

Logik und Metaphysik bei Leibniz

(1950)

[Fragmente]

Das Fragwürdige eines philosophischen Beginnens im geschichtlichen Augenblick unserer Zeit liegt darin, daß die allgemein und öffentlich und allein verbindliche Erkenntnis die methodisch gesicherte Erkenntnis der modernen Wissenschaft ist. Die Wahrheiten der wissenschaftlichen Erkenntnis aber geben sich gerade darin verbindlich, daß sie sich als Ergebnisse voraussetzungsloser Forschung darstellen. In dieser Voraussetzungslosigkeit beansprucht die Wissenschaft, das gründlichste Wissen zu sein. Die Metaphysik hat ihren Anspruch auf das gründlichste, nämlich das Wissen des im letzten Grunde Wahren verloren. Die Alleinverbindlichkeit des wissenschaftlichen Wissens beruht gerade darin, daß das Wissen als im modernen Sinne wissenschaftliches sich aus den Bindungen in eine herrschende Metaphysik gelöst hat.

Die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft wird als ihre „weltanschauliche“ Unbelastetheit verstanden. Die Bildung einer „Weltanschauung“ soll die Sache der Philosophie sein. Von einer Weltanschauung ihrerseits aber wird verlangt, daß sie wissenschaftlich fundiert sei, d.h. an das in der Wissenschaft vorgezeichnete Weltbild sich hält. Für jede Weltanschauung bleibt das gründliche Wissen der modernen Wissenschaft verbindlich.

Den Weltanschauungen selbst ist der Anspruch auf ursprüngliche Erkenntnis oder eine Verbindlichkeit wie die einer voraussetzungslosen Wissenschaft nicht wesentlich und nicht nötig. Die Philosophie aber verliert, wo sie zur Weltanschauung wird, ihr Wesen. Ihr Wesen besteht, wo es besteht, im ursprünglichen Wissen des im letzten Grunde Wahren. Behauptet sie aber diesen Anspruch, der der Anspruch auf ihr Wesen ist, noch, so muß auf Grund des allein verbindlichen Wissens der modernen Wissenschaft die überlieferte Metaphysik der Geschichte als überholte Weltanschauung verworfen, eine erneut als verbindlich behauptete geschichtlich gewordene Philosophie als unzeitgemäße und ein neues metaphysisches System als vollends weltfremde Weltanschauung zurückgewiesen werden. Eine Philosophie, die noch ein metaphysisches Wissen beansprucht, kennt die Welt nicht mehr und kann die Welt nicht kennen, über die allein auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung ins Bild zu kommen ist.

Das gründlichste Wissen beherrschen die Wissenschaften, deren gründliches Forschen allein sichere Erkenntnisse zu Tage fördert. Wenn aber das Wissen des im letzten Grunde Wahren nicht mehr Sache der Philosophie ist und sie also ein verbindliches gründliches Wissen zu sein aufgehört hat, ist ein philosophisches Beginn in unserer Zeit unmöglich.–

Das philosophische Beginn ist aber nicht nur im Sinne seiner Unmöglichkeit fragwürdig zu nennen. Die Fragwürdigkeit der philosophischen Beginnens bleibt, daß das Abbleiben der Philosophie des Nachfragens würdig bleibt. Die Frage ist, wo die Metaphysik in der Geschichte des Denkens der Wahrheit abgeblieben ist. Wo aber sollen die Spuren ihres Schicksals sich aufspüren lassen?

Das gründlichste Wissen, das einst das der Metaphysik war, ist das der Wissenschaft geworden. Dem Geschick der Metaphysik muß dort auf die Spur zu kommen sein, wo die Wissenschaft auf den Grund der Alleinverbindlichkeit ihrer eigenen Gründlichkeit im gesicherten methodischen Vorgehen kam. Es muß die geschichtliche Zeit der Wende aufgesucht werden, in der sich der Zugang zu dem im letzten Grunde Wahren der wissenschaftlichen Methode zuwandte. Zur Zeit dieser Wende muß einmal noch die Verbindlichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis mit der eines metaphysischen Wissens der Gründe übereinkommen, während das Geschick der Metaphysik selbst sich wendet.

Dieser geschichtliche Augenblick ist historisch festgestellt in dem Zeitalter, in dem L e i b n i z zum letzten Male philosophische Gründlichkeit und wissenschaftliche Exaktheit in seinem Denken verband.

Die historische Auskunft besagt freilich wenig. Auf einen Denker sich einlassen, heißt, auf das Gedachte seines Denkens sich einlassen. Es gilt den Versuch, im Nach-denken des Denkens Leibnizens dem Schicksal der Metaphysik in der Neuzeit auf die Spur zu kommen.

I. Kapitel

Logik und Metaphysik im Leibnizens Denken von der Wahrheit

Die moderne exakte Wissenschaft unternimmt es, die Gesetze und Regeln ihres richtigen Denkens selbst nach dem verbindlichen Anspruch ihres methodischen Vorgehens grundsätzlich zu fassen. Diese exakte Logik wird „Logistik“ oder mathematische Logik genannt. Sie leitet sich von Anfängen eines solchen Unternehmens bei Leibniz her. Wenn es mit dieser Herleitung seine Richtigkeit hat, müssen sich in den Elementen des Leibniz'schen Logik die Anzeichen des Übergangs des Anspruchs auf das gründlichste Wissen auf das methodische Verfahren der neuzeitlichen Wissenschaft finden. Findet sich in Leibnizens logischem Denken von die Wahrheit die Spur eines wesentlichen metaphysischen Denkens in einer verbindlichen metaphysischen Frage?

Um dem nachzugehen, muß Leibnizens Denken von der Wahrheit in seinem eigenen Bereich aufgesucht werden. Um die Sache des Nachfragens im Gang zu bringen, soll der Gedankengang in einer Ausführung Leibnizens über die Wahrheitsfrage verfolgt werden. Der Titel der Abhandlung „*Origo veritatum contingentium ex processu in infinitum ad exemplum proportionum inter quantitates in commensurabiles*“ verbürgt andeutungsweise, daß sich die Untersuchung im zentralen Bereich der Wahrheitsfrage und zudem in der logischen Beziehung auf die Mathematik hält.

Die leitende Frage ist im folgenden zuerst, in welcher Hinsicht die Wahrheit in Leibnizens logischem Denken in Frage kommt (§ 1); sodann was das im Grunde Fragliche der Wahrheitsfrage bei Leibniz ausmacht und in welchem Bereich also die Frage der Wahrheit auf den Grund kommen muß (§ 2). Daraufhin soll der genannte Traktat (C 1 ff.) auseinandergelegt werden.

§ 1. Das Hervorgehen der Wahrheiten aus dem Vorgehen.

Die Wahrheit kommt in Frage als der Ursprung der wahren Urteile. Wahre Urteile kommen in Frage auf das hin, woraus ihre Wahrheit hervorgeht, und also als solche, deren Wahrheit in einem gewissen Vorgehen sich herausstellt. Bei jeder Art von Wahrheit, auch z.B. bei faktisch sich einstellenden Wahrheiten, ist die Frage, ob und wie ihre Wahrheit in einem Vorgehen kenntlich und denkbar gemacht werden kann.

Im Thema der Abhandlung stehen hier die *Veritates contingentes*, das als wahr zu Beurteilende, das sich faktisch einstellt, wie auch sein Gegenteil sich hätte einstellen können. Es geht darum, zu einer Bewährung vorzugehen. Geht das sich einstellende Wahre aus einem Vorgehen hervor? In welcher Weise? Die Frage ist die *origo veritatum contingentium ex processu*.

Das Wahre eines wahren Satzes geht erst aus dem Vorgehen eines Verfahrens zu seiner Bewährung hervor. Dieses Vorgehen heißt lat. *Processus*. Dem Prozeß geht es darum, mit Gewißheit festzustellen, was dem zur Beurteilung Vorliegenden (*subjectum*) als ihm zukommend zuzusprechen ist (*praedicatum*). Das wahre Urteil (*veritas* in diesem Sinne) ist das, was aus diesem Prozeß hervorgeht (*origo*). Das wahre Urteil ist das Urteil, zu dem das Prozeßverfahren kommt. Das Verfahren entscheidet erst über eine vorgesezte Aussage über etwas (*propositio*), die zur Entscheidung des Verfahrens vorgelegt werden muß, wenn es um ein wahres Urteil geht.

Die Herkunft der Wahrheiten ist das Vorgehen, aus dem hervorgeht, was wahr ist und daß es wahr ist. Das Vorgehen wird als das genannt, woraus die Wahrheiten ihren Ursprung nehmen: *origo veritatum ex processu*. Das kann nicht heißen, daß das Vorgehen eines und der Ursprung daraus ein zweites wäre. Das Vorgehen des Verfahrens ist der Ursprung der Wahrheiten. Wenn aber Ursprung derjenige Grund ist, in dem das Entspringende des Ursprungs anfänglich sein eigenstes Wesen hat, die *origo veritatum* also das Wesen der Wahrheit bedeutet, welches jede Wahrheit als solche auszeichnet und ursprünglich sein läßt, dann ist die wesentliche Frage der Wahrheit die des Vermögens eines Verfahrens, durch sein Vorgehen und allein in ihm jegliche Wahrheit hervorgehen zu lassen.

Die Wahrheitsfrage ist im wesentlichen die des Vermögens, alles Wahre einem in sich sicheren Vorgehen wie etwa einem mathematischen Verfahren entspringen zu lassen? Wie vermag es da vorzugehen?

Das Vorgehen selbst soll der Ursprung der Wahrheiten sein. Gerade darum muß es jeglicher Vorgesetzten auf den Grund gehen. Zu beurteilen aber ist eine Aussage allein auf Grund der Bedeutungen, von deren Bezeichnung ihre Worte ausgehen. Von der Denkung der für die vorliegende Aussage bezeichnenden Ausgangspunkte (*termini*) hängt es ab, ob der Satz als wahr oder

als falsch beurteilt werden muß. Diese begründende Denkung heißt ratio. Sie ist das Zu-denkende für die Beurteilung der Wahrheit oder Falschheit des Vorliegenden im Sinne dessen, was man bei ihm und von ihm zu denken hat. Die begründende ratio macht ein Urteil denkbar, indem sie das Wahre der Aussage in ihren Begriffen kenntlich macht. Das Urteil in seinem Grunde kenntlich machend, ist die ratio selbst die wahre Kennung des Urteils (notio).

Es ist aber ein erstes Maßgebliches (principium primum) notwendig, wovonher das wahre Urteil erkannt wird. Allem voran ist die Wahrheit kenntlich in den Aussagen, die einem Vorliegen den nur zusprechen, daß es dasselbe ist, was es ist. Das sind die allem voran maßgeblichen wahren Urteile (primae veritates), da sie als erste in ihrer Wahrheit kenntlich sind, sofern etwas erkennen heißt, das, was es selbst ist, erkennen. Das Prinzip der Identität ist der Erkenntnisgrund der Erkenntnis des notwendigen Urteile über etwas.

Principium und ratio sind andere Worte für „Grund“ neben „origo“, die in der Abhandlung vorkommen. Sie nennen je eine andere Sache. Es ließe sich unterscheiden, daß die ratio das Erste ist, wovonher die Wahrheiten sind, was sie sind, die origo das Erste, wovonher sie hervorgehen, das principium das Erste, wovonher sie erkannt werden. Doch bleibt die Frage, wie origo, ratio und principium zueinander stehen.

Wenn das Prinzip der Identität die erste unter den kenntlichen Wahrheiten ist, nach deren maßgeblichen Erkenntnisgrund jedes Vorliegende als wahr und falsch kenntlich wird, so gehört zu jedem terminus, von dem eine Aussage ausgeht, um des wahren Urteils willen seine Kennung. Über das Sein des Seienden kann nicht geurteilt werden ohne seine Denkung. Statim enim hinc nascitur axioma receptum nihil esse sine ratione ... „Sogleich nämlich entsteht von hier aus diese hingegenommene Forderung: daß nichts ohne begründende Denkung sei ...“ (C 519). Die Denkung denkt jegliches in dem, worin es als dasselbe kenntlich ist, um zu denken, worin es begründet ist. Die Selbigkeit des selben und die begründende Denkung gehören in ihrem eigenen Grunde zusammen. Diesen nennt Leibniz die natura veritatis (C 519).

Auf diese Natur der Wahrheit, der die Prinzipien des „Satzes der Identität“ und des „Satzes vom zureichenden Grunde“ (principium rationis sufficientis) entwachsen sind, kann aus der vorliegenden Abhandlung nur der Hinweis entnommen werden, daß sie auf dem Vermögen des Vorgehens selbst beruht. Der Titel des Traktats spricht von der origo veritatum ex processu; die Ausführung gibt zu verstehen, daß selbstverständlich ein Vorgehen nach Maßgabe des Prinzips der Identität unter der Leitung der ratio gemeint ist. Diese gehören nach Leibniz zur Natur der Wahrheit; es ist demnach zu vermuten, daß diese Natur der Wahrheit einzig und allein diese zur Natur des Vorgehens gehört. Dann wären jene „Grunde“ diejenigen, die dem Vorgehen naturgemäß sind, dessen Vermögen das Wesen der Wahrheit ausmacht.

Die Frage ist, was das so in die Wege geleitete Vorgehen an Wahrheit kenntlich und denkbar zu machen vermag. Wie weit vermag das entsprechende Verfahren vorzugehen?

Im Titel der Abhandlung ist von einem Vorgehen ins Unendliche die Rede. Im übrigen aber steht einzig und allein das Vorgehen, aus dem die kontingenten Wahrheiten hervorgehen, im Thema. Daß aber ein Verfahren ins Unendliche gehen kann, liegt in seiner Natur selbst. Es handelt sich darum, daß einzig und allein das Verfahren, aus dem das wahre Urteil hervorgeht, der Wahrheit versichert; es handelt sich um den Ursprung der Wahrheit in einem Vorgehen, das sich der Wahrheit versichert, indem es der Sicherheit seines eigenen Vorgehens sich versichert. Auf die Sicherheit des Vorgehens selbst in seinem Verfahren kommt alles an. Gewiß hat das Vorgehen jeweils ein bestimmtes Ziel; zuerst aber und vor allem zielt das Verfahren notwendig auf seine eigene Sicherheit ab. Darum beginnt jedes Verfahren mit der doppelten Möglichkeit, daß es nach einer endlichen Anzahl von Schritten ans Ziel kommt oder daß es ins Unendliche geht. Die Festlegung auf ein Verfahren ist das Gegen teil davon, sich einfach aufzumachen, um jedenfalls und überhaupt zum Ziel zu gelangen. In dieser Hinsicht mäßigt sich, wer auf ein verfahrensmäßiges Vorgehen sich einläßt. Jedes Verfahren ist in sich in seinen Möglichkeiten modifiziert. Zum Verfahren als solchen gehört der modus eines endlichen wie auch der eines Vorgehens ins Unendliche.

Dementsprechend modifiziert sich die Wahrheitsfrage, wenn sie sich an das Vermögen des verfahrensmäßigen Vorgehens zur Urteilsfindung bindet. Im Thema steht das Hervorgehen der kontingenten Wahrheiten aus einem Vorgehen ins Unendliche. Was besagt es für das Vermögen des Verfahrens, daß sein Vorgehen ins Unendliche verlaufen kann? Wie stellt sich ein solcher Verlauf des Vorgehens ein? Was vermag das Vorgehen dann über das wahre Urteil? Im Titel ist gesagt, daß das Hervorgehende „kontingente“ wahre Urteile sind. Was stellt sich ein? –

Das Verfahren geht daraufhin vor, einer vorgelegten Aussage auf den Grund zu gehen, um das wahre Urteil daraus hervorgehen zu lassen. Das wahre Urteil geht aus der es begründenden Denkung hervor, die ihm eignet. Um einer Aussage die ein Urteil begründende Denkung zuzueignen, muß sie auf das in den termini, von denen sie ausgeht, Kenntliche zurückgeführt werden (*reductio*). Zur Kennung der termini muß analytisch vorgegangen werden, indem sie auf das in ihnen Kenntliche hin zergliedert werden (*analysis terminorum*). Es kommt darauf an, welche Kennung dem Zugrundeliegenden und dem ihm Zugesprochenen gemeinsam ist. Ist dasselbe, was in dem Zugesprochenen kenntlich wird, auch in dem Zugrundeliegenden, dem es zugesprochen wird, kenntlich, so wird der Aussage aus diesem Verfahren die begründende Denkung eines wahren Urteils zu eigen. *Veritas ostenditur reddendo rationem per analysin terminorum in communes utrique notiones.* „Das wahre Urteil erzeugt sich, indem durch die Zergliederung des beiden termini (, von denen die Aussage ausgeht,) auf ihre gemeinsamen Kennungen (dem Ausgesagten) die begründende Denkung zu eigen gegeben wird“.

Kommt das Verfahren zu seinem Ende, d.h. gelangt es zu diesem Ende, so geht daraus das notwendige wahre Urteil hervor und zwar gesichert als das notwendige wahre Urteil (veritas necessaria): daß es das notwendige wahre Urteil ist und was es zu dem notwendigen wahren Urteil macht.

Pervenitur ad exhaustionem. So „gelangt man zur Erledigung“ des Verfahrens. Die Notwendigkeit macht es aus, daß ohne das ihm zugesprochene das Zugrundeliegende selbst nicht möglich ist. Es kommt ihm zu, weil es dasselbe ist, was in ihm selbst ist (praedicatum subjecto inest). Dies wird in dem Vorgehen kenntlich. Reducitur enim ad veritates identicas seu ad principium primum contradictionis sive identitatis. „Es wird nämlich auf die identischen wahren Urteile oder letztlich auf das erste Prinzip (des Satzes) vom Widerspruch oder der Identität zurückgeführt“.

Es kann aber auch sein, daß das Vorgehen nicht zu Ende kommt; dies geschieht, wenn das wahre Urteil über etwas, das in Wirklichkeit faktisch sich einstellt, auf die begründende Denkung des Faktums hin in Frage steht, da β es sich wirklich einstellte.

Was auch immer bei einer vorliegenden Sache faktisch sich einstellt, muß in der Sache selbst als möglich kenntlich sein. Wenn es aber sich erst einstellt, nachdem es vorher nicht war, so gehört auch das Gegenteil zur Möglichkeit der Sache. Die Sache bleibt und ist dieselbe, wenn es sich nicht einstellt – auch das ist die Möglichkeit. Da β es sich einstellte, ist nicht aus dem, was sich einstellte, und der zugrundeliegenden Sache als zu deren Wesen selbst gehörend ersichtlich. Es wird dadurch denkbar, daß das Sich-einstellende auf die Kennung dessen hin zergliedert wird, was es faktisch sich einstellen ließ: nämlich ein anderes, das faktisch sich einstellte. Auch dieses muß, wie eine weitere Zergliederung der zugrundeliegenden Sache kenntlich macht, in ihr der Möglichkeit nach zugrundeliegen wie wiederum auch sein Gegenteil. So wird, was es ausmachte, daß es sich einstellte, wiederum allein darin kenntlich sein, daß ein anderes faktisch sich einstellte.

Analysis procedit in infinitum nec unquam pervenitur ad exhaustionem. „Das Zergliederungsverfahren geht ins Unendliche vor und man gelangt nie zu einer Erledigung“. Es bleibt je und je bei der Aussage, da β etwas faktisch sich einstellte, wie auch sein Gegenteil sich hätte einstellen können, ohne daß zu denken wäre, was gerade das eine sich einstellen ließ, das andere nicht. Dabei bleibt gleichwohl das wahre Urteil immer möglich. Das sich einstellende wahre Urteil aber kann nur aus unendlichen Denkungen hervorgehen.–

Was vermag das Vermögen des Vorgehens? Daß sich das Verfahren, wo es den Aussagen über Wirkliches nachgeht, in unendliche begründende Denkungen verläuft, ist selbst ein Faktum, das sich im Vorgehen einstellt. Dessen Möglichkeit gehört freilich zur Natur des Verfahrens: Analysis vel finita est, vel infinita. Si finita est, dicitur demonstratio et veritas est necessaria. Sin Analysis procedat in infinitum nec unquam pervenitur ad exhaustionem, veritas est contingens, quae infinitas involvit rationes. „Das Zergliederungsverfahren ist endlich oder auch unendlich. Wenn es endlich ist, wird es

Beweis genannt und das wahre Urteil ist ein notwendiges. Wenn es ins Unendliche vorgeht und man niemals zu seiner Erledigung kommt, ist das wahre Urteil ein als solches sich einstellendes, das unendliche begründende Denkgungen einbegreift“.

[...]

§ 2. Das Grundproblem des Verfahrens als ursprünglicher Wahrheit.

Fragwürdig ist die veritas contingens.

1.) veritates contingentes sind nicht a priori beweisbar ; denn ein Beweis bedarf, um wirklich beweisend zu sein, keines Beweises bedürftiger letzter Prämissen. Die aber sind durch die Analysis in infinitum niemals in die Verfügung zu bekommen. Das Entbehen des Beweises ist aber nur für die primae veritates kein Mangel. Wie kann ein obzwar abgeleiteter, doch nicht beweisbarer Satz wahr sein?

2.) Das Wahre kontingenter Wahrheiten ist auf keine Weise aus einer Notwendigkeit zu bewähren. Im Hervorgang der Notwendigkeit aber aus dem Verfahren kann allein das Wahre wahr sein; denn Wahrheit ist die Notwendigkeit der Selbigkeit: „veritas est inesse praedictum subjecto“. Ist nicht schon allein die Unterschiedenheit von der veritas necessaria ein Einwand gegen die Wahrheit des veritas contingens?

3.) Wenn doch in der Zueignung der ratio aus dem Grunde der Identität das Wahre eines wahren Satzes ihm übereignet wird, wie kann diese vollzogen werden, wenn nicht in einem sich schließenden und damit schlüssigen analytischen Vorgehen?

4.) Zum Verfahren gehört die seiner selbst gewisse Sicherheit seines Vorgehens. Dieser Charakter des Verfahrens, vermöge dessen die Wahrheiten auf ihren Erkenntnisgrund gestellt und damit ihnen das Wahrheitswesen übereignet werden soll, schließt zwar ein Vorgehen ins Unendliche nicht aus, sondern gerade ein. Wenn es aber zu einem verfahrensmäßigen Vorgehen gehört, daß jeder Schritt nicht nur in allen vorangehenden gründet, sondern zugleich alle vorangehenden selbst erst rechtfertigend begründet, wie kann in Ermangelung der alles sichernden Rechtfertigung durch einen letzten Schritt das Verfahren noch seinen selbstgewissen Verfahrenscharakter bewahren?

In diese letzte Gestalt kommt die Frage nach dem Wesen der Wahrheit. Zu ihrer Beantwortung setzt Leibniz ein „Exempel“ an; er untersucht die „origo veritatum contingentium ex processu in infinitum ad exemplum proportionum inter quantitates incommen- [...]“

[...]

„comment?“ – den „wesentlichen Punkt“ („le point essentiel“, G IV, 402) der Möglichkeit des Seienden, und zwar zufolge ihrer ungewissen Anbringung.

Dies aber ist das dritte: Leibniz kritisiert Descartes nicht nur daraufhin, daß er Axiome, die nichts austragen, beruft; vielmehr darum vor allem, daß er überhaupt Axiome auf eine grundlegende Leistung in einer Begründung der Gewißheit als Wahrheit angeht, ohne sie dem eigenen Anspruch einer solchen Grundlegung an ihre Bewährung zu unterstellen, ja mit der Präntention der Erübrigung ihrer Grundung. Leibniz verlangt den B e w e i s eines solchen „Axioms“; nicht nur, daß dieses Axioms im Vorliegenden faktisch nichts austrägt; als unbewiesenes vermag es nichts Wesentliches, nämlich nichts Gewisses und d.h. nichts Wahres zu leisten, gesetzt nämlich daß die Gewißheit die wesentliche Wahrheit ist, welches zu begründen doch Descartes' eigenstes Anliegen ist.

Unter dem Anspruch der Gewißheit ist Beweisbares nur als Bewiesenes wahr. Daß der Satz vom Grunde als bewiesener, nämlich selbst dadurch wesentlich, daß er im Grunde seiner Denkung bewährt ist, jenes Wesentliche grundsätzlich in den Blick stellt, das Leibniz in der Möglichkeitsfrage an die Idee Gottes aussprach; daß dem so ist, läßt sich im Nachvollzug des Leibniz'schen Aufweises des Satzes vom Grunde in seiner Herkunft aus der „prima veritas“ des Satzes der Identität ersehen (vgl. §§ 1-2).

Die Frage der Wahrheit und Gewißheit der Axiome, gefaßt als das Problem von „Voraussetzungen“ einer Grundlegung der Wahrheit als Gewißheit, geht Leibniz in seinem „Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum“ sogleich in der ersten, entscheidenden Bemerkung (ad artic. 1; G IV, 354f.) an. In dem 1. Artikel auf den sich die Bemerkung Leibnizens bezieht, beginnt die Abhandlung über die „Principia“ mit der Einführung der Wahrheitsfrage als Wahrheitsz w e i f e l. Leibniz aber findet die methodische Rolle des Zweifeldenkens der eigensten Vornahme des Descartes selbst unangemessen; die „wahre Macht“ („vera vis“) der vorgenommenen „Strenge“ („severitas“) aus der Hand gegeben, wo mit der unwahren Gewalt des Zweifels vorgegangen wird. Diesen Sachverhalt zu verdeutlichen, ist Leibnizens ausdrückliche Absicht, wenn er sodann das Beispiel der Geometrie heranzieht. Es hat aber in dem folgenden keine andere Funktion, als die Bedeutung der Aufgabe des Beweises Axiome auseinanderzulegen. Allein diese Aufgabe hat dann die Bemerkung zum Thema. Die Verfolgung dieser Aufgabe ist das „Beste“ („optimum“), das eigentlich das Wissen Tauglich-machende, das in den Blick zu fassen Descartes „selbst durch eine so starke Berufung der Strenge die Geister aufgerichtet hat“ („ipse tanta professione [...])

[21][...] beweis grundlegend sein, der anderes als Gewisses für wahr nimmt? Ein solcher Beweis setzte schon voraus, daß nicht das Gewisse das wesentlich Wahre ist; Damit schließt sich der Ring der Aporie.

Das Denken i Bereich der Grundfrage nach der Wahrheit der Gewißheit bewegt sich in einem ausweglosen Kreisgang. Nicht, daß damit ein Anlaß sich fände, jeden möglichen Gedankengang in dieser Dimension mit dem Hinweis auf einen unvermeidlichen „Zirkel im Beweis“ zum voraus für logisch unmöglich zu erklären. Ein Kreisgang des Denkens gehört wesentlich zur Wahrheit einer jeden Grundlegung, sofern sie nicht grundlos sein kann und zugleich nicht anderen Gründen in ihrem eigenen Grunde Recht geben kann als eben dem durch sie erst gelegten Grunde.

Hier aber geht es nicht allein um die Verwurzelung der Grundlegung in ihrem eigenen Grunde, sondern gleichsam um das Vorsichgehen der Wurzelfassung. Die Frage ist nicht allein die Wahrheit des Kreisganges, sondern sogleich und vor allem seine Gewißheit. Konkrter gesprochen; Der E i n t r i t t in den Kreisgang selbst ist fragwürdig. Der Beginn mit Ungewissem macht die Gewißheit zum voraus fragwürdig; der Beginn mit Gewissem macht zum voraus die Wahrheit fragwürdig. Jeder Beginn stellt über das Ende seines Beginnens hinweg schon die Wahrheit der Gewißheit erneut infrage.

§ 4. Die Grundlegung der Wahrheit der Gewißheit.

Die Entwicklung der eigentümlichen Problematik einer Grundlegung der Wahrheit des Gewissen ermöglicht ein wesentliches Nach-denken der Descartes'schen „Lösung des Problems“. Sie setzt in den stand, die Antwort des Descartes auf die Wahrheitsfrage zu verantworten zu versuchen und d.h. sie erneut der wesentlichen Entscheidung über sie aus der Frage selbst zu überantworten. Diesem denkerischen Anspruch, die Antwort in die Frage einzubehalten, genügen, heißt aber, dem Denken Leibnizens folgen, dessen Anliegen angesichts des Unternehmens der Metaphysik Descartes' eben dieses war.

Descartes' Denken ist der Notwendigkeit der Frage nach der Wahrheit der Gewißheit unterworfen. Zu ihrer Beantwortung unternimmt es Descartes, das Sein Gottes zu beweisen, dessen wahrhaftiges Wesen zu erhellen und aus ihm die Wahrheit der Gewißheit also zu bewähren.

Die Fragedimension der „Meditationen“ liegt in einem eigentümlichen Zwielficht. Die Frage unterwirft die Gewißheit dem Maßstab eines zugrundeliegenden Wahrheitsbegriffes, der auftritt in der Gestalt eines Vorbegriffs von dem eigentlich in Wahrheit Seienden, Gott. Dieser zugrundeliegende Wahrheitsbegriff untersteht aber sogleich dem Maßstab wiederum der beherrschend in den Wesensbereich der Wahrheit einrückenden Gewißheitsforderung. Der daraus sich ergebenden Doppeldeutigkeit alles Denkens in diesem Bereich mißt sich Descartes an im Vollzug einer doppelten Deutung des Gottesbeweises. Er führt (im wesentlichen) zwei Beweise für das Dasein Gottes: den ersten aufgrund einer Untersuchung über die „Realität“ meiner „Ideen“, den zweiten in der Gestalt des „ontologischen Gottesbeweises“. Diesen Beweis führt er mit den Worten ein „*nam vero si ex eo solo, quod alicuius rei ideam possim ex cogitatione mea deprimere, sequitur ea omnia quae ad illam rem pertinere clare et distinctio percipio, revera ad illam pertinere, nunquid inde haberi etiam potest argumentum, quo die existentia probetur?*“ – „Sogleich aber, wenn daraus allein, daß ich irgendeines Seienden Idee aus meinem Denken hervorstellen kann, folgt, daß all das, was ich klar und geschieden als zu jenem Seienden gehörig auffasse, der Wahrheit des Seienden selbst nach dem Seienden gehörig ist, läßt sich nicht auch von daher ein Argument in die Hand bekommen, durch welches Gottes Dasein erwiesen würde?“ (Med. 78).

Vorausgesetzt nämlich, daß mit dem ersten Gottesbeweis die Wahrheit der Gewißheit (*clara et distincta perceptio*) schon bewährt ist, so läßt sich nun durchaus ein wahrer Beweis aus einem wahrhaft gewissen Argument für Gottes Dasein führen.

Das besagt einmal, daß der erste Beweis noch nicht ein gewisses Argument zu gebote stand; zum anderen, daß eben dieses Mengels wegen ein wiederholter Beweis ihm folgt und folgen muß. Im Vorblick auf die entscheidende Problematik, die in dem zitierten einen Satz sichtbar wird, kommt das

Wesentliche des Gedankenganges zur Beantwortung der Frage nach der Wahrheit in der Gewißheit in die Sicht.

Der Gedankengang der Antwort nimmt seinen Ausgang vom „ego cogito“. Dieses bedeutet zwar, solange eben die Wahrheit der Gewissen gerade in Frage steht, noch nicht einen als wesentlich wahr schon in sich bewährten Satz über das Sein der mens humana die Grundlegung des Descartes gründet nicht in einem Substanzbegriff des „Ich“. Wohl aber bedeutet das „cogito ergo sum cogitans“ die Wahrheit, daß ich das Gewissen gewiß bin. Der Sinn dieser Wahrheit erschließt sich aus dem Gange des Zweifels, in dem sich herausstellte, daß ich zum voraus keines als eines in Wahrheit Seienden gewiß sein kann. Damit wurde die Gewißheit selbst zunehmend in den Anschein der Nichtigkeit gestellt. Wenn ihr der Zugang zu irgend Seienden als Wahrem erscheinend verstellt war, dann mußte auch die Möglichkeit ihrer Bewährung als wesentliche Wahrheit von dem eigentlich in Wahrheit Seienden her einfach des Bodens entbehren. Dahingegen schließt gerade die metaphysische Radikalität des Zweifelsdenkens die Notwendigkeit der Entdeckung des „cogito ergo sum“ ein. Sie macht offenkundig, daß die Gewißheit doch die Wahrheit ihre selbst hat; nämlich als Selbstgewißheit, die nun die Möglichkeit ihres Wahrheitswesens erschließt.

Mit dem „cogito ergo sum“ tritt die Gewißheit allererst auf den Plan ihres Streits um das Ween der Wahrheit. Ihr ist als Wahres gewiß, daß sie des Gewissen gewiß ist. In der Weise ist ihr im Gewissen Wahrheit offen. Im Bereich ihrer Selbstgewißheit begegnet sie dem Maß der Wahrheit. Konkret: ich bin mir dessen als wahr gewiß, gewisser Ideen in mir gewiß zu sein vorzüglich und entscheidend: der Idee einen eigentlich in Wahr- [...] [24]

[p. 27] [...] in einem strengen Sinne des Wortes eine „Gemeinheit“. Wenn Gott mich täuschen will, so macht er sich mit mir gemein; inwiefern ergibt eine einfache Analyse des Affekts („affectus“) der Schadenfreude. Allein aus dieser Freude am Schaden, der ihm selbst freilich nichts nützt, kann Gott mich täuschen wollen, aus reiner Bosheit, aus bösem Willen; aus boshafter Freude daran, mich zu täuschen und getäuscht zu sehen.

Die Schadenfreude ist die befreiende Freude daran, daß der Schaden, der jedem zustoßen kann, also eigentlich immer mir zustößt, einem anderen zustößt, während ich ausnahmsweise meinen eigenen Schaden also unbeschadet mit ansehen kann. Ein Zeichen ist, daß der Belächte unwirsch sagt: „Das kann doch jedem passieren!“; aber das ist es eben, daß das m i r nicht passiert ist. In dieser Allgemeinheit des Bezugs auf das, was jedem begegnen kann, ist die Schadenfreude zunächst harmlos! Die Bosheit ist dann, die Gelegenheit zu ihr eigens herbeizuführen.

Die Täuschung ist so etwas, das jedem passieren kann und immer wieder passiert. Dort gibt es Schadenfreude, wenn ein anderer sich täuscht in dem, was ich durchschaue. Wenn Gott nun an der Täuschung des Menschen Schadenfreude hat und eigens in boshafter Voranstaltung, sie immer zu täuschen, auf diese Freude aus ist, so rechnet er sich zu denn allen, denen Täuschung fortwährend unterläuft, und gehört zu ihnen. Nur wer selbst fortwährend getäuscht wird, hat Schadenfreude an der Täuschung der anderen; die Bosheit des täuschenden Gottes aber ist auf Schadenfreude aus.

Wäre Gott also ein solcher, der mich täuschen wollte, so müßte er einer sein, der selbst der fortwährenden Täuschung unterworfen ist.

Der Beweis der Wahrhaftigkeit Gottes geht, dem notwendigen Gang des Gedankens der ersten Beweises entsprechend, nicht auf die Wahrheit gewiß vorgestellter Vollkommenheiten Gottes zurück; wohl aber genügt das gewonnene Wissen von der Vollkommenheit des Seins Gottes, um die Vorstellung der Schwäche einer Gemeinheit Gottes mit den Menschen im Getäuschtwerden als unmöglich auszuschließen.

Descartes sagt (Med. 60f.): „Et quamvis posse fallere nonnullum esse videatur acuminis, aut potentiae argumentum, proculdubio velle fallere vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde im Deum cadit“ – „Und wenschon Täuschenkönnen eini- [...]

[29] [...] Descartes einen zweiten Gottesbeweis (Med. 78 ff.). Und jetzt erst, nach der Bewährung des Gewissen, kann ein nunmehr wirklich wahrer, nämlich gewiß begründeter Beweis geführt werden. Umgekehrt kann allein ein ihm folgender gewisser Beweis den ersten nicht eigentlich gewissen Beweis in sein Recht setzen, der doch zur Ermöglichung der Wahrheit eines gewissen Beweises zuvor notwendig war. So sagt Descartes in der Charakteristik der eigentümlichen Schwierigkeit des Gedankenganges der Gottesbeweise der „Meditationen“: „vereor tamen ne a multis percipi non possint, quia etiam longiusculae sunt, et aliae ab aliis pendent“ – „gleichwohl fürchte ich, daß sie (die Beweise) nicht von vielen hinreichend aufgefaßt werden können, zumal sie auch etwas lang sind und einer vom anderen abhängig sind“ (Epistola).

Ist das Gewisse wahr, so kann nunmehr ohne eigens nötige Rücksicht auf die Wahrheit das Gewisse auf die Realität des Objektiven hin bedacht werden: „ac proinde, quamvis non omnia quae superioribus hisce diebus meditatus sum vera essent, in eodem ad minimum certitudinis gradu esse deberet apud me Die existentia, in quo fuerunt hactenus Mathematicae veritates“ – „und daher, wenn schon nicht alles, was ich an den letzten Tagen immer wieder bedacht habe, wahr sein mag, so müßte doch Gottes Existenz bei mir zumindest in demselben Grade der Gewißheit stehen, indem bislang die mathematischen Wahrheiten standen“ (Med. 79). Mag es mit der Zulänglichkeit des vorangegangenen Beweises stehen wie auch immer; gesetzt, daß die Gewißheit die Wahrheit ist, so muß dies der Gewißheit selbst gewiß sein; freilich, auch nur gesetzt, daß die Gewißheit die Wahrheit ist, ist eine Gewißheit der Wahrheit der Gewißheit – Wahrheit.

Denke ich nun die Idee Gottes als des vollkommensten Seienden („ens summe perfectum“), so erkenne ich darin in Gewißheit alle Vollkommenheiten (perfectiones), unter ihnen auch also das wirkliche Sein Gottes (existentia). Dies ist gewiß: „summum ens esse, sive Deus ad cuius solius essentiam existentia pertinet, existere“ – „das zuhöchst Seiende ist, oder: Gott, zu dessen Wesen als einzigem die Existenz gehört, existiert“ (Med. 84). Damit ist nun der fragliche leitende Begriff von dem eigentlich im Grunde Seienden der ersten Beweises, d.h. in seinem Vollzuge sein Gottesbegriff gesichert.

Die Begriffe essentia und existentia stehen im Entsprechung zu realitas objectiva und realitas formalis sive actualis. [...]

III. Die Wiederholung der Grundfrage der Wahrheit in Leibnizens Kritik an Descartes.

Die grundlegende Antwort Descartes' auf die Wahrheitsfrage in ihre eigene Fragedimension einbehalten, heißt jetzt, aus dem Blick für voraus entworfene Problematik des Descartes'schen Ansatzes für Grundlegung des Gewissen als des Wahren die seine Gedankengänge leitenden und in ihn gegründeten Grundbegriffe ins Auge zu fassen. Die Problemdimension war aufgerissen in der doppelten Fragerichtung nach der Wahrheit des Gewissen und der Gewißheit des Wahren, deren aufklaffende Fraglichkeit Descartes zu schließen unternahm, indem er in einem Kreisgang Wahrheit und Gewißheit zusammenzwang. Um das so Gegründete auf die Leistung seiner Gründung hin zu befragen, gilt es, in einer Kritik die Grundbegriffe des grundlegenden Gedankenganges in der angezeigten Dimension sichtbar zu machen.

Die Wendung „das Gegründete in der Leistung seiner Gründung“ vermag in der doppelten Bedeutung ihres Genitiva auf das Grundhafte der Gründe hinzudeuten, die, selbst gegründet, begründend sind. Auf beides kommt es auch und gerade im Umkreis des Bedenkens der metaphysischen Gedankengänge des Descartes an, da der Kreisgang einer solchen Grundlegung jeden Begriff in sich als zu gründenden und begründenden des ganzen enthält und beansprucht; dergestalt, daß die grundgebende Leistung seiner Gründung durch den Kreisgang nicht zu trennen ist.

Die letztlich entscheidenden Grundbegriffe des Gedankenganges sind der der Gewißheit und der Gottesbegriff. In beiden ist die Wahrheit gemeint und begriffen: im Begriff Gottes das in Wahrheit Seiende, d.h. die zuhöchst seiende Wahrheit selbst; im Begriff der Gewißheit das in seiner Wahrheit Bewährte, d.h. die als wahr bewährte Wahrheit. Die Leibniz'sche Kritik an den metaphysischen Gedankengängen des Descartes konzentriert sich dementsprechend auf den Gottesbegriff der Gottesbeweise und auf die Leistung des Begriffs des Gewissen als dessen, „quod clare et distincte percipitur“. Was sich aber so als Leibnizens Kritik an den Gottesbeweisen und dem Kriterium der Wahrheit des Descartes vorstellt, ist in sich die Wiederholung der Wahrheitsfrage durch Leibniz, die sich in der Gestalt dieser Kritik vollzieht.

Die durch Leibniz wiederholte Wahrheitsfrage in der Gestalt der Frage: Wie ist die Wahrheit gewiß und die Gewißheit wahrhaft zu gründen? Springt am Ende ihres Vollzugs in der Kritik an Descartes in eine Antwort, die selbst allein die Möglichkeit der Frage ausmacht. Als die Antwort auf die so gestellte Wahrheitsfrage stellt sich notwendig der Wahrheitsbegriff heraus, den die Frage selbst, um als Frage möglich zu sein, schon beanspruchen muß.

Die Kritik an Descartes setzt ein mit der Frage nach der „Möglichkeit“ des in den „Meditationen“ als Wahrheit Begriffenen für die grundlegende Absicht der Descartes'schen Gedankengänge.

1.) Descartes gründet die Gewißheit als Wahrheit im Sein des eigentlich in Wahrheit Seienden, Gottes. Die Frage ergeht an den Gottesbegriff in Hinsicht auf seine grundlegende Leistung. Der Gottesbegriff steht für die Grundlegende zuerst unter dem Anspruch, daß er selbst schon als begriffener auf Gott selbst als den notwendig wirklich seienden Grund eines Begriffenseins verweist. Von Begriffensein der Begriffe einfach als Begriffensein handelt Descartes, indem er sie als „Ideen“ zur Sprache bringt. Die kritische Frage ergeht also an das Vorgestelltsein (die „Objektivität“) der Ideen, insbesondere der Gottesidee, im Hinblick auf den Charakter des Begriffenseins.

2.) Die Beanspruchung des Ideencharakters der Ideen für die Führung eines Gottesbeweises aus der Idee Gottes durch Descartes gründet in einem vorgängigen Seinsbegriff des Seienden als begründeten und des grundhaft Seienden als wirklich Seienden. In diesem Vorbegriff von Sein bergen sich verborgene „Axiome“. Die Kritik hat nach der Möglichkeit einer grundlegenden Leistung von „Axiomen“ im Denkbereich einer Grundlegung der Wahrheit als Gewißheit zu fragen.

3.) Den Bereich, innerhalb dessen gemäß einem Verständnis von Sein und Gründung des Seienden das Sein des in den Ideen Vorgestellten bedacht werden kann, gewinnt Descartes durch die Öffnung der Gewißheit des ego cogito, die wiederum im Vollzuge des Zweifels sich öffnet. Die kritische Frage muß die Erschließungsfunktion des Zweifels für das Gewisse einerseits und andererseits die Bedeutung der Gewißheit des cogitans sum für das objektive Gewißsein des Gewissen im ganzen betreffen.

4.) Der erste Gottesbeweis aus dem Hinblick auf das Sein des Grundes der Gottesidee begründet im Gedankengang der „Meditationen“ die Wahrheit desesse,, dessen ich gewiß sein kann. Diese nun begründete Wahrheit verlagert das Schwergewicht der Gott beweisenden Grundlegung auf das real (in seinem sachli-) [...] [33]

[36][...] chen Seins darauf verweisen kann, daß es vielleicht nichts ist, sofern kein Zugrundliegendes substanzialiter seine Realität aufbringt. Wo durch die Verweisung Nichtiges als solches sich in den Blick stellt, ist es sodann der Bestimmung der Wahrheit der Idee gemäß zurückzuweisen. Welches aber als an ihm selbst substanzialiter Seiendes in Frage steht, daraufhin, ob es etwas Reales oder vielleicht von ihm selbst her als solches nichts ist, an dem stellt keine Verweisung seine etwaige Nichtigkeit in den Blick; denn sie liegt dann, wenn sie vorliegt, von ihm selbst her in ihm selbst und macht – unmöglicherweise – gleichsam selbst seinen Bestand aus.

Die negative Bestimmung der Wahrheit der Idee gestattet, Nichtiges, das durch seine Angewiesenheit auf Zugrundliegendes, das nicht ist, sich bloßstellt, zurückzuweisen; sie gibt aber keine Möglichkeit, die Realität des Realen zu sichern und zu verbürgen. So kann die Wahrheit der Gottesidee allein so angenommen werden, daß festgehalten wird, daß nichts auf ihre Nichtigkeit verweist. Bei der Schwäche dieses Arguments treten die betreffenden Sätze der „Med.“ mit den eindringlichen Worten von Versicherungen einerseits und abschätzig zurückweisenden gegen Einwände andererseits auf: „Est inquam haec idea entis summe perfecti et infiniti maxime vera; nam quamvis forte fingi possit tale ens non existere, non tamen fingi potest eius ideam nihil reale mihi exhibere; ut de idea frigoris ante dixi. Est enim maxime clara et distincta, nam quidquid clare et distincte percipio, quod est reale et verum, et quod perfectionem aliquam importet totum in ea continetur...“ – „Es ist, so sage ich, diese Idee des Zuhöchst vollkommenen, unendlichen Wesens am allermeisten wahr; denn es mag, wie man will, immer mit Gewalt sich vormachen lassen, daß ein solches Seiendes nicht existiere; es kann doch nicht vorgemacht werden, daß seine Idee mir nichts Reales hervorhebt und vor Augen stellt, wie ich das vorher von der Idee der Kälte behauptet habe! Denn sie, die Idee Gottes, ist im allergrößten Maße durchsichtig und geschieden, denn was immer ich durchsichtig und gescheiden auffasse als ein Reales und Wahres und als ein solches, das irgendeine Vollkommenheit einträgt, ist ganz in ihr enthalten“ (Med. 49f.). Doch mag selbst alles durchsichtig und gescheiden Reale und Wahre in der Gottesidee enthalten sein; wie, wenn in dessen Ganzheit schon eine Unmöglichkeit läge?

So fällt alle Verantwortung für das Zugrundliegen einer Idee für die ontologische Absicht zurück an den zugrundegelegten Idee-Begriff des Descartes selbst. An den Grundsatz, der diesen bestimmt, hält Leibniz sich allein, ohne auf die eben erörterten Wendungen der „Med.“ einzugehen. Dem gibt Descartes insofern selbst recht, als er als „wirkliche“ Idee nur beansprucht, was der Forderung an die Wahrheit (= Realität) einer Idee genügt: „nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt“ – „es können keine Ideen sein, wenn sie nicht als Ideen Ideen von Seiendem sind“ (Med. 46).

Der gedachte Grundsatz gibt der Idee, entsprechend der bloßen Negativität der diskutierten Bestimmung ihrer Wahrheit, einen recht unbestimmten positiven Charakter. Der die Idee

definierende Grundsatz des Descartes ist, „quod eorum omnium de quibus cogitamus atque ratiocinamur, necessario in nobis sit idea“ – „daß von all dem, über das wir denken und Schlüsse ziehen, notwendig in uns eine Idee sei“ (G IV, 275; vgl. Med., Anhang zu den zweiten Erwiderungen, Def. 2; AT VII, 160 f.). Idee steht als Begriff des real Vorstellbaren, dessen Realität positiv allein in sein Vorkommen im Denken im weitesten Sinne gesetzt ist.

Den Zweifel an der Realität des so Vorgestellten aufgrund des Verlangens einer Vorstellbarkeit in der (empirischen) Einbildungskraft weist Leibniz zurück. Wäre dieser Zweifel im Recht, so müßten ihm alle entscheidenden Grundbegriffe unterworfen werden und zum Opfer fallen. Man müßte bestreiten, „qu’il y a une idée de la pensée, et de l’existence, et des choses semblables, dont il n’y a point d’image“ – „daß es eine Idee des Gedankens, der Existenz und ähnlicher Sachen gibt, von denen es durchaus kein ‚Bild‘ gibt“ (G IV, 293). Doch gerade in der Zuspitzung der Frage auf das Gedachte der Ideen enthüllt die Bestimmung dessen, wovon es Ideen gibt, einen „gefährlichen“ („dangereux“, ib.) Mangel:

„Eodem profecto argumento facile effecisset, impossibile quoque in nobis esse ideam“ – “durch dasselbe vorgetriebene Argument hätte Descartes es leicht zuwege gebracht, daß auch von U n m ö g l i c h e m in uns eine Idee sei“ (G IV, 275). Die Realität einer Idee ist nicht schon damit gesichert, daß wir an das Vorgestellte denken und davon sprechen, auch nicht dadurch, daß wir aus ihm und über es Schlüsse ziehen. „Par exemple Mons. des Cartes tient que la quadrature du cercle est impossible, et on ne laisse pas d’y penser et de tirer des [...] [38]

[39] [...] bedürfte es sachlicher Untersuchungen des Seinsbestandes des Vorgestellten; zur Verbindlichkeit dieser Untersuchungen wiederum bedürfte es eines dem Wesen des Wahren gemäßen bewährenden Verfahrens; und setzt dieses wiederum nicht die sichere Gewinnung des Wesens der Wahrheit noch voraus? Dieses letzte aber ist gerade das dem Ansatz des Gottesbeweises aus Gottes Idee vorausliegende Anliegen; demgemäß kann dem ersten Gottesbeweis letztlich keine Möglichkeit Wahrheit bewährender sachlicher Analyse zu Gebote stehen. Der Beweis stützt sich primär, wenn nicht seiner eigensten Absicht nach sogar einzig und allein, auf die faktische Objektivität der Ideen, ohne deren sachlichen Seinsbestands eigens zum Argument machen zu können und zu wollen. Die Austragung des Konflikts, in den sich der erste Ansatz seiner Eigentümlichkeit nach somit verstrickt, muß in das Stadium der Wiederholung des Gottesbeweises auf dem Boden der als Wahrheit bewährten Gewißheit verschoben werden.

Dementsprechend wendet Leibniz seine – im genauen Wortsinn: – sachliche Kritik durchweg an den ersten und den zweiten Gottesbeweis der „Med.“ zugleich, auch wo er ausdrücklich den Idee-Beweis zum Thema macht (vgl. etwa G IV, 401 ff.). So muß auch die grundsätzliche Frage nach der „Möglichkeit“ einer Idee und die damit zusammenhängenden berührten Probleme hier vorerst zurückgestellt werden.

Die Schwierigkeit der Beweissituation zugestanden, so bleibt doch, um dem Beweis im Gange des ganzen der unternommenen Grundlegung seinen Stand zu geben, d.h. um ihn in seinen eigenen Möglichkeiten zu vollenden, auf deren volle Leistung die Grundlegung angewiesen ist, die Notwendigkeit, ihm die Möglichkeit (die Wahrheit, die Realität) der Idee Gottes als „Axiom“ voran- und zurseitezustellen. [...] [40]

[42]

Die Frage „Comment?“ betrifft dreierlei: Wie ist dem Seinsbegriff die Gottesbegriff zu entnehmen? Wie ist Sein hier vorweg begriffen? Wie vor allem ist ein Begriffe des Seins überhaupt vorweg zu gewinnen? – Leibniz vermißt ein thematisches Bedenken und die ausdrückliche Beantwortung dieser für die grundlegende Leistung des ersten Gottesbeweises entscheidenden Frage. Dem gedanklichen Bestand der „Med.“ nach soll Gott als Idee, d.h. in seiner Möglichkeit, als ein objektives Reale, das den Grund für sich selbst als wirklich seiend sehen läßt, der Idee des wesentlich grundhaften Seins entstammen, das der „Grund“-Idee entsprechend unter einem Realitätsbegriff von Objektivem und Formalem zu denken ist. Im Verständnis des Seins des Seienden als Sein im Grunde und durch den Grund, des eigentlichen von-im-selbst-her-Seins also als Sein des in sich Gegründeten, wird die je eigene Weise zu sein, d.h. die Möglichkeit des Seienden zu sein, begriffen als unterschieden in „realitas objectiva vel formalis“ (vgl. § 4). Hier liegt letztlich die Wurzel des Idee-Begriffe des Descartes. Das zuerst und zuletzt entscheidende „kausale Verständnis von Sein als Sein im Grunde („causa efficiens“) ist von Descartes in Anspruch genommen als immer schon leitendes vorgängiges Verständnis, das immer schon vorgängig jeder aufzubringen hat. Es ist das für den Begriff des Seins maßgeblich gesetzte Axiom des „Satzes vom Grunde“.

Zum ersten, zur vermeintlichen Sicherung der Gottes-Idee in der *realitas obiectiva*, bemerkt Leibniz in der bereits mehrfach zitierten Niederschrift über einen die Sache betreffenden Streitschriftwechsel: „L'écrit et la reponse s'enforcent un peu trop dans les termes et dans les distinctions d'essence et existence, réelle (ou formelle) et objective, où je ne crois pas s'il soit nécessaire de les suivre“ – „Die Schrift und die Erwiderung verfangen sich ein wenig zu sehr in den termini und den Unterscheidung von *essentia* und *existentia*, Realem (oder Formalem) und Objektivem wobei ich nicht glaube, daß es notwendig ist, ihnen zu folgen“ (G IV, 402). Diese Unterscheidung anzubringen, ist überflüssig nicht etwa nur in dem Sinne, daß sie weiter und tiefer ginge, als notwendig ist. Vielmehr trägt sie faktisch, wie die kritische Analyse des ihn entsprechenden Idee-Bezgriffs (§ 5) sehen ließ, zur Gewähr der Möglichkeit der Gottes-Idee nichts aus.

Das „nicht notwendig“ Leibnizens hat aber einen doppelten Sinn; es meint auch, daß die Unterscheidung selbst ihrer axiomatischen Wurzel im Satz vom Grunde gemäß nicht Notwendigkeitscharakter hat. Sie verfehlt – und dies ist die Antwort auf das zweite [...] [43]

§ 7. Die Grundsätzlichkeit des revolutionären Zweifels.

Leibniz zitiert das Beispiel der Geometrie, die vielfach zum Beweis ihrer „Axiome“ und „Postulate“ sich anschickte, immer aber die axiomatischen und postulativen Sätze, die ihren Ableitungen zugrundeliegen, als unbewiesen vorausgesetzte ausdrücklich zu fixieren suchte. Er findet sie nicht zu tadeln, weil sie mit dieser Fixierung sich zumeist dann begnügten; das eigentlich Fruchtbare im Tun der Geometrie findet er vielmehr in der „Kunst der Herleitung von so vielen aus wenigem“: „*artem repererunt progrediendi, atque ex paucis tam multa ducendi*“ (G IV, 355). Oder er findet doch auch ein Versäumnis des Beweises der Grundsätze in der Geometrie, wo diese aufzuweisen „weniger notwendig“ ist („*ubi minus necesse est; ib.*“), weniger tadelnswert, als das gleich Versäumnis in der Philosophie. Weder Descartes noch andere Philosophen haben sich aber auch nur auf die Notwendigkeit eingelassen, zum wenigsten die beanspruchten Grundsätze in einer Form zu fixieren, in der sie für ihren künftigen Beweis gleichsam bereitstünden; „*cui simile aliquid si fecissent Cartesius aut alli Philosophi, non laboraremus*“ – „wenn Descartes oder andere Philosophen etwas dem Ähnliches geleistet hätten, würden wir uns nicht mühen müssen“ (ib.) Descartes selbst aber findet er am strengsten zu tadeln, Descartes, der selbst der Urheber der metaphysischen Anstrengung um die Gründung der Wahrheit der Gewissheit ist: „*Itaque si voluisset Cartesius id exequi, quod in praecepto eius optimum est, debuisset elaborare in demonstrandis principiis scientiarum, et agere in Philosophie, quod Proclus volebat in Geometria, ubi minus necesse est. Sed nostro auctori potius visum alicuibi est applausum quam certitudinem habere*“ – „Wenn daher Descartes das hätte verfolgen wollen, was in seinem Vorhaben das Beste ausmacht, hätte er sich bemühen müssen, die Grundsätze der Wissenschaften zu beweisen und also das in der Philosophie zu tun, was Proclus in der Geometrie wollte, wo es weniger notwendig ist. Aber unserem Autor scheint er bisweilen wichtiger, Beifall zu haben, als, Gewissheit zu haben“ (ib.).

Was hat es mit diesem „Tadel“ auf sich? Überschreitet ein solcher Vorwurf die Grenzen oder verfehlt gar grundsätzlich den Sinn einer philosophischen Kritik? Aber gerade dem in diesem „Vorwurf“ zur Sprache Gebrachten geht Leibniz nach, wenn er den Blick auf die Rolle des „Axiomatischen“ in der Grundlegung des Descartes lenkt, wo er den Grundzug des cartesischen Zweifelsdenkens zum Thema macht.

Die Behandlung des „Axiomatischen“ durch Descartes trägt den von Leibniz „tadelnd“ vermerkten Zug aufgrund des grundsätzlichen Charakters des Zweifeldenkens, das den Zugang zu dem von Descartes eröffneten Wahrheitsbereich des Gewissens maßgeblich beherrscht und so auch den durch Descartes aufkommenden Wahrheitsbegriff der Gewissheit entscheidend bestimmt. Was aber das Bestimmende des Zweifels angeht, sagt Leibniz in seiner Verschärfung der schon zitierten Wendung, die sich auf den Gebrauch der Axiome bezieht: „*Sed fortasse auctor maluit*

παραδόξολογεῖν, ut torpentem lectorem novitate excitaret“ – „Aber vielleicht wollte der Autor“ – dies könnte hier heißen: der Urheber der mit dem Zweifel begonnenen Wendung im Denken der Wahrheit – „aber vielleicht wollte er vor allem in seiner Weise zusprechen und die Sachen sehen zu lassen gegen das geläufige Meinen angehen, dass er den träger Leser durch die Neuheit aufregte und aufweckte“ (G IV, 354). Sollte auch Descartes nicht „persönlich“ die Absicht einer solchen „Wirkung“ auf den Leser gehabt haben; sollte nicht die Wucht der Wendung der Wahrheit in ihr neuzeitliches Wesen, deren metaphysischer Auftrag das Denken Descartes' im Atem hielt, in ihrem von ihr selbst her „exzitativen“, „aufregenden“ Zug auch auf die Gefahr des Vorwurfs der „Unsachlichkeit“ hin das herkömmliche Verfahren der distinguierenden Abschätzung nach Grundsätzen durchbrechen lassen? Und primär geht es nicht um eine konstitutive Ordnung unter Grundsätzen nun von Wahrheits- „Graden“ als Gewissheitsgraden, sondern um die revolutionäre Wendung des Wahrheitswesens selbst – über die Konstitutivität aller Grundsätze hinweg.

Leibniz begann die „animadversio ad art. I“: „Quod de omnibus in quibus vel minimum est incertitudinis dubitandum a Cartesio dicitur, praestabat hoc meliore atque expressiore praecepto complecti : cogitancum esse quem quodque assensus aut dissensus grandum mereatur“ – „Das, was von Descartes gesagt wird, dass an allem zu zweifeln ist, an dem sich das geringste an Ungewissheit findet, wäre vorzüglicher durch das tauglichere und ausdrücklichere Vorhaben erfasst worden: dass jegliches daraufhin zu bedenken sei, welchen Grad von Zusage oder Widerspruch es verdiente“ (G IV, 354). Das Zweifelsdenken lässt sich auf das je eigene Recht der Sachen auf die ihnen zuzusprechende Wahrheit nicht ein; es ist unsachlich.

Der Zweifel hat gewiss eine m e t h o d i s c h e Funktion. Das bedeutet aber keineswegs: eine „nur“ methodische Funktion, wengleich der Gedankengang, der mit ihm einsetzt, gerade auf die Gewinnung der bezweifelten Wahren als Gewissen aus ist. Vielmehr kommt im Vorgehen dieser Methode allem voran und gleichsam über den Kopf der Sachen hinweg die cartesische Gewissheitsforderung in ihrem entscheidenden Wesen zum Zuge. Mag an endlich doch Gewissem nach der Bewährung der Wahrheit des Gewissheit durch Gott noch manches vor dem Bezweifelte nachzutragen sein (zwar auch darum geht es in den „Med.“ nicht); zum Wesen der in alles bezweifelnden Zweifel an die Herrschaft kommenden Gewissheitswahrheit wird nichts nach dem „Methodische“ nachzutragen sein.

Das Zweifelsdenken enthüllt das „Grundsätzliche“ der Gewissheitsforderung. Leibnizens Bemerkung zum Descartes'schen Zweifel betrifft nicht zufällig, nur beispielsweise etwa, die Grundsätze. Sie nämlich trifft nicht der Zweifel, noch die Gewissheitsforderung des Descartes, da Zweifel und Gewissheitsforderung selbst „grundsätzlich“ sind.

Der Zweifel bezweifelt nicht Grundsätze; nach dem Vorgehen und dem ausdrücklich Gesagten Descartes' sind sie nicht einmal der Möglichkeit der Zweifelhafte unterworfen.

Descartes sagt zwar: „aggreidiar statim ipsa principia quibus illud omne quod olim credidi nitebatur“ – „ich will sogleich die Grundsätze angreifen, auf welche all das, was ich einstmal glaubte, sich stützte“ (Med. 9); allein dies, was er im Zweifel angreift, sind die Grundsätze der Erkennbarkeit durch die Sinne, die Einbildungskraft und den Verstand. Die zweifelnde Frage richtet sich dann an vermeintlich Erkanntes in der Gestalt: „Wahr oder falsch?“ Doch nicht wird bezweifelt, dass immer schon von uns erkannt ist, was „wahr“ und „falsch“ denn eigentlich bedeuten; nicht bezweifelt wird alles vorweg schon immer vom Seienden als solchen Erkanntes, welches es erst als Seiendes in den Blick kommen lässt und auch den Streit um die Wahrheit von Erkenntnisarten durch seinen Vorblick erst möglich macht. Nicht bezweifelt werden die Seinsgrundsätze.

Diese unbezweifelten Prinzipien sind im wesentlichen Axiome und Definitionen; Leibniz versteht in einem weiteren Sinne als Axiome auch die Definitionen, deren Behauptung der Möglichkeit der Definierten „axiomatischer“ Art ist. Doch sogar was die entscheidendsten Definitionen angeht, begnügt sich Descartes mit der Bemerkung: „quod intelligam quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, haec non aliunde habere videor quam ipsam et mea natura“ – „dass ich einsehe, was ein Seiendes ist, was Wahrheit ist, und, was Denken ist, das habe ich offenbar nirgendwo anders her als aus seiner eigenen Natur“ (Med. 37). Das Problem der „Ideen“ im ganzen wurde entwickelt; dem Zweifel ist ihr Grundsätzliches nicht unterworfen.

Das Problem des Axiomatischen in bezug auf den Satz vom Grunde wurde entwickelt; dieses Prinzip gilt im ersten Gottesbeweis der „Med.“ als „lumine naturali manifestum“ – „offenbar im natürlichen Licht“ (Med. 41); dem Zweifel ist das Axiom nicht unterworfen. Leibniz bemerkt: „Recte reprehensus est Cartesius, quod inter veritates quae initio rejiciendas censebat, etiam eas collocavit quarum oppositum contradictionem implicare constat“. – „Mit Recht ist Descartes getadelt worden, weil er unter die Wahrheiten, die er für zunächst zurückzuweisen hielt, auch solche setzte, deren Gegenteil, wie feststeht, einen Widerspruch birgt“ (G IV, 327). Das heisst aber, weit entfernt, einen Zweifel Descartes' am Satz vom Widerspruch anzuzeigen, vielmehr, dass so wenig die Grundsätze des Seins im Vorgehen des Zweifels im Blick stehen, dass sogar der Satz von Widerspruch – „principium omnium veritatum rationis“ – „der Grundsatz aller Wahrheiten der Denkung“ (G IV, 327) – unvermerkt fehlerhaft missachtet sein kann (im Zweifel an der Wahrheit des Mathematischen).

Die Grundsätze sind erstlich der Gewißheitsforderung, die im Vorgehen des Zweifels in ihrem maßgeblichen Anspruch sich auslegt, nicht unterworfen. Sie bleiben unbedacht; d.h. sie bleiben unbestritten und werden demgemäß beansprucht; d.h. jedoch zugleich, sie bleiben unbewährt und werden also ungewiß beansprucht. Wie ist ein solches Versäumnis im radikalen Vorgehen der Gedankengänge des Descartes möglich?

Es ist kein „Versäumnis“; das Überspringen der Grundsätze gründet im radikalen, d.h. im revolutionären Denken des Descartes selbst.

Der Zweifel braucht nicht die Grundsätze erst zu bezweifeln, um sie der mit ihm auf den Plan des Streits um die Wahrheit tretenden Gewißheitsforderung zu unterstellen. Die Gewißheitsforderung ist revolutionär; darum muß sie in der „destruktiven“ Gestalt des Zweifels auf den Plan treten; das „Destruktive“ des Zweifels aber ist das Raumschaffende der Revolution. Keineswegs zwar ist die Absicht der Revolution die Anarchie eines alles bezweifelnden Skeptizismus; vielmehr will sie selbst das Wahre, gegen dessen eigenständige, der Gewißheitsforderung ununterworfenen Behauptung sie angeht, für sich selbst, um es auf dem durch sie bereiteten Boden der Gewißheit neu zu gründen; d.h. der Zweifel ist methodischer Art. Aber: so hat die Gewißheitsforderung in ihrem Ansatz schon die Grundsätze übersprungen, die als konstitutive den Anfang behaupteten. Gegen die Grundsätze ist nicht erst Raum zu schaffen durch einen Zweifel an ihrer Konstitutivität; vielmehr kann die Konstitutivität der Grundsätze selbst im Vorgehen der Revolution beansprucht werden, da mit dem Ansatz des Zweifels schon die „Grundsätzlichkeit“ der Konstitutiven durchbrochen ist.

Eine Revolution bekümmert sich um die ordnende Macht der „Verfassung“ und ihrer Grundsätze so wenig, daß sie sie nicht einmal bestreitet. Doch bestreitet sie eben damit den primären Anspruch der konstitutiven Ordnung und setzt an ihrer Stelle den Primat der Revolution selbst (der „Destruktion“). Die Umwälzung aller Dinge erst gibt seiner neuen Verfassung den Boden. Der Boden der Revolution kann dann alten Grundsätzen eine neue Wahrheit in ihrem alten Recht geben.

Der „destruktive“ Zweifel ist der raumschaffende Vollzug des Fragens in der Revolution der Wahrheit. Von diesem revolutionären Atem selbst betroffen, spürt Leibniz ihn im „Paradoxen, Neuen, Aufregenden“ des Zweifelsdenken als etwas dem Zweifel [...]

[...] Sachen von diesem Ansatz her noch offen sein? Kann noch die Gewißheit eines zweiten Gottesbeweises die sachlich-gewisse Versicherung des Seins des zuhöchst Seienden sein?

Leibniz referiert Descartes' „ontologischen“ Gottesbeweis wie er auf dem Boden der bewährten Gewißheit steht, in zwei Sätzen: „C'est (scil. Le raisonnement) que Dieu est un estre qui possede toutes les perfections, et par consequent il possede l'existence qui du nombre des perfections. Donc il existe.“ – „Es ist (der Vernunftschluß), daß Gott ein Seiendes ist, das alle Vollkommenheiten zu eigen hat, und daß er folglich die Wirklichkeit zu eigen hat, die zur Vollkommenheit gehört. Also existiert er“ (G IV, 292). Den Einwänden gegenüber, die die Zählung der Existenz unter die Vollkommenheiten eines Seienden und überhaupt die Möglichkeit eines Schlusses von der *essentia* auf die *existentia*, von der *possibilitas* auf die *actualitas* infragestellen, konzentriert Leibniz den Gottesbeweis auf seine entscheidende Behauptung, hinter deren Bedeutung sie im entscheidenden zurückbleiben. Das Entscheidende des Beweises, der sich auf die Gewißheit der Realität (des sachlichen Seinsbestandes) Gottes gründet, ist die Behauptung einer Bestimmung des Wesens Gottes.

In einer schärferen Formulierung der im Grunde angesetzten Bestimmung, die Leibniz gibt, vermag das Wesen des ontologischen Gottesbeweises, wie ihn Descartes führt, deutlich zu werden. „Car en disant seulement que Dieu est un Estre de soy ou primitif Ens a se, c'est-à-dire qui existe par son essence; il est aisé de conclure de cette definition, qu'un tel Estre, s'il est possible existe, ou plutôt cette conclusion est un corollaire qui se tire immediatement de la definition et n'en differe presque point“. – „Denn, indem man nur sagt, daß Gott ein Seiendes von ihm selbst her oder schlechthin das von ihm selbst her Seiende ist; ist damit gefordert, aus dieser Definition zu folgern, daß ein solches Seiendes, wenn es möglich ist, wirklich ist; oder vielmehr diese Folgerung ist eine Bemerkung, die sich unmittelbar aus der Definition er gibt und sich kaum von ihr unterscheidet“ (G IV, 405f.) Strenger noch die entscheidende Definition gefaßt: Gott ist „l'Estre qui doit exister par ce qu'il est possible“ – „das Seiende, das existieren muß, dadurch, daß es möglich ist“ (G IV, 406).

Der Beweis und seine Gewißheit stehen und fallen mit dieser Definition und ihrer Sicherung. Dies macht seine Stärke und seine Problematik aus.

Seine Stärke: es zeigt sich, welchergestalt sein Gegenstand einen Existenzbeweis Gottes grundsätzlich in seiner Möglichkeit vor jedem anderen auszeichnet: „c'est uniquement icy qu'a posse ad esse valet consequentia“ – „es ist einzig und allein hier der Fall, daß die Folge von Seinkönnen auf das (wirkliche) Sein sich erstreckt“ (G IV, 402).

Jedoch – die Problematik des Beweises, sie sich enthüllt, wo er auf den Grund gebracht ist, auf dem er sich zu verantworten hat: unbestreitbar ist, „qu'un tel Estre existe, s' i l e s t possible“.

Der ontologische Gottesbeweis des Descartes beansprucht die Gewißheit für sein Argument, das allein in einer Definition und einem „Corollarium, das sich von ihr kaum unterscheidet“, besteht, ohne daß die Möglichkeit der Definition, damit des Seins des Definierten auch nur gefragt, geschweige denn gesichert wäre. Die Bedeutung eben dieses Problems wurde berührt in Zusammenhang der Kritik des Ideen-Beweises (§ 5), der die Möglichkeit der Gottesidee stillschweigend voraussetzte. „La même precaution a lieu ... dans l’argument d’Anselme, ... renouvelé par M. des Cartes ...“ – „derselbe vorgängige Anspruch hat seinen Platz inne in dem von Descartes erneuerten Argument Anselms“ – im ontologischen Gottesbeweis (G IV, 401). So trifft den zweiten Beweis wie den ersten die gleiche Kritik, den ontologischen jedoch in voller Schärfe: „... ils nous font violence sans nous éclairer. Au lieu que les veritables demonstrations ont coutume de remplir l’esprit de quelque nourriture solide“ – „sie tun beide uns Gewalt an, ohne uns aufzuklären. Während wahrhafte Beweise den Geist mit solider Nahrung zu befriedigen pflegen“ (G IV, 292). –

Die Möglichkeitsfrage der Kritik fragt nach dem Seinkönnen des infragestehenden Seienden. N i c h t s e i n kann solches, dessen Struktur und Momente durch einen inneren „Widerspruch“ es selbst in seiner Struktur und seinen Momenten vernichten. Die Frage betrifft das Bestehenkönnen und also den sachlichen Bestand der Sachen selbst, d.h. das Sein des Seienden, um dessen Unterwerfung unter ihre Wahrheit es der Gewißheitsforderung in ihrer Gründung geht; so, wie es auch bei der Gewißheitsforderung in ihrer Gründung geht; so, wie es auch bei der Gewißheit des ontologischen Gottesbeweises einzig auf die Sicherung des zugrundegelegten Definierten in seiner sachlichen Möglichkeit ankommt.

Also wendet sich endlich die kritische Frage zurück an den Gewißheitsbegriff, der den Gottesbeweis nicht zu tragen vermochte. Es gilt für die Kritik, die Leistung des Gewißheitsbegriffs des Descartes an seinem Gewißheitsanspruch zu messen.

§ 9. Gewißheit und Wahrheit.

Die Wahrheit soll Gewißheit werden. Was das bedeuten soll formuliert Descartes in der These: „verum est, quod clare et distincte percipitur“.

Ist das Wesen der Wahrheit die Gewißheit, so ist das Wesentliche des Wahren die Leistung der Erkenntnisvermögens. Der Anspruch an sie charakterisiert die Gewißheitsforderung dergestalt, daß in eins damit das Wahre des Seienden geprägt ist. Dieses besteht in dem, was klar bis auf Grund und in strenger Geschiedenheit von Undurchsichtigem zu durchschauen uns also in der Weise erkenntnismäßiger Aneignung von Grund auf zu fassen ist. Was so in die Hand zu bekommen ist, ist das gewiß Wahre was durchsichtig und geschieden aufgefaßt wird.

Indessen bleibt die Leistung des Begriffs der Gewißheit in der „clara et distincta perceptio“ fragwürdig. Soll die so gegebene Explikation des Begriffs der Gewißheit als „criterium veritatis“ (G IV, 274) fungieren, so muß vielmehr den „criteria clari et distincti“ (G IV, 331) nachgefragt werden. Wie die clara et distincta perceptio als „Kriterium“ das Wahre als Wahres auszeichnet, so fordert Leibnizens Frage die ausdrückliche „Markierung“ des Klaren und Distinkten als solchen, von der die Leistung des Wahrheitsprinzips der Gewißheit allein abhängt. „Mais ce principe ne sert gueres qu'à des illusions tant qu'on n'a pas une marque de ce qui est clair et distinct – que d e s C a r t e s n e n o u s a p o i n t d o n n é e“. – „Aber diese Prinzip führt nur zu Illusionen, solange man nicht eine „Markierung“ dessen, was klar und distinkt ist, in der Hand hat, – w e l c h e D e s c a r t e s u n s s c h l e c h t e r d i n g s n i c h t i n d i e H a n d g e g e b e n h a t“ (G IV, 404).

Damit ist die letzte Entscheidung über die Leistung der Metaphysik des Descartes gefallen: ihr grundlegendes Unternehmen ist gescheitert. –

Allein – trifft die Frage nach der clara et distincta perceptio das Thema und die Absicht der Descartes'schen „Gedankengänge über die Mataphysik“? Wurde nicht gerade als deren Richtung bestimmend die „ordo ad ipsam rei veritatem“ im Gegensatz zur „ordo ad meam perceptionem“ aufgewiesen? (vgl. § 3). Fällt nicht die genannte Frage, wie immer es auch dort mit ihrer Beantwortung stehen mag, jedenfalls vielmehr an die methodischen Abhandlungen des Descartes zurück?

Doch wenn es so wäre, so wäre dies nur eine andere Formulierung der wesentlichen Meinung der Kritik, die in der „ordo ad ipsam rei veritatem“ bleibt. Einen Hinweis vermag das rechte Verständnis eines Satzes Leibnizens zu geben, wenn es in seiner Schärfe der Genauigkeit der Sprache dieses Denkers anmißt. Der Satz spricht von der „Markierung“, die zur Bewährung („pour verifier“) einer durchsichtigen und geschiedenen Kennung („une notion claire et distincte“) notwendig ist, als „la marque qui luy est essentielle“ – „der Markierung, die ihr wesentlich ist“ (G IV, 403). Das Wesentliche des „Begriffs“ als Kennung des Seienden ist es, die Sache selbst in der Möglichkeit ihres

Wesens zu erkennen zu geben. Die zur klaren und gediegenen Kennung des Seienden wesentliche Markierung ist die vorgängige Abzeichnung der Grenzen, innerhalb deren das Wesen der Sache selbst als ein mögliches sein kann. Das bedeutet: als Kriterium einer gewissen Erkenntnis ist ein am Wesen der Sache selbst orientierter Grundsatz notwendig.

Und gründet nicht Descartes die Gewißheit im Rückgang auf das am eigentlichsten Seiende selbst? Steht also nicht letztlich Gott für ein Kriterium des Gewissen?

Gottes göttliche Existenz steht nach Descartes für die Wahrheit der Gewißheit ein. Indessen ist das Wesen dieser Garantie bestimmt durch den Beweis, in dem Gottes Existenz, und den Begriff zumal, in dem Gott selbst verstanden ist. Der Gottesbegriff des begründenden Beweises aber – und dieser mit ihm – entbehrt im gleichem Maße der sachlichen Gewißheit und der wesentlichen Wahrheit, ja er ist nicht einmal daraufhin infragegestellt. Der auf ihn bauende Wahrheitsanspruch der Gewißheit ist mithin selbst nicht sachlich und d.h. nicht wesentlich und d.h. also schlechthin nicht gegründet. In diesem und in einem zweiten Sinne bedeutet das: Der Begriff der Gewißheit ist nicht in seiner Wahrheit, nämlich nicht in der „Sache“ gegründet. Der Gewißheitsbegriff der *clara et distincta perceptio* entstammt nicht der Denkung des Wesens der Wahrheit des Seienden; als vorgängiger Begriff ist er ursächlich konstituiert. Die cartesische Begründung der Wahrheit der Gewißheit ist nicht konstitutiv.

So ist der Begriff der Gewißheit bestimmt durch seinen im strengen Sinne unwesentlichen Entwurf als *clara et distincta perceptio* – entstammend den methodischen Auseinanderlegungen, die der Stellung der für einen Wahrheitsbegriff einzig wesentlichen Frage vorausliefern.

[...]

§ 11. Der Horizont der geschichtlichen Notwendigkeit der Gründung.

Der Horizont der geschichtlichen Notwendigkeit der Gründung der Wahrheit der Neuzeit ist der der Metaphysik selbst.

Die Metaphysik denkt, indem sie das Sein des Seienden bedenkt, die Wahrheit über das Seiende.

Das Wahre ist das Seiende selbst. Das wahre Sein des Seienden enthüllt sich an dem Seiendsten; dieses ist das Göttliche. Die Metaphysik ist von Anbeginn theologisch.

In dem Göttlichen ist das wahre Sein des Seienden. Was zu diesem göttlichen Sein des Seiendsten, mag es nun platonisch als ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ , aristotelisch als νόμος νοήσεως , neuplatonisch als δύναμις , christlich als *esse creatorem* gedacht werden, stimmt, ist das Wahre am Seienden im ganzen. Demgemäß liegt das Wahre des Seienden als Wahres in, der „Übereinstimmung“ mit dem Sein des Seiendsten. Die Wahrheit des Seienden ist am Ende diese Übereinstimmung. Die Übereinstimmung ist aber aufgehoben im Sein des Göttlichen selbst und dort, wo das Seiende in dieser Übereinstimmung gedacht wird. Entsprechend versteht sich das Denken als Denken des Seienden in der Übereinstimmung mit dem Sein des Seiendsten in s e i n e r eigenen Wahrheit. Die Übereinstimmung des Seienden mit dem Sein des Seiendsten i s t die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein. Weil im Denken das Seiende als das Wahre ist – nämlich gedacht ist –, ist das Denken eher noch und mehr wahr, als das Seiende selbst. Das Denken hat solchermaßen etwas Göttliches.

Das wahre Denken steht in einer Einigkeit mit dem Sein; dergestalt, daß diese mehr noch, nämlich als solche, Sache des Denkens als des Seienden ist. Daß die Übereinstimmung mit dem Sein, das als Sein des Seiendsten das wahre ist, „Sache des Denkens“ ist, heißt aber zugleich: daß das Denken seine Übereinstimmung mit dem Sein unter dessen Vorwalten und diesem gemäß a u f z u b r i n g e n hat. „Gott i s t die Wahrheit“; das Denken kann auch unwahr, nämlich unrichtig sein. Das Denken hat sich um seiner Wahrheit willen zu *verantworten*. Wenn das Seiende selbst als Wahres im Denken geacht wein soll, gehört zur Wahrheit über das Seiende die Verantwortung, die dem Denken nötig ist.

Die Verantwortung ist dem Denken nötig zur Abwehr der Unrichtigkeit seiner. Sie geschieht im Redestehen des λόγος . Die Absicht auf die „Logik“ nahm ihren Anfang bei Plato aus der Abwehr gegen die Sophistik und wurde von Aristoteles zu ausdrücklicher Verantwortung geschaffen. Die Logik hat ihren Grund in der Not des Denkens, die Wahrheit je allererst aufzubringen. Die Wahrheit über das Seiende aufzubringen ist aber Sache der Metaphysik, deren Denken dem in Wahrheit Seienden botmäßig ist. Könnte allein die Logik als Verantwortung des Denkens in seiner Richtigkeit in

sich die Wahrheit aufbringen, so wäre das Denken nicht das Aufbringen der Wahrheit allein, sondern die Wahrheit selbst.

In der Tat begreift H e g e l am Ende der Metaphysik das Denken der Philosophie als die Vollendung des Göttlichen als des Geistes. Doch noch K a n t begreift die Forderung der Frage „Was ist Wahrheit?“ an die Logik als ihr unangemessen, wenn sie „material“ gemeint, die Wahrheit über das Seiende von der Logik verlangt. Es ist „das bloß logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zwar die *conditio sine qua non*, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen ...“ (Kr.d.r.V. A 59f., B 84).

Weil das Denken nur als *a n g e s s e n e s* wahr ist, ist ihm die logische Verantwortung seiner Richtigkeit in der Abwehr der Unrichtigkeit nötig. Doch vermag die Abwehr des Unrichtigen des Denkens die Notwendigkeit des Denkens, dem Sein angemessen zu sein, nicht aufzuheben. Die „Formalität“ der Logik, daß sie nicht die Wahrheit über das Seiende zu sagen vermag, indem sie die Unrichtigkeit des Denkens abwehrt, ist eins mit ihrer Sachlichkeit. Der „Gebrauch“ der Logik steht in der beständigen und notwendigen Angewiesenheit auf die Wesenserkenntnis der Metaphysik. Diese Sach-Logik, deren Wesen auch Kants Begriff der „formalen“ Logik begreift, gehört zur Metaphysik bis zu ihrer Vollendung. Selbst Hegels Prägung ihres letzten Wesens steht unter dem Gesetz ihres Wesens von Anbeginn des metaphysischen Denkens.

Gleichwohl fiel im Anfang der Metaphysik der Neuzeit eine wesensverwandelnde Entscheidung über die Geschichte der Logik. Sie fällt zusammen mit dem Bruch in der Geschichte der Metaphysik zu Beginn ihrer Neuzeit.

Die Auslegung der Metaphysik des Descartes und dessen, was die Kritik Leibnizens an ihr sichtbar macht, entdeckte an ihrem Ansatz einen Zug des Revolutionären; vielleicht aber „hat“ Descartes nicht nur „etwas Revolutionäres“, sondern ist sein Denken die Revolution der Geschichte der Metaphysik; dann vollzöge sich in diesem Denken die Umkehr der Philosophie zu ihrem Ende.

Descartes spricht gegen die „Philosophie der Schulen, die ‚Logik‘, ‚Metaphysik‘ und ‚Physik‘“: *contra Philosophiam, nominatim Logicam, Metaphysicam, Physicam ... M i s e r i a i l l a e n t i a nullius usus esse percepimus* – „Wir haben festgestellt, daß dieses Erbärmliche, das es da gibt, von keinerlei rechtem Gebrauch ist“ (AT III, 500). Was sich in der Schulphilosophie „Logik“, „Metaphysik“ und „Physik“ nennt, ist nicht mehr das, was es sich nennt; es hat seinen rechten Gebrauch verloren; weder die Logik, noch die Metaphysik, noch die Physik, wie sie Descartes findet, leisten das, was sie als solche zu leisten haben.

Die christliche Metaphysik des Mittelalters ist primär Auslegung des Wortes Gottes. Dergestalt ist sie an sich selbst unentschieden, sofern die Entscheidung zum voraus im geoffenbarten Wort Gottes liegt. Die Philosophie ist unentschieden in Disputationen und Kontroversen, da die

Wahrheit über das Seiende ihre Entschiedenheit allein in der Verantwortung der Schöpfung und ihres „Zweckes“ im λόγος Gottes hat. Das Denken der Philosophie hat zu seiner Sache nicht das eigentlich in Wahrheit Seiende selbst von ihm selbst her, sondern vielmehr dieses als das ihm schon verantwortlich von Gottes Urheberschaft (autoritas) Geoffenbarte. Die Autorität wird letztlich verantwortlich gemacht, ohne daß Gottes Autorität zur Verantwortung gezogen werden kann. Da aber das Denken dieser Metaphysik und in ihrem Gefolge der Physik dergestalt verantwortungslos ist, ist die Logik, die diesem Denken zugehört, allein gleichsam die Verantwortung der Verantwortungslosigkeit. Das Logische des disputativen Denkens sorgt dafür, daß es in der Auslegung dem Geoffenbarten angemessen und also durch die verantwortliche Autorität des Gotteswortes getragen bleibt.

„... tamquam si per studium Philosophicum, nil nisi studium earum controversiarum in quibus nulla unquam certi veritas habetur, non autem studium ipsius veritatis, sit intelligendam“ – „so, als ob auf dem Wege philosophischer Bemühung nichts, wenn nicht durch das Studium dieser Kontroversen, in denen niemals eine verantwortlich entschiedene Wahrheit festgehalten wird, nicht aber durch das Studium der Wahrheit selbst, einzusehen sei“ (AT III, 501; das hier Zitierte sagt Descartes in einem Brief an Regius 1642). –

Die „certitudo“ der Gewißheitsforderung ist das Wort für die in der Entscheidung entschiedene Verantwortung der Wahrheit durch die Bewährung ihrer selbst als solcher. Um der entschiedenen gewissen Wahrheit willen hat sich die Erkenntnis selbst als solche zu bewähren. Die Abwehr der Unrichtigen im Denken gemäß der Verantwortlichkeit des Denkens vor der seienden Wahrheit wird zur Abwehr der Verantwortungslosigkeit des Denkens selbst. Das Wesentlichste des Denkens wird es, e n t s c h i e d e n s i c h i n s e i n e r V e r a n t w o r t l i c h k e i t z u v e r a n t w o r t e n. Die Selbstverantwortung ist das wesentlich Entscheidende des Denkens. Die Gewißheit ist die wesentliche Wahrheit.

Dem Gedachten und Zu-denkenden gegenüber ist die Gewißheitsforderung die Abwehr dessen, dessen Denkung dem Anspruch der Selbstverantwortung des Denkens nicht zu genügen vermag. Demgemäß wird die Leistungsfähigkeit des Erkenntnisvermögens zu dem, das über das Recht des Seienden auf die Wahrung seiner Wahrheit verfügt. Die Gewißheitsforderung setzt ein in eins mit einer Abwehr des sachlichen Eigenrechts des Seienden in der Gestalt des Zweifels. Dergestalt „unsachlich“ wehrt der Zweifel am Anfang um der Wahrheit über das Seiende in der Selbstverantwortung des Denkens willen den eigenen Anspruch des Seienden ab.

Dies kann die Revolution des Denkens der Wahrheit über das Seiende genannt werden: das Denken kehrt sich um.

Wenn aber die Selbstverantwortung des Denkens seine wesentlichste Sache ist um der Wahrheit über das Seiende willen, ist dem Denken vor allem auferlegt, die Fähigkeit seines

Erkenntnisvermögens zu beweisen, das Wesentliche der Sachen selbst durch die gewisse Erkenntnis aufzubringen, das dem Seienden selbst zweifelnd nicht mehr überlassen werden kann.

Was das Vermögen vermag, ist von Descartes aufgerissen und auseinandergelegt in den methodischen Abhandlungen (Regulae und Discours): Doch vermag selbst die gewisseste Erkenntnis in mathematischen Bereich, die durch Verantwortung ihrer selbst das Wesentliche der Seienden allein vorstellt, nichts Sicheres zu gewähren, wenn nicht das eigentlich in Wahrheit Seiende selbst das Gewisseste ist. Allein in der erkenntnismäßigen Gründung im Sein des Seiendsten ist die Gewißheit so gewiß, wie sie sein kann und zu sein hat, um die wesentliche Wahrheit zu sein. So greift Descartes die Frage der Gottesbewährung an – im doppelten Sinne: als gewisse Bewährung des Seins Gottes und als göttliche Bewährung der Wahrheit der Gewißheit.

Die Frage geht nach der Wahrheit über das Seiende. Das Wesentliche der Wahrheit als das Entschiedene der Verantwortung des Denkens hat die Gewißheit inne; doch nicht als die wesentliche Wahrheit, sofern ihr das Seiende im ganzen von ihm selbst her gleichsam fremd ist. Das Sein des Seienden im ganzen hat das Seiendste – Gott – inne; doch nicht als das in Wahrheit Seiendste, sofern ihm die Gewißheitsforderung um der wesentlichen Wahrheit willen gegenübersteht.

An der also aufgerissenen Kluft zwischen Wahrheit und Sein scheitert das metaphysische Denken des Descartes. Dieses und seinen Grund erkannte Leibniz. Sein Denken entspricht den entdeckten Notwendigkeiten.

Die geschichtliche Frage der wesentlichen Notwendigkeit der Entschiedenheit (certitudo) für die Wahrheit ist als Frage der Wahrheit über das Seiende eine Frage des rechten Denkens. Die Verantwortung des Denkens, die selbst als solche verantwortet sein soll, ist Sache der Logik. So wird zum Leitproblem des cartesischen Denkens im Grunde das Problem der Logik; d.h. die Möglichkeit der Selbstverantwortung der Logik wird problematisch. Diese Problematik ist als die Frage der Wahrheit über das Seiende in der Selbstverantwortung des Denkens das Problem der Metaphysik; d.h. die Frage der Wahrheit über das Seiende wird zum Problem des Zugangs einer Metaphysik in entschiedener Selbstverantwortung zu dem von ihm selbst her in seinem Wesen Seienden. Weil die Frage der verantwortlichen Gründung des Sagens über das Seiende vorherrscht, wird die Wahrheitsfrage zum Problem der Logik, und die Seinsfrage zum Problem der Metaphysik. Die Wahrheitsfrage als das Problem, wie die Logik zu gründen sei, und die Seinsfrage als das Problem, wie die Metaphysik zu gründen sei, können als so verwandelte jedoch so wenig wie vormals nebeneinander und gar unabhängig voneinander gestellt sein. Leibniz kritisiert die Separierung der methodischen und der metaphysischen Untersuchungen Descartes' voneinander. Wie vormals die Fragen der Logik und der Metaphysik einig waren im Fragen nach der Wahrheit über das Seiende, so ist die entscheidende Antwort auf das mit der Notwendigkeit der Entschiedenheit der Wahrheit im

Denken aufkommende Problem von Logik und Metaphysik das, was Leibniz erkannte. Die Zusammengehörigkeit des Fragers nach dem Sein und der Wahrheit in dem Denken, zu dem die Geschichte der Metaphysik gehört, auf die Leibnizens Liebe sich ein-ließ, erkannte er wieder in der Notwendigkeit der Gründung von Logik und Metaphysik in eins. D i e s e s eine ist der anfängliche Grund zumal des Seins des Seienden und des Erkennens der Erkenntnis; er heißt „Gott“.

Leibniz schreibt:

„Ich habe wiedererkannt, daß die wahre Metaphysik kaum unterschieden ist von der wahren Logik, nämlich der (zu könnenden) Kunst, (das Wahre) zu erfinden gemäß (dieser) seiner (einzig) Herkunft; denn in dem, worauf sie hinausläuft, ist die Metaphysik die der Natur (des Menschlichen Vermögens) notwendige und angemessene Theologie; und derselbe Gott, der die Quellkraft alles dessen ist, das gut ist (zu sein, was es ist), ist auch das maßgebliche Erste, wovonher alle Erkenntnisse (wahre Erkenntnisse) sind.“

§ 12. Das Problem der Logik.

Die Gründung der wahren Logik geschieht in eins mit der Gründung der wahren Metaphysik und also als in strengen Sinne metaphysische Gründung. Die Gründung der wahren Metaphysik geschieht in eins mit der Gründung der Logik und also als logische Gründung. Die wahre Metaphysik ist dergestalt „kaum“ von der wahren Logik unterschieden; dieses „kaum“ des Leibniz'schen Satzes hat nicht mehr „einschränkende“ Bedeutung als die verdeutlichende Wendung: „im G r u n d e nicht voneinander verschieden“.

Zur rechten Gründung des zu Gründenden oder zu ihrem Nachvollzug gehört demgemäß ein Wissen von den Gründen der Logik und Metaphysik, um deren Gründung es geht. Die wahren Gründe der Logik sind dabei als metaphysische, die wahren Gründe der Metaphysik als logische zu verstehen. Dadurch scheint der Ansatz auf seinem Boden ins Schwanken zu geraten.

Indessen hat im Ansatz das Verständnis der Metaphysik einen Vorzug, dementsprechend die Aufgabe der Verständigung über die Logik von diesem Blick auf die Metaphysik her einen Vorrang. Der entscheidende Satz Leibnizens sagt über die Metaphysik, was sie in Wahrheit zu sein hat; dieses Worüber der Aussage muß schon im Umriß deutlich sein; hingegen erfährt die so als von der wahren Metaphysik im Grunde nicht unterschieden genannte wahre Logik sogleich eine erste Explikation als *l'art d'inventer*, im folgenden eine weitere als „characteristique“ und ist Thema der letzten Hinweise des Briefes.

Die Metaphysik denkt das Sein des Seienden in dem Seiendsten. Sie gründet sich, indem sie das Sein des Seiendsten gründet; dies geschieht im Beweis des Seins Gottes, dessen Grund der Grund ist, auf dem die Metaphysik steht. Also kann Leibniz schärfer über „seine“ Logik sagen, „*que ce qui est le fondement de ma caracteristique l'est aussi de la demonstration de l'existence de Dieu*“ – „daß das, welches das Fundament meiner Charakteristik ist, auch das des Beweises der Existenz Gottes ist“ (G IV, 296).

Wird zur Orientierung vorgehend der Ansatz des Gottesbeweises Leibnizens ins Auge gefaßt, so findet sich als erster Satz dieser: „*Perfectionem voco omnem qualotatem simplicem quae postiva est et absoluta, seu quae quicquid exprimit, sine ullis limitibus exprimit*“. – „Vollkommenheit nenne ich jede einfache Beschaffenheit, die positiv und unbezogen ist, oder welche, was immer sie ausdrückt, ohne irgendwelche Einschränkungen ausdrückt“. Am Ende ist beiläufig bemerkt: „... *cum in numero perfectionum existentia contineatur*“ – „... da ja unter der Zahl der Vollkommenheiten auch die Wirklichkeiten enthalten ist“ (G VII, 261f.). Ist denn aber so nicht wiederum bereits die Existenz als zu Gottes Vollkommenheit, in der er Gott ist, gehörig gerechnet, während dies gerade in seiner Möglichkeit infrage stand? Und wenn auch die Prüfung der Möglichkeit des Zusammenbestehens der perfectiones das Hauptstück des Beweises ausmacht, sie hält sich – im

Überschlag angesehen – an die Widerspruchslosigkeit von Einfachem, das in seiner Positivität und Unbezogenheit keines das andere ein- oder ausschließt, ohne daß die existentia vor ihrer beiläufigen Zurechnung am Ende eigens thematisiert wird. Ist nicht also doch wiederum in diesem „ontologischen“ Gottesbeweis die Frage der existentia, als die entscheidende, übergangen, indem sie durch eine Voraussetzung der Fraglichkeit entzogen ist? Wie soll dieser Gottesbeweis selbst in seinem Grunde Gründung der Logik sein, wenn er selbst das logisch Unzulässigste: einen „Zirkel im Beweis“ sich zu schulden kommen läßt?

Freilich meldet sich auch das umgekehrte Bedenken: Was vermag die Logik „positiv“ zum Problem der Wirklichkeit beizutragen? Aber so wird die Möglichkeit der Einigkeit von Logik und Metaphysik in ihrem Grunde doppelt problematisch.

Indessen erwachsen diese Bedenken aus einem Vorgriff, der gerade das Begreifens des Wesens der Logik, die in ihrem Grunde selbst Metaphysik ist, noch entbehrte. Dies ist die Aufgabe.

Am Anfange des Versuches (§§ 1,2) wurde die Methode des Leibniz'schen Denkens von der Wahrheit in einem Vorblick auf das Problem der veritates contingentes vorgestellt. Die veritates contingentes, deren Frage die Grund-Frage in den Blick stellte, sind die Wahrheiten, die als Sätze über die *W i r k l i c h k e i t* („Existentialurteile“) wahr und bewährt sein sollen. Das Verständnis der wahren Logik als *l'art d'inventer* muß jetzt jenen Problembezirk aufhellen und die Frage der Existenz in die rechte Stellung bringen. Dieses zumal ist nötig zum Begreifen der Grundlegung des Gottesbeweises. –

Der zweite, im Hinblick auf das Fundamentale von Logik und Metaphysik explikative Satz sagt über das Fundament der Logik als „Charakteristik“ aus. Die damit beanspruchte Vorkenntnis der Logik muß sie schon in ihrer verwandelten Gestalt kennen. Den Hinweis gibt der Gebrauch des neuen Titels „Charakteristik“. Zuerst aber verweist er auf die überlieferte Bestimmung der Logik: Dem Begriff des „Prägens“ gehört der Begriff der „Form“ zu. Als das spezifisch Logische ist in die Überlieferung das „argumentum in forma“ eingegangen. Das „Formale“ macht Leibniz selbst zum Hinblick der Verständigung über die zu gründende Logik in der Abhebung ihres „Charakteristischen“ von der überlieferten Logik, die durch *A r i s t o t e l e s* begrifflich begründet wurde. Bei der Erinnerung an die Logik des Aristoteles muß als ihr Kernstück die Logik des „Arguments“, d.h. die „Theorie“ des Beweises im thematischen Blick auf Wissen und Wissenschaft angesehen werden. Dies ist das Thema der „Analytiken“ des Aristoteles, deren erste mit dem Satz beginnt: „πρῶτον εἰπεῖν περὶ τὴ καὶ τίνος ἐστὶν ἢ σκέφειν, ὅτε περὶ ἀπόδειξιν καὶ ἐπιστήμης ἀπόδεικτικῆς“ – „Als erstes ist zu sagen, in welchem Umkreis sich die Untersuchung aufhält und worüber sie geht, nämlich im Umkreis des Beweises und zwar handelnd vom beweisenden Wissen“ (An.pr. I, 1; 24a).

Demnach ist ein Wissen nicht notwendig nur dann ein Wissen, wenn es über den aufweisenden Beweis des Gewußten verfügt; ebensowenig ist Beweisen können schon an ihm selbst

wissen. Die Beweismöglichkeit und das Wesentliche des Wissens sind zweierlei. Indessen ist der Beweis als wahrer Aufweis nicht ohne den Hinblick auf die Gründe des Wissens zu sehen. Über den Begriff des Beweises bei Aristoteles verfügt immer schon vorgängig der Grundhaften des Wissens, das in seinen Gründen wissender ist als das aufweisende Wissen. Der Hinweis daß die „erste Analytik“ von den Beweismöglichkeiten, die „zweite Analytik“ vom Wissen in dem beweisend Aufzuweisenden handelt, ist daher in dieser Formalität vorsichtig aufzufassen. Angemessener und deutlicher ist zu sagen, daß zuerst von den Elementen des Beweises im Blick auf ihre in sich richtige Verknüpfung, in der „zweiten Analytik“ von den Elementen des Beweises; sofern sie die Möglichkeit des Beweises zum Wissen machen, gehandelt wird.

Nicht der Beweis macht das Wissen zum Wissen, sondern das Wissen macht den Beweis zum Beweis. Das Wissen steht dem „Formalen“ des Beweises voran. Nicht die formale Richtigkeit eines beweisenden Schlusses, sondern ein vorweg ihn leitendes Wissen verfügt maßgeblich über die Wahrheit des Beweises als eines ein Wissen begründenden Aufweises. Die Angewiesenheit des Beweises auf die Vorgabe eines vorgängigen Wissens gibt der Analytik des Beweises den „formal-logischen“ Charakter. Wenn schon der Titel der „formalen Logik“ zu recht besteht, so kann er nur bedeuten, daß die Logik zum Wissen nur Formales beizutragen vermag, sofern sie auf ein vorgängiges Wissen der Sachen angewiesen ist. D.h. eber, wenn es in der Logik ausdrücklich um das Wissen geht: daß die Logik nur Logik ist, sofern sie nicht formal ist, sondern sich versteht in ihrer Gründung in dem wesentlichen Wissen der Sachen, das dem logischen Beweis voransteht und ihn erst zu einem solchen macht.

Dieses Verständnis des Logischen in seiner Angewiesenheit auf Vorgaben ist denn auch das Thema der „zweiten Analytik“ des Aristoteles. Es ist, so gesehen, das Selbstverständnis und die Selbstverantwortung der Logik, die ihr um ihres eigenen Wesens und Bestandes willen notwendig sind. Aristoteles läßt sehen: „πόσα διδασκαλία καὶ πόσα μάθησις διανοητικὴ ἰκ προυπορχούσης γίνετο γνώσεως“ – „Jedes Bekanntmachen mit etwas und jedes Kennenlernen von etwas auf dem Wege des bedenkenden Durchnehmens geschieht auf dem Boden eines schon vorliegenden Bekanntseins mit der Sache und Verständigtseins über sie“ (An. Post. I, 1; 71a). Damit setzt die „zweite Analytik“ ein: der zergliedernde Sehenlassen des Wesens des Wissens wendet sich zum Rückgang auf das, „wovon die aufgewiesene Sache herkommt und was ihr von Haus aus eigen ist: die sie beherrschende Anfänge“ – „αἱ ἀρχαὶ οἰκείαι τοῦ δεικνυμένου συλλογισμὸς μὲν γὰρ ἔσται καὶ ἄνευ τοῦ ὑπὸν, ἀπόδειξις δὲ οὐκ ἔσται οὐ γὰρ ποιήσις ἐπιστήμην.“ – „Denn ein versammelndes Entnehmen überhaupt ist zwar möglich auch ohne den Rückgang auf diese Anfänge; eine Sachaufweisung aber nicht; sonst würde sie kein wissendes Beherrschen der Sache zuwege bringen“ (An. Post. I, 2; 71b). Im Beweise ist nur beweisend Aufgewiesenes, wenn er in den maßgeblich beherrschenden Anfängen gründet, über die ein Beweis nicht, sie beweisend, zu verfügen vermag.

„τρία γάρ ἐστι ἐν τοῖς ἀποδείξεσιν, ἐν μὲν τὸ ἀποδεικνύμενον τὸ συμπόρασμα τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑπάρχον γένει τινὶ καθ' αὐτό, ἐν δὲ τὰ ἀξιώματα ἀξιώματα δ' ἐστὶν ἐξ ὧν, τρίτον τὸ γένος ὑποκείμενον, οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὐτὰ συμβεβηκοτα δηλοῖ ἢ ἀπόδειξις“ – „Denn es ist dreierlei in den Aufweisungen: eines ist das aufgewiesene abschließend Entnommene; dies ist das anfänglich bei einem bestimmten Herkunftsbereich von ihm selbst her Vorliegende. Eines sind die Axiome; die Axiome sind das wovonher des Aufweises. Das dritte ist der vor- und zugrundeliegende Herkunftsbereich, dessen Zukommendes und von ihm selbst her sich Einstellendes der Aufweis eröffnet“ (An. Post. I, 7; 75a,b).

Dies zu wissen, ist Sache der Logik selbst: das ist die Verantwortung der beweisenden Wissens vor den es beherrschende Anfängen. Nicht aber weiß die Logik, welches die beherrschenden Anfänge des Seienden im ganzen und in seinen Herkunftsbereichen sind. Das heißt nicht, daß deren Wissen „unlogisch“ sei; die Verantwortung des Wissens der Anfänge als eines Wissens ist selbst Sache der Logik. Die beherrschenden Anfänge des Wissens sind aber die beherrschenden Anfänge des Seienden selbst. Das Sein des Seienden selbst aber wird nicht in der Selbstverantwortung des Denkens ersichtlich. Diese ist vielmehr nur verantwortlich, wenn sie in der Unverborgenheit (ἀλήθεια) des Seins des Seienden steht und ihm gemäß ist. Die Wahrheit (Unverborgenheit) des Seins des Seienden hält die Metaphysik auf, indem sie auf das Seiende als Seiendes sich einläßt. Die Logik verantwortet in ihrem Wesentlichsten das metaphysische Wissen der Gründe des Seienden als solchen. Aber sie ist nicht selbst Metaphysik, in ihren eigenen Gründen und um ihrer Wahrheit willen ist die Logik angewiesen auf die dem Seienden selbst eigene Wahrheit und auf deren Sein im Wissen der Metaphysik. Die Metaphysik ist in ihrem Wissen logisch verantwortlich; aber sie ist nicht selbst Logik; ihre Gründe sind die des Seienden als solchen selbst, als dessen Wissen sie sich zu verantworten hat. Dieses erst ist der „Grund“ der Notwendigkeit der Logik.

Der anfängliche Gründungszusammenhang von Logik und Metaphysik kann am Ende überhaupt nicht in einem logisch oder metaphysisch oder logisch und metaphysisch orientierten Denken ergründet werden, das sich im Bereich dieser „Disziplinen“ selbst aufhält. Der „Grund“ ist die Wahrheit des Seienden selbst weil sie die Wahrheit des Seienden selbst ist, ist sie der Grund des Denkens der Metaphysik; weil sie der Grund des Denkens der Metaphysik ist, ist sie der Grund der Verantwortung dieses Denkens in der Logik.

Soll nun die Metaphysik in ihrem Grunde selbst Logik sein, so scheint das zunächst bedeuten zu müssen, daß das Formale der Logik vorweg über das „inhaltlich“ Wahre des Seienden verfügt. Verfügt der Maßstab der Logik im Grunde über die Wahrheit, so scheint sich die Wirklichkeit in Formalismen auflösen zu müssen. Indessen ist es in der Gründung des Logik durch Aristoteles begründet, daß der Begriff der „formalen Logik“ nichts anderes ist, als die beständige Gefahr und nichts anderes begreift als die beständige Gefährdung der Logik und ihrer Verantwortung. Gegen

nichts anderes als diese Gefahr richtet sich die Abwehrstellung, die den Grundzug der Logik ausmacht. Darum gehört der Begriff des Formalen zu ihrem Selbstverständnis. Das Formale ist gleichermaßen das Element und die Gefahr der Logik; der „Gegenstand“ der Logik ist ihre eigene Bedrohung, nämlich die Gefährdung des Denkens.

Leibniz sagt das Notwendige: „c'est en un mot, de ne faire des arguments qu'en forme“ – „es ist, mit einem Wort: nichts zum Beweise geltend zu machen, es sei denn, in (logischer) Form“ (G IV, 295). Er fährt fort: „... les arguments en forme ne sont pas toujours marqués au coin de Barbara Celarent“ – „... die Beweise in (logischer) Form sind nicht immer begrenzt durch den Winkel von Barbara Celarent“, der formalen Struktur der Syllogismen. Das besagt freilich: Form vermag mehr zu sein als das Formale der überlieferten Logik. Bedeutet das, daß (1.) nicht mehr nur das Formale der Logik, das auf die beherrschenden Anfänge des Wissens des Seienden selbst sich gründet, aufweisend sein soll? Bedeutet das ferner, daß (2.) das Formale als selbst Aufweisendes auf die Anfänge des Aufweisens selbst sich erstrecken soll? Ja: „... un calcul d'analyse est un argument en forme, puisqu'il n'y a rien qui y manque, et puisque la forme ou la disposition de tout ce raisonnement est cause de l'evidence“ – „... (ad 1.): ein Kalkül der (mathematischen) Analysis ist ein Argument in (logischer) Form, da es nichts gibt, was ihm dabei fehlte, und weil (ad 2.): die Form oder die Disposition jedes solchen vernünftigen Schließens (allein) der Grund der Evidenz ist“. Die mathematischen Gegenstände der Algebra (Leibniz verweist auf Stevin) und der Analysis (deren Begründung wesentlich Leibnizens eigenes Werk ist) sind allein in der Form des Kalküls. Dergestalt verfügt die neuzeitliche Mathematik über die eigentliche Form, sofern sie ihre Wahrheiten allein durch ihre Form wahrmacht. Diese Wahrheit heißt „Evidenz“. Der Begriff der Evidenz ist von Descartes in den „Regulae ad directionem ingenii“ als Explikation des Begriffs der Gewißheit (certitudo) geprägt worden in dem Satz: „Omnis scientia est cognitio certa et evidens“ – „Alles, was wahrhaft Wissen ist, ist gewisse und evidente Erkenntnis“ (AT X, 362). Auch Leibniz zitiert die „evidence“ in Bezug auf die „certitude“. Eigentlich gewiß ist, was allein durch das Erkennen der Erkenntnis selbst zu einem Wahren wird, d.h. das Er-sichtliche (evidens).

Zu er-arbeiten ist das, was durch die Arbeit und allein durch sie zustandegebracht und also voll und ganz zu eigen und verfügbar gemacht werden kann; zu er-sehen ist, was allein durch das Sehen (der Erkenntnis) zustande und d.h. zur Wahrheit gebracht werden kann und so allein dem Sehen der Erkenntnis zu eigen ist.

Wie aber vermag die „bloße“ Form das aufzubringen?

Was die „Form“ solcher Erkenntnis ist und sein muß, verrät der Titel der zugrundeliegenden Logik; sie ist „characteristique“. D.h.: die Form der neuen Logik ist als solche wesensprägende Form. Sie selbst prägt das Wesen des Seienden in seinen Anfängen. Das aber heißt: die Logik ist in ihrem Grunde selbst die Gründung der Metaphysik; dann und nur dann ist auch die Metaphysik in ihrem

Gründe die Gründung der Logik. Wie aber steht es mit dem Grunde der Gründung von Logik und Metaphysik in eins? Welches sind die ersten Gründe, die vormalig die beherrschenden Anfänge waren, und was ist die Grundhafte ihrer Charakteristik?

§ 13. Die generale Form der Logik.

Wenn die Form des Denkens in seiner Selbstverantwortung selbst die beherrschenden Anfänge des wesentlichen Wahren prägt, dann kann sie nicht die Wandlung nach einer wesentlicheren Maßgabe unterworfen sein. Die Form der Logik als Metaphysik ist maßgeblich e i n e.

Der Herkunftsbereich, innerhalb dessen das Seiende in seiner Wahrheit steht, ist sinnig und allein der der verantwortliches in seiner Wahrheit prägenden Form selbst. „C'est pourquoi je soutiens qu'à fin de raisonner avec evidence par tout, il faut garder quelque formalité constante.“ – „Es ist darum, weil ich es unternehme, endlich mit Evidenz bei allem und jedem (die Wahrheit) zu erschließen, notwendig, eine unwandelbare Formalität festzuhalten und zu bewahren“ (G IV, 295).

A r i s t o t e l e s sagt: „Οὐκ ἄρα ἔστιν ἐξ ἄλλου γένους μεταβάντα δεῖξαι, οἷον τὸ γεωμετρικὸν ἀριθμητικῆ“ – „Es ist also nicht möglich, etwas aufzuweisen, indem man aus einem anderen Herkunftsbereich dazu übergeht, wie z.B. Geometrisches aus arithmetische Weise aufzuweisen“ (An. Post. I, 7; 74 a). Das Grundsätzliche dieses Satze bleibt wahr; wenn aber allein e i n Herkunftsbereich ist dies eben der „de cette forme, qui ne feroit pas moins en metaphysique, en physique et en morale, que le calcul ne fait en Mathematique, et qui monstreroit même les degrés de probabilité, lorsqu'om ne peut raisonner que vraisemblablement“ – der Herkunftsbereich „der Form, die nicht weniger in der Metaphysik, der Physik und der Moral austrägt als der Kalkül im Mathematischen und die selbst die Grade der Annehmbarkeit aufzuzeigen vermöchte dort, wo man allein nach Maßgabe der Wahrscheinlichkeit etwas erschließen kann“ (G IV, 295). Der einen Form der Logik als Metaphysik ist es wesentlich, alles und jedes in jedem Bereich der Theorie oder Praxis, des ethischen oder technischen Handelns zu erschließen; Aus diesem in dem geschichtlichen Wesen der ihm zu denkenden Metaphysik liegenden Grunde hat Leibniz sich an allen Stellen der neuzeitlichen Entfaltung des Vermögens des Menschen sich beschäftigt und betätigt. Es gilt, das Wesentliche dieses seines Tuns zu begreifen: „c'est pour l'amour de le Metapysique que j'ay passé tous ces degrés“.

Worin aber hat die Form ihre über das Ganze maßgeblich sich erstreckende Einheit? – In der Einheit selbst; diese ist unangesehen der sachlichen Differenzendes Unterschiedensten die Selbigkeit desselben mit sich selbst: die Identität, die identischen Aussagen sind „primae veritates“ – „die ersten Wahrheiten“; das „principium primum“ der Logik ist der „Satz der Identität“ oder der „Satz vom Widerspruch“, der gemäß der wesentlichen Abwehrstellung der Logik von Anfang an eine vordringliche Formulierung ist. Leibniz gibt sie in der Gestalt: „Nihil potest simul esse et non esse“ – „Nichts kann zugleich sein und nicht sein“ (C 515). Dieser Grundzug der Möglichkeit des Seienden (possibilitas) ist der Satz vom Widerspruch: „principium contradictionis“.

Der Ansatz des „Satzes vom Widerspruch“ als erstes „generales“ Prinzip über alle Herkunftsbereiche erscheint zuerst durch Aristoteles gerechtfertigt: „ἅπασι γὰρ ὑπάρχει τοῖς οὖσι, ἀλλ’ οὐ γένοι τι χωρὶς ἰδία τῶν ἄλλων“ – „denn er liegt anfänglich allem Seienden zugrunde, nicht aber irgendeinem Herkunftsbereich aus dem Kreise der übrigen für sich in Eigenheit“ (Met. IV, 3; 1005a). Dies darum, „ὅτι τοῖ ὄντος ἐστὶν ἢ ὄν“ – „weil er dem Seienden als Seienden zugehört“. Dieses dem Seienden selbst als solchen Zugehörige ist: „τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον σῶαὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ“ – „Es ist unmöglich, daß dasselbe bei demselben und in derselben Hinsicht zugleich anfänglich vorliegt und nicht“ (ib.; 1005b). Sowohl in der Leibniz’schen als auch in der Aristotelischen Fassung des „Satzes von Widerspruch“ ist also gar nicht vom S p r e c h e n, sondern vom S e i n des Seienden die Rede. Aristoteles selbst nennt auch jenen „beherrschenden Anfang alles Seienden, in dem es selbst in sich allem voran den beständigsten Stand gibt“ – „βιβαιοτάτη ἀρχὴ πασῶν“ – nicht den „Satz“ vom „Widerspruch“. Wohl aber gründet in jenem Grundbestand des Seienden die „Vorgabe“ („πρότασις“) über den „Widerspruch“ („ἀντιφασίς“): „φανερὸ ὅτι ἀδύνατον τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι“ – „Es ist sichtlich unmöglich, zum Grunde anzunehmen, daß dasselbe ist und daß es nicht ist“ (ib.). Für Leibniz hingegen ist der Satz über das Sein des Seienden selbst als solcher allein darin wesentlich, daß er dem Wider-s p r u c h (contradictio) entgegen gesetzt ist.

Einen zweiten Hinweis auf die Wandlung des Wesens dieses beherrschenden Anfangs des Seienden als solchen gibt das Faktum, daß Aristoteles in der „M e t a p h y s i k“ ihn nennt und betrachtend bei ihm verweilt; der „Satz vom Widerspruch“ ist Sache der Selbstverantwortung des Denkens, d.h. Sache der Logik, weil das Denken der Wahrheit über das Seiende (die Metaphysik) im Sein des Seienden allererst seinen Stand gewinnt, weil das Sein des Seienden selbst in der Selbigkeit seinen Bestand hat.

Erst wenn die Selbstverantwortung des Denkens die erste Sache, nämlich das Wesentliche der Wahrheit ist (certitudo), ist das „Prinzipielle“ der Satz von W i d e r s p r u c h. Wenn aber so die Logik in eins mit der „Disziplin“ des Denkens den Vorrang hat, muß sie selbst in ihrem Grunde die Gründung der Metaphysik sein. Das Wesentliche der Wahrheit ist dann die eine maßgeblich prägende Form des Seienden in seiner Wahrheit, die die Wahrheit des selbstgewissen Denkens selbst ist. Nicht, weil die beständige Selbigkeit des Seienden mit sich selbst dem Denken den ersten Stand im Bereich des Seienden gibt, ist der Satz vom Widerspruch oberstes logisches Prinzip, sondern weil er das Eine der Form eines selbstverantwortlich beherrschenden Denkens des Seienden im ganzen herzugeben vermag, ist er zum principium primum veritatis des Seienden selbst g e s e t z t. Der verborgene Grund dieser Möglichkeit freilich ist der von Aristoteles entdeckte Beständige Grund des Seins des Seienden selbst.

Der Satz vom Widerspruch ist von Leibniz als Satz der Prägung des Seienden als Seienden zur Verfügung gestellt und g e s e t z t. Nach Aristoteles ist er eines „von dem, was unter dem immer schon Bekannten die A x i o m e genannt wird“ – „τῶν ἐν τοῖς μαθήμασι καλουμένων ἀξιωμάτων“ (1005a). Wie steht es mit dem Satzungscharakter des „Satzes von Widerspruch“?

Aristoteles sagt: „ὅτι μὲν οὖν τοῖ φιλοσόφου καὶ τοῖ περὶ πάντος τῆς οὐσίας θεωροῖντος ἢ πέφυκεν, καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέφασίαι, δῆλον“. – „Daß es also Sache der Philosophen ist, d.h. dessen, der betrachtend beim Sein des Seienden im ganzen in seinem Hervorgang als solchen verweilt, auch die beherrschenden Anfänge des versammelnden Entnehmens zum Thema der Untersuchung zu machen, ist offenbar“ (1005b). Als diese unvermittelten unbeweisbaren beherrschenden Anfänge des versammelnden Entnehmens, das de, Aufweis ausmacht („ἀμέσοι ἀρχαὶ συλλογιστικαὶ ἃς μὴ ἔστι δεῖξαι“, unterscheidet Aristoteles „θέσεις“ – „Thesen“ und „ἀξιώματα“ – „Axiome“. Die θέσεις sind „ὑποθέσεις“ – „Hypothesen“ und θέσεις im engeren Sinne: „ὀρισμοὶ“ – „Definitionen“ (An. Post. I, 2; 72a). Diese Unterscheidung macht sich zunächst auch Leibniz zu eigen: „P r i n c i p i a sunt vel definitiones, vel Axiomata vel Hypotheses ...“ (C 32).

Der gemeinsame (negative) Grundzug der „ἀρχαὶ συλλογιστικαὶ“ ist die Unvermitteltheit im Sinne der Unbeweisbarkeit. Das an Zahl unendliche Unbeweisbare ist nach Leibniz das Identische und dies allein. „J'appelle A x i o m e proposition necessaire indemonstrable. Necessaire c'est à dire dont le contraire implique contradiction. Or la seule proposition dont le contraire implique contradiction, sans qu'on la puisse démonstrer, est l'identique formelle ... Donc les Axiomes veritables et indemonstrables sont les propositions identiques ... Telles propositions identiques sont : unumquodque tale est quale est, sive quodlibet sibi ipsi simile est.“ – „Ich nenne A x i o m e notwendige unbeweisbare Aufstellungen. Notwendig, d.h. dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt. Nun ist die einzige Aufstellung, deren Gegenteil einen Widerspruch einschließt, ohne daß man sie beweisen könnte, die formel-identische ... Also sind die wahren und unbeweisbaren Axiome die identischen Aufstellungen ... Diese identische Aufstellungen sind: ein jedes ist soviel, wieviel es ist, d.h. jegliches ist sich selbst gleich. Ebenso ist ein jedes ein solches, ein welches es ist, d.h. ein jegliches ist sich selbst „ähnlich““ (C 186f.). Der einzige unbeweisbare beherrschende Anfang liegt mithin im Prinzip der Identität, das Leibniz als dem Widerspruchssatz äquivalent begreift; es entfaltet sich in die unendlich vielen Identitäten der termini und Definitionen: Diese Identitäten nennt Leibniz die Axiome; außerdem werden sie als „propositiones“ angesprochen. Das Axiomatische an ihnen ist zuletzt als das Axiom des Satzes vom Widerspruch oder der Identität genannt.

Aber Leibniz nennt auch Axiome als solche, die bewiesen werden müssen: „il faut même qu'on demonstre quelques propositions qu'on appelle axiomes“ – „es ist nötig, daß man selbst einige Aufstellungen beweist, die man Axiome nennt“ (C 181). Doch ist damit nicht nur der axiomatische

Charakter bestimmte Aufstellungen, die man zu Unrecht Axiome nennt, bestritten. „Axiom“ ist vielmehr wiederum auch der ausdrückliche Titel für solches, was nicht unbewiesene Aufstellung sein kann, sondern beweisbar und also zu beweisen ist: „donec omnium axiomatum demonstratio habetur“ (C 539). So verstanden tritt der Axiombegriff auch in der Kritik an Descartes bezüglich des „Problems der Axiome“ (vgl. § 6) auf. – Dies deutet auf einen bei Leibniz selbst sich vollziehenden Wandel im Begriff des Axioms hin; was vormalig Axiom hieß, ist für Leibniz nicht als solches unbeweisbar und vielmehr notwendig zu beweisen. Demnach ist zu vermuten, daß der ursprüngliche Begriff des Axioms nicht des Identischen bzw. des Identitätssatzes bzw. des Widerspruchssatzes als des einzigen notwendigen unbeweisbaren Prinzips im Leibnizens Verständnis ist. In der Tat findet sich bei Leibniz auch, gemäß der geschichtlichen begründeten Zweideutigkeit seines Gebrauchs des Axiomebegriffe, die Wendung: „Demonstratio omnimoda quae nullam propositionem, nisi identicam, sine demonstratione assumit; nulloque perinde axiomatica aut alia affirmatione demonstrabili sed non demonstrata utitur, etiam analysisin perficit.“ – „Das Beweisen auf alle Weise, welches keinerlei Aufstellung außer der identischen ohne Beweis annimmt; also keines Axioms oder einer anderen beweisbaren, doch nicht bewiesenen Aussage sich bedient, macht auch die Analysis in der Vollendung aus“ (C 546). Die identische Aufstellung ist streng vom Axiom als beweisbarem unterschieden. Was einst Axiom hieß, kann nicht unbewiesen bleiben; es gibt keine axiomatischen Prinzipien mehr.

Die Frage nach dem Grunde dafür erfordert die Frage nach dem, was Axiome als solche sind. Wenn der Begriff des Axioms dem ursprünglich mit ihm Begriffenen vorbehalten bleiben soll, so richtet sie sich an Aristoteles, der die Bestimmungen „dessen, was die Axiome genannt wird“, an den zitierten Stellen der „Metaphysik“ IV, 3 und der „zweiten Analytik“ I, 2 gibt. Diese beschränkt sich auf die Aufhebung der Axiome von den „Thesen“ im Hinblick auf beider Anfänge „Stellung“ zum aufweisenden Wissen; jene läßt das Wesentliche der Axiome sehen von dem her, was von all diesen beherrschenden Anfängen (Axiomen) der gleichsam axiomatischste ist: „ἡ τοιαύτη βεβαιοτάτη ἀρχή“ ist das, was in die Tradition unter dem bedenklichen Titel des „Satzes vom Widerspruch“ eingegangen ist; der beherrschende Anfang des Seienden als solchen, nicht imstande zu sein, d.h. aber: das Seiende i s t j e und j e i m S t a n d e. Wenn nämlich dasselbe dasselbe sein und nicht sein kann, fällt jeglicher Stand dahin. Denn worauf stünde dann das Seiende – und das Nichtseiende nicht? Es bestünde gleichsam das Seiende auf nichts: so daß „τὸ αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι“ – „dasselbe wäre und nicht wäre“. Das Seiende ist in seinem beherrschenden Anfange im Stande, im Sinne des je und je (in jedem Jetzt, in jeder jeweiligen Hinsicht) verlässlichen Standes dessen, was, wie wir sagen, in gutem Stande ist. Der beherrschende Anfang des Seienden als solchen ist der Anfang des Imstandeseins. Was das „Axiomatischste“ ist, das im Anfange des Imstandeseins liegt, ist darum als das „βεβαιοτάτον“; er ist „der Anfang – der Grund und Boden –, der am meisten vor allem

anderen Stand gibt“, weil er je und je standhält, sofern das Seiende selbst von Anfang an überhaupt im Stande ist. Insofern beruht aller Anfang in der Selbstständigkeit des Seienden: daß er von ihm selbst her im Stande ist. Wenn dies der axiomatisch beherrschende Anfang des Seienden ist, haben Axiome in der Tat in der Gründung der Wahrheit über das Seiende als Gewißheit in der Selbstverantwortung des Denkens über sie keinen Raum. Dies gründet sich im Satz vom Widerspruch der als das eine einzige unbeweisbare notwendige Prinzip in der Verfügung des Denkens steht, so daß er dessen Selbstständigkeit zum Wesentlichen der Erfindung der Wahrheit über das Seiende macht. Der Satz vom Widerspruch als Leibnizens „*principium primum contradictionis sive identitatis*“ (C 1) ist kein Axiom.

Daß das Seiende je und je im Stande ist, dieser beherrschende Anfang gibt auch jeder Vertrautheit mit dem Seienden allererst den Stand. In diesem beherrschenden Anfang ist das Seiende das Vertrauteste, d.h. allem voran vertraut als das Verlässliche, das standhält, wenn man sich darauf stellt. Der beherrschende Anfang des Imstandeseins des Seienden ist das Wesentlichste, worauf notwendig man vertrauen können und sich verlassen können muß; „*περί ἧν διαφευσθῆναι ἀδύνατον γνωριμωτάτη τε γάρ ἀναγκαῖον εἶναι τοι αὐτήν*“ – „es geht nicht an, daß man sich über ihn täuscht; denn es ist notwendig, daß ein solcher Anfang das allem voran Vertraute ist“.

Weil aber Leibnizens Prinzip im demselben Anfang des notwendig Vertrautest-verlässlichsten stehet, das, wenngleich in gewandelter Weise, allem zuvor den Stand für den Umgang mit Seiendem gibt, kann auch Leibniz das erste Prinzip, das dem Denken in die Verfügung gegeben ist, als das erste – Axiom nennen.

„Die Axiome“ müssen dann die „*propositions identiques*“ heißen; wobei die Prinzipien der Identität und des Widerspruchs äquivalent sind. Diese Äquivalenz gründet formaliter in der einigen Gründung von Logik und Metaphysik; dazu stimmt das formale Faktum, daß die „*πρόσθεσις*“ der „Identität“ bei Aristoteles in der „Logik“, das Axiom vom Widersein aber in der „Metaphysik“ zur Sprache kommt. Der axiomatische Charakter des letzteren ließ sich zwar gemäß den Bestimmungen des Aristoteles in einigem „positiv“ abheben. Doch liegt es in diesem axiomatischen Charakter selbst begründet, daß die Aristotelische Formulierung des Axioms selbst „negativ“ ist. Das Axiom begründet nämlich allererst die Möglichkeit der Verantwortung des Denkens aus dem Imstandesein des Seienden selbst („metaphysisch“). Damit ist der „Logik“ die *πρόσθεσις* voraus gestellt (zur Verfügung): „*δεῖ γάρ πᾶν τὸ ἀληθές αὐτὸ ἐαντῶ ὁμολογούμενον εἶναι πάντη*“ – „es muß nämlich im ganzen jegliches Wahre selbst in der Einheit mit ihm selbst angesprochen sein“ (An. Prior. I, 32; 47a). Damit ist der Charakter der Logik nicht „positiver“ bestimmt, sondern ihr vielmehr allein und allererst der Stand und die Stellung in der Abwehr begründet. Das Axiom selbst stellt nicht erst etwas, sondern geht allem Stellen von „Thesen“ voraus. Sein Wesentliches ist es, den Boden freizulegen, auf dem erst „Thesen“ gestellt werden können. Das Axiom leistet die freilegende Abwehr, die das

Denken verantwortlich und die Logik möglich macht. Das Axiom spricht sich negativ aus, weil zu seinen Grundcharakteren der „Negative“ des „ἀνοπόθετον“ gehört. (Met. IV, 3).

Die Nennung der „p r o p o s i t i o n s – i d e n t i q u e s“ („προσ-θις“) als Axiome in der Äquivalenz von „principium contradictionis sive identitatis“ verrät ein weiteres über die S e t z u n g s -Art der Leibniz'schen ersten Grundsätze.

Was das „ἀνοπόθετον“ besagt, vermag zunächst das Wort „Axiom“ zu verdeutlichen. Das Axiomatische ist das, was man eigentlich nicht erst sagen zu müssen braucht. Dieses versteht sich als das Gehörige, das Ziemliche gemäß dem Ansehen und der Würde des Begegnenden; das Wort „Axiom“ bedeutet das Ansehen und die Würde und das selbstverständlich Gehörige. Die Würde kann nicht gelehrt werden, sie geht dem Angesehenen als sein Ruf voraus und umgibt ihn oder es; das würdige Verhalten kann nicht gelernt werden: „ἦν δ'ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὀτιοῦν μαθησόμενον, ἀξιωμα“ – „woran man notwendig sich schon halten muß, wenn man irgendetwas kennenlernen will, ist der Ruf des Ansehens und das ihm Gehörige“ (An. Post. I, 2; 72a). Dies gehört notwendig zu dem immer schon Bekannten („τὰ μαθήματα“; Met. IV, 3). Doch um wessen Ansehen geht es, wem ist das Gehörige das Geziemende? Es geziemt sich das axiomatische Verhalten allem voran dem Menschen als solchen, seiner Würde in seinem Wesen gemäß. Dieses liegt darin, daß er das „ξῶν λόγον ἔγον“ ist; Menschen vermögen sich allein zu begegnen, indem sie einander Rede zu stehen bereit sind. Ein Mensch begegnet als solcher, indem er als Mensch in dem Ruf steht verantwortlich Rede zu stehen. Wo er diesem seinen Ruf nicht entspricht, „ist es lächerlich, die verantwortliche Rede zu suchen bei dem, der über nichts Rede steht (sofern er das nicht tut). Ein solcher ist nämlich als solcher schon einer Pflanze gleich“ – „γελοῖον τὸ ζητεῖν λόγον πρὸς τὸν μηδενός ἔχοντα λόγον (ἢ μὴ ἔχει). ὁμοῖος γὰρ φυτῷ ὁ ταοῦτος ἢ ταοῦτος ἦδη“ (Met. IV, 4; 1006a). Das Ansehen des Menschen als Menschen beruht aber darauf, daß er verantwortlich (Rede) steht zu dem, was i s t; dieses ist in sich das Würdige, auf dessen Imstandesein der Mensch sich als Mensch verläßt; als der darauf geziemend sich Verlassende ist der Mensch, was er ist. Das Ansehen, dem er entspricht, wenn er seinen Ruf entspricht, ist das Ansehen des Seienden selbst. In diesen Bezügen sind die Axiome das „Gehörige“.

Wenn die Axiome aufhören, als das allem voran Gehörige geachtet zu sein – was ist dann das; was vormalig Axiom war? Aristoteles nennt sie ἀνυπόθετα. Das kann bedeuten, sofern diese Erwägung überhaupt ziemlich ist: sie wären – unmöglichweise „Thesen“ als „Hypothesen“; oder: sie wären, wenn schon „Thesen“, dann „Thesen“ im strengen Sinne. Rs würde in unterschiedlicher Weise beides bedeuten.

Die Grundunterscheidung der „Thesen“ als unvermittelter unbeweisbarer beherrschender Anfänge von den Axiomen ist, „daß nicht notwendig jemand, der sich irgendetwas zu lernen anschickt, sie schon festzuhaben und an sie sich zu halten hat“ – „μηδ' ἀνάγκη ἔγειν τὸν μαθησόμενόν τι“ (An. Post. I, 2; 72a). Vielmehr sind die „Thesen“ ihm zu s t e l l e n; sie sind das

„Gestellte“. Es wird gestellt auf dem Boden der Übereinkunft im Gehörigen der Axiome. Ihm gemäß ist der es Stellende – der Philosoph – für es verantwortlich, nämlich für seine Tauglichkeit; der, dem es gestellt ist, verantwortlich für seinen Gebrauch. Es wird ihm gestellt aufgrund seines Ansehens, als Mensch verantwortlich zu sein. Die Verantwortlichkeit ist Axiom, d.h. sie ist notwendig. In diesem Sinne ist das Gestellte nicht schon notwendig immer schon mitzubringen. Doch ist der Stellende für das was er stellt, der, dem es gestellt wird, für den Gebrauch des Gestellten verantwortlich zu machen; nicht aber kann jemand für das Gehörige, nämlich auch nicht jemand für das Ungehörige verantwortlich gemacht werden; denn dieser ist unverantwortlich, sofern es sich grundsätzlich ungehörig verhält.

Ist aber das Wesentliche der Wahrheit die Selbstverantwortung des Denkens, das sich das Eine seiner Maßgeblichkeit als beherrschenden Anfang in die Verfügung stellt, so ist die „Identität“ schlechthin die Sache der Verantwortung. Die Widerspruchslosigkeit der Identischen wird am Ende zur Frage der entschiedenen Verantwortung des Denkens vor sich selbst – als Frage der Selbstverantwortung der einen Form vor ihrer eigenen Forderung, d.h. als Problem der Selbstbewahrung des principium primum. Dies, sei vorgreifend gesagt, ist das Problem des Gottesbeweises.

Als Gestelltes unterliegt das Identitätsprinzip der Verantwortung. Der „Satz vom Widerspruch oder der Identität“ ist eine „These“. So wird es mit Recht Grundsatz genannt.

Aristotelisch gedacht, ist der, der das Gehörige grundsätzlich nicht mitbringt, nicht zur Verantwortung zu ziehen; wohl aber wird der grundsätzlich gehörig sich Verhaltende sich zur Verantwortung ziehen lassen, wenn er je dasselbe demselben in derselben Hinsicht zu- und zugleich absprechen sollte. Dem entspricht Leibniz, indem er als „Axiome“ die unendliche Zahl der mit sich identischen termini gestellt sein läßt, nicht eigentlich deren Prinzip der Identität selbst. Damit ist unendlich vieles Gestellt. Was aber ist gestellt?

Aristoteles unterscheidet, ob gestellt ist, „was etwas ist“ – „τὶ ἐστὶ“, oder „daß etwas etwas ist oder nicht ist“ – „τὸ εἶναι τι ἢ τὸ μὴ εἶναι τι“. Jenes ist das zuvörderst zu Stellende – „These im engeren Sinne – die Umgrenzung des Wesens des Seienden: „ὁρισμός“; diese heißt „ὑπόθεσις“ – das auf dem Boden eines schon Zugrundeliegenden („ὑποκείμενον“) zu ihm, d.h. zu seinem Gebrauch als Zugrundeliegenden Gestellte; in diesem Sinne ist die ὑπόθεσις das „dazu Gestellte“ (πρὸς – θεσις).

Was stellen die Identitätsthese? – Daß etwas es selbst ist, gestellt, bedeutet keine Wesensbestimmung; insofern wären sie dazu Gestelltes. Doch sagen sie am strengsten – nämlich in der einen Form der Identität –, was etwas selbst ist: nämlich es selbst. Die eine Form der Identität aber ist der einzige wesensbestimmende Herkunftsbereich (γένος) des Seienden als solchen. So wäre mit ihnen die Wesensbestimmung oder doch das Wesensbestimmende des

Seienden in der Angewiesenheit auf die Beibringung der e i n e n Form in der Selbstverantwortung der Denkung seiner gestellt.

§ 14. Der Grundanspruch der ars inveniendi.

Als Titel für das Wissen, dessen Vermögen selbst den einzigen Herkunftsbereich des Wahren als solchen im ganzen ausmacht, steht bei Leibniz: „scientia generalis“. „Un theoreme veritablement general“ – „ein wahrhaft den Herkunftsbereich selbst ausmachender Überblicksentwurf“ hat sein Wesen in der „Univocation ou Universalité“ – der „in eins gewendeten Nennung oder Wendung von allem in eines“ einer „scientia universalis“. Diese hat ihren Bestand in der „uniformité de calcul“ – der „Einförmigkeit“ eines algebraischen Rechnens (C 119).

Der wesentliche Zug des Wissens besteht darin in der Auflösung in die Einförmigkeit des Identischen. Die Entdeckung des Wahren vollzieht sich im Zuge der „resolution“. Die aufweisend sehenlassende Auflösung geht zurück in die wahren Gründe. Der Blick für die Wahrheit ist der Blick für die „resolubilité“ – die Auflösbarkeit in die alles begründende Einförmigkeit. In ihr verfügt das Denken über den Grund des wesentlich Wahren, der selbst die Verfügung des einförmigen Denkens über das Wahre ist, das wahr ist allein in der einzigen Herkunft aus dem Verfügungsbereich des Denkens in der einen Form.

Eine Wahrheit – ein wahrer Satz – ist wahr, sofern vermöge seiner Denkung die Identität des gedachten Ausgesagten (praedicatum) mit dem zugrundeliegenden Worüber der Aussage (subjectum) Gedachtem gesichert ist. Dessen Möglichkeit hängt ab von – oder i s t vielmehr im „Grunde“ (in der Denkung) die „Möglichkeit“ (possibilitas) der Definitionen der termini des Urteils. Die die Wahrheit (der wahren Satz) begründende Denkung der termini macht, in deren Definition sie auseinanderlegend („analysierend“) ihr Gedachtes denkbar. Wahrhaft denkbar aber ist das Definierte nur als ein Mögliches, d.h. als der Einheit der Form gemäß Ermöglichtes; d.h. als in sich Widerspruchsloses. Als solches ist es jedoch allein bewährt in der Auflösung in die letzten Denkungen (ultima rationes), die als einfache (simplices) nicht mehr aufzugliedern sind. In ihrer Verfügung beruht letztlich die Wahrheit. Ohne die Verantwortung der Einförmigkeit des Einfachen keine Wahrheit.

Der analytische Beweis hat die Identität in der Denkung des zu Beweisenden zu beweisen. Dies ist die Notwendigkeit des Beweises. So ist das vordringlich um der Wahrheit willen zu Beweisende nicht die Richtigkeit des jeweils Aufgestellten, sondern das Vermögen der Denkung des Einfachen.

„Lors que nous rencontrons une proposition qui nous paroist necessaire, et qui n'est pas demonstrée ; il s'en suit infalliblement qu'il se trouve dans cette proposition un terme definible, pourvu qu'elle soit necessaire. Ainsi il faut tacher de donner cette demonstration ; et nous ne la scaurions donner sans trouver cette definition. Par cette methode, en ne laissant passer un axiome sans preuve excepté les defontions et les identiques, nous vaudrons à la resolution des Termes, et

aux plus simple idées“ (C 187). – „Wenn wir einer Aufstellung begegnen, die uns notwendig scheint und die nicht bewiesen ist, dann folgt daraus unfehlbar, daß sich in dieser Aufstellung ein definierbarer terminus findet, um dessen willen sie notwendig ist. Also ist es nötig, zu versuchen, diesen Beweis zu geben; und wir können ihn nicht geben, ohne diese Definition zu finden. Auf diese Methode, dabei kein ‚Axiom‘ ohne Beweis hingehen lassend, ausgenommen die Definitionen und das Identische, werden wir zu Auflösung der termini kommen und also zu einfacheren Ideen“.

Vordringlich um der Findung des Einfachen willen ist das Zusammengesetzte (compositum) der Aufstellungen aufzusuchen.

„Verum si porro pergamus, requiritur ad definitionem, ut constet eam esse possibilem, seu necesse est ut demonstretur A esse possibilem ...“ (C 372). – „Wenn wir in Richtung auf das Wahre fortschreiten wollen, ist zur Definition erforderlich, daß es feststeht, daß sie möglich ist, d.h. es ist notwendig, daß bewiesen wird, daß A möglich ist.“ Eine notwendige Aufstellung über ein subjectum macht den zusammengesetzten Charakter eines terminus sichtbar. In dessen Zusammensetzung kann das über ihn Aufgestellte auch als identisch Gedachtes allein als wahres gründen, wenn seine analytische Definition selbst widerspruchlos möglich ist. Um die Widerspruchlosigkeit der analytisch entdeckten termini, aus denen jener definitivisch zusammengesetzt ist, unter sich und in sich zu beweisen, ist die Fortsetzung der angegebenen Methode notwendig. Das Verfahren bleibt vordringlich im Dienste der Entdeckung der simplicia. „Definitio eo perfectior est, quo minus resolubiles sunt termini qui in eam ingrediuntur“ – „Die Definition ist umso vollkommener, je weniger auflösbar die termini sind, die in sie eingehe,n“ (C 258). Alles geht allererst um die Verfügung des Einfachen. Das Wesentliche in der analytischen Ermöglichung von Wahrheiten ist deren Vollendung in der einförmigen Denkung des Einfachen. In ihr gründet „eine andere, vollkommenerere wissenschaftende Methode“ – „Methodus altera scientifica perfectior“ (C 158f.), als jene immer auf dem Wege zurück in das Einfache befindliche Analysis: die „synthesis perfecta“.

„Valde autem errant qui putant Analysin Synthesi praestare, cum analysin ad synthesisin perfectam inveniendam sit comparata“ (C 159). – „Sehr aber irren die, die meinen, die Analysis stünde der Synthesis voran, weil die Analysis bereitet ist, die ausgemachte Synthesis zu erfinden“.

Was also erfunden wird, ist nichts anderes als die zu könnende Kunst des Erfindens der Wahrheiten selbst, die ars inveniendi. Die Erfindung der Wahrheit ist die Erfindung des Erfindens.

Dieser seiner Selbstbezüglichkeit gemäß wäre der Gebrauch des Wortes invenire bei Leibniz unangemessen auf die Synthesis beschränkt; die Analysis, die in ihrer Gründung unter dem Gesetz der Erfindung des Erfindens steht, steht ebenso unter diesem Begriff. Es gilt dieses Grundwort des Leibniz'schen Denkens genau zu bedenken, das in seiner Reich- und Tragweite den Machtbereich dieses Denkens im ganzen aufschließt und das nennt, was seine herrschende Macht ausmacht und ist.

„in-venire“ heißt „er-finden“. Er-funden ist, was durch das Finden selbst und allein im einzigen Bezug seiner auf die Erfindung zustande- und zwar in den Stand der Verfügung darüber gebracht ist, weil es einzig aus der Eigenmacht des Erfindens zustandekam. So Erfundenes ist das, was wir „die Erfindungen“ der Technik nennen. (Der negative, von der Herkunft aus den Eigenmächtigkeit berührende Zug des Wortes – in dem, was wir eine „bloße“ oder „reine“ Erfindung nennen bleibt bezeichnenderweise im Sprachgebrauch unserer Zeit dem Wesentlichen des mit dem Wort Begründeten gemäß zurück.) Mit der Selbstbezüglichkeit des Erfindens steht es so, daß das Wie (die Methode) des Erfindens und „die Erfindung“ selbst in eins erfunden, in der Erfindung also nicht unterschieden sind. Finden, wie man etwas finden kann, und es finden ist dasselbe. In der Erfindung aber ist das mit demselben Wort die Erfindung genannte Erfundene einzig und allein auf dem Grunde seiner Erfindung. Das Feld der Erfindungen liegt einzig und allein im Machtbereich des Erfindens. Die Methode des Erfindens hat sich allein durch ihr Erfundenes als Erfundenes auszuweisen. Das Erfinden ist allein seiner Erfindung als solcher verantwortlich; von nirgend anderswo her ist das Erfinden verantwortlich zu machen. Wir sagen, eine Methode, etwas zu erfinden, gebe es nicht; weil über den rechten Weg allein die Erfindung selbst Rechenschaft gibt. Daß das Wie und das Was in der Erfindung ein und dasselbe sind, bedeutet dann die letzte und vollkommene Selbstverantwortlichkeit des Erfindens.

Das Denken Leibnizens von der Wahrheit ist die Erfindung des Denkens, dergestalt, daß das Denken das Erfinden und das Erfundene seiner selbst ist, weil es die Erfindung der Wahrheit ist, dergestalt, daß die Wahrheit ihr Wesen im Erfinden der Wahrheiten hat, die als erfundene wesentlich wahr sind.

Leibniz sagt in einem „Consilium de Encyclopaedia nova conscribenda methodo inventoaria“ – „einem Ratschlag über eine neue zusammenschreibende Enzyklopädie nach erfinderischer Methode“: „Saepe mecum cogitavi, homines multo quam sunt feliciores esse posse, si quae in p o t e s t a t e habent, etiam in n u m e r a t o haberent, ut cum opus est uti possant“ . – „Ich habe oft bei mir bedacht, daß die Menschen um vieles glücklicher, als sie sind, sein können, wenn sie, was sie in der Macht ihrer Verfügungsmöglichkeit haben, auch als etwas worauf sie zählen können, hätten, daß sie, wenn nötig, es brauchen könnten“ (C 30). Das „in numerato“ bedeutet zunächst allein die verfügbare Anordnung in einer Enzyklopädie. Es ist ausgelegt dann als „ordinatio ad inveniendum apta“ – eine „Anordnung, geschaffen zum Erfinden“ (C 31). Das Erfinderische liegt in der Herstellung des Verfügbaren allein zu seiner Verfügbarkeit. Was in der Eigenmacht des Menschen steht, soll als solches in der Verfügung Stehendes vermöge der Zahl eingerichtet werden. Die Selbstbefestigung der Methode in ihrer Eigenmacht der Selbstverantwortlichkeit ist das wesentlich Erfinderische.

In seinem *W e s e n* als dem Wesen der Wahrheit verfügt das Erfinden allein von ihm selbst her – jeglichem Von-ihm-selbst-her der Sachen vorweg – schon zum voraus selbstverantwortlich über das Seiende. „Methodus inveniendi perfecta, si providere possumus, imo demonstrare antequam rem aggrediamur, nos ea via ad exitum perventuros.“ – „Die Methode ist als solche des Erfindens ausgemacht, wenn wir voraussehen und zugleich, bevor wir die Sache angreifen, beweisen können, daß wir auf diesem Wege zum Ausgang gelangen werden“ (C 161).

Dem wesentlichen, nämlich einzig herkunftbestimmenden Wissen (*Scientia Generalis*) gemäß ist das Seiende als solches im ganzen in seinem wesentlichen $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ das „Denkbare als solches im ganzen“. Was „denkbar“ besagt, sagt ein Aufriß der „species“ der *Scientia Generalis*. Er lautet im Wesentlichen des Anfangs: „*Scientia Generalis nihil aliud est quam Scientia de Cogitabili in universum quatenus tale est, quae non tantum complectitur Logicam hactenus receptam, sed artem inveniendi, et forte etiam Ontologiam sive scientiam de Aliquo et Nihilo, Ente et Non Ente, ...*“ – „Das herkunftsbeherrschende Wissen ist nichts anderes als das Wissen vom Denkbaren im ganzen, sofern es ein solches ist, als welches es nicht allein die bislang hingenommene Logik umfaßt, sondern auch (und vor allem) die Kunst des Erfindens, sowie wesentlich auch die Ontologie d.h. das Wissen von Etwas und Nichts, von Seiendem und Nichtseiendem ...“ (C 511 f.). In diesem Aufriß des Wissens steht allem maßgeblich voran das Erfinden des Denkens, das das Denkbare als solches bestimmt, in seiner Durchsetzung gegen die Logik, auf die das Wissen sich angewiesen sah und in der es auf Hingenommenes angewiesen blieb. Die *Scientia Generalis* ist eine, indem jegliches Wissen nicht Wissen ist, wenn es nicht erfinderisch ist. Diesem Grundzug fügt sich auch und zumal die Ontologie. Sie ist, was sie ist, wesentlich erfinderisch. Die *ars inveniendi* selbst i s t im Grunde die wahre Ontologie. – Titel und Inhalt des zuletzt zitierten Entwurfes Leibnizens (C 511 ff.) legen das bisher fragend Gewonnene systematisch auseinander; auf seine zusammenhängende Interpretation kann indessen an dieser Stelle verzichtet werden. –

Doch lassen sich die Bedenken gegen diesen gewaltigen Entwurf nicht länger zurückhalten. Sie betreffen die Möglichkeit seiner „Realisierung“. Die Kunst des Erfindens besteht nur in ihrer „Vollkommenheit“. Diese *perfectio*, in der alles ausgemacht ist, liegt in der Verfügung der einen Form. Diese wiederum hat ihren ausgemachten Bestand in der ausgemachten Einförmigkeit des Einfachen.

„Methodus scientifica maxime perfecta incipiet non a posterioribus natura atque compositis et specialibus, quae in sensus incurrunt, sed a notionibus et veritatibus maxime simplicibus ac generalibus, quae primo intellectui obervantur, unde paulatim ad notiones speciales et compositas descendit. ... Sed antequam constituentur ejus Elementa, hoc est summa genera seu primae notiones et simplicissima axiomata aliaeque primae veritates, opus est analysi difficili ac diuturna ...“ – „Die ganz und gar ausgemachte wissenschaftliche Methode wird nicht von dem von

Natur Späteren und Zusammengesetzten und als solchen Speziellen beginnen, welches in die Sinne einget, sondern von den ganz und gar einfachen und herkunftsbeherrschenden Kennungen und Wahrheiten, die als erstes für die Einsicht beobachtet werden, wovonher die schrittweise zu den speziellen und zusammengesetzten Kennungen absteigt ... Aber bevor deren Elemente konstituiert werden, nämlich die höchsten Herkünfte, die ersten Kennungen und die allereinfachsten Axiome und die anderen ersten Wahrheiten, benötigt sie eine schwierige und langwierige Analysis ...“ (C 159). Damit scheint das Bedenkliche von Leibniz selbst angezeigt. Indessen ist das Erfinden schon im Gange, wo die Analysis auf dem Wege ist. Auf welchem Wege aber? „Vous direz, que cela pourroit aller à l’infini“ – „Sie sagen, daß das ins Unendliche gehen kann“, bis das Vermögen auf seinen eigensten Weg des Erfindens aus dem einförmig Einfachen kommt“ (C 187). Indessen bleibt dieser Einwand schwach: „Je ne le croy pas. Mais si cela estoit, cela ne nous nuiroit, car par ce moyen nous le laisserions pas d’avoir démontré parfaitement tous nos theoremes ; et les resolutions que nous aurions faites, nous suffiroient à une infinité de belles consequences pratiques ; de meme que dans la nature, il ne faut pas abandonner la recherche des experiences à cause de leur infinité ...“ – „Ich glaube das nicht“, sagt Leibniz vorsichtig auf die Vermutung, der Weg zur Erfindung sei unabsehbar; jedenfalls „aber auch wenn es so wäre, hinderte uns das nicht, denn auf diesem Wege werden wir nicht ablassen, all unsere Theoreme vollkommen beweisen zu haben; und die Auflösungen, die wir hergestellt haben werden, würden uns genügen zu einer Unendlichkeit tauglicher praktischer Folgerungen; ebenso wie in der Natur es nicht nötig ist das Nachsuchen der Erfahrungen aufzugeben von wegen ihrer Endlosigkeit ...“ (C 187).

So nennt Leibniz selbst den unabsehbaren Weg der endlosen Erfahrung. Die Erfahrung ist das Aposteriorische der Natur. Von solchem her ist die Erfindung der Wahrheit nicht zu beginnen. Bleibt aber nicht gerade der Gang der Analysis immer von ihr abhängig, indem er auf ihre Fakten angewiesen ist? Jede Stelle des Auseinandergelegten scheint daran zu erinnern und es zu bestätigen. Allem voran: Nennt nicht Leibniz selbst das zuhöchst Axiomatische der formalen Identitäten unbeweisbar als etwas, „que les sens font voir“ – „was die Sinne sehen lassen“? (C 186). „Les sens font voir, que A est A. est une proposition dont l’apposée A n’est pas A. implique contradiction formellement.“ – „Die Sinne lassen sehen, daß ‚A ist A‘ eine Aufstellung ist, deren Gegenteilige ‚A ist nicht A‘ formal einen Widerspruch einschließt“ (in.). In der Tat zeigt gerade das Sinnliche die Unbeweisbarkeit an. Doch um dessen Bedeutung zu begreifen, gilt es strenger zu denken.

In den oben zitierten Stück hat Leibniz zu „axiomata“ das Attribut „simplicissima“ nachträglich eingefügt. Das Wesen der Identität liegt nicht in der Selbigkeit von allem und jedem Erfahrbaren und Denkbaren, sondern in der Einförmigkeit des Einfachen, das aus diesem Wesen als das Eine der Form das Element der Erfindung der Wahrheit ist. Was das Denken selbstverantwortlich zuhöchst sich zustellt, ist das „Axiomatische“ der allein dieses sachlich

ausmachenden unauflösbaren Einförmigkeit des Einfachen (der *simplices notiones*) in der Identität allein mit ihrer eigenen Bestimmung. Schon seiner Einfachheit wegen (auch nicht Existenz einschließend) ist dieses nicht Gegenstand der Erfahrung.

Das so als Widerstreit der Fakten und des Denkens Gemeinte bringt Leibniz selbst auf den Begriff der Unterscheidung von „*veritates facti*“ und „*veritates rationis*“. Freilich bleibt es in dieser Problematik zunächst unverständlich warum dieses Unterschiedene in dem systematischen Entwurf, auf den verwiesen wurde, in dem lapidaren Satz auftreten können: „*Praecognita scientiae sunt rationis et facti*“ – „vorweg Erkanntes des Wissens ist das der Denkung und das des Faktum“ (C 511). Vorweg verfügt das generaliter erfinderisch sich einrichtende Wissen unerschüttert über dieses Erkannte?

Die *veritates facti* sind die *veritates contingentes*. Wie sollen auch sie wie die *veritates necessariae* in der Einförmigkeit des Denkens allein ihre Herkunft haben? „*Si omnes propositiones etiam contingentes resolvuntur in identicas, an non omnes necessariae sunt ? Respondeo non sane ...*“ – „Wenn alle, auch die kontingenten Aufstellungen in identische aufgelöst werden, sind dann nicht alle notwendige? Ich antworte: keineswegs ...“; denn auch das, was nicht wirklich eintritt, ist nicht darum schon unmöglich; „ist nichtsdestoweniger möglich“ – „*nihilominus possibile est*“ (C 405). Aber wie soll angesichts des Eigenrechtes der Fakten, die als solche alle Denkmöglichkeit übersteigen und vollends unendlich jenseits des Denknötwendigen liegen, das Denken in seinem erfinderischen Element bleiben können?

Vielmehr ist es sogar in jeglicher Begründung von Notwendigem gemäß der begründenden Denkung auf Erfahrung angewiesen: „*opus experientia ad constituendas definitiones*“ – „die Erfahrung ist nötig, um die Definitionen zu konstituieren“. Denn: „*In omni definitione constare debet id quod definitur esse possibile, interdum etiam quaeritur, ut actu existat ...*“ – „In jeder Definition muß feststehen, daß das, was definiert wird, möglich ist; unterdes wird auch aufgesucht, daß es wirklich existiert“ (C 328); so findet auf ihrem Wege die Analysis die Möglichkeit aus der Wirklichkeit. Wie soll sie ihren Weg vollenden, wie grundsätzlich ihn vollenden können?

So findet sich endlich ein Wort Leibnizens, in den sogenannten „*Meditationes*“, in denen nach Leibnizens Titel „*De cognitione, Veritate et Ideis*“ – „Über Denken, Wahrheit und Ideen“ gesprochen wird, das eine grundsätzliche Bescheidung zu bedeuten scheint. Es sei ausführlich zitiert: „*An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit aanalysis notionum, sive an ad prima possibilia ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta Attributa DIE, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem, cogitationes suas reducere possunt, nunc quidem definire non ausim. Plerumque contenti sumus, notionum quarundam realitatem experientia didicisse, unde postea alias componimus ad exempla naturae*“ (G IV, 425).– „Aber ob jemals von den Menschen die Auflösung der Kennungen vollkommen eingerichtet werden kann, d.h. ob sie ihr

Denken zurückführen können zu dem allerersten Möglichen und unauflösbaren Kennungen, d.h. (was aufs selbe hinausgeht) auf die absoluten Attribute Gottes selbst, nämlich die ersten Gründe und die letzte Denkung der Sachen, möchte ich jetzt wenigstens nicht zu bestimmen wagen. Zumeist sind wir zufrieden, irgendeinen Sachbestand von Kennungen durch die Erfahrung gelernt zu haben, woher wir dann andere nach dem Beispiel der Natur zusammensetzen“.

Mag es nun um die Vollbringung eines Verfahrens zu erfinderischer Vollkommenheit oder vielleicht – nach dem Vorbild Descartes’ – um die Bewährung eines möglichst vollkommenen Verfahrens durch Gott, von dem hier wiederum die Rede ist, oder zuvor zur Ermöglichung einer solchen Bewährung gar um die Erkenntnis des Seins des zuhöchst Seienden durch das problematische Verfahren selbst gehen: Leibniz selbst ist kritisch genug, so scheint es, um über dieses Problem und seine Lösbarkeit nichts zu entscheiden zu wagen. Es bleibt uns für alle Forschung maßgeblich die Erfahrung; mit ihr müssen wir uns begnügen.

Der große Entwurf bleibt angesichts der Fakten liegen. Dieses Grundproblem eines eigenmächtigen Vorgehens des Denkens meldete sich bereits bei dem zu Anfang getanen Einblick in den Traktat Leibnizens über die „Origo veritatum contingentium“ (I). Nichts anderes scheint auch die von Leibniz kritisch erörterte Problematik des „Cartesianismus“ zu sein.

Und hat sich nicht Leibnizens eigener Versuch zu einem vollkommen sicheren Verfahren in immer neuen Ansätzen von zahllosen Entwürfen und darüber hinaus sein ganzes Tun in eine Unzahl von doch nicht befriedigenden Unternehmungen zerschlagen? Und hat er nicht zu alledem sein metaphysisches Anliegen in einem all dies, seine Möglichkeiten um eine Schwierigkeiten, außerachtlassenden, nur in sich noch allenfalls verständlichen System verwirklicht – der „Monadologie“?

Es muß aber das zuletzt zitierte von Leibniz Gesagte genauer gelesen werden. Zwar sagt Leibniz an dieser Stelle („nunc“) nicht das Entscheidende über das Wesentliche der Erfahrung, mit deren Erfahrungsmäßigem wir zumeist uns begnügen („plerumque contenti sumus“). Doch gibt der erste Satz eine entscheidende Erinnerung, was das „Grundproblem“ betrifft.

Es geht um die Rückführung des Denkens auf das „zuerst es Ermöglichende“. Dieses sind die Kennungen, die nicht mehr auf einförmiger Einfacheres zurück gelöst werden können. In ihnen geschieht die letzte Denkung des Seienden; in dieser Denkung bestehen die ersten Gründe des Seienden. Diese sind dasjenige auf nichts sonst mehr außer dem Sein Bezogene, das dem Seienden zumal in seinem seiendsten Sein zukommt: in Gott.

Die geschichtliche Notwendigkeit zwang das Denken, die Wahrheit selbst zu verantworten allein in der Verantwortung seiner selbst. Demgemäß hat das Denken mit der Wahrheit erfinderisch zu verfahren. Dieser einzigen Notwendigkeit entspricht Leibnizens Entwurf der ars inveniendi; in ihr ist die Wahrheit erfunden. Die selbstverantwortliche letzte Denkung des Seienden ist die Wahrheit

über das Seiende; in ihr hat das Wahre des Seienden seine beherrschenden Anfänge; d.h. ist es eigentlich seiend.

Das Denken zurückbringen in seine allerersten Möglichkeitsgründe heißt die Einheit von Wahrheit und Sein wiedererkennen. Diese in der Selbstverantwortung des Denkens finden, heißt die Wahrheit über das Seiende erfinden; das bedeutet, daß die Wahrheit über das Seiende und das Sein der Wahrheit als ein und dasselbe wiederzuerkennen sind in der Einheit der Disziplin von Logik und Metaphysik. Die letzte Denkung der zu könnenden Kunst der Erfindens der Wahrheit aus dieser ihrer einzigen Herkunft macht auch als solche schon die Disziplin der Metaphysik aus. Doch ist die letzte Denkung des Erfindens selbst nicht ausgemacht, solange sie nicht als Anfang des Seienden selbst und d.h. der Ontologie und d.h. der Metaphysik ausgemacht ist.

Das Ausgemachte des Erfindens ist als die „perfectio“ begriffen. Diese hat die Erfindungskunst aufzubringen als die perfectio ingenii; das angestammte Vermögen in der mens macht allein den Stamm des als wahr Erfundenen aus. Im Ausgemachten des Erfindens ist die Wahrheit über das Seiende als das Sein des Seiendsten ausgemacht. Nichts anderes hat die Metaphysik als die perfectio Die zu begreifen.

Leibniz übersetzt „perfectio“ mit „Vollkommenheit“. Das Erfinden vermag nicht zur vollen Wahrheit zu kommen, wenn es nicht über das Existierende zur vollen Wahrheit kommen kann. Dessen Grund als Existierenden ist in keiner Möglichkeitsanalyse zu ergründen. Als die existentia selbst als perfectio der Denkung zu begreifen. Wenn dieser Begriff gelingt, ist das erfinderische Denken notwendig vollkommen ausgemacht auch und gerade im unendlichen Vorgehen.

Um die Wahrheit über das Seiende in der erfinderischen Selbstverantwortung des Denkens auszumachen, muß die existentia metaphysisch als Vollkommenheit des Seienden in seinem vollkommensten Sein (Gottes) begriffen werden; dies ist die Notwendigkeit der letzten Denkung des Seienden.

Das Verständnis des Faktums der Kontingenz als „Grundproblem“ der ars inveniendi, das sie problematisch machte, ist unangemessen. Das Begreifen der existentia als perfectio der letzten Denkung ist vielmehr der G r u n d a n s p r u c h der Notwendigkeit des Erfindens der Wahrheit, dem die Metaphysik zu genügen hat. Er macht die Disziplin der Metaphysik selbst in ihrem Grunde aus.

Die Metaphysik ist über das Seiende im ganzen hinaus auf dessen Sein bedacht. Das Seiende ist als solches das Denkbare als solches. Das Denkbare als solches ist gemäß der erfundenen Wahrheit seiner Einförmigkeit das Mögliche (possibile). Nicht zu ermöglichen wie jedes Mögliche sonst ist das Einfache dert letzten Denkung. Dieses sind die perfectiones, unter deren Zahl die über alles im Einfachen Ermöglichte hinausliegende Vollkommenheit der existentia. Die Vollkommenheit des Existierenden zu denken ist die Sache der Metaphysik. Einzig darum heißt das Sein des Seiendsten denken : Gottes Existenz beweisen.

V. Die Wahrheit über das Seiende.

§ 15. Die Genugtuung des Seienden als solchen.

Die „wahre Metaphysik“, der rechte Weg, den, Leibnizens Gedankengang über das Seiende hinaus auf dessen Wesen zu fand, ist aufgezeichnet in der Schrift, die als „Monadologie“ bekannt ist. Es ist wahr, daß Leibniz metaphysisch über das vielfach Seiende hinaus auf dessen Wesen in der Einheit („Monade“) denkt. Wenn aber das so Gedachte „Monadologie“ genannt wird, dann spricht daraus bestenfalls eine redliche Verlegenheit. Der Titel besagt, daß davon die Rede ist, was die Monade ist. Aber ist nicht schon der Ansatz des Leibniz'schen metaphysischen Gedankenganges beim Begriff der „Monade“ befremdlich genug, und ist nicht vollends gerade die vordringlichste Frage, von der das Verständnis des ganzen abhängt, die: Was macht es metaphysisch notwendig, zu begriff zu bringen, was als Monade verstanden wird?

Aber ist nicht von Leibniz selbst das mit dem Begriff der Monade gegebene Problem nur einfach aufgegriffen? Und ist es nicht schon das alte Problem der Einheit ($\mu\nu\acute{\alpha}\varsigma$) wert, gefördert zu werden? Und bedarf es da weiter einer Notwendigkeit? – Der Titel „Monadologie“ bürgerte sich ein im Anklang an den ersten Satz der Schrift, der beginnt: „La Monade, dont nous parlerons icy ...“, übersetzt: „Die Monade, von der hier der Rede sein soll ...“ (Buchenau). Das Verständnis, da in einer solchen Übersetzung sich ausspricht, reicht denn auch über diese ersten Worte nicht hinaus. Denn sogar diese sind falsch übersetzt; sie heißen zu deutsch: „Die Monade, von der wir hier sprechen w e r d e n ...“ Damit ist kein Problem a u f g e w o r f e n, sondern das Vorhaben angezeigt und zugleich noch zurückgestellt um allererst daran zu erinnern, weshalb das, was Leibniz zu denken vorhat, notwendig zu denken ist. Der nächste Paragraph beginnt mit „Et il faut ...“ – „Und es ist notwendig ...“

Das aber ist wiederum nicht eine bloß eingefügte historische Erinnerung an ein formales Problem. Das „il faut“ kehrt an fünf Stellen (§§ 2, 8, 9, 12, 13) des ersten Stückes der Schrift wieder. Die mit ihm genannten Notwendigkeiten verfügen darüber, was als der wahre Bestand (substance) des Seienden zu begreifen ist. Für dieses Zu-denkende steht gemäß den Notwendigkeiten der Name „Monade“.

Von welcher Herkunft aber sind die Notwendigkeiten, die über das Sein des Seienden und seinen Begriff verfügen? Von der einzigen Herkunft.

Die Ontologie, unter deren Disziplin das erste Stück der Schrift fällt (§§ 1-18), steht unter dem Gebot der Scientia Generalis. Die Scientia Generalis ist das Wissen der Wahrheit in dem einzigen Herkunftsstamm e i n e r F o r m. Das Element der Einförmigkeit des Wahren ist das e i n f a c h Einförmige, das als Einfaches einzig und allein in der Form der Denkung seiner selbst als dasselbe zu

denken ist. Die Wahrheit der letzten Denkung des Denkbaren als solchen ist aber die Wahrheit des Seienden als solchen. Das in Wahrheit Seiende – „les veritables etres“ – ist zu begreifen als der E i n f a c h e Seinsbestand: „substance simple“. Zusammengesetztes ist, sofern es ist, allein aus dem einfachen Seinsbestand (§ 2).

Die zum Seinsbestand des Einfachen gehörige Beständigkeit ist seine Unauflöslichkeit. Es ist unauflöslich, weil es unteilbar ist; denn es ist teillos, folglich ausdehnungslos, und also gestaltlos und auch nicht der Möglichkeit nach teilbar (§§ 3, 4). Wie ein Ende des Bestandes des Einfachen durch eine Auflösung, so ist auch ein Beginn seines Bestandes dadurch, daß es durch eine Zusammensetzung geformt wird, gemäß seiner Denkung als Einfachen unmöglich (undenkbar) (§ 5). Daraus kommt die metaphysische Wesensart des Bestandes der einfachen Substanz zu Begriff (§§ 4-6).

„... il n’y a aucune maniere conceivable, par la quelle une Substance Simple puisse perir“ ou „commencer“ „naturellement“ – „es gibt keinerlei begreifliche Weise, auf welche ein einfacher Seinsbestand natürlich vergehen“ oder „beginnen“ „könnte“. In diesem Satz sammeln sich die Begriffe der Begreiflichkeit, der Natürlichkeit und der Möglichkeit. Die drei Ausdrücke sind uns zusammen in unserem Sprachgebrauch geläufig. Wir sagen: „Das scheint mir sehr natürlich; das ist begreiflich; ich halte das ohne weiteres für möglich“. Vermutlich ist die in dieser Redeweise zutageliegende Übereinkunft der drei Bedeutungen nicht bloß eine verbreitete Nivellierung der in der Gewohnheit abgeschliffenen Wörter, sondern hat sie ihre Herkunft in dem Denken, das der neuzeitlichen Logik und Metaphysik zugehört.

Das Beginnen eines Bestandes kann als natürlich nur begriffen werden als das Zustandekommen einer Form aus zusammengesetzten schon bestehenden einfacheren Elementen. Das Vergehen eines Bestandes ist natürlich zu begreifen als die Auflösung eines Zusammengesetzten in seine Bestandteile als die eigentlichen Elemente des Bestehens (§§ 4, 5).

Der Begriff eines jeglichen begreift es in eins in der Erfassung des Einfachen. Wenn das Beginnen und Vergehen von zusammengesetztem Bestand natürlich begreiflich ist in der Zusammensetzung aus den Bestandteilen und der Auflösung in diese, so ist ein solcher Bestand begreiflich, sofern er aus Einfachen besteht. Der Bestand des Einfachen macht ein Bestehen aus Einfachen begreiflich („concevable“).

Der Begriff eines jeglichen ist als solcher der Begriff seiner Möglichkeit aus der Einförmigkeit des Einfachen. Die Zusammensetzung von Bestandteilen ist möglich als eine bestehende Form aufgrund der Einförmigkeit von einfachem Bestand. Die Einförmigkeit einfachen Bestandes macht die natürliche Möglichkeit von zusammengesetzt geformten Bestand („formé par composition“) aus.

Das Natürliche ist, was solchermaßen in und aus seiner Möglichkeit zu erfassen ist. Die Wendung „zu erfassen“ bedeutet Möglichkeit und Notwendigkeit der Erfassung zumal. Die

Möglichkeit, das Natürliche zu erfassen, gründet in der einförmigen Denkung des Einfachen. In dieser Denkung ist letztlich die Möglichkeit des Natürlichen selber gedacht. Die Möglichkeit des Natürlichen besteht in der Möglichkeit seiner Erfassung. Daß die Möglichkeit der Erfassung des Natürlichen als letztlich die einförmige Denkung des Einfachen die Möglichkeit des Natürlichen selbst ist, macht die Notwendigkeit der Erfassung des in der Erfahrung Natürlichen aus dem Grunde der letzten Denkung aus.

Das Einfache macht zuletzt den „Inbegriff“ („conceptus“) des Begreiflichen aus; es ist der „conceptus“, auf den alles Begreifen zurückführt. Es selbst aber ist in d i e s e r Weise nicht begreiflich, da es nicht rückführbar ist. – Alles Aufweisen ist Aufweisen der Möglichkeit auf dem Wege der Rückführung auf Einförmiges, zuletzt die Einförmigkeit (Identität) je des Einfachen, das einzig in dieser Einförmigkeit bestimmt ist. Da aber das Einfache von jeder anderen Bestimmung frei ist, ist über die Einförmigkeit des Einfachen nicht mehr aufzuweisen. – Das einförmig Einfache liegt über die in seiner Möglichkeit begreifliche Natürliche hinaus.

Was dem so zu denkenden Einfachen gemäß der wahre Bestand des Seienden im einfachen Wesen ist, ist in seinem Bestand auf keinerlei anderen Bestand natürlich rückführbar. Der Bestand der Einfachen ist sein eigenster Bestand; es ist dasjenige, dem der Bestand eigentlich eignet. Dieser eigene Bestand des Einfachen liegt über das als natürlich möglich Begreifliche hinaus. Der darum metaphysisch zu nennende Bestand ist der des Einfachen, das, sofern es besteht, einzig aus sich besteht. Der metaphysische Bestand des Einfachen ist sein eigener Bestand und außer dem, vor dem und nach dem nichts. Das metaphysische Wesen des Bestandes des Einfachen, wenn es nicht immer ist, ist die „creation“. Der Bestand der geschaffenen Monade beginnt insofern „tout d’un coup“ – „ganz mit einem Schlage“ aus nichts und vermag zu enden allein in gleicher Weise „par annihilation“ – in nichts (§ 6).

Außer diesem, dem Inbegriff des Begreiflichen gemäß als immer seiend oder als e i n m a l geschaffen zu denkenden einfachen Bestand besteht in ihm und an ihm nichts. Einzig die einmalige Schöpfung auf einen Schlag macht den Bestand des geschaffenen Seienden aus. Am wenigsten kann dann solches, was in gleicher oder abgeleiteter Weise durch seine Geschaffenheit und nicht selbst schöpferisch ist – „quelque autre creature“ – in dem Bestand eines Einfachen einen Wechsel („changement“) schaffen. Ein so „geschaffener“ Wechsel könnte allein in einer Änderung („alteration“) bestehen, die sich auf das zuvor Zugrundeliegende übertrüge („transposer“) als Erregung, Einrichtung, Vermehrung oder Verminderung einer inneren Bewegung. Ein so in Bewegung Wechselbares liegt aber im Einfachen des Bestandes nicht vor.

Der einfache Bestand ist nicht zu mehren oder zu mindern, sondern kann allein, wenn er nicht immer ist, geschaffen oder vernichtet werden. Das bedeutet nicht nur, daß das Einfache (die Substanz) nicht mehr und nicht weniger ist und bleibt, als es ist. Es kann auch nicht der

zugrundeliegende Bestand in solchem, was sich ihm zutrüge (Akzidentien), verändert und dadurch der Gesamtbestand gemehrt oder gemindert werden. Auf keine Weise kann außer dem Einfachen eine Vielfalt, die zu jedem Wechsel gehört, bestehen.

Die Begründung der Konsequenz, daß „also weder ein Bestand noch Zukommendes von außen in eine Monade eintreten können“ – : „Ainsi ny substance ny accident peut entrer de dehors dans une Monade“ – faßt Leibniz in die scharfe Formulierung zusammen: „Les Monades n’ont point de fenêtre, par les quelles quelque chose y puisse entrer ou sortir“ (§ 7).

Dies ist ein als Veranschaulichung der Leibniz’schen Monadenvorstellung vielberufener Satz. Aber ist nicht das Bild, in das die Monade hier gebracht ist, befremdlich genug? „Die monaden haben überhaupt nicht etwa Fenster, durch die etwas in ihren Bestand eintreten oder ihn verlassen könnte“. Fenster gehören zur Vorstellung des Hauses. Aber Fenster sind doch nicht für das Betreten oder Verlassen des Hauses da. Und ferner: wenn die Monade mit einem Haus verglichen wird, aber keine Fenster hat, soll die dann wie das Urgebilde eines fensterlosen Hauses sein? Wie steht es mit der Fensterlosigkeit der Monade?

Durch ein Fenster geht nur eine Aussicht. Die Monade ist der einfache Seinsbestand des Seienden als des Begreiflichen. Außer ihm steht kein anderer Bestand in Aussicht. D.h. aber: außer der Monade ist kein Bestand, wenn die Aussicht hier die Ersichtlichkeit des Seienden als des Zu-denkenen bedeutet und das wahre Sein des Seienden in seiner letzten Denkung und darum der Bestand des Seienden selbst allein in der dieser Denkung gemäßen Einfachheit besteht. Das In-Aussicht-kommen ist das Eintreten und Zurücktreten des Seins des Seienden.

Warum aber sollte ein Bestand außer der Monade allein aus den „Fenstern“ e i n e s Einfachen in Aussicht kommen? Das Sein des Seienden besteht allein im Inbegriffen-sein des Seienden als des Zu-denkenen im Einfachen; das Einfache ist der Inbegriff des Seins und des Bestandes, der alles Seiende beständig in eins einbegreift.

Der Satz, es sei nichts außer der Monade, bedeutet darum zumal: Es gibt keinen wahren Bestand außer dem Einfachen, das auch Zusammengesetztem in seiner Einförmigkeit allein den Bestand verleihen kann. Es gibt nichts, das außerhalb eines einfachen Bestandes bestünde.

Die Monade ist abgeschlossen; nicht aber so, wie ein Haus sich gegen das, was draußen ist, abschließen kann. Die Monade ist kein Haus. Dieses Einfache ist nicht eine Zuflucht des Denkens, von der aus das Denken in gehüteter Abgeschlossenheit auf die außen das Haus umgebenden vielfältig bewegten Dinge durch die Fenster unbetroffen anschauen könnte, während es innen ruhig, beständig und alles einfach wäre. Die Monade ist auch nicht die „Seele“ als ein umhertes innerliches Anwesen des Denkens.

Die Monade ist nicht wie ein Haus. Alles, was ist, ist in einfachem Bestande inbegriffen. Die Monaden sind als das Einfache der Inbegriff des Seienden. Sein heißt Inbegriffensein. Inbegriffensein heißt: im Einfachen beständig inbegriffen sein.

Aber ist nicht auch der Unbestand des Wechsels? Und ist nicht der Wechsel allein ein Sein des Zusammengesetzten und zu begreifen in dessen teil-weise geänderten Zuständen?

Der Wechsel ist zu begreifen in der Unterscheidung des Standes der Sachen. Er ist zu begreifen im Bestand des Einfachen. Denn was im Zusammengesetzten ist, besteht nur aus dem Einfachen, so zwar, daß dieses *W o r a u s* des Bestandes dasjenige ist, *w o r i n* alles besteht. Es ist nicht die Monade innen und, was in der Zusammensetzung ist, außen zu begreifen. Die Monaden gehen in das Zusammengesetzte ein als das, was es einbegreift. Das Eingehen der Monade in das Zusammengesetzte ist in ihr selbst als dem einzig zu begreifenden Bestand inbegriffen. Der Wechsel ist folglich in der Unterscheidung des Standes des Seienden, das das Einfache ist, zu begreifen.

Der Wechsel kann aber nicht bloß die Abwechslung räumlicher Zusammenstellungen sein, wenn anders die Monade keinen Außenraum kennt, noch einen Innenraum. Wenn aber die Monade dergleichen wie Raum einbegreift, gibt er Raum nur dort, „wo“ Monaden sind. Es läge mithin die Fülle des Raumes vor: wo Raum ist, ist Einfaches, da nur, wo Einfaches besteht, anderes inbegriffen sein kann. Wenn aber von Raum nur zu reden ist in der Ansetzung des Vorliegens seiner Fülle, ist der Wechsel nicht in einer bloßen Abwechslung einer Verteilung zu unterscheiden. Der Wechsel ist metaphysisch zu begreifen aus der Unterschiedenheit der Monaden.

Wie aber sollen die Monaden sich unterscheiden? Sie sind quantitativ ununterschieden je eine. Die Notwendigkeit, den Wechsel (im Stamm des Wissens aus dem Erfinden) zu erfassen (*s'appercevoir*), erzwingt den Begriff des Einfachen, das Beschaffenheiten einbegreift, in denen die Monaden sich unterscheiden.

Wie aber soll das Einfache eine Beschaffenheit (Qualität) einbegreifen? Wäre nicht eine Qualität dem einfachen Bestand gerade äußerlich, indessen die Unmöglichkeit äußerer Akzidentien feststand? Das steht fest mit dem Satz, daß der einfache Bestand das Sein ist als das Inbegriffensein dessen, was im und am Seienden ist, im Bestand des Einfachen.

Die Notwendigkeit, das Sein als der letzten Denkung der Wahrheitserfindung gemäß im Einfachen bestehend zu begreifen, die in den genannten Satz sich entfaltet, macht aber allein das Sein der Monaden aus. Darum beginnt der § 8 in der Erwiderung auf jenes Feststehende: „Cependant il faut que les Monades ayent quelques qualités, autrement ce ne seroient pas meme des Estres“ – „Indessen ist es notwendig, daß die Monaden Beschaffenheiten haben, auf andere Weise wären sie selbst nicht Sein“.

Es ist sogar notwendig, daß *j e d e* Monade *v o n j e d e r* verschieden beschaffen ist. Wenn nämlich jegliches zumindest räumlich und zeitlich unterschieden begegnet, so ist jeglicher

Unterschied natürlich in Wahrheit als innerer zu begreifen, d.h. alles ist unterschiedlich, die Unterschiede einbegriffen in den Monaden (§ 9). Ferner gilt es, einzugestehen, daß vermutlich der Grund des metaphysischen Bestandes des Einfachen: die creatio, a l l e s i m m e r wechselnd sein läßt, so daß die geschaffenen Monaden alle immer dem Wechsel unterworfen sind.

Die Notwendigkeit, den Wechsel einzubegreifen, erzwingt den Rückgang in einen ersten Anfang des Wechsels innen in den Monaden (principe interne; § 11). Dieser aber ist wiederum nicht allein das Prinzip, das den Wechsel begreifen läßt, sondern notwendig dergestalt seinsmäßig in die Monade einbegriffen, daß in der Monade ein grundlegender Anteil an dem, was wechselt, da ist, in dem der Wechsel nach einem Prinzip, die Beschaffenheiten und die Unterschiedenheit der Monaden einbegriffen sind (§ 12). Dieser Anteil läßt im einfachen Bestand, d.h. in der Einheit eine Vielheit umfassen sein, die der Folge der Phasen natürlich graduellen Wechsels gemäß zu begreifen ist. „... et par consequent il faut que dans la Substance Simple il y ait une pluralité d'affections, et de rapports, quoyqu'il n'y en ait point parties“ – „... und folglich ist es notwendig, daß es im einfachen Seinsbestand eine Vielfalt von Betroffenheiten und Beziehungen gibt, wiewohl es Teile darin schlechterdings durchaus nicht gibt“ (§ 13). –

Der Gedankengang entfaltetete sich in der Sammlung der Notwendigkeiten aus dem Wesen der Erfassung der Wahrheit und dem Charakter des zu Erfassenden. Das in Wahrheit Seiende besteht im einfachen Bestand, der im beständigen Anteil am Wechsel die Vielheit als Vielfalt der Betroffenheiten und Beziehungen in seiner einfachen Einheit eint.

Als was und wie und worin aber besteht die Monade in dem „Stand überzugehen, der umfängt und vorstellt eine Vielfalt in der Einheit d.h. in dem einfachen Bestand“? „L'état passager, qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité ou dans la Substance Simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la P e r c e p t i o n ...“ – „... ist nicht anderes als das, was man die A u f f a s s u n g nennt“.

Das Einbegreifen des Seins im Inbegriff des in Wahrheit Seienden als des einfachen Bestandes ist ein Auffassen. Was im einfachen Bestand zu erfassen ist, ist in ihm schon aufgefaßt. Nicht freilich ist dieses Auffassung (perception) immer schon notwendig eine Erfassung (apperception) (§ 14).

Der im Einfachen einbegriffene tätige Anteil (action du principe interne) am Wechsel gründet in der Tendenz der einbeziehenden Auffassung zum Übergang auf immer neue Auffassung. Diese Tendenz nennt Leibniz mit dem Namen „appetition“. – Was in unserem Sprachgebrauch „Appetit“ heißt, unterscheidet sich vom „Hunger“. Das Verlangen des Appetits ist nicht wie der Bedarf des Hungrigen nach einem berechtigten Anspruch bemessen. Der Appetit ist maßlos, sein Fehlen steht sogar gegen die Befriedigung des Hungers, ein gestillter Hunger kann nicht sogleich den Appetit befriedigen, er kommt vielleicht beim Essen. Darum ist er nicht ein weniger berechtigtes Gefühl als

der Hunger; vielleicht bemißt er sich überhaupt nicht nach einem ähnlichen Recht. Vielmehr ist die appetitio einzig das Verlangen ihres eigenen Rechts zu ihrer Forderung, das auf nichts sonst sich einläßt. Vor Gericht hieß bei den Römern „aliquid ab aliquo petere“ : etwas, etwa eine Schuld, rücksichtslos einklagen. Die Forderung der appetitio besteht auf ihrem Recht als Forderung und auf sonst nichts. Im Grundzug solcher Erforderung steht jedes Auffassen des Einfachen. Zum aufgefaßten Inbegriffensein des Seienden im einfachen Bestand gehört die Erforderung des Übergehens von Auffassung zu Auffassung.

Wie aber gerät der Begriff der appetition, der doch wohl ein psychologischer terminus für die „Begierde“ ist, in eine ontologische Auslegung? Er fügt sich in dem, was er nennt, dem gleichfalls psychologisch scheinenden Begriff der perception. Dieser steht zumal als Begriff des Seins des einfachen Seinsbestandes. Der Begriff einer Seele (Ame) begreift das Sein einer Vielheit in einem, wie wir in uns selbst erfahren, daß das Denken der Seele zu erfassen ist als Gedanke einer Mannigfaltigkeit in e i n e r Vorstellung (varieté dans l’objet). Die Einheit des Denkens, des Empfindens, des Innehabens einer Auffassung ist aber allein in einfachem Bestand. Das Denken erbaut sich nicht aus einander stoßend in Bewegung setzenden Stücken gleichwie Maschinenteilen, deren zusammengesetzter Mechanismus ein Maschinengehäuse wie eine Mühle wäre. Gleichwie die Monade kein Haus ist, ist das Denken des Auffassens keine Mühle. Es ist keine Maschine, d.h. unzusammengesetzt, und kein Mühlenhaus; in dem nirgends eine Auffassung, sondern immer nur die mannigfaltig zusammenhängenden Stücke ihrer Inneneinrichtung zu entdecken wären. Es ist eine unsinnige Vorstellung, „daß man darein eintreten könnte wie in eine Mühle“ – „qu’on y puisse entrer comme dans un moulin“. Das Denken kennt kein Außen und kein Innen. „Ainsi c’est dans la Substance Simple“. – „Also ist es im einfachen Seinsbestand“.

Dieses und dieses allein, das Auffassen und sein Wechsel, läßt sich als das, was den entfalteten einfachen Seinsbestand ausmacht, finden? In ihm allein vermag „das innere Treiben“ („les Actions internes) der Monaden zu bestehen (consister) (§§ 16-17).

Wie kam der Gedankengang zu diesem Ende? Er leitete sich her aus einem scheinbar unvermittelten Ansatz bei einer anscheinend indifferenten Vorstellung dessen, was einfach ist. Diese prägt sich aus zum Grundbegriff des in Wahrheit allein Konkreten. – Der Gedankengang faßt das einheitlich Einfache im Ansatz „objektiv“ als allgemeinsten Gegenstand des Denkens in den Blick. Es bestimmt sich als das Wesen, das selbst Auffassen ist. – Der Gedankengang läßt sich allein von dem leiten, was das Denken von sich aus als konsequentes logisches Denken über das Einfache zu denken erfordert. Es begegnet das dem Denken zugrundeliegende Auffassen mit der Erforderung des fortgehenden Auffassens in dem Gedachten selbst und von ihm selbst her. – Der Gedankengang beginnt damit, sich des unauflöselichen Bestandes des Einfachen zu versichern. Das Einfache stellt sich als der eigentliche Bestand, der selbst alles Wechselhafte einbegreift, heraus.

Wovonher und woraufhin ist dieser Gedankengang gedacht, der dem Konkretesten indifferent, dem „subjektiven“ Auffassen „objektiv“, dem von ihm selbst her fordernden Seienden mit in sich beschränkter Konsequenz, dem wahren Bestand mit der Besorgung einer Unauflöslichkeit begegnet? Nicht doch von einem freiliegenden Problem her auf dessen Entfaltung und Lösung, wie es auch mit der Dringlichkeit des logischen Interesses am Begriff des Einfachen stehen mag? – Verraten nicht die genannten Züge die vorbehaltlose Indifferenz, die voraussetzungslose Objektivität, die logische Beschränkung, die Tendenz auf wißbar Feststehendes des rationalen Problemdenkens?

Ist es noch möglich, sich dem zu verschließen, was den Gedankengang erst in Frage kommen ließ? – In einem der ersten Entwürfe zum § 8 der „Monadologie“, in dem die Frage der Grundforderung an das Sein die entscheidungshafteste Wendung nimmt, ist der Satz begonnen: „Et si les Substances Simples n'étoient pas des veritables estres –“ – „Und wenn die einfachen Seinsbestände nicht in Wahrheit Sein wären –“ Der Satz bricht ab und ist von Leibniz gestrichen. Der entschiedene Ausschluß dieser Unmöglichkeit deutet auf das im Grunde Zwingende des Gedankenganges.

Das Denken denkt, was ihm im Grunde zu denken nötig ist („il doit“). Das bedeutet doppelsinnig: was es im Grunde denken muß und was ihm zum Grunde seines Denkens nötig ist; dieses beides zumal ist das Einfache. Es denkt dieses „indifferent“, weil das, was dem Denken nötig ist, ihm nötig ist als solches, das dem Denken genügt, indem es sich selbst genügt. Denn in der letzten Denkung des Einfachen richtet das Denken als selbstverantwortlich-selbstgenügsames sich ein, wie es keine von ihm selbst unterschiedene Denkung des Einfachen gibt. Diese Indifferenz des Einfachen in seiner Einförmigkeit begründet allein die selbstverantwortliche Generalität des Wissens. Dieses Einfache denkt das Denken „objektiv“, da alles auf die Ununterschiedenheit des begründenden Einfachen als Grund vom eigenen Grund des Denkens seiner ankommt. Da dieses das Erforderliche ist, ist das Denken darauf bedacht, der Einstimmung der Forderung des Gedachten, das selbst Auffassen ist, erst zu begegnen. Es ist auf den Bestand des Einfachen aus, um die Wahrheit zu erfahren, daß sein Bestand darin selbst besteht alles unterschiedlich Wechselhafte der Natur einzubegreifen.

Der § 18 nennt den Grund, auf den der Gedankengang kommt: „il y a une suffisance (αὐτάρκεια)“ – „es gibt eine Genugtuung (Selbstgenügsamkeit)“. Was das Denken in der Vollkommenheit ausmacht, ist im einfachen Seinsbestand von ihm selbst her in gewisser Weise immer schon einbegriffen: Die Monaden als „Entelechien“ „ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελέες)“ – „haben in sich eine gewisse Ausgemachtheit“. Darin genügen sie der Grundforderung des Denkens, indem sie sich selbst als Erfassen und dessen Erfordern genügen, dergestalt, daß dieses einzig „die Quellkraft ihres inneren Treibens ausmacht“ („les rend sources de leur actions internes“).

Die Genüge des selbstverantwortlich wahren Denkens ist und ist die Genüge als die Selbstgenüge des einfachen Grundbestandes des Denkens. Diese G e n u g t u n g ist das Wesen des in Wahrheit Seienden.

§ 16. Die Auffassung und Erfassung des Seienden von ihm selbst her.

Die Einfachheit des Einfachen ist entdeckt als in dem einen Stamm dessen bestehend, was in der Art einer Seele ist. „Si nous voulons appeller A m e tout ce qui a perception et appétit, dans le sens general que je viens d’expliquer ; toutes les Substances simples ou Monades créées pourroient être appelées Ames“ – „Wenn wir jegliches, das Auffassung und Erfassung in dem einen Stamm ausmachenden Sinn innehat, von dessen Auseinandergelegtheit ich ausgehe, S e e l e nennen wollen; könnten alle einfachen Seinsbestände oder geschaffenen Monaden Seelen genannt werden“ (§ 19). Danach gibt sich der folgende Abschnitt der Schrift das Aussehen einer auf eine vorangehende Ontologie folgenden Psychologia rationalis. Man nimmt diesen Inhalt der „Monadologie“ dafür, indem man die Aufzählung oder gar eine Aufschichtung von Seelen alles und jedes verzeichnet, beginnend mit den Seelenhaften des Unbelebten und der Pflanzen, zu den Seelen der Tiere und den geistigen Seelen der Menschen übergehend und endend bei dem Geist Gottes. Es ist aber nicht nur eine Frage der Terminologie, ob das Sein des zugrundeliegenden Einfachen, das nicht belebt ist, als Sein einer „niedersten“ Seele oder aber mit dem Begriff der „Entelechie“ genannt wird.

Die Einfachheit des Einfachen besteht in der Einheitlichkeit (Monade) des Seins, das das Inbegriffensein des im Denken Ausgemachten ist. Dafür steht der Name „Entelechie“; von dessen Verständnis als „perfectiohabies“ ist der Gedanke an das in dem Grundwort der griechischen Philosophie Gedachte fernzuhalten. Der Begriff der Entelechie ist im Denken der neuzeitlichen Metaphysik Leibnizens einig der, der genügt (suffise). D.h.: er tut allein und er allein tut dem Denken des Zugrundeliegenden, und d.h. dem Zugrundeliegenden des Denkens genug. Die suffisance ist das eine und selbe, daß das Denken sich genügt und seinem Zugrundeliegenden und das Zugrundeliegende sich genügt und dem Denken.

Der verwendete Titel „das Zugrundeliegende“ entspricht in seiner zu begreifenden Bedeutung an das Grundwort des philosophischen Denkens „subjectum“ (ὑποκείμενον), das mit dem Aufkommen der neuzeitlichen Metaphysik und Logik selbst zum Grundbegriff dieser geschichtlichen Wendung des philosophischen Denkens wird.

Das Zugrundeliegende des Denkens, einer Weise des Auffassens, ist zuerst gemeint als der aufgefaßte Gegenstand des Denkens. Dieses Zugrundeliegende besteht von ihm selbst her im Auffassen, nämlich als ein Auffassen. Das Sein dessen, was objektiv dem Denken zugrundeliegt, stellt sich heraus als desselben Wesens, das dem Denken, wo es zu sich selbst kommt, schon in ihm selbst zugrundeliegt: als das Treiben einfachen Auffassens.

Der entsprechende Genüge des Zugrundeliegenden zufolge ist die „bloße“ („nue“) perception zu erfassen indem, was in der zum Denken kommenden Seele schon vorliegt, wenn sie sich erfaßt (s’apperçoit). Es geht notwendig ein Auffassen der Erfassung unmittelbar voran („immediatement

aparavent“); „Car une perception ne sauroit venir naturellement que d’une autre perception“ – „Denn eine Auffassung kann natürlich nur von einer anderen Auffassung herkommen“ (§ 23). Die vorangehende Auffassung ist selbst zu erfassen und zwar als das, was Auffassen der Erfassung zuvor immer schon ist (§§ 20-24). Ebenso ist das tendenziöse Folgen einer Zusammenfolge („consecution“), das wir bei den Tieren erfahren, zu erfassen in dem durchschnittlichen menschlichen Verhalten, das sich auf die gewöhnliche Erfahrung gründet. Das Innehalten solches in der Erfahrung Ausgemachten ist nicht bloß „Gewohnheit“ (habitude), sondern als ein Festhalten (habitude) des Ausgemachten als Zusammenfolgenden im Gedächtnis (memoire) zu erfassen (§§ 25-28).

Das aber ist „unser“ Wesen, daß unser Auffassen des Seienden die Auffassung unser selbst, das Wesen des Denkens in uns als Denken seiner selbst das Seienden in ganzen sich als solches, da es selbst Auffassen ist, zu denken gibt. Darin sind die notwendigen und immerwährenden Wahrheiten erfaßt (verités Necessaires et eternellen). Sie erfassen heißt „avoir la R a i s o n et les Sciences“ – „den Grund, die Vernunft, die Denkung innehaben und d.h. die Wissenschaften“. Das wesentliche Wort „Raison“ muß in der einen entschiedenen Bedeutung seiner Vieldeutigkeit verstanden werden. Daß „wir“ „Vernunft“ haben, ist, daß wir den „Grund“ dessen, was ist, innehaben. Das Sein des Seienden kommt auf seinen Grund, indem es in seinem Grunde erfaßt wird. Die Wahrheit des Seienden besteht im Grunde seiner Denkung (Raison = ratio). Das Sein der Denkung des Seienden ist das „vernünftige“ Sein, auf das es dem Seienden selbst ankommt. In unserem geläufigen Sprachgebrauch haben wir die Wendung: „Sei doch vernünftig“; sie fordert zur Unterwerfung unter die Vernunft auf mit der Bedeutung, daß sie nur „im eigenen Interesse“ liegt. Davon liegt etwas im Worte „Raison“, das wir wiederum in der Redewendung „zur Raison bringen“ kennen.

Das Seiende i s t als Seiendes: zur Raison gebracht. Es ist nicht immer schon vernünftig, also als solches, doch ist sein Sein selbst der der Grundforderung des Wissenschaft entsprechende Zug zur Raison. Die Wahrheit des Seienden ist das alles beherrschende Grunderfordernis der Denkung. Dieses macht das einheitliche Wesen der Wissenschaften aus, deren erfinderischer Grundzug damit zumal umrissen ist (§ 29).

Soll in dieser Bestimmung des „Unsrigen“ eine Wesensbestimmung des Menschen gefunden werden, so kommt sie der gleich, daß der Mensch das Wesen ist, das Wissenschaft betreibt. Es kommt aber wesentlich auf die zur Seinsbestimmung des Seienden als solchen im ganzen im Grunderfordernis der Denkung erforderlichen „Actes reflexifs“ an, deren Vollzug d e n Grundzug schlechthin ausmacht.

Weil das Grunderfordernis der Denkung die Notwendigkeit der notwendigen Wahrheiten ausmacht, so daß sie in dem raisonnablen Denken der „Geister“ („Esprits“) als solche bestehen, gehört zu ihnen das in sich gekehrte Treiben (Actions reflexifs); in ihm besteht das einheitliche Wesen des Denkens, so daß wir, „denkend auf uns, denken auf das Sein, auf den Seinsbestand, auf

das Einfache und Zusammengesetzte, auf das Unstoffliche, auf Gott selbst“ – „pensant à nous, nous penson à l'Être, à la Substance, au Simple et composé, à l'immatériel, et à Dieu meme“.

Das in sich gekehrte Treiben, das an die Wahrheit sich kehrt, indem es einzig an sich kehrt, ist der Ursprung des allerersten Maßgeblichen (Prinzipiellen) der Wissenschaft (§ 30).

Das Grunderfordernis der Denkung ist das der Einförmigkeit, die die Möglichkeit ausmacht, in der das Notwendige einfach einbegriffen und also notwendig ist (principe de la contradiction, § 31).

Das Raisonement dieses Prinzips ist das Prinzip des Grunderfordernisses der Genugtuung: das „p r i n c i p e d e l a R a i s o n S u f f i s a n t e“ – das Prinzip der Genugtuungsforderung. Die geforderte Genugtuung ist zuerst keine andere als die der Einförmigkeit und der Notwendigkeit dessen, was ihr gemäß nicht anders sein kann, entsprechende („pour quoy il en soit ainsi, et non pas autrement“ – „warum es mit jeglichem so steht und nicht anders“; § 32).

Besteht aber nicht auch Wahres in solcher Weise, daß es wahr ist über das Notwendige des Möglichen hinaus – nämlich existierend? – Die immer wieder aufgeschobene Frage muß endlich ihre Bewältigung finden. „Il y a aussi deux sortes de *verités*, celles de *R a i s o n n e m e n t*, qui sont nécessaire et dont l'opposé est impossible, et celles de *F a i t*, qui sont contingentes, et dont l'opposé est possible“ – „Es gibt auch zwei Arten von Wahrheiten, die des Grunderfordernisses der Denkung selbst, die notwendig und deren Gegenteil unmöglich ist, und die des Faktischen, die kontingent und deren Gegenteil auch möglich ist“.

Die notwendigen Wahrheiten sind der *Raison* als nächste zugehörig. In ihnen findet sich (im strengen reflexiven Sinne) die Denkung in ihrer Rücklösung in das allererste Einfache: die notwendige Wahrheit „resolvant au idées et en *verités* plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives“ – „zurücklösend in einfachere Ideen und Wahrheiten, bis man zu ursprünglich Einfachen kommt“ (§ 33): genau gesagt sind es die Ideen, die als einfache nicht zu definieren und allein in der Aussage ihrer bloßen Selbigkeit mit sich selbst als der unbeweisbaren keines Beweises bedürftigen Einförmigkeit des Einfachen zu bestimmen sind (§§ 34-35).

„Mais ...“ – „Aber“: daß die notwendigen Wahrheiten die „*verités de Raisonement*“ zunächst sind, bedeutet nicht, daß sie allein, und nicht einmal vielleicht, daß sie die wesentlichen Wahrheiten sind. Wesentliche Wahrheit heißt: Genugtuung dem Grunderfordernis der Denkung. Selbst das *principe de la c o n t r a d i c t i o n* begreift eine Genugtuung in der Widerspruchslosigkeit des Seienden gegen seine Möglichkeit, nämlich gegen das Erfordernis seiner Denkung; „*Mais l a r a i s o n S u f f i s a n t e* se doit trouver aussi dans les *verités c o n t i n g e n t e s* ou de *f a i t*“ – „Aber die genugtundene Vernunft muß sich auch in den kontingenten Wahrheiten, d.h. in denen des Faktischen finden“ (§ 36). Die Genugtuung mag dem Denken jeweils (§ 32) oder in dem, was faktisch existiert, seinem die Möglichkeit übersteigenden Wesen nach grundsätzlich nicht im Rückgang auf immer Einfacheres zu finden sein. Sie muß sich

selbst im Sein des Seienden um seines Seins willen zur Genugtuung des Grunderfordernisses der Denkung finden – über die Möglichkeit des Vorgehens des Denkens unendlich zurück in die Reihe des sich Ermöglichenden hinaus (§§ 36-37). Denn das Sein des Seienden, das als solchen als das Denkbare das Einfache ist, das in seiner Auffassung das Ausgemachte des Denkens einbegreift und einheitlich einhält, ist die Genugtuung. Diese ist die Notwendigkeit des notwendigen Seinsbestandes, der die letzte Vernunft des Seienden im Sinne der Genugtuungsforderung der Denkung ist.

„Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une Substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment comme dans la source, et c'est ce que nous appelons Dieu.“ – „Es muß also die letzte Vernunft der Sachen in einem notwendigen Seinsbestand bestehen, in dem der Anteil am Wechsel allein hervorspringend ist wie in seiner Quelle, und dieses ist es, was wir Gott nennen“ (§ 38).

„Gott“ ist das metaphysische Wort für das eigentlich beständig in Wahrheit seiende Sein. Gott ist jetzt das Seiende, das für das Seiende im ganzen dem Grunderfordernis der Denkung Genugtuung leistet: „étant une raison suffisante de tout ce détail“ – „seiend genugtuende Denkung all dieses Anteils“. Die Wahrheit des Seins ist, daß das eigentlich in Wahrheit Seiende Genugtuung leistet: „Dieu suffit“ – „Gott tut genug“ (§ 39).

Überdeutet die Auslegung auch nicht die Stelle (§ 39) ? Sie hat doch gewiß zum ausdrücklichen Thema die Frage, ob eine Notwendigkeit besteht, mehr als eine Gott denken zu müssen. – Dies aber ist nur dann eine wesentliche Frage, wenn es in der Denkung des Göttlichen einzig um das seiende wahre Sein des Seienden als die Genugtuung geht. Die Genugtuung als das Wesen des Seins allein könnte mehr Götter fordern: daß sie auch das könnte, verrät ihre unumschränkte Herrschaft in ihrer höchsten Macht.

„Es ist nur ein Gott“ heißt: Die Genugtuung der Raison ist das Einzige. In dieses Einzige ist alles gewendet; es ist schlechthin das Notwendige. Es ist der äußerste Seinsbestand – „Substance Supreme qui est unique, universelle et nécessaire“. Von diesem Bestand hängt alles Seiende als solches, nämlich als Denkbares ab. Die Denkung des Seins des Seienden als des möglichen Seins der Denkung macht folgerichtig den Begriff Gottes als der letzten Raison aus, die alles Mögliche unumschränkt einbegreift („contenir tout autant de réalité qu'il est possible“; § 40).

Nichts anderes als der Umfang der Möglichkeit festgestellter Seiendheit, die von Negativem (d.h. von möglicher Unmöglichkeit)einfach unbetroffen ist, macht die Vollkommenheit der Denkung aus. Ausgemacht ist umgekehrt der Umfang der möglich gedachten Seiendheit der Sachen durch die Denkung. Die Ausmachung in diesem doppelten Sinne dessen, was das Denken der Wahrheit ausmacht, heißt „perfection“. „D'où il s'en suit que Dieu est absolument parfait, la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive“ – „Daher folgt, daß Gott ohne fernere

Beziehung ausgemacht ist, wenn das *A u s g e m a c h t e* in nichts anderem als dem Umfang der festgestellten Seiendheit besteht“ (§ 41).

Das Sein des zuhöchst Seienden – nämlich der zuletzt genugtuenden Vernunft – ist maßgeblich ausgemacht als der Inbegriff des Möglichen, dessen Sein wesentlich – nämlich als zu denkendes – über seine eigene Möglichkeit hinausliegt, sofern es wirklich ist. Die in der Wirklichkeit ausgemachte letzte Vernunft ist aber als solche der ausgemachte Inbegriff „auch“ des Möglichen selbst. „Il est vray aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encor celle des essences, entant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité“ – „Es ist in gleicher Weise wahr, daß in Gott nicht allein die Quelle der Wirklichkeiten ist, sondern ebenso die der Wesenheiten, soviel sie seiend sind, oder dessen, was es an Seiendheit in der Möglichkeit gibt“. In der Wirklichkeit der Auffassung der letzten Raison (hier „Entendement“; der Genitiv in der dem Substanzbegriff entsprechenden doppelten Bedeutung) sind die „ewigen Wahrheiten oder die Ideen, von denen sie abhängen“, zumal einbegriffen (§ 43). „Car ...“ – „Denn ...“ Die Begründung der Einigkeit von Wirklichkeit und Möglichkeit in der ausgemachten Quelle der Genugtuung erhellt die Wesentlichkeit der Wirklichkeit selbst. Die gemeinte Wesentlichkeit der Wirklichkeit ist im strengen Sinne zu verstehen. Das Seiende ist das in der Möglichkeit Reale. Die sachliche Seiendheit in der Möglichkeit ist letztlich in den ewigen Wahrheiten ausgemacht als das Einfache. Dieses ist in seiner Einförmigkeit der Grund der Möglichkeit, der selbst nicht in gleicher Weise zu ermöglichen ist. Das über die Möglichkeit hinaus Seiende wurde als die letzte Vernunft in der Wirklichkeit begriffen. „... il faut bien que s'il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les verités Eternelles, cette réalité soit fondé en quelque chose d'Existent ou d'Actuel“ – „es ist wohl nötig, daß, wenn es eine sachliche Seiendheit in den Wesenheiten oder Möglichkeiten oder wohl letztlich in den ewigen Wahrheiten gibt, diese sachliche Seiendheit gegründet ist in etwas von der Seinsart des Wirklichen oder des Treibenden“. Dieses ist, was Gott ist: Die Wirklichkeit ist „die Wirklichkeit des notwendigen Seins, in welchem die Wesenheit die Wirklichen einbegrift“ – „l'Existence de l'Etre necessaire, dans lequel l'Essence renferme l'Existence“. Gott ist als die Notwendigkeit des Seins, die Wirklichkeit in seinen Wesen zu haben, das die Genugtuung der Denkung ist. In dieser seiner Wahrheit ist das Sein notwendig und wesentlich Wirklichkeit. Gott ist das Wesen, in dessen Denkung die Genugtuung der Denkung der Möglichkeit geschieht, daß deren Wirklichkeit in ihrer Wesenheit einbegriffen ist: das Wesen, „dans le quel il suffit d'etre Possible pour etre Actuel“ – „in dem das Sein des Möglichen zum Sein des Wirklichen genugtut“ (§ 44).

Ist also die sachlich Seiendheit in allen Möglichkeiten ein Beweis für die Existenz Gottes? Wurde nicht zuvor schon Gott bewiesen aus dem Faktum der kontingenten Existenz? Hat in dem Begriff Gottes selbst nur nicht ein dritter Gottesbeweis den Boden gefunden? Kein Zweifel. Indessen kann schon die Beiläufigkeit und unausführliche Kürze der Bemerkung dessen durch Leibniz (§ 45)

einen Hinweis auf den Sinn solcher Beweismöglichkeiten zu geben. Gottes Dasein hat kein unmittelbares Interesse. In den „Beweisen“ kommt das Seiende in seinem seiendsten Sein zu Begriff. In diesem Begriff findet der Anspruch der Erfindung in der Durchsetzung des Grunderfordernisses der Denkung seine Genugtuung. Diese hat zuletzt das Seiende als Wirkliches zu leisten. In der Wirklichkeit des Wirklichen ist die Letzte Denkung auszumachen. Im Gedankengang dahin kommt letztlich die Denkung in ihrem letzten auf den Grund; am Ende erst kann der Gottesbeweis seinen Grund, den Grund der Erfindung der Wahrheit, haben.

§ 17. Die Übereinkunft des Seienden im ganzen.

Leibnizens Denken der Wahrheit kam für den Ansatzes dieses Versuchens zuerst in den Blick von der Weise her seiner Befragung vordringlich der kontingenten Wahrheiten auf ihren Wahrheitsursprung in einem Verfahren hin. Der Fragebereich dieses logischen Denkens stellte sich als der der neuzeitlichen Metaphysik heraus. Diese nahm als das grundlegende Unternehmen, die Wahrheit als Gewißheit zu gründen, ihren entschiedenen Anfang bei Descartes. Leibnizens kritisches Bedenken seines Unternehmens machte die Wahrheitsherkunft der Cartesischen Metaphysik und in eins damit den Wahrheitsgrund des begonnenen selbstverantwortlichen Denkens des Gewissen fragwürdig. Die Notwendigkeit der Leibniz'schen Kritik an Descartes war die Notwendigkeit der Wiederholung der Wahrheitsfrage. Diese stellte sich als die Frage der Gründung von Logik und Metaphysik in einer einzigen Herkunft, die sich der Erfindung des selbstverantwortlichen Denkens selbst anheimstellte. Dieses Denken der wissenschaftlichen Vernunft hatte über das seinem Denken Mögliche hinaus dessen Wesensbestand in der Wirklichkeit gemäß der Genugtuung des Seienden als solchen zu denken, das von ihm selbst her das Ausgemachte auffassend einhält. Die entschiedene Denkung der Wahrheit über das Seiende stellte diese im Sein der ausgemachten letzten Raison dessen, was möglich, und dessen zumal, was wirklich ist, heraus. Diese zuletzt genugtuende Denkung ist Gott.

Die Leibniz'sche Kritik an Descartes kam auf ihre Spitze in der Frage der Abhängigkeit der Wahrheit des notwendig Wahren von Gott und seinem Willen. Bringt nicht nunmehr die Anweisung der logischen Wissenschaft auf Gottes Genugtuung die Wahrheiten ihrer Denkung erneut in die Abhängigkeit von Gott? – „so daß die ewigen Wahrheiten, abhängig von Gott, willkürlich sind und von seinem Willen abhängen, wie Descartes es offenbar genommen hat“ – „que les verités éternelles etant dependantes de Dieu, sont arbitraires, et dependent de sa Volonté, comme Descartes paroist l'avoir pris“? Keineswegs: „cela n'est veritable que des Verités contingentes; dont le Principe est la convenance, ou le choix du meilleur“ – „das ist allein wahr von den kontingenten Wahrheiten ; deren Prinzip ist die Übereinkunft oder die Wahl des Besten“ (§ 46).

Die Frage betraf die unabhängige Übereinkunft der letzten Denkung der Logik mit dem ersten Grunde der Metaphysik. Der Begriff der Übereinkunft aber kehrt wieder als das Prinzip der Wahrheit des Wirklichen, dessen Sein von Willen Gottes abhängt. Dieser Wille aber ist der Wille der Wahl dessen, was am meisten gut ist, zu sein. So ist dennoch das am seiendsten, was nach Gottes willen wirklich wahr ist? Wie [...; handschrift].

[Synopsis §§ 18-37]

§ 18. Man könnte allen einfachen *Substanzen* oder genauer den geschaffenen *Monaden* den Namen von *Entelechien* geben. Denn sie haben an sich eine gewisse ausgemachte Vollendung (griechisch: ἔχουσι τὸ ἐντελές, d.h. die vorherrschende Vollendetheit innehalten), es gibt ein selbst genugtuendes Sein (griechisch: αὐτάρκεια, d.h. Selbstgenügsamkeit), das sie zum Ursprung ihres inneren Wirkens und sozusagen zu unkörperlichen *Automaten* macht.

§ 19. Wenn wir alles, was in dem allgemeinen Sinne, den ich entwickelt habe, Vorstellung und Begehren hat, *Seele* nennen wollen; dann könnten alle einfachen *Substanzen* oder geschaffenen *Monaden Seelen* genannt werden; insofern aber die Empfindung etwas ist, das mehr ist als eine einfache Vorstellung, stimme ich damit überein, daß für die einfachen *Substanzen*, die nicht mehr haben als nur eine solche, der allgemeine Name von *Monaden* und von *Entelechien* genügt: und daß man *Seele* allein diejenigen nennt, deren Vorstellung mehr unterschieden und von Gedächtnis begleitet ist.

§ 20. Denn wir erfahren an uns selbst einen Zustand, wo wir uns an nichts erinnern und keinerlei unterschiedene Vorstellung haben, wie z.B. wenn wir in Ohnmacht fallen, oder wenn wir in einem tiefen Schlaf befangen sind, ohne irgendeinen Traum. In diesem Zustand unterscheidet sich die Seele für die Empfindung schlechterdings nicht von einer einfachen *Monade*; insofern aber dieser Zustand durchaus nicht andauernd ist und sie sich ihm wieder entzieht, ist sie etwas, das mehr ist.

§ 21. Und es folgt durchaus nicht, daß dann die *einfache* Substanz ohne irgendeine Vorstellung wäre. Das kann sogar nach dem erwähnten Verstande gar nicht sein; denn sie kann weder vergehen, noch kann sie auch bestehen ohne eine Betroffenheit, die gar nichts anderes ist als ihre Vorstellung: aber wenn eine größere Vielheit von geringen Vorstellungen da ist, unter denen es nichts Unterschiedenes gibt, ist man betäubt; wie, wenn man sich ohne Absetzen mehrere Male hintereinander in derselben Richtung dreht, daher ein Schwindel kommt, der uns ohnmächtig machen kann und uns nichts mehr unterscheiden läßt. Und der Tod kann den Lebewesen für eine Zeit diesen Zustand geben.

§ 22. Und insofern jeder gegenwärtige Zustand einer *einfachen Substanz* natürlicher Weise eine Folge ihres vorhergehenden Zustandes ist, so, daß der gegenwärtige mit der Zukunft schwanger geht.

§ 23. Da man sodann, wenn man aus der Betäubung erwacht ist, seine Vorstellungen j a b e i s i c h

s i c h v o r s t e l l t, muß man wohl welche unmittelbar zuvor gehabt haben, obschon man deren gar keine bei sich sich vorstellte. Denn eine Vorstellung kann natürlicher Weise allein von einer anderen Vorstellung herkommen, wie eine Bewegung natürlicher Weise nur von einer Bewegung herkommen kann.

§ 24. Man sieht daraus, daß, wenn wir nichts Unterschiedenes und sozusagen Erhabenes, etwas von einem höheren Geschmack in unseren Vorstellungen hätten, wir immer in einer solchen Betäubung sein würden. Und dies ist der Zustand der ganz bloßen *Monaden*.

§ 25. Auch sehen wir, daß die *Natur* den *Lebewesen* hervorgehobene Vorstellungen gegeben hat, dadurch daß sie Sorge getragen hat, ihnen Organe zu schaffen, die mehrere Lichtstrahlen oder mehrere Luftschwingungen sammeln, damit sie durch ihre *Vereinigung* mehr Wirksamkeit haben. Es gibt etwas Ähnliches im Geruch, im Geschmack und in Gefühl und vielleicht in einer Anzahl anderer Sinne, die uns unbekannt sind. Und ich werde bald entwickeln, inwiefern das, was sich in der *Seele* begibt, das, was sich in den Organen herstellt, vergegenwärtigt.

§ 26. Das Gedächtnis schafft den Seelen eine Art von *Folgerung* die den Verstand nachahmt, aber doch von ihm unterschieden werden muß. Das sehen wir darin, daß die Lebewesen, wenn sie eine Vorstellung von etwas haben, das sie angeht, und davon zuvor eine ähnliche Vorstellung gehabt haben, sich nach der Vergegenwärtigung ihres Gedächtnisses an das halten, was damit in dieser vorhergehende Vorstellung verbunden war; und auf denen, die sich damals bekommen haben, ähnliche Empfindungen gebracht werden. Z.B. wenn man Hunden den Stock zeigt, erinnern sie sich das Schmerzes, den er ihnen verursacht hat, und heulen oder laufen davon.

§ 27. Und die starke Einbildung, die sie angehet und bewegt, kommt entweder von der Größe oder von der Vielfalt der vorhergehenden Vorstellungen. Denn oft macht ein starker Eindruck ganz mit einem Schlag die Wirkung einer langen *G e w o h n h e i t* oder vieler wiederholter mittelmäßiger Vorstellungen.

§ 28. Die Menschen handeln wie die *Tiere*, soweit die Folgerungen ihrer Vorstellungen sich nur nach dem Prinzip des *Gedächtnisses* herstellen; ähnelnd den *empirischen Ärzten*, die eine einfache Praxis ohne Theorie haben; und wir sind nichts als nur *Empiriker* in drei Vierteln unser *Handlungen*. Z.B. wenn man sich daran hält, daß es morgen Tag sein wird, so handelt man dabei als *Empiriker*, weil das sich eben bisher immer so gemacht hat. Es ist nur der *Astronom*, der das mit Verstand beurteilt.

§ 29. Aber die Erkenntnis der *notwendigen* und ewigen Wahrheiten ist es, die uns von *einfachen Lebewesen* unterscheidet und es ausmacht, daß wir den *Verstand* und die *Wissenschaften* haben; indem sie uns erhebt zur Erkenntnis unser selbst und *Gottes*. Und das ist es, was man an uns *verständige Seele* nennt oder *Geist*.

§ 30. Es ist auch durch die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten und durch deren Ableitungen, daß wir zu den *reflexiven Akten* erhoben werden, die uns an das denken machen, was sich *Ich* nennt, und dazu, zu betrachten, was dieses oder jenes in *uns* ist; und es ist also, daß wir denkend an uns, denken an das *Seiende*, an die *Substanz*, an das *Einfache* und Zusammengesetzte, an das Immaterielle und an *Gott* selbst; indem wir erdenken, daß das, was in uns beschränkt ist, in ihm ohne Schranken ist. Und diese *reflexiven Akte* schaffen die prinzipiellen Gegenstände unserer Verständigungen.

§ 31. Unsere Verständigungen sind auf zwei große *Prinzipien* gegründet, das vom Widerspruch, kraft dessen das, was einen solchen umfaßt, als falsch beurteilen, und als wahr das, was dem Falschen entgegengesetzt oder widersprechend ist.

§ 32. Und das des *genugtuenden Verstandes*, kraft dessen wir es so betrachten, daß kein Faktum sich als wahr oder wirklich finden kann, keine *Aussage* als wahrhaft, ohne daß es einen genugtuenden Verstand gibt, warum es damit also sei und nicht anders; wiewohl dieser Verstand zu meist schlechthin nicht bekannt sein kann.

§ 33. Es gibt auch zwei Arten von *Wahrheiten*, diejenigen der *Verständigung*, die notwendig sind und deren Entgegengesetztes unmöglich ist, und diejenigen des *Faktum*, die zutreffend sind und deren Entgegengesetztes möglich ist. Wenn eine Wahrheit notwendig ist, kann man darin den *Verstand* durch die Analyse finden, indem man sie im Rückgang auf einfachere Ideen und auf einfachere Wahrheiten in solche auflöst, bis man zu ursprünglich-einfachen kommt.

§ 34. Es geschieht also, daß bei den *Mathematikern* die *theoretischen Sätze* der *Betrachtung* und die *Leitfäden* der praktischen Verfahrens durch die *Analyse* auf *Definitionen*, *Axiome* und *Frageansätze* zurückgeführt werden.

§ 35. Und es gibt zum Ende *einfache Ideen*, von denen man keine Definition geben kann. Es gibt auch *Axiome* und *Frageansätze* oder, mit einem Wort, *ursprünglich-einfache*

Prinzipien, die nicht bewiesen werden können und dessen auch nicht bedürfen; und dies sind die identischen *Aussagen*, deren Entgegengesetztes einen ausdrücklichen Widerspruch enthält.

§ 36. Aber der *genügende Verstand* muß sich auch in den zutreffenden oder Wahrheiten des Faktum finden; d.h. in der Reihen-Folge der durch das einige Weltganze des Geschaffenen verteilten Dinge; wo der Rückgang auf den besonderen Verstand und die Auflösung in ihm auf Grund der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der *Natur* und der Geteiltheit der Körper ins Unendliche auf Anteile in Einzelheiten ohne Schranken kommen könnte. Es gibt eine Unendlichkeit von gegenwärtigen und vergangenen Figuren und Bewegungen, die in dem es bewirkenden Grund meines gegenwärtigen Schreibens vor- und zugrundeliegen; und eine Unendlichkeit von gegenwärtigen und vergangenen kleinen Neigungen und Anlagen meiner Seele, die in dem ihren Zweck bestimmenden Grund vor- und zugrundeliegen.

§ 37. Und insofern ein jeglicher solcher Anteil in den Einzelheiten nur anderes oder mehr noch in den Anteilen vereinzelt vorgängige Zutreffende umfaßt, deren jegliches immernoch eine [...]