

juristischen und medizinischen)¹⁰⁸ sowie den benachbarten Disziplinen (der Logik, Rhetorik, Metaphysik und Erkenntnistheorie) zu ermitteln.¹⁰⁹

Nebst der wissenschaftshistorischen Brisanz ihrer Problemlösungsstrategien bieten die Hermeneutiken des 17. und 18. Jahrhunderts zu guter Letzt auch eine Reihe von Anknüpfungspunkten systematischer Art. Unter kritischen Vorzeichen wäre etwa zu untersuchen, welche Gültigkeit eine Geschichtsschreibung (der Hermeneutik) eigentlich beanspruchen darf, die stillschweigend ganze Traditionen unter den Teppich doktrinäer Interessen kehrt.¹¹⁰ Mit konstruktiven Absichten (was weitaus interessanter sein dürfte) ließen sich die besagten Hermeneutiken auch dort mit Gewinn heranziehen, wo unter systematischem Blickwinkel interpretationstheoretische Probleme verhandelt werden. Im Detail mag dies die Diskussion der „Prinzipien wohlwollender Interpretation“ betreffen (wie sie beispielsweise in der modernen Sprachphilosophie zutage tritt),¹¹¹ im allgemeinen das Projekt einer autorintentionalen Interpretationskonzeption (wie dies etwa von Don Hirsch versucht wurde).¹¹² Gerade was den letzten Punkt betrifft, dürften die hier ins Auge gefaßten Hermeneutiken gegenüber den vorherrschenden Tendenzen der letzten Jahrzehnte in der Tat „unzeitgemäß“, also *anders* sein: Die philosophische Hermeneutik, der Strukturalismus und seine Gefährten haben ja bekanntlich ob der Texte die Autoren längst aus den Augen verloren.

Bewegung als Selbsttätigkeit Überlegungen zur Theorie der Monaden bei Leibniz

Von Hans-Ulrich BAUMGARTEN (Freiburg i. Br.)

Setzt man sich mit Leibniz' Metaphysik, seiner Lehre von den Monaden, auseinander, so ruft sie zunächst eher „Verwunderung und Ablehnung“¹ als Verständnis hervor: Nachdem Descartes betont hatte, daß das Wesen der äußeren Wirklichkeit, das Wesen der Gegenstände, allein darin bestehe, ausgedehnt zu sein,² und er sich damit gegen die Erklärung

¹⁰⁸ Nebst der reichen Forschungsliteratur zum Pietismus hat Klaus Weimar bereits früh Verbindungslinien zwischen philosophischer und theologischer Hermeneutik gezeichnet (ders., *Historische Einleitung*, a. a. O.). Vergleichbare Bezüge zur juristischen und medizinischen Hermeneutik sind noch herzustellen.

¹⁰⁹ Diesen Blickwinkel hatte Lutz Geldsetzer in den Einleitungen zu den von ihm herausgegebenen Schriften in *Series hermeneutica* (Düsseldorf), und mehr noch Beetz, *Nachgeholte Hermeneutik*, a. a. O. sowie ders., *Rhetorische Logik*, a. a. O. – Der interdisziplinäre Rahmen der Hermeneutik wird nun auch in der Einleitung von Bühler (Hg.), *Unzeitgemäße Hermeneutik*, a. a. O. 3 ff. hervorgehoben.

¹¹⁰ Kritische Töne gegenüber der Geschichtskonzeption der sog. philosophischen Hermeneutik finden sich im Zusammenhang mit der Beschäftigung älterer Auslegungslehren vermehrt; vgl. etwa die Beiträge von Cataldi Madonna und Scholz in Bühler (Hg.), *Unzeitgemäße Hermeneutik*, a. a. O.

¹¹¹ Vgl. dazu (die mittlerweile häufig angedeuteten) Bezüge insbesondere zwischen Davidson und Meier, wie sie erstmals von Wolfgang Künne hergestellt wurden (ders., *Prinzipien wohlwollender Interpretation*) in: *Intentionalität und Verstehen*, hg. von Forum für Philosophie Bad Homburg (Frankfurt a. M. 1990) 212–236.

¹¹² E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven 1967).

¹ Vgl. A. Heinekamp, Gottfried Wilhelm Leibniz, in: *Klassiker des philosophischen Denkens*, hg. von N. Hoerster (München 1982) Bd. 1, 277.

² Vgl. R. Descartes, *Principia Philosophiae*, in: *Oeuvres de Descartes*, hg. von Ch. Adam u. P. Tannery (Paris 1908–1957) Bd. VIII, 42.

und Deutung der Dinge der Außenwelt durch andere Qualitäten, insbesondere durch Kräfte gewandt hatte, bestand im Gegensatz dazu für Leibniz die Wirklichkeit in individuellen Kraftzentren, den Monaden, die durch eine gewisse Entelechie, durch ein inneres Bewegungsprinzip, bestimmt sind. Die Wirklichkeit wird für Leibniz durch beseelte Punkte („*point animé*“) konstituiert.³

Die Verwunderung über eine solche Wirklichkeitsauffassung wird um so größer, wenn man gelegentliche Äußerungen von Leibniz berücksichtigt, die ihr zu widersprechen scheinen: In seiner Schrift „*Antibarbarus Physicus pro Philosophia Reali contra renovationes qualitatuum scholasticarum et intelligentiarum chimaericarum*“ z. B. wendet er sich eindeutig gegen die sogenannten okkulten Qualitäten, durch die man mit Gewalt das Klare verdunkele.⁴ Er meint hiermit besondere Kräfte, die man nicht nachweisen kann, die jedoch zur Erklärung der Veränderung und Bewegung der Dinge dienen sollen. Ebenso kritisch äußert er sich über diese auf die Scholastiker zurückgehende Theorie in seinem fünften Schreiben an Clarke: Die okkulten Qualitäten („*qualités occultes*“) hätten nur den trügerischen Namen von Kräften, würden aber ins Reich der Finsternis („*le royaume des tenebres*“) zurückführen.⁵

Nun liegt angesichts solcher Zitate die Frage an Leibniz nahe, ob es denn nicht bedeute, eine *qualitas occulta* zu etablieren, wenn man als Prinzip für Wirklichkeit einzelne kraftbegabte, seelenartige Monaden annehme?

Die Frage, welche Gründe Leibniz dazu geführt haben, seine Theorie der Monaden zu entwickeln, ist immer wieder auf unterschiedlichste Weisen beantwortet worden. Dabei stehen mechanisch-dynamische, logisch-mathematische, biologische, erkenntnistheoretische und rein metaphysische Aspekte jeweils im Zentrum der Überlegungen.⁶

Folgt man Leibniz selbst, z. B. in seiner sogenannten „*Monadologie*“, so führt er die Monaden als einfache Substanzen ein, um einen infiniten Regreß bei der Erklärung der Wirklichkeit zu vermeiden: Die empirischen Dinge versteht Leibniz als Aggregate, die auf letzte, unteilbare und damit nichtempirische Einheiten zurückgeführt werden müssen.⁷ Für die Annahme, daß die den Monaden eigentümliche Kraft analog den Äußerungen der menschlichen Seele aufzufassen sei, gibt Leibniz allerdings keine eindeutige Begründung.⁸

Um zu verdeutlichen, welcher Zusammenhang und welche systematischen Probleme ihn dazu geführt haben könnten, die Wirklichkeit in ihrem Wesen derart zu beseelen, mag es hilfreich sein, einem Hinweis von Leibniz selbst nachzugehen.⁹ In einem Brief an de Volder aus dem Jahr 1699 schreibt er, daß er die Probleme, die sich im Nachdenken über die Tätigkeiten der körperlichen Substanzen ergäben, mithin auch die Fragen nach den Prinzipien der Veränderung bzw. Bewegung der Dinge der Außenwelt immer als „*Tor zur*

³ Vgl. *Système nouveau*, in: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. von C. J. Gerhardt (Berlin 1875–1931, im folgenden zitiert als GP) IV, 478.

⁴ Vgl. GP VII, 342 und D. Turck, *Die Metaphysik der Natur bei Leibniz* (Diss. Bonn 1967) 19.

⁵ Vgl. GP VII, 417.

⁶ Vgl. W. Schüssler, *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus)* (Berlin/New York 1992) 119 Anm. 7.

⁷ „*Et il faut qu'il y a des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou aggregatum des simples.*“ GP VI, 607.

⁸ Vgl. *Système nouveau*, GP IV, 479: „*Je trouvoy donc que leur nature consiste dans la force, et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appetit; et qu'ainsi il falloit les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des ames.*“

⁹ Vgl. auch H. Poser, *Apriorismus der Prinzipien und Kontingenz der Naturgesetze*, in: *Leibniz' Dynamica. Studia Leibnitiana Sonderheft 13*, hg. von A. Heinekamp (Stuttgart 1984) 164.

wahren Metaphysik“ angesehen habe.¹⁰ Im folgenden sollen daher Leibniz' Überlegungen zur Problematik der Bewegung der Gegenstände im Mittelpunkt der Untersuchung stehen. Sie folgt dabei dem Hinweis von Leibniz als einem von verschiedenen möglichen Wegen zur Monadenlehre, indem sie versucht, zu verdeutlichen, daß er sich aus systematischen Gründen bzw. Schwierigkeiten gezwungen sah, Monaden als selbsttätige Kraftzentren anzunehmen. Hierfür bilden einige seiner Bemerkungen zur philosophischen Methode den Ausgangspunkt.

I.

Zu Beginn seiner Schrift „Système nouveau“ bemerkt Leibniz, daß er beim Versuch, die Prinzipien der Mechanik selbst tiefer zu begründen („approfondir les principes mêmes de la Mécanique“), mit dem Ziel, von den Naturgesetzen, die die Erfahrung lehre, Rechenschaft zu geben („pour rendre raison des loix de la nature que l'expérience faisoit connoître“), erkannt habe, daß dabei die alleinige Betrachtung einer *ausgedehnten Masse* nicht ausreiche und daß man den Begriff *der Kraft* hinzunehmen müsse, der sehr verständlich sei, obgleich er ins Gebiet der Metaphysik gehöre („que la seule consideration d'une *masse étendue* ne suffisoit pas, et qu'il falloit employer encor la notion de *la force*, qui est tres intelligible, quoyque'elle soit du ressort de la Metaphysique“).¹¹

Dieses Zitat deutet an, wie Leibniz bei seinen philosophischen Überlegungen vorgeht: Er betont zunächst, daß man sich bei dem Versuch der Erklärung konkreter Naturvorgänge ganz auf die Erfahrung stützen solle. So stimmt er auch jenen bei, die ablehnen, die Formen als eigentliche und besondere Ursachen der Sinnendinge anzugeben. („Itaque illis assentimur, qui formas in rerum sensibilibus causis propriis specialibusque tradendis adhibendas negant.“)¹² Unter Formen versteht Leibniz hier die kraftbegabten, seelenartigen Monaden. („*Formae* enim nihil aliud mihi sunt, quam Activitates seu Entelechiai, et substantiales quidem sunt Entelechiai primitivae.“)¹³ Diese besitzen im Zusammenhang der empirischen Naturwissenschaften für ihn keinen Erklärungswert, denn für den Erfahrungsbereich stellt er fest, daß gerade alle körperlichen Erscheinungen auf mechanisch wirkende Ursachen zurückgeführt werden können („ut omnia quidem phaenomena corporea a causis efficientibus mechanicis peti posse“)¹⁴. Die Erfahrung ist daher zunächst das Faktum, von dessen Voraussetzung Leibniz ausgeht. So hebt er ausdrücklich in einem Brief an de Volder hervor, daß man, um etwas in der Natur aufzeigen zu können, Veränderungen, die im Erfahrungszusammenhang auftreten, voraussetzen („mutationes praesupponerentur“) müsse.¹⁵ Und ausdrücklich mit Bezug auf das Problem der Bewegung betont er in seinem fünften Schreiben an Clarke, daß es keine Bewegung gäbe, wenn keine Veränderung beobachtbar, also erfahrbar sei. („Il n'y a point de mouvement, quand il n'y a point de changement observable.“)¹⁶

¹⁰ Vgl. GP II, 195.

¹¹ GP IV, 478.

¹² Specimen Dynamicum, hg. u. übers. von H. G. Dosch, G. W. Most u. E. Rudolph (Hamburg 1982, im folgenden zitiert als *Specimen*) 6, vgl. auch 26 ff.

¹³ G. W. Leibniz, Mathematische Schriften, hg. von C. J. Gerhardt (Hildesheim/New York 1971. Nachdruck d. Ausgabe Halle 1856, im folgenden zitiert als GM) III, 551. Vgl. auch Specimen, 24.

¹⁴ Specimen, 26.

¹⁵ Vgl. GP II, 264. Vgl. hierzu D. Turck, Die Substanz als metaphysische Hypothese, in: *Studia Leibnitiana* II (1970) 17 ff.

¹⁶ GP VII, 403.

Wenn man jedoch die Prinzipien auffinden will, die die einzelnen Naturgesetze selbst begründen sollen, wenn es mithin nicht um die Erklärung eines einzelnen Bewegungsablaufes geht, sondern um die Rechtfertigung der mechanischen Gesetze im allgemeinen, um den Versuch, die Prinzipien der Mechanik selbst tiefer zu begründen, so ist man nach Leibniz genötigt, über die Erfahrung hinauszugehen.

Leibniz unterscheidet daher im aristotelischen Sinne des *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* – *πρότερον τῇ φύσει* (das Frühere für uns – das Frühere der Natur nach): Man wird sich zunächst der besonderen Wahrheiten im Sinne der empirischen Tatsachen bewußt, so, wie man auch mit den mehr zusammengesetzten und mehr gröberen Ideen beginnt („nous commençons plustost de nous appercevoir des verités particulieres, comme nous commençons par les idées plus composées et plus grossieres“); aber das bedeutet nicht im geringsten für Leibniz, daß die zugrunde liegende Ordnung der Natur nicht mit dem Einfachsten beginnt und die Begründung der spezielleren Wahrheiten nicht von den allgemeineren abhängt, von solchen Prinzipien also, die, wie er meint, als Monaden zu definieren sind („mais cela n’empêche point que l’ordre de la nature ne commence par le plus simple, et que la raison des verités plus particulieres ne depende des plus generales“)¹⁷. Ausdrücklich bezieht sich Leibniz auf Aristoteles’ Einsicht, wenn er schreibt, daß die Analyse der notwendigen Prinzipien, mithin die philosophische Reflexion auf die Natur und ihre Gesetze, ihren Ausgang beim *der Natur nach Späteren* nimmt und auf das *der Natur nach Frühere* zielt („a natura posterioribus ad natura priora“)¹⁸.

Die philosophische Reflexion soll nach Leibniz also an die Erfahrung, an das der Natur nach Spätere gebunden bleiben. Ergeben sich jedoch Fragen, die sich nicht empirisch lösen lassen, so muß die Empirie auf den Bereich des der Natur nach Früheren hin überstiegen werden. Sonst aber erscheint die Sprache der Metaphysik („le langage de Metaphysique“) unnötig, da es in der Praxis („dans la pratique“) nicht notwendig ist, immer die allumfassende Ursache in einzelnen Fällen zu benennen („parce qu’il n’est pas necessaire de faire toujours mention de la cause universelle dans les cas particuliers“)¹⁹.

Leibniz’ philosophische Überlegungen beziehen sich auf den Erfahrungszusammenhang, der von ihm als Faktum vorausgesetzt wird. Sie sollen Fragen beantworten, die sich innerhalb der Empirie stellen, sich jedoch nicht mit empirischen Mitteln lösen lassen und daher auf einen anderen Bereich, den metaphysischen, verweisen.

II.

Wie die Textstelle aus der Schrift „Système nouveau“ zeigt,²⁰ will Leibniz die Prinzipien der Bewegung tiefer begründen, er will folglich nicht den einzelnen Bewegungsablauf empirisch untersuchen, sondern durch philosophische Reflexion das Problem der Bewegung im allgemeinen lösen. Es gilt nun zunächst, sich im folgenden zu verdeutlichen, wieso und worin für Leibniz überhaupt das empirische Phänomen der Bewegung problematisch wird, so daß er die Notwendigkeit sieht, durch philosophische Überlegungen, d. h. durch seine Theorie der Monaden auftretende Fragen zu beantworten.

In seiner Schrift „Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum“

¹⁷ Nouveaux Essais sur l’entendement humain, GP V, 69.

¹⁸ Vgl. Brief an Bourguet vom 5. August 1715, GP III, 582.

¹⁹ Discours de metaphysique, GP IV, 457f.

²⁰ Vgl. oben S. 357.

stellt er fest: Wenn Bewegung der Dinge nichts anderes wäre als die Veränderung ihrer Berührung oder ihrer unmittelbaren Nachbarschaft, so folgte daraus, daß niemals genau bestimmt werden könnte, welches Ding sich bewegte bzw. bewegt wurde. („Si motus nihil aliud est quam mutatio contactus seu viciniae immediatae, sequitur nunquam posse defini, quaeam res moveatur.“)²¹ Man kann nämlich, wie es die Phänomene der Astronomie für Leibniz zeigen, die wirkliche Bewegung bzw. Ruhe entweder dem einen oder dem anderen Ding, z.B. dem einen oder anderen Stern, die sich nebeneinander befinden, zuschreiben, so daß man, wenn man den einen von ihnen willkürlich als ruhend ansieht oder als mit bestimmter Richtung und Geschwindigkeit bewegt, errechnen kann, was man für den anderen an Bewegung oder Ruhe angeben muß. Für die mathematische Beschreibung des Bewegungsvorgangs spielt es keine Rolle, welcher von zwei Sternen, die sich z.B. aufeinander zu bewegen, sich nun wirklich bewegt hat und welcher nicht. Das empirische Phänomen ist in beiden möglichen Fällen erfaßt, d.h. berechnet und daher mathematisch dargestellt. Wenn demnach in der Bewegung nichts anderes enthalten wäre als diese relative Veränderung, so folgt daraus für Leibniz, daß in der Natur kein Grund gegeben wäre, der es notwendig machte, die Bewegung eher dem einen Ding als dem anderen zuzuschreiben. Der weitere Schluß daraus wäre, daß es eine reale Bewegung überhaupt nicht geben würde. („Unde si nihil aliud inest in motu, quam haec respectiva mutatio, sequitur nullam in natura rationem dari cur uni rei potius quam aliis ascribi motum oporteat. Cujus consequens erit, motum realem esse nullum.“)²²

Diese weitreichende Folgerung läßt sich nur verständlich machen im Zusammenhang mit Leibniz' metaphysischem Prinzip des zureichenden Grundes. Diesem zufolge muß angenommen werden, daß kein Sachverhalt sich als wahr oder wirklich und keine Aussage sich als richtig herausstellen kann, ohne daß es einen zureichenden Grund gibt, warum es gerade so und nicht anders ist („... qu'aucun fait ne sauroit se trouver vray ou existant, aucune Enontiation veritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoy il en soit ainsi et non pas autrement“)²³. Wenn wie für Descartes das Wesen der Dinge in ihrer Ausdehnung und die Bewegung in der Veränderung ihrer Lage zueinander besteht, so daß es mathematisch einerlei ist, welcher Körper tatsächlich seinen Ort verändert hat und welcher nicht, so ergibt sich ein ausschließlich relativer Bewegungsbegriff. Das jedoch widerspricht Leibniz' Prinzip rationis sufficientis. Um mithin behaupten zu können, daß wirklich eine Bewegung stattgefunden hat, muß für Leibniz angebbar sein, welcher Körper sich bewegt hat und welcher nicht. Er fordert demnach einen absoluten Bewegungsbegriff, der es erlaubt, die Veränderungen der Dinge in Beziehung zueinander, d.h. die Bewegung eindeutig zu bestimmen.

Folgt man der Argumentation von Leibniz, so mag die Forderung nach einem absoluten Bewegungsbegriff auf Grund des Prinzips vom zureichenden Grund im Zusammenhang seiner philosophischen Überlegungen verständlich erscheinen, denn diese Forderung ist für ihn ein unumstößlicher metaphysischer Grundsatz.²⁴ Vor dem Hintergrund der Überlegungen zu Leibniz' philosophischem Vorgehen aber erscheint diese Argumentation jedoch unzulänglich. Wenn im Bereich der Empirie ein relativer Bewegungsbegriff zur Er-

²¹ GP IV, 369. Vgl. auch GP VII, 314, sowie A. Gurwitsch, Leibniz, Philosophie des Panlogismus (Berlin/New York 1974) 372 ff.

²² Ebd.

²³ Monadologie § 32, GP VI, 612.

²⁴ „Jusqu'icy nous n'avons parlé qu'en simples *Pysiciens*: maintenant il faut s'élever à la *Metaphysique*, en nous servant du *Grand principe*, peu employé communément, qui porte que *rien ne se fait sans raison suffisante*“, Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison, GP VI, 602.

fassung des Phänomens der Bewegung hinreicht, bleibt unverständlich, welches Problem es ist, das sich innerhalb des Erfahrungszusammenhanges ergibt, aber auf den metaphysischen Bereich verweisen und mit Hilfe eines absoluten Bewegungsbegriffes gelöst werden soll. Auch wenn die Veränderung der Lage der Dinge zueinander prinzipiell relativ ist, so bleibt doch eine Bewegung beobachtbar. Genau diese Erfahrbarkeit als Wahrnehmbarkeit von Veränderung setzt Leibniz ja zunächst für die Wirklichkeit von Bewegung voraus.²⁵ Zieht man nun noch in Betracht, daß Leibniz ausdrücklich gegen Newton die Relativität von Raum und Zeit vertritt²⁶ und für ihn die Bewegung durch Ortsveränderung, die eine gewisse Zeit dauert, definiert ist²⁷, mithin die Bewegung allein schon durch ihre Bestimmungsprinzipien als relativ zu charakterisieren ist, so wird immer fraglicher, warum er neben dem cartesisch-relativen Begriff der Bewegung noch einen absoluten für notwendig hält, der die Wirklichkeit von Bewegung begründen soll. Es müssen noch andere systematische Gründe und Probleme im Spiel sein, die Leibniz dazu veranlassen, die Bewegung nicht nur als ein empirisch relatives, sondern auch als ein metaphysisch absolutes Phänomen zu verstehen.

III.

In einer Notiz zu einem Manuskript über die cartesianische Philosophie aus dem Jahr 1702 stellt Leibniz fest: Wenn es bei vorausgesetzter Raumerfüllung („posita plenitudine“), der lückenlosen Nachbarschaft der Dinge, in der Materie nichts gäbe als die Masse der Körper selbst und die Veränderung ihrer Teile („si nihil esset in materia quam massa ipsa ejusque partium variatio situs“), dann wäre es unmöglich, daß irgendwelche Veränderungen wahrgenommen werden könnten („impossibile fore, ut ulla contingat perceptibilis cuiquam variatio“), denn immer würden gleichwertige Zustände der Dinge in ihrer nachbarlichen Beziehung zueinander ausgetauscht werden, und wenn man vom Streben oder der auf die Zukunft gerichteten Kraft absähe (mithin die Entelechien vernachlässigte), dann könnte man nicht den gegenwärtigen Zustand der Dinge zu einem Zeitpunkt von dem Zustand derselben zu irgend einem anderen Zeitpunkt unterscheiden („cum semper aequivalentia limitatis substituantur seponendoque conatum sive vim tendendi ad futurum [sublatis scilicet Entelechiis] praesens unius momenti status rerum ab alterius cuiusque momenti statu distingui non possit“)²⁸.

Diese Überlegung stellt den Leser zunächst vor einige Verständnisschwierigkeiten. Denn es ist auf den ersten Blick nicht einzusehen, warum unter Zugrundelegung des cartesianischen Begriffs der Ausdehnung als Wesen der äußeren Dinge keine Veränderung bzw. keine Bewegung in der Außenwelt zu erkennen sein soll. Man muß sich daher verdeutlichen, wie Leibniz zu dieser Behauptung kommt, aus der sich für ihn das prinzipielle Problem ergibt, das nur durch philosophische Überlegungen, und das heißt bei ihm durch seine Monadentheorie, lösbar ist.

Leibniz' Argument in dieser Notiz bindet die Wahrnehmbarkeit der Bewegung an die Möglichkeit der Unterscheidung und Bestimmung von Ortsveränderungen der Dinge zu unterschiedlichen Zeitpunkten. Wenn diese Möglichkeit nicht bestünde, so würde sich das

²⁵ Vgl. oben S. 357.

²⁶ „Pour moy, j'ay marqué plus d'une fois, que je tennois *l'Espace* pour quelque chose de purement relatif, comme *le Temps*“, Leibniz' drittes Schreiben an Clarke, GP VII, 363.

²⁷ Vgl. unten S. 361.

²⁸ GP IV, 399f.

empirische Phänomen der Bewegung für ihn auflösen. Warum die einzelnen Zeitpunkte den entscheidenden Gesichtspunkt innerhalb der Argumentation von Leibniz darstellen, obwohl er die Bewegung selbst, wie sich zeigen wird, als ein kontinuierliches Phänomen auffaßt, soll im folgenden verdeutlicht werden.

Auf Grund seiner Überlegungen zur Mathematik der Mechanik, insbesondere jedoch durch seine Erfindung der Differentialrechnung war es Leibniz gelungen, die Geschwindigkeit einer bestimmten Bewegung zu einem Zeitpunkt zu errechnen, so daß er in Ergänzung zu den cartesianischen Einsichten das gegenwärtige oder instantane Element der Bewegung von der Bewegung selbst, die sich über eine gewisse Zeit hinzieht („praesentaneum seu instantaneum motus elementum ab ipso motu per temporis tractum“), unterscheiden konnte.²⁹ Obwohl Leibniz also mit Aristoteles³⁰ vom kontinuierlichen Phänomen der Bewegung ausgeht, veranlaßt ihn die Erfahrung, insbesondere das Phänomen des Stoßes,³¹ seine Überlegungen auf einen Zeitpunkt innerhalb des Bewegungsablaufs zu richten.

Wie für Aristoteles, so ist auch für Leibniz die Frage nach der Bewegung mit dem Problem der Zeit verbunden: Zeit und Bewegung können zwar unterschieden werden, erweisen sich aber als untrennbar. („Cependant ces choses, quoyque differentes, se trouvent inseparables.“)³² Gleich zu Beginn seiner Schrift „Specimen Dynamicum“ hebt Leibniz mit Bezug auf den Zusammenhang von Zeit und Bewegung als kontinuierliche Phänomene hervor, daß Bewegung wie auch Zeit niemals existierte, wenn man die Sache auf die genaue Wahrheit zurückführt („Nam motus [perinde ac tempus] numquam existit, si rem ad ἀκρίβειαν revoces“), denn es gäbe sie niemals als Ganzes, weil sie keine koexistierenden Teile besäßen („quia nunquam totus existit, quando partes coexistentes non habet“). Daher sei nichts in ihr real außer jenem Momentanen, das in einer zur Veränderung strebenden Kraft bestehen müsse. („Nihilque adeo in ipso reale est, quam momentaneum illud, quod in vi ad mutationem nitente constitui debet.“)³³ Auf die genaue Wahrheit zurückzuführen meint hier, philosophisch über das Problem der Bewegung und der Zeit zu reflektieren. Betrachtet man aber Zeit und Bewegung philosophisch, d.h. versucht man, sie prinzipiell zu bestimmen, so verbirgt sich gerade hinter dieser Problematik für Leibniz das, wie er es nennt, *Labyrinth des Continuums*.³⁴ Die Schwierigkeiten bei der Erklärung der Zusammensetzung insbesondere des zeitlichen Continuums scheinen nahezu legen, daß sich die Zeit in ihre Momente auflöst („Les difficultés sur la composition du *Continuum* entrent aussi dans cette matiere. Car ce dogme paroît resoudre le temps en momens“),³⁵ denn, wie er feststellt, von der Zeit existierten immer nur Momente, und der Moment sei nicht einmal ein Teil der Zeit. („Du temps n'existent jamais que des instants, et l'instant n'est pas même une partie du temps.“)³⁶ Das zeitliche Continuum läßt sich für Leibniz nicht aus einzelnen Zeitpunkten zusammensetzen. Das Ganze gehe beim Continuum den Teilen voraus.³⁷

²⁹ Specimen, 10.

³⁰ Vgl. Physik, 200 b 16f.

³¹ Vgl. unten S. 362f.

³² Leibniz' fünftes Schreiben an Clarke, GP VII, 406.

³³ Specimen, S. 4. Zum Begriff der Kraft vgl. unten S. 362f.

³⁴ Vgl. z. B. Essais de Théodicée, GP VI, 65.

³⁵ Essais de Théodicée, GP VI, 343; zweite Hervorhebung von mir.

³⁶ GP VII, 402.

³⁷ „Dans l'idéal ou continu le tout est antérieur aux parties“, Entwurf eines Briefes an Remond, GP III, 622. Diese Überlegung findet sich auch bei Aristoteles, vgl. Physik, 218 a 6–20 mit Bezug auf die Zeitproblematik.

Es stellt sich mithin für Leibniz die Frage nach der Lösung der Zenonschen Paradoxien.³⁸

Schon eine frühe Überlegung von Leibniz verdeutlicht, in welche Schwierigkeiten er sich in bezug auf den Zusammenhang von Zeit und Bewegung verstrickt. Er behauptet, daß die sich bewegenden Körper zu einem bestimmten Zeitpunkt etwas seien, die Zeit aber nichts.³⁹ Da der sich bewegende Körper jedoch Zeit brauche, Zeit und Bewegung für ihn jedoch untrennbar miteinander verbunden seien, müsse zu einem Zeitpunkt der Körper sich wie die Zeit selbst auflösen. Um nun die Realität der Bewegung aufrechterhalten zu können, führt er einen, von ihm später kritisch auch gegen sich selbst so genannten *Deus ex machina*⁴⁰ ein, der zu jedem Zeitpunkt den sich bewegenden Gegenstand neu erschaffen muß.⁴¹ Wie diese frühe Konzeption zeigt, ist es für Leibniz das Problem des kontinuierlichen und zugleich diskreten Phänomens der Zeit, mithin die Frage nach dem Zusammenhang von Zeitpunkt und Zeitdauer bzw. -ausdehnung, das ihm bei seinen Überlegungen zum Problem der Bewegung Schwierigkeiten bereitet: Wird der Zeitpunkt mit in die Betrachtung der Bewegung hineingezogen, so scheint sich das kontinuierliche Phänomen der Bewegung aufzulösen. Punkt und Ausdehnung stehen sich für Leibniz in bezug auf die Zeit unvereinbar gegenüber. Mithin stellt das Problem Zeit den entscheidenden Gesichtspunkt bei der Frage nach der Bewegung dar.

Es ist genau dieses Problem, das Leibniz in dem bereits zitierten Text⁴² aus dem Zusatzmanuskript der Auseinandersetzung mit Descartes anspricht. Wenn sich die Bewegung, philosophisch betrachtet, im Zeitpunkt auflöst, dann findet für Leibniz auch keine Veränderung statt, so daß unter Voraussetzung der cartesianischen Theorie nur noch äquivalente Zustände der Dinge im Sinne eines absoluten Wechsels einander ablösen und man zu einem bestimmten Zeitpunkt im Rückblick auf einen vorhergehenden nicht bestimmen kann, welcher Körper sich nun bewegt hat und welcher nicht. Da jedoch eine Bewegung wahrnehmbar ist, müssen auch für den Zeitpunkt Bestimmungen angebbar sein, die das empirische Phänomen der Bewegung begründen. Die Notwendigkeit eines absoluten Bewegungsbegriffs besteht daher für Leibniz nicht allein in seinem Prinzip vom zureichenden Grund, sondern, wie gezeigt wurde, erst recht darin, daß durch seine Betrachtung des Zusammenhangs von Zeit und Bewegung die Bewegung sich aufgrund der Schwierigkeiten der Konstitution des Kontinuums zu einem Zeitpunkt aufzulösen scheint. Damit steht für Leibniz die Bewegung als kontinuierliches Phänomen auf dem Spiel.

Eigene Überlegungen und experimentelle Untersuchungen seiner Zeitgenossen zum Phänomen des Stoßes und der Elastizität der Körper, insbesondere die Experimente und Arbeiten von Guericke, Boyle, Huygens, Wallis und Mariotte,⁴³ hatten Leibniz dazu geführt, nicht mehr die Ausdehnung im Sinne Descartes' als Wesen der Körper zu betrachten. Das beobachtbare Phänomen der Elastizität eines gestoßenen Körpers und die Unzulänglichkeit der rein auf die Ausdehnung des Körpers sich beschränkenden Geometrie zur Erklärung dieses Vorgangs⁴⁴ lassen Leibniz zu der Schlußfolgerung kommen, daß jedes

³⁸ Vgl. unten Anm. 54.

³⁹ Vgl. Brief an Thomasius vom 20./30. April 1669, GP I, 26.

⁴⁰ Vgl. z. B. Specimen, 24 und Leibniz' fünftes Schreiben an Clarke, GP VII, 416.

⁴¹ Vgl. hierzu D. Turck, *Die Metaphysik der Natur bei Leibniz* (Diss. Bonn 1967) 23f. und F. Kaulbach, *Der philosophische Begriff der Bewegung* (Köln 1965) 51 ff.

⁴² Vgl. oben S. 360.

⁴³ Vgl. den informativen Aufsatz von H. Breger, *Elastizität als Strukturprinzip der Materie bei Leibniz*, in: *Leibniz' Dynamica*, *Studia Leibnitiana Sonderheft 13*, hg. von A. Heinekamp (Stuttgart 1984) 112 ff.

⁴⁴ Vgl. Specimen, 38 ff.

Leiden eines Körpers durch Stoß aus einer eigenen Kraft entspringt.⁴⁵ Diese hat vorerst nur im empirischen Zusammenhang ihre Bedeutung und wird daher von Leibniz als *derivativa*, als abgeleitete Kraft bezeichnet, da sie, wie aus dem Gesamtzusammenhang seiner Philosophie hervorgeht, auf der ursprünglichen Kraft der Monade beruht, die aber an dieser Stelle der hier vorgelegten Überlegungen noch nicht in ihrer Bedeutung entdeckt ist. Zur Bestimmung der empirischen Kraft bezieht er sich daher zunächst auf die Ortsbewegung, denn durch diese können die anderen materiellen Phänomene erklärt werden („per motum localem caetera phaenomena materialia explicari posse“)⁴⁶, mithin auch die *vis derivativa*. Diese empirische Kraft hängt also mit der Ortsbewegung zusammen („cohaeret“)⁴⁷. Bewegung versteht Leibniz, wie bereits dargelegt, als kontinuierliche Veränderung des Ortes, die eine gewisse Zeit beansprucht: „Motus est continua loci mutatio, itaque tempore indiget.“⁴⁸ Da er die Kraft an die Bewegung eines Körpers bindet, muß schließlich der Zusammenhang von Kraft, Bewegung und Zeitkontinuum bzw. Zeitpunkt die Möglichkeit zur Lösung des Bewegungsproblems aufzeigen.

IV.

Wenn der Zeitpunkt das entscheidende Kriterium für die Lösung des Bewegungsproblems darstellt, so muß die Bewegung selbst für Leibniz in ihrer philosophischen Begründung vom Punkt her gedacht werden.

„Denn *Punkt* ist das, in dem nichts anderes zu ihm als koexistierend gesetzt ist, so daß dasjenige, was in ihm ist, er selbst ist.“⁴⁹ Der Punkt ist für Leibniz Sinnbild für absolute Einheit und Einfachheit, und es stellt für Leibniz ein Axiom dar, „daß nämlich, was nicht wahrhaft ein Wesen ist, auch nicht wahrhaft ein Wesen ist.“⁵⁰ So ist schließlich der wahrhafte Punkt Garant für die Wirklichkeit: „Allein die *substantiellen Atome*, d. h. die wirklichen und jeder Teilung enthobenen Einheiten, sind die Quellen der Tätigkeiten, und die ursprünglich absoluten Prinzipien der Zusammensetzung der Dinge ... Man könnte sie *metaphysische Punkte* nennen.“⁵¹ Die Überlegung, daß ausschließlich absolute, punkthafte

⁴⁵ Bekanntlich trägt auch Descartes der Empirie Rechnung, wenn er eine Diskrepanz feststellt zwischen seiner Bewegungslehre, die ausschließlich auf der Annahme der Ausdehnung und Härte der Körper beruht, und dem Erfahrungszusammenhang: „Sed quia nulla in mundo corpora esse possunt a reliquis omnibus ita divisa, & nulla circa nos esse solent plane dura, ideo multo difficilium iniri potest calculus, ad determinandum quantum cuiusque corporis motus ob aliorum occursum mutetur.“ *Principia Philosophia*, a. a. O. 70. Vgl. zu Leibniz als in dieser Hinsicht zunächst radikalerem Cartesianer C. Wilson, Leibniz' metaphysics. A historical and comparative study (Manchester 1989) 51 ff. Auf die differenzierten Untersuchungen und Unterscheidungen in bezug auf den Begriff und das empirische Phänomen der Kraft bei Leibniz kann hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. vor allem Brevis demonstratio erroris memorabilis cartesiani et aliorum circa legem naturalem, secundum quam volunt a deo eandem semper quantitatem motus conservari, qua in re mechanica abutuntur, GM VI, 117 ff.

⁴⁶ Specimen, 10.

⁴⁷ Vgl. Specimen, 8 ff.

⁴⁸ Specimen, 10.

⁴⁹ „Nam *punctum* est, in quo nihil aliud ei coexistens ponitur, ita ut quicquid in ipso est, ipsum sit.“ *Initia rerum mathematicarum metaphysica*, GM VII, 25 f.

⁵⁰ „... que ce qui n'est pas véritablement un estre, n'est pas non plus véritablement un estre.“ Brief an Arnauld vom 30. April 1687, GP II, 97.

⁵¹ „Il n'y a que les *Atomes de substance*, c'est à dire, les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soyent les sources des actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses ... On les pourroit appeller *points metaphysiques*“, *Système nouveau*, GP IV, 482.

Einheiten die Prinzipien der Wirklichkeit darstellen, hat nun geradezu fatale Auswirkungen auf die Lösung des Problems des Labyrinths des zeitlichen Kontinuums. Denn Leibniz läßt dogmatisch Punkt und Ausdehnung auseinanderfallen: Nur noch diskrete Einheiten sind wirklich, das Kontinuum gehört für Leibniz zum Bereich des Idealen, des Nurmöglichen⁵² und damit Nicht-Wirklichen. So ist schließlich Leibniz' Antwort auf die Frage nach der Zeit als einem kontinuierlichen Phänomen, daß sie nur etwas Ideales sein könne. („Quiconque considerera ces observations, comprendra bien que le temps ne sauroit etre qu'une chose ideale.“)⁵³

Das bedeutet aber für die Bewegung, daß sie in ihrem Wesen und in ihrer Realität durch die Kraft, die zu einem Zeitpunkt wirkt, bestimmt ist: „In bezug auf die *Bewegung* ist die *Kraft* oder die Fähigkeit wirklich, d. h. dasjenige *im gegenwärtigen Zustand*, was eine Änderung für die Zukunft mit sich führt.“⁵⁴

Schon Heidegger hebt mit Bezug auf Leibniz' Kraftbegriff hervor: „Aus diesem Problemhorizont der positiven Bestimmung der Einheit der Substanz muß alles über die ‚Kraft‘ und ihre metaphysische Funktion Gesagte verstanden werden.“⁵⁵ Diese positive Bestimmung der punkthaften absoluten Einheit der Kraft gewinnt Leibniz in Anlehnung an Aristoteles' Entelechiebegriff: „Die tätige Kraft jedoch enthält ein gewisses Wirken oder eine Entelechie, und ist ein Mittleres zwischen der Fähigkeit des Wirkens und dem Wirken selbst, und sie schließt ein Streben ein; auch wird sie so durch sich selbst zur Tätigkeit gebracht.“⁵⁶ Diese ursprüngliche Kraft, von der die abgeleitete Kraft die äußere Erscheinung bildet, stellt somit eine innere und spontane Tätigkeit dar („... *quod omnis corporis passio sit spontanea seu oriatur a vi interna*“)⁵⁷. Der Zusammenhang von Kraft und Bewegung führt Leibniz schließlich dazu, auch von einer inneren Bewegung („*intestini motus*“)⁵⁸ zu sprechen. Dies heißt aber letztlich, die Bewegung zu verinnerlichen, sie im Grunde in den Punkt zu verlagern. Diese Bewegung ist dann aber für Leibniz vor dem Hintergrund seines Entelechiebegriffs nur noch als geistige Tätigkeit verständlich zu machen.

In einem frühen Schreiben an Herzog Johann Friedrich, wohl aus dem Jahr 1671, unterscheidet Leibniz noch in bezeichnender Weise Geist und Körper, indem er feststellt, daß „der Geist in sich selbst tätig ist, daß keine Tätigkeit in sich selbst eine [äußere] Bewegung darstellt, daß es keine Tätigkeit der Körper gibt außer der [äußeren] Bewegung und daher der Geist kein Körper ist“. Und er fügt eine weitere entscheidende Charakterisierung des

⁵² Vgl. Brief an de Volder vom 19. Januar 1706, GP II, 282.

⁵³ Leibniz' fünftes Schreiben an Clarke, GP VII, 402.

⁵⁴ „Et quant au *mouvement*, ce qu'il y a de reel, est la *force* ou la *puissance*, c'est à dire, ce qu'il y a dans l'estat present, qui porte avec soy un changement pour l'avenir.“ Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le systeme nouveau de l'union de l'ame et du corps, GP IV, 523, dritte Hervorhebung in der Übersetzung von mir. Daß Leibniz hierbei auch an die Lösung der Zennonschen Paradoxien denkt, verdeutlicht der Zusammenhang: Er bezieht sich an dieser Stelle auf Bayles Auseinandersetzung mit Zenon.

⁵⁵ Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe Bd. 26 (Frankfurt a. M. 1978) 96. Vgl. auch zum folgenden E. Rudolph, Die Bedeutung des aristotelischen Entelechiebegriffs für die Kraftlehre von Leibniz, in: Leibniz' Dynamica, Studia Leibnitiana Sonderheft 13, hg. von A. Heinekamp (Stuttgart 1984) 49 ff.

⁵⁶ „Sed vis activa actum quandam sive *ἐντελέχειαν* continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se ipsam in operationem fertur“, De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae, GP IV, 469.

⁵⁷ Specimen, 52.

⁵⁸ Specimen, 18.

Geistes an: „Der Geist besteht im Punkt.“⁵⁹ An dieser frühen Stelle seiner philosophischen Überlegungen bezieht Leibniz den Bewegungsbegriff noch ausschließlich auf die Körper im Unterschied zum Geist, der für ihn durch Selbsttätigkeit ausgezeichnet und nur punkthaft zu denken ist.

Nachdem Leibniz durch seine Untersuchungen zum Problem der Bewegung und deren prinzipieller Begründung dazu geführt wurde, einen absoluten und d.h. inneren Begriff der Bewegung zu denken, gewinnt dieser die Bedeutung einer geistigen Selbsttätigkeit, die er nun in Analogie zum menschlichen Geist denkt. „Die Substanz selbst, die mit aktiver und passiver Kraft ursprünglich begabt ist, halte ich wie das Ich oder diesem ähnlich für eine unteilbare oder vollkommene Monade.“⁶⁰ Ähnlich betont Leibniz in den *Nouveaux Essais*, „daß die klarste Idee von der tätigen Kraft uns durch den Geist kommt, sowie es sie auch nicht gibt außer in denjenigen Sachen, die dem Geist analog sind“⁶¹.

Den Geist versteht Leibniz als Selbsttätigkeit, als ein nur auf sich bezogenes Selbstverhältnis, das durch absolute Einheit im Sinne eines Punktes charakterisiert ist. Wenn er die Wirklichkeit mit ihren Veränderungen, also auch mit ihren Bewegungen nur noch als derartige besetzte Punkte denkt, so führt dies schließlich zur Konzeption seiner Monaden ohne Fenster, die die Annahme einer prästabilierten Harmonie fordert: „Man muß daher feststellen, daß Gott ursprünglich die Seele oder jede andere wirkliche Einheit derart erschaffen hat, daß ihr alles aus ihrem eigenen Grund hervorgeht durch eine vollkommene *Selbsttätigkeit* in bezug auf sie selbst, und dennoch mit vollkommener *Übereinstimmung* zu den äußeren Dingen.“⁶²

Die Schwierigkeiten im Zusammenhang seiner Überlegungen zur Problematik der Bewegung und der damit verbundenen Frage nach der Zusammensetzung des Kontinuums hatten Leibniz dazu geführt, Punkt und Ausdehnung unvereinbar auseinanderfallen zu lassen, und damit die wirkliche Bewegung in eine punkthafte Einheit zu verlagern. Jegliches Ereignis, das empirisch wahrgenommen wird, muß unter dieser metaphysischen Betrachtungsweise als Schein charakterisiert werden, denn ein in sich geschlossenes Selbstverhältnis, eine absolute punkthafte Einheit hat für Leibniz keinen Bezug zu anderem. Um nun überhaupt noch die empirischen Phänomene begründen zu können, d.h. die Veränderungen der Dinge im Verhältnis zueinander, muß er dogmatisch die von Gott geschaffene prästabilierte Harmonie einführen. Die Wirkungen der Dinge aufeinander und insbesondere auch das Verhältnis von Körper und Seele bestehen nur insofern, als jede Monade in sich selbst – „aus ihrem eigenen Grund“ – das Universum mit seiner Ordnung der Beziehungen der einzelnen Dinge ausdrückt. („*Singularium Essentialis ordinatio ... a quovis singulari exprimi necesse est, ita ut in eo legi posset universum, si lector sit infinitae perspicaciae.*“)⁶³

⁵⁹ „Mentem agere in se ipsam, nullam actionem in se ipsam esse motum, nullam esse actionem corporis praeter motum, ac proinde mentem non esse corpus. Mentem consistere in puncto.“ GP I, 61. Vgl. auch den frühen Brief an Arnauld, GP I, 72: „... locum verum mentis nostrae esse punctum“, vgl. hierzu H. Poser, Leibniz' Parisaufenthalt in seiner Bedeutung für die Monadenlehre, *Studia Leibnitiana* – Supplementa XVIII, Bd. II (Wiesbaden 1978) 137 f.

⁶⁰ „Substantiam ipsam potentia activa et passiva primitivis praeditam, veluti Tò Ego vel simile, pro indivisibili seu perfecta monade habeo“, Brief an de Volder vom 20. Juni 1703, GP II, 251.

⁶¹ „... que la plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit: aussi n'est-elle que dans les choses qui ont de l'analogie avec l'esprit“, GP V, 158. Zur Analogie von Geist und Monade vgl. R. Pflaumer, Zum Ich-Charakter der Monade (*Studia Leibnitiana* – Supplementa I, Bd. I) 148 ff.

⁶² „C'est qu'il faut donc dire que Dieu a créé d'abord l'ame, ou toute autre unité réelle de telle sorte, que tout luy doit naître de son propre fonds, par une parfaite *spontanéité* à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite *conformité* aux choses de dehors.“ *Système nouveau*, GP IV, 484.

⁶³ Brief an de Volder aus dem Jahr 1705, GP II, 277 f.

Das Universum ist in seiner Gesamtheit gewissermaßen als Buch der Natur, wie man aufgrund der im Zitat von Leibniz angedeuteten Lesemetapher sagen kann, von Gott in jede Monade entsprechend der prästablierten Harmonie eingeschrieben, so daß es von einem Leser mit einer unendlichen, göttlichen Perspektive im Ganzen gelesen, d. h. erkannt werden könnte. Die endliche Perspektive des Menschen liest nur ausschnittthaf in dem Buch der Natur einen bestimmten Text als einzelnen empirischen Vorgang entsprechend den Texten, die von den anderen Monaden harmonisch übereinstimmend repräsentiert werden.

Es hat sich gezeigt, daß das Problem der Bewegung ein „Tor“ zu seiner Metaphysik darstellt. Was diese insgesamt betrifft, so kann man an Leibniz die Frage stellen, ob denn der Gott der prästablierten Harmonie nicht ebenso einen *Deus ex machina* zur Lösung der Problematik darstellt wie der von ihm zunächst vertretene Gott, der die Dinge immer wieder zu jedem Zeitpunkt neu erschaffen muß. Zumindest die „Verwunderung“ über die Metaphysik von Leibniz bleibt, auch wenn man den Weg zu ihr hin nachzeichnen kann.

„Das Wahre ist der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist“

Bemerkungen zu einem Hegelschen Anfangs-Satz und Wahrspruch

Von Eberhard SIMONS (München)

Es ist wieder einmal in Mode, Hegel als einen toten Hund zu behandeln. Gründe dafür gibt es genug: die Gewalt des Systems, die Affirmation des Wirklichen als vernünftig und des Vernünftigen als wirklich, den Fortschritt der Bewußtwerdung des Geistes in der Geschichte – zum Bewußtsein der Freiheit, die Freiheit als die substantielle Idee des eigentlichen Staatswesens und überhaupt dieses „System der Wissenschaft“ als Totalität. Schließlich: die Vergewaltigung der Kunst im enzyklopädischen Schema ihrer Einteilung in die „symbolische“, „klassische“ und „romantische“ Kunstform.

Was immer an diesen Einwänden ist – es sind sogar mehr denn Einwände, da sie die Darstellung und Ausgestaltung des Denkens Hegels im ganzen betreffen –, lasse ich hier auf sich beruhen. Statt dessen will ich eingehen auf einen bacchantisch-dionysischen Satz, der von Nietzsche geschrieben sein könnte und doch in der „Vorrede“ der „Phänomenologie des Geistes“ Hegels steht:

„Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist.“

Viele können mit diesem Satz nichts anfangen. Allenfalls mag er eine Metapher aussprechen – aus dem jugendlichen Überschwang der Tübinger Zeiten noch eben herübergekommen, jenen Zeiten also, in denen der Kelch des Geistes noch schäumte – in den Visionen und Gesprächen zwischen Hegel, Schelling, Hölderlin wie in den Festen der Freunde.

Eine Metapher – aber wofür?

Sobald man diese Frage stellt, kommt die Verlegenheit auf zu sagen, was denn der Satz, immerhin „das Wahre“ und somit Wesentliche der Erkenntnis, der wissenschaftlichen und insbesondere philosophischen Erkenntnis betreffend, nunmehr unmetaphorisch meinen könnte. Die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Wahren? Ihre Unbegreiflichkeit? Oder etwa die extatische Erfahrung, aus alten, verordneten „Wahrheiten“ herauskommen zu können und gemeinsam herausgekommen zu sein? Und die unbändige Freude darüber.