

# Die Bedeutung von Descartes und Leibniz für die Metaphysik der Gegenwart

Von HEINRICH ROMBACH (Freiburg/Br.)

Die Frage nach der *metaphysischen* Bedeutsamkeit der Philosophie von Descartes und Leibniz muß zunächst Bedenken auslösen. So erscheint Descartes' Metaphysik – diese Bezeichnung genauer genommen – schon formal nicht als eine große Leistung und dem Inhalt nach ist sie nicht besonders originell. Die Descartes-Forschungen von Gilson, Espinas, Picavet, Blanchet, Koyré u. a. haben uns gezeigt, daß Descartes der mittelalterlichen und spätscholastischen Philosophie viel mehr verpflichtet und auf uneingestandene Weise verbunden ist, als es bei einem solchen „novateur“, als den er sich selbst empfand und als der er von den Zeitgenossen sehr bald bezeichnet wurde, möglich sein dürfte. Es ist darum naheliegend, gerade von seiner Metaphysik abzurücken und mehr Gewicht auf die vor- und außermetaphysischen Fragen zu legen, vielleicht gerade darauf, daß hier die Philosophie in „erkenntnistheoretischen“ Problemen hinter die Metaphysik zurückgeht und zunächst einmal die Begründungs- und Begrenzungsfragen stellen will. Aus einem solchen „kritischen“ Descartes ist dann allerdings wenig für die Metaphysik zu gewinnen.

Nun wird man bei Leibniz nicht so schnell einen „Kritizismus“ vermuten, doch erscheint uns auch hier eine Bedeutsamkeit für die Metaphysik aus anderen Gründen fraglich. Dadurch daß Leibniz die Methode der Metaphysik von der aller Erfahrungswissenschaft radikal unterschieden und ihr damit wichtige Kontrollmöglichkeiten genommen hat, wird der mundus intelligibilis – als der Gegenstand der Metaphysik – in seiner völligen Jenseitigkeit der subjektiven Willkür des Denkens preisgegeben. Wie die Monadologie so sind alle Deutungen möglich, wenn sie sich nur nicht selbst widersprechen. Eine solche Exposition der Metaphysik fordert geradezu eine „Antikabbala“ gegen die „Träumer der Vernunft“ und „Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten“ heraus und man braucht nicht einmal Kantianer zu sein, um jenen Weg der Metaphysik als einen Holzweg anzusehen.

Bleibt nur die Frage, ob wir die metaphysische Absicht beider Denker richtig erfaßt haben. Diese können wir aber nur dann bestimmen, wenn uns die Absicht ihrer Philosophie im Ganzen deutlich ist. Damit befinden wir uns allerdings in einem sehr schwierigen Felde, wie ein kurzer Blick auf die Deutungsgeschichte allein schon Descartes' zeigt. Kein bedeutender Philosoph der Neuzeit ohne eine (ohne *seine*) Descartes-Auslegung! Die Philosophie der Neuzeit könnte als eine Geschichte der Descartes-Auslegungen geschrieben werden. Dies muß eigentlich gerade bei Descartes verwundern, da kaum ein anderer Denker so „deutlich und klar“ gewesen ist und so entschieden allen Begriffs- und Haarspaltereien ein Ende setzen wollte. Wenn so unterschiedliche Deutungen möglich sind, wie wir sie exemplarisch im Falle Descartes' beobachten, so liegt dies

weder an einer vermeidlichen Undeutlichkeit des Philosophen, noch an der Unbedenklichkeit der Interpreten, sondern muß seinen Grund im Wesen des Interpretierens selber haben. Darum sei an dieser Stelle eine kleine Überlegung zur Interpretation und zum Umgang mit Deutungen im Felde der Philosophiegeschichte eingeschoben.

## 1

Es finden sich nicht nur erstaunliche Unterschiede der Deutung im Verlaufe der Philosophiegeschichte, es gibt offenbar auch einen Zusammenhang unter ihnen, der so etwas wie eine innere Notwendigkeit, oder wenigstens einen Sinn, also selbst einen Aussagewert hat. Die Interpretationen verhalten sich nicht nur zum Text, sie verhalten sich auch zueinander und legen sich gegenseitig aus. Die Auslegung des Textes ist zugleich eine Auslegung der vorliegenden Deutungen des Textes. Eine Interpretation wäre nur schwach entwickelt, würde sie diesen Zusammenhang nicht berücksichtigen und wollte sie sich unmittelbar zur Quelle stellen, alle anderen Deutungen in naiver Direktheit kritisierend und ausschließend. Die Geschichte der Deutungen ist eine Gegebenheit, von der die Deutungen Kenntnis zu nehmen haben und die sie sich jeweils in Graden klar machen müssen, wenn die eigenen Grundlagen und damit die Möglichkeiten des Treffens und die Gefahren des Mißverständnisses sichtbar werden sollen. Es ist also methodisches Prinzip der philosophiegeschichtlichen Betrachtung, den Deutungswandel zu fassen und die Stellung des eigenen Denkens zu fixieren; so wird Deutung zu Auseinandersetzung, nicht in einem naiv-polemischen Sinne, sondern im Sinne wechselseitiger Rückführung auf Grundlagen und Voraussetzungen. Jederzeit muß man von einem Historiker der Philosophie diese Reflexe fordern können.

Eine andere Betrachtung ist es jedoch, über den individual-methodischen Aspekt hinauszugehen und den vollen Sinn von Auslegung nicht schon in der jeweiligen Deutung (einschließlich ihrer historischen Reflexion) zu sehen, sondern das Gesamt der Deutungen in ihrem Ablauf als den Vorgang der Interpretation zu erkennen, die ihre geschichtliche Spanne braucht, um sich gleichsam abzuwickeln. Das eigentliche Verstehen eines geschichtlichen Philosophierens ist die Geschichte des Philosophierens selbst, die in ihrer Ganzheit und Fülle zum Austrag bringt, was in einem Denken gelegen war. Ein solcher Ansatz der Deutung legt sich dann nahe, wenn man dem Denken so etwas wie Tiefe zuerkennen will, die nicht einfach jederzeit und für jedermann offenbar sein kann, sondern Selbstentdeckung, schrittweises Hervortreten braucht. Ohne die Beachtung der Schrittfolge in der Selbstentdeckung ist die Rezeption nicht Rezeption; die Kunst des Verstehens liegt im Festhalten jedes Schrittes, ohne damit am jeweiligen Schritt festzuhalten. Ein Mißverständnis wäre es, wollte man dieses Deuten standpunktlos schimpfen. Entscheidend ist gerade, daß die verschiedenen Interpretationen in ihrem einander Übertreffen verstanden werden.

Vielleicht darf philosophiehistorische Reflexion heute noch ein wenig weitergehen. Ist die Deutung eine geschehende, so daß zur Interpretation jeweils

ihre Vorgeschichte hinzugenommen werden muß, so ist zu fragen, wo die Vorgeschichte aufhört und die Quelle beginnt. Ist nicht diese selbst schon der erste Anfang der sich selbst entrollenden Auslegung? Ist sie nicht bereits Interpretation eines Gedankens für andere und vor anderen? Ist nicht der Autor der erste Vermittler zwischen sich und dem Leser, so wie der Leser der letzte Vermittler zwischen dem Autor und sich selber ist? Einen Gedanken sagen, heißt bereits, ihn auslegen. Nicht immer ist der Denker auch sein bester Ausleger. Die menschliche Vernunft ist nicht unmittelbar bei sich selber, sondern vermittelt sich zu sich selbst. Hierin mag der Grund liegen dafür, daß der Dialog eine Wesensform des Philosophierens ist und eine literarische Gestaltung, die dem Denken völlig unersetzlich blieb bis auf den heutigen Tag. Ja, eine Geschichte des Dialogs und eine Analyse seiner inneren Verfassung würde wohl ergeben, daß in ihm heimlich, aber wirksam, ein Trialog steckt. Die Vernunft denkt nicht nur, und sie sagt sich nicht nur das, was sie denkt, sondern sie legt sich auseinander, was sie sich dachte. Der Gedanke rein als solcher lebt in der Zeitform der Vergangenheit: „Ich habe mir gedacht“, „ich gehe mit dem Gedanken um“, „mir kommt der Gedanke“, „ich denke nach“. Er scheint als ein Perfekt auf; er ist nicht unsere Gegenwart; unser Jetzt ist das sich mit ihm Befassen. So denken wir nie den Gedanken, sondern denken schon immer das, wie wir ihn fassen, denken eine Interpretation seiner, denken ihn in der Spannung der Interpretation zu ihm. Auf diese Weise verlieren wir ihn nicht, sondern „haben“ ihn, wenn Haben nie eine Sache, sondern das Umgreifen einer Sache bedeutet. Dialogisch ist die Vernunft, insofern sie nicht nur denkt, sondern *sich* etwas denkt. Trialogisch ist sie, insofern sie sich klar macht, was sie sich dachte. Daraus ergibt sich wohl auch, daß ein Gespräch eigentlich zu Dreien sein will; alles andere sind Schrumpfformen des Gesprächs.

Auslegung gehört zum Denken von Anfang an. Was immer manifest wird, ist schon Interpretation, ohne dadurch aufzuhören, kompetent zu sein. Der Autor ist sein erster Interpret; darum ist der Interpret sein letzter Autor. Auslegung trennt sie nicht, sondern verbindet sie; vorausgesetzt allerdings, daß sie einem Gedanken seine Tiefe lassen wollen und ihn im Ausdenken zurückverfolgen in seine Wurzeln und Ursprünge. Das ist die berechtigte und die unausweichliche Radikalität des Denkens.

Deutung, Interpretation, Auslegung und Verstehen sind nicht ein und das selbe, aber sie gehören in ein Ganzes zusammen, in dem Authentizität und Rezeption nicht Fakten, sondern Gesichtspunkte sind. Darin sind die Vorgänge philosophiegeschichtlicher Deutung so verknüpft und gefestigt, daß der Interpret einen vergangenen Gedanken nie nur als vergangenen referieren kann, sondern ihn lebendig ergreifen, „vergegenwärtigen“, ihn als ihn selbst denken und ausdenken muß. Tote Geschichte ist eine *Contradictio*; man ist nie über etwas hinaus, sondern lebt vielleicht nur dann in „Überwindungen“ und „Fortschritten“, wenn man in einen alten Gedanken zurückfindet und ihn mehr und mehr zu sich befreit.

Die Descartes-Auslegung ist – wo sie Rang hat – nicht ein Referat, sondern ein Versuch, dasselbe tiefer zu fassen, Descartes zu sich zu lösen. Die Geschichte

der Philosophie der Neuzeit ist zugleich die Geschichte der Descartes-Auslegung; die Geschichte der Descartes-Auslegung ist zugleich die Geschichte der Philosophie der Neuzeit. Dies gilt jedoch nur dann, wenn Descartes nur der erste Ausleger der Philosophie der Neuzeit genannt wird. – Aber wie anders soll Sinn in die Abläufe kommen? – Es gibt einen „Descartes als solchen“ nicht; es gibt den Descartes Spinozas, den Descartes Leibnizens, den Descartes Kants, Schellings, Hegels, Kierkegaards, Husserls usw. Es gibt auch den Descartes Descartes' – und dieser ist vielleicht am schwierigsten zu fassen. Wie sollte er auch auf andere Weise gegenwärtig sein als es der Leibniz-Descartes ist, wo doch dieser im Grunde nichts anderes ist als Leibniz selbst? Wenn der Verlust der unmittelbaren Authentizität verwirrend wird, so ist dies nicht die Besonderheit Descartes' als des sogenannten Vaters der neuzeitlichen Philosophie, sondern es ist vielleicht die allgemeine Situation der philosophiegeschichtlichen Reflexion heute.

So verstanden, liegt die Bedeutung eines Denkers nicht in den Thesen, die sich in seinem Schrifttum finden lassen und die immer eine unterschiedliche „Aktualität“ haben werden, sie liegt auch nicht in dem Ganzen seines „Systems“, das gerade in dieser seiner Komposition einmalig und unwiederholbar ist, sie kann nur darin liegen, daß sich in ihm eine Aufgabe manifestiert, die in vielgestaltigen Wandlungen uns als dieselbe bedrängt, und die wir nur fassen können, wenn wir sie nicht allein in ihrer gegenwärtigen Erscheinungsweise, sondern in ihrer Genesis zu sehen vermögen. Nicht die Verwandlung der Antworten kann unser Gegenstand sein, sondern die Verwandlung des Fragens; nicht eigentlich die Verwandlung des Fragens, sondern die in dieser Verwandlung sich auslegende Aufgabe, die in immer näheren und radikaleren Formen auf uns zukommt, um uns auf unsere Weise in ihr Geschehen, das heißt in die Geschichte zu fordern. In den vergangenen Ansätzen und durch diese läuft eine Frage auf uns zu, die nur im Fortschritt der Zuspitzung als das Problem verstanden werden kann, das sie ist und das sie stellt.

## 2

Descartes wird schon lange, allzulange, unter einem Schema verhandelt, das ihn nicht ausschöpft und auch nicht den wörtlichen Sinn trifft. Sein Denken wird auf eine Episode festgelegt, die von zweifelhafter Bedeutung in der Genesis seines Gedankens ist, nämlich auf die glatte Formel „cogito ergo sum“ und die damit zusammenhängende Zweifelsbehandlung. Diese gilt als Lösung von der „scholastischen Autorität“ und als Erstarkung der Vernunft in sich selber. Descartes' Werk wird als das der Befreiung des Denkens und der Heimführung der Vernunft in ihr angestammtes Reich gefeiert; mit seiner Philosophie solle die Geschichte des Selbstbewußtseins und die Einsicht in die unableitbare, allen Sinn in sich schließende und aus sich gebärende Subjektivität beginnen.

Diesem Schema liegt eine charakteristische Erschließung des cartesischen Ansatzes zugrunde. Sie spricht sich noch deutlich in Husserls Forderung eines Neocartesianismus aus: „Descartes inauguriert in der Tat eine völlig neuartige Philosophie. Diese nimmt, ihren gesamten Stil verändernd, eine radikale Wendung vom naiven Objektivismus in einen transzendentalen Subjektivismus, der in

immer neuen und doch immer ungenügenden Versuchen zu einer Endgestalt hinstrebt. . . . Sollte das nicht die einzig fruchtbare Renaissance sein, die diese Meditationen wiedererweckt, nicht sie zu übernehmen, sondern den tiefsten Sinn ihres Radikalismus im Rückgang auf das ego cogito allererst zu enthüllen und die von da entspriessenden Ewigkeitswerte<sup>1</sup>? Gleichgültig, ob das ego cogito als Prinzip bejaht oder abgelehnt wird, das Descartes Bild ist von hier aus angelegt und alle seine Lehrsätze werden darauf bezogen.

Nun muß man aber bedenken, daß diese Auslegung erst durch den Deutschen Idealismus ihre Vorherrschaft und auch ihre Schematik erhalten hat.

So sagt Hegel über Descartes: „Cartesius fängt also mit dem Standpunkt des Ich als des schlechthin Gewissen an, wie auch Fichte anfängt; ich weiß, es stellt sich in mir dar. Ein ganz anderer Boden ist so fürs Philosophieren gegeben. Den Inhalt in sich selbst zu betrachten, ist nicht das Erste; nur Ich ist das Gewisse, Unmittelbare. Von allen meinen Vorstellungen kann ich abstrahieren. Das Denken ist das Erste; die nächste Bestimmung, die hinzukommt, unmittelbar damit zusammenhängend, ist die Bestimmung des Seyns. Ich denke, dieß Denken enthält unmittelbar mein Seyn; dieß, sagt er, ist das absolute Fundament aller Philosophie“<sup>2</sup>. Und in dieselbe Richtung geht die Darstellung Schellings; nach ihm hat Descartes „die Freiheit der Philosophie errungen, die sie von diesem Augenblick an nicht wieder verlieren konnte“<sup>3</sup>. Der Grund für diese „entschiedenste Losreißung“ liegt, nach Schelling, in der Zweifelsbetrachtung und dem Rückgang aufs Prinzip des Ego cogito. „Dies ist also das berühmte Cogito ergo sum des Cartesius, mit dem denn allerdings auf lange Zeit gleichsam der Grundton der neueren Philosophie angegeben war, das wie ein Zauber gewirkt hat, durch den die Philosophie in den Umkreis des Subjektiven und der Tatsache des bloß subjektiven Bewußtseins gebannt war“<sup>4</sup>.

Betrachtet man jedoch die Wirkung Descartes auf die Zeitgenossen, so bemerkt man nichts von diesem Bann, wenn auch seine Ausstrahlung gleich sehr intensiv, entschieden und weitreichend gewesen war. Weder seine Gesprächspartner und unmittelbaren Schüler, noch die Philosophen des 18. Jahrhunderts sehen in ihm den Entdecker der Subjektivität. Sie nehmen auch wenig Notiz von der Zweifelsbetrachtung und legen kein großes Gewicht auf das Cogito, bzw. sie sind schnell bereit, es zu opfern, wenn sich Schwierigkeiten damit

<sup>1</sup> Edmund Husserl, Die Pariser Vorträge, Husserliana Bd. I, 1950, 5. Husserls Kritik an Descartes betrifft die „Psychologisierung“ des Ego, das zwar in seiner absolut grundlegenden und sinngebenden Rolle erfaßt, aber als ein Stück der realen Welt mißdeutet worden sei. „Entdecken und Fallenlassen“ sei eins gewesen bei Descartes. — Bei näherem Hinsehen zeigt es sich jedoch, daß Descartes den größten Wert gerade auf das gelegt hat, was Husserl den Objektivismus nennt, und es muß den Interpreten vor der Descartes-Auslegung Husserls stutzig machen, daß er für einen einzigen Gedanken Descartes' fast das ganze übrige Werk des Philosophen hergeben soll. Sicherlich ein Zeugnis, daß die Deutung nicht das uneingeschränkte Prinzip dieser Philosophie zu fassen bekam.

<sup>2</sup> Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3. Bd., 3. Tl., 2. Abschn., 1. Kap. Hegels Sämtl. Werke, hrsg. v. H. Glockner, Bd. 19, 331f.

<sup>3</sup> Zur Geschichte der neueren Philosophie, Münchener Vorlesungen 1827, Schellings Werke, hrsg. v. M. Schröter, Bd. V, 78.

<sup>4</sup> a. a. O.

ergeben. So z. B. Christian Thomasius, der das meiste anerkennt, jedoch nicht den methodischen Zweifel und das *Cogito ergo sum*<sup>5</sup>. Am kennzeichnendsten sind jedoch die „Einwände und Erwiderungen“ zu den Meditationen<sup>6</sup>, in denen die strittigen Punkte ausgiebig erörtert werden, ohne daß der Zweifel und das *Cogito* eine erhebliche oder auch nur nennenswerte Rolle dabei spielten. Noch bei Leibniz heißt es: „Descartes' Vorschrift, an all dem zu zweifeln, was auch nur die geringste Ungewißheit enthält, hätte sich besser und klarer wie folgt fassen lassen: Man müsse bedenken, bis zu welchem Grade jedes Urteil Zustimmung oder Verwerfung verlangt, oder einfacher: man müsse nach den Gründen eines jeden Satzes forschen. Damit wären alle die Einwendungen gegen den Kartesischen Zweifel fortgefallen; doch hat es freilich der Autor selbst vielleicht vorgezogen, Paradoxien vorzubringen, um den Leser in Erstaunen zu setzen und durch die Neuheit zur reizen“<sup>7</sup>. Und die nebengeordnete Bedeutung des *Cogito*-Prinzips wird vom selben Autor deutlich ausgesprochen: „Ich denke, also bin ich, dieser Satz gehört, wie Descartes richtig bemerkt, zu den ersten Wahrheiten. Billigerweise hätte er jedoch andere, ihm gleichstehende nicht vernachlässigen sollen“<sup>8</sup>.

Erst Kant lenkt mit seiner Kritik des *Cogito*-Grundsatzes in den Paralogismen der reinen Vernunft die Aufmerksamkeit auf dieses Prinzip und erst hier erscheint Descartes auf diese Formel zusammengezogen.

Descartes selbst hat, sieht man auf das Ganze seiner Philosophie, wenig Wert darauf gelegt. Er ist schnell bereit, das Prinzip preiszugeben, und schreckt nicht davor zurück, seine Zweifelsbetrachtung einen „alten Kohl“ zu nennen, den er nur „mit Widerwillen“ aufwärme<sup>9</sup>. Man muß dieses Wort, das ja deutlich genug spricht, ernst nehmen. Es zeigt, daß das *Ego cogito* für Descartes – jedenfalls so wie er es versteht – nicht im Vordergrund steht, und daß er darin nicht den Zentralpunkt seines Philosophierens gesehen hat. Schließlich war das *Cogito*-Prinzip seit Augustinus<sup>10</sup> bekannt und gehörte als eine Art Lehrstück zur fran-

<sup>5</sup> Vgl. hierzu und über die Descartesrezeption des 17. und 18. Jahrhunderts M. Hagmann, *Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie*, Diss. Basel 1954, Winterthur 1955.

<sup>6</sup> Die Einwände kamen vor allem durch die Vermittlung Mersennes zustande. Die namentlichen Beiträge stammen von dem Theologen Caterus, von Hobbes, Antoine Arnauld, Gassendi und dem Jesuitenpater Bourdin.

<sup>7</sup> *Animadversiones in partem generalium Principiorum Cartesianorum*, Gerh. IV, 357.

<sup>8</sup> a. a. O.

<sup>9</sup> ... istam crambem non sine festidio recoquerem ... *Respons. secundae* zu den Meditationen, Adam et Tannery VII, 130.

<sup>10</sup> Descartes bezieht sich nicht spontan auf Augustinus, obwohl er dessen „si enim fallor, sum“ gekannt haben muß. Seine Stellungnahme, nachdem er von verschiedenen Seiten auf diese Übereinstimmung aufmerksam gemacht wurde, ist sehr ausweichend. Er läßt offen, ob er Augustinus gekannt hat oder nicht. So z. B. im Brief an Mesland v. 2. Mai 1644: „Je vous suis bien obligé de ce que vous m'apprenez les endroits de saint Augustin, qui peuvent servir pour autoriser mes opinions; quelques autres de mes amis auoient déia fait le semblable; et j'ay tres grande satisfaction de ce que mes pensées s'accordent avec celles d'un si saint et si excellent personnage. Car ie ne suis nullement de l'humeur de ceux qui desirent que leurs opinions paroissent nouvelles; au contraire, i'accomode les

ziskanischen und zur nominalistischen Philosophie. Als hauptsächliche Autoren gelten Johannes Scotus, Eiric von Auxerre, die Victoriner, Bonaventura, Pierre d'Ailly, Wilhelm von Occam, Gerson, Wilhelm von Auvergne<sup>11</sup>. Angesichts einer solchen Ahnenreihe kann Descartes nicht der Entdecker des cogito und nicht der Initiator der Philosophie der Subjektivität genannt werden. Dies wird besonders deutlich, wenn man den Nominalismus zum Vergleich heranzieht, der viel mehr Subjektivität, transzendente Subjektivität, in sein Denken aufgenommen hat. Es ist eindeutig, daß Descartes in der Diskussion seiner Zeit nicht auf der Seite der Subjektivität steht, sondern gegen den Nominalismus Front nimmt und so eher als ein restaurativer Philosoph erscheint<sup>12</sup>.

Offensichtlich geht es Descartes nicht um das ego cogito, sondern um etwas anderes, sehr anderes, das jedoch schwer auf den Begriff zu bringen ist. Genau genommen läßt es sich gar nicht auf einen Begriff bringen, sondern bleibt von seinem Wesen her ohne die Möglichkeit eindeutiger Erfassung und darum auch ohne die Möglichkeit der Vergegenwärtigung.

Descartes sieht sich nicht in der Lage, für das von ihm Entdeckte unmittelbar verständliche Ausdrücke zu geben und kann den Leser nicht zum Gegenstande *führen*. Es gibt keinen Weg dahin. Das Denken kann nur in einem Vorgang der Verwandlung bereit werden zur Aufnahme des Neuen. Das Entdeckte und jetzt zu Sagende ist nicht ein Sachverhalt innerhalb einer schon geöffneten Dimension des Denkens, sondern ist eine unerforschte Gegend, *innerhalb* deren zwar Rede und Demonstration möglich sind, die aber nicht *selbst* in Rede und Demonstration vorstellig gemacht werden kann. Wenn sich Descartes plötzlich vor Schwierigkeiten des philosophischen Ausdrucks gestellt sieht, so hat dies seinen Grund darin, daß das „Objekt“ dieses Denkens von der Art ist, daß nicht zu ihm hin geführt werden kann, sondern daß es selbst ein Raum des Führens und eine neue Weise der Entdeckung ist. Dieser neue Bereich kann darum nicht gleichsam von außen betrachtet werden, sondern das Denken muß sich schon in ihm befinden, um sich dann rückschauend auf den Unterschied zur gewöhnlichen Denkart zu besinnen. Ein rückschauendes Besinnen heißt „Meditation“; dies ist der Grund, warum Descartes seine berühmte Abhandlung „meditationes“ nannte und sie in Betrachtungsform darbot. Er gibt selbst einen Hinweis darauf, so daß wir an den Modus religiöser Übungen denken müssen; eine Parallele, die für Descartes als Schüler einer Jesuitenschule und als Freund und Vertrauter eines Kardinal Bérulle naheliegend gewesen sein dürfte. . . . „Ich wünschte, die Leser widmeten der Betrachtung ihres (der Meditationen) Inhalts nicht bloß die kurze Zeit, die zu ihrer Lektüre erforderlich ist, sondern einige Monate oder wenigstens einige Wochen, ehe sie an das übrige gingen“<sup>13</sup>. Die

---

miennes à celles des autres, autant que la verité me le permet.“ Adam et Tannery VI, 113. – Ganz ähnlich an anderen Stellen.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu Blanchet, *Les Antécédents historiques du „je pense donc je suis“*, Paris 1920.

<sup>12</sup> So z. B. in der Auseinandersetzung mit Caterus, auch im Gespräch mit dem Freunde Mersenne u. a.

<sup>13</sup> Resp. secundae „... sed menses aliquot, vel saltem hebdomadas, in iis de quibus trac-

Meditationen, sollen weniger ein Wissen, als eine neue „Gewohnheit“ zu denken werden, sollen eine *Einübung* in einen universalen Zusammenhang sein, in dem die Termini eigene Bedeutungen erhalten und alles in einen neuen Sinn gebettet ist.

Welches ist diese Gegend, in die uns Descartes einführen will? Es ist dies nicht irgendeine Sphäre, sondern es ist *die* Sphäre, die *absolute* Sphäre oder die *Sphäre des Absoluten*. Descartes ist des Glaubens, die Metaphysik des Absoluten entdeckt zu haben und damit auch die absolute Metaphysik. Und in der Tat kann man behaupten, daß von diesem Augenblick an nicht mehr eigentlich „das Seiende“ Gegenstand der Metaphysik ist, sondern das Absolute, das in verschiedenen, immer gesteigerten Formen der begrifflichen Erfassung zum eigentlichen und einzigen Thema der Philosophie wird.

Die Metaphysik als absolute ist der Gegenstand der Meditationen, die darum auch den vollen Titel „*Meditationes de prima philosophia*“ tragen<sup>14</sup>. Die Meditationen gehen nicht über irgendeinen metaphysischen Gegenstand, geschweige denn über das Ego oder die *cogitatio*, sondern sie gehen über die Metaphysik als ganze und stellen diese dar in ihrer neuen Verfassung als eine absolute Wissenschaft oder als die Grunddisziplin einer absoluten Wissenschaft. Alles andere, was die Philosophie Descartes an neuem bietet oder in neuer Gestalt aufwendet, darf als bloßer Hilfsbegriff hierzu gewertet werden. Es kommt ihm nur Bedeutung zu, sofern es der Erfassung und Darstellung der absoluten Metaphysik dient.

Die neue Wissenschaft ist nicht nur graduell besser als alles frühere, sondern sie steht essentiell höher und ist von eigener unvergleichlicher Anlage. Sie sagt nicht eigentlich Neues von den bekannten Gegenständen der Metaphysik, sondern sie hat eine neue Art von Gegenständen, oder besser: Gegenstände von

---

tat considerandis impenderent, antequam ad reliqua progredierentur . . .“ Adam et Tannery VII, 130.

<sup>14</sup> Ein erstaunliches und verräterisches Zeichen dafür, mit welcher Ausschließlichkeit Descartes auf Subjektivität hin ausgelegt wurde und wie weit entfernt man von einem Verständnis für die Absicht auf Begründung einer neuen Metaphysik war, ist die falsche Übersetzung des Titels durch Buchenau in einer Ausgabe, die in Deutschland sehr verbreitet war, mit „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“. Erst jetzt hat die Meinersche Bibliothek in der neuen Ausgabe durch Erich Chr. Schröder (1956) diesen Fehler berichtigt. — Descartes war sich von Anfang an seiner Entdeckung bewußt, jedoch hat er sie mit verschiedener Deutlichkeit und in sehr unterschiedlichen Graden des Nachdrucks verkündet. Er neigte zur Verschleierung und machte das Verschatten („*ombrager*“, vgl. Discours, 5. Teil, Adam et Tannery VI, 41f.) geradezu zum Programm. In den Zug dieser Verschattung und Verbergung gehört auch die auffällige Veränderung des Titels in der zweiten Auflage der Meditationen. Während noch in der ersten Auflage der vollständige Titel lautete „*Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*“, heißt es in der zweiten Auflage „*Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur*“. Darin liegt vor allem eine Beschränkung des thematischen Anspruchs, der nicht mehr die Metaphysik als solche und im Ganzen, sondern nur noch Stücke daraus, Einzelbetrachtungen, wenn auch die entscheidenden, einbegreift. Dies bedeutet jedoch nicht eine Zurücknahme der Entdeckung oder eine Änderung ihrer Deutung, sondern nur eine Eingrenzung der vorgelegten Darstellung.



neuer, unvergleichlicher Gegebenheit. Die Gegenstände tragen zwar noch die alten Namen (Gott, Seele, Unsterblichkeit), aber sie erscheinen erst jetzt in der einzig ihnen adäquaten Weise. Sie erscheinen *unmittelbar*. Sie treten nicht *vor* dem Geiste auf, stellen sich nicht *in einem Bilde* (*similitudo*) – also durch ein Medium – dar, sondern sind als sie selbst gegenwärtig. In dieser Gegenwart sind sie in gewisser Weise der Geist selbst, der sie erfaßt. Die Gegenstände sind die menschliche Wissenheit als solche, die „*humana sapientia*“, die durch die „Objekte“ nicht eine Veränderung erfährt, keine Affektion und Rezeption, sondern die diese Gegenstände denkend sie selber ist. Sie greift nicht aus, nimmt nicht neue Formen auf, sondern ist einfach sie selbst, indem sie die neuen „Gegenstände“ weiß. Sie *hat* dieses Wissen nicht, sie *ist es*. Wie die Sonne die eine Sonne ist, indem sie erleuchtet und Gegenstände (in ihrer Unterschiedenheit) hell werden läßt, so ist menschliche Wissenheit nichts anderes als sie selbst, indem sie „anderes“ weiß und Gegenstände (in ihrer Unterschiedenheit) aufscheinen macht. Die neuen Gegenstände sind von der Art, daß der Geist keine Veränderung in sich erfährt, wenn er sie denkt; er geht dabei nicht aus sich heraus, sondern kehrt gerade in sein Eigenes zurück und nimmt, indem er den Gedanken dieser Gegenstände annimmt, sein eigenes Wesen an<sup>15</sup>. Das Verhältnis zwischen dem Geiste und den Gegenständen schließt keine Distanz ein. Der Geist ist nicht zunächst etwas für sich und kann sich sodann noch auf diese Gegenstände richten, sondern er ist dieses Gerichtetsein – und nichts weiter. Darum hat er gegenüber den Objekten dieser Wissenschaft keine Bewegungsfreiheit; er kann sich nicht von ihnen entfernen; er kann nicht an ihnen vorbeitreffen; er kann sich über sie nicht täuschen. Es sind also Gegenstände, die dadurch geradezu definiert sind, daß über sie ein Irrtum ausgeschlossen ist. Es handelt sich bei diesen neuen Gegenständen jeweils um ein „*objectum ita purum et simplex*“, daß darin nicht angetroffen wird, „*quod experientia reddiderit incertum*“<sup>16</sup>.

Die neue Metaphysik ist die absolute Metaphysik, weil sie allein von solchem handelt, worüber Täuschung schon gar nicht möglich ist. Sie sagt also nichts, was nur wahrscheinlicher wäre als die Lehrsätze der überlieferten Metaphysik und Wissenschaft, sondern sie verläßt den Steigerungsbereich des wahrscheinlichen Wissens im Ganzen und springt in ein neues Feld, in das Feld einer neuen Art von Wahrheit, die so wesentlich die Wahrheit selber ist, daß schon der Gedanke der Unwahrheit ausgeschlossen bleibt. Diese neue Wahrheit heißt „*evidentia*“ (auch „*certitudo*“) und ist durch eine Kluft getrennt von der überlieferten Form der Wahrheit als „*adaequatio*“ und „*similitudo*“, die immer nur Probabilität meinen konnte. Allerdings genügt die Probabilität auch voll und ganz zur Fristung des Lebens. Ja es ist vielleicht besser für den Menschen, wenn er sich dem Bereich der Probabilität ergibt und das Licht der Evidenz nicht überall annimmt, da seine Natur einen bestimmten, ziemlich weitgehenden Grad von Schein benö-

<sup>15</sup> *Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam Solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus vllis cohibere. Regulae ad directionem ingenii, Adam et Tannery X, 360.*

<sup>16</sup> *Regula II, Adam et Tannery X, 365.*

tigt, um sich zu behaupten und das eigene Leben zu erhalten. Aber dies gilt nicht für die Wissenschaft, die endlich den Umsprung in die neue, unbegangene Region der absoluten Metaphysik tun muß. Descartes sieht sich als den Initianten einer neuen Zeit, einer Zeit, in der der Mensch erst zu sich selbst erwacht, und die Wahrheit als solche findet.

Die neuen Gegenstände sind von der Art, daß über sie Täuschung und Irrtum ausgeschlossen ist. Ja man kann diese Bestimmung geradezu umkehren: nur das gehört zu den neuen Gegenständen, worüber Irrtum und Täuschung ausgeschlossen ist. Die Wahrheit ist ein *Kriterium* dafür, daß sich das Denken in seinem ureigenen Reich befindet. „Evidenz“, das ist die Wahrheit, sofern sie nicht eines Kriteriums bedarf, sondern selbst ein Kriterium ist. – Es ist eigentümlich, daß auf diese Weise die Wahrheit, sofern sie zur Evidenz umgedeutet und also in ihrem Wahrheitswert unendlich gesteigert wird, auf eine Stufe geringerer Wichtigkeit zurücksinkt. Wahrheit ist nicht mehr Ziel, sondern nur ein Leuchtzeichen auf dem Wege zum Ziel; sie ist nicht die Absicht des Denkens, sondern eine Selbstverständlichkeit, eine Beigabe für das Wissen, das sich unmittelbar mit den ihm eigenen Gegenständen befaßt. Von hier aus eröffnet sich ein wichtiger Einblick in das *metaphysische* Motiv der Zweifelsbetrachtung. Es geht dort darum, festzustellen, bei welchen Gegenständen die Wahrheit nicht selbstverständlich ist. Nämlich all diese Gegenstände verfallen einem prinzipiellen Veto, da sie sich als nicht zur eigentlichen Region gehörig erwiesen haben. Die Zweifelsbetrachtung dient nicht dazu, die Wahrheit zu finden, sondern sie dient dazu, den Bereich auszuschließen, in dem man sie erst *suchen* muß. Insofern ist der Zweifel kein „methodischer“.

Descartes entdeckt die Evidenz, die aus sich selbst hervorscheinende, von sich aus bei uns anwesende Wahrheit. Sie wird auch fortan der eigentliche Wahrheitsmodus der Philosophie bleiben. Evidenz ist diejenige Form der Wahrheit, die einem unmittelbaren Wissen eignet – oder: sie ist die Wahrheit, die aus sich selbst einleuchtet – oder: sie ist das sich selber zeigende Wahrsein von etwas. Wenn eine Sache für das Wissen so erscheint, daß sie nicht nur in ihrem Sachgehalt, sondern auch in der Wahrheit dieses Gehaltes gegenwärtig ist, so kann sie evident genannt werden. Evidenz ist also eine Erscheinungsweise von Gegenständen, und zwar diejenige, bei der *mit* dem Gegenstand immer auch seine Wahrheit miterscheint. Der Gegenstand kommt so vor den Geist, daß er diesem nicht *vermittelt* wird, durch eine „Vorstellung“ von ihm, sondern daß er als er *selbst* gegenwärtig ist. Evidenz ist die Erscheinungsweise der *Selbstgegebenheit*. Alle „Gegenstände“ der neuen Metaphysik kommen überein in der Gegebenheitsweise der Selbstgegebenheit<sup>17</sup>. Es handelt sich also primär nicht um eine Gegenstandseinheit spezifischen oder generischen Inhalts, sondern um eine solche der Seinsweise oder der Erscheinungsweise. Da dafür jedoch die philosophischen

<sup>17</sup> Für „Selbstgegebenheit“ findet sich kein Terminus bei Descartes. Wir übernehmen diesen Ausdruck von E. Husserl und bezeichnen damit einen Erscheinungsmodus, der nicht durch „Abschattung“ bestimmt ist, in dem also das Ganze des gegenständlichen Gehaltes in gebender Anschauung enthalten ist und nicht nur „Perspektiven“, „Ansichten“ etc., die immer auch noch eine „Leerintention“ mitenthalten. Vgl. z. B. Husserliana Bd. II, 59f.

Kategorien noch nicht gegeben sind, versucht Descartes die Eigenart des ontologischen Unterschieds durch ein ontisches Signum zu fassen, durch das Signum der Existenz. Danach sind die neuen Gegenstände solche, die nicht nur in Vorstellung gegeben sind, sondern mit ihrer Existenz erscheinen; also solche, die nicht nur zeigen, *was* sie sind, sondern zu deren Bezeugungsinhalt auch geradeso gehört, *daß* sie sind. Selbstgegebenheit bedeutet, daß über dem Was auch das Daß im *Inhalt* der Vorstellung erscheint. Der Sachverhalt trägt gleichsam an seiner Stirn die Existenz; dies ist das Wesen der Evidenz, d. h. das Eigentümliche der Selbstgegebenheit. Spinoza, der hierin Descartes nicht nur folgt, sondern ihn noch verschärft und vertieft, bringt dies sehr klar auf Begriffe: „Wenn also jemand sagen würde, er habe eine klare und distinkte, das ist wahre Idee von einer Substanz, aber trotzdem zweifle er, ob diese Substanz auch existiere, (num talis substantia existat), so wäre dies wahrhaftig dasselbe als wenn er sagen würde, er habe eine wahre Idee, zweifle jedoch ob sie nicht falsch sei“ (num falsa sit)<sup>18</sup>.

Descartes entdeckt die absolute Metaphysik, indem er die Wahrheit als Evidenz faßt und diese in ihrer Eigengesetzlichkeit als die Wahrheit einer eigenen Sein- und Gegebenheitsweise sehen lernt. In der Erscheinungsform der Selbstgegebenheit hören die Gegenstände auf, „Gegenstände“ im landläufigen Sinne zu sein. Sie stehen nicht mehr *vor* dem Geist, sondern sind in gewisser Weise der Geist selbst. Jedenfalls bleibt das Denken solange von ihnen geschieden, als es objecta in ihrer Jeweiligkeit sich vor Augen führt. Wissenschaft ist erst dort möglich, wo sich eine „scientia generalis“ etabliert, die weder von Zahlen, noch von Figuren, noch Sternen, Tönen oder irgendwelchen anderen „Objekten“ spricht, sondern von aller „speziellen Materie“ abstrahiert<sup>19</sup>. Es geht also nicht um eine „Gruppe“ von Gegenständen, wobei „Gruppe“ eine Abgrenzung im Hinblick auf sachliche Besonderheit bedeutet, sondern nur um eine Art der Vergegenwärtigung von Gegenständen, welche Vergegenwärtigung in keiner Weise von dem Sachgehalt der Dinge abhängig sein kann. Die generelle Wissenschaft ist also universal; sie charakterisiert sich nur durch die Art ihres Wissens, nicht eigentlich durch den Inhalt. Sie bestimmt sich durch die „Methode“ allein. Die neue Wissenschaft, die absolute Metaphysik ist daher „Mathesis universalis“ oder „scientia generalis“, oder kurz „Méthode“. Der „Discours de la méthode“ ist eine Abhandlung über die Universalmathesis, und nicht etwa eine bloß „methodologische“ Betrachtung über wissenschaftliches Vorgehen überhaupt<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Ethik I. Teil, 8. Lehrst., 2. Schol., Opera Vloten-Land I, 41.

<sup>19</sup> ... nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis aliove quovis objecto, talis mensura quaerenda sit; ac proinde generalem quamdam esse debere scientiam, quae id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiae addictam quaeri potest... Regula IV, Adam et Tannery X, 378.

<sup>20</sup> Man versteht den radikalen Sinn dieser Schrift nicht, wenn man den Titelbegriff *méthode* als einen Universalbegriff, und nicht als *Namen* versteht. Den wahren Gegenstand der Abhandlung verrät ein Brief an Mersenne vom März 1636, also aus einer Zeit, in der der Text der Schrift schon stand: ... le titre en general sera: Le projet d'une Science universelle qui puisse élever nostre nature à son plus haut degré de perfection... Adam et Tannery I, 339.

Die *Mathesis universalis* tritt an die Stelle der überlieferten Metaphysik. Sie enthält alles, was der menschliche Geist wissen kann und sie enthält es im Modus unbezweifelbarer Evidenz. In ihr sind nicht nur die alten metaphysischen Fragen auf neue und invincible Art gelöst, sondern sie entwickelt auch aus den ersten Prinzipien heraus den Inhalt der gesamten Welt- und Naturwissenschaft. Sie ist darum eine „philosophie pratique“<sup>21</sup>, die dem Menschen eine ungeahnte Herrschaft über die Welt gibt und ihn auch moralisch verbessert<sup>22</sup>, den Gottesglauben zur Selbstverständlichkeit erhebt und darum die Zustände und Verhältnisse unter den Menschen grundlegend zu verändern vermag. Schließlich kann die in diese Geist-, Welt- und Naturwissenschaft eingelagerte Medizin den Menschen von Krankheiten und von Altersschwäche, also auch vom Tode befreien<sup>23</sup>, so daß die neue Metaphysik zu einer fundamentalen und unausdenkbaren Änderung der Lebensverhältnisse führen wird. Descartes steht mit solchen Zukunftsvisionen nicht allein. Seine Entdeckung der Evidenz und Selbstgegebenheit hängt eng zusammen mit der Entstehung der sogenannten exakten Wissenschaft, vor allem bei Galilei und Kepler, von denen besonders der letztere (z. B. im „*Mysterium cosmographicum*“) in Zuständen der Verzückung die Heraufkunft einer neuen absoluten Wissensweise erfuhr, einer Wissensweise, an der gemessen die kühnsten Träume der Alten nur wie Kinderspiele sind.

Die Metaphysik als Weltwissenschaft in einem absoluten Erkenntnisstile, das ist Descartes' Entdeckung. Durch diese weiß er sich in einem intimen Zusammenhang mit den großen Entdeckern der beginnenden Neuzeit und steht unter einem beherrschenden Eindruck, von dessen Prägekraft wir uns kaum eine Vorstellung machen können. Sein Denken geht von realen Erfahrungen aus, die nicht im überlieferten Bereich der Philosophie angesiedelt sind, sie liegen im Umkreis der mathematischen und exakten Wissenschaften und weisen Fakten auf, deren Reichweite für Descartes unabsehbar sein mußte und die darum unbedenklich universalisiert und verabsolutiert wurden.

Descartes' innerstes und unbedingtes Interesse liegt demnach in der „Metaphysik“, wobei man allerdings Metaphysik in einem neuen, nicht aus der Antike herleitbaren Sinne nehmen muß. Welche Rolle spielt aber das *Cogito ergo sum*, das durch die idealistische Philosophie über alles cartesische Denken gestellt worden war? – Daß das *Cogito ergo sum* nur die Rolle eines Hilfsdienstes hat, sagt Descartes in der Selbstinterpretation der *Responsiones secundae*. Das *Cogito ergo sum* wird nur als ein Weg zugelassen, als die „*via unica et recta*“<sup>24</sup>, die zur absoluten Metaphysik führt. Sie leistet diesen Dienst, indem sie es möglich macht, mit größter Trennschärfe den Bereich der absoluten, selbstgegebenen

<sup>21</sup> Adam et Tannery VI, 61f.

<sup>22</sup> Vgl. die „Widmung an die Sorbonne“, in der den Meditationen, freilich auf eine zurückhaltende und versteckte Art, eine menscheitsverbessernde Wirkung zuerkannt wird. Adam et Tannery VII, 1–6.

<sup>23</sup> Adam et Tannery VI, 62. Man beachte an dieser Stelle, daß Descartes von der Medizin „Mittel“ erwartet, die die menschliche Intelligenz über das uns bekannte Maß hinaus steigern können.

<sup>24</sup> Adam et Tannery VII, 176.

Gegenstände von dem der bloßen Probabilität zu scheiden. Sie führt uns nämlich vor Augen, daß alle Körperlichkeit geleugnet werden kann, während der Geist oder das Denken niemals zu leugnen ist, ergo: Körperlichkeit kann und muß von Geistigkeit abgetrennt werden. Es wird somit ein Bereich etabliert, der all die „reinen und einfachen“ Gegenstände enthält, über die allein Wissenschaft möglich ist. Nicht weil das Ich für sich selbst unmittelbar gegenwärtig ist, ist ihm seine Existenz über allen Zweifel gesichert, sondern weil und soweit das Ich ein Ding des reinen Geistes, reinen Denken ist, ist es absolut evident. Das „Ego sum, ego existo“<sup>25</sup> dürfen wir nicht aus der Problemlage der modernen Philosophie verstehen; hier bedeutet „Ego“ und „existere“ etwas anderes. Das „Ego“ zielt nicht auf das hervorgehobene und vereinzelte, so ungeheuer nahe-stehende und doch rätselhafte Ich, als das sich jeder Denkende in der Reflexion selbst gegeben ist. Würde dieses Ich gemeint sein, so könnte in der Tat – wie ihm die Kritik immer vorgeworfen hat – Descartes nicht das „sum“ im Sinne welthafter Existenz behaupten – und das ganze Argument würde nur auf einen Paralogismus einfachster Art hinauslaufen. Das Ego meint genau das, was Descartes selbst in der Auseinandersetzung mit den Zeitgenossen immer wieder betonte, nämlich die cogitatio, oder (um das Mißverständnis Husserls auszuschließen) die mens, von der die cogitatio als das wesentlichste Attribut bekannt ist und ausgesagt werden kann. Darum hält sich Descartes gar nicht beim Ego auf, sondern fragt sogleich auf sein eigentliches Ziel zu und will wissen, „quisnam sim ille ego“<sup>26</sup>? Erst darauf folgt die entscheidende Antwort: mens sive animus. Und dies allein, dieser Wesensbestand der Geistigkeit, ist der Grund für die Evidenz des Ego. Nur das „denkende“ Ego wird von der Evidenz des Grundsatzes getroffen und nur: „quamdiu cogitat“. Die Reflexion, die wir heute als das Evidenzgebende in diesem Phänomen betrachten, ist hier noch nicht erkannt und entdeckt. Das Ego ist von Anfang an und von Grund auf ein „ille ego“, irgendein Objekt der Betrachtung, das nur zufällig und nur bedeutungsloserweise mit mir, dem Betrachtenden selbst, identisch ist. Nur zu unrecht macht die Descartes-Interpretation unter dem Ego halt, wo doch Descartes selbst ohne den geringsten Aufenthalt zum animus übergeht, dem die Evidenz allein zukommt, bzw. von dem allein die Evidenz kommt, die sich im Ego findet. Das Ich ist ein Fall von Selbstgegebenheit, weil es ein Fall von Geist ist. Aber es kommt ihm im Prinzip kein höherer Rang von Selbstgegebenheit zu als allen anderen reinen Gegenständen der Metaphysik. Dies ist auch der Grund dafür, daß auch noch der Ego-cogito-Grundsatz mit allen anderen axiomatischen Sätzen z. B. der Mathematik und Geometrie durch die Gottes-

<sup>25</sup> In den Meditationen hat der Grundsatz bekanntlich die oben genannte Form, nicht: „je pense donc je suis“, wie im Discours und in den Prinzipien. Welche Gründe man auch für diese Formänderung angeben mag, jedenfalls zeigt sich, daß Descartes den Anschein eines Schlusses vermeiden will und den Satz als Ausdruck einer Gegebenheit — oder wie wir jetzt besser sagen können — als Ausdruck der Selbstgegebenheit verstehen möchte.

<sup>26</sup> 2. Meditation, Adam et Tannery VII, 25.

evidenz gestützt und gesichert werden muß<sup>27</sup> – was nicht notwendig wäre, wenn er einen Vorrang als absolut *erster* Grundsatz behaupten könnte.

Solange man an einem Begründungszusammenhang der „ersten Sätze“ festhält, verfängt sich der Gedankengang der Meditationen in einen hoffnungslosen Zirkel: Mit Hilfe der Evidenz (der *regula generalis*) wird Gott bewiesen, um mit dessen Hilfe die Evidenz (und die *regula generalis*) zu beweisen. Den Zirkel kann man nur vermeiden, wenn man den Cogito-Grundsatz nicht als den von Natur aus ersten, sondern nur als den für uns ersten, der uns in die Region des Geistes, in der es nichts erstes und nichts letztes gibt, hinüberführt, auffaßt. Die Region des Geistes ist die Region der absoluten Wahrheiten, über die Irrtum nicht mehr möglich ist und unter denen Steigerungsmöglichkeiten und Gradunterschiede nicht bestehen. Darum muß von der einmal erreichten Region aus der Cogito-Grundsatz seine Vorrangstellung verlieren und untertauchen in der Menge der Evidenzen. Alle Ideen und Sätze im Geistbereich haben die Cogito-Struktur, d. h. sie können nicht aufgegeben werden, wenn sie nur schon einmal gedacht sind. So z. B. die Wahrheit; selbst wenn man sie leugnen will, muß man sie (damit das Leugnen selbst seine Wahrheit habe) voraussetzen. Wie beim Ego die Sache der Erkenntnis und das Mittel der Erkenntnis dieser Sache identisch ist und also die Sache sich selber setzt, bzw. evident, d. h. undurchstreichbar ist, so ist auch im Falle „Wahrheit“ der Gegenstand der Erkenntnis zugleich das Mittel der Erkenntnis dieses Gegenstandes (ohne Wahrheit gibt es keine Wahrheit über die Wahrheit). Diese selbe Struktur findet Descartes bei allen Ideen des Geistbereiches, d. h. bei allen Gegenständen der absoluten Metaphysik<sup>28</sup>. Es ist darum nicht gerechtfertigt, mit der Interpretation unter dem Ego stehen zu bleiben, statt den für Descartes entscheidenden Schritt in die Allgemeinheit der Geiststruktur mitzumachen.

So wie wir im Grundsatz des „*ego sum, ego existo*“ das Ego nicht von der Ichhaftigkeit her und aus der Reflexion verstehen dürfen, die für Descartes noch gar nicht als denkerische Möglichkeit bestand, so darf auch das „*existere*“ und „*esse*“ nicht im Sinne eines modernen Existenzbegriffs aufgefaßt werden. Es besagt hier nur die *Wahrheit* einer Idee. Die Idee ist „wahr“, wenn der Vorstellung, als welche diese Idee zunächst nur gegeben ist, auch eine Sache als wirklich (existent) entspricht. „Existent“ ist nicht das pure Daß im Felde eines Vorkommens, sondern meint die Subjektunabhängigkeit eines jeden Sachgehaltes, meint die Res-Entsprechung einer jeden zunächst nur „objektiven“, d. h. gedachten Realität. Darum kann Descartes nach der Existenz von Zahlen und geometrischen Sachverhalten fragen, da er mit „Existenz“ nicht ein „Vorkommen“ von Dreiecken in irgendeinem merkwürdigen Wirklichkeitsfelde für reine geometrische Gebilde meint, sondern das Wahrheitsmoment einer jeden Vorstellung

<sup>27</sup> Vgl. 3. Meditation, Adam et Tannery VII, 36.

<sup>28</sup> Brief an Mersenne vom 16. Oktober 1639: ... *ie n'en ay jamais douté, me semblant que c'est vne notion si transcendentalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer: en effect, on a bien des moyens pour examiner vne balance auant que de s'en seruir, mais on n'en auroit point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connoissoit de nature.* Adam et Tannery II, 597.

überhaupt. Mit dem „ego sum“ hat Descartes darum nicht ein „Weltstück“ gerettet, zudem nun die anderen Dinge ebenfalls als Weltstücke hinzuerschlossen werden sollen (so die Auffassung Husserls), sondern er hat eine neue „Welt“ entdeckt, eine Region von struktureigentümlichen Dingen, die nur mit ihrer Wahrheit (d. h. *existentia*) zusammen, also in unmittelbarer Selbstgegebenheit vorgestellt werden können.

Das Ego cogito hat die Funktion einer Überleitung. Es weist an sich in besonderer Deutlichkeit die Struktur einer neuen Gegenständlichkeit, der Selbstgegebenheit auf. Der Leser soll am Ego das neue Gegenstandsfeld erfassen. Das Ego ist nur ein Beispiel dafür. Es ist allerdings ein schlechtes weil irreführendes Beispiel. Descartes konnte nicht ahnen, daß die Verleitung dieses Beispiels so stark sein würde, daß er selbst der Ablenkungstendenz zum Opfer fallen mußte. Die Verleitung hat ihren Grund darin, daß das Ego eine ausgeprägte Selbsthaftigkeit besitzt, die als die Selbsthaftigkeit überhaupt erscheint und darum nicht nur ein Modell der Selbstgegebenheit, sondern diese überhaupt und im Ganzen zu sein scheint. Das Selbst, das sich im Reflexionsphänomen des Ich findet, ist nicht dasjenige, das in den „Gegenständen“ der Selbstgegebenheit vorliegt; doch ist jenes viel leichter zu fassen als dieses. *Und hierin liegt der Grund dafür, daß Selbstgegebenheit schlichthin identifiziert wird mit einer (unbestimmt gedachten) Einbehaltenheit im Ich.* Diese Einbehaltenheit ist es, die gewöhnlich mit „Geist“ gemeint wird. Die absolute Region hat also den Anschein, die geistimmanente Region zu sein. Metaphysik wird zur reinen Geisteswissenschaft, wobei „Geist“ als eine Gattung im Seienden, gegen „Körper“, als eine andere Gattung im Seienden steht. Der ontologische Unterschied wird in einen ontischen umgedeutet. Dieser Verleitung erliegt Descartes, obwohl sein Denken nicht in diese Richtung angelegt ist.

Descartes verwickelt sich demzufolge in Schwierigkeiten und Widersprüche, die er nicht zu lösen versteht, von denen er auch nicht recht zu begreifen scheint, woraus sie ihm erwachsen. Da ist vor allem die Frage: wie kann die reine Naturwissenschaft, die doch als Proportionen- und Extensionenlehre unbedingt in den Bereich der neuen Metaphysik gehört, Evidenz enthalten, wo sie doch gerade nicht vom Geistigen, sondern vom Körper und der Körperlichkeit handelt? Descartes schwankt. Während er in den Meditationen noch alles Ausdehnungswissen in die Imagination verweist und als bloß probabel preisgibt<sup>29</sup>, allein das Geisteswissen, das ohne alle Ausdehnungs- und Größenbestimmungen auskommen soll, als real akzeptiert, nimmt er in den Prinzipien das Ausdehnungswissen in den Geistbereich hinein, in dem er das Bildmäßige gerade als das Wesen des Geistes erscheinen läßt<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Vgl. 2. Meditation, Adam et Tannery VII, 31.

<sup>30</sup> So muß man wohl die Lehre von den Empfindungen und den Vorurteilen verstehen (vgl. besonders *Principes* I, nr. 66–74). Empfindungen sind Eindrucksgehalte, die erstens nichts Distinktes enthalten und zweitens nur eine bestimmte körperliche Reaktion auf unbestimmte Reize darstellen, aber nichts „ähnliches“ in der Sache vermelden; „süß“ ist nur eine Geschmacksreaktion und es offenbart nichts im Zucker, das so süß ist, wie es süß schmeckt. Daß „süß“ nichts „Distinktes“ enthält, beweist sich darin, daß man Süßes nur schmecken aber nicht definieren, d. h. aus seinen Elementen erklären kann. Trotzdem

Die letzte Rettung ist für ihn der Innatismus, in dem er offen lassen kann, ob die klaren und distinkten Ideen solche des reinen Geistes oder solche der Imagination sind. Und er kann dies offen lassen, weil es verborgen zum Innatismus gehört, den Geist von der Seinsart und Struktur der Imagination her zu erklären: ein Strom bloßer Vorstellungen von grundsätzlich gleichem Abbildcharakter, für den noch nicht allein aus ihm selbst bestimmbar ist, ob ihm auch die gemeinten Wirklichkeiten entsprechen<sup>81</sup>. Man sieht leicht, wie schwierig derartige von Descartes in seine Konzeption eingebaut werden kann.

Das Cogito sollte nur ein Fall von Selbstgegebenheit sein, es wird jedoch zum Leitmodell und erzwingt die Bestimmung der neuentdeckten Region als eine solche des „Geistes“, wobei „Geist“ eine psychologische Kategorie bleibt, eine Wesensbestimmung für innerweltliches Seiendes. Diesem Weg ist die Philosophie zum Teil gefolgt. Es ist der Weg, der in den psychologischen Idealismus führt und zuletzt zum simpelsten Solipsismus. Es wäre jedoch ungerecht, wollte man diese Position als diejenige Descartes bezeichnen, der doch gerade darüberhinaus zielt und in der Auswirkung seiner Philosophie nach der Seite des Mechanismus und der naturwissenschaftlichen Deutung der Welt auch in ganz andere Bereiche gelangt ist.

## 3

Leibniz nimmt die Mathesis-Idee ohne alle Einschränkung auf. Er schließt sich zunächst ganz an Descartes an, „... der durch die Größe seines Geistes über alles Lob fast erhaben ist“<sup>82</sup>. Auch für Leibniz geht es um eine absolute Metaphysik, die Evidenzen erarbeitet, wie sie bisher nur Mathematik und Geometrie kannten. Gott ist ihm „semblable à un excellent géometre“<sup>83</sup>. Leibniz hofft auf leichte Bewältigung der letztgültigen Explikation der Aprioritäten, die dem menschlichen Geiste zugänglich sind und strebt eine in absoluter Stringenz zusammenhängende Deduktion des gesamten wissenschaftlichen, das

projizieren wir die Empfindungsgehalte in die Sachen selbst und glauben erstens, daß sie uns ein Was (inhaltliche Fülle, die auseinandergenommen und bestimmt werden kann) bieten, und zweitens, daß sie etwas Sachliches zeigen. Beide Annahmen („Vorurteile“) sind im Grunde derselbe Glaube, sind Bildauffassung, d. h. Rezeption von etwas als zu einer Sache gehörig und diese in gewisser Fülle darstellend. Diese Auffassungsart kommt jedoch allein den klaren und distinkten Ideen zu, d. h. dem Geiste, dem Denken. Ainsi lorsque nous avons vu, par exemple, une certaine couleur, nous avons cru voir une chose qui subsistait hors de nous, et qui étoit semblable à l'idée que nous avions. nr. 66. — ... s'il fait reflexion sur ce qui lui est représenté par la couleur, ou par la douleur, en tant qu'elles existent dans un corps coloré, ou bien dans une partie blessée, il trouvera sans doute qu'il n'en a pas de connaissance. nr. 68. — Elle (notre âme) appercevoit aussi des grandeurs, des figures, et des mouvements, qu'elle ne prenoit pas pour des sentiments, mais pour des choses ou des proprietés des certaines choses qui lui sembloient exister, ou du moins pouvoir exister hors de soi. nr. 71.

<sup>81</sup> ... nous voyons par le moyen de cette même lumière qu'il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées. Principes I nr. 18.

<sup>82</sup> C. J. Gerhardt, Die philos. Schriften von Gottfr. Wilh. Leibniz, Berlin 1875—1890 (im folgenden Gerh. zitiert) Bd. VII, 186.

<sup>83</sup> Gerh. IV, 430.



ist auch metaphysischen Wissensstoffes an. „Ich denke, daß einige Auserlesene das Ganze in fünf Jahren werden leisten können, daß sie jedoch schon nach zwei Jahren dahin kommen werden, die Lehren, die im praktischen Leben zumeist gebraucht werden, d. h. die Sätze der Moral und Metaphysik, nach einem unfehlbaren Kalkül zu beherrschen“<sup>34</sup>. Es ist dies die cartesische Idee der Einheit von Metaphysik und exakter Wissenschaft, von der das Denken der Neuzeit seinen unvergleichlichen Schwung erhalten hat.

In der Arbeit an diesen Aufgaben macht Leibniz jedoch eine bestürzende Entdeckung. Die Kategorien der *Mathesis universalis*, Größe, Gestalt und Bewegung, sind nur relativ – oder besser: relational – gültig. Sie begründen keine unbedingte Kenntnis der Dinge, sondern nur ein Vergleichswissen, das unter Bedingungen gilt, die sich jederzeit ändern und damit das auf sie gegründete Wissen vernichten können. Dies ist am leichtesten beim Begriff der Bewegung zu sehen; Bewegung kann nicht absolut festgestellt werden, sondern immer nur in Vergleichsbetrachtungen unter mindestens zwei Dingen. Hat man die Bewegungsgröße eines Gegenstandes in Bezug auf die Erdoberfläche bestimmt, so weiß man noch nichts über seine Bewegung im Weltraum usw. Ändert der Bezugspunkt oder das Bezugssystem seine Eigenbewegung, so verliert die ursprüngliche Bewegungsmessung ihre Gültigkeit, ohne daß der gemessene Gegenstand selbst seine Bewegung geändert hätte. Aber auch der Begriff der räumlichen Größe ist relational, da er nur die Vergleichsgröße einer Sache zu einer anderen, die beliebig als Einheit angenommen ist, bestimmt, nicht aber die Größe, die einer Sache an ihr selbst zukommt. Daher sagt Leibniz in den metaphysischen Anfangsgründen der Mathematik: „Die Quantität oder Größe ist diejenige Bestimmung der Dinge, die in ihnen nur durch ihr unmittelbares, gleichzeitiges Beisammensein (oder durch ihre gleichzeitige Wahrnehmung) erkannt werden kann. So ist es z. B. unmöglich, zu erkennen, was der Fuß und die Elle ist, wenn man nicht ein wirklich gegebenes Objekt als Maßstab zugrunde legt und es dann nacheinander mit verschiedenen Gegenständen zusammenbringt“<sup>35</sup>. Ähnliches zeigt sich auch für die Zeit, die kein absolutes Maß ist und daher keine unbedingte Bestimmung der Sukzessionsverhältnisse erlaubt. So ist es unmöglich, einen Zeitpunkt als den des Weltbeginns festzustellen, da Zeitpunkte nur im Vergleich der Abläufe, also nur innerhalb des Weltlaufes möglich sind<sup>36</sup>. So ergibt sich eine Relationalität der Grundkategorien absoluter Wissenschaft, die durch nichts aufzuheben ist. Diese Begriffe sind also nicht so „distinkt“, wie Descartes meinte, d. h. sie haben nicht die Wirklichkeit ihrer Geltung in sich selbst, sondern bleiben in einem letzten Sinne undefinierbar, wie

<sup>34</sup> ... doctrinas magis in vita frequentatas, id est Moralem et Metaphysicam, irrefragabili calculo exhibebunt. Gerh. VII, 187.

<sup>35</sup> C. J. Gerhardt, Leibnizens mathematische Schriften, Bd. VII, Berlin 1863, 18f.

<sup>36</sup> Car Dieu ne faisant rien sans raison, et point de raison n'étant assignable, pourquoy il n'ait point créé le monde plustost, il s'ensuivra, ou qu'il n'ait rien créé du tout, ou qu'il ait produit le monde avant tout temps assignable, c'est à dire que le monde soit eternal. Mais quand on montre que le commencement, quel qu'il soit, est toujours la même chose, la question pourquoy il n'en a pas été autrement, cesse. Gerh. VII, 374.

die Begriffe „Farbe“, „Geruch“ und dgl. Es hängt also auch bei diesen „absoluten“ Bestimmungen alles von unserer Betrachtungsweise ab, sie geben mehr den Zustand unseres Rezeptionsorgans als den der Sache selbst wieder<sup>37</sup>. Die exakte Wissenschaft gibt also zwar wunderbare Stimmigkeiten und absolut nachprüfbar Aussagen, aber sie trifft keine Realitäten, keine Sachverhalte an sich selbst. Offenbar liegt hier geradezu ein Bedingungsverhältnis vor: exakt sind Aussagen, weil sie nur relational und relativ sind; der Gewinn an Sicherheit wird durch einen Verlust an sachlicher Gültigkeit erkaufft. Es gibt keine Möglichkeit, den Gehalt an objektiver Geltung zu erhöhen, ohne dabei die Exaktheit des Wissens zu beeinträchtigen. Rechnerisch bestimmbar ist nur das Relationale. Das Relationale aber ist das Relative.

In dieser Situation könnte man erwarten, daß Leibniz entweder die relationale Betrachtung als sinnlose Wissenschaft aufgibt – oder in einem skeptischen Verzicht den Geltungsanspruch des Wissens überhaupt auf objektive Zutreffendheit negiert. Er geht jedoch einen mittleren Weg, indem er den Begriff des Phänomens einführt. Phänomen oder Erscheinung ist ein sinneinheitliches Bestimmungsganzes, das eine Sache innerhalb eines weiteren Zusammenhanges so festlegt, daß sie sich in Verbindung und Vergleich mit anderen Sachen derselben Bestimmungsebene darstellt, ohne jedoch in dem, was sie an sich selbst und ohne Rücksicht auf anderes ist, erkennbar zu sein. Erscheinungen ergeben darum sinnvolle Erkenntnisse, die sich untereinander bestätigen, aber sie haben keine andere Bedeutung als die einer Bekundung von etwas durch ein Medium, das die Sache selbst nicht wiederzugeben vermag. Die Phänomene geben darum Anzeige auf etwas Zugrundeliegendes, aber sie eröffnen nichts von dessen sachlichem Inhalt. Darum sind die Erkenntnisse im Bereich der Phänomenalität zwar gerettet als exakte Bestimmungen, aber sie werden als untauglich erkannt, den eigentlichen substantiellen Grund der Dinge zu erfassen. Die Wissenschaft der Phänomene fordert eine Wissenschaft der Substanzen, aber so, daß die Substanzenwissenschaft die Phänomenwissenschaft an keiner Stelle zu ersetzen vermag. Die erstere ist die Metaphysik, von Leibniz wiederhergestellt in ihrem alten Anspruche, die letztere ist die Physik, übernommen von Descartes und den Cartesianern, jedoch beschränkt in ihrer Geltung auf die Relation zur menschlichen Vorstellungskraft. Solange der Substanzengesichtspunkt ausgeschaltet bleibt, müssen die relationalen Bestimmungen der exakten Wissenschaft imaginär bleiben und vermögen nichts über das bloße Spiel der Einbildungskräfte hinaus zu behaupten. Die Körper würden also „etwas Imaginäres“ bleiben und könnten nicht mehr zu sein beanspruchen als etwas nur dem Anschein nach Vorhandenes, wenn man ihnen nicht eine „substanzielle Form“, eine „Seele“, ein „Innen“, eine „Einheit“, eine „Entelechie“, einen „Begriff“ unterlegte. Jedoch darf man deshalb noch nicht mit solchen Unterlegungen im Felde

<sup>37</sup> On peut même démontrer que la notion de la grandeur, de la figure et du mouvement n'est pas si distincte qu'on s'imagine, et qu'elle enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions, comme le font encor (quoique bien d'avantage) la couleur, la chaleur, et autres qualités semblables dont on peut douter si elles se trouvent véritablement dans la nature des choses hors de nous. disc. met. nr. 12 Gerh. IV, 436.

der Erscheinungen operieren, sie haben keine kategoriale Funktion in den „Einzelercheinungen der Natur“<sup>38</sup>. Alle Phänomene des körperlichen Bereiches – und das sind schon die „Phänomene“ überhaupt – können mechanisch im Stile der exakten Wissenschaft erklärt werden, allerdings ohne daß damit schon die allgemeinen Grundfragen erklärt oder auch nur berührt wären, die das Innere und Eigentliche des Seienden angehen, also das, was dieses für sich selber ist ohne alle Rücksicht auf die Beziehungen zu anderen Dingen oder zu einem erkennenden Wesen<sup>39</sup>. Beide Gesichtspunkte bedingen einander, aber sie fordern zugleich, daß sie reinlich auseinandergehalten werden. Sie vermengen sich nicht, da sie ganz verschiedene Gesetzgebungen beinhalten – aber sie stören sich auch nicht, weil sie ganz verschiedene Bereiche beherrschen. Die „Seele“ erklärt nichts und bewirkt nichts im Bereich der Phänomene, sie läßt uns nur darum auf Existenz schließen, weil dort, wo Phänomene sind, auch Seiendes gegeben sein muß, dessen Erscheinungen die Phänomene sind. Man nimmt also eine „substanzielle Form“ an, „obwohl sich dadurch nichts an den Phänomenen ändert, ebenso wenig wie die Seele der Tiere, wenn diese eine haben, etwas an den Phänomenen ändert“<sup>40</sup>. Es handelt sich um eine jeweils „andere Sphäre“ und man kann jeden Vorgang auf doppelte Weise erklären, entweder durch die wirkenden Ursachen, und dann bleibt man im Reich der Kraft, oder durch die Zweckursachen, und dann befindet man sich im Reich der Weisheit. Auf diese Art durchdringen sich die Bereiche an jeder Stelle, ohne daß sich ihre Gesetze stören<sup>41</sup>. Mathesis und Metaphysik trennen sich also wieder, aber sie stehen nicht nebeneinander, weder so, daß sie sich ergänzen, noch so, daß sie sich widersprechen. Sie ergänzen einander nicht: das besagt, sie beinhalten nicht verschiedene Dinge, die voneinander getrennt wären und erst in ihrer Gesamtheit die Weltwirklichkeit ausmachen. Metaphysik und Mathesis widersprechen sich nicht: dies bedeutet, sie befassen sich nicht mit demselben Inhalt in verschiedener Aussage. Ihre Geltungsbereiche liegen gleichsam übereinander, so daß dasselbe in jeweils unterschiedlicher Bedeutung zum Gegenstand wird. Die Metaphysik rückt wieder von der Mathesis ab, jedoch nicht so, daß sie besondere Dinge behandelt; sie behandelt jegliches Ding, aber als „Ding an sich“ (*en soy même*). Obwohl die Metaphysik, anders als bei Descartes, sich wieder methodisch und gegenständlich abhebt, behält sie ihre Universalität. Ebenso bleibt die Mathesis universal

<sup>38</sup> Aus dem Brief an A. Arnauld v. 8. Dezember 1686: ... de sorte que les corps seroit sans doute quelque chose d'imaginaire et d'apparent seulement, s'il n'y avoit que de la matiere et ses modifications. Cependant il est inutile de faire mention de l'unité, notion ou forme substantielle des corps, quand il s'agit d'expliquer les phenomenes particuliers de la nature ... Gerh. II, 77.

<sup>39</sup> Aus demselben Brief: Tous les phenomenes des corps peuvent estre expliqués machinalement ou par la philosophie corpusculaire, suivant certaines principes de mecanique posés sans qu'on se mette en peine s'il y a des ames ou non ... Gerh. II, 78.

<sup>40</sup> *disc. met.* nr. 12 Gerh. IV, 436. Vgl. auch nr. 10.

<sup>41</sup> *spec. dynam.* Gerh. *Mathem. Schriften* VI, 243: Et in universum tenendum est, omnia in rebus dupliciter explicari pone: per regnum potentiae seu causas efficientes, et per regnum sapientiae seu per finales ... permeantibus sese ubique amobus regnis, inconfusis tamen et imperturbatis legibus utriusque, ita ut simul et regno potentiae maximum et regno sapientiae optimum obtineatur.

ausgedehnt auf alles, was ist; nimmt aber die Dinge in ihrer Relationalität, d. h. in ihrer Bestimmtheit durch äußere Bezüge, die durch die Notwendigkeit apodiktischer Gesetze geregelt sind. Jetzt erst wird die Mathesis „Natur“-Wissenschaft in dem Sinne, daß sie alles als „bloße“ Natur faßt und einzig auf die Aspekte bezieht, die es in seinem Erscheinen für anderes und vor anderem hat. „Natura“, „la nature“, ist für Leibniz zwar noch von zwiefachem Sinn. Sie besagt die innere Wesenheit einer Sache, an der es liegt, daß diese das ist, was sie ist und daß sie sich so verhält, wie es dem inneren Gesetze seines eigenen Wesens entspricht<sup>42</sup>. „La nature“ ist aber bei Leibniz auch schon die Bezeichnung für bloße Außenbestimmtheit einer Sache, sofern diese genommen wird als charakterisiert allein durch ihre Bezugsart zu anderem Seienden, d. h. durch ihre Einlagerung in das Ganze eines streng durchgeregelten Verhaltenszusammenhangs. Dieser letztere Naturbegriff verschärft sich immer mehr im monistischen Sinne und bleibt schließlich ganz dem einen und durchgängigen Verhaltenszusammenhang, bzw. der Gesetzeseinheit dieses Zusammenhanges selbst vorbehalten. Der moderne Naturbegriff konsolidiert sich bei Leibniz, der aufs entschiedenste das Prinzip der äußeren Gesetzlichkeit postuliert und zur Grundlage einer eigenen Form von Wissenschaftlichkeit macht. Die Außenbestimmtheit des Seienden läßt dieses verrechenbar sein in die völlige Faßlichkeit einer rational und mathematisch durchgebildeten Naturwissenschaft. Nur eben bleibt das Seiende in dieser Betrachtung bloßes „Phänomen“, Erscheinung für anderes und vor anderem. Ihm liegt in vorläufiger Unbestimmtheit ein innerer Seinsboden zugrunde, der die eigentliche „Substanz“ ausmacht, die *innere* Gesetzlichkeit trägt und darum nicht in Proportionen und Quantitäten ausgedrückt werden kann. Für diesen gilt die qualitative Wesensbestimmung, also die Ausgeweisung der Metaphysik.

Da der innere Seinsgrund eines jeden Seienden sich, im Gegenzug gegen die Außenbestimmtheit, als Anfang aus sich selbst darstellen muß, hat er notwendig und unvermeidlich den Grundcharakter der *Kraft*. Kraft ist darum die primäre Gestalt des „An sich“, das die Substanzen auszeichnet. Da die Substanz das ist, was bleibt und allen Veränderungen als das Unveränderliche zugrundeliegt, so ergibt sich ein Gesetz der Erhaltung der Kraft, das die metaphysische Voraussetzung aller physikalischen Betrachtungen sein muß<sup>43</sup>. Eine Voraussetzung, die allerdings nicht mehr physikalisch erläutert werden kann, wenn auch die gesamte Physik diese metaphysische Hypothese bestätigt. „Wirken“, ein von innen heraus durch sich selbst Bewegtsein, ist das erste und eigentliche Charakteristikum der Substanz. Dagegen ist Ausdehnung nicht fähig Substanz zu konstituieren, sondern besagt nur die stetige Wiederholung oder die Aus-

<sup>42</sup> ... nomen naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituitur. Thomas v. Aquin, de ente cap. I.

<sup>43</sup> Von dieser Grundlage aus kann Leibniz die Cartesische Ausdehnungs- und Korpularphysik in Einzelheiten korrigieren und darin einen Beweis für die Notwendigkeit der Wiedereinführung der Metaphysik im alten Sinne sehen. — Gibt es ein Gesetz der Erhaltung der Kraft, so erfüllt die Kraft die Forderungen des überlieferten Substanzbegriffs: unverwandelbare Grundlage für Veränderungen zu sein.

breitung einer schon konstituierten, strebenden und d. h. zugleich widerstrebenden, also auch widerständigen Substanz. Ausdehnung allein kann also keine Substanz ausmachen<sup>44</sup>. Leibniz bemerkt, daß man nicht zugleich die Körperlichkeit allein auf die Ausdehnung gründen kann (um eine exakte Wissenschaft zu erhalten) und doch am Substanzbegriff festhalten darf (um dem Elaborat dieser Wissenschaft Realität zu geben). Körperlichkeit fordert mehr, wobei dieses Mehr zuletzt nicht mit den Kategorien der exakten Wissenschaft ausgesagt werden kann. Man muß zur Körper-Wissenschaft den Begriff Kraft hinzunehmen, „obwohl er ins Gebiet der Metaphysik gehört“<sup>45</sup>.

Von diesem Ansatz aus ergibt sich der Inhalt der Leibnizschen Metaphysik, also im wesentlichen das, was man die Monadologie nennt. Kraft, als das den Phänomenen zugrundeliegende, ist unvergänglich und unausgedehnt. Demnach auch unteilbar; sie kann in einem Punkte zusammengefaßt gedacht werden. Die Monade als „point métaphysique“ ist gleichsam (und nicht nur gleichsam) der Schwerpunkt eines Körpers. Insofern die Kraft unausgedehnt ist, ist sie immateriell; insofern immateriell, geistig. Geistiges ist notwendig Vorstellung. Da die Substanz vorstellend ist, ist sie nicht nur Kraft, sondern Streben (appetition, conatus). Also: ein jegliches Ding ist als Substanz Perzeption und Appetition in einem. Da aber alle Relationen, Beziehungen und Einflüsse zur Physik als der Naturwissenschaft gehören, muß die Metaphysik – soll sie ihre eigene Gesetzgebung behaupten – den Kraftpunkt beziehungslos ansetzen: als Punkt, der nur für sich selbst besteht, geeinzelt, monastisch. Die Monadologie ist die Metaphysik, die im Hinblick auf Physik geschaffen ist. Die Monadologie ist die erste Metaphysik, die Physik als eine Realität akzeptiert, ja sie als eine solche setzt und sich selbst aus deren Gebiet heraushält. Erst bei Leibniz gibt es „Naturwissenschaften“; und dies nicht darum, weil ihm besondere naturwissenschaftliche Entdeckungen zugeschrieben werden können, sondern weil er die Idee einer eigenen unverwechselbaren Wissenschaft der „Natur“ mit autochthoner Gesetzmäßigkeit in voller philosophischer Ausdrücklichkeit entwickelt hat.

Aus diesem Ansatz ergibt sich alles weitere der Monadologie: die Fensterlosigkeit der Monade, ihre innere Universalität, die Spiegel- und Repräsentationslehre, der umfassende Grundsatz von der prästabilierten Harmonie, der Ausgangspunkt für ein Lösungsschema aller metaphysischen und theologischen Fragen ist. Ebenso auch die formalen Grundsätze, die als die eigentümlich leibnizischen bekannt sind, das principium rationis sufficientis, continuitatis, identitatis indiscernibilium, perfectionis usw.

<sup>44</sup> spec. dynam. . . . quando agere est character substantiarum, extensioque nil aliud quam iam praesuppositae nitentis renitentisque id est resistentis substantiae conlimitationem sive diffusionem dicit, tantum abest, ut ipsamet substantiam facere possit. Math. VI, 235.

<sup>45</sup> Nouveau systeme: Ainsi je trouve que dans la nature outre la notion de l'étendue il faut employer celle de la force, qui rend la matiere capable d'agir et de resister . . . c'est pourquoy je la considere comme le constitutif de la substance . . . Gerh. IV, 427. — . . . je m'apperçus que la seul consideration d'une masse etendue ne suffisoit pas, et qu'il falloit employer encor la notion de la force, qui est tres intelligible, quoiqu'elle soit du report de la Metaphysique. Gerh. IV, 478.

Leibniz nimmt Physik und Metaphysik auseinander und spricht ihnen ganz verschiedene Methoden zu. Dies scheint – wenigstens in den Augen der Cartesianer – ein Rückfall in die scholastische Philosophie zu sein, die von der Universalität der exakten Wissenschaft noch keine Ahnung haben konnte, weil sie Universalität nur in metaphysischen, also qualitativen Begriffen denken konnte. Von einem Rückschritt im Sinne neuzeitlicher Wissenschaft kann jedoch nicht die Rede sein, da Leibniz die Universalität der quantitativen, proportionalen und relationalen Gesichtspunkte bewahrt und die Naturwissenschaft als eine Weltwissenschaft sichert. Die physikalische Gesetzmäßigkeit behält ihre durchgängige Geltung und die Kontinuität der Natur (also bloßer Natur) wird an keiner Stelle durchbrochen, wie dies durch die Annahme selbsttätiger Substanzen im Felde der *Naturwirklichkeit* geschehen würde. Das Weltkontinuum wird auch nicht durch den unmittelbaren Eingriff metaphysischer „Grenz“-Fragen beeinträchtigt, da der relationale Raum- und Zeitbegriff gar keine Frage nach der Grenze der Welt im „absoluten“ Raume und in der „absoluten“ Zeit zuläßt. Obwohl die Physik auf diese Weise ihre Selbständigkeit und Universalität behält, wird sie auf die Metaphysik und deren ganz andere Gesichtspunkte verwiesen, insofern in dieser verhandelt wird, was gerade in der Relationalität der Universalwissenschaft vorausgesetzt ist: die Substanz als das Substrat aller Relationen. Der Gegenstand der Metaphysik ist das, was dem Gegenstand der Physik „zugrundeliegt“. Dieses Zugrundeliegen hat jedoch nichts mit einer Verursachung zu tun. Die Art des Begründens, die dem metaphysischen Gegenstand eignet, drückt sich nicht physikalisch aus. Leibniz betont ausdrücklich, daß die Betrachtung der substanzialen Formen in den Untersuchungen der Physik nichts nützt, ja mehr noch, daß sie im Bereich der Phänomene gar nicht angewendet werden *darf*; wenn man grobe Fehler vermeiden will<sup>46</sup>. Aber ebenso wenig darf man die Kategorien der Physik auf metaphysische Gegenstände anwenden. Es entstehen dadurch Schein- und Fangfragen aus denen kein Entrinnen ist. Versucht man z. B. das Zusammengehen von Seele und Körper nach den Vorstellungsweisen der Physik zu bestimmen, so erhält man das Problem der Verbindung zweier „Körper“, von denen der eine jedoch unausgedehnt sein soll. In diesem Falle ist jede erdenkliche Lösung ein Widerspruch in sich selbst. Sagt man, die Seele sei eine einzige, im ganzen zugehörigen Körper verteilt, so wird sie mit dem Körper als teilbar angesetzt, was ihrem Begriffe widerspricht. Sagt man sie sei ganz in jedem Teile des Körpers, so denkt man sie sich „verteilt“, also ebenfalls teilbar. Es ist ebenso falsch, sie an einen Punkt zu heften, wie sie über einen Raum zu verbreiten; dies sind nur Möglichkeiten im physikalischen Bereich und können nicht als Fragen für das metaphysische Ding

---

<sup>46</sup> disc. mét. nr. 10: „Je demeure d'accord que la consideration de ces formes ne sert de rien dans le detail de la physique, et ne doit point estre employée à l'explication des phenomenes en particulier. Et c'est en quoy nos scholastiques ont manqué, et les Medecins du temps passé à leur exemple, croyant de rendre raison des propriétés des corps, en faisant mention des formes et des qualités . . . Gerh. IV, 434.

„Seele“ formuliert werden<sup>47</sup>. Leibniz entdeckt also eine natürliche Dialektik in der menschlichen Vernunft, die daraus entsteht, daß zwei „Sphären“, die *toto genere* verschieden sind, unter denselben Kategorien gefaßt werden sollen. Die Dialektik löst sich erst auf, wenn man den Unterschied von Ding an sich und Erscheinung durchführt. Es entdeckt sich dann der Widerspruch als ein bloßer „Wortstreit“<sup>48</sup>. Ein Bewußtsein von diesem Unterschied und seine Anwendung in Philosophie und Wissenschaft nennen wir seit Kant „Kritizismus“. Dessen wesentliches Merkmal liegt darin, daß er Ding an sich und Erscheinung nicht wie zwei verschiedene Dinge, sondern als ein und dasselbe begreift, das einmal in der Form subjektiver Erkenntniskräfte gegeben, das andere mal gedacht ist als das Innere einer Sache selbst.

In ihren Positionen sind Leibniz und Kant sehr nahe beisammen, wenn auch wichtige und für Kant sehr einschneidende Unterschiede bleiben. Sicherlich kann man sagen, daß für uns heute das Gemeinsame zwischen beiden mehr in den Vordergrund rückt. Dieses besteht darin, daß sie metaphysische Fragen nicht mehr für physikalisch darstellbar halten, sondern den Fortschritt beider Wissenschaften an die Trennung ihrer Probleme knüpfen, wobei sie allerdings in der Beurteilung der Fortschrittsaussichten der beiden Wissenschaftsgruppen verschiedener Meinung sind.

Leibniz sieht sich vom Erfolg her bestätigt, sowohl nach der Seite der Physik, wie nach der der Metaphysik. Seine Physik erweist sich als überlegen gegenüber der kartesischen und er kann auch einsichtig machen, daß diese Überlegenheit aus der Abtrennung der metaphysischen Probleme kommt, d. h. daher, daß die Kategorien der exakten Wissenschaft nicht mehr als Bestimmungen der Substanz selbst (*substantia corporea*), sondern als Relationalitäten aufgefaßt werden. In seiner Metaphysik sieht sich Leibniz begünstigt, insofern er dank seiner Unterscheidung den Begriff eines Reiches der Gnade oder den einer *cité de Dieu* fassen kann, der es ihm erlaubt, die Probleme der Unsterblichkeit, der Freiheit und der Rechtfertigung tiefer zu erfassen. Dadurch daß er vom „*unum per se*“, in der Substanz, die phänomenalen Aggregatformen fernhält, kann er Einheit reiner fassen und die Identität in ihrer höchsten Form nämlich als „Person“ fixieren. Mit diesem Begriff geht Leibniz in der Tat einen außerordentlichen Schritt über Descartes hinaus. Person ist die Identität, die sich selber weiß; und noch mehr: die sich selber setzt. Zwar bleiben alle Substanzen sie selbst, auch wenn sie ihre Phänomene im Ganzen wechseln (Metamorphose: Raupe-Schmetterling), aber dadurch, daß sie ihre Übergänge nicht mit Bewußtsein verbinden und zu der Einheit eines sich durchhaltenden Selbstbewußtseins bringen, könnten die Übergänge ebensogut auch Untergang der einen Substanz und Neubeginn einer anderen sein. „Nehmen wir einmal an, ein Privatmann sollte mit

<sup>47</sup> An Clarke, drittes Schreiben: *Dire qu'elle (l' me) est diffuse par le corps, c'est la rendre étendue et divisible; dire qu'elle est toute entier en chaque partie de quelq  corps, c'est la rendre divisible d'elle même. L'attacher à un point, la repandre par plusieurs points, tout cela ne sont qu'expressions abusives, Idola Tribus. Gerh. VII, 365f.*

<sup>48</sup> An Lady Masham, 1704: *La Question, si elle est quelque part ou nulle part, est de nom: car sa nature ne consiste pas dans l'étendue. . . Gerh. III, 357.*

einem Schlag König von China werden, jedoch unter der Bedingung, daß er vergesse, wer er gewesen war, gerade so als ob er von neuem geboren würde; ist dies nicht im Praktischen und in den Wirkungen, deren man sich bewußt werden kann, soviel als ob er vernichtet und im selben Augenblick ein König von China an seiner Stelle geschaffen würde? Demnach hat der Privatmann keinerlei Grund, es sich zu wünschen<sup>49</sup>. Also ist die bloße substanzielle Einheit noch nicht Identität im höchsten und reinsten Sinne. Erst die *vernünftige Seele*, die ein Bewußtsein davon besitzt, was sie ist und was sie war, hat eigentlichen Bestand. Sie subsistiert nicht nur „im metaphysischen Sinne“, d. h. so wie es zur Idee der Seiendheit eines jeden Seienden gehört, sondern sie bleibt „im moralischen Sinne“ bestehen, d. h. sie ist eine „Person“, der nicht nur dies und das geschieht, sondern die durch das, was ihr geschieht auch *getroffen* wird, d. h. die Strafe und Lohn empfangen kann<sup>50</sup>. Erst hier – und nicht schon bei Descartes – wird das Ego als ein philosophisches Prinzip von unvergleichlichen Konsequenzen erkannt („qui dit beaucoup“). Selbstreflexion bedeutet nicht nur Kenntnissnahme eines Objekts (das zufällig ich selber bin), sondern so etwas wie Selbstsetzung. „Ich“ sagend *setzt* sich das Ego, wenn auch nur der Ich-Form nach und nicht im Sinne welthafter Existenz. Und umgekehrt: Welthafte Existenz einer anima sagt noch nicht, daß dieselbe die Ich-Gestalt hat; sie kann auch in Formen des Träumens, des Affekts, der Selbstvergessenheit in reiner Passion dem Augenblick verfallen sein, die Eindrücke nur erleidend, nicht sie aufnehmend und wahrnehmend. Die Ich-Gestalt einer mens muß immer durch diese selbst geleistet sein, darum ist sie auch eine Schöpfung ihrer selbst. Im „Ich“ – sofern man dies nicht als welthafte Existenz versteht – ist der Geist ein Selbstschöpfer und Selbsterhalter, so etwas wie Gott. Gott ist selber Geist – und nichts als das. Darum kann Leibniz sagen, daß einzig und allein die Geister nach dem Bilde Gottes geschaffen und mit ihm „eines Stammes“ sind. Sie sind nicht nur Geschöpfe, sondern „Kinder des Hauses“<sup>51</sup>. Die Menschen gleichen darum mehr Gott als den Geschöpfen<sup>52</sup>. Ja sie verhalten sich, sofern man sie mit der Welt vergleicht, nach der Art und Weise Gottes<sup>53</sup>. Dieser außerordentlich kühne Übergriff der Metaphysik setzt voraus, daß die Region der Essenzen und Substanzen, die ihr Sein vor einem Hintergrund der Vergleichbarkeit und im Horizont einer gegenseitigen Einschränkung und eines gemeinsamen Vorkommens haben, überstiegen wird. Der Geist hat zwar auch ein Sein in dieser Region, insofern er mit einem Körper verbunden ist; aber er überragt alle welthafte, immer im

<sup>49</sup> disc. mét. nr. 34. Gerh. IV, 460.

<sup>50</sup> Mais l'ame intelligente connoissant ce qu'elle est, et pouvant dire ce MOY, qui dit beaucoup, ne demeure pas seulement et subsiste metaphysiquement, bien plus que les autres, mais elle demeure encor la même moralement et fait le même *personnage*. Car c'est le souvenir, ou la connoissance de ce moy, qui la rend capable de chastiment et de recompense. Ib. nr. 34. Gerh. IV, 459f.

<sup>51</sup> . . . les seuls esprits sont faits à son image, et quasi *de sa race* ou comme enfans de la maison, puisqu' eux seuls le peuvent servir librement et agir avec connoissance à l'imitation de la nature divine. disc. met. nr. 36, Gerh. IV, 461.

<sup>52</sup> a. a. O.

<sup>53</sup> et s'y gouverne à la façon de Dieu, a. a. O.



Hinblick auf anderes bestimmte Existenz und verwirklicht ein Sein, das mehr als nur Substantialität besagt. Im Unterschied zu allem, was nur als Substanz im schlichten Sinne ist, stellt sich der Geist als Selbstkreation dar. Er ist darum durch nichts so gut wie durch den Begriff der Freiheit bezeichnet, wobei Freiheit nicht mehr eine Wirkform im Umkreis der innerweltlichen Dinge bedeutet, sondern ein Einbehalten von Universalität im eigenen Wesen, eine Unbedürftigkeit, Selbstgenügsamkeit, eine Selbstsetzung und eine Korrespondenz zum allerrealsten Wesen, die Leibniz in biblischer Anlehnung als Sichbefinden im „Hause Gottes“ versteht. Freiheit bezeichnet eine unvergleichliche Seinsverfassung, die „moralische“, d. h. die der Personalität. Die radikale Trennung von Physik und Metaphysik bringt nicht weniger hervor als eine Philosophie der Person, eine Art Über-Metaphysik, in der der Begriff der Substanz, der Grundbegriff aller Metaphysik, nicht mehr ausreicht.

Dieser Extremmetaphysik entspricht auf der anderen Seite so etwas wie eine Extremphysik, die eine totale Funktionalisierung in der Natur etabliert. Physik einer toten Weltmaschine und eines absoluten Kalküls. Die entscheidendste These dieser Physik besteht darin, daß der in ihr erörterte Tatbestand ohne Realität ist, also ein ungeheures Reich der bloßen Imagination ausmacht, freilich einer wohlbegründeten, intersubjektiven Imagination.

Die Extremmetaphysik versammelt alle Realität auf sich und bewegt sich in einem durch die Philosophie noch nicht systematisch erschlossenen Raum. Hierhin zielte zwar schon die radikale Geistlehre Descartes', aber er kam faktisch nicht über die Grundbegriffe hinaus. Er dachte den Geist noch als eine *res*, gleichrangig der *res extensa*, unendlich entfernt vom *ens perfectissimum*. Von der Idee der Person, die „unendlich viel näher bei Gott als bei den Geschöpfen“ steht, ahnte er nichts. Darum blieb er noch im Bereich der antiken, d. h. der heidnischen Philosophie, die nach Leibniz den Bereich der Personalität nicht kennen konnte, weil ihr die ungeheure, unausdenkliche Nähe zu Gott nicht offenbart war<sup>54</sup>. Ohne die Verkündigung konnte sich der Mensch nur als Geschöpf, niemals aber als selbst „von der Art“ Gottes begreifen. Die Philosophie hatte zwar die Idee „Geist“, aber sie konnte sie nicht begrifflich ausschöpfen, da sie von der Welt ausgehen mußte und immer nur deren Kategorien zu verwenden vermochte. So kam sie höchstens bis zu einer Dialektik des Geistes. Diese ist allein durch Einsicht in die christliche Verkündigung zu lösen. Erst wenn die Augen geöffnet sind für die übersubstanzielle Wirklichkeit der Person, wird dem Philosophen deutlich, daß Metaphysik nur dann rein ist, wenn sie nicht im Hinblick auf die untermenschlichen Dinge concipiert (d. h. mit *conceptus* durchsetzt) wird. Demnach ist der Naturbereich als „bloßer“ Naturbereich von aller Metaphysik abzusetzen. Leibniz versteht seine Philosophie als die erste, die das Heidentum hinter sich gelassen hat und die aus der übergeistigen Verkündigung eine über die Verkündigung hinausreichende Geistigkeit bildet. Von hier aus lassen sich auch seine konfessionspolitischen Versuche in Richtung auf einen

<sup>54</sup> Les anciens Philosophes ont fort peu connu ces importantes vérités: Jesus Christ seul les a divinement bien exprimées, et d'une maniere si claire et si familiere, que les esprits les plus grossiers les ont conques, a. a. O. nr. 37, Gerh. IV, 462.

Frieden verstehen, der mehr ist als nur Koexistenz. Wir verfolgen diese Linien nicht. Es kommt hier nur darauf an zu sehen, daß sich Leibniz in einer Fortschrittsbewegung sieht, die nach seiner Meinung schwerlich überschätzt werden kann, und deren Bedingung in philosophischer Hinsicht die entschiedene Trennung des metaphysischen und physischen Bereiches, des Dinges an sich und der Erscheinung ist.

## 5

Kant ordnet sich in diese Bewegung der Metaphysik ein. Er übernimmt nicht nur die Idee der Trennung von Ding an sich und Erscheinung, er schließt sich auch an den Gedanken einer Extremmetaphysik an. Nur daß er aus dieser alle Reminiszenzen an die christliche Offenbarung beseitigt und sie als die reine Metaphysik der Freiheit, die „eigentliche Metaphysik“ faßt. Von Kant her gesehen war Leibniz wohl auf dem rechten Wege, aber er führte noch lange nicht entschieden genug die Trennung durch. Eigentlich blieb es nur beim guten Willen. Faktisch wurden doch auch bei Leibniz beide Bereiche so vermengt, daß sie sich gegenseitig stören und gefährden mußten. Es zeigt sich auch hier, was sich wie ein Gesetz in der Philosophiegeschichte auswirkt, daß Distinktionen nicht schon mit der guten Absicht vollzogen sind; die Summe der Begriffe, mit deren *Hilfe* diese Distinktionen durchgeführt werden, stammt noch aus einem nicht distinkten Denken und schleppt die Vermischungen und Verwirrungen, die gerade vermieden werden sollen, auf eine heimtückischere Weise mit.

In der Tat werden durch Leibniz beide Bereiche noch so unklar geschieden, daß sie sich nahe bleiben und gegenseitig beeinträchtigen. So wird die Metaphysik durch die Nähe der Physik perturbiert. Dies geschieht in der Weise, daß die Monaden unter Begriffe kommen, die nur im physischen Bereich gelten dürften. Sie stehen in einem Verhältnis des „Nebeneinander“, das zwar nicht ausdrücklich als räumlich gedacht ist, aber von dort her geprägt bleibt. Damit hängt die „Vielheit“ zusammen, in der die Monaden gesehen werden, so daß sie prinzipiell mathematisierbar erscheinen und dadurch zu einer verhängnisvollen Parallelität und „Harmonie“ mit den Sinnendingen, den „Körpern“, gezwungen werden. Das Verhältnis der anzahligen Monaden zueinander ist nach einem naturalistischen Modell gedacht; die Uhr ist nicht nur ein Gleichnis, sondern Leitvorstellung für die prästabilisierte Harmonie. Es ist darum nicht überraschend, daß bei dieser Übertragung der Form der Naturgesetzlichkeit in den Bereich der Personalität das Freiheitsproblem nicht gelöst wird. Leibniz ringt mit dieser wie mit keiner anderen Frage, aber es gelingt ihm nicht, über die Dialektik hinauszukommen, deren Überwindung das Ziel seines Philosophierens ist. Auch zeigen solche Thesen wie die, der Mensch sei zufolge seiner Geistigkeit und Moralität Sinn und Zweck der gesamten Schöpfung, daß die Kategorien der Natur und die der Personalität noch nicht entschieden genug auseinandergehalten werden, sondern die Natur unter das Maß des Menschlichen gebeugt wird, und Kant hat es nicht sehr schwer, diese Metaphysik wegen ihres Naturalismus umzustößeln.

Kant setzt radikaler an und versucht, jede Möglichkeit einer Verwirrung

beider Bereiche zu vermeiden, indem er die Freiheitsmetaphysik nicht mehr mit positiven Begriffen denkt. Er stellt sie auf das Autonomie-Prinzip, wobei Autonomie nur noch das Nein zu jedem natürlichen Zusammenhang (zur „Kausalität aus Natur“) bedeutet. Die Absicht ist deutlich, doch scheint der Erfolg nicht der erhoffte zu sein. *Die Autonomielehre verrät sich bei näherer Betrachtung als nur eine verwandelte Form der Monadologie und ist wie diese vom Naturmodell her gedacht.* Sie setzt einen Begriff des Handelns voraus, der prinzipiell im Bannbereich der Effizienzkausalität bleibt, auch und gerade wenn er als „von selbst anfangen“ bestimmt wird. Hier wirkt noch die Kraftmetaphysik, mit der sich Leibniz von Descartes losgerissen hat und die Kant als unverzichtbar erschien<sup>55</sup>.

Ebenso wird bei Leibniz die Physik durch die Metaphysik perturbiert. Er bringt in ihren Gedankenkreis die Substanzidee hinein, nach der die Seiendheit des Seienden in einem Sein für sich selbst – im Gegensatz zum Sein an einem anderen und durch ein anderes, das den Akzidenzen zukommt – besteht<sup>56</sup>. Unter diesem Maßstab muß sich freilich das Naturphänomen als unselbständig, ja bar aller Seiendheit erweisen, ist es doch gerade dadurch bestimmt, daß es das, was es ist, durch die Zusammenhänge und Einflüsse ist. Das Naturphänomen hat alle seine Bestimmungen außer sich, da es allein auf das hin betrachtet wird, als was es sich in seiner Auswirkung, d. h. in der Bestätigung im anderen Seienden bekundet. Insofern ein Seiendes sein Sein durch seine Bestimmungen erhält (ein unbestimmtes Sein wäre ein *contradictio in adjecto*), hat das Naturphänomen sein *Sein außer sich* und widerspricht darum auf eine vollkommene Weise dem Substanzbegriff. Im Vergleich mit diesem stellt es sich als „Erscheinung“ dar und bleibt solange schwebend und unsicher, als nicht auf eine andere, metaphysische Weise, Realität und „Ansichsein“ in die Dinge gebracht wird. Da das Ding an sich, die Anima, im Wesen vorstellend ist, sind die Erscheinungen *des* Dinges an sich zugleich auch die Erscheinungen *vor* dem Ding an sich und sie sind nicht nur bloße Relationalität, die auf zugrundeliegende Relata verweist, sondern sie sind Relativität, die dem Subjektiven verhaftet bleibt.

Kant bemerkt auch hier den Mangel in der Durchführung der Trennung und versucht ihn so auszugleichen, daß er die Idealität zu einer bloß transzendentalen macht, dafür aber den Erscheinungen ihre empirische Realität rettet. Freilich bleibt auch bei ihm wenigstens noch für das Faktum Mensch ein „Innen“ bestehen, das als Ding an sich unter der Freiheitsgesetzgebung steht und darum das Zugleich von Naturzusammenhang und Freiheitszusammenhang erlaubt. Von diesem einen Faktum her muß der Begriff des Dinges an sich auch für die

<sup>55</sup> In den „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ nennt Kant die Kraft den „innern Zustand“ der Substanzen. § 4 I. Kants Werke, hrsg. v. E. Cassirer, Bd. I, S. 17 u. ö.

<sup>56</sup> Noch für Leibniz gilt die cartesisch-spinozistische Definition der Substanz: *Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.* Ethik I. Teil, 3. Def. — oder deren cartesisches Urbild: *Lorsque nous concevons la substance, nous concevons une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister.* Principes, I. Teil nr. 51.

anderen Naturphänomene erhalten bleiben, wenn er dort auch keinerlei positive Funktion mehr hat. Dies genügt, um eine letzte und hartnäckige Position des „Idealismus“ zu begründen, so als ob die Gegenstände unserer Naturerfahrung doch irgendwie „in Wahrheit“ etwas anderes sein könnten als das, was wir von ihnen erfahren. Es bleibt dabei unberücksichtigt, daß die Seinsweise der Natur die der Funktion ist, also eine eigene Gesetzlichkeit hat, die nicht an der der Substanz gemessen werden darf. Für funktionale Verhältnisse ist alles Sein ein Sein außer sich und ein Sein im Ganzen. Außenbestimmtheit durch so etwas wie allgemeine, *über* allem (nicht *in* allem) stehende Naturgesetze verleugnet nicht überhaupt Seiendheit, sondern begründet sie gerade in einer unumstößlichen Weise, so daß die relationalistisch-mathematische, exakte Betrachtung Seins- und Wesensaussagen eigener Art ermöglicht.

## 6

In dem Gang über Descartes, Leibniz und Kant zeigt sich eine eindeutige Problembewegung, durch die mehr und mehr hervordrängt, was mit den Grundgedanken Descartes in die Philosophie hineingeraten war und doch für Descartes zum allergrößten Teil verborgen blieb. Die in der Problembewegung mehr und mehr sichtbar werdenden Grundlagen sind daher weder das Eigentum Descartes, noch das Leibnizens oder sonst eines Denkers. Eher könnte man sagen, daß das Denken dieser Männer in die Bewegung gehört und damit in einer bestimmten Weise der Geschichte gehört.

Will man die Gangrichtung fassen und den treibenden Sinn des Problems beschreiben, so mag dies hier in aller Vereinfachung vielleicht am Naturbegriff geschehen. Natur, war für die mittelalterliche Philosophie vor allem „natura“, jenes innere Prinzip, das nicht nur bestimmte, was eine Sache für sich selber war, sondern auch wie sie sich zu anderem Seienden verhielt. Alles Geschehen war durch innere Seins- und Wirkprinzipien und deren vernünftige Abstimmung geregelt. Im Denken der Neuzeit teilt sich diese natura-Idee; sie wird einerseits „Natur“ als jener Gesetzeszusammenhang, der gleichsam *von außen her* alles Geschehen bestimmt, und andererseits „Freiheit“, als das *innerste* Wirkprinzip, das das „Wesen“ einer Sache ausmacht und sie in all ihrem Handeln gleichsam zusammenhält, sie ihr selbst zurückgibt. Beide, Freiheit und Natur, scheinen sich aufs äußerste zu widersprechen und verraten kaum mehr etwas von ihrer ursprünglichen Einheit. Aber sie sind doch immer noch so miteinander verklammert, daß jedes nur so ganz es selbst sein kann, wenn es sich in der Weise der reinlichsten Abscheidung auf das andere bezieht. Es gibt keine Freiheitsproblematik, die sich nicht mit der Naturkausalität auseinanderzusetzen hätte. Es gibt keine moderne Naturproblematik, die sich nicht peinlich gegen Freiheitsbegriffe, wie sie noch in „Handeln“, „Wirken“, „Tätigkeit“ usw. ungewollt mitsprechen, abgrenzen müßte. Offenbar bewahren beide ihre Einheit keinesfalls in der Vermischung, sondern nur in der Distinktion, die allein vermeidet, daß der eine Begriff unter die Vorherrschaft des andern gerät.

Verlängert man die Fluchtlinien der Problementwicklung, um den Punkt zu errahnen, auf den es vielleicht mit dieser philosophischen Entwicklung hinaus-

will, so scheinen sich zwei Aufgaben abzuzeichnen. Die erste besteht in einer Klärung des Sinnes von „Erscheinung“, wobei „Erscheinung“ den allgemeinen Seinscharakter der Naturphänomene meint. Diese Aufgabe könnte – mehr dem Wortsinne als dem historischen Sprachgebrauch nach – die einer radikalen „Phänomenologie“ genannt werden. Sie hätte den eigentümlichen Wirklichkeitscharakter der Natur darzustellen, in dem es so etwas wie „Seiendes“ nicht eigentlich gibt. Natur kennt nicht Existenzen und Substanzen. In ihr gibt es nur den Wirkungszusammenhang, der nicht einmal nur als das Primäre den Seienden das Sein erlaubt, sondern der in sich nichts anderes als Wirkungszusammenhänge ausgliedert, so daß an keiner Stelle etwas „entsteht“, das auch außerhalb und ohne den Wirkungszusammenhang etwas „für sich“ wäre. Was „ist“, ist immer nur in den Bezügen des Zusammenhanges und immer nur in der Darstellung im andern und am andern. Wobei hier freilich auch schon die Rede vom „andern“ und vom „einen“ unzutreffend ist. Es stellt sich die Aufgabe einer Ontologie des Funktionalismus, in der der Sinn der exakten Bestimmung des Seienden im Stil der Naturwissenschaft auseinandergelegt wird. Dadurch erhellt sich einerseits das Geschehen neuzeitlicher Naturauslegung und wird in seinen Grenzen sichtbar, andererseits vermeidet man, daß von unangemessenen ontologischen Vorbegriffen her idealistische, pseudoidealistische Phänomenbegriffe den Sinn wissenschaftlichen und philosophischen Arbeitens gefährden. Solcher Idealismus ist seit Descartes eine Wesensgefahr der Wissenschaft und Philosophie und bedarf einer gründlichen Bereinigung, an der gleicherweise Philosophie und Naturwissenschaft interessiert sind.

Als zweite Aufgabe zeichnet sich eine erneuerte Metaphysik ab, deren wichtigstes Kennzeichen vielleicht die Befreiung von der Last der Frage ist, die danach geht, was das Seiende als Wirkungszentrum im Ganzen eines objektiven Weltzusammenhanges ist. Die Bestimmung des Seienden „an sich“, sofern das „An sich“ die Stellung im Funktionssystem der Welt meint, kann die Philosophie getrost den exakten Wissenschaften überlassen. Aber das Seiende hat noch ein anderes Gesicht, das bei den Alten sich mit seinem „objektiven“ Aussehen deckte, das aber in der Neuzeit hinter den „sachlichen“ Bestimmungen mehr und mehr entschwunden ist. Dieses Gesicht zeigt den „Sinn“, den die Sache nicht in relativer, sondern in absoluter Hinsicht hat. In einem entschiedenen Durchstoß könnte die Metaphysik wieder die Frage ernst nehmen, was das Seiende in seinem „Innern“, in seinem Geiste, in seinem Schöpfungsgehalt will und ist. Seiendes ist nicht nur Funktionsträger und relationaler Exponent eines Wirkungszusammenhanges, sondern es trägt in sich seine Wesenstiefe, die ohne alle „Wirkung“, ohne „Funktion“ und ohne „Kausalität“ ist. Mit dieser Wesenstiefe lebt es in sich, steht es in sich und streckt sich von sich aus in ganz eigener Weise in die Beziehung zu anderer Wesenheit. Wasser ist nicht nur  $H_2O$ ; sofern mit ihm beispielsweise getauft wird, sprechen ganz andere Charaktere mit als die, die Physik und Chemie vor Augen bekommen, Charaktere, die so etwas wie Weihe begründen können. Es ist kein Zufall und keine Willkür, daß man schon immer mit Wasser getauft hat. Dafür muß es doch (objektive) Gründe in der Sache selbst geben! Diese Gründe finden, heißt das nicht, etwas Unschätzbares über das

Wesen des Wassers erfahren? Die Beziehungen der Wesenheiten sind Entsprechungen, die einen Sinnkreis setzen, in dessen tiefer und doch zugleich schlichter und naher Bedeutsamkeit der Mensch sein gewohntes und wohnliches Leben führt. Menschlich lebt der Mensch, weil er im Lichtschein dieses Sinnkreises, in dem alles seine Sprache spricht und sein Maß hat, zu sehen und zu verstehen vermag. Sachbestimmungen im Sinne reiner Naturwissenschaft sind nicht eigentlich zu „verstehen“, weil sie keine Nähe zum Menschen bedingen und diesen in keiner Weise eingehen lassen auf das, was ein Ding ist und sein will. Im menschlichen Umgang mit Dingen liegt jedoch mehr als nur ein totes Geschehen. Auf die Sache *eingehend*, das heißt sie in ihrer Wesenstiefe suchend, *geht* ihn die Sache selber an und fügt sich so in einen „Umgang“ von Mensch und Ding. Diese Kreisbahn eröffnet Welt, die nicht eine solche nur von Sachen ist, vor denen der Mensch nichts weiter als Betrachter sein könnte, sondern die eine Welt der Entsprechung ist, in der das Einigende früher und wichtiger ist als das Unterscheidende.

Die Wesenstiefe des Seienden erschöpft sich nicht in den Aussagen der formalen Ontologie. Sie fordert ein tieferes und konkreteres Eindringen, dem der Wissensschatz, der in Mythos und Religion, in Dichtung und Kunst niedergelegt ist, als Fundus dienen kann. Dabei hält sie sich möglichst von Anlehnungen an Naturkategorien fern und versucht, die eigenen Formen der Verbindung unter Wesenheiten zu erfassen. Sie nutzt die Lage, daß die Sachwissenschaften die „objektiven“ Bestimmungen des Seienden übernehmen und ihr der geschichtlich entfaltete Sinnreichtum des menschlichen Wissens ohne alle Einschränkung auf die exakten oder die „objektiv zutreffenden“ Gehalte dieses Wissens, erhalten bleibt. Gelingt ihr die Beschreibung einiger Grundzüge der Welt des Umgangs, so kann sie auch die Aufgabe einer Beschreibung des Menschen selbst und seines Verhaltens zu sich und seinesgleichen beginnen. Auf diesem Wege wird eine Freiheitsmetaphysik möglich, die für den Begriff „Freiheit“ nicht das nackte Schema des Handelns und Geschehens zugrundelegt und dadurch in unvermeidliche Abhängigkeit zu der Naturwissenschaft gerät, sondern die den ganzen Umkreis des menschlichen Lebens, der bis in die einfachsten Phänomene hinein eine Artikulation der Freiheit ist, berücksichtigt. Frei handeln kann nur, wer frei ist. Solches Freisein steht schon gar nicht mehr in Vergleich, geschweige denn in Bezug zum Naturzusammenhang und führt auch nicht mehr die für Kant so drückende Last mit sich, das Geschehen der Freiheit zugleich als ein Naturgeschehen in der Welt der Wirkungszusammenhänge zu denken, jedoch so, daß der Wirkzusammenhang nicht im geringsten gestört wird. Die Welt des Umgangs „deckt“ sich weder mit der Welt der Natur, noch ist jene von dieser „unabhängig“. Diese Kategorien taugen keinesfalls zur Bestimmung des Verhältnisses der beiden Welten, da sie selbst schon die Kategorien einer dieser Welten sind. Ja schon die Feststellung, daß es sich dabei um „zwei“ Welten handelt, bedarf der skeptischsten Prüfung. Keinesfalls darf eine solche Frage nach dem „Zusammenstimmen“ die freie Entfaltung der humanen Metaphysik behindern; denn erst auf Grund deren könnte sich zeigen, in welcher Bedeutung ein Problem des „Zusammenhanges“ besteht, und in welcher Bedeutung nicht.

Sowohl die radikale Phänomenologie des Funktionalismus wie die humane Metaphysik der Wesenheiten haben Anlaß, auf die Geschichte der Philosophie zurückzublicken, die in ihrer ursprünglichen Fülle in Antike und Mittelalter die Problematik als eine zweiseitige enthält und bei aufmerksamer Beleuchtung der Herauentwicklung zweier grundverschiedener Äste der Philosophie sowohl die Verwicklung der Frage wie auch den vermutlichen Lösungsweg aufscheinen läßt. In dieser Hinsicht müssen uns so mächtige Gestalten wie Descartes, Leibniz, Kant – erhellt aus der älteren Philosophie – näherrücken. Wir geben ihnen eine Aktualität, die nicht ausbeutet und entleert, sondern erfüllt und steigert, um so einen guten Sinn von Geschichte und Entfaltung zu verwirklichen.