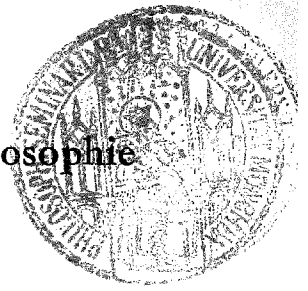


Leibniz und das Prinzip der neueren Philosophie

Von Heribert BOEDER (Braunschweig)



I.

12467

Wohl kennt Leibniz eine „neuere“ Philosophie¹; doch sieht er deren Neues weniger in einem die Zeitalter scheidenden Princip als vielmehr im erneuten Aufscheinen des Lumen Matheseos². In deren Lichte drängt es ihn, mit den übrigen Wissenschaften endlich auch die Erste Philosophie zu erneuern³. Er weiß, daß er mit dieser Absicht in seiner Zeit nicht der erste ist. Er sieht, daß und wie sie schon Descartes bewegte. Aber ihm scheint, daß sie sich bislang kaum oder doch nur auf eine äußerliche Weise erfüllt hat⁴. Das Licht der Mathesis hat die Erste Philosophie noch nicht durchdrungen und vollkommen erhellt. Wie kommt das?

In einer Abhandlung des Nachlasses, betitelt „Elementa Rationis“, denkt Leibniz zurück an seinen Weg zur Ausbildung der wahren Methodus Apodictica – sie ist die erste Wirkung und Vermittlung jenes Lichtes – und bemerkt: „es gibt nämlich auch im Denken eine Art von Glück; und die ersten Samen guten Nachdenkens werden beinahe dem Zufall, d. i. einer Art göttlicher Eingebung verdankt. Da ich denn dies ins Auge faßte, nahm ich es endlich auf mich zu verweilen, brach die Hindernisse der Betriebsamkeit ab, sammelte mich in mir selbst und legte Hand ans Werk“⁵. Und was gab es da zu tun?

Leibniz erinnert: „Nichts hatte mich aber mehr abgeschreckt als die Principien selbst, die etwas Dürres und Unfruchtbares und ich möchte fast sagen: Kindisches an sich zu haben schienen; gewöhnlich sind nämlich die Anfänge sogar der größten Dinge erniedrigt und nahezu verunstaltet.“

Diese Anfänge – das sind die „Samen aller Wissenschaften“, mit denen jegliche Vernunft begabt ist⁶. Schon der junge Descartes hatte beobachtet: „Es hat nämlich der menschliche Geist etwas – ich weiß nicht was – Göttliches, in das die ersten Samen nützlicher Gedanken so gelegt sind, daß sie oft, obgleich unbeachtet und von querlaufenden Bemühungen erstickt, aus eigenem Antrieb Frucht bringen“⁷. Hier muß man wissen: Erstickt werden diese „ersten Samen

¹ So schon in seiner Selbstdarstellung für Herzog Johann Friedrich, Akademie-Ausgabe, Reihe II, Bd. I, 163.

² Opusculs et fragments inédits de Leibniz, ed. Couturat (Paris 1903) 341; vgl. II, I, 163.

³ Vgl. dazu u. a. die Abhandlung De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae, in: Opera Philosophica, ed. Erdmann (1840) 121 f.

⁴ Vgl. ebd. 79 f., Couturat 178, 192 und 343.

⁵ Couturat 347.

⁶ Ebd. 594.

⁷ Regulae ad directionem ingenii, ed. Adam-Tannery (Paris 1908) 373. Hier sei daran erinnert, daß Leibniz sich eine Abschrift dieser erst 1701 veröffentlichten Abhandlung beschafft hatte.

der Wahrheiten“ „durch tägliches Lesen und Hören einer Vielfalt von Irrtümern“⁸.

Leibniz findet die ersten Wahrheiten – das sind die Principien – in einem abschreckenden Zustande vor. Ihm sind sie nicht so sehr verschüttet als vielmehr erniedrigt und verunstaltet. Obzwar bekannt, wirken sie geradezu kindisch „wegen ihrer allzu großen Leichtigkeit“⁹ und werden nicht ernst genommen.

Doch – wie kann Leibniz von einer derartigen Erfahrung mit dem Ansehen der Principien reden? Waren ihm denn etwa Descartes' „Principia Philosophiae“ unbekannt? Offenbar kannte er auch deren Umarbeitung *more geometrico* durch Spinoza¹⁰. Und hatte er nicht schon in jungen Jahren die Hobbes'sche Abhandlung „de corpore“ als systematische Darstellung der Philosophie über alles geschätzt?¹¹ Werke, die gerade die Wichtigkeit der Principien für alles Wissen zur Geltung gebracht hatten.

Um den Anstoß zu verstehen, den Leibniz dennoch am Zustand der Principien nehmen konnte, muß erst einmal deutlich werden, um welche es sich da handelt. Gesehen auf den Zusammenhang der vorhin angeführten Erinnerung, gesehen auf die dort verlangte *Methodus Apodictica* wird man erwarten, daß es sich um die *principia demonstrationis* handelt und dabei nicht um irgendwelche, sondern um die ersten, nämlich jene, die das Beweisen als solches betreffen und letztlich die schließende Tätigkeit der Vernunft überhaupt, die *ratio-atio*. Und welche sind deren Principien?

Um mit einer Feststellung aus den „Principes de la Philosophie“, der sog. *Monadologie*, zu antworten: „Nos raisonnemens sont fondées sur deux grands principes, celui de la contradiction . . . et celui de la raison suffisante . . .“¹². Demnach ist genauer zu fragen: In welchem Zustand fand Leibniz eben diese beiden Principien vor? Und was schreckte ihn daran ab?

Was zunächst das sog. Princip des Widerspruchs anlangt – wo hat er es aufgesucht? Jedenfalls verband er schon früh eigene Pläne mit einem Werk, in dem dieses Princip ausführlich erörtert wird; und das ist Alsted's „*Encyclopaedia*“¹³. Diese Erörterung¹⁴ schließt sich wiederum einem Werk an, das ebenfalls schon dem jungen Leibniz vertraut war: die „*Metaphysicae Disputationes*“ von Suarez¹⁵. Nun wird man aber weder in dem einen noch in dem anderen auch nur die Spur einer Geringschätzung dieses Princip's finden. Dennoch trifft auf es in beiden Darstellungen Leibnizens Beobachtung zu, daß die Principien etwas Dürres und Unfruchtbares an sich zu haben schienen; denn weder bei Alsted noch

⁸ Ebd. 376.

⁹ Couturat 519.

¹⁰ Ebd. 179.

¹¹ *Dissertatio de arte combinatoria*, § 63: *Profundissimus principiorum in omnibus rebus scrutator Th. Hobbes . . .* (Erdmann 23); vgl. *Theoria motus abstracti* (Akad. VI, II, 267).

¹² §§31/32, ed. Robinet (Paris 1954) 89.

¹³ *De ratione perficiendi et emendandi encyclopaediam Alstedii* (Akad. VI, II, 394 f.).

¹⁴ In der von Leibniz offenbar benützten Ausgabe von 1630 (s. Couturat 354) Bd. I, 80 f.

¹⁵ Für die Belege sei auf das Schriftenverzeichnis des vorhin erwähnten Bandes der Akademie-Ausgabe verwiesen. Zum Widerspruchsprincip s. disp. III, sect. III (Salamanca 1597 Bd. I, 81 f.).

bei Suarez wird im Fortgang der Erörterungen eine beherrschende Stellung des Widerspruchsprinzips deutlich¹⁶. Wie sollte es auch? Das Abweisende dieser Frage wird durch die Ansicht jener bestärkt, die vor Leibniz die neuere Philosophie gefördert haben.

Es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist¹⁷ – welche Frucht sollte man von dieser Einsicht erwarten? Descartes erwartete keine. Ohne eigens darauf aufmerksam zu machen, entzieht er ihr in seinen „Principia Philosophiae“¹⁸ den Rang eines ersten Prinzips. Von Clerselier nach einem solchen befragt, äußert er sich in dem Sinne, daß das Widerspruchsprinzip nur ein belangloses Bestätigen dessen hergibt, was man schon weiß; überdies ist „die Art, nach der man die anderen Feststellungen auf diese zurückführt: impossibile est idem simul esse et non esse, überflüssig und von keinem Nutzen; wogegen man mit größtem Nutzen über die Betrachtung der eigenen Existenz damit beginnt, sich der Existenz Gottes, und anschließend der Existenz der Geschöpfe zu versichern.“ Also von seinem ersten Prinzip her, „daß unsere Seele existiert“, deutlicher: wir als denkende Sache existieren. Jenes Prinzip dagegen bleibt unvermögend, uns mit der Existenz von irgendetwas, mit irgendeiner Tatsache bekannt zu machen¹⁹.

Ähnlich urteilt auch – in der Nachfolge Descartes' – die sog. Logique de Port-Royal: „denn was man das erste Prinzip der Erkenntnis nennt, es ist unmöglich, daß dasselbe sei und nicht sei, ist sehr klar und ganz gewiß; doch ich sehe keine Gelegenheit, wo es jemals dazu dienen könnte, uns irgendeine Erkenntnis zu bieten“²⁰. Entsprechend übergeht Spinoza das Widerspruchsprinzip als eine Selbstverständlichkeit, die nur gelegentlich mit dem Hinweis berührt wird, daß diese oder jene Vorstellung einen Widerspruch enthalte.

Eben diese Beziehung des Prinzips auf die einzelne Vorstellung wird deutlicher bei Hobbes; er muß schon deshalb gehört werden, weil Leibniz bis in seine späteren Jahre²¹ immer wieder dessen Gründlichkeit hervorhebt. In „de corpore“ heißt es: „Der positive und negative Name sind aber unter einander im Widerspruch, derart daß beide nicht die Namen einer selben Sache sein können. Ferner ist bei widersprechenden Namen immerhin der eine von beiden Name einer bestimmten Sache; denn was auch sein mag, es ist entweder Mensch, oder Nicht-Mensch, Weißes oder Nicht-Weißes, und so in den übrigen Fällen. Was

¹⁶ Wohl zeigen beide, daß und wie es an ihm selbst ein erstes Prinzip ist, nicht aber, daß und wie es für anderes ein Erstes und also fruchtbar ist. Es bleibt als Prinzip isoliert, auch wenn Suarez es zusammen mit dem „Seienden“ als erstem „transcendentale“ behandelt, wenn Alsted es zusammen mit der Feststellung „Gott ist“ im Verband seiner „Archeologia“ erörtert.

¹⁷ Zwar geht diese Fassung bekanntlich auf Aristoteles zurück, ist aber nicht die für sein Prinzip maßgebliche (vgl. Das Prinzip des Widerspruchs, in der Festschrift für E. Fink [Den Haag 1965] 141 ff.).

¹⁸ Pars prima, c. XLVIII f.

¹⁹ Correspondance, ed. Adam-Milhaud (Paris 1960) Nr. 542 (Bd. VII, 84 f.); ein früh veröffentlichter Brief (s. Renati Descartes Epistolae [Amsterdam 1682] I, 378 f.).

²⁰ P. IV, c. 7 (4e. éd. p. 424).

²¹ Vgl. den Brief an Kortholt vom 18. 8. 1707 (Epistolae ad diversos, ed. Kortholt, Bd. I [Leipzig 1734] 279).

doch handgreiflicher ist als daß man es noch beweisen und weiter entfalten müßte. Wenn man das nämlich so ausdrückt: Nicht kann dasselbe sein und nicht sein, redet man dunkel, oder gar so: Was auch ist, entweder ist das oder ist nicht, dann redet man dumm und lächerlich²². So ist es in der Tat, wenn man dem Widerspruchsprincip diese Fassung gibt.

Doch will Hobbes es nicht als solches beiseite setzen; denn er fährt fort: „Aberdings ist die Gewißheit dieses Axioms (von zwei widersprechenden Namen ist der eine der Name einer bestimmten Sache, der andere nicht) Princip und Grundlage jeder Vernunfttätigkeit, d. h. aller Philosophie; also mußte es mit Sorgfalt kundgetan werden, damit es allen klar und durchsichtig wäre, wie es denn auch in Wahrheit ist, es sei denn für jene, die – sie lesen zu dieser Sache lange Reden bei den Metaphysikern, wo nach ihrer Meinung nichts Allbekanntes gesagt wird – bei dem, was sie einsehen, nicht wissen, daß sie es einsehen.“ Das Widerspruchsprincip spricht die Selbstverständlichkeit aus, daß ein Name entweder „positiv“ oder „negativ“ ist und dies will sagen: daß der betreffende Name sich auf eine bestimmte Sache bezieht, an die wir beim Nennen denken, oder aber auf jegliches, an das wir nicht gedacht haben und das dem Sachgehalt des Gedachten widerspricht, bzw. von ihm ausgeschlossen ist²³.

In dieser Verfassung fand Leibniz das eine der beiden principia demonstrationis vor. Wie stand es nun mit dem anderen – dem principium rationis? War es überhaupt und wenn ja, in welcher Fassung bekannt? Leibniz spricht von ihm als einem axioma receptum²⁴. Es war wohl bekannt – wenn nicht in der Fassung „nihil est sine ratione“, so doch in der anderen, die er ihr mit einem „seu“ gleichstellt: „nullum effectum esse absque causa“. Doch ist dies mehr als eine bloße Namensklärung oder ein Hinweis darauf, daß Ursache und Wirkung als Verhältnisbestimmungen zusammengehören? Galt dies jemals als ein Princip des philosophischen Wissens?

Wie ist das zu verstehen, wenn Leibniz wiederholt behauptet, jenes Princip sei „vulgo“ bekannt in dem Sinne, daß nichts geschieht ohne Ursache?²⁵ Dies war in der Tat eine geläufige Einsicht – zumal wenn man in ihr die Überzeugung hört, daß nichts aus nichts wird; schon Empedokles trägt sie vor, und zwar im Anhalt an die parmenideische Darstellung der kritischen Eigenart des „Seienden“²⁶. Man kann mit Leibniz selber an Platons Erörterung der Ursachen im „Phaidon“ denken – der Ursachen dafür, daß ein jegliches so ist wie es ist²⁷.

Wohl wußte man längst, daß nichts ohne Ursache geschieht. Doch dies war kein Princip der Ersten Philosophie, weil einer Kenntnis, die sich in erster Linie nicht auf „das Seiende als Seiendes“ bezieht, sondern auf das Seiende als Ge-

²² P. I, c. 2, § 8.

²³ Ebd. § 7.

²⁴ Couturat 519.

²⁵ Vgl. Die philosophischen Schriften, ed. Gerhardt, Bd. VII, 301; ebd. 309; Brief an Arnauld vom 4./14. Juli 1686 (ed. Lewis [Paris 1952] 43).

²⁶ Vgl. Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens, in: Philos. Jahrb. 74 (1966) 33 f.

²⁷ Discours de Métaphysique c. XX (ed. Lestienne [Paris 1929] 61 ff.).

wordenes, als Übergängliches²⁸. Man wird eine Erwähnung dieser Grundüberzeugung am ehesten im Zusammenhang der Lehre von der Ursache und ihren Arten erwarten, die ihrerseits auch noch von der Schulphilosophie des 17. Jh. vornehmlich in der „Physik“ dargestellt wird²⁹. Aber dort wird jenes „axiome vulgaire“ kaum einmal ausgesprochen; so sehr versteht es sich von selbst, daß nichts ohne Ursache geschieht.

Dennoch geht dieser Grundsatz auch vor Leibniz die Erste Philosophie an, schon in ihrer zweiten Epoche. Da gilt nämlich, daß nichts ohne Ursache ist – ist, nicht nur: geschieht; und die Ursache bestimmt sich hier näher als *causa efficiens*³⁰. So verstanden ist sie aber erst dort einziges und erstes Princip, wo die Materie – anders als in der Stoa³¹ – ebenfalls als ihre Wirkung gedacht wird: Unter dem plotinischen Princip besteht nichts, ist garnichts, das nicht verursacht, dem das Sein nicht gegeben wäre – das Sein selbst als erstlich Gegebenes³².

Wenn es von diesem Princip heißt, es sei „*causa sui*“³³, so scheint der Grundsatz, daß nichts ohne Ursache sei, zum erstenmal in strenger Allgemeinheit zu gelten. Dagegen ist zu beachten, daß hier das Princip selber nicht zum Seienden zählt, sondern von diesem radikal, weil im Sinne der Jenseitigkeit, geschieden ist. Eben diese Geschiedenheit spricht sich auch noch in der thomasischen Bestimmung des Schöpfergottes aus, nach der er sein Sein ist – es also nicht bloß hat als etwas, das ihm von einem Anderen – eben von einer Ursache – verliehen werden müßte; er ist seinem Wesen nach oder von sich aus.

Schon diese flüchtige Erinnerung an die ältere Philosophie läßt merken: zwar konnte als allgemein bekannt gelten, daß nichts ohne Ursache geschehe, daß überdies nichts ohne Ursache sei; aber diese Kenntnis wurde nicht in der Bedeutung eines Principes der Philosophie und der Wissenschaft genommen; sie wurde nicht einmal als Grundsatz vorgetragen³⁴. Er gehört als solcher ganz und gar der neueren Philosophie an und man verdeckt nur das Einschneidende dieser Tatsache, wenn man, verleitet durch Anklänge in der älteren Philosophie, mit Heidegger von einer „Inkubationszeit“ dieses Grundsatzes über Jahrtausende,

²⁸ Vgl. Platons *Timaios*, 28 A 4 f.

²⁹ Um hier ein Compendium anzuführen, das Descartes eigens hervorhebt (s. *Correspondance*, Bd. V, 96): Eustache de Saint-Paul, *Summa Philosophiae quadripartita*, p. III, tract. 2 (Köln 1616) 34.

³⁰ Vgl. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. von Arnim (Leipzig 1903) II, Nr. 525; so heißt es denn auch noch bei Eustache (loc. cit.): *Causa vero stricte accipitur pro solo efficiente principio*. Die so bezeichnete Verursachung ist in ihrer Eigenart nicht – wie Heidegger unterstellt – aus dem Übergang vom Griechischen zum Lateinischen zu erschließen. Vielmehr ist hier wie auch sonst die Bewegung der Philosophie selbst, nicht aber die Sprache entscheidend – hier: der Übergang von der ersten zur zweiten Epoche der Philosophie. Da übersetzt *causa efficiens* die stoische Bezeichnung *δραστήριον αἰτίον* (SVF II, Nr. 302; aus Philo, de mundi, op. II 8, vgl. Philo, de Cherubim, I, 162: τὸ ἐργαλεῖον).

³¹ Vgl. Senecas *Epistolae*, Nr. 65 (Opera [Amsterdam 1672] Bd. II, 224): *Dicunt Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiunt: causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, id est ratio, materiam format, et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit.*

³² Vgl. Weshalb „Sein des Seienden“?, in: *Philos. Jahrb.* 78 (1971) 128 f.

³³ *Enneaden* VI, 8, 14, 41 (ed. Henry u. Schwyzer).

vom Anfang der Griechischen Philosophie her, spricht³⁵. Sofern er dem Princip der neueren Philosophie angehört, sagt er etwas, an das die ältere Philosophie auch nicht im Traume gedacht hat. Nicht von ungefähr kündigt sich das principium rationis als solches erst in den beiden Positionen an, die zusammen mit der leibnizschen die Unterscheidung der neueren Epoche eröffnen.

Leibniz hat Spinozas „Ethik“ bald nach ihrem Erscheinen³⁶ gelesen; seine Auszüge halten sich durchweg eng an den Wortlaut; umso überraschender ist es, wenn dort der Grundsatz „Nichts ist ohne Ursache“ auftaucht³⁷ und zwar als Übertragung des Axioms: „Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt notwendig die Wirkung, und dementgegen: wenn keine bestimmte Ursache gegeben wird, ist es unmöglich, daß die Wirkung folge“³⁸. Inwiefern ist da daselbe gesagt wie in jenem Grundsatz? Um dies zu verstehen, ist zu erinnern: Der Anfang der „Ethica“ ist die Definition der „Ursache seiner selbst“; sie ist das einzige Seiende, das „in sich ist“, und in diesem Sinne alle Substanz; und sie ist allein durch sich selbst zur Tätigkeit bestimmt. Nichts ist, das nicht, sofern es ist, eine notwendige Wirkung dieser Ursache wäre³⁹.

Statt hier weiter darauf einzugehen, sei sogleich noch die andere, die erste Ankündigung des principium rationis angeführt. Wie Leibniz wiederholt bemerkt⁴⁰, folgt Spinoza mit seiner Darstellungsweise, weil in der Art des verlangten Begründens, dem Beispiel, das Descartes gegeben hatte, und zwar durch seine „Rationes Dei existentiam & animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae“⁴¹ in der Antwort auf die zweiten Einwände zu den „Meditationes“.

Das erste der dort aufgestellten Axiomata sagt: „Keine Sache existiert, von der man nicht fragen könnte, welche die Ursache sei, warum sie existiere.“ Dies mit dem für den Rang des principium rationis ausschlaggebenden Zusatz: „Denn das kann man sogar im Falle Gottes fragen, nicht weil er irgendeiner Ursache bedürfte, damit er existiere, sondern da gerade die Unermeßlichkeit seiner Eigenart die Ursache oder der Grund ist, dessentwegen er keiner Ursache bedarf, um zu existieren“⁴². Ausschlaggebend ist dieser Zusatz, weil er mit der Scheu der vorhergehenden Epoche bricht, Gott selber einzubeziehen in die Frage an alles und jedes, warum es sei⁴³. Das ist nicht mehr nur die Frage nach seiner

³⁴ Selbst Alsteds sehr umfangliche Sammlung der Principien, seine *Archologia* (op. cit. p. 73 sqq.) führt ihn nicht an.

³⁵ Der Satz vom Grund (1957) 14 f.

³⁶ In den *Opera posthuma* (1677).

³⁷ *Textes inédits*, ed. Grua (Paris 1948) 278.

³⁸ *Ethica* I, Ax. III.

³⁹ Vgl. *Ethica* schol. p. I prop. VIII schol. II (S. 50): *Dari necessario uniuscuiusque rei existentis certam aliquam causam, propterquam aliqua res existit; prop. XI dem. al.: cuiuscunque rei assignari debet causa, seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit.*

⁴⁰ Vgl. Couturat, 192 und 343 f.

⁴¹ So in der zweiten Auflage überschrieben (*Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, Bd. VII, 160 ff.).

⁴² Ebd. 164 f.

⁴³ Von Descartes wie auch noch von Leibniz her liegt es nahe, dabei an die *Metaphysicae Disputationes* des Suarez zu denken; vgl. insbesondere die Einleitung zur disp. XII (Salamanca 1597) Bd. I, 273.

Existenz, sondern demzuvor die Frage nach dem Begriff, in dem seine Existenz beschlossen ist. Was das heißt? Die Erläuterung muß hier zurückgestellt werden, wo nur ein Hinweis auf das sich ankündigende principium rationis angebracht ist. Denn gefragt war zunächst dies: In welchem Zustand findet Leibniz die Principien der Philosophie vor – genauer: die beiden principia ratiocinandi? Mit welchem Recht bezeichnet er ihn als abschreckend?

Bisher stellte sich heraus: Zu Beginn der neueren Philosophie ist das überkommene principium contradictionis wenig geschätzt, so wenig – Leibniz betont diesen Zusammenhang⁴⁴ – wie die überkommene Logik, das „Organum“ der Vernunfttätigkeit. Und was das principium rationis anlangt, so wird es allgemein in seinem Rang verkannt und bleibt für gewöhnlich unerwähnt; wenn es sich bei Descartes und Spinoza ankündigt, so ist dies erst durch Leibniz selber vernehmlich geworden.

II.

Nun bleibt dies alles eine trockene Beobachtung, wenn sie nicht zu der weiteren Frage anhält: Weshalb sieht sich Leibniz – anders als seine Vorgänger – genötigt, alles Wissen auf die Grundlage eben jener beiden Principien zu stellen? Dazu gehört die Vorfrage: Weshalb diese Principien und nicht andere? Weshalb überhaupt zwei und nicht ein erstes Princip?

Die Erinnerung an Spinoza und Descartes legt es nahe, für die Beantwortung jener Fragen von einer Erläuterung des principium rationis auszugehen. Von ihm her – Leibniz selber bezeichnet es als „fundamentale“, „primarium“, „summum“⁴⁵ – sei die Notwendigkeit und der Sinn eines anderen, genauer: des anderen Ersten Principis erfahren.

Es ist leicht, aber auch sogleich nötig zu bemerken: Die Fassung „nihil esse sine ratione“ gilt Leibniz nur als die herkömmliche, nach der sie als oberstes Princip noch unkenntlich bleibt. Es besagt deutlicher, „daß es keine Wahrheit gibt, der nicht eine ratio zugrundliegt“⁴⁶. Schon darin liegt: das Alles dieses Principis ist nicht bloß „alles, was ist“, sondern bestimmter „alles, was wahr ist“ oder jegliche Wahrheit.

Und worin besteht nun die ratio veritatis? Leibniz erläutert: „In der Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt oder“ – erst hier folgt die bestimmtere eigene Ansicht – „der Grund der Wahrheit besteht darin, daß das Prädikat im Subjekt enthalten ist“; und dies liegt entweder auf der Hand, wofern das Prädikat mit dem Subjekt identisch ist, oder es ist verhüllt und muß erst noch durch beider Analyse ins Licht dieser Identität zurückgeführt werden.

Nichts ist ohne Grund – dies will hier sagen: da ist keine Wahrheit, für die

⁴⁴ Vgl. dazu vor allem das Schreiben an Gabriel Wagner vom Nutzen der Logik (Erdmann 418 ff.); auch Couturat 347.

⁴⁵ Couturat 11 und 25.

⁴⁶ Couturat 11.

es keinen Grund gibt. Und dieser Grund besteht letztlich in der *evidentia*, mit der eine Identitätsaussage wahr ist; und deren Identität hat den einzigen Sinn, daß das Prädikat nicht nur etwas, sondern alles sagt, was im Subjekt enthalten ist, und also dessen vollständige Entwicklung anzeigt.

Mit dieser Erläuterung des *principium rationis* eröffnet sich bereits der Zugang zu seiner Verflechtung mit dem anderen Princip, nämlich dem des Widerspruchs⁴⁷. Doch trifft sie noch nicht das Eigentümliche des leibnizschen Gedankens. Um hier noch einmal die „*Logique de Port-Royal*“ zu hören. Ihr erstes Axiom lautet: „Alles was in der klaren und deutlichen Vorstellung einer Sache beschlossen ist, kann von ihr mit Wahrheit behauptet werden“⁴⁸. Und der Verfasser bemerkt zum Rang dieser Einsicht: „Ich glaube, daß die Gewißheit und Evidenz der menschlichen Erkenntnis im Bereich der Naturdinge von diesem Princip abhängt“⁴⁹. Warum wohl? Das zweite Axiom sagt: „Zumindest die mögliche Existenz ist beschlossen in der Vorstellung von jeglichem, das wir klar und deutlich erfassen.“ Auch diese ergänzende Einsicht wird Leibniz aufnehmen und entwickeln.

Weder die herkömmliche Fassung des *Principium rationis* noch dessen bestimmtere Prägung in der Nachfolge Descartes' lassen das Eigentümliche seiner Darstellung durch Leibniz erfassen. Und wo ist das zu suchen? Nicht so sehr in einer neuen Fassung dieses Princip, sondern in der Entfaltung seines Principcharakters. Den entfaltet Leibniz aber gerade dort, wo er dessen Verflechtung mit dem *principium contradictionis* freilegt; erst da erweist es sich als das *principium ratiocinandi fundamentale*. An dieser Entfaltung hatte es die neuere Philosophie bislang fehlen lassen. Daher blieben beide Principien in ihrer Bedeutung verkannt.

Doch was heißt dies: den Principcharakter des *principium rationis* zu entfalten? Merkwürdig: obwohl es selber grundlegend sein soll und ein erstes, weist Leibniz ihm noch einen Ursprung zu – den aus der *natura veritatis*. Sie besteht darin, daß stets das Prädikat oder Folgende im Subjekt oder Vorangehenden ist. Dieses Enthalten-sein wird offenkundig oder „ausdrücklich“ in den Identitäts-Aussagen. Zu dieser ihrer Eigenart bemerkt Leibniz: „Eben daraus – was man wegen der allzu großen Leichtigkeit nicht genug beachtet hat – folgt vieles von großem Gewicht. Sogleich entspringt nämlich daraus das übernommene Axiom, nichts sei ohne Grund, oder keine Wirkung ohne Ursache“⁵⁰.

Was dieses Axiom sagt, gilt anscheinend auch für es selber: auch es hat einen Grund seiner Wahrheit. Aber kann es dann noch als erstes Princip gelten? Muß es diesen Rang nicht an das andere Princip, nämlich das des Widerspruchs, abtreten? Oder ist etwa auch dieses seinerseits dem *principium rationis* zu unterstellen mit der Forderung, daß auch es den Grund seiner Wahrheit vorweise? Und in welcher Gestalt?

⁴⁷ Dies haben schon Russell (*The Philosophy of Leibniz* [Cambridge 1900] 35 ff.) und Coururat (*La Logique de Leibniz* [Paris 1901] 213 ff.) gesehen.

⁴⁸ P. IV, c. 7 (4^e ed., p. 425).

⁴⁹ Ebd., c. 6 (ebd. p. 419).

⁵⁰ Coururat 519.

Bevor diese Fragen aufgenommen werden, sei daran erinnert, daß schon Leibniz selber auf Befremden stieß mit seiner Forderung, auch die Wahrheit alles dessen zu beweisen, was für gewöhnlich als Axiom gilt. So schreibt er an Conring: „Ich halte dafür, daß die Axiomata nicht, wie Sie sagen, unbeweisbar sind, es allerdings meistens nicht nötig ist, daß sie bewiesen werden. Daß sie beweisbar sind, halte ich jedoch für sicher . . .“⁵¹. Und an anderer Stelle: „Für mich ist diese Sorge, die Axiome zu beweisen einer der wichtigsten Punkte der Kunst der Erfindung“⁵² – also der für die Ausbildung der Wissenschaften maßgeblichen Logik.

III.

Gegen alle Gewohnheit, gegen alles Herkommen hat Leibniz auch den ersten Principien den Grund ihrer Wahrheit abverlangt – so in einer kleinen unbetitelten Abhandlung des Nachlasses⁵³. Auch da zeigt er sich abgestoßen von der nur scheinbaren Gründlichkeit anderer im Umgang mit den Principien. Er setzt sich vor, „tiefer anzufangen“: Nicht nur verkünden, man müsse jegliches Vorurteil meiden, sondern endlich von Grund auf dementsprechend denken. Darin liegt: nicht nur jedes Urteil in jeglicher Sache, sondern demzuvor die ersten und also für unbegründbar ausgegebenen Urteile als Vorurteile betrachten⁵⁴.

Die regelrechte Begründung eines Urteils ist der Beweis. Ganz im Sinne der cartesischen Methode⁵⁵ schreibt der junge Leibniz zu Beginn einer demonstratio propositionum primarum – unter ihnen führt er auch die erwähnten ersten Principien an –: „keine Feststellung ist hinzunehmen, es sei denn sie sei bewiesen“⁵⁶. Dem entgegen heißt es zu Beginn der jetzt aufgenommenen Untersuchung der Principien: „Weil man aber beim Prüfen nicht ins Endlose gehen kann, folgt, daß man einiges ohne Prüfung annehmen muß“⁵⁷. Doch nur scheinbar widerspricht dies der früheren Forderung. Was nimmt Leibniz ohne Prüfung an und welchen Charakter hat seine Annahme?

Zunächst gibt er zu verstehen: Unsere Vernunft – und das ist die „natürliche“ – findet ihre Stärke nur über das offene Bekenntnis ihrer fehlenden Unmittelbarkeit zu den ersten Wahrheiten und erst recht zu den ersten Begriffen. Was in der Philosophie bislang als Axiom galt, will sagen: ohne weitere Prüfung

⁵¹ Brief vom 3. 1. 1678 (ed. Gerhardt, Bd. I, 188).

⁵² Ed. Gerhardt, Bd. VII, 165; für eine ausführlichere Behandlung und weitere Belege sei auf Couturat, *La Logique de Leibniz* (184 ff.) verwiesen.

⁵³ Ed. Gerhardt, Bd. VII, 299 ff.

⁵⁴ So in unverkennbarer Anspielung auf die Cartesianer; vgl. Couturat 188 f., hier mit ausdrücklicher Beziehung auf Descartes' *regula generalis*.

⁵⁵ Vgl. *Ms Phil.*, I 4 i 42: *Quod Cartesius de dubitatione iactat, aut falsum est et damnosum, aut huc reducitur: quaerere demonstrationes etiam maxime receptorum veritatum.* (Cout. Log., 202, 1).

⁵⁶ Akad.-Ausg. R. VI, Bd. II, 479.

⁵⁷ Die Notwendigkeit dieser seit Aristoteles geläufigen Annahme wird auch noch von Suarez dargetan (*Met. Disp., disp. III sect. 3 c. 2, ed. cit. p. 81*).

als unmittelbar Eingesehenes und erstlich Wahres anerkannt wurde, ist nicht mehr, aber auch nicht weniger, als eine Hypothese. Sofern die Principien ein Erstes zu anderem, aus ihnen Gefolgertem sind, soll jeder erst einmal wissen, daß das aus und mit ihnen Bewiesene hypothetisch der Fall ist – nämlich gesetzt, daß sie wahr sind. Und in welchem Sinne ist die Wahrheit der Principien selber eine „hypothetische“? In welchem Sinne sind sie als ein Wahres „gesetzt“ statt für ein Wahres genommen? Reduzieren sich etwa auch die „ersten Wahrheiten“ und mit ihnen alle Wissenschaft auf bloße Annahmen? Oder sind sie etwa nicht „bloße“ Annahmen?

Dies alles klärt sich an der Entwicklung, die Leibniz hier dem einen der beiden ersten Principien, nämlich dem des Widerspruchs gibt. Er geht aus von einer Annahme und zwar derjenigen, die als erste zu machen ist. Dies und nicht irgendeine der bekannten Fassungen des Widerspruchsprincipis ist der erste Schritt des Bestimmens. Um festzuhalten: voraufgegangen ist nur die Forderung, auch die Axiomata hinsichtlich ihrer Wahrheit für Hypothesen zu halten, die als solche der Prüfung offenstehen.

Was ist nun vor allem anderen als ein Wahres zu setzen? Welche Annahme ist als erste anzuführen? Leibniz sagt: „Vor allem nehme ich an, daß jede Aussage (das ist eine Behauptung oder eine Verneinung) entweder wahr oder falsch ist, und zwar, daß wenn die Behauptung wahr ist, die Verneinung falsch ist, daß wenn die Verneinung wahr ist, die Behauptung falsch ist.“

Zunächst fällt auf: die Sache der ersten Annahme ist die Aussage und zwar in der Bedeutung des Urteils – will sagen: etwas wird von etwas behauptet oder verneint beim Verknüpfen einer Vorstellung mit einer anderen, und dieses Verknüpfen, ob nun zu- oder absprechend, ist wahr oder falsch. Die erste Annahme betrifft, kurz gesagt, die Wahrheit der Urteile. Und schon mag die Meinung einfallen: eben dies ist das Vorurteil Leibnizens und mit ihm der neueren Philosophie über die Wahrheit, über ihren Ursprungsort⁵⁸. Setzen wir diesen Einfall beiseite, damit seine Meinung die eben eingeleitete Verdeutlichung abwartet.

Die Redlichkeit der natürlichen Vernunft verlangt, die principiellen Erkenntnisse auf den Stand von Hypothesen zurückzunehmen oder jedenfalls zu versetzen. Nicht zugunsten einer leerlaufenden Skepsis, sondern einer Prüfung, die auf Gewißheit drängt.

Wenn die erste von allen Annahmen die Aussage betrifft, so deshalb, weil es um das von der natürlichen Vernunft beanspruchte Wissen und bestimmter um die Methode seiner Prüfung geht; das ist aber die Logik des Unterscheidens des Wahren und Falschen⁵⁹; denn eben darin besteht das uns ganz und gar verfügbare Vermögen der Vernunft.

Entweder ist die Behauptung oder die entsprechende Verneinung wahr. Dieses disjunktive Urteil ergänzt sich zu der vollständigen ersten Annahme mit dem hypothetischen Urteil: wenn die Behauptung wahr ist, dann ist die entspre-

⁵⁸ Vgl. Heidegger, Vom Wesen des Grundes (1929) 5 f.

⁵⁹ Vgl. ed. Gerhardt, Bd. VII, 59, wo von der Methode diiudicandae veritatis die Rede ist.

chende Verneinung falsch – und umgekehrt, in einer Entgegensetzung, welche den hypothetischen Charakter dieses Urteils bestimmter fassen läßt: das jeweils Gefolgerte ist notwendig der Fall, da der Gegensatz von Behauptung und Verneinung die Möglichkeiten der Entscheidung erschöpft.

Der zweite Schritt in der Analyse der ersten Annahme zeigt: nicht nur ist der Gegensatz des Wahren und Falschen auf den Gegensatz von Behauptung und Verneinung zu beziehen, sondern ebenso dieser auf jenen. Die Beziehung beider ist ein Verhältnis, ist wechselseitig.

„Was wahr zu sein verneint wird, ist (und zwar wahrhaft) falsch; und was falsch zu sein verneint wird, ist wahr.“

Hier kommt nur das Verneinen des Wahr-seins oder Falsch-seins zur Sprache, nicht das entsprechende Behaupten. Es anzuführen, hätte keinen Sinn, weil es keinen Unterschied machen würde. Die Verneinung tritt hier nicht nur als Gegenteil der Behauptung auf, sondern als Widerspruch zum unmittelbar angenommenen Wahr-sein und Falsch-sein. Hier wird das bereits Geurteilte einem neuen Urteil unterstellt und verworfen. Auf dieser Stufe erweist sich das Verneinen als das allein Wesentliche im Gegensatz von Behauptung und Verneinung.

Die Verneinung steht hier nicht in einem bloßen Gegensatz zur Behauptung – dann wäre das eine Urteil ebenso gut wie das andere –; vielmehr ist ihr das andere Urteil ein Vor-Urteil, dessen Wahrheit ungewiß ist und daher zu bestreiten. Demgegenüber tritt die Verneinung hier ihrerseits als entschieden wahre auf. Das für wahr Genommene ist ihr „wahrhaft“ falsch. Wäre das Verneinen hier selber vom Range des bloßen Behauptens, würde nichts weiter als ein endloses Hin und Her entstehen; denn offenbar könnte auch die Wahrheit dieses Verneinens verneint werden.

Um so dringlicher wird jetzt die Frage: Wie kann das „Setzen“ des Wahren der Willkür entzogen werden? Wo hat die Wahrheit und zumal die der ersten Annahme ihren Grund? Der dritte und abschließende Schritt dieser Analyse legt ihn frei:

„Das, von dem verneint wird, daß es behauptet werde, oder von dem behauptet wird, daß es verneint werde, das wird verneint; das, von dem behauptet wird, daß es behauptet werde, und von dem verneint wird, daß es verneint werde, das wird behauptet; ebenso ist das falsch, von dem wahr ist, daß es falsch ist, oder falsch ist, daß es wahr ist; von dem es wahr ist, daß es wahr ist, und von dem es falsch ist, daß es falsch ist, das ist wahr. Was man gewöhnlich alles unter dem Namen Princip des Widerspruchs zusammenfaßt.“

Wer wußte schon, was alles in diesem Namen befaßt ist? Erst Leibniz geht hier wie auch sonst ausdrücklich über das Vorstellen dessen, was ein Name nach der Gewohnheit sagt, hinaus zum entwickelten Begriff der Sache. Und wie zeigt sich das hier?

Vorab sei erinnert: die herkömmliche Fassung des Prinzips des Widerspruchs – „es ist unmöglich, daß dasselbe sei und zugleich nicht sei“ – war eine Feststellung über das „Seiende“. Hier, wo es ihm darum geht, „tiefer anzufangen“, nimmt Leibniz keine Rücksicht auf die herkömmliche Fassung des Principis,

sondern beginnt seine Analyse bei einer Annahme über die Eigenart der Aussage – einer Annahme, die nur nach ihrer disjunctiven Seite als Grundsatz vom ausgeschlossenen Dritten bekannt war. Diese Annahme hat aber bereits zu ihrem Beweggrund die Forderung, nichts für wahr zu nehmen, was nicht eigens den Grund seiner Wahrheit zeigt: „keine Bezeichnung zuzulassen, es sei denn, sie sei entfaltet, keine Feststellung, es sei denn, sie sei geprüft“ – die beiden Grundregeln der *ars iudicandi* wie sie schon der junge Leibniz im Blick auf Descartes festlegte.⁶⁰ Bevor das Princip des Widerspruchs in die Bestimmung der Methode einbezogen war, mußte es allerdings der neueren Philosophie dürr und unfruchtbar scheinen. Andererseits wird erst durch diese Einbeziehung der principiellen Rang der Methode selber begriffen.

Was erbrachte der dritte und abschließende Schritt der Analyse? Inwiefern ist er als abschließender zu betrachten? Insofern die Schritte methodisch sind. „Nichts anderes ist die Analyse als dies: Einfaches anstelle von Zusammengesetztem einzusetzen, oder Principien anstelle von Abgeleitetem; das heißt: Theoreme in Definitionen und Axiome aufzulösen, und, wofern nötig, die Axiome selber schließlich in Definitionen“⁶¹. Der dritte Schritt vollzog die Auflösung des Theorems, das die erste Annahme ist, in Definitionen; und zwar definiert er alle ihre Termini: Verneinung und Behauptung, Falsch-sein und Wahr-sein. Inwiefern aber wird das „Setzen“ des Wahren mit diesen Definitionen der Willkür entzogen? Das ist zugleich die Frage: Was unterscheidet sie von bloßen Namenserkklärungen?

Leibniz selber gibt unmittelbar anschließend zu verstehen: Sie haben die zwingende Wahrheit von Identitäts-Aussagen. Sie sind von der Form „A ist A, nicht-A ist nicht-A“. Aber – wie Leibniz gegen das gewöhnliche Vorstellen des Principis des Widerspruchs frei ist, ist er auch frei gegen das, was man vulgo Identitäts-Aussage nennt. Er weiß: sie hört sich an wie ein „*coccyismus inutilis*“, wie ein Urteil, das nichts sagt, weil das Prädikat ein bloßes Echo des Subjekts ist. Ein Leerlauf ähnlich dem *regressus ad infinitum* im Beweis. Doch er weiß auch: die Wahrheit der Identitäts-Aussage kann fruchtbar sein. Darin liegt: Nicht nur sind die Identitäts-Aussagen die ersten von allen und „durch sich selber wahr“⁶²; sie sind auch die ersten zu allen anderen Aussagen, sofern diese notwendig wahr sind und also den Rang von Axiomen beanspruchen; denn diese müssen virtualiter identisch, in Identitäts-Aussagen analysierbar sein.

Und in was besteht deren Identität? Leibniz selber fordert diese Frage heraus; er bricht nämlich mit der Unterstellung, dies werde unmittelbar begriffen⁶³. Es bedarf hier zuerst einer Namensklärung. Und vordem ist daran zu erinnern, daß die Identität entsprechend der ersten Annahme in der Aussage

⁶⁰ *Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae*, (Frankfurt 1667) § 25 (Akad.-Ausg. R. VI, Bd. I, 279).

⁶¹ Ed. Gerhardt, Bd. I, 205 (Brief an Conring von 1678).

⁶² Ed. Gerhardt, Bd. VII, 300.

⁶³ Gegen Descartes *Principia Philosophiae* p. I, C. 10.

aufzusuchen ist und daß die Wahrheit der Aussage kein Ableger der Wahrheit des „Seienden“ ist.

Im Ganzen besteht die *natura veritatis* darin, daß bei wahren Aussagen das Prädikat stets im Subjekt enthalten ist. Die Eigenart der Wahrheit ist dementsprechend dann offenkundig, wenn eine Feststellung *reciproca* ist, nämlich Subjekt und Prädikat in der Art einer Gleichung auftreten, bzw. in eins fallen⁶⁴, nämlich ohne ein Mittleres verknüpft sind⁶⁵. Subjekt und Prädikat können unmittelbar füreinander stehen, verhalten sich zueinander in vollkommener Wechselseitigkeit. Ihre *ratio* ist vollkommen klar und deutlich. Ihre Wahrheit muß und kann nicht mehr bewiesen werden, weil sie ihren Grund nicht nur nicht außer sich, sondern auch nicht mehr in sich verborgen hat.

So viel zur Namensklärung. Was aber die Identitäts-Aussage realiter ist, das muß sich an ihrem Prinzip oder der principiellen Darstellung der Identität zeigen. Sie war hier der Entwicklung der ersten Annahme zum Widerspruchsprinzip zu entnehmen und sei erinnert am Leitfaden der fortschreitenden Bestimmung des Begriffs zur Vollkommenheit⁶⁶. Welches Begriffs? Die Sache der ersten Annahme war die Aussage. Der Begriff von ihr ist erstens klar; denn es wird gesagt, an was sie zu erkennen ist: sie tritt als Behauptung oder Verneinung auf. Sodann ist der Begriff von ihr auch deutlich; sie unterscheidet sich nämlich von den anderen Gestalten des Sagens – etwa einer Bitte – durch ihren Wahrheitsanspruch, demzufolge sie entweder wahr oder falsch sein muß⁶⁷. „Wenn jemand den klaren und deutlichen Begriff hat, dann hat er die *definitio nominalis*, die nichts anderes ist als die Sammlung der Merkmale, durch die wir eine Sache von einer anderen unterscheiden“⁶⁸.

Weiter ist der Begriff, den Leibniz von der Aussage gab, angemessen oder „*adaequat*“; denn die Analyse stellte sämtliche für die Aussage erforderlichen *Termini* so dar, daß aus ihnen sogleich die Möglichkeit, die Denkbarkeit dieser Sache hervorging. Dies war der Übergang zur *definitio realis*. Und schließlich ist jener Begriff vollkommen oder „*intuitiv*“, weil auch alle seine *Termini* ihrerseits *adaequat* begriffen, nämlich so definiert sind, daß eine Widersprüchlichkeit in ihnen ausgeschlossen ist.

Eine derart vollkommene Vergegenwärtigung würde nicht erreicht, wenn Leibniz sich auf die gewöhnliche Fassung der Identität beschränken würde und feststellen: was verneint wird, wird verneint; was falsch ist, ist falsch. Dies wäre in der Tat ein nichtssagendes Echo und ließe die *Termini* ebenso unverbunden wie gleichgültig gegen die Vollständigkeit ihrer Gegenwart.

Es zeigt sich: nicht nur für den *adaequaten* Begriff des Verneinten und des

⁶⁴ *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, ed. Foucher de Careil (Paris 1857) 181; vgl. ed. Gerhardt III, 259, und Couturat 258.

⁶⁵ Ed. Gerhardt, Bd. VII, 300.

⁶⁶ *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (ed. Erdmann, 79); vgl. Couturat 512.

⁶⁷ Vgl. Aristoteles, *de interpretatione* 17a 2 f.

⁶⁸ Couturat 219 f. mit der gleichen Entwicklung des Begriffs wie in den eben zitierten *Meditationes*.

Falschen, auch für den des Behaupteten und des Wahren ist die Beziehung auf deren jeweiliges Gegenteil wesentlich: das Behauptete ist nur dann wirklich begriffen, wenn es ebenso als das verneinte Verneinte gegenwärtig ist, und entsprechend das Wahre nur dann, wenn es ebenso als das fälschlich Falsche gegenwärtig ist. Jede wahre Bestimmtheit ist zu denken als die Gleichung: „Non non A = A“.⁶⁹ Denn sie ist mit Ausschluß des Falschen zu denken und d. h. mit Ausschluß eines möglichen Widerspruchs in jeglichem, was in ihr mitzudenken ist.⁷⁰ Allgemein gilt: „Positiv ist, was keine Negation einschließt, es sei denn die der Negation“⁷¹.

Die Analyse des Widerspruchsprinzips geht aus von der Annahme über die Aussage und zieht sich schließlich in den entwickelten Begriff des Wahren selbst zusammen. Von welcher Art ist aber seine Vergegenwärtigung und die der anderen Termini, die zusammen das Widerspruchsprinzip ausmachen? Um dies noch einmal an dem ersten Glied zu betrachten: „Das, von dem verneint wird, daß es behauptet werde, oder von dem behauptet wird, daß es verneint werde, das wird verneint.“ In Wahrheit verneint ist das als verneint Behauptete und das als behauptet Verneinte. Dies ist entschieden wahr und zwar angesichts der Identität des Definierten. Diese Identität ist aber keine unmittelbar erfaßte, sondern eine reflektierte. Dies sagt: In seiner Definition wird der einzelne Terminus gedacht als Beziehung auf die ausschließende Beziehung seiner selbst zu seinem Gegenteil. Eben darin entfaltet er sich aber aus einem Terminus zu einer Wahrheit – zu einer notwendigen, weil identischen Wahrheit. Das vollkommene Vergegenwärtigen des Widerspruchsprinzips zeigt – mit Spinoza zu reden – die Eigenart einer *cognitio reflexiva*⁷².

Im Unterschied zum begriffenen Widerspruchsprinzip, in dem die Beziehung seiner Termini zur vollkommenen Durchsichtigkeit gebracht ist, war die erste Annahme eine Hypothese von der Form „Wenn die Feststellung L wahr ist, dann folgt, daß die Feststellung L wahr ist“. Auch dies ist eine Identitäts-Aussage. Während die in ihr ausgesagte Folge notwendig wahr ist, bleibt die Wahrheit der Feststellung L für sich genommen unentschieden, weil unentwickelt; erst aus ihren bestimmten Termini wird mit deren Beziehung ihre Wahrheit oder Falschheit ersichtlich. Alle „vulgären“ Axiome – im Unterschied zu den „wahren“ Axiomen, weil identischen Feststellungen⁷³ – sind schon wegen ihres nicht analysierten Zustandes nur hypothetisch wahr.

Aber können nicht auch die angeführten Definitionen in die Form solcher Hypothesen übersetzt werden? Und wie? Entsprechend der Folge aus der Wahrheit der Feststellung L – also: wenn A wahr ist, folgt, daß A wahr ist. Wie aber kann A überhaupt wahr sein, wie kann ein Terminus wahr sein, wenn die

⁶⁹ Couturat 379.

⁷⁰ Couturat 371.

⁷¹ Couturat 475.

⁷² *Tractatus de emendatione intellectus* (Opera posthuma 1677, 367 – in der Ausgabe von Gebhardt Bd. II übernommene Paginierung).

⁷³ Ed. Gerhardt, Bd. VII, 295.

Wahrheit die einer Beziehung sein muß – und zwar auf die ausschließende Beziehung von Realität und Negation? Wie kann A für sich behauptet oder verneint werden? A ist – A ist nicht. Und was heißt dies: es ist – es ist nicht? „Seiendes oder Mögliches ist, was nicht unmöglich ist“⁷⁴. Seiendes oder das Reale – das ist Mögliches; und das Mögliche bestimmt sich mittels des Unmöglichen. Das Mögliche ist wie das Positive⁷⁵ ein negiertes Negatives, ein aufgehobenes Negatives; denn „nicht“ besagt: hat nicht statt⁷⁶ und ist seinerseits „definiert durch die Tatsache, daß Nicht-nicht verschwindet“⁷⁷. Oder: „das Zwillingen-Nicht hebt sich auf“⁷⁸. Dieses Aufheben oder Verschwinden ist die Rückkehr aus dem „nicht“; und entsprechend vollzieht sich auch eine Rückkehr in das Seiende, in das Mögliche; nur aus einer solchen Rückkehr ist dieses definiert.

Unmöglich ist das, was einen Widerspruch enthält, sei es als Nicht-Seiendes oder als Terminus, „der nicht bezeichnet“, sei es als Falsches oder als Satz, der nicht beweisbar ist⁷⁹; was ohne die besagte Rückkehr bleiben muß, ohne Reflexion und daher bloßer Name, kein Begriff ist: das nicht Denkbare⁸⁰. A ist – dies sagt jetzt: A kann deutlich gedacht, begriffen werden⁸¹. Deutlich: es kann definiert werden. Und seine Definition erhebt dies zur Gewißheit: A wird gedacht. Die Definition sichert den Begriff A gegen die Confusion, in der er bloßer Name ist. Sie ist der Beweis dafür, daß A gedacht und d. h. hier: reflektiert ist. Und dies ist keine Hypothese mehr.

Das analysierte Princip des Widerspruchs gibt nicht nur eine Namensklärung des Wahren; es erbringt den Beweis, daß das Wahre begriffen ist. Und dazu gehört, es in einem mit dem Falschen, mit dem Behaupteten und dem Verneinten zu denken. Nicht weil es das Wahre der Aussage, das ihr angehörende wäre. Umgekehrt: es ist nur deshalb das Wahre der Aussage, weil es zuerst, weil es im Princip das Wahre der Gewißheit ist, begriffen zu sein.

Demnach stellt sich der Zusammenhang des Principes des Grundes mit dem des Widerspruchs so dar: Während dieses die Gewißheit des Begriffen-seins des Wahren selbst ist, ist jenes die Gewißheit der Beweisbarkeit jeglicher Wahrheit⁸². So verstanden sind beide in einem das Princip des Bewußtseins. An ihm selbst ein Erstes und Erstes zu Allem.

Die beiden Principien der *ratio cinatio* schließen sich selber zu einer *ratio cinatio* zusammen. Ist doch das Princip des Grundes die ebenso notwendige wie unmittelbare Folge aus dem bewiesenen Princip des Widerspruchs. Andererseits tritt diese Folge nur ein, wenn dieses Princip bewiesen und also vollständig ana-

⁷⁴ Couturat 259.

⁷⁵ Ebd. 356.

⁷⁶ Ebd. 262.

⁷⁷ Ebd. 252.

⁷⁸ Ebd. 230.

⁷⁹ Ebd. 368 und 377; vgl. 387.

⁸⁰ Ebd. 512.

⁸¹ Ebd. 437.

⁸² Schon Couturat (*La Logique de Leibniz*, 214 f.) hat auf den komplementären Charakter des Principes des Grundes zu dem des Widerspruchs aufmerksam gemacht.

lysiert ist. Und das wird es erst infolge der im Princip des Grundes liegenden Forderung der Beweisbarkeit jeglicher Wahrheit, der Leibniz in Anerkennung des Principcharakters strenge Allgemeinheit verschafft, indem er auch von den Axiomen die Begründung ihrer Wahrheit verlangt und für das erste unter ihnen den entsprechenden Beweis erbringt.

IV.

Die Untersuchung des Zusammenhangs der beiden ersten Principien ging zunächst der Frage nach: Weshalb sind gerade diese bei Leibniz die ersten und weshalb sind ihrer zwei statt eines einzigen ersten? Mit der Antwort auf diese Frage wird auch verständlich, warum Leibniz urteilt, er habe die Principien in abschreckendem Zustande vorgefunden. Sie waren nicht begriffen und daher in ihrem Principcharakter verkannt.

Der dargestellte Zusammenhang der beiden ersten Principien läßt erkennen: sie machen in ihrer Wechselbeziehung eine einzige Wahrheit aus. Leibniz selber hat darauf aufmerksam gemacht.

Im Anhang zur „*Théodicé*“ erinnert er an seine „zwei großen Principien, nämlich das der Identischen oder des Widerspruchs, welches vorbringt, daß von zwei widersprechenden Aussagen die eine wahr, die andere falsch ist; und das des zureichenden Grundes, welches vorbringt, daß es keine wahrhaftige Aussage gibt, deren Grund derjenige nicht sehen könnte, der alle Kenntnis hat, die notwendig ist, um sie vollkommen zu verstehen“. Und hier beobachtet er: „man kann in gewisser Weise sagen, daß diese beiden Principien beschlossen sind in der Definition des Wahren und des Falschen“⁸³.

Mit diesem Hinweis ist ein anderer zusammenzunehmen: „In Wahrheit halte ich dafür, daß das Princip der Principien in gewisser Weise der rechte Gebrauch der Ideen und der Erfahrungen ist“⁸⁴. Hier wie dort gilt das Gesagte nur „in gewisser Weise“, weil mit der Einschränkung einer noch unentwickelten Erkenntnis. Daher der Zusatz: „es jedoch vertiefend wird man hinsichtlich der Ideen finden, daß es nur darin besteht, die Definitionen mittels identischer Axiome zu verbinden.“ Wie geschehen mit den Ideen, welche für den Begriff der Aussage konstitutiv waren – schließlich bei der Definition des Wahren und des Falschen.

Die beiden Principien sind beschlossen in der Definition, welche das Unterscheiden des Wahren und Falschen leitet, damit der Gebrauch der Ideen und Erfahrungen der rechte sei. Ist nun das Princip in dieser Bestimmung das der neueren Philosophie überhaupt? Vorgreifend sei geantwortet: Nein – sofern dieses als das neuere, und also mit der ausschließenden Bestimmtheit der neueren

⁸³ Remarques sur le livre de l'origine du mal, § 14 (Essais de *Théodicé* [Amsterdam 1710] Anhang 52).

⁸⁴ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, c. 12, § 6 (Akad.-Ausg. R. VI, Bd. VI, 450 f.); vgl. zur Doppelseitigkeit dieser Bestimmung Akad., II, I, 228.

Epoche, erst in seiner kantischen Fassung begriffen wird. Ja – sofern diese Fassung sich kritisch, genauer: selbstkritisch auf die Metaphysik in ihrer neueren, von Descartes, Spinoza und Leibniz entwickelten Gestalt bezieht. Nur das Princip dieser Metaphysik sei hier in seiner Eigenart weiter verdeutlicht.

V.

Der rechte Gebrauch der Erfahrungen und der ihnen vorgegebenen Ideen – das Princip ist da offensichtlich die Regel und überhaupt die Methode dieses Gebrauchs. Die Definition des Wahren und des Falschen – sie ist offenbar das Princip eines Verstandes, der nichts anderes als die Fähigkeit ist, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, und dies in vollkommener Selbstständigkeit. Nach beiden Hinsichten scheint es sich um ein methodisches Princip zu handeln.

In zahlreichen Entwürfen hat Leibniz sich der „ars magna cogitandi“ angenommen – so auch mit den eingangs zitierten „Elementa rationis“. Zu Beginn dieser Abhandlung heißt es: „In dem Maße als die ratio, die das Instrument der Instrumente ist und sozusagen das Auge des Auges, nicht nur dem Auge, sondern jedem anderen natürlichen Instrument überlegen ist, in demselben Maße ist auch hervorragender als alle Teleskope und Mikroskope eben dieses Organon der ratio selbst“⁸⁷.

Hier werden einmal die natürlichen und die künstlichen Instrumente unterschieden, sodann jeweils eines unter ihnen vor allen anderen als Instrument der Instrumente ausgezeichnet: die natürliche Vernunft und die Kunst, die deren Tätigkeit steuern soll. Genau dies ist das eine Thema der Methoden-Abhandlungen in der Eröffnungsphase der neueren Philosophie.

Dabei ist nicht nur die Methode Instrument, sondern auch und zuerst der Verstand und zwar als natürliches, immer schon vorfindliches Instrument, das seinerseits mit dem Instrument der Methode zu bearbeiten und zu verbessern ist⁸⁸. Daß es der Verbesserung bedarf, daß der Verstand zu einer künstlichen Fertigkeit gebracht werden muß, geht aus dem Zustand der Wissenschaften hervor – und zwar aus der Unsicherheit ihres Wissens und der Wirrnis der Gelehrsamkeit.

Doch die Fertigstellung des Verstandes zur Sicherheit im Urteil und zur Selbstbehauptung bei der Einrichtung seiner Wissenschaften steht ihrerseits im Dienste der „praktischen“ Bedeutung dieses Instruments. Der Verstand hat letztlich der Lebensführung, dem „Verbessern der Sittlichkeit“ zu dienen⁸⁹. Dies ist der vornehmste Grund zur Verbesserung des Verstandes mittels der Methode. Darin weiß Leibniz sich einig mit Locke⁹⁰. Und was die neuere Metaphysik anlangt, so unterstellten schon Spinoza und Descartes jenem letzten Zweck alle

⁸⁷ Couturat 335.

⁸⁸ Vgl. Spinozas Tractatus de intellectûs emendatione (Opera posthuma [1677] 366).

⁸⁹ Couturat 336 f.

⁹⁰ Nouveaux essais sur l'entendement humain, IV, c. 12, §§ 11–12 (Akad. Ausg. VI, VI, 454).

Bemühung um die Wissenschaften⁹¹. Sie dienen, weiß Leibniz⁹², dem Verlangen nach Glückseligkeit in diesem Leben – „dieses“ in Abhebung gegen „jenes“ Leben, eine Beziehung, die der Ausdruck „selig“ eigens betont; und dabei ist an eine Seligkeit zu denken, die von unserem Willen abhängt⁹³.

Die Glückseligkeit im „Reich des Menschen“⁹⁴ gilt der vorkantischen Metaphysik, nicht weniger als der ihr abgeneigten Philosophie dieser Phase, als selbstverständlicher Bestimmungsgrund nicht nur der Lebensführung, sondern auch der Ausbildung jeglicher Wissenschaft. Zu dieser Glückseligkeit aber gehören unmittelbar „die Annehmlichkeiten des Lebens“⁹⁵, wie sie zumal der Fortschritt in den wissenschaftlich gegründeten „Techniken“ bereitstellt – angefangen von der „Kunst des Denkens“⁹⁶.

Wenn der instrumentale Charakter des menschlichen Verstandes und der Methode seines Gebrauchs sowie die geforderte Dienlichkeit allen Wissens auch durch die metaphysischen Positionen dieser Phase bestätigt wird, so bekunden sie eben dadurch, daß sie das neuere Princip noch nicht zur Reinheit herausgearbeitet haben. Die Glückseligkeit ist, wie Kant zeigen wird, nicht der Grund, aus dem her die Vernunft sich selbst als Princip anerkennt. Diese Anerkennung im Sinne des Selbstbewußtseins setzt aber das entwickelte Bewußtsein dieses Principis voraus wie es nur Descartes, Spinoza und Leibniz erbracht haben.

Was ist das Eigentümliche ihrer Metaphysik? Das heißt fragen: Inwiefern ist sie nicht beschränkt auf eine Lehre von der Methode und vom menschlichen Verstehen? Wie macht sich ihr Unterschied von den Positionen Bacons, Hobbes' und Lockes geltend, obwohl sie mit diesen ihre Bestimmung als Philosophie teilt?

VI.

Der rechte Gebrauch der Ideen und Erfahrungen – die Definition des Wahren und des Falschen. Inwiefern ist das so bestimmte „Princip der Principien“ überhaupt noch Sache einer Metaphysik? Muß dementsprechend nicht eine andere Wissenschaft, nämlich die Logik oder „Dialectica“⁹⁷ als Erste angesehen werden, wenn anders es deren Aufgabe war, „die Verstandestätigkeit des Menschen zu steuern und zur Kunst zurückzurufen“⁹⁸ – nämlich das schweifende Denken des „sich selbst überlassenen Verstandes“⁹⁹ zu dem nach allen Regeln der Kunst ein-

⁹¹ Vgl. die einleitenden Abschnitte des Tractatus de intellectus emendatione und der cartesischen Abhandlung *La recherche de la verité par la lumière naturelle*, die Leibniz sich früh in einer Abschrift besorgte (Akad. Ausg., II, I, 277 u. 279).

⁹² Couturat 169 u. 336/7.

⁹³ Grua 574 (Textes inédits [Paris 1948]).

⁹⁴ Titel von Bacons *Novum Organum*.

⁹⁵ Hobbes, *de corpore*, I, c. 1, § 6; vgl. Bacon, *de dignitate et augmentis scientiarum*, II, c. 2; auch Leibniz Akad. Ausg. II, I, 263.

⁹⁶ Hobbes, *loc. cit.*, § 7.

⁹⁷ Für eine ausführliche Kennzeichnung dieser Disciplin sei auf Alsted verwiesen (*op. cit.*, 406).

⁹⁸ Suarez, *op. cit.*, disp. LIIII, Einleitung.

⁹⁹ Bacon, *Novum Organum*, Aph. XXI.

gerichteten? War dies nicht auch die Bestimmung der cartesianischen Methode? Kommt nicht vielmehr ihr statt der entsprechenden Metaphysik prinzipielle Bedeutung zu? Die Hauptrichtung der leibnizischen Descartes-Kritik spricht dafür¹⁰⁰.

Wenn die Wurzeln des Baumes der Philosophie die Metaphysik sind, so ist – möchte man das Gleichnis Descartes' ergänzen – der Boden, in dem sich hält und seine Nahrung hat, die Methode. Dennoch – seine Erste Wissenschaft bleibt die Metaphysik¹⁰¹. Die Regeln der Methode sind weder ein erstlich Wahres noch ein erstlich Gewisses¹⁰². Derartiges erbringen allein die „metaphysischen“ Überlegungen, von denen der „Discours de la methode“ nur erst erzählt, die dann aber die Meditationen nach der Idee der Wissenschaft darstellen.

Noch einmal: Was unterscheidet die cartesianische Philosophie von einer Methodenlehre und Untersuchung des menschlichen Verstandes? Eine „metaphysische“ Grundlegung aller Wissenschaft. Inwiefern ist sie aber in der Sache „metaphysisch“? Sie hat es mit einem erstlich Anzuerkennenden und entschieden Wahren zu tun. Schon der einleitende Überblick zum „Discours“ stellt zwei „Grundlagen der Metaphysik“ heraus: die Existenz Gottes und der menschlichen Seele. Die erste reine Fassung des neueren Principis – diejenige Kants – hat die Kritik eben dieser Grundlagen zur Voraussetzung.

Gott existiert – die menschliche Seele existiert. Auch der Titel der „Meditationes de prima philosophia“ gibt zu verstehen, daß es sich da um eine Metaphysik, weil um diese beiden grundlegenden Wahrheiten und weiter um ihren Beweis, weil um ihre Gewißheit handelt. Was sie bewahrheiten? Die (Körper) Welt existiert.

Die bewiesene Wahrheit „Gott ist“ war schon die Grundlage der thomasischen „sacra doctrina“¹⁰³. Was dagegen „die Existenz der menschlichen Seele“ angeht, so galt sie vor Descartes nie als Grundlage der Metaphysik. Um sie daher genauer zu betrachten:

Die menschliche Seele existiert – wird diese „Wahrheit“ ebenso wie die andere, daß Gott existiert, als beweisbare genommen, so ist an die Unsterblichkeit der Seele und bestimmter an die Abgeschiedenheit der Seele vom Körper, an eine Verschiedenheit beider „in der Sache“ zu denken. Anders als die Wahrheit, daß Gott existiert, tritt aber die Wahrheit der Existenz der menschlichen Seele in der cartesianischen Metaphysik auch im Sinne der Erfahrung, daß Ich existiere, auf. Und als solche ist sie die „Erste Erkenntnis“ nach der Ordnung der Methode oder der Idee der Wissenschaft.

¹⁰⁰ Vgl. ed. Erdmann, 121 f.; ed. Gerhardt VII, 59.

¹⁰¹ Wenn Descartes im Titel seiner Meditationen von Erster Philosophie statt von Metaphysik spricht, so wohl in der Absicht, den Anklang an die aristotelische Schulphilosophie zu vermeiden.

¹⁰² So läßt denn auch Descartes deren Darstellung nicht als „Abhandlung“ gelten (s. Gilsons Kommentar, 79).

¹⁰³ Schon Leibniz macht darauf aufmerksam, daß Descartes mit der thomasischen Theologie gründlich vertraut gewesen sein muß (s. ed. Gerhardt, IV, 358).

Daß Gott existiert, gilt auch hier als Grundlage. Aber der Beweis für die Wahrheit der anderen Grundlage schließt aus, daß der Beweis für die Existenz Gottes von dem uns zunächst Bekannten, nämlich wie bei Thomas von dem sinnlich Vernehmbaren ausgehe. Schon die Erste Erkenntnis hat nämlich das „uns“ oder das Ich dahin bestimmt, nicht etwa „Mensch“, sondern einzig und allein „denkende Sache“ zu sein. So hat denn auch in den Grenzen dieser Metaphysik die Rücksicht auf das menschliche Wohlbefinden keinen Ort.

Dem thomasischen Beweisgang für die Existenz Gottes zu folgen, ist schon deshalb für Descartes unmöglich, weil der Ausgang von dem uns zunächst Bekannten gar keinen Beweis erlaubt; denn Descartes sieht: das uns zunächst Bekannte sind nicht Dinge, sondern Urteile über Dinge. Das uns zunächst Bekannte ist eine Sammlung von Vorurteilen. Sie sind es, die den Zweifel an der „Existenz Gottes und der menschlichen Seele“ ebenso ermöglichen wie hervorrufen¹⁰⁴. Das uns zunächst Bekannte enthält den Grund des Zweifels an den Grundlagen der Metaphysik, genauer: an der Grundlage der „natürlichen Theologie“. Ein Beweis für die Existenz Gottes ist unmöglich, bevor nicht in dem, was uns zunächst bekannt ist, eine Wahrheit ausgemacht wird, die notwendig außer Zweifel steht. Sie ist die Erkenntnis, die „natürlicherweise“, nämlich nach der Natur unseres Erkennens selbst, die nächstliegende oder erste ist: Ich existiere – ob ich nun darauf achte oder nicht. Ihre des Beweises unbedürftige Gewißheit zeigt diese Wahrheit aber erst, wo mit der Aufmerksamkeit auf sie zugleich das Ich in der Bestimmtheit erfaßt wird, nach der es nichts anderes ist als „denkende Sache“¹⁰⁵. Eine Gewißheit ist die Wahrheit, daß ich bin, nur sofern sie unmittelbar daraus, daß ich denke, gefolgert wird. Sie ist es, die Descartes immer wieder als sein Princip bezeichnet hat.

Darin liegt: Die Grundlage der Metaphysik, die sich als „natürliche Theologie“ versteht, ist die bewiesene Wahrheit, daß Gott existiert. Dieser Beweis aber setzt jenes Princip voraus, und die entwickelte Voraussetzung tritt als andere Grundlage neben die erste: die Existenz der menschlichen Seele – deutlicher: „das Sein oder die Existenz unseres Gedankens“¹⁰⁶ und dies in seiner Abgeschlossenheit vom Körper. Und begriffen ist diese erst dann, wenn im Gegenhalt an der Eigenart des Gedankens ebenso die Eigenart des Körpers und die Existenz der Welt klar und deutlich gemacht ist. Eben darin vollendet sich diese Metaphysik; sie hat es in der Tat mit nichts anderem als ihren beiden Grundlagen zu tun. Als Grundlagen für anderes betrachtet, sind sie diejenigen der „Physik“ wie sie erst die cartesische „Summa Philosophiae“ zur Ausführung bringt¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Principia Philosophiae I, c. 16.

¹⁰⁵ Vgl. Suarez, op. cit., disp. XXXI, s. XI, c. 12 f., wo er zeigt, daß und warum die Existenz des Menschen nicht in das Sein der anima rationalis zu setzen ist; auch disp. XXXIV, s. V, c. 7: *neesse est rem spirituale esse realiter distinctam ab humanitate*.

¹⁰⁶ Vorrede zu den Principes de la philosophie.

¹⁰⁷ Zu dieser Bezeichnung der späteren Principia Philosophiae s. Correspondance, ed. cit., Bd. VI, 89, 148, 154, 167, 175, 237.

VII.

Descartes hält der metaphysischen Überlieferung entgegen: „sie alle haben als Princip etwas unterstellt, das sie nicht vollständig gekannt haben.“ Obwohl sie ein vernünftiges Princip unterstellten, haben sie das Licht der Vernunft nicht vollständig gekannt, haben daher das „höchste Gut“ nicht erfaßt, das „recht besehen – mit der natürlichen Vernunft, ohne das Licht des Glaubens – nichts anderes ist als die Kenntnis der Wahrheit über ihre ersten Ursachen“¹⁰⁸. Denn nur der Weg von den Ursachen zu den Wirkungen verbürgt eine vollkommene Wissenschaft¹⁰⁹.

Ganz zu schweigen von dem wesentlich geoffenbarten Gott der „sacra doctrina“ – auch die „theologia naturalis“, wie Raimundus de Sabunde sie eröffnet hat, kennt ihr Princip nicht vollständig. Obwohl sie von der ersten Wissenschaft fordert, bei der sichersten Erkenntnis zu beginnen, und diese in die Selbsterkenntnis des Menschen setzt¹¹⁰, kennt sie auch diesen Beginn nur unvollständig, weil sie sich nicht aus der Confusion des als „Mensch“ verstandenen Selbsts herausarbeitet. Denn die Berufung auf eine Erfahrung in seinem „Inneren“ verhindert gerade durch den Schein des Unterscheidens das klare und deutliche Erfassen des Unterschieds „in der Sache“, nämlich des Unterschieds von Geist und Körper.

Obwohl Suarez weiß, daß „die Vollkommenheit in der Wissenschaft die Evidenz, im Glauben die Sicherheit“ ist¹¹¹, kennt auch seine „natürliche Theologie“ das Princip nicht vollständig. Der bloße Verzicht auf das Licht der Gnade oder der Offenbarung macht der natürlichen Vernunft die Eigenart und Stärke ihres Lichtes noch nicht bekannt, sondern grenzt nur den Gegenstandsbereich ihres Erkennens und Bewahrheitens ab und zwar im Sinne einer Einschränkung gegen ein nur gegebenes und hinzunehmendes Wissen.

Das Princip der neueren Philosophie ist mit dem Hinweis auf die natürliche Vernunft höchstens bezeichnet, nicht begriffen und kann auch nicht begriffen werden, solange sie nur als ein „Vermögen“ des Menschen im Blick steht statt sich als Princip einer zur Vollkommenheit bestimmten Wissenschaft zu verwirklichen. Das ist die neuere Erste Philosophie.

Descartes hat das Princip seiner Wissenschaft eben darauf hin bestimmt, daß es vollständig gekannt wird. Dies zunächst im Sinne der Evidenz des Principis, für das er seine „erste Erkenntnis“ ausgibt. Sie ist die erste Gewißheit von der wahren Existenz einer vorgestellten Sache – der „wahren“ Existenz, weil sie eine Existenz ist, die in dem Attribut beschlossen ist, in dem allein das „Wesen“ dieser Sache besteht – die erste Gewißheit, weil ich selbst diese Sache bin und

¹⁰⁸ Vorrede zu den Principes de la philosophie.

¹⁰⁹ Principia I, c. 24.

¹¹⁰ Liber creaturarum, ed. Stegmüller (Stuttgart 1966), Prologus und titulus I, bes. 33: nulla autem certior cognitio, quam per experientiam, et maxime per experientiam cuiuslibet intra seipsam.

¹¹¹ op. cit., disp. VIII, sect. II, c. 14.

zwar unter der Bestimmtheit: zu denken. Die Evidenz, mit der ich für mich ein Denkender bin, schließt in sich die Evidenz meiner Existenz.

Erschöpft sich nun darin für Descartes die vollständige Kenntnis seines Princip? Nein; denn die erste erkannte Sache ist nicht auch die erste Ursache. Daß sie nämlich Ursache ihrer selbst wäre, ist ausgeschlossen wegen der Unvollkommenheit ihres Wesens, also des Gedankens, die ihr am zweifelnden Denken, an der fehlenden Gewißheit offenkundig ist¹¹². Und die mit der ersten Erkenntnis erreichte Gewißheit läßt gerade das Bewußtsein der fehlenden Gewißheit über die Existenz der Gegenstände entspringen, deren das Ich eine Vielfalt vorstellt. Sie existieren – dies würde heißen: sie sind Sachen außer dem Ich, außer seiner Vorstellung von ihnen – nicht nur „Ideen“, sondern auch „Erfahrungen“.

Als denkende Sache oder als existierender Gedanke ist das Ich – nicht der Mensch – Geist. Als unvollkommener, weil zweifelnder statt unmittelbar erkennender Gedanke ist dieser Geist endlich gegen ein ihm Äußeres oder er ist – nach der Bestimmung der „Phänomenologie des Geistes“ – Bewußtsein. Ich bin mir bewußt, eine Vielheit von mir äußeren Sachen vorzustellen, sie in mir als Gegenstände zu haben. Als mir äußere können diese Sachen aber nur klar und deutlich vorgestellt werden unter der mir entgegengesetzten Bestimmtheit ihrer Substanz. Daß aber die Vorstellung einer solchen, nämlich ausgedehnten Substanz nicht nur die Gewißheit hat, vorgestellt zu werden, sondern auch wahr zu sein, ist nur über die Wahrhaftigkeit der Ursache des endlichen Geistes zu begründen – einer Ursache, die ihrerseits des Beweises ihrer Existenz bedarf.

Vollständig gekannt ist das cartesische Princip nur in der Vollendung der „Meditationen“, ihres Beweises für die Existenz Gottes und für die substantielle Verschiedenheit der „menschlichen Seele“ oder des endlichen Geistes vom Körper. Erst dann ist nicht nur evident, daß ich bin und was ich bin, sondern auch, was der mir durch mein Wesen zugewiesene Gegenstand der Wissenschaft ist. Das Princip einer Metaphysik ist nicht nur an ihm selbst ein Erstes, sondern ebenso als ein Erstes zu anderem zu begreifen¹¹³. Nach dieser Seite erweist es sich hier allgemein als Princip für die Erkenntnis und Wissenschaft von der „Natur“. Sie ist das vollständig Erfahrbare und Erkennbare unter dem vollständig gekannten Princip Descartes' – auch wenn es, wie Leibniz bemerkt, nur hinreicht zu einer Geometrie der Natur.

VIII.

Das Princip der neueren Philosophie steht seiner Eigenart nach selber unter der Forderung, vollständig gekannt zu sein; denn was ihm seine Fassung gibt, ist nichts anderes als die natürliche Vernunft. Sie ist das ihm allein Vorgegebene. Und erst die reine Fassung des neueren Principis durch Kant wird dieses Vorgegebene als Voraussetzung zu bestimmen wissen.

¹¹² S. die Begründung im 4. Teil des Discours de la méthode, (ed. Gilson, 33).

¹¹³ Vorrede zu den Principes de la philosophie.

Die natürliche Vernunft als das Vorgegebene der umrissenen cartesischen Bestimmung dieses Principis – was war mit ihr vorgegeben? Wie erschien vor Descartes das ihr als natürliche Vernunft eigentümliche Vermögen? Wenn die Vernunft ihre Bestimmtheit auf das „Seiende“ hin hat, so ist also zu fragen: Welches ist das Seiende, das nur auf diese Vernunft hin begriffen wird? Das *ens rationis*.

Erst Suarez hat dem *ens rationis* eine eigene Untersuchung gewidmet und er hat als erster dessen Erörterung in die Darstellung der Metaphysik einbezogen – allerdings mit einigem Vorbehalt und nur als Anhang zu ihr. Warum, dies ergibt sich aus Eigenart dieses „Seienden“. Wie schon der Name andeutet, hat es seinen Ort in der Vernunft und zwar – wie sich zeigen wird – nur in der endlichen.

Das *ens rationis* „ist“ nur im Sinne des *esse obiective*, des Gegenständlich-seins; nur sofern es Gegenstand ist, ist dieses Seiende sachhaltig und gesetzt¹¹⁴. Es ergibt sich aus einer Tat der Vernunft, die sich ein bestimmtes von ihr Er-dachtes vorhält¹¹⁵. Sein Gedacht-werden¹¹⁶ gleicht irgendwie dem Erkenntt-sein einer Sache, die auch unabhängig von ihrem Erkenntt-sein vorkommt.

Eben daraufhin muß unterschieden werden: zum einen das Erkenntt-sein, dem es eigentümlich ist, vorgestellt zu sein, zum anderen das Erkenntt-sein als Bestimmung eines Selbständigen, sofern es Sache einer *cognitio directa* ist; hier bezieht sich die Vernunft auf eine von ihr dem Gegeben-sein nach verschiedene Sache, um von deren *idea* oder *forma* „informiert“ zu werden¹¹⁷. Vorgestellt wird dieses Erkenntt-sein nur in einer *cognitio reflexa*, welche auf die *cognitio directa* folgen kann, nicht muß. Sie ist die Tätigkeit, „durch welche die Vernunft erkennt, daß sie erkennt, oder besser: durch welche sie erkennt, daß die Sache erkannt ist“¹¹⁸. Die *cognitio reflexa* ist also gleichbedeutend mit der Sicherheit des Erkenntt-seins der betreffenden Sache, das jedoch dieser äußerlich und beiläufig ist¹¹⁹. Es liegt auf der Hand: das Gedacht-werden des *ens rationis* gleicht nur in gewisser Weise dem Erkenntt-sein als vorgestelltem.

Bestimmter gilt nun von ihm: „Weit genommen kann man sagen: *fabricatio entis rationis fieri per reflexam cognitionem*: die Herstellung eines Verstandeswesens geschehe über die reflexive Erkenntnis – derart, daß man die Bezeichnung Reflexion ausdehnt auf jegliche Erkenntnis, die eine andere voraussetzt und in derjenigen sozusagen gegründet ist, welche allgemein gesprochen eigentlicher mit dem Namen des Vergleichs als mit dem der Reflexion bezeichnet wird“¹²⁰. Eigentlicher, weil keine „direkte“, auf ein Selbständiges bezogene Erkenntnis

¹¹⁴ Op. cit., disp. LIV, s. II, c. 6: quod non habet in se aliud reale ac positivum esse, praeter quam obiecti intellectui seu rationi de illo cogitanti; vgl. s. I, c. 6.

¹¹⁵ Ebd. s. II, cc. 3, 4 & 6.

¹¹⁶ Ebd. s. I, c. 7.

¹¹⁷ Vgl. *Causa exemplaris*, Festschrift Badt (1970) 21 f.

¹¹⁸ Suarez, loc. cit., c. 13.

¹¹⁹ Ebd. s. I, c. 6.

¹²⁰ Ebd., s. II, c. 16.

vorliegt, auf die reflektiert würde; das *ens rationis* kommt genauer gesagt aus einem Vergleich zustande.

Dies wird deutlich, wenn man sich die drei Arten des *ens rationis* vorhält: *negatio*, *privatio* und *relatio rationis*¹²¹. In der älteren Philosophie heißen sie auch *secunda intellecta* oder *secundae intentiones*, weil sie immer nur an zweiter Stelle einzusehen sind¹²². Daß die überkommene Logik hier ihren Ort hat, wird zumal an jener Gruppe von Beziehungen offenkundig, die ihre Gliederung aus den drei *operationes* der Vernunft ziehen: 1) Beziehungen im Sinne von *genus*, *species*, *definitio*, *definitum* u. dgl.; 2) Beziehungen im Sinne von *Praedikat*, *Subjekt* und *Copula* des Satzes; 3) Beziehungen im Sinne des *antedecens*, *consequens*, *medium* und der *extremitas* im Verband eines Schlusses¹²³.

Was hält nun aber die Vernunft dazu an, in der Weise des Vergleichens das *ens rationis*, das nur ihr selbst zugehörige Seiende herzustellen? Suarez nennt drei Gründe:

Erstens ist zu erinnern: Das *obiectum adaequatum* der Vernunft ist das Seiende; da nun die endliche Vernunft genötigt ist, von Negationen und Privation-gebrauch zu machen, kann sie diese, obwohl sie „nichts“ sind, nur nach der Art des Seienden verstehen.

Was sodann die *relationes rationis* anlangt, so ist auf die Unvollkommenheit der natürlichen Vernunft zu achten: „wenn sie manchmal die Dinge nicht erkennen kann, wie sie in se, an sich sind, begreift sie sie durch Vergleich des einen mit dem anderen“, oder auch dann, wenn sie, nach Deutlichkeit strebend, *modo sibi accomodato*, „auf eine ihr angepaßte Weise das entfalten will, was in der Sache selbst nicht derart vorkommt“ – Beispiel: eine *Praedikation* in der Weise der Identitätsaussage.

Und schließlich ist es die „Fruchtbarkeit“ der Vernunft, was ein „Sich-ausdenken“ von *entia rationis* anregt; auch als endliche gibt sie sich schöpferisch, indem sie aus wahrhaft Seiendem Fiktionen zusammenbringt; dabei handelt es sich aber nicht um Selbsttäuschungen der Vernunft, weil sie deren Zustandekommen vollständig kennt und also ihre Einbildungen nicht für etwas nimmt, das selbständig vorkommt.

Alle diese Gründe, sich *entia rationis* auszudenken, zeigen: sie können nur die endliche Vernunft bewegen. Die vollkommene Vernunft des Schöpfergottes hat keinen Anlaß, derartige Wesen zu erdenken¹²⁴.

Wie aber bringt Descartes in seiner „natürlichen Philosophie“¹²⁵ die natürliche Vernunft von diesem ihr eigenen „Seienden“ her zur Bestimmung eines eigenen *Principis*?

¹²¹ Ebd., s. III.

¹²² Vgl. Thomas Aquinas, *de potentia Dei* (Qu. disp.), q. VII, a. 9 resp.: *prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit, in quantum reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere, et modum quo intelligit.*

¹²³ Suarez, loc. cit., s. VI, c. 8.

¹²⁴ Ebd. c. 8 Schluß.

¹²⁵ Correspondance, ed. cit., Bd. VI, 144.

Wie Suarez bemerkt, hatte Aristoteles das *ens rationis* in Gestalt des Seienden, das nur im Verstande ist – nämlich das vom Falschen unterschiedene Wahre, aus dem Bereich der Metaphysik ausgeschlossen¹²⁶. Bei Descartes aber wird wenn nicht der Unterschied, so doch das Unterscheiden des Wahren vom Falschen zu der Tätigkeit, die alle Wissenschaft angefangen von der Ersten trägt. Nicht im Durchschauen und Eingrenzen des Anwesenden, nicht im Hinausgehen über das Gegebene zu seinem Ursprung, sondern im vollkommenen Unterscheiden des Wahren vom Falschen bringt sich die natürliche Vernunft in die Lage, ihr eigenes Princip zu erfassen. Wie zeigt sich da ihre im Erstellen der *entia rationis* bekannte Fähigkeit? Sie muß sich am Weg zur „Ersten Erkenntnis“ und also an der Realisierung der ersten Forderung der Methode zeigen, nichts als Wahres anzuerkennen, es sei denn es wäre evident.

Das Unterscheiden des Wahren vom Falschen bezieht sich hier nicht wie herkömmlich auf das Verknüpfen und Trennen im Zuspreden oder Absprechen irgendwelcher Bestimmungen an etwas. Vielmehr verlangt die Methode der natürlichen Vernunft erst einmal, alle Erkenntnis eigens in den Machtbereich des unterscheidenden Verstandes zu ziehen. Deshalb richtet sich der methodische Zweifel vielmehr gegen die Existenz im Sinne des Außer-mir-vorkommens von etwas. In der Macht des Verstandes steht nämlich nichts anderes als die Vorstellungen „in mir“. Nur so ist die Ordnung und Verknüpfung der Sachen als Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen zu erreichen. Nur eine Sache, die zuerst Gegenstand ist, kann vollständig erkannt werden. Anders läßt sich das Unterscheiden des Wahren vom Falschen weder begründen noch mit Sicherheit durchhalten. Darin liegt: die natürliche Vernunft erkennt nur und will nur erkennen, was *modo sibi accommodato* ist. Auch in der vorhergehenden Epoche standen alle Dinge als geschaffene in einer principiellen Beziehung und zwar auf den Schöpfergott; diese Beziehung war jedoch „real“ im Unterschied zur *relatio rationis*¹²⁷ – ein Unterschied, über den die vorkantische Bestimmung des neueren Principis nicht hinwegkommt. Erst die Bestimmung des Gegenstandes als Erscheinung wird darüber hinausführen.

IX.

Der ersten, wenn auch nur vorläufigen Fassung des neueren Principis durch Descartes ist nichts anderes vorgegeben als Fähigkeit der natürlichen Vernunft, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden – eine Fähigkeit, die sich am Erstellen von *entia rationis* gegenständlich wurde. Wie die zunächst instrumental aufgefaßte und erst nur vorgestellte Methode zur Gestalt der Wissenschaft gebracht wird, welche die cartesische Metaphysik ist, erscheint die natürliche Vernunft innerhalb dieser Wissenschaft nicht mehr als Vermögen, sondern als Wirklichkeit

¹²⁶ Einleitung zur disp. LIV.

¹²⁷ Thomas Aquinas, Qu. disp. de potentia Dei, q. VII, a. 9.

des Bewußtseins – noch nicht des Selbstbewußtseins; dieses erscheint in prinzipieller Bedeutung erst bei Kant, um sich dort als wahre Voraussetzung des Bewußtseins zu erweisen, wie es zunächst die neuere Metaphysik vor Kant entwickelt hatte¹²⁸. Wieso entwickelt? Hatte Descartes das Princip nicht vollständig gekannt?

Um es zunächst in der Bedeutung aufzunehmen, die er ihm selber gegeben hat: als seine „erste Erkenntnis“. Auch Leibniz hat sie als ein „gutes Princip“ anerkannt¹²⁹; dies jedoch mit der Einschränkung, daß es nur eine neben anderen „ersten Wahrheiten a posteriori“ ist und also nur eine Tatsachen-, keine Vernunft-Wahrheit; es gehört wohl zu den „ersten Erfahrungen“, nicht aber zu den „ersten Lichtern“ für alle Erfahrung¹³⁰. Solche „Lichter“ sind aber Leibnizens „erste Wahrheiten apriori“, seine Bestimmung der *natura veritatis*, die entsprechende Definition des Wahren und des Falschen.

Daß es sich bei der cartesischen ersten Erkenntnis um eine Erfahrung handelt, zeigt schon die ihr wesentliche Beziehung auf die Existenz von etwas, in der sie ihre Herkunft aus dem methodischen Zweifel bekundet. Und ihr Erfahrungscharakter geht offenkundig in die Bestimmung des Wahren durch die *regula generalis* ein: „all das ist wahr, was ich sehr klar und deutlich erfasse“¹³¹.

Doch diese Regel steht für ihre Anwendbarkeit unter einer Bedingung, die nicht erfahren werden kann, sondern aus reiner Überlegung gewiß sein muß: Die einheitliche Ursache der denkenden wie auch der ausgedehnten Sache und so auch der erkennenden Beziehung der einen auf die andere, muß wegen ihrer Vollkommenheit ebenso existieren wie wahrhaftig sein. Auf die Wahrhaftigkeit seines Schöpfers bleibt der endliche Geist dermaßen angewiesen, daß „sogar die

¹²⁸ Um wenigstens behauptungsweise die Grundlage dieser vorgreifenden Bemerkung anzugeben: Der neueren Ersten Philosophie – sie ist nicht einerlei mit der hier erörterten Metaphysik, sondern umfaßt streng genommen nur die Positionen von Kant, Fichte und Hegel (vgl. Was vollbringt die Erste Philosophie?, Mitteilungen der TU Braunschweig, VIII, Heft 3, 1973) – ist es eigentümlich, sich und so auch ihre Entwicklung vollständig zu kennen. Mit ihrer Vollendung in Hegels System der Wissenschaft ist die Möglichkeit geboten – Hegel selbst hatte keinen Anlaß, sie zu ergreifen – die Geschichte der neueren Philosophie selbst als dieses System zu begreifen, bestimmter: die Geschichte der Bildung des Bewußtseins auf sie hin transparent zu machen. In ihr treten sämtliche Positionen auf, welche die Bestimmung des neueren Principis gefördert haben. Schon darin unterscheidet sie sich wesentlich von dem, was Hegel selber als Geschichte der Philosophie vorgetragen hat. Um diese Möglichkeit auch nur zu ahnen, war es von entscheidender Wichtigkeit, im Sinne der Krisis der Principien der Ersten Philosophie und ihrer Epochen gegen die schon von Hegel selbst angebotenen Assoziationen die Bildung des Bewußtseins ausschließlich auf die Wirklichkeit des neueren Principis und seiner Epoche zu beziehen. Was die Logik dieser Bildung anlangt, so hat Hegel wiederholt auf seine „Wissenschaft der Logik“ verwiesen. Was aber deren bestimmtere Beziehung auf die „Phänomenologie des Geistes“ und durch sie hindurch auf die besagte Geschichte der neueren Philosophie anlangt, so erwies sich die Logik des Wesens als Grundriß ihrer Bewegung. Inzwischen liegt dazu die Dissertation von C. A. Scheier vor (Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Princip der neueren Philosophie, Freiburg 1973), welche die Sache der neueren Philosophie in allen ihren Bestimmungen rein aus der Reflexionsbewegung entwickelt.

¹²⁹ *Nouveaux essais sur l'entendement humain* IV, c. 1, § 1, Akad.-Ausg., 367.

¹³⁰ Ebd. c. 9, § 2, Akad.-Ausg. 434.

¹³¹ *Meditatio* III.

Sicherheit der mathematischen Beweise von der Kenntnis Gottes abhängt“¹³². Das klare und deutliche Erfassen ihres Gegenstandes verbürgt allein so wenig eine Erkenntnis wie die klare Vorstellung der Ausdehnung die Existenz des Ausgedehnten begründen kann¹³³.

Auch für Spinoza und Leibniz bleibt die Kenntnis Gottes als der vollkommenen Sache und ersten Ursache unverzichtbar – dies jedoch auf andere Weise, weil in anderer Beziehung auf ihre „erste Erkenntnis“.

Nur scheinbar beginnt die spinozische Metaphysik unvermittelt mit der Bestimmung Gottes. In Wahrheit geht ihr die „Verbesserung des Verstandes“ oder die Vervollkommnung der natürlichen Vernunft voraus, ihre Bildung zu der Einsicht in die Bestimmtheit des wahren Anfangs: er ist mit dem vollkommenen Begriff zu machen. Das sehr klare und deutliche Erfassung der Existenz der denkenden Sache, die Ich, der endliche Geist bin, wird durch die spinozische Lehre von der Methode, von der Gewißheit und bestimmter von der *cognitio reflexiva* der *idea ideae* zu einem Begreifen überführt, in dem „die Sache allein durch ihr Wesen, bzw. durch die Kenntnis der nächsten Ursache erfaßt wird“¹³⁴. Und welche Ursache wäre ihrer Sache näher als die mit ihr identische oder das, was Ursache seiner selbst ist?

Die erste wahre Idee ist hier nicht mehr jene, die das vorstellende Ich von sich als einem existierenden hat – von einer Existenz, deren es auf die Dauer seines Vorstellens gewiß sein kann. Sie ist vielmehr der entfaltete Begriff und also die Definition der *causa sui* als einer Sache, „deren Eigenart nicht anders begriffen werden kann denn als existierend“¹³⁵. Dieser Anfang der spinozischen Metaphysik ist das Resultat der Ausbesserung des Verstandes. Die Definition der *causa sui* erfüllt, was nach der Methode zur Definition einer nicht erschaffenen, also von sich her ersten Sache, oder zum vollkommenen Begriff des wahren Anfangs erforderlich ist¹³⁶.

Und Leibnizens „erste Erkenntnis“? Sie ist weder die erste Erfahrung eines mit Sicherheit Existierenden noch der seiner selbst gewisse Begriff des erstlich und ewig Existierenden, sondern die Gewißheit, daß das Wahre und das Falsche begriffen und nichts ohne Grund ist.

Ich, als denkende Sache, existiere – Gott, als Ursache seiner selbst, ist als existierend begriffen – der Begriff oder die Definition des Wahren und des Falschen ist überall Grund. Die Fortbestimmung der ersten Erkenntnis läßt sehen: die Äußerlichkeit des Grundes für die Wahrheit in der Erkenntnis von Allem, für das Hinausgehen über die erste Erkenntnis zur Ausbildung der Wissenschaft, wird getilgt. Dieses Hinausgehen stand bei Descartes unter der Bedingung der bewiesenen Wahrhaftigkeit des Schöpfergottes, bei Spinoza unter der Bedingung

¹³² Die Synopsis der Meditationen (ed. A.-T., 15).

¹³³ Vgl. Spinoza, *Cogitata metaphysica*, c. II.

¹³⁴ *Tractatus de intellectus emendatione*, Akad.-Ausg., 10.

¹³⁵ *Ethices*, Akad.-Ausg., 45.

¹³⁶ *Tractatus*, ebd. 35.

der vom Einbilden befreiten, zur Vollkommenheit des Begreifens gebildeten natürlichen Vernunft.

Die leibnizische erste Erkenntnis, die sich in die beiden Principien a priori auseinanderlegt, ist selber Grund aller Wahrheit in den Wissenschaften, sofern diese „logischer“ Natur sind. Der Grund wird gesondert von einem Existierenden, gesondert von einer Ursache begriffen. Er ist Grund, nach dem auch die erste Ursache wirken muß, und sogar der Grund, nach dem auch die Möglichkeit der Existenz dieser Ursache geprüft werden muß¹³⁷.

Ganz im Sinne der Wirksamkeit des älteren Principis hatte Suarez das Verursachen im Sinne des Erschaffens allgemein so bestimmt: es ist „nichts anderes als jener Einfluß oder Beistand (influxus seu concursus), durch den jegliche Ursache in ihrer Art tätig das Sein einflößt in die Wirkung“¹³⁸. Schon früh tritt Leibniz gegen diese Bestimmung auf: *causae non a reali influxu, sed a reddenda ratione sumuntur*¹³⁹. Das Verursachen folgt der Begründung und das Erste der Erkenntnis ist nicht, was sich selbst verursacht, sondern was Grund seiner selbst ist. Und deshalb ist diejenige Metaphysik die „wahre“, welche die Logik als „Kunst der Erfindung“ einbegreift¹⁴⁰.

Dennoch: der erste Grund muß auch Ursache von allem werden; und das wird er nur in einem Seienden von höchster Realität. Er muß Vernunft sein, welche die Mannigfalt des Möglichen vorstellt und bestimmt, was von dem Möglichen existieren soll¹⁴¹. Die vernünftige und d. h. auf einen letzten Grund festgelegte Einsicht hat entschieden, was im Ganzen existiert. Auf das Existierende gesehen ist dieser letzte Grund, der die Vernunft des Schöpfergottes beherrscht, die *harmonia rerum*¹⁴²; diese ist „eine durch Identität aufgewogene Verschiedenheit“ oder eine „Mannigfalt, die auf Einheit zurückgeführt ist“¹⁴³. Eben daraufhin bestimmt sich, was Leibniz in der cartesischen ersten Erkenntnis unbestimmt geblieben scheint: das Denken des Ich¹⁴⁴.

Und wie kommt unser Denken zu einer Mannigfalt von Vorstellungen, wenn auch die natürliche Vernunft an ihr selbst einheitlich sein muß? Ihr muß ein Grund gegeben sein, nicht nur überhaupt ein Anderes zu ihr selbst vorzustellen¹⁴⁵, sondern eine Reihe und also die Vorstellung zu wechseln¹⁴⁶ – „vergleichend“. Und wenn sie diesen Grund in ihr selbst haben muß, kann dies nur heißen: ihr ist der „Drang“ gegeben, sich selbst zu verändern, sich zu entwickeln, in Harmonie mit dem schon Gedachten¹⁴⁷. Und dieser Drang ist ihr als einzelner

¹³⁷ So mit der entsprechenden Kritik an Descartes: Akad.-Ausg. II, I, 250, 272, 299, 311 – 366 passim.

¹³⁸ Op. cit., disp. XII, s II, c. 11

¹³⁹ Ed. Gerhardt, Bd. VII, 312; vgl. Akad.-Ausg. VI, II, 418

¹⁴⁰ Akad.-Ausg. III, I, 268.

¹⁴¹ Vgl. Couturat 533 f.

¹⁴² Akad.-Ausg. II, I, 117.

¹⁴³ Ebd. 174; VI, II, 283.

¹⁴⁴ Ebd. 97 u. 112.

¹⁴⁵ S. zu dieser Notwendigkeit Akad.-Ausg. II, I, 337, Anm. 31.

¹⁴⁶ Akad.-Ausg. 248.

¹⁴⁷ Ebd. II, I, 173.

gegeben nach Maßgabe der Vereinbarkeit und Harmonie von allem, was ihr Gegenstand der „Erfahrung“ wird. Diese Begabung mit einem „inneren Grund“ ist die letzte Bestimmung der Natürlichkeit der natürlichen Vernunft in der neueren Metaphysik oder der vorkantischen Erörterung des neueren Principis.

X.

In einer Abhandlung von seltener Dichte und erstaunlichem Reichtum – sie betrifft die Einheit von Körper und Geist – gibt Leibniz diese Bestimmung: *cogitare est esse rationem mutationis, seu mutare se ipsum. Idem esse rationem sui*¹⁴⁸.

Ein Grund zur Veränderung ist da. Ihn sehen heißt: denken, das schon Gedachte verändern. Auch das neuere Princip hat einen Grund zur Veränderung und zwar in ihm selbst, aus der ihm wesentlichen Beziehung auf sein Alles: das Bewußtsein. Sofern es um den ersten Grund geht, liegt darin die Forderung: *altius ordiendum*. Dies haben sich auch Kant und Fichte und Hegel gesagt sein lassen.

Die Veränderung in der Bestimmung eines Principis der Ersten Philosophie geht nicht ins Endlose fort. Das Bestimmen drängt zur Vollendung. Das neuere Princip hat die seine erreicht. Und aus ihr her bestimmt sich jeder verändernde Gedanke in der ihm eigenen Vollständigkeit wie auch daraufhin, daß er einen Grund der Veränderung enthalten hat.

Was nichts mit Gurd verändert hat und auch nichts verändern kann, ist die „wahre“ Gedankenlosigkeit. Sie ist angesprochen in dem letzten Brief an Clarke: *C'est un malheur des hommes de se dégouter enfin de la raison même et de s'ennuyer de la lumière*. Dabei bleibt es, auch wenn das Licht nicht mehr das der „natürlichen Vernunft“ sein kann.

¹⁴⁸ Ebd. VI, II, 281 ff.