‚Perfectihabia'

Leibniz und die Universalisierung des Subjekts*

Paola-Ludovika CORIANDO (Freiburg i. Br.)

Klaus Jacobi
zum 65. Geburtstag am
20. September 2001
in Dankbarkeit gewidmet

In Leibniz' philosophischer Grundstellung versammeln sich die Tendenzen der aufbrechenden Neuzeit und weisen gleichzeitig über sich hinaus. Das System der monadologischen Metaphysik *radikalisiert* und *sprengt* den cartesischen Ansatz, indem es das Fundament des *cogito ergo sum* mit Grundgedanken der antiken und der scholastischen Reflexion verbindet und zugleich – getragen von der *in nuce* bereits transzendental-kritischen Idee einer *Emendation der Ersten Philosophie* – die kantisch-idealistische Wende ankündigt. Leibniz *konzentriert* und *präfiguriert*, weil er – das Wort nicht rein historisch, sondern sachlich-theoretisch verstanden – *überliefert*.

Damit ist die Leitthese, die in den nachfolgenden Überlegungen exponiert und nach einigen bedeutsamen Hinsichten erörtert werden soll, in ihrem weitesten Horizont umrissen. Sie lautet: Leibniz' monadologische Metaphysik gründet in der Begegnung des aristotelischen *Entelechie–Gedankens* mit der neuzeitlichen Blickbahn der *Subjektivitätsphilosophie*.[1] Diese These wird im Titel des Aufsatzes nach zwei Richtungen hin festgehalten. Während die von Leibniz verwendete Übersetzung für ἐντελέχεια *(perfectihabia)*[2] die neuzeitliche – subjektivitätsphilosophische – Deutung der Entelechie anzeigt, sind im Untertitel *Leibniz und die Universalisierung des Subjekts* die zwei Wesensfolgen dieser Anverwandlung genannt. Universalisierung des Subjekts heißt *erstens*, dass Leibniz *alles Seiende* am *ontologischen Leitfaden der neuzeitlichen Subjektivität* denkt. Monaden sind – in der For-

---

* Überarbeitete und erweiterte Fassung des am 3. Juli 2001 von der Vf. in Freiburg gehaltenen Habilitationsvortrags.

[1] Zum Horizont der hier verfolgten Fragestellung vgl. bes. Janke (1963); ferner Jacobi (1973; 1975), Rudolph (1984), Poser (1969, insbes. Kap III; 1990), Gueroult (1988), Rescher (1996), Coriando (2003).

[2] Die vom Humanisten und Aristoteles-Kommentator Hermolaus Barbarus (1454–1493) stammende Wortbildung wird von Leibniz in den Kontext seiner kraftontologischen Substanzbestimmung ‚übersetzt' und inhaltlich neu belegt: Vgl. dazu *Monadologie*, § 48.

PhJb 2/03 / p. 242 / 25.9.

mulierung Kants – „einfache Subjekte mit Vorstellungskräften begabt“[3]. Dieser erste Teil der These lässt sich auf die Formel bringen: *Alles ist Subjekt. Zweitens* nimmt die Rede von einer Universalisierung des Subjektes das perzipierend-strebende Wesen der Monade in den Blick. Jede Einzelmonade enthält in sich *das ganze Universum*, indem sie die Gesamtheit aller anderen Monaden perspektivisch *repräsentiert*. Der zweite Teil der These lautet daher: *das Subjekt (jedes Seiende als Subjekt) ist das All des Seienden*.

Beide Bahnen der Universalisierung sind ermöglicht in der subjektivitätsphilosophischen Interpretation des Entelechie-Gedankens. Während in der ersten Bahn (der *universellen Extension* des Subjekt-Begriffs) sich die *ontologischen* Implikationen dieser interpretierenden Übersetzung zeigen, gibt die zweite Bahn (die Monade als *Spiegel des Universums*) den Horizont vor für die Lehre der universellen Harmonie, die Leibniz zwar nicht in einer ontologischen, wohl aber in einer *moralischen* Notwendigkeit gegründet sein lässt (der göttlichen Wahl der besten aller möglichen Welten). In der ersten Bahn der Universalisierung wird die Entelechie als das *wahre substanzielle Sein* des individuellen Seienden angesetzt; in der zweiten Bahn zeigt sich die Entelechie als das Prinzip der *teleologischen* Vernetzung der Gesamtheit aller Seienden.

I. Drei Leitvoraussetzungen in Leibniz' Substanzontologie

Um die Explikation der beiden Wesenszüge der Leibnizschen Deutung der Entelechie vorzubereiten, sollen zunächst drei Leitvoraussetzungen, die das Leibnizsche System in unverbrüchlicher Wirksamkeit fundamentieren, gezielt vergegenwärtigt werden.

1. Die *erste Leitvoraussetzung* schreibt vor, dass die Gewinnung der neuen Wesensbestimmung der Substanz am *ontologischen Leitfaden der Reflexion auf das eigene Ich* verläuft.[4] Damit stellt sich Leibniz ausdrücklich auf den von Descartes gestifteten Boden der neuzeitlichen Philosophie des Selbstbewusstseins. Doch wenn Leibniz einerseits das Prinzip des *cogito ergo sum* – wenngleich meist implizit – übernimmt, so führt andererseits gerade die radikale *Universalisierung* des im *cogito* angelegten Subjektivitätsimpulses zur Überwindung des cartesischen Substanzdualismus. Das *cogito sum* wird zum Maßstab für die Seinsstruktur des Seienden überhaupt. Während im cartesischen Ansatz die im *cogito* zurückgewonnene und in ihm fundierte *substantia extensa* für die *cogitatio* selbst eine äußerste und unreduzierbare Grenze bleibt – so, dass sich in der Ausdehnung die *Andersheit* schlechthin

[3] I. Kant, KrV A 266 / B 322.

[4] Siehe *Monadologie*, § 30: „[E]t c'est ainsi, qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Etre, à la substance, au simple ou au composé, à l'immatériell et à Dieu même [...]“. Vgl. auch *Lettre touchant ce qui est indépendant des Sens et de la Matière*, *Brief an Königin Sophie-Charlotte* (GP VI, 499 ff.); ferner *Nouveaux Essays*, Buch I, Kap. 1, § 23. Von der rein metaphysischen Stufe lässt sich im ontologischen Leitfaden auch eine ‚psychologische' unterscheiden, in der Leibniz die in der Selbsterfahrung gegebenen Phänomene der Ohnmacht, des traumlosen Schlafes usw. als *Ausgangsboden* für die ontologische Ansetzung einer unbewussten Perzeptionsstufe erörtert. Vgl. z. B. *Monadologie*, §§ 20 ff.

bekundet –, *entfällt* für Leibniz die ontologische Kluft zwischen Denken und Materialität. Was sich in der Reflexion auf das *eigene Selbst* zeigt, wird *analogisch* auf das Seiende überhaupt übertragen. Der Bruch im Gesamt des Seienden, den die Gewinnung des *fundamentum inconcussum* als ihre – unter den Prämissen Descartes' notwendige – Kehrseite zurückgelassen hatte, schließt sich bei Leibniz unter der Übermacht des *Analogie*- und des *Kontinuitätsgesetzes* wieder zusammen. So wie Descartes setzt auch Leibniz das menschliche Ich als konstituiert durch Vorstellen *(perceptio)* und Streben *(appetitus)* an.[5] Indem Leibniz aber *perceptio* und *appetitus* vom Prinzip des apperzipierenden ichlichen Selbstbewusstseins abtrennt und im Ausgang von der Selbsterfahrung die Existenz von *unbewussten* (unmerklichen) *Perzeptionen* annimmt[6], wird das *strebende Perzipieren* zur Grundstruktur für das substanzielle Sein überhaupt.

2. Die *zweite*, in der oben besprochenen als (gleichursprüngliche) Wesensfolge angelegte *Leitvoraussetzung* betrifft den *Einheitscharakter der Substanz*. Mit dieser Forderung, die zur erstwesentlichen *conditio sine qua non* der gesuchten ‚Realdefinition‘ des substanziellen Seins[7] erhoben wird, verbindet Leibniz den aristotelischen und scholastischen Gedanken der Konvertibilität von *ens* und *unum* mit dem neuzeitlichen ontologischen Leitfaden des reflektierenden Ich. Weil das Ich im Wandel der Gedanken, Impressionen und Willensregungen sich als bleibendes einfaches Substrat erfährt, das in kontinuierlichen Selbstindividuierungsprozessen die Vielfalt der Erfahrungen durchläuft und zur Einheit des Bewusstseins bringt, das Analogie-Gesetz aber die Einheitlichkeit alles substantiellen Seins vorschreibt, wird jedes substanzielle Wesen als *sich individuierende*, *einigende* und *einfache Einheit* bestimmt: „ce qui n'est veritablement *un* estre, n'est pas non plus veritablement un *estre*"[8]. Die Folgen dieser ‚strengen‘ Deutung des Einheitsprinzips richten sich wieder gegen den cartesischen Dualismus. Der Leitblick auf Einheit verbietet es, die *extensio* – die per definitionem *teilbar* ist (und somit kein unum *per se*) – als eine eigenständige Substanzgattung anzusetzen.

3. In der *dritten Leitvoraussetzung* zeigt sich die für das abendländische Philosophieren überhaupt geltende Verknüpfung der *ontologischen* mit der *ethisch–moralischen* Fragestellung. Diese apriorische Verknüpfung ermöglicht, die scheinbar

---

[5] Vgl. Descartes, *Prinzipien der Philosophie*, § 48; Leibniz, *Monadologie*, §§ 14, 15.

[6] Mit Leibniz tritt das Phänomen des Unbewussten erstmals ins Zentrum der *ontologischen* Reflexion. Ansätze dazu finden sich aber bereits etwa in Augustinus' *memoria*-Analyse im X. Buch der *Confessiones* oder in Thomas v. Aquins Annahme ‚unbewußter‘ Denkvollzüge.

[7] Zur Kritik der scholastisch-cartesischen Nominaldefinitionen siehe *De Primae Philosophiae Emendatione et de Notione Substantiae*, in: G. W. Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik* (1965), 196/7 (GP IV, 460 f.).

[8] *Brief an Arnauld von 30. 4. 1687*, in: G. W. Leibniz, *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld* (1997), 256 (GP IV, 97). Die Frage nach Einheit und Individuation hatte bekanntlich bereits den jungen Leibniz in seiner ersten Schrift *Disputatio metaphysica de principio individui* beschäftigt (GP IV, 15–26). Durch die im Zeichen Ockhams vollzogene Zurückweisung der skotistischen *haecceitas* hindurch („omne individuum sua tota Entitate individuatur": GP IV, 18) bahnt sich Leibniz den Weg zur kraftontologisch-monadologischen Fragestellung. Die Bedeutung dieser Frühschrift Leibnizens ist in den letzten Jahren vor allem im Rahmen der analytischen Philosophie wieder entdeckt und stark betont worden. Siehe dazu McCullogh (1996), 22–130.

PhJb 2/03 / p. 244 / 25.9.

grundlose, weil rein auf sich selbst zurückgestellte absolute Individualität der einfachen Substanzen mit dem Gedanken einer *geordneten* und *moralisch gerechtfertigten* Welt zu versöhnen. Indem Leibniz das individuelle Telos einer jeden Substanz *apriori* eingeschrieben sein lässt in den *universal–teleologischen* Einklang aller Einzelwesen, löst er die latent vernehmlich werdende Aporie einer unendlichen Pluralität sich selbst ‚subjektivisch' begründender und doch endlicher (weil geschaffener) Individualitäten. Das ontologisch gefährdete Zusammenspiel von Individualität und Universalität, von Notwendigkeit und Freiheit, von Kausalität und Finalität, wird moralisch garantiert durch die Rückgründung der Individualität in die Gemeinschaft der Substanzen und d. h. in den universalen Schöpfungsplan der göttlichen Urmonade. Individuelle Entelechie und universelle Teleologie fordern und fundamentieren einander.

Die erste und die zweite Leitvoraussetzung führen zur ontologischen Neubestimmung der Substanz als *entelechialer Urkraft*, so dass die Entelechie als universelles Prinzip der *individuellen Selbstentfaltung* angesetzt wird; mit der dritten Leitvoraussetzung wird die *Perspektivität* des monadischen Seins in die *universelle Harmonie* zurückgegründet und die Entelechie so zur *teleologisch* begründeten *Übereinstimmung* jeder einzelnen Perspektive mit der Zentralsicht Gottes.

II. Die Monadologie als entelechial-teleologische Ausbildung der Subjektivität

Descartes hatte Denken und Ausdehnung (Form und Materie, Aktivität und Passivität) zu *letzten Prinzipien* erhoben und deren als äußerster Horizont des Fragens erfahrene Koexistenz im mechanistischen Modell zu erklären versucht. Im Rahmen des monadologischen Entwurfs verliert die *extensio*, damit aber auch die *cogitatio als solche*, den Rang eines letzten, Einheit verbürgenden Prinzips. Die cartesisch gedachten Denken und Ausdehnung werden zu *Erscheinungsweisen* (forma resp. materia *secunda*) der gesuchten einfachen und universalen Substanz.[9] Doch die Zurückweisung des cartesischen Substanzdualismus führt nicht etwa zurück auf die spinozistische Formel einer nur modal sich abwandelnden *substantia unica*. Geleitet von der Forderung, die Substanz als allgemeines *einheitliches Fundament* für alles Seiende und *zugleich* als *absolute Individualität* zu denken, gelangt Leibniz zur Ansetzung der einfachen Substanz als *ursprünglicher Kraft (vis primitiva):* „agere est character substantiarum"[10].

Die *vis primitiva* hat ihren Wesensbereich hinter den phänomenalen Kräften der

[9] Die *cogitatio* ist im Leibnizschen Sinne *forma secunda* (zweite Entelechie), weil sie sich mit dem Vollzug des *cogitare* in seinen Grundklassen der *ideae*, *iudicia*, *voluntates* und *affectus* deckt. Das *cogito* koinzidiert mit der jeweils versammelten Gesamtheit seiner aktuell wahrgenommenen *cogitationes* (daher kann es in der *res cogitans* wesensmäßig *keine* unmerklichen Perzeptionen geben). Die *res cogitans* ist aus kraftontologischer Perspektive gedacht Aktualität bzw. Entelechie ὡς θεωρεῖν, nicht ὡς ἐπιστήμη (vgl. Aristoteles, *De anima*, 412a22sqq). Demgegenüber unterscheidet sich die *vis activa* für Leibniz deutlich von ihren Manifestationen und wirkt unabhängig von den verschiedenen Bewußtseinsgraden als formgebendes Prinzip überhaupt.

[10] Leibniz, *Specimen Dynamicum* (1982), 2/3.

PhJb 2/03 / p. 245 / 25.9.

Erscheinungen *(vires derivativae)* und liegt diesen zugrunde als metaphysischer Ursprung von Bewegung überhaupt.[11] Die Leibnizsche Wesensbestimmung der Kraft ordnet sich hinsichtlich ihrer Voraussetzungen eindeutig – unbeschadet ihrer spezifisch neuzeitlichen Ausprägung – in die aristotelisch-scholastische Diskussion um Status und Verhältnis von Potenz und Akt ein. Dennoch scheitert der Versuch einer genauen Ortung und gar restlosen Zuordnung der von Leibniz hervorgehobenen Momente innerhalb des traditionellen Horizontes an der Kluft, die das neuzeitliche vom antiken und scholastischen Denken trennt. Zwar verdankt sich die Unterscheidung des Zwiefachen von Aktivität und Passivität in der als *vis* (δύναμις) gedachten einfachen Einheit der aristotelischen Differenzierung der δύναμις selbst als Prinzip der Bewegung *in einem anderen* bzw. insofern es ein anderes ist (ἐν ἑτέρῳ, Prinzip des ποιεῖν) und *von einem anderen her* bzw. insofern es ein anderes ist (ὑφ' ἑτέρου, Prinzip des πάσχειν), der die scholastische Unterscheidung von *potentia activa et passiva* entspricht.[12] Doch indem Leibniz die *potentia* als *vis* fasst und in nur *scheinbar* ‚leichter‘ Blickverschiebung das alte Schema mit der Frage nach *materia* und *forma prima* neu verbindet, übersetzt er das Gefüge und die Valenz der überlieferten Fragestellungen in den neuzeitlichen Horizont der Subjektivitätsphilosophie. Die vis *passiva* wird nunmehr als δύναμις im engeren Sinne (als *materia prima*), die vis *activa* als erste ἐντελέχεια *(forma prima)* im engeren Sinne gedacht. Die kraftontologische Wende in der Substanzfrage hat eine radikale *Neuverknüpfung* der Fragen nach Potenz und Akt, Materie und Form, Möglichkeit und Wirklichkeit zur Folge, die die in der Scholastik erfolgte Ausdifferenzierung der Blickbahn auf δύναμις und ἐνέργεια in einen (logischen) *Possibilitäts-* und einen (ontologischen) *Potentialitätsdiskurs*[13] fortführt und inhaltlich neu belegt.

Halten wir zunächst Folgendes fest: während die uminterpretierte *cogitatio* (die Form, das gestaltende Sein) auf die vis primitiva *activa* als die *Erste Entelechie* zurückgeht, gründet die Ausdehnung, der materielle, leidende Teil des Seienden,

---

[11] Weil es Leibniz primär um die Zurückweisung des Substanzcharakters der *extensio* geht, entfaltet sich seine Argumentation im Ausgang von der ‚anticartesianischen‘ Neubestimmung der materiellen Natur. Es ist daher primär die wesenhafte Duplizität von agierenden und reagierenden physikalischen Kräften, von positiven und negativen Impulsen, die als empirisches Bezeugungsfeld für die gesuchte metaphysische Kraft in ihrer Ausdifferenzierung in *vis activa*, ursprünglich tätige Kraft, und *vis passiva*, ursprünglich leidende Kraft, dient. Doch nicht nur die empirisch wahrnehmbaren Bewegungsabläufe in der Körperwelt *(res extensa)* sind Manifestationen der ursprünglichen Kraft. Auch die Veränderungen in der lebenden Natur sowie die Geistesbewegungen in der menschlichen Monade *(res cogitans)* wie Gedanken, Handlungen, Entscheidungen gründen, wenn auch nicht in kausaler, sondern in rein finaler Bestimmtheit, in der *vis primitiva*. Zur Frage der Bewegung bei Leibniz siehe Baumgarten (1996).

[12] Aristoteles, *Metaphysik*, Buch Δ, 12, 1019a14 ff.; Thomas v. Aquin, u. a. *Summa Theologiae* I, qu. 9 art. 2 c.

[13] Siehe Jacobi (1996). Jacobi verfolgt die bei Aristoteles im Zeichen des πολλαχῶς λεγόμενον wesensmäßig zugelassene Vieldeutigkeit des δύναμις-Begriffs hinein in die scholastische Unterscheidung der beiden Begriffe *potentia* und *possibilitas* und der entsprechenden Diskurse, die bei Thomas v. Aquin erst „an dem höchsten Punkt“, nämlich in der Frage nach der *omnipotentia Dei*, wieder zusammenlaufen (Jacobi 1996, 461). Die Frage nach einer möglichen höheren Zusammengehörigkeit der beiden Fragerichtungen bei *Leibniz* zu stellen, die zunächst freilich nur parallel verlaufen (vgl. Jacobi 1996, 454), hieße, Logik (Prinzip des Widerspruchs), Ontologie (Möglichkeit als *vis:* Prinzip des zureichenden Grundes) und Ethik (die möglichen Welten) mit Blick auf ihr Gemeinsames zu hinterfragen und damit zum Ursprungsboden der neuzeitlich-kraftontologischen Grunderfahrung überhaupt vorzustoßen.

PhJb 2/03 / p. 246 / 25.9.

in der vis primitiva *passiva* (der *materia prima*). Jede einfache Substanz, jede Einzelmonade ist als sich selbst individuierendes Kraftzentrum in sich vis activa *und* vis passiva.[14] Als vis *activa* (ursprünglich formgebendes Prinzip: ‚Entelechie' im engeren Sinne) drängt die Monade zur universellen und unbeschränkten Selbstentfaltung; als vis *passiva* (ursprünglich formbares, ‚materielles' Prinzip) behauptet sie die Schranke, die sie von allem anderen Seienden absondert, und verendlicht sich damit zugleich in ihrer Einzelheit.

1. Die ursprüngliche Kraft als forma und materia prima

1a) „Extensionis exigentia". Materia prima und vis passiva

Die von Descartes für die Materie reklamierte Substanzialität ist eine Substanzialität *ex negativo*. Dem Denken begegnet die *extensio* als die inerte Undurchdringlichkeit des Widerständigen, Dichten, Unverklärbaren und genügt als solche insofern den cartesischen Anforderungen eines wahren substanziellen Seins („ut nulla alia re indigeat ad existendum"[15]), als sie sich im Wandel ihrer Eigenschaften und Zustände als *unreduzierbare Permanenz* zeigt. Das Substanzielle der Materie gründet in deren Wesenseigenschaft, sich in reiner Selbstbezüglichkeit jeder *remotio* zu widersetzen. Die Ausdehnung meldet sich in allem, was ist, als letztes, unbestimmtes und nicht wegzudenkendes Substrat. Mit der Substanzialität der Ausdehnung sind zugleich die Grenzen des menschlichen Vernunftwesens gezogen.

Doch im Ausgang von der Forderung, die Substanz als *einfache einigende Einheit* zu denken, erweist sich die Unreduzierbarkeit der *extensio* als eine – wörtlich genommen – nur *scheinbare*. Die cartesische (‚Nominal'-)Definition der *extensio* verbleibt aus kraftontologischer Perspektive *innerhalb* der *phänomenalen* Körperwelt – sie ist nicht wahrhaft metaphysisch. Ein letztes *materielles* Substrat kann im Ausgang von den Leibnizschen Voraussetzungen nur auf der Ebene des Erscheinenden begegnen. Weil alles Ausgedehnte *teilbar* ist, unter den Prämissen Leibnizens also auch die Annahme von *materiellen Atomen* hinfällig wird, muss der Materie etwas *anderes* als sie selbst (einfache substanzielle *Formen* – die umgedachten scholastischen *formae substantiales*) zugrunde liegen: „In rebus corporeis esse aliquid *praeter extensionem*, imo *extensione prius*"[16]. Leibniz fragt nach der Bedingung der Möglichkeit von Ausdehnung überhaupt und gründet diese zurück in ihr *ontologisches Fundament*. Was für Descartes den Rang einer Grundgattung der Substanz besaß, wird zur *materia secunda* (der erscheinenden Masse); hinter der Ausdehnung und diese fundamentierend zeigt sich das apriorische Prinzip der wirkenden Kraft. Das *Wesen* der Ausdehnung (ihre *zu Ende gedachte* Permanenz) liegt nicht in der Ausdehnung *selbst* und *als solcher (in extensione)*, sondern *hinter* und *vor* der Ausdehnung – von dieser getrennt durch die ontologische Differenz von Sein und Sei-

[14] „Porro τὸ δυναμικόν seu potentia in corpore [i. S. des Zusammengesetzten] duplex est, Passiva et Activa. Vis Passiva proprie constituit Materiam seu Massam, Activa entelecheian seu Formam" (GP IV, 395).
[15] R. Descartes, *Principia Philosophiae* I, 51.
[16] Leibniz, *Specimen Dynamicum* (1982), 2/3.

PhJb 2/03 / p. 247 / 25.9.

endem – in „extensionis *exigentia*"[17]. Die *Forderung nach* Ausdehnung, die den substanziellen Grund *(materia prima)* der empirisch wahrnehmbaren Ausdehnung *(materia secunda)* konstituiert, ist die eine-zwiefache wirkende Kraft, die (unbewusst) perzipierend und strebend von sich aus dazu drängt, *als* Ausdehnung zu *erscheinen*. Das ‚Substanzielle', das Descartes in der Ausdehnung orten zu können glaubte, erweist sich in der gewandelten Perspektive Leibniz' als ein bloßer Reflex der ursprünglichen Kraft, die als passive (nicht aber inerte) Kraft sich der reinen geistigen Form wider- und entgegensetzt und in diesem Sichwidersetzen als Materie erscheint.

In dem Gedanken, dass das Streben nach räumlicher Ausgedehntheit konstitutiv zur *vis primitiva* gehört, liegt eine Steigerung der neuzeitlichen Seinserfahrung. Unter der Macht der in das Wesen der Kraft übersetzten δύναμις wird auch die Passivität als Vollzugsweise der ursprünglichen Aktivität des substanziellen Seins erfahren. Die δύναμις ὑφ' ἑτέρου als die Fähigkeit, sich von einem anderen, fremden Seienden verwandeln zu lassen, wird zum Vermögen des *re–aktiven Sichbehauptens* und somit zum Prinzip des körperlich Bestimmtseins, das im ‚dunklen' Sichabsondern, im Drang zu einer Raum einnehmenden, materiellen Existenz freilich immer schon auch Hemmung, Schwere, (Selbst-)Begrenzung und (Selbst-)Beschränkung ist. Die vis passiva *individuiert*, indem sie die Schranke eines jeden monadischen Seins *setzt* und somit die jeweilige Endlichkeit des ens creatum *bejaht* (ein Gedanke, der in gewandeltem Horizont an die thomanische *materia signata quantitate* erinnert).

Dadurch, dass Leibniz die Ausdehnung auf ein ursprüngliches ‚passives Wirken' zurückführt, ist die äußerste Gegenposition zum cartesischen Modell unter gleichzeitiger Beibehaltung und Radikalisierung des neuzeitlichen Subjektivitätsimpulses erreicht. Während bei Descartes dem *Subjekt* (der *res cogitans*) eine substantiell gedachte *Objektivität* gegenübersteht, nimmt Leibniz *(gegen Descartes)* die Materie zurück in den *(von Descartes eröffneten)* Bereich der sich selbst begründenden Subjektivität. Mit der ontologischen Inbesitznahme der Materialität *entschränkt* sich die Spontaneität des Subjektes und wird zum substanziellen Wesen des Seienden überhaupt.

1b) „Per se ipsam in operationem fertur". Forma prima und vis activa

Wenn die *vis passiva* die leibnizsche Übersetzung des Prinzips des Materiellen, Potentiellen, Hyletischen ist, so setzt die *vis activa* das Prinzip des Formellen, Gestaltgebenden, Eidetischen über in den Horizont der neuzeitlichen Subjektivität. Zeigt sich die *vis passiva* als der ursprüngliche Drang zur Selbstbegrenzung und Selbstbeschränkung und somit zur materiellen Individuation, so ist deren Kehrseite, die *vis activa*, von sich her ursprüngliche Tendenz zur *entschränkten*, *unbegrenzten Selbstverwirklichung*.

---

[17] Leibniz, *Brief an Des Bosses von 11. 3. 1706* (GP II, 306): „Secus est si intelligas materiam primam seu τὸ δυναμικὸν πρῶτον παθητικόν, πρῶτον ὑποκείμενον, id est potentiam primitivam passivam, seu principium resistentiae, quod non in extensione, sed extensionis exigentia consistit".

Die *vis activa* wird von Leibniz definiert in Anknüpfung an und gleichzeitiger Abgrenzung von der *potentia activa* der Scholastik, die er als ‚bloße Möglichkeit' zu handeln bzw. als *potentia nuda* bestimmt.[18] Gegenüber der reinen, ‚nackten' Potentialität der *potentia activa*, die als gesammeltes Vermögen sich zwar – im Gegensatz zur *potentia passiva* – wesenhaft ‚agierend' verhält und so gleichsam immer schon auf dem Sprung zur Aktualisierung befindet, jedoch zum Sprung selbst eines *externen* Anstoßes bedarf, um in die Aktion überzugehen und sich zu verwirklichen (ἐνεργεῖν), enthält die *vis primitiva activa* bereits ‚eine gewisse Wirklichkeit' in sich, ist somit in einem bestimmten Sinne δύναμις und ἐντελέχεια *zugleich:* „Sed vis activa actum quendam sive ἐντελέχειαν involvit, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti"[19].

Mit dieser Neubestimmung der *potentia activa* als ursprünglicher selbsttätiger Kraft, die eine Neubestimmung des Wesensverhältnisses von *potentia* und *actus* überhaupt einschließt, zielt Leibniz auf eine ‚Emendation' der aristotelischen Lehre, richtet sich somit nicht nur gegen Descartes und seinen grundsätzlichen, wenn auch nicht immer konsequent eingehaltenen Antiaristotelismus, sondern gleichermaßen auch gegen die Aristoteles-Deutung der Scholastik (die Leibniz freilich, hier und da durchaus polemisch, meistens auf eine monolitische Formation reduziert). Doch indem er Aristoteles von den ‚Fehlinterpretationen' der ‚Scholastiker' zu befreien sucht, vollzieht Leibniz einen gegenüber der scholastischen Deutung weit *radikaleren* Wandel im Verständnis der von Aristoteles abgegrenzten Sachbereiche. Es ist im Rahmen der hier vorgelegten Überlegungen nicht möglich, auf das Bedeutungsfeld von δύναμις und ἐνέργεια bzw. ἐντελέχεια bei Aristoteles auch nur summarisch einzugehen; ebensowenig kann ein Überblick über die Grundbedeutungen von *potentia* und *actus* innerhalb der Scholastik und deren innere Ausdifferenzierungen gegeben werden. Statt dessen gilt es nur, den zentralen Gedankenzug in den Blick zu nehmen, mit dem sich Leibniz *sowohl* von der *potentia activa* der Scholastik *wie auch* von Aristoteles selbst grundsätzlich entfernt und im Rahmen seiner Grundstellung entfernen muss.

Die aristotelische Wesensbestimmung der Seele als Erste Entelechie des Lebendigen, auf die sich Leibniz für seine Abgrenzung der *vis activa* hauptsächlich bezieht, lautet: ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος: „die Seele ist die erste Entelechie (die maßgebliche Vollendung) eines natürlichen Körpers, der *der Möglichkeit nach* (δυνάμει) das Leben hat".[20] Entscheidend ist in diesem Zusammenhang vor allem der ontologische Charakter des δυνάμει.

---

[18] *De Primae Philosophiae Emendatione*, 198/9.

[19] „Die aktive Kraft enthält aber eine gewisse Wirklichkeit oder ἐντελέχεια in sich, und ist ein Mittleres zwischen dem Vermögen zu handeln und der Handlung selbst, und schließt ein Streben ein; so wird sie durch sich selbst in Tätigkeit gesetzt und bedarf keiner Hilfe, sondern nur der Entfernung der Hemmung" (ebd.).

[20] Aristoteles, *De anima*, 412a27 sqq. Thomas v. Aquin übersetzt in der *Summa contra gentiles* (II, 61): „[A]ctus primus physici corporis organici potentia vitam habentis".

Wie verhalten sich σῶμα und ψυχή, Potenz und Akt zueinander? Was heißt es, dass bestimmte Körper *der Möglichkeit nach* Leben haben? Wo sind die Grenzen zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit zu ziehen? Was bringt die Seele dem Körper hinzu, dass sie das, was der Körper der Möglichkeit nach ist, zur Erfüllung bringt?

Δυνάμει *(potentia)* sagt in diesem Zusammenhang zwar auch, dass die für das Leben bestimmten, für das Leben ‚organisierten‘ Körper sich *von sich aus hinaushalten* in die Möglichkeit, *beseelt* und damit wirklich lebendig zu sein. Im Lebens-Vermögen haben die lebenkönnenden Seienden ihre eigenste Bestimmung. Doch die ontologischen Grenzen des δυνάμει schreiben zugleich vor, dass der Körper selbst *als Körper*, und solange er *nur Körper* bleibt, den letzten Schritt zur Verwirklichung (Aktualisierung) des Lebens *nicht* von sich aus zu tun vermag, dass er vielmehr auf eine *ontologische Andersheit* (die ψυχή als beseelendes Prinzip) angewiesen bleibt, welche ihm zum Stachel der Entfesselung werden muss, *damit* er der *Wirklichkeit* nach (ἐνεργείᾳ/*actu*) *leben kann*. Das Äußerste des potentiell Lebendigen besteht darin, auf das Leben als Erfüllung seines Eigensten – τέλος, ἔσχατον – zu verweisen, *ohne* dass es dieses τέλος auch schon in latenter Wirksamkeit *in sich enthielte* oder gar in spontaner Selbsttätigkeit zu *realisieren* vermöchte.

Die *vis primitiva activa* dagegen wird von Leibniz als eine δύναμις bestimmt, die „eine gewisse“ ἐντελέχεια bzw. ein aktives Streben danach *in sich enthält* („conatum involvit“). Die *vis activa entfesselt* sich und hat sich immer schon von sich aus – spontan: ‚dynamisch‘ – entfesselt zur *Selbstverwirklichung* („per se ipsam in operationem fertur“, griechisch: αὐτο-ενέργεια). Während bei Aristoteles δύναμις und ἐνέργεια (ἐντελέχεια), Vermögen und Wirklichkeit, Tendenz und Erfüllung, ontologisch *aufeinander zugehen* und dennoch *geschieden* bleiben, während die scholastische *potentia activa* sich noch *begrenzt* weiß von einem erst zu *empfangenden* Anstoß, hat sich die *vis primitiva activa* in selbsttätiger, strebend-perzipierender *Spontaneität* immer schon *willentlich entschränkt* zu ihrem eigenen Telos. Bei Aristoteles, und entsprechend in der scholastischen Interpretation der *potentia activa*, gehen δύναμις *(potentia/potestas)* und ἐνέργεια bzw. ἐντελέχεια *(actus/actualitas) aufeinander zu* und sind dennoch durch die *Endlichkeit* des Denkens *auseinander gehalten*. Die *Endlichkeit des Denkens* setzt zwischen *Möglichkeit* und *Wirklichkeit* eine *ontologische Kluft*. Diese Kluft, die sich dem neuzeitlichen Denken als eine *tendenziell zu überwindende* zeigt, bringt Leibniz dadurch zum Ausdruck, dass er betont, die *potentia activa* der ‚Scholastiker‘ bedürfe eines *fremden* Anstoßes, um ihre *Tendenz* zum *actus* endgültig in den Akt überzuführen und so zu realisieren. Im Gegensatz zum Angewiesensein der *potentia activa* auf das Andere ihrer selbst geht die Leibnizsche *vis activa* in einer reinen, autarken Selbstbezüglichkeit auf.

Dieses *tendenzielle*, seinem Wesen gemäß *nie vollständig* eintretende Immer-Schon-Angekommensein der Monade bei sich selbst; der Kreis der autarken Selbstentfaltung weist zurück auf die Leibnizsche Neuformulierung des Substanz-Akzidenz-Verhältnisses, welche Neuformulierung wiederum in der neuzeitlichen Übersetzung des δυνάμει in das Wesen der Kraft ermöglicht ist. Der Satz „praedicatum inest subjecto“ und das neuzeitliche Wesen der Kraft bedingen einander – sie sind in einer gewissen Hinsicht dasselbe. Weil die Monade das unentfaltete Gesamt

PhJb 2/03 / p. 250 / 25.9.

ihrer vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Perzeptionszustände ist[21] (was die *ontologische Fassung* jenes Satzes ist), vermag sie, die Kluft zwischen Potentialität und Aktualität *a priori* in den Zirkel ihrer selbsttätigen Entfaltung zurückzunehmen. Weil sie sich von sich aus entfesselt zu dem, was sie war, ist und sein wird, weil sie somit als bleibende Substanz nicht nur den Wandel ihrer ‚Akzidenzien' (der in ihr angelegten Perzeptionszustände) durchläuft, sondern in jedem Zustand (in jedem ‚Akzidenz') jeweils das Ganze *repräsentiert* und d.h. in stetiger, unendlicher Selbstaktualisierung *ist*, enthält die Monade in sich die Totalität nicht nur ihrer selbst – und so zugleich den relativen Grund ihrer eigenen Existenz (jede Monade ist, in *relativer* Weise, *causa sui*), – sondern in eins damit, der *Möglichkeit* nach (δυνάμει/*potentialiter*), die Totalität des Seienden überhaupt.[22]

2. Die Übersetzung der Entelechie in das Dynamische der Kraft und der monadologische Sinn des δυνάμει

Die aktive Kraft ist sich selbst entfesselnde Spontaneität, die ihre eigene Tendenz von sich aus, wenngleich nie vollständig, zur Erfüllung bringt. Der Wesenszug der Kraft besteht darin, sich von sich aus *kontinuierlich fortzubringen* in die repräsentierend-strebende *Aktualisierung des Universums*. Als solche Aktualisierung ist die aktive Kraft der Wesensgrund des Seienden. Alles, was faktisch oder in idealer Weise ist – das Universum der vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Tatsachen nicht weniger als das Universum der ewigen Vernunftwahrheiten (in deren Wirksamkeit für das funktionierende Zusammenspiel der Welt) – hat sein Fundament in der *vis primitiva*.

Noch ist aber das Verhältnis von *vis passiva* und *vis activa* zu δύναμις und ἐνέργεια bzw. ἐντελέχεια nicht hinreichend geklärt. Was impliziert die von Leibniz selbst nahegelegte Zuordnung *vis passiva* = δύναμις und *vis activa* = ἐντελέχεια? Führt nicht gerade diese Zuordnung zu unlösbaren Aporien? Welche ontologische Valenz muss der in neuzeitlich-subjektivitätsphilosophischer Anverwandlung des aristotelischen Gedankens von Leibniz anvisierten universalen Seinsverfassung

[21] Rudolph (1984) betont zu Recht die Bedeutung der *Zeitfrage* für eine Erörterung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen dem aristotelischen Entelechie- und dem Leibnizschen *vis*-Begriff. Fraglich bleibt jedoch, ob für die leibnizsche Entelechie „nur auf der *phänomenalen* Ebene eine Differenzierung der Zeit in den verschiedenen Zeitmodi Sinn macht", so dass die Monade selbst, in metaphysischer Konsequenz, als zeitlos zu denken wäre (Rudolph 1984, 54), oder ob nicht vielmehr bei Leibniz sich gerade jene Ansätze aristotelischen Ursprungs verdichten, die trotz des ausdrücklichen Festhaltens am Ewigkeitsgedanken in Richtung auf eine ‚zeitliche' Bestimmung des Seins selbst deuten und die u.a. bei *Kant*, *Husserl* oder *Heidegger* zur ausdrücklichen Entfaltung kommen werden.

[22] Es wäre hier der Ort, die Frage nach der globalen Repräsentation des Universums in Bezug zu den verschiedenen Stufen des monadischen Seins (materielle Natur – Lebewesen – Geistmonade) zu bringen. Dies würde zugleich dazu führen, Leibnizens ‚platonisierende' Theorie der *eingeborenen Ideen* in ihrem Zusammenhang mit der *vis primitiva* zu erörtern. Im Kontext einer Wesensabgrenzung des spezifischen Strebens der *mens* schreibt diesbezüglich Poser (1990): „Eingeboren ist der Monade [...] im Grunde das ganze Universum, alle notwendigen und alle kontingenten Wahrheiten einschließlich der Erkenntnisprinzipien – wenngleich virtuell und in aller Regel in verworrener Gestalt [...]. Der Geist als sich selbst bewegende Substanz: genau das ist die für Leibniz zentrale Vorstellung von der Monade und ihrem Appetitus" (Poser 1990, 127).

PhJb 2/03 / p. 251 / 25.9.

beigemessen werden? Was besagt für Leibniz, ontologisch betrachtet, δυνάμει? Folgende Überlegungen möchten Hinweise auf eine mögliche Antwort geben.

Die wahre substanzielle Einheit des Seins als *vis primitiva* wird von Leibniz einerseits als *noch undifferenziertes* Fundament in den Blick genommen. In dieser Undifferenziertheit ist die Substanz nur bedingt metaphysisch (aus)denkbar, wenn nicht im Grenzfall der als absolute *causa sui* angesetzten, in reiner Aktualität existierenden göttlichen Urmonade. Auf dieser Ebene wird die Monade als einfache substanzielle Einheit gedacht (*ens* als *unum; Monadologie*, §§ 1–7). Doch die reine Einheit der Kraft ist andererseits immer schon in das *Zwiefache* von *Perzipieren* und *Streben* (*ens* als *res; Monadologie*, §§ 8–17) sowie der *vis activa et passiva* eingegangen. Sowohl das perzipierende wie auch das strebende Moment sind ermöglicht in der Duplizität von entgrenzender aktiver und begrenzender passiver Kraft. Jede Perzeption ist mögliche totale Repräsentation des Universums *und* faktische verworrene Perspektivität; jeder strebende Impuls, der in den Übergang zum nächsten Perzeptionszustand drängt, ist durch die Endlichkeit der Monade begrenzt und beschränkt.

Das Postulat einer letzten metaphysischen Identität dessen, was für den Menschen nur als Polarität erfahrbar ist, ist hier von entscheidender Bedeutung. Wenn Leibniz nämlich das gesuchte universale substanzielle Sein als δύναμις bestimmt und die δύναμις als selbsttätige entelechiale Urkraft versteht; wenn er die Substanzialität der Substanz nicht mehr im Prinzip des Bleibenden, beständig Realen und in diesem Sinne Aktuellen ansiedelt, sondern im *Dynamischen der Kraft,* so handelt es sich nur scheinbar um eine bloße *Umkehrung* der überlieferten, primär auf die *actualitas* ausgerichteten Substanz-Bestimmung. Der Wandel ist ein weit radikalerer. Das Dynamische wird von Leibniz zwar, gegen das traditionelle Primat des *actus*, zur ersten Instanz erhoben. Doch entscheidender als diese ‚Umkehrung' ist die *Verschiebung des Leitblicks* auf das Seiende, die mit der Übersetzung des aristotelischen δύναμις–ἐντελέχεια-Gedanken in den Horizont der neuzeitlichen Subjektivität stattfindet. Die neuzeitliche Grunderfahrung tendiert zur *Überwindung* der ontologischen Dualität von Möglichkeit und Wirklichkeit. Das Dynamisch-Mögliche (die Substanz als Kraft) wird nicht mehr als das *Wirkende* allein (das Vermögende i. S. des Wirklichkeit-Gebärenden) erfahren, sondern *als dieses Wirkende* ist die Kraft *zugleich* die *höchste Wirklichkeit* selbst. Ist aber die Erfahrung einer letzten tendenziellen Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit eingeleitet, dann bezeichnet das δυνάμει fortan nicht mehr bzw. nicht mehr primär die ontologische Einschränkung des geschaffenen Seienden gegenüber der reinen Aktualität Gottes. Im δυνάμει spricht fortan das *willentliche Streben* als Grundzug der neuzeitlichen philosophischen Welt- und Seinserfahrung überhaupt. Dass die universalisierte Subjektivität (die *vis activa* mit der ihr zugehörigen, den Zug in die totale Entschränkung *mäßigenden* Schattenseite, der *vis passiva*) sich in der *Mitte* zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit hält, dass sie als ‚das Mittlere' gedacht werden muss, in welchem sich das Mögliche auf dem Sprung zur Wirklichkeit hält, besagt, dass die perzipierend-strebende Kraft sich in ihrem jeweiligen Perzeptionszustand immer schon *überholt* hat. Das perzipierende Streben hat das Seiende im Ganzen immer schon vor sich selbst gestellt als ein *restlos zu verwirklichendes*. Weil der an-

PhJb 2/03 / p. 252 / 25.9.

fängliche Spalt zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit *tendenziell aufgehoben* wird, die individuelle Monade aber der (neu bestimmten) ‚Möglichkeit' nach das Ganze des Seienden ist, wird das δυνάμει zur Seinsmodalität der *Ganzheit* des Universums als einer in jeder Einzelmonade *repräsentierten* und d. h. zur Vorstellung und so in die Verwirklichung drängenden. Δυνάμει wird der Sache nach zum Namen für die *globale Wirklichkeit* (das modale Wie-sein) des Seienden als eines in unendlicher Perspektivität ‚differential' reproduzierten.[23]

3. Die Entelechie als universelle Perfektion des Seienden

In der Neubestimmung des δυνάμει entscheidet sich die Eigenvalenz des monadologischen Systems im Ganzen. Nachdem wir den *ontologischen* Richtungssinn der Universalisierung der Subjektivität verfolgt haben, sollen nun einige Hinweise auf deren ethisch-moralisch relevante und d. h. für Leibniz die theodizeeische Weltauslegung fundamentierende Implikationen gegeben werden.

Aufgrund der entelechialen Struktur der sich absondernden Selbstentfaltung tragen alle Einzelmonaden „eine gewisse Vollkommenheit in sich (ἔχουσι το ἐντελές)"[24]. Weil sie das Ganze ihrer möglichen Zustände ist, ist die Monade die durchgestaltete (perfekte) Ganzheit des Universums. Doch diese Vollkommenheit ist nur ‚eine gewisse'. Zwar enthält jede geschaffene Monade nicht nur *der bloßen Möglichkeit nach*, sondern zugleich auch *‚wirklich'* (δυνάμει in dem von Leibniz neu gedachten Sinne) das Universum in sich, indem sie das Gesamt ihres Seins und des Seienden überhaupt immer schon eingeholt hat in den Zirkel ihrer selbsttätigen Entfaltung. Die in jeder Einzelmonade eingeschriebenen Möglichkeiten sind in ihrer Gesamtheit das jeweils perspektivisch repräsentierte Universum der Vernunft- und Tatsachenwahrheiten. Jede Monade repräsentiert (ist) alles, ‚was der Fall ist' in dessen doppelter (kausal-metaphysischer oder aber moralisch-kontingenter) Notwendigkeit. Weil aber die Monaden, je nach dem Deutlichkeitsgrad ihrer Erschließungskraft, das Universum nur in verworrener und perspektivischer Weise repräsentieren, vermag die spontane Selbstentfaltung des in jeder geschaffenen Monade angelegten Universums wesensmäßig nie den Zustand einer *totalen Aktualität* und d. h. *realen Perfektion* zu bewirken. Die Monade ‚hat' in sich ihre eigene Perfektion nur insofern, als sie spontan agierend *(vis activa)* und reagierend *(vis passiva)* den Prozeß ihrer stetigen *Perfektionierung* durchläuft, den Prozeß, dessen Gesetzlichkeit ihr *a priori* auferlegt, sich zu vollziehen als *unendliche Annäherung* an das ihr selbst *innewohnende* (aufgrund der Struktur des strebenden Perzipierens) und zugleich *sich entziehende* Telos (sich entziehend aufgrund der Beschränktheit und Perspektivität ihrer Repräsentationskraft). Die individuelle Substanz enthält ihre

---

[23] So, dass die in jedem Punkt des Universums ontologisch *potentiell mögliche* und d. h. im Sinne des neu interpretierten δυνάμει auch ‚wirkliche', jedoch nicht aktuelle *Globalität des Seins* mit der *Integralrechnung Gottes* zum Koinzidieren kommt, die in jedem differential partikularisierten Perspektivitätszentrum enthalten und in unendlicher Vielfalt ausgedrückt ist. Zur Diskussion um die Leibnizsche Fassung des Verhältnisses zwischen Individualität und Allgemeinheit *(ordo in varietate)* siehe Jacobi (1973), insbes. 209–213.

[24] *Monadologie*, § 18.

eigene Perfektion nur insofern, als sie der fortwährende Einigungs- und damit gleichzeitig Partikularisierungsprozess eines Universums ist, das sich ihr ontologisch in der Totalität seiner Bezüge und internen Spannungen *als Möglichkeit präsentiert* und sich zugleich in seiner angestrebten *totalen* Aktualisierung *verweigert*.

Die Tatsache, dass die Monade ontologisch alles *ist* (als Spiegel des gesamten Universums) und zugleich *nicht* ist (auf Grund ihrer Perspektivität); das letzte Faktum einer sich jedem Einzelwesen *darbietenden* und doch *verweigerten* unendlichen Aktualität des Universums ist es, das die Ansetzung einer letzten regulierenden Instanz erfordert, eines alle Partikularität zu sich hin sammelnden ἔσχατον, das den *ontologisch* verweigerten Unendlichkeitsanspruch in seinem *moralischen* (und damit theodizeeisch fundamentierten) *Sinn* garantiert. Die Lehre der universellen Harmonie wird notwendig in der *tendenziell schwindenden*, aber immer noch bestehenden Kluft zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen möglicher Totalität (und d. h. Anspruch der *Sinngebung*) und aktuell-faktischer Vereinzelung (und d. h. Abgründigkeit oder gar Grundlosigkeit).

Die neuzeitliche Anverwandlung des δυνάμει als sich in die Verwirklichung hineinhaltende, aber letztlich auf sich selbst als reine Virtualität zurückverweisende Totalität führt zur ontologischen Abgründigkeit eines *permanenten* Dranges, der wesensmäßig unbefriedigt bleibt. Weil die Perfektion einer jeden Monade und damit eines jeden Einzelseienden darin besteht, *unendlich fortschreitende* und nie ankommende *Perfektibilität* zu sein, und weil diesem Drang ins verweigerte Unendliche aufgrund der ursprünglich ontologisch-ethischen Wesensverfassung der Metaphysik eine ‚sinnvolle‘ Ausrichtung garantiert werden *muss*, mündet die subjektivitätsphilosophisch interpretierte *Entelechie* in den Gedanken einer universellen *Teleologie*, die die Konformität der Perspektiven mit dem sinnvollen Ganzen des Seienden – mit der ‚panoptischen‘ Zentralsicht der göttlichen Urmonade – verbürgt. In der Verbindung der äußersten Individualität mit dem kosmologischen Gedanken der prästabilierten Harmonie zwischen Zweck- und Wirkursachen sowie der universellen Harmonie aller Einzelwesen untereinander wird die unendliche *Perfektibilität* des perspektivisch sich entfaltenden Einzelsubjektes (die zur selbsttätigen Kraft gewordene Entelechie) ergänzt und fundamentiert durch das moralische Postulat einer *real existierenden Perfektion* der Gesamtheit des Universums (einer *zu sich findenden* Entelechie).

III. Ausblick: Leibniz zwischen Hegel und Nietzsche?

Als Ergebnis der hier vorgestellten Überlegungen lässt sich Folgendes festhalten: 1) Leibniz übersetzt den aristotelischen und scholastischen Entelechie-Gedanken in das Wesen der sich selbst begründenden neuzeitlichen Subjektivität. Diese Übersetzung führt zur Ansetzung des monadischen Seins als ursprünglich selbsttätiger Kraft der sich individuierenden strebend-perzipierenden Selbstentfaltung. 2) In Folge des Analogie-Gesetzes wird die in das Wesen der Kraft übersetzte ἐντελέχεια (die entelechial gefaßte Subjektivität) zur Grundstruktur für das Seiende überhaupt. 3) Das Entscheidende in der neuzeitlichen Anverwandlung des Dynamis-Energeia-

PhJb 2/03 / p. 254 / 25.9.

bzw. Entelechie-Gedankens besteht darin, dass unter dem Geheiß der als absolute Individualität gedeuteten und ins Seiende im Ganzen entschränkten Selbstbegründung der Subjektivität die Kluft zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit tendenziell (aber nicht restlos) zum Schwinden kommt. Δυνάμει besagt nunmehr, dass jedes Einzelseiende, in der Duplizität von *vis activa* und *vis passiva* stehend, in sich die Totalität des Universums enthält, und zwar so, dass es sich von sich aus entschränkt zur globalen Wirklichkeit und doch letztlich wesensmäßig zurückgestellt bleibt auf seine eigene Endlichkeit. 4) Der in der Struktur des strebenden Perzipierens vorgegebene, aber aufgrund der endlichen Perspektivität des monadischen Seins (aufgrund der im δυνάμει letztlich nicht vollständig aufgehobenen Kluft zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit) nicht einlösbare *Totalitätsanspruch* führt zur Lehre der universellen Harmonie, die diesen Anspruch auf *moralischem* Wege *erfüllt*. Die ontologische Virtualität wird zu einer ethischen Realität.

Von der ontologisch-ethischen Durchdringung und restlosen Rechtfertigung des Seienden, die rational erkennt, dass alles, was ist, „wohl begründet" *(bene fundatum)* ist und getragen von der allgegenwärtigen Allgüte Gottes, von der Lehre der universellen Harmonie scheint *Hegels* absoluter Geist nur noch durch einen, wenn auch entscheidenden Schritt getrennt. Der absolute Geist hat sein eigenes Telos *eingeholt* und den Kreis der Selbstentfaltung zur Vollendung gebracht. Im absoluten Geist ist das neuzeitlich ausgelegte δυνάμει restlos eingegangen in seine Erfüllung, so dass die Kluft zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen Ich und Welt, endgültig aufgehoben ist in das gegenstandslose, sich selbst in seiner eigenen Selbstentfaltung (wieder-)erkennende Wissen.[25]

Doch ebenso wie bestimmte Gedankenzüge Leibniz' auf Hegel vordeuten, lassen gerade *dieselben* Gedankenzüge, nur *anders* gelesen – und unter der Voraussetzung, dass wir bereit sind, Leibniz nicht historisch, sondern philosophisch zu lesen – eine nicht weniger befremdliche Nähe zu *Nietzsche* erkennen.[26] Nietzsches Gedanke des Willens zur Macht ist eine von jeder Finalität abgekoppelte Monadologie. Entfällt die oberste Instanz der regulierenden Allgegenwart Gottes, so zerfällt die universelle Harmonie und fällt zurück in die Losgelöstheit einzelner, absolut sich behauptender Individualitäten, die der gemeinsame Boden des Willens zur Macht in eine unverklärbare ontologische Einsamkeit entlässt. Das leibnizsche δυνάμει verwandelt sich weiter und wird bei Nietzsche zur sich selbst wollenden perspektivischen Machtsteigerung, deren in ewiger Wiederholung angeeignetes Unerfülltbleiben (die sich wieder und anders zurückmeldende modale Zerklüftung des Seins) zur ‚über sich hinaus schaffenden' Selbstüberwindung ruft.

---

[25] Wichtig für Hegels Leibniz-Rezeption sind in diesem Zusammenhang v. a. die Ausführungen in der *Wissenschaft der Logik*. „Das Unvollendete" des Leibnizschen Systems liegt für Hegel darin, dass in der vorstellenden Monade das Andere „nicht an sich selbst aufgehoben", sondern „nur ausgeschlossen", das „Andersseyn" somit „gleichfalls vorhanden" ist (*Wissenschaft der Logik*, 89; siehe auch 378 f.). Vgl. darüber Buhr (1990).

[26] Das Verhältnis von Nietzsche zu Leibniz reicht von der ausdrücklich-terminologischen Anknüpfung (exemplarisch hierzu der im Nachlass aus den Jahren 1887/8 vielfach belegte Gedanke der „monadischen" „Machtquanta") bis zur indirekten, aber nicht weniger bedeutsamen Wiederaufnahme zentraler Motive und Denkfiguren (Perspektivität, Kraft/Macht als Wesenszug des Seins, ewige Wiederkehr des Gleichen). Zur Rekonstruktion einzelner Themen der Begegnung Nietzsches mit Leibniz vgl. Abel (1984).

PhJb 2/03 / p. 255 / 25.9.

Wird in der ersten Lektüre die universelle Harmonie verabsolutiert, so dass alles von sich aus restlos aufgehoben ist in einer sinnverbürgenden Ordnung, so verabsolutiert die zweite Lektüre die Individualität in ihrer eigenen unverklärbaren Abgründigkeit. Die erste Lektüre sagt: Alles *hat Sinn*, besser: Alles *ist* der Sinn, der das, was ist, durchdringt und in absoluter Ausnahmslosigkeit sinnvoll macht. Die zweite Lektüre sagt hingegen: Alles ist *sinn-los*, losgelöst von jeglichem Zentrum, ein „aus sich rollendes Rad"[27], das nur sinngebend ist, weil es die absolute Grundlosigkeit bejaht.

Keine der beiden Lektüren wird dem historischen Leibniz gerecht. Doch in beiden (in *beiden* in *derselben* Hinsicht) ist Wesentliches gesagt. Ob alles sinnvoll ist oder alles grundlos, ob alles ‚gerettet' oder alles ‚verloren' – auf diese Frage kann die Philosophie, spätestens seit Kant, keine letztgültige theoretische Antwort mehr geben. Gegen seine eigentliche Intention bereitet Leibniz diese Erfahrung vor, ja radikaler noch die im ausgezeichneten Sinne moderne Erfahrung, dass das Sinnvolle und das Absurde zwei Namen für dasselbe sind.

LITERATURVERZEICHNIS

Siglen

GP = G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften* (ed. Gerhardt)
KrV = I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*
KGW = F. Nietzsche, *Werke*. Historisch-kritische Ausgabe (hg. v. G. Colli u. M. Montinari)

A.

Leibniz, G. W. (1965), *Kleine Schriften zur Metaphysik*, lat./dt. hg. u. übers. v. H.-H. Holz, Darmstadt.
– (1982), *Specimen Dynamicum*, lat./dt. hg. u. übers. von H. G. Dosch / G. W. Most / E. Rudolph, Hamburg.
– (1997), *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, frz./dt. hg. u. übers. v. R. Finster, Hamburg.
Hegel, G. W. F. (1978), *Wissenschaft der Logik*. Erster Band: *Die Objektive Logik*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hg. v. F. Hogemann / W. Jaeschke, Hamburg.

B.

Abel, G. (1984), *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin-New York.
Buhr, M. (1990), „Bemerkungen zu einigen Leibnizschen Denkmotiven in der Philosophieentwicklung bei Kant, Fichte, Schelling und Hegel", in: A. Heinekamp / W. Lenzen / M. Schneider (Hgg.), *Mathesis rationis*. Festschrift für H. Schepers, Münster, 47–54.
Baumgarten, H.-U. (1996), „Bewegung als Selbsttätigkeit: Überlegungen zur Theorie der Monaden bei Leibniz", in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 103, 355–366.
Coriando, P.-L. (2003), *Individuation und Einzelnsein. Nietzsche – Leibniz – Aristoteles*, Frankfurt/M.
Gueroult, M. (1988), „Die Konstitution der Substanz bei Leibniz", in: A. Heinekamp / F. Schupp (Hgg.), *Leibniz' Logik und Metaphysik*, Darmstadt, 484–511.
Jacobi, K. (1973), „Bemerkungen zum Verständnis der Leibniz'schen ‚Nouveaux Essais sur l'Entendement humain' anläßlich des Nachdrucks der von E. Cassirer besorgten Ausgabe", in: *Studia Leibnitiana* V, 196–232.

[27] F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (KGW VI/1, 76).

PhJb 2/03 / p. 256 / 25.9.

– (1975), „Zur Konzeption der praktischen Philosophie bei Leibniz“, in: *Akten des 2. Internationalen Leibniz-Kongresses*, Hannover 17.–22. Juli 1972 (= Studia Leibnitiana Suppl. 14), Wiesbaden, 145–173.
– (1996), „Das Können und die Möglichkeiten. Potentialität und Possibilität“, in: C. Hubig (Hg.), *Cognitio Humana – Dynamik des Wissens und der Werte*. XVII Deutscher Kongreß für Philosophie, Leipzig 23.–27. September 1996, Berlin, 451–465.
Janke, W. (1963), *Leibniz. Die Emendation der Metaphysik*, Frankfurt/M.
McCullogh, L. (1996), *Leibniz on Individuals and Individuation. The Persistence of Premodern Ideas in Modern Philosophy*, Dordrecht-Boston-London.
Poser, H. (1969), *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz* (= Studia Leibnitiana Suppl. 6), Wiesbaden.
– (1990), „Appetitus der Monade. Die Evolution von Werden und Erkennen“, in: A. Heinekamp / W. Lenzen / M. Schneider (Hgg.), *Mathesis rationis*. Festschrift für H. Schepers, Münster, 119–132.
Rescher, N. (1996), „Leibniz on Possible Worlds“, in: *Studia Leibnitiana* XXVIII, 129–162.
Rudolph, E. (1984), „Die Bedeutung des aristotelischen Entelechie-Begriffes für die Kraftlehre von Leibniz“, in: A. Heinekamp (Hg.), *Leibniz' Dynamica*. Symposion der Leibniz-Gesellschaft in der Evangelischen Akademie Loccum, 2.–4. Juli 1982 (= Studia Leibnitiana, Sonderheft 13), Wiesbaden, 49–54.

ABSTRACT

Leibniz entwickelt seinen Grundgedanken einer monadologisch bestimmten, wahren substanziellen Einheit einerseits in der Auseinandersetzung mit dem cartesischen Substanzdualismus, andererseits aber auch in der positiven Anknüpfung an Denkmotive der antiken und insbesondere der aristotelischen Philosophie. Grundlegend für die monadologische Metaphysik ist die verwandelnde Aneignung der aristotelischen Entelechie und deren Übersetzung in die Begrifflichkeit und in den gedanklichen Horizont der neuzeitlichen Subjektivität. Der Aufsatz untersucht systematisch ontologische und ethische Implikationen der leibnizschen Entfaltung des Entelechie-Gedankens in Richtung auf die Autarkie (äußerste Individualität) und durchgängige Vernetzung (Universalität) des Seienden.

Leibniz develops his fundamental idea of a monadologically constituted, true substantial unity through his critique of the cartesian dualism of substance on the one hand, and on the other also through a definite link with intellectual motives of ancient and, in particular, of Aristotelian philosophy. Foundational for his monadological metaphysics is his transformative appropriation of the Aristotelian entelechy and its translation into the conceptual framework and the horizon of modern subjectivity. This essay systematically investigates the ontological and ethical implications of the Leibnizian development of the concept of entelechy in the direction of autarchy (extremest individuality) and the thorough connection (universality) of existents.