

A.Kenny, Geschichte der abendländischen Philosophie, Bd.3 Neuzeit, 2012, S.239 - 242.

Leibniz' *Monadologie*

Spinozas Verschmelzung von Verstand und Wille und seine Gleichsetzung von Seele und Körper als zwei Aspekte einer Substanz gehörten zu denjenigen Elementen seiner Philosophie, die Leibniz wieder trennen sollte. Doch Leibniz kehrte nicht zu Descartes' System zurück, in dem Geist und Materie die beiden kontrastierten Elemente eines dualistischen Universums waren. Stattdessen räumte er dem Geist eine bis dahin beispiellose Vorrangstellung ein. In der kartesischen Partnerschaft von Geist und Materie hatte natürlich der Geist stets die Führungsrolle übernommen, doch für Leibniz ist die Materie nicht mehr als ein stiller Teilhaber.

In seiner *Metaphysischen Abhandlung* wendet sich Leibniz gegen Descartes' grundlegende These, dass Materie wesentlich Ausdehnung ist:

„Das Wesen des Körpers besteht nicht nur in der Ausdehnung, das heißt in seiner Größe, Form und Bewegung, sondern wir müssen im Körper notwendigerweise etwas der Seele Ähnliches annehmen, etwas, das wir normalerweise als substantielle Form bezeichnen, obwohl es keinen Unterschied bezüglich der Phänomene ausmacht, ebenso wenig wie die Seelen der Tiere, wenn sie eine Seele haben.“ (D 12)

Die Begriffe der Ausdehnung und Bewegung, so argumentierte Leibniz weiter, waren nicht so verschiedenartig, wie Descartes annahm: Der Begriff dieser primären Eigenschaften enthielt ein ebenso subjektives Element wie die sekundären Eigenschaften von Farbe und Wärme. Diese These sollte später von Berkeley weiterentwickelt werden.⁸

Leibniz hatte zwei Hauptargumente gegen die Gleichsetzung von Materie und Ausdehnung. Erstens wendete er ein, dass Körper, hätte Materie keine anderen Eigenschaften als Größe und Gestalt, einander keinen Widerstand entgegensetzen könnten. Ein rollender Kieselstein, der mit einem ruhenden Felsbrocken zusammenstieße, würde ihn in Bewegung versetzen, ohne irgendetwas von seiner eigenen Kraft zu verlieren. Zweitens könnten wir, wenn das Wesen der Materie lediglich in der Ausdehnung bestünde, niemals einzelne Körper erkennen, da Ausdehnung unendlich teilbar ist. An welchem Punkt unserer Teilung wir auch anhalten: Wir haben stets lediglich ein Aggregat vor uns – und ein Aggregat (zum Beispiel ein aus dem Diamanten des Groß-

⁸ Vgl. Seite 156f. oben.

moguls und dem Diamanten des Großherzogs bestehendes Paar) ist nur ein imaginäres Objekt, kein wirklich Seiendes. Nur etwas, das einer Seele gleicht, kann einem Körper individuelle Einheit und eine Wirkkraft verleihen (D 21; G II. 97).

Aus diesen Gründen sah sich Leibniz gezwungen, die substanziellen Formen, die von den zu seinen Lebzeiten modernen Philosophen so sehr verachtet wurden, wieder in die Philosophie einzuführen, und er übernahm eine Bezeichnung für sie, die ihren aristotelischen Ursprung zu erkennen gab: Er nannte sie „Entelechien“. Von den Aristotelikern seiner Zeit unterschied er sich allerdings in zweierlei Hinsicht. Erstens glaubte er, dass substanzielle Formen – obwohl sie zur Erklärung des Verhaltens von Körpern erforderlich waren – hierzu nicht ausreichten. Denn zur Erklärung konkreter Einzelphänomene musste man sich auf die mathematischen und mechanischen Lehren der zu seiner Zeit weithin akzeptierten Korpuskulartheorie stützen. Wenn man gefragt würde, wie eine Uhr die Zeit anzeigen kann, sei es sinnlos zu sagen, die Uhr verfüge über eine zeitanzeigende Fähigkeit, statt zu erklären, wie ihre Gewichte und Räder funktionieren (D 10; G V. 61). Zweitens nahm er an, dass ein Mensch nicht nur eine substanzielle Form hatte, sondern unendlich viele: Jedes Organ des Körpers verfügte über seine eigene Entelechie, und jedes Organ war, wie er Arnauld sagte, „voll von einer unendlichen Anzahl anderer körperlicher Substanzen, die jeweils über ihre eigene Entelechie verfügen“ (G II. 120).

Die große Lücke, die Leibniz in Descartes' System klaffen sah, war das Fehlen des Begriffs der Kraft. „Die Idee der Energie oder Wirksamkeit“, schrieb er 1691, „die von den Deutschen *Kraft* und den Franzosen *la force* genannt wird, zu deren Erklärung ich eine besondere Wissenschaft der Dynamik entworfen habe, wirft sehr viel Licht auf das wahre Verständnis der Substanz“ (G IV. 469). Dies war der Grund, warum der Begriff der substanziellen Form wieder zu seinem Recht kommen musste. Hatte man einmal die Rolle der Kraft begriffen, war es die Materie, nicht die Form, die sich als illusionär erwies. Descartes' Ausdehnung war ein bloßes Phänomen, sagte er Arnauld, wie ein Regenbogen.⁹

Leibniz blieb jedoch in Descartes' falscher Dichotomie von Geist und Materie befangen. Da Kraft keinen Platz in einer Welt reiner Ausdehnung finden konnte, siedelte er sie im Bereich des Geistes an. Er stellte sie sich, in Analogie zum menschlichen Wünschen und Begehren, als eine Form des Strebens vor. Dies wird am deutlichsten in der reifen Form seiner Philosophie, die er in seiner *Monadologie* dargelegt hat. Die Monaden oder Entelechien, die die Grundlage seines Systems bilden, haben lediglich geistige Eigenschaften. Die tragen Körper, die wir in unserer Umwelt sehen und fühlen, sind lediglich Phänomene, Aggregate unsichtbarer, immaterieller Monaden. Es sind keine illusionären Entitäten: Es sind, gemäß Leibniz' Ausdruck, „wohlbegründete Phänomene“. Doch die einzig wirklichen Substanzen sind Monaden.

Monaden sind unabhängig, unteilbar und unwiederholbar. Da sie aus keinen

9 An dieser Stelle ist meine Darstellung D. Garber, „Leibniz on Body, Matter, and Extension“, *PASS* (2004), 23–40, verpflichtet.

Teilen bestehen, können sie nicht wachsen oder verfallen: Sie können nur geschaffen oder vernichtet werden. Sie können sich ändern, jedoch nur auf die Weise, auf die Seelen sich ändern. Da sie über keine physischen Eigenschaften verfügen, die sich ändern könnten, muss es sich bei ihren Änderungen um Änderungen geistiger Zustände handeln. Das Leben einer Monade, sagt uns Leibniz, besteht aus einer Reihe von Perzeptionen. Eine Perzeption ist ein innerer Zustand, bei dem es sich um eine Darstellung anderer Elemente des Universums handelt. Dieser innere Zustand wird sich ändern, wenn sich die Umwelt ändert, jedoch nicht aufgrund dieser Änderung der Umwelt, sondern aufgrund des internen Strebens oder der „Appetition“, die Gott den Monaden einprogrammiert hat.

Monaden sind unkörperliche Automaten. Sie sind überall und es gibt zahllose Millionen von ihnen:

„Es gibt eine Welt geschaffener Wesen – von lebenden Wesen, Tieren, Entelechien und Seelen – im kleinsten Teil der Materie. Man kann sich jeden Teil der Materie als einen Garten voller Pflanzen und als einen Teich voller Fische vorstellen. Doch jeder Zweig jeder Pflanze, alle Gliedmaßen jedes Tieres und jeder Tropfen ihrer flüssigen Teile ist selbst ebenso ein ähnlicher Garten oder Teich.“ (G VI. 66)

Die Vorstellung, dass der menschliche Körper aus einer Ansammlung von Zellen besteht, von denen jede ein eigenes Leben führt, war noch neu, obwohl sie sich natürlich nicht nur bei Leibniz findet. Die Monaden, die in Leibniz' System einen menschlichen Körper ausmachen, gleichen Zellen insofern, als sie eine eigene Lebensgeschichte haben. Im Unterschied zu ihnen sind sie jedoch immateriell und unsterblich.

Wir haben uns nun von unserem kartesischen Ausgangspunkt weit entfernt. Für Descartes waren menschliche Geister die einzigen Seelen im geschaffenen Universum: Alle anderen Dinge waren leblose Maschinen. Für Leibniz ist der kleinste Teil des kleinsten Insekts beseelt – und es hat nicht nur eine, sondern Myriaden von Seelen. Damit ist Leibniz auch weiter gegangen als Aristoteles, für den nur Lebewesen eine Seele hatten. Bei ihm gibt es zahllose Seelen in jedem Stock und jedem Stein. Was ist in diesem mit Leben überströmenden Strudel das Besondere am Geist des Menschen?

Für Leibniz besteht der Unterschied zwischen lebenden und nicht lebenden Körpern in Folgendem: Organische Körper sind nicht lediglich Aggregate von Monaden, sie verfügen über eine einzelne herrschende Monade, die ihnen eine individuelle, substanzielle Einheit verleihen. Die herrschende Monade in einem Menschen ist seine Seele. Sämtliche Monaden verfügen über Perzeption und Appetition, doch die herrschende Monade eines Menschen hat ein intensiveres geistiges Leben und eine gebietereichere Appetition. Sie verfügt nicht nur über Perzeptionen, sondern sie besitzt eine „Apperzeption“, d. h. ein Bewusstsein ihrer selbst, ein reflexives Wissen von den inneren Zuständen, die die Perzeption ausmachen. Während wir von der Existenz

anderer Monaden nur durch philosophische Schlussfolgerungen wissen, erkennen wir unsere eigene Substantialität durch dieses Selbstbewusstsein. „Wir haben eine klare, jedoch keine deutliche Vorstellung von Substanz“, schrieb Leibniz in einem Brief, „die sich nach meiner Meinung aus der Tatsache ableitet, dass wir das innere Gefühl von ihr in uns selbst haben“ (G III. 247).

Das Wohl der Seele ist das Ziel oder die Endursache, nicht nur ihrer eigenen Aktivität, sondern auch aller anderen Monaden, die sie beherrscht. Die Seele ist allerdings nicht die Ursache irgendwelcher Wirkungen in den anderen Monaden, noch wirken diese wechselseitig aufeinander ein: Dies wird dank der Harmonie erreicht, die Gott im Körper und seiner Umgebung im gesamten Universum im Voraus eingerichtet hat. Auch in diesem Fall geht Leibniz' Wiedereinsetzung von Gedanken des Aristoteles weiter als Aristoteles selbst. Endursachen waren nur einer von Aristoteles' vier Ursachentypen. Descartes hatte sie aus der Wissenschaft verbannt, doch jetzt werden sie wieder zugelassen und als die *einzig* endlichen Ursachen in der Biologie inthronisiert. Ist in all dem noch Platz für den freien Willen? Theoretisch verteidigt Leibniz die vollständige Freiheit des Willens:

„Absolut gesprochen, ist unser Wille, betrachtet man ihn im Gegensatz zur Notwendigkeit, in einem Zustand der Indifferenz, und er verfügt über das Vermögen, sich anders zu verhalten oder eine Handlung zu unterlassen, wobei die eine und die andere Alternative möglich bleiben.“ (D 30)

Doch menschliche Wesen benötigen, wie alle handelnden Wesen, seien sie endlich oder unendlich, einen Grund für ihr Handeln. Dies ergibt sich aus dem Prinzip des zureichenden Grundes. Leibniz behauptet, dass im Falle frei handelnder Wesen die Motive, die den zureichenden Grund bereitstellen, den Willen „in eine bestimmte Richtung neigen, jedoch nicht zwingen“. Doch es ist schwer zu sehen, wie er für eine besondere Art menschlicher Freiheit tatsächlich Raum schaffen kann. Es ist zwar wahr, dass in seinem System kein handelndes Wesen irgendwelcher Art irgendwelche äußeren Einwirkungen erfährt: Alle sind vollkommen selbstbestimmt. Doch kein handelndes Wesen, sei es vernünftig oder nicht, kann aus der Lebensgeschichte heraustreten, die ihm in der prästabilierten Harmonie vorherbestimmt ist. Daher scheint es, dass Leibniz nicht ohne Selbstwiderspruch akzeptieren kann, dass wir über die Freiheit der Indifferenz verfügen, die er in der *Metaphysischen Abhandlung* beschreibt. Das Einzige, was bleibt, ist eine „Freiheit der Spontaneität“ – die Fähigkeit, sich entsprechend seiner Motive zu verhalten. Dies ist jedoch, wie Bramhall gegen Hobbes eingewendet hatte, eine illusionäre Freiheit, wenn sie nicht von der Freiheit der Indifferenz begleitet wird.