

## VORWORT

Die Fragestellung der in diesem Band vorgelegten Tagungsakten zum Problem ‚Harmonie und Realität bei Leibniz‘ mit Blick vor allem auf dessen philosophische Entwicklung nach den 1690er Jahren ging aus gemeinsamen Diskussionen des Verfassers dieser Zeilen mit Stephan Meier-Oeser hervor. Wir waren uns beide einig, dass nicht nur die Realitätsproblematik, wie es ja in jedem philosophischen Ansatz der Fall ist, sondern vor allem die Konfrontation des Realitätsproblems mit dem Harmonie-Begriff eine fundamentale Bedeutung im Denken von Leibniz eingenommen hat. Im Blick auf die jetzt hier vorgelegten, aus unserer Münsteraner Tagung hervorgegangenen Beiträge und auch im Blick auf die laufenden Diskussionen in der neueren Forschungsliteratur sehen wir uns in dieser Einschätzung bestärkt. Die aus den verschiedenen Beiträgen in kompetenter Form jeweils herausgearbeitete komplexe Sachlage, ist, das ist eigentlich das zentrale Signal, das von unseren Tagungsakten ausgehen könnte, nicht auf eine Leibniz-interne Betrachtung zu reduzieren, auch wenn Leibniz’ ‚Antworten‘ auf die Fragestellung des Verhältnisses von Realität und Harmonie in seinem Denken ab 1695 eine dramatische Verschärfung und vielleicht auch Radikalisierung bis hin zur Gleichsetzung beider Begriffe und Sachgehalte erreicht haben. Es öffnen sich vielmehr Perspektiven für eine weitergehende Diskussion, die dieses Verhältnis auch bei Spinoza, vor allem aber auch bei Autoren, die – vermittelt über Wolff und die Wolff-Schule – im wirkungsgeschichtlichen Lichtkegel von Leibniz’ Denken stehen, analysieren könnte, etwa gerade auch mit Blick auf Immanuel Kant’s Konzept von Realität oder auf Diskussion im Frühidealismus bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Ebenso leuchten die hier vorgelegten Ergebnisse auch philosophiehistorisch, begriffsgeschichtlich und in ihren allgemeinen geistesgeschichtlichen Implikationen ‚zurück‘ auf die Voraussetzungen von Leibniz’ Denken in verschiedenen Ausprägungen des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Denkens, vor allem in Denkrichtungen, die unterschiedlich aber nachhaltig von antiken hellenistischen Wirklichkeitsdeutungen beeinflusst gewesen sind.

Die Herausgeber danken der Fritz Thyssen-Stiftung für die großzügige Förderung der Tagung, der Friedrich Wilhelm Universität Münster für organisatorische Unterstützung, den Mitarbeitern der Leibniz-Forschungsstelle und Frau Uekötter für aktive kompetente Mitarbeit am Gelingen der Tagung vor Ort sowie den Hilfskräften der Forschungsstelle, Frau Manon Dutz und Anne-Sophie Naujok, für Mitarbeit an der Endredaktion der Texte. Ein zusätzlicher Dank geht an die Fritz Thyssen-Stiftung für die Förderung der Druckkosten und an das Herausgebergremium der *Studia leibnitiana* für die Aufnahme dieses Bandes in die Ergänzungsreihe dieser für Leibniz-Forschung so zentralen Fachzeitschrift.



# HARMONIE UND REALITÄT. EINE SYSTEMATISCHE EINLEITUNG\*

*Thomas Leinkauf*

Es ist unbestreitbar, dass die Begriffe Harmonie und Realität im Denken von Leibniz eine bedeutende Rolle spielen – dies tun sie allerdings in je unterschiedlicher Gewichtung auch schon in der ganzen Geschichte des Denkens seit dem Mythologie-kritischen, kosmologischen Ansatz der Vorsokratiker. Hier kann es zwar nur um denjenigen semantischen Eintrag gehen, den Leibniz aus seinem spezifischen Denkansatz heraus im Blick auf diese beiden Grundbegriffe geleistet hat: Man ist dabei selbstverständlich bei Grundfragen nicht nur unseres heutigen Verständnisses von Leibniz, also bei der klassischen Debatte um Ontologismus vs. Phänomenalismus oder bei der Frage nach intensiven Größen und gradierter Wirklichkeitsauffassung (abgestufte Realitätsgrade im Verhältnis zu strukturellen Faktoren) oder beim Problem des Verhältnisses von Realität und Wahrheit. Es lohnt sich aber dennoch, den Sicht-Fokus hier etwas weiter einzustellen. In der lateinisch-scholastischen Tradition, in der sich Leibniz durch seine immense Lektüretätigkeit außerordentlich gut auskannte, stand ‚realitas‘ im Kernsinn zunächst eher für Wesen (*essentia*) oder Wesenhaftigkeit (*essentialitas*) als für „Existenz außerhalb der Ursache“, letzterer kam vielmehr das Adjektiv ‚realis‘ oder der Komplexausdruck ‚esse reale‘ zu<sup>1</sup>. Hier sollen zunächst einmal in einer ersten Annäherung der Begriff ‚Realität‘ als synonym für ‚Wirklichkeit‘ und ‚Harmonie‘ als synonym für ‚geordnete Zusammenstimmung von Verschiedenem‘ stehen – das, was die Sachhaltigkeit oder das Wesen dieser Wirklichkeit (*res, ens singulare, esse existens*) und ihrer Zusammenstimmung (*harmonia, consistentia, convenientia*) ausmacht, ist, im Unterschied zum bloßen (*materialen, realen*) Sein ‚in re‘, als intelligible oder formale Bestimmung zu den-

\* Ich danke Stephan Meier-Oeser (Münster) und Thomas Micklich (Berlin) für kritische Lektüre und produktive Hinweise.

1 Siehe J.-F. Courtine: „Realitas“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 8, Basel 1992, col. 178–185, hier col. 178. Courtine weist auf die grundsätzliche Differenz des scotistischen Realitas-Begriffs zum „modernen Begriff der Existenz“ hin: „Selbst die ultima realitas (in scotistischer Perspektive), d. h. der letzte charakteristische Zug, der aus einer ‚entitas quidditativa‘ eine ‚entitas ut haec‘ macht, also zur Individuation beiträgt, ist immer noch begrifflicher Natur und führt nicht das ‚esse existere‘ oder die Existenz mit sich“ (col. 180). Siehe F. Suárez: *Disputationes metaphysicae*, dist. XXXI, sectio 2, Opera omnia, Paris 1861, Vol. 26, pp. 229–232. Zur Sache mit Blick auf Leibniz siehe etwa A. Heinekamp: „Zu den Begriffen ‚realitas, perfectio, bonum metaphysicum‘ bei Leibniz“, in: *Studia Leibnitiana*, Supplementa I, Wiesbaden 1968, pp. 207–222; auch Courtine, col. 182, der ebenfalls den Grundbezug von Leibniz zum scotistischen Realitätsverständnis herausstellt; D. Rutherford, *Leibniz and the rational order of nature*, Cambridge UP 1995, pp. 29–45.

ken, d. h. als ideeller Gehalt in ratione/intellectu<sup>2</sup>. Grundsätzlich können sich Harmonie (= H) und Realität (= R) in verschiedener Weise aufeinander beziehen. Eine fundamentale Unterscheidung dieser möglichen Relation (= r) möchte ich an den Anfang stellen, da sie aus meiner Sicht tatsächlich ein Indikator für die basale Orientierung eines jeden Denkansatzes ist. Einmal [i] können sich H und R so zueinander verhalten, dass sozusagen *zuerst* – sachlich und/oder auch temporal – R ‚gegeben‘ ist und *dann* erst H hinzutritt und dadurch eine bestimmte Form *des Seins von R*, nämlich R<sup>H</sup> im Sinne von harmonischer Realität konstituiert [RrH {R→H} = R<sup>H</sup>]. Sein kann in dieser ontologischen Perspektive auch real oder wirklich sein, *ohne* harmonisch in einer bestimmten Weise geordnet zu sein, etwa, wie es die Ursprungsmythologischen Vorstellungen insinuieren, in einem chaotischen Zustand der Urmaterie oder in der materiellen ‚Ursuppe‘ der sogenannten Planck-Ära in zeitgenössischer Deutung der Entstehung des Universums. Zum Selbstverständnis von [i] gehört allerdings auch, dass harmonisches, geordnetes Sein einen *höherstufigen* Realitätsgehalt besitzt, der sich aus der Sicht der klassischen Tradition des Denkens als Schönheit, Kosmos, Ordnung geltend gemacht hat<sup>3</sup>. In dieser Hinsicht, in der H als höherstufiges R zu denken ist, ist allerdings H auch zugleich als ‚eigentliches‘ oder ‚wahrhaftes‘ Sein, als ὄντως ὄν im Sinne Platons oder als verum/veraciter esse im Sinne des Augustinus<sup>4</sup> zu denken. Zum anderen [ii] können sich aber R und H so zueinander verhalten, dass von R allererst und *ausschließlich* im Vollsinn gesprochen werden kann, wenn gilt R = H im Sinne einer unvorgreiflichen Synthese oder Identität. Es kann dann also Realität nur und ausschließlich unter den Bedingungen von Harmonie, d. h. der Zusammenstimmung, nicht der bloßen Koexistenz, von Verschiedenem geben. Philosophisch könnte also aus der Perspektive von [ii] erst dann von so etwas wie Realität gesprochen werden, wenn R nur und ausschließlich *als H* gegeben ist [RrH→R = H]. Hier ist H keine akzedierende oder superveniente, äußerliche ‚Form‘, die zu R hinzutretend – etwa nach dem Muster aller Kosmogonien seit Platons *Timaios* – dieses in eine bestimmte Modalität von Sein versetzt, die es zuvor nicht hatte: ἐκ τῆς ἀταξίας εἰς τάξιν ἦγαγε – er führte es (sc. das Sein) aus der Unordnung (= Nicht-Harmonie oder –H) in die Ordnung<sup>5</sup>. Sondern R ist *als*

- 2 Siehe etwa die Definition von realitas im *Lexicon philosophicum* des Johannes Micraelius, 2. Auflage 1662, p. 1203, in dem sich noch die Formalitäten-Lehre der scotistischen Tradition spiegelt.
- 3 Hierzu T. Leinkauf: „Schönheit als ‚splendor boni‘. Zur Bedeutung der Einheit im Begriff des Schönen“, in: *Euphrantika* II (2009), pp. 21–29.
- 4 Vgl. Augustinus, De ordine I 7: „Certe enim amat Deus ordinem (...). Vere amat, ait ille, ab ipso manat“; II 49–51; De musica VI; De diversis quaestionibus q. 46: de ideis, n. 2; q. 78; hierzu und zum dahinterstehenden Verständnis von Zahl siehe A. Schmitt: „Zahl und Schönheit in Augustinus De musica, VI“, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, N. F. 16 (1990), pp. 221–237; allgemein zum Verhältnis Sein-Ordnung(Harmonie) vgl. H. Krings: *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee* (1941), Hamburg 1982, pp. 29–34. Als paradigmatisch für die Einschätzung des Mittelalters kann Albertus Magnus’ Aufreihung in der *Summa de creaturis* II, q. 81, 3 gelten, wo als Zeugen für die Quaestio: Utrum omnia sint ordinata Platon (*Timaios* 30 A), Aristoteles (*Physica* VIII 1, 252 a) und Augustinus (*De natura boni*, c. 3) angeführt werden.
- 5 Platon, *Timaios* 30 A, siehe auch 28 A-29 A. Hierzu gehören alle schöpfungstheologischen Ansätze. Für Leibniz ist Harmonie bestimmt als „unitas in varietate“ („Elementa verae pietatis“

R nichts anderes als H oder das Wesen bzw. die Wesensform von R ist selbst H. In dieser Perspektive hat ungeordnetes Sein *keine* Realität – wenn Sein und Realität zusammenfallen ist also, um es pointiert auszudrücken, ungeordnetes Sein kein Sein. Dieser letztere Fall, also [ii], scheint mir bei Leibniz gegeben zu sein – allerdings in Reinform erst als Resultat eines nachhaltigen Denkprozesses, ein Resultat, welches präzise und in aller wünschenswerter Komplexität seiner Konsequenzen erst in den 90er Jahren durch den Leipziger Philosophen herausgearbeitet wird, während der große Teil der Denkgeschichte von Platon bis hin zu den umfassenden Systemen des Rationalismus des 17. Jahrhunderts doch eher, sofern unter Realität auch das Wirklich-Sein im Sinne des materiell-sinnlichen Seins verstanden wird, dem Deutungstypus [i] zuzuordnen ist. Immer ist aber auch vor Leibniz die Sachhaltigkeit von x mit dem Wesen von x und d. h. zumindest mit seiner intelligiblen (formalen) Bestimmtheit gleichgesetzt worden, Realität also als Wesentlichkeit oder Essenzialität<sup>6</sup>. Selbst am scharfen Limes individuell-singulärer Wirklichkeit versuchte etwa die von Duns Scotus her kommende Denkschule das Sein dieses individuellen Seins, das ansonsten als *existere*, *esse existens*, *esse existentiae*, etc. aus dem definitorischen Zugriff des Begrifflichen ausgeschlossen war, vollständig zu essentialisieren oder zu verwesentlichen.

Eine sachliche Antizipation von Leibniz' Gleichung  $R = H$  sehe ich einerseits im spätantiken Gedanken des ‚mundus intelligibilis‘ gegeben, der genetisch der tatsächlichen Realität des ‚mundus sensibilis‘, der quoad nos ersten Realität im Sinne des aristotelischen *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* (*Physica* A 1, 184 a-b; *Analytica posteriora* A 1, 71 a; 2, 72 a), vorgeschaltet wird. Dennoch ist auch hier immer zunächst das Sein erstrangig als Realität gesetzt und die Ordnung des Seins ein hinzutretendes Formprinzip, das nicht notwendig auch als H Bestand haben muss – die ganze Crux der Annahme eines ungeordneten, ungeformten Seins zeigt sich ja konsequent am Problem des Materie-Begriffs. Sofern angenommen wird, dass es ein materiales Substrat jeder Wirklichkeit gibt, das an und in sich selbst nicht Nichts ist (also:  $R = M$ ), insofern kann R von sich aus, aus den Bedingungen des Materiellen heraus, zu Nicht-H, also zu Unordnung, Vielheit, Differenz, Andersheit etc., tendieren (dies gilt a fortiori, wenn wir annehmen, dass H nicht ohne Formen oder formale Konstituentien von Wirklichkeit auskommen kann), wovon der moderne zweite thermodynamische Hauptsatz mit seiner unvermeidlichen Entwicklung hin zu Indifferenz und Homogenität sowie zur Aufhebung aller Energieunterschiede nur ein weiteres, unseren heutigen Möglichkeiten näher stehendes wissenschaftliches Dokument ist. Andererseits erscheint die Grundgleichung  $R=H$  sachlich vorweggenommen im Denken des von Leibniz hoch geschätzten und intensiv rezipierten Johann Heinrich Bisterfeld<sup>7</sup>. Auch für Bisterfeld ist der Seinsbegriff radikal durch Relationalität

1677/8; A VI, 4, 1358, 28), als derjenige Zustand, in welchem „multa ad quam unitatem revocantur“ (ebd., 1359, 16), als „perfectio cogitabilitatis“ (ebd., Z. 15. 21f.).

6 Siehe schon A. Maier: *Kants Qualitätskategorien*, Berlin 1930; die, wie auch in späteren Aufsätzen, immer wieder betonte, dass der Realitätsbegriff dem Begriffsfeld der *essentia* zugehörte.

7 Hierzu siehe W. Kabitz: *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*, Heidelberg 1909; zum komplexen Denkansatz Bisterfelds

bestimmt, vom Sein Gottes bis zu den Existenzbedingungen individuellen Seins setzt er eine durchgehende, universal gültige Relationalität an: Existieren ist gleichbedeutend mit Konsistenz (Bisterfeld führt den Begriff der ‚consistentia‘ explizit in seine neue Ontologie ein), die jedes Sein als eine „entitas, qua ens est ad ens“ versteht<sup>8</sup>. Vollständige Relationalität, die durch Begriffe wie respectus, congruentia, convenientia, proportio, esse symbioticum, esse ad näher bestimmt ist, kennzeichnet die Struktur der Wirklichkeit. Etwas kann hier eigentlich nur Existenz besitzen, wenn es a priori in einer All-Relationalität zu jeglichem anderen Sein steht, deren absolute normative Vorgabe die innergöttliche (trinitarisch-perichoretische) Relationalität ist<sup>9</sup>. Zudem versteht auch Bisterfeld diese ad-/cum-Struktur als durch Harmonie bestimmt, auch er setzt also schon das Realitätsverständnis [ii], das wir für Leibniz in Anspruch nehmen, vor [i] an<sup>10</sup>. Leibniz‘ Position hat also, wie jede ingeniose philosophische Position, substantielle Voraussetzungen in der Tradition.

Die grundständige Bedeutung von [i] kann man ganz gut an dem wohl wichtigsten kosmologischen Grundtext der philosophischen Tradition, dem *Timaios* Platons sehen<sup>11</sup>, auf den schon kurz hingewiesen worden ist: hier heißt es ganz eindeutig, dass das durch den Demiurgen im Blick auf die Ideen hervorgebrachte Sein erst aus einem nicht-organisierten in einen organisierten Status gebracht werden musste und dass die aktive Instanz, die das Sein in dieser Weise organisiert, als Seele zu bezeichnen sei, die selbst wiederum einer Intention und einem produktiven Akt des Demiurgen entspringt (siehe *Timaios* 28 A-30 B). Nun muss man, mit Blick auf das Spezifische des Denkens Platons und der ihm folgenden Tradition sagen, dass Realität – ein Begriff, den das Griechische ja nicht kennt – die substantielle oder wesentliche oder ‚eigentliche‘ Form von Sein meint, die Platon immer wieder als ὄντως ὄν bezeichnet hat, als „wahrhaft“ oder „wirklich“ Seiend (*Phaidon* 75 D, 78 C, 92 DE; *Politeia* 485 AB, 490 B: τῶ ὄντι ὄντως, 501 D, 509 B, 534 A; *Timaios*

siehe M. Mugnai: „Der Begriff der Harmonie als metaphysische Grundlage der Kombinatorik und Logik bei Johann Heinrich Bisterfeld und Leibniz“, in: *Studia Leibnitiana* V, Wiesbaden 1973, pp. 43–73; T. Leinkauf: „Diversitas identitate compensata I“, in: *Einheit, Natur, Geist. Beiträge zu metaphysischen Grundproblemen im Denken von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin 2012, pp. 43–66.

- 8 J. H. Bisterfeld: *Philosophiae primae seminarium*, ed. Adrian Heereboord, Leidae 1657, pp. 31–37.
- 9 J. H. Bisterfeld: „Logica“, in: *Bisterfeldius redivivus*, Den Haag 1661, II, pp. 18–19: „Immeatio generalis est, qua omnes res, etiam inter se maxime distantes, saltem in aliquibus conveniunt. Huius radix est, primo, quod nihil in rerum natura sit tam absolutum, quin, intrinsecum ad aliud habeat respectum: Deinde, quod omnia entia secunda sint ex, per, et in primum. Sic omnes termini rem aliquam denotantes saltem in primo termino, ens, eiusque attributis conveniunt“. Es ist, wenn das ‚nihil‘ im umfassenden Sinne genommen wird, auch hier unmöglich, eine radikale Transzendenz des ersten Prinzips oder Gottes anzusetzen – es sei denn, man schliesse Gott aus der „rerum natura“ aus.
- 10 Diese interessanten und für die Relational-Logik wie auch für die spekulative idealistische Dialektik von größter Bedeutung seienden Zusammenhänge kann ich hier leider nicht weiter ausführen. Vgl. zumindest Bisterfeld, *Philosophiae primae seminarium*, pp. 39–40 (collatio), pp. 91–94 (congruentia).
- 11 Siehe T. Leinkauf / C. Steel (Hg.): *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*, Leuven 2005.

28 A)<sup>12</sup>. Diese gesteigerte Form von Sein ist nun nicht diejenige des sinnlich-phänomenalen Seins und eben auch nicht des harmonisch organisierten sinnlichen Seins. Die Welt als ein „sinnlich-erscheinender Gott“ (*Timaios* 92 C) und als „Lebewesen“ in Sinne eines komplexen Organismus, dessen Teile in einem geordneten, harmonisch-proportionierten Bezug zueinander stehen, ist nur schwaches Bild dieses tatsächlichen Seins, das für Platon und den Platonismus im Bereich des Intelligiblen anzusetzen ist. R ist dem Ideen-Bereich zuzuordnen und ebenso H, da die Ideen in einer ‚idealen‘, intelligiblen Relation zueinander stehen, die ewig, substantiell, gut und auch schön ist (hierzu vor allem Plotin V 8, 3–5). Plotin hat, nach Vorgaben im Denken des Mittelplatonismus (Alkinoos, Numenios), die Struktur dieser Realität als einer intelligiblen Welt in der Spätantike am schärfsten durchdacht (vgl. V 5, 8; V 8, 3–4; VI 7, 16–18) – und man kann sagen, dass er hier sachlich einige Aspekte des Leibniz’schen Ansatzes antizipiert hat: die Relationen vollständig bestimmter idealer Seiender in einer ebenso vollständigen Ganzheit oder Totalität dieser Seienden zueinander gleichen im Kern den Relationen, die Monaden im späten Denkanatz von Leibniz zueinander aufweisen<sup>13</sup>. Es ist aber auch bei Plotin immer noch so, dass es eine sachlogische, in diesem Falle Prozeß- oder Hervorgangs-logische Differenz zwischen dem Sein und seiner durch den Geist/Intellekt konstituierten intelligiblen Struktur gibt. Es gibt im ersten Hervorgang ein noch unbestimmtes und daher natürlich auch ungeordnetes, nicht-harmonisches Sein im Sinne von R, das ‚dann erst‘ (das in Anführungszeichen gesetzte ‚dann erst‘ soll hier darauf hinweisen, dass für Plotin diese sach-logische Sequenz zeitfrei zu denken ist) durch das Sich-Zurückwenden des als Sein selbst hervorgegangenen Geistes in seinen Ursprung und Grund, in das Eine, zu R<sup>H</sup> wird. H tritt hier gleichsam ‚von außen‘ hinzu, ohne akzidentell zu sein, denn es tritt, wie Plotin sagt, in zeitfreier Sequenz hinzu, sodass R von R<sup>H</sup> und damit eben auch von H nicht zu trennen ist – außer für unser Denken, das versucht, sich diesen Prozeß der Seins- und Geistgenese klar zu machen (hierzu ist die zentrale Schrift VI 7, insbesondere die Kapitel 15–18, zu lesen, aber etwa auch III 9, 1, 1–22<sup>14</sup>). Der Sache nach ist die durch die „Reflexion“

12 Vgl. Plotin II 4, 16, 2: τὰ ὄντα κυρίως, ἃ δὲ λόγοι. Im Griechischen indizieren also κυρίως und ὄντως intensive Realität oder gesteigertes Sein, sofern sie dem Ausdruck ‚Seiend‘ oder ‚Sein‘, ὄν, zugeordnet werden. Platon, Plotin und der Platonismus verstehen Natur als dasjenige, was durch die Allseele geordnet oder angeordnet ist, II, 2, 1, 39: ἡ γὰρ φύσις τὸ ὑπὸ ψυχῆς τῆς πάσης ταχθῆν.

13 So W. Beierwaltes: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt/M. 1985, pp. 38–72, zu Leibniz pp. 69–72. Siehe auch unten Anm. 16.

14 Plotin unterscheidet hier im Ausgang von Platon *Timaios* 39 E (i) das ‚wesenhaft seiende Lebewesen‘ und (ii) den Geist, ‚der sieht‘, wobei er (i) als das ideale Gedachte oder den idealen Denkgegenstand bestimmt, d. h. als lebendige Einheit der Ideen oder geistige Welt, und (ii) als das aktive erfassende Denken, III 9, 1, 12–14: „Nichts hindert in der Folge mit Blick auf das Gesagte, dass beide Eins sind (ἓν εἶναι ἄμφω) und nur durch das Denken unterschieden werden, indem einfach eines das eine das Gedachte, das andere das Denken (als Akt) ist“. Der Geist (Denken) ist also eine Einheit der Relation aus Denken (Denkendem) und der idealen Einheit von R<sup>H</sup> (Gedachtem). Die Seele als organisierendes Weltprinzip ist dann diejenige Kraft, die diese ideale Realität in ihre Momente auseinander treten läßt oder in deren kosmisches Bild

oder Zurück-Beugung des Geistes in das Eine als seinen Ursprung konstituierte Realität des Noetischen als einer absolut vollkommenen Ein-Vielheit ein ewiges Implikat des ursprünglich hervorgegangenen Seins<sup>15</sup>. Geht man jedoch von den dialektischen Analysen zur Struktur des Intellektes zu dem über, was Plotin zur Natur und zur komplexen Seinsform des Natürlichen als Kosmos sagt, dann ist es erst recht klar, dass wir hier die Sequenz von unserem Fall [i] vorfinden<sup>16</sup>. In der folgenden, vor allem christlich bestimmten Diskussion im lateinischen Raum wird sich die Sequenz  $R \rightarrow R^H$  als ‚klassisch‘ durchsetzen. Allerdings muss man nach Plotin und Augustinus die Sache ergänzen und damit komplexer ansetzen:  $[R^H] \rightarrow R \rightarrow R^H$ , d.h. es gibt eine absolut ideale und daher auch harmonisch strukturierte Realität im Intellekt Gottes, den „mundus intelligibilis“ als, wie man dann sagte: „praeconceptus in mente/verbo Dei (unser eingeklammelter Term)“, dann gibt es eine geschaffene Realität als Wirklichkeit dieser Welt, die ab origine depotenziert ist (durch den Sündenfall des Menschen) – eine Depotenzierung, die sich physisch durch die Stellung der Materie, durch Zeitlichkeit (Entstehen und Vergehen), Begrenztheit etc. manifestiert, und dann schließlich eine durch komplexe Prozesse bewirkte gesteigerte Realität dieser depotenzierten Wirklichkeit, die aber – postlapsarisch – nicht zur Gleichung von  $R = H$  führt, sondern nur verschiedene Intensitäten von  $H$  in  $R$  zulässt. Die Restitution der beschädigten Realität in ihre ideale Urform ist nicht Sache eines immanenten, aus den Möglichkeiten von  $R$  bewirkten Tuns, sondern Resultat eines providentiellen, gnadenhaften Aktes aus der Transzendenz.

Geht man also davon aus, dass das Verhältnis von  $R$  und  $H$  im Denken von Leibniz dem Typ [ii] zuzuordnen ist<sup>17</sup> und dass für ihn Realität in einem strikten Sinne Harmonie ist ( $R = H$ ) – und somit Nicht-Harmonie eben, wie auch das Hässliche, das Böse etc., keinen Realitätsstatus sui generis und folglich keine ontologische Substantialität aufweist –, dann muss nicht nur gelten: ‚alles, was ist, ist Ausdruck von  $H$ ‘, sondern, da Leibniz die Augen vor den Vorkommnissen des Negativen, also des Bösen, Hässlichen, Ungeordneten, etc., nicht verschließt, vor allem auch: ‚alles, was für uns als nicht- $H$  erscheint, ist, sofern es ‚ist‘, dennoch substantiell und *an sich*  $H$  oder eine Komponente von  $H$ ‘ (es gibt kein Sein, das nicht Index von  $H$  ist)<sup>18</sup>. So kann Leibniz Realität wie folgt definieren: „Realitas complectitur

differenziert, den „sinnlich erscheinenden Gott“ als Kosmos; auch III 9, 3, 6–7 zur Allseele, aus der unmittelbar das All selbst ‚folgt‘.

15 Wenn man annimmt, dass das Sein mit  $R$  gleichzusetzen ist, so gilt:  $H$  ist ein Implikat von  $R$  oder  $R \rightarrow R^H$ .

16 Hierzu siehe etwa III 8; II 9.

17 So sieht es im Kern auch Heinekamp: „Zu den Begriffen ‚realitas‘, ‚perfectio‘ und ‚bonum metaphysicum“ (siehe Anm. 1), der hervorhebt, dass bei Leibniz „die Bedeutung des Begriffes realitas auf die Vollkommenheiten eingeschränkt“ [unser Typ (ii)] ist und eben nicht „die Vollkommenheit (...) auf die Realität zurückgeführt wird“ [unser Typ (i)] (p. 221).

18 Diese Auffassung von  $R$  hat eine ontologisch-metaphysische und eine perzeptionslogisch-epistemologische Seite: Siehe GP II, 270: „quorum realitas sita est in percipientium secum ipsis (pro diversis temporibus) et cum caeteris percipientibus harmonia“. Siehe F. Piro: *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione delle metafisica di Leibniz*, Napoli 1990, bes. pp. 212–253; T. Leinkauf: „Diversitas identitate compensata. Ein Grundtheorem in Leibniz’ Denken und seine Voraussetzungen in der Frühen Neuzeit“, in: *Studia Leibnitiana* XXVIII,

possibile excluso impossibili, positivum excluso negativo. Positivum autem rursus suos habet gradus, nam si completum sit, constituit substantiam, sin minus accidens; si absolutum sit constituit Deum, sin limitatum sit, creaturam<sup>19</sup>. Gilt also strikt  $R = H$ , dann stellt sich dennoch die Frage, als *was* oder *wie* uns dieses  $R = H$  begegnet, oder auch: welche Arten oder Abstufungen von  $R = H$  es gibt? Gibt es in der Relation  $RrH$ , die eine Identität  $R = H$  zum Ausdruck bringt, dennoch eine Differenz zwischen den Instanzen vor und nach dem Gleichheitszeichen? Etwa so, dass die Relation  $r$  eine Ausdrucks- oder Entfaltungsrelation wäre, so dass  $H$  die *Entfaltung* von  $R$  oder, verschärft, das *Phänomen* von  $R$  wäre. Dann könnte auch gedacht werden, dass es Abstufungen von  $R$  im Verhältnis zur Intensität von  $H$  geben könnte oder dass es, umgekehrt, Abstufungen von  $H$  im Verhältnis zur gleichsam negativ wirkenden Intensität von  $R$  geben könnte (darauf deuten in der Ausdrucksweise von Leibniz Formulierungen wie ‚(ein)Mehr an Realität‘ [plus realitatis] hin, die je unmittelbar auch ihr Gegenteil, als ‚minus realitatis‘ implizieren, vgl. etwa A VI, 4, 388). So würde eine Abstufung in  $H$  z. B. bestimmt werden durch die Komplexität zwischen den Faktoren des Seins in  $R$ : das komplexere Sein, etwa das organische gegenüber dem anorganischen Sein, das sinnenhafte gegenüber dem rein vegetativen Sein etc., hätte einen höheren oder größeren Realitätsgrad von  $H$  in  $R$ , also  $+/-R^H$ . Dann folgt aber, wie bei [i], ‚je mehr  $H$ , desto mehr  $R$ ‘ oder  $R^H$  (A VI, 4, 1359–1360). Eine strikte Identität von  $R$  und  $H$  im Sinne von [ii] kann so nicht wirklich konsistent gedacht werden. Andererseits kann, gerade auf Basis der wissenschaftlich gestützten Erfahrung von  $R$ , auch nicht geleugnet werden, dass es diese Abstufungen und Intensitäten von Realität gibt<sup>20</sup>. Auch Leibniz hat dies immer anerkannt und zu einem Teil seines systematischen Entwurfes gemacht. Die komplexe Struktur der Theorie des Verhältnisses der substantiellen Einheiten des Typs ‚unum per se‘ oder, darauf systematisch mit größerer Rigorosität aufbauend, des Typs ‚Monas‘ (Monade) untereinander erhält ihre Komplexität erst eigentlich, so könnte man sagen, durch die Integration von [i] in [ii]. Eine Integration, die einerseits nur epistemologisch (d. h. letztlich: innerhalb einer strikten Einheit oder Monas) und nicht ontologisch gelingen kann (da [i] nicht auf [ii] reduzierbar ist et viceversa) und die andererseits allerdings den Primat von [ii] gegenüber dem Modell der durch Differenz, Andersheit, Kompossibilität geprägten Intensitäten strikt bewahren muss, d. h. dass die Erfahrung der unterschiedlichen Formen von  $R$  als  $R$  zu einer ‚relativen‘ Sache der Wahrnehmung, der Perzeption und der Erscheinung wird, der gegenüber an sich oder der Sache nach oder rigore metaphysico immer  $R = H$  Geltung hat – diese Differenz zwischen einer quoad nos-Perspektive und einem quoad rem-Sein zeigt sich ganz parallel auch in Leibniz‘ Auffassung, dass das Kontinuitätsprinzip quoad nos (oder im Bereich des Phänomenalen) *nicht*

Wiesbaden 1996, pp. 58–83; sowie T. Leinkauf: ‚Diversitas identitate compensata. Ein Grundtheorem in Leibniz‘ Denken und seine Voraussetzungen in der Frühen Neuzeit (II)‘, in: *Studia Leibnitiana* XIX, Wiesbaden 1997, pp. 81–102.

19 ‚De notionibus omnia quae cogitamus continentibus‘ (1680/5); A VI, 4, 399, 3–8.

20 Siehe T. Kisser / T. Leinkauf (Hg): *Intensität und Realität*, Berlin 2016; dort auch den Beitrag von Klaus Erich Kaehler zu Leibniz: ‚Die Gradualität des Realen und des Wissens bei Leibniz‘, pp. 129–140.

durchgängig gelten kann (da es sozusagen Lücken zwischen dem sachlogisch zu fordernden Kontinuum etwa einzelner Spezies von Lebewesen aus Gründen der universalen Kompossibilität und der Differenz möglicher Welten geben muss), dass es aber rigore metaphysico und quoad rem durchgängig in Anschlag zu bringen ist<sup>21</sup>. So fällt im systematischen Ansatz von Leibniz die philosophische Einsicht rigore metaphysico aus dem Zugriff der wissenschaftlichen – etwa naturtheoretischen, psychologischen, ethischen etc. – Erkenntnisse heraus. Man könnte unter dieser hermeneutischen Perspektive sagen: die Philosophie schaut immer auf eine Wirklichkeit im Sinne von  $R = H$ , die Wissenschaften und auch der empirisch-sensitive Zugriff auf dieselbe Wirklichkeit vollzieht sich aus der obliquen Perspektive  $R^H$  und zwar unterschieden nach den kognitiven (perzeptiv-apperzeptiven) Möglichkeiten der Erfassung der Differenzen und Komplexitäten. Die Philosophie schaut, so könnte man sagen, durch die Differenzen von  $R^H$  hindurch auf den Grund der Wirklichkeit als einen die Erfassungsmöglichkeiten unserer Sinnlichkeit, Propositionalität und Kalküls-Kompetenz *übersteigenden* Einheits-Grund, der  $R = H$  als die singuläre und absolute Entfaltung oder Entäußerung dieses Grundes erschließt. In diesem Sinne ist die Metaphysik von Leibniz radikal henologisch und theologisch fundiert – die in  $H$  notwendig implizierte Vielheit steht somit apriori unter dem Index der *Einheit*, während seine Physik, Psychologie, Mathematik, Jurisprudenz, Ethik usf. ebenso radikal Differenz-logisch begründet sind: sie alle bringen  $R$  unter dem Index von  $H$  als je unterschiedlich Manifestationen von *Ein-Vielheit* zum Ausdruck. Dabei ist es eine der genuin Leibniz gehörenden und sich in seinem ganzen Denken, vor allem aber seiner späteren Philosophie ab 1695 immer stärker zum Ausdruck bringenden Einsichten, dass Vielheit, Differenz und Andersheit kein äußerliches Moment, kein Akzidens oder nicht-notwendiges Prädikat an der zugrundeliegenden Einheit des unum per se oder später der monas sind, sondern deren direkter ‚negativer‘ Selbsta Ausdruck (zu diesem komplexen Selbsta Ausdruck, der immer eine Synthese aus Einheit und Vielheit ist, gehört auch die monas dominans kreatürlicher lebendiger Einheiten, er ist als solcher aus Sicht der hier vorgelegten Deutung grundsätzlich harmonisch) – vielleicht erklärt sich hieraus, aus der strikten, systematisch geforderten Transzendenz des Einen im Neuplatonismus, seine mehrfach geäußerte Unzufriedenheit mit den Neuplatonikern und mit Plotin (wo er doch zu Platon ein durchgehend positives Verhältnis hat)<sup>22</sup>. Rigore metaphy-

21 Leibniz unterscheidet daher auch zwischen einem „ens reale“ und einem „ens apparens“, vgl. „Notiones generales“ (1683/5); A VI, 4, 555, 6–23, wobei konsequenterweise Realität nur demjenigen Seienden zukommen kann, das durch eine wahrhafte, substantielle Einheit bestimmt ist, also etwa durch eine Seele! Z. 19–20: „omnia corpora in quibus nulla inest Anima vel forma substantialis esse apparentia tantum“.

22 Siehe A VI, 4, 479, 15–19: Plotin und die Neuplatoniker seiner Zeit (illorum temproum) waren „plane superstitionibus“ zugewandt – etwas, was Leibniz nie von Platon behaupten würde; ebd., 1947–1955 (Cudworth-Exzerpte); 2119, 24–2120, 1: „Plotinus ut Cartesius putabat, non posse creare Deum quam quod creavit“. Allgemein gilt von den späteren Platonikern, dass sie „Enthusiasmo Platonico infecti“ seien, vgl. A VI, 2, 137–138. In der späten *Epistola ad Hanschium* (25. Juli 1707), die eine *Dissertatio philosophica de philosophia platonica* enthält, allerdings anerkennt Leibniz, dass Plotin insbesondere den Gedanken reflektiert habe, dass jeder Intellekt oder Geist eine intelligible Welt in sich trage: „porro quaevis mens, ut recte Plotinus, quemdam