Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXI. Band, 2. Heft.

IX.

Leibnizens Lehre von der Körperwelt als Kernpunkt des Systems.

Von

Dr. phil. **Max Leopold.**

(Schluß.)

II. Körperwelt und geistige Welt.

a) Harmonie des Geschehens in beiden, Kausalität und Teleologie.

Die Monaden, das einzige Wirkliche in der Welt, sind nicht mehr reine Kräfte, sondern geistige Wesenheiten. Wie unser Bewußtsein das Mannigfaltige der Anschauungen zur begrifflichen Einheit zusammenfaßt und einen in jedem Augenblick wechselnden Inhalt darstellt, so stellt die Monade die Einheit ihrer wechselnden inneren Zustände dar. Sie ist Inbegriff des Gesetzes ihrer eigenen Entwicklung und kann von außen keine Einwirkung erfahren. Der vorübergehende jeweilige Zustand in ihr besteht in einem geistigen Inhalt, der sich aus den unendlichen Beziehungen zu den übrigen Monaden ergibt und eine Spiegelung, Darstellung oder Vorstellung des Alls von ihrem individuellen Standpunkt aus bedeutet. Indem diese Vorstellung bei allen Monaden nach Klarheit und Deutlichkeit verschieden ist und sich nur bei wenigen zur bewußten erhebt, erhalten wir eine unendliche Stufenfolge von

Monaden in der Welt, wo jede ihren bestimmten Platz hat. Dadurch, daß sie an ihren individuellen intelligiblen Standpunkt gebunden sind und die eine in folgedessen denselben Vorgang im All mehr oder weniger deutlich ausdrückt als die andere, beschränken sie einander in idealem Sinne. Diese Beschränkung können wir bildlich als Handeln und Leiden bezeichnen und somit von aktiver und passiver Kraft reden.

Die Unterscheidung von aktiver und passiver Kraft in der Monade begründet das Prinzip der Geistigkeit und Leiblichkeit und schlägt die Brücke zwischen geistiger und Körperwelt. Die passive Kraft bedeutet gehemmte Tätigkeit und erscheint als Widerstand gegen die Hemmung, ist also eigentlich Betätigung. Das Leiden liegt nur darin, daß sie sich von der Beschränkung betroffen fühlt. Betrachten wir die ideale Einwirkung der Monaden aufeinander unter dem Bilde wechselseitiger Kraftäußerung, so können wir die passive Kraft der einen als *Materia metaphysica* bezeichnen, die als „τὸ δυναμικὸν πρῶτον παθητικόν, πρῶτον ὑποκείμενον“ von der aktiven Kraft einer anderen bestimmt wird (VII 322, II 306). Dann wird die passive Kraft zum körperbegründenden Element der „ersten Materie“, das jeder Monade als wesentlich anhaftet und von der aktiven Kraft oder Entelechie auch nicht durch göttlichen Eingriff getrennt werden kann (II 325). Denn damit würde ihre substanzielle Eigenart und ihr individuelles Dasein vernichtet werden. Der wahre Grund des sogenannten Leidens liegt also in der Monade selbst als *Principium individuationis* und ist nicht erst in der Materie zu suchen. Handeln und Leiden sind nur relativ zu verstehen und intensiv abgestuft nach dem Klarheitsgrade der Vorstellung. Auf der einen Seite ist sie klar und deutlich, auf der andern verworren und dunkel. Dazwischen aber waltet die unendliche Menge der Übergangsstufen, der unendlich kleinen Vorstellungen. Keine Vorstellung ist ganz deutlich, weil sie stets mit anderen wahrgenommen wird, unter denen sie sich nur verhältnismäßig deutlich abhebt, aber auch keine ganz verworren. Sie erscheint nur verworren, weil sie sich aus einer Vielheit von Vorstellungen zusammensetzt, die zu schwach sind, um einzeln deutlich aufgefaßt zu werden. So sind Denken

und Empfinden wesensgleich und nur weniger oder mehr gehemmte Seelentätigkeit.

Wie sich die Kraft in der Monadenwelt als Vorstellung äußert, so in der Körperwelt als Bewegung. Bewegung aber ist die Tätigkeit, die alle Erscheinungen der Körperwelt zustande bringt. Nach ihren beiden Äußerungen bezeichnet Leibniz die Kraft als primitiv oder derivativ, ursprünglich oder abgeleitet. In der ersten Hinsicht ist sie das immanente Entwicklungsprinzip der Substanz, losgelöst von allem zeitlichen Geschehen. Sobald sie in Beziehung zu Raum und Zeit tritt und ihren rein geistigen Charakter aufgibt, wird sie abgeleitet. Als solche verkörpert sie nicht mehr das Gesetz der Reihe aller Zustände in der Substanz, sondern greift einen einzelnen Zustand heraus und läßt ihn in die Erscheinung treten. Sie hält den gegenwärtigen Zustand in seinem Streben zum folgenden fest und bedeutet so eine Begrenzung der primitiven Kraft auf einen einzelnen Fall (II 262). Während die primitive als Inbegriff des übergeordneten Gesetzes ständig wirkt und in dem Streben von Vorstellung zu Vorstellung unausgesetzt tätig ist, bezeichnet die derivative irgendwann und irgendwo den Zustand, wie er als Ergebnis vorausgegangener Veränderungen an einer bestimmten Stelle des Prozesses festgelegt ist, und äußert sich gelegentlich in Bewegungsvorgängen. Weil Raum und Zeit sich unserem Bewußtsein als stetig geordnete Mannigfaltigkeit der Erscheinungen im Neben- und Nacheinander darstellt und die derivative Kraft erst in der Beziehung auf Raum und Zeit ihren Inhalt erhält, müssen wir diese Kraft wie ihre Äußerungen zu den Phänomenen verweisen (II 275). Die Bewegung ist nichts anderes als in Erscheinung tretende Vorstellung (III 623).

Die Unterscheidung von primitiver und derivativer Kraft hat ebenso wie die von aktiver und passiver grundlegende Bedeutung für die Einheitlichkeit des Systems. Dadurch wird es Leibniz ermöglicht, das ganze Geschehen und Sein in geistiger und Körperwelt auf dieselbe Kraft zurückzuführen und so die Kluft zwischen beiden Welten zu überbrücken. Die aktive Kraft, weder die Tätigkeit selbst noch das bloße Vermögen dazu, hält die Mitte zwischen beiden und schließt eine Entelechie in sich, die Tendenz

zur Tätigkeit, dem Streben des gespannten Bogens vergleichbar (IV 469). Sie ist ebensowohl Quelle der Vorstellung oder inneren Tätigkeit wie der Bewegung oder äußeren Tätigkeit, in der einen Hinsicht substanziell, in der anderen akzidentell (VII 329, IV 395). Die Entelechie der Monade hat die aktuelle Bewegung des aus den Monaden resultierenden Körpers zum äußeren Gegenbilde. Soweit die aktive Kraft die dem Körper innewohnende Veränderung, die unsichtbare innere Bewegung, zustande bringt, ist sie noch primitiv und wird erst derivativ, sobald sie bei gegebener Gelegenheit in die Erscheinung tritt. Das ist der Fall beim Anprall von Körpern. Dann wird nämlich nicht, wie Descartes glaubt, ein ruhender von einem bewegten plötzlich in den Zustand der Bewegung versetzt — solche unvermittelte Bewegungsübertragung würde als sprungweise Veränderung dem Stetigkeitsgesetz widersprechen — vielmehr veranlaßt der Stoß den nur scheinbar ruhenden Körper zu heftigerer Bewegung seiner Teile, die dann erst sichtbar wird, indem sie sich kraft der Elastizität nach außen kehrt. Ohne Annahme der Elastizität lassen sich die Bewegungsgesetze nicht aufrecht erhalten. Also wirkt die derivative Kraft bei Gelegenheit nur „modifizierend“ oder „variierend“ auf die primitive ein (IV 397). Der Schein der Bewegung entsteht dann, indem sich die Beziehungen der dem Körper zugrunde liegenden Monaden ändern.

Entsprechend äußert sich die passive Kraft in den Monaden als gehemmte Vorstellungstätigkeit in verworrenen und dunklen Vorstellungen und stellt eine Beschränkung der aktiven Kraft dar. Derivativ tritt sie als äußere Einschränkung der Bewegung eines Körpers an dem Widerstande seines Beharrungsvermögens in die Erscheinung. Sie zeigt sich als natürliche Trägheit oder als die Neigung, in dem bestehenden Bewegungszustande, wozu als Grenzfall auch die Ruhe gehört, zu verharren. Die Widerstandskraft äußert sich gelegentlich, so oft man einen Körper durchdringen, aus der Ruhe in Bewegung und aus Bewegung in Ruhe überführen will, und ist daher derivativ. Sie ist Prinzip der Körperlichkeit und liegt der Materie zugrunde, da man in jedem ihrer Teilchen die Kraft des Widerstandes findet, so daß man sagen kann: durch

ihre Ausbreitung kommt die Materie zustande (IV 394 f.). Die passive Kraft in ihrer primitiven Betätigung nennt Leibniz „erste Materie“, in ihrer derivativen „zweite Materie“. Beide sind grundsätzlich auseinander zu halten: die eine ist unstoffliches Prinzip der Körperlichkeit in der Monadenwelt, die andere die stoffliche Materie oder Masse mit den Eigenschaften der Größe, Gestalt und Ausdehnung in der Erscheinungswelt. Jene ist Wirklichkeit, diese Schein (II 276).

Ist denn auch die Bewegung Schein, die Kraftübertragung von Körper zu Körper und die Wechselwirkung? Keineswegs, sagt Leibniz; man hat sich bloßgestellt, wenn man deren Wirklichkeit leugnen wollte, und den Gegnern einen willkommenen Triumph bereitet (IV 559; II 250, 251). In der Körperwelt ist ja alles nach mathematisch-mechanischen Gesetzen geregelt, und die Körper sind Maschinen. Also muß man auch Wechselwirkung annehmen. Allerdings ist die Bewegung Schein, soweit sie räumliche Beziehungen hat und als Ortsveränderung auftritt, wie auch die körperliche Masse Schein ist, sofern sie sich uns als ausgedehnt darbietet. Wirklich und wahrhaft daran sind die dynamischen Beziehungen, die stetige innere Bewegung, das Streben nach Veränderung. Diese ist in den zugrunde liegenden Monaden begründet und unterscheidet sich nicht von der Vorstellungstätigkeit. Auch die sichtbare Bewegung ist nur in Erscheinung tretende Vorstellung.

Ebensowenig wie die Bewegung ist die Wechselwirkung bloßer Schein; dieses nur, soweit wir etwa Ortsveränderung der Körper als Folge eines Stoßes sehen. Wirklich daran ist die Änderung der dynamischen Beziehungen der den Körpern zugrunde liegenden Monaden. Die Monaden können allerdings keine Einwirkung von außen erfahren, derart daß etwa Bilder der wahrgenommenen Dinge in sie eindringen, aber sie stehen in innigen Beziehungen zueinander kraft der „prästabilierten Harmonie“. Gott hat bei der Schöpfung das gesamte Monadensystem so angelegt, daß innerhalb des Ganzen eine jede das Gesetz der Entwicklung erhielt, das die Rücksicht auf alle anderen und die Ordnung für alle Ewigkeit erheischte. Keine Veränderung in der Welt geht an einer Monade spurlos vorüber, denn ihr ideales Dasein beruht ja in der

Gesamtheit ihrer Beziehungen zu allen übrigen. Aber die Veränderung, die wir in der Körperwelt als Wirkung einer Ursache auffassen, bietet sich uns in der Monadenwelt als Erfüllung eines Zweckes dar. Die ursächliche Verknüpfung der Vorgänge in der Körperwelt lebt zwar nur in unserer Anschauung, aber die Vorgänge selbst sind wirklich und in Wahrheit nach Zwecken vorsichgehende Vorstellungen. Das Reich der Ursachen und das Reich der Zwecke decken sich vollkommen. Was von der einen Seite betrachtet Ursache und Wirkung, ist auf der anderen Zweck und Erfüllung. Hier gelingt es Leibniz, die mechanische und teleologische Weltanschauung zu vereinigen. Allerdings sind in der Körperwelt die einzelnen Vorgänge mechanisch zu erklären, aber die Gesetze des Geschehens bedürfen ihrer metaphysischen Begründung (IV 444). Die Körperwelt ist der geistigen Welt untergeordnet, wie das System der Ursachen dem der Zwecke. Die transeunte Kausalität der Erscheinungswelt offenbart sich als immanente in der Monadenwelt. Die Bewegung ist nur in Erscheinung tretende Vorstellung und in ihrer Verknüpfung mit Raum und Zeit Schein. Alle übrigen Phänomene der Körperwelt sind auf Bewegung zurückzuführen. Die Körperwelt selbst ist nur Erscheinung einer übergeordneten geistigen.

b) Das Prinzip des psycho-physischen Parallelismus.

Das Verhältnis zwischen beiden Welten entscheidet zugleich über die Frage, in welcher Beziehung Leib und Seele zueinander stehen. Leib und Seele zusammen bilden den Körper. Der organische Körper entsteht dadurch, daß sich eine Anzahl von Monaden einer anderen als beherrschender Entelechie unterordnet. Diese faßt die Vorstellungen jener zu einer höheren Einheit zusammen; in ihr gelangt deutlicher zum Bewußtsein, was in jenen mehr oder weniger unbewußt vorgeht. Die Seele ist auf den Leib, der Leib auf die Seele angewiesen; sonst wäre das Ganze kein organischer Körper mehr. Wie bei der einzelnen Monade ist ein Dasein nur möglich, wenn die einzelnen Individuen aufeinander Rücksicht nehmen und (wenigstens ideale) Einwirkung ausüben und empfangen. Das leidende Prinzip und weiterhin das materielle

Element ist es, das die unendlich vielen Individuen in der Welt zu einem einheitlichen, harmonischen All verbindet. Ohne das wären die Monaden Deserteure der allgemeinen Ordnung und würden ein Chaos heraufbeschwören (VI 546). So darf auch die Seele nicht ohne Leib sein, und in diesem Sinne kann man das Verhältnis beider als „prästabilisierte Harmonie“ bezeichnen, obwohl dieser Ausdruck eigentlich zu wenig besagt. Denn zugleich bilden sie eine organische Einheit, in der die Seele als Repräsentant des Körpers erscheint (II 171).

Leib und Seele sind also nicht verschiedenartige Substanzen wie bei Descartes, sondern gleichartige Kräfte, nur dem Grade nach verschieden. Ihre Tätigkeit besteht in Vorstellungen, und zwischen ihnen waltet eine ideale Wechselwirkung. Sehen wir aber den Leib nicht an als das, was er wirklich ist, nämlich die Menge der untergeordneten Monaden, sondern als das, was er scheint: eine ausgedehnte Masse, dann dürfen wir nicht mehr von Wechselwirkung sprechen, sondern müssen das Prinzip des psychophysischen Parallelismus aufstellen. Dann bleibt die Tätigkeit des Körpers nicht mehr reine Vorstellung und tritt als Bewegung in die Erscheinung. Indessen sind das nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen, die durch den Betrachter eingeführt werden. Was äußerlich ungehemmte Kraftäußerung, ist innerlich Verstandes- und Willenstätigkeit; was äußerlich gehemmte Bewegung, ist innerlich verworrene Vorstellung. Bewegung ist eine in die Erscheinung tretende Vorstellung, Vorstellung eine innere Bewegung: beide sind Äußerungen derselben Kraft. Die Seele handelt nach Gesetzen der Zweckmäßigkeit, der Körper nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung, ohne daß das eine auf das andere Rücksicht nähme, und doch gewinnt es den Anschein, als ob sie aufeinander einwirkten. Diese scheinbare Wechselwirkung offenbart sich dem Tieferblickenden als Parallelismus („in perfectissimo illo consensu, quo motuum series cogitationum seriei respondet“: Metaphysische Auseinandersetzung mit Fardella bei Stein, Leibniz und Spinoza 324).

Eine tatsächliche Wechselwirkung wird auch durch das Erhaltungsgesetz ausgeschlossen. Mechanische Kräfte können nur durch Größen übertragen werden, und da die Seele sich nicht als

Größe objektivieren läßt, ist sie dazu nicht befähigt. Die Einwirkung eines geistigen Antriebs auf das körperliche Geschehen würde dem Universum neue Kraft zuführen und den einheitlichen Zusammenhang der Erscheinungen durchbrechen. Es kann sich naturgemäß nur Vorstellung aus Vorstellung, Bewegung aus Bewegung entwickeln; ein Überspringen von einem zum andern wäre übernatürlich. Descartes hat zwar richtig erkannt, daß die Bewegungsgröße des Körpers nicht von der Seele vermehrt werden kann, aber fälschlich geglaubt, die Seele könne richtungsändernd wirken. Hätte er das Gesetz von Erhaltung der Bewegungsrichtung gekannt, so wäre auch er auf das System der prästabilierten Harmonie verfallen (Mon. 80). Die okkasionalistische Theorie ist nicht glücklich zu nennen, weil sie das ständige Eingreifen einer höheren Macht verlangt.

Leibniz ist der Vater des idealistisch-monistischen oder Subordinations-Parallelismus in unserer Psychologie geworden, der die leibliche Seite der geistigen unterordnet. Er stützt sich hauptsächlich auf die Gesetze des Beharrungsvermögens und der Erhaltung der Kraft. Doch sucht man neuerdings von gegnerischer Seite diese Grundfeste zu stürmen und ficht die Giltigkeit des Konstanzgesetzes und der geschlossenen Naturkausalität an (vgl. Busse: Geist und Körper-Seele und Leib). Die organische Einheit von Leib und Seele ergibt sich zwanglos aus Leibnizens System. Die Cartesianer indessen können sich von der überlieferten dualistischen Anschauung nicht losreißen und verlangen nähere Aufklärung über das Verhältnis. Leibniz greift nun dazu, die Vereinigung beider ihnen bildlich klar zu machen als „*unio metaphysica*“ und „*vinculum substantiale*“. Während der erste Ausdruck im Bilde festgehalten und ihm jede weitere Bedeutung abgesprochen wird (II 281), gewinnt der andere im Laufe des Briefwechsels mit des Bosses, wo er allein vorkommt, immer mehr Selbständigkeit und soll bald Monade, bald Seele, bald etwas Weiteres sein. Doch behandelt ihn Leibniz sehr problematisch, und wir sind berechtigt, die Einführung dieses Begriffs als Anpassung an einen fremden Standpunkt anzusehen und ihn als bedeutungslos für das System fallen zu lassen.

c) Die Körperwelt eine wohlbegründete Erscheinung.

Die Neigung, den Körper dem Geist unterzuordnen und ihn als „Gedankending“ aufzufassen, zeigt sich schon in der Hypothesis physica und einigen gleichzeitigen Briefen. Die Theorie vom Conatus soll auch den Dualismus von Körper und Geist beseitigen. Beider Tätigkeit besteht in Bewegung; aber während in der körperlichen eine Anzahl von Conatus sich fortgesetzt aneinander reiht, hat im Geiste der einzelne Conatus Dauer und faßt die vorhergegangenen zum Erinnerungsbilde zusammen. Weil der Conatus im Körper keine Dauer hat, wohl aber im Geiste, darum könnten wir den Körper als „mens momentanea seu carens recordatione“ betrachten (IV 230, I 52f., 72f.). Diese Anschauung ist ebenso urwüchsig wie unhaltbar.

Später gibt Leibniz der phänomenalen Auffassung der Körperwelt eine tiefdurchdachte Begründung. Unsere Wahrnehmung bezeugt nur dreierlei: daß wir wahrnehmen, daß Körper wahrgenommen werden und daß das Wahrgenommene mannigfaltig, zusammengesetzt oder ausgedehnt ist (VII 326). Weiter wissen wir von der Außenwelt nichts, und was wir wahrnehmen, sind im Grunde Ausgeburten unserer Sinne. Mit ihren Chimären ringen wir wie mit Larven. Wie die Zeit existieren sie „νόμος magis quam φύσις, ut Democritus loquebatur“, und haben nicht mehr Wirklichkeit als ein Spiegelbild oder der Regenbogen. Diese Erscheinungen nehmen wir doch ruhig hin und begnügen uns mit der Tatsache, daß sie uns erscheinen — warum nicht bei den körperlichen Phänomenen? Sucht man mehr hinter ihnen, so ist das etwa, als wenn jemand von der Erscheinung des Spiegelbildes Rechenschaft erhalten hätte und dann noch nach irgend einer zu ergründenden, tieferliegenden Wesenheit des Bildes forschen wollte (II 282)! Unsere Anschauung von der Körperwelt besteht in verworrenen Vorstellungen. Wie Farben, Töne, Gerüche, Geschmack, Hitze, Kälte gehört auch die Ausdehnung zu den Sinneswahrnehmungen oder Empfindungen und ist als solche verworren im Gegensatz zu den intellektuellen Ideen in ihrer Klarheit und Deutlichkeit (V 77). Tatsächlich gibt es ja keine Verworrenheit

im All. Der Schein davon entsteht etwa so, wie wenn man von fern in einem Teich eine verworrene Bewegung, einen Wirrwarr von Fischen erblickt, ohne die einzelnen unterscheiden zu können, oder von weitem das Gemurmel einer Volksmenge oder am Gestade des Meeres das Brausen der Brandung vernimmt, ohne die vielen Geräusche der einzelnen Stimmen bzw. Wellen auseinander zu halten. Jeder Fisch, jede Stimme, jede Welle, für sich wahrgenommen, würde eine deutliche Vorstellung erwecken. In der Masse aber erscheint die einzelne verworren, weil sie zu schwach ist, und bedarf der Vereinigung mit vielen gleichartigen, um überhaupt ins Bewußtsein zu treten (VI 619, 534, 604).

Woher rührt es aber, daß wir so viele Vorstellungen zugleich haben? Daher, daß alle Monaden in der Welt in Beziehung zueinander stehen und auch unsere Seele eine solche Monade ist. Sie stellt nicht nur vor, was in der Nähe verhältnismäßig deutlich für uns vorgeht, sondern auch das Ferne, das unendlich Viele und Kleine. So spürt jeder Körper jede Veränderung im Universum, und wer zu lesen verstünde, der könnte in jedem die ganze Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Ganzen lesen. Aber weil die Kraft der einzelnen Monade beschränkt ist, äußern sich die Eindrücke des Alls in ihr nicht deutlich, sondern in verworrenen Vorstellungen (Mon. 61). Nähe und Ferne im Universum sind indessen nur bildliche Ausdrücke, der Anschaulichkeit halber gewählt. Einen absoluten leeren Raum und eine reine leere Zeit gibt es nicht, mögen sie nun endlich oder unendlich sein; sie sind wie die Zahl reine Erzeugnisse unseres Verstandes, der durch die Sinne nur veranlaßt wird, sie hervorzubringen. Beziehungen des Ortes und der Lage gibt es allerdings, aber sie sind relativ. Der Raum als Form unserer Anschauung von den Sinnendingen hängt nicht von einer gegebenen Lage der Körper ab, sondern ist die Ordnung, welche die Körper in bestimmten Lagebeziehungen erst sichtbar macht. Er schafft die Möglichkeit des Beisammen wie die Zeit die des Nacheinander (VII 364, 376). Ort und Lage beruhen darauf, daß die Beziehungen der Körper wahrhaft sind und nicht in einer unbedingten Wirklichkeit. Der Raum kann nur eine Ordnung von materiellen Erscheinungen widerspiegeln,

nicht etwa von Monaden. Bei diesen als begrifflichen Einheiten ist natürlich von Nähe und Ferne im gebräuchlichen Sinne keine Rede (II 450 f.), und hier bezeichnen die Ausdrücke nur Abstufungen des Vorstellungsgrades, je nach dem „Gesichtspunkte“ der einzelnen Monade. So kommt es, daß jede am deutlichsten ihren eigenen Körper vorstellt, dem sie als Entelechie übergeordnet ist, während sie ihrerseits einer höheren Einheit eingegliedert ist (Mon. 62). Indem sich die Monaden nach ihren intensiv abgestuften Beziehungen einander über- und unterordnen, rufen sie in der Sinnenwelt die Erscheinung von Körpern hervor, bei denen die intensiven Beziehungen extensiv erscheinen. Der Raum, im Grunde das zugleich Existierende bezeichnend, ruft in der Sinnenwelt die Erscheinung des beisammen Existierenden hervor.

Wie eine aus vielen unmerklichen Vorstellungen zusammengesetzte als höhere Einheit ins Bewußtsein tritt, obwohl sie eigentlich keine Einheit ist, so stellt unsere Seelenmonade die Masse eines Körpers als ausgedehnte Einheit vor, indem sie die zugrunde liegenden Monaden als zugleich und miteinander existierend auffaßt, aber nicht klar voneinander unterscheidet und in ein räumliches Verhältnis setzt („Quod . . [in corpore] exhibetur mechanice seu extensive, id in ipsa entelechia . . concentratur dynamice et monadice:“ Gerhardt, Briefwechsel mit Wolff 139). So erschöpft sie in einem Augenblick des Bewußtseins die Mannigfaltigkeit des Alls (II 276). Die Eigentümlichkeit oder Fähigkeit, die zugleich existierenden Monaden zu einem körperlichen Ganzen zu verbinden, liegt in dem Betrachter, nicht in dem Betrachteten (II 517). Wollte Gott daher die körperliche Masse vermehren, so müßte er nicht mehr des Angesehenen, sondern mehr des Anschauenden schaffen, nämlich neue seelische Einheiten, denen dann die bereits existierende Materie als ausgedehnte Masse neu erschiene (II 371).

Deswegen aber ist die Körperwelt kein bloßer Traum, aus dem wir etwa beim Tode erwachen, kein bloßes Hirngespinnst, kein Schein, vielmehr eine notwendige und wohlbegründete Erscheinung. Denn Geist und Stoff bedingen sich wechselseitig. Das Denken kann vom Inhalt nicht losgelöst und ihm als selbständig gegenübergestellt werden. Der Begriff des Geistes gewinnt

erst Leben in der Beziehung auf eine bestimmte Materie, die Materie erhält ihren Bestand erst aus dem Verhältnis zu einem Ich. Alles Sein erschöpft sich in Bewußtseinseinheit und Bewußtseinsinhalt. Das Bewußtsein umfaßt die Mannigfaltigkeit der äußeren Welt, auf die Einheit der Innenwelt bezogen, ist aber nicht die Einheit des Elements, sondern der Tätigkeit. Die Einheit bedeutet die Vereinigung vieler Vorstellungen in einem Augenblick und legt so in der Menge der allseitigen Beziehungen einen Einzelfall fest. Das Ich ist das beharrende Gesetz in der stetigen Erzeugung der Reihe seiner Phänomene, es stellt die Einheit des Gesetzes dar. Es ist ebensowenig ein Ding an sich wie die Außenwelt. Beide sind ihrem innersten Wesen nach nicht Inhalte von Vorstellungen, sondern Kräfte, die sich im Vereinigen betätigen; nicht dingliche Substrate, die der Mannigfaltigkeit der Welt zugrunde liegen, sondern sie vorstellende Subjekte. Ihre Wirklichkeit, ihr ewiges Dasein haben sie als Glieder der harmonischen Weltordnung mit der Kraft, zu handeln und zu leiden (II 372, VII 322).

Die Körperwelt ist eine wohlbegründete Erscheinung, weil sie eine Ordnung darstellt, die den Anforderungen der Vernunft genügt, eine Ordnung, in der ihre Phänomene sowohl dem einzelnen Beobachter für die ganze Reihe der Zeit und allen Beobachtern untereinander harmonisch erscheinen, in der sie untereinander und mit den ewigen Wahrheiten übereinstimmen (II 276, 270, 283). Das Objekt ist real als gemeinsamer Beziehungspunkt verschiedener Beobachter, wie eine Stadt, von verschiedenen Seiten gesehen, sich verschiedenartig zeigt, aber als gemeinsame Grundlage dieser Ansichten deren Wahrheit verbürgt (III 622). Das ist das letzte Zeugnis von der Wirklichkeit der Erscheinungswelt, und ein höheres dürfen wir garnicht verlangen (II 283).

III. Die organische Welt.

a) Die kunstvolle Organisation der Welt.

Die Natur ist ein bewundernswertes Kunstwerk Gottes, eine Maschine, die sich dadurch von den künstlich verfertigten unterscheidet, daß sie bis in die kleinsten Teile hinein organisiert ist.

Da ist nichts Untätiges, Ungestaltetes, Unzweckmäßiges; als höchste Ordnung, verbunden mit der höchsten Mannigfaltigkeit, ist die bestehende Welt die denkbar vollkommenste und beste. Die Materie ist bis ins Unendliche geteilt, auch der kleinste Teil von ihr wieder ein Organismus, eine Maschine, die sich aus anderen Maschinen zusammensetzt. Jede Maschine hat ihre eigene Bewegung, jeder Organismus sein eigenes Leben und bildet eine kleine Welt für sich. In dem kleinsten Staubkörnchen nehmen wir mit dem Mikroskop noch eine Welt von Geschöpfen wahr, in dem Wassertropfen etwa eine Million Lebewesen, und haben damit die tatsächliche Anzahl auch nicht annähernd erschöpft (VII 542). So besteht der Makrokosmos aus einer Unzahl von Mikrokosmen, die in ihrer unergründlichen, mannigfaltigen Über- und Unterordnung eben die unnachahmliche Feinheit und harmonische Schönheit des Kunstwerks ausmachen. Ein Lebewesen ist um so vollkommener, je verschiedenartiger die Teile seines Körpers, je mannigfacher sie einander über- und untergeordnet sind und je deutlicher dadurch die Vorstellung seiner Entelechie oder Seele vom All wird. Seele ist eine Monade nur relativ, nämlich als tätige Kraft, sofern sie die Leibesmonaden an Klarheit der Vorstellung übertrifft. Einer Entelechie dagegen, von der sie darin übertroffen wird, muß sie sich als leidendes Prinzip und körperliches Element unterordnen. Da nun die Stufenfolge der Monaden unendlich und stetig ist, so kann jede in gewisser Hinsicht eine seelenartige Stellung einnehmen, und in dem kleinsten Teile der Materie gibt es noch Seelen (Mon. 66, 70). Die Seele oder Entelechie als Zentralmonade des körperlichen Aggregats schlägt ihren Sitz in dem Teile des Körpers auf, der ihr am geeignetsten erscheint. Man kann das Lebewesen mit einem Tropfen Öl vergleichen, der in einem Punkte die Seele birgt. Zerteilt man den Tropfen, so rundet sich jeder Teil wieder zum Tropfen; aber die Entelechie kann nur in einem wohnen. Zerfällt der Körper des Lebewesens, so ordnet und organisiert die Natur die Materie von neuem. Aber die Seele und damit das Wesen selbst lebt nur in einem Teile weiter (II 306).

Wenn auch alles in der Natur organisiert und nirgends ein Chaos ist, so kann man doch nicht sagen, daß jeder Teil belebt

ist. Zu einer organischen Einheit und körperlichen Substanz gehört eine Seele oder etwas Analoges, um ein Lebewesen zustande zu bringen. Von einer Uhr oder künstlichen Maschine unterscheidet es sich durch etwas, das unserem Ich entspricht (IV 482, 494). Zwar enthält jeder Teil der Materie eine unendliche Zahl organischer und beseelter Körper, die wir auch nicht annähernd alle kennen oder wahrnehmen können, aber jeder Teil ist nicht selbst belebt und beseelt. Einen Teich voller Fische, einen Steinhaufen, ein Heer von Soldaten oder einen Käse, der aus einer Würmersammlung besteht, wird niemand im Ernst für eine organische Einheit erklären. Bei ihnen ist Belebtes und Unbelebtes durcheinander gemengt (IV 482, VII 501 f.). Wo Monaden lediglich durch Beiordnung zum Aggregat zusammentreten, sind sie niederer Art und bringen keinen Organismus zustande. Dazu ist Über- und Unterordnung erforderlich. Wieweit die einzelnen Teile der Materie belebt oder unbelebt sind, können wir mit unseren groben Sinnen und Werkzeugen nicht entscheiden, obwohl wir auch sie mit fortschreitender Übung und Kenntnis verfeinern.

Leibniz nimmt hier einen Gegensatz zwischen Organischem und Unorganischem an, der den Voraussetzungen seines Systems nicht entspricht. Eine Uhr ist keine bloße Beiordnung von Teilen, sondern diese sind durch Über- und Unterordnung dem Gesamtzweck dienstbar gemacht, den man durchaus als Entelechie bezeichnen könnte. Ein durch einheitliches Kommando geleitetes Heer stellt einen geordneten Körper dar, dessen Teile alle einem Zwecke dienstbar gemacht sind. Freilich sind damit beide noch keine Organismen. Leibniz fühlt, daß ein lebensschaffendes und -erhaltendes Element hinzutreten muß, um ein lebendes Wesen hervorzubringen; aber seine Erklärung genügt diesem Bedürfnis nicht. Wenn er den lebenden Wesen eine Seele im engeren Sinne gibt — eine Zentralmonade, in der die höheren psychischen Tätigkeiten zusammengefaßt sind — so meint er etwa das, was unsere jüngste Biologie als Lebenskraft, Richtungskraft, Entelechie, Dominante oder ähnlich bezeichnet.

b) Die Verwandtschaft der Arten.

Ebenso unzureichend wie unsere Kenntnis des Unterschiedes zwischen Organischem und Unorganischem ist unsere Einteilung der physischen Arten. Sie ist provisorisch und vervollkommenet sich mit zunehmendem Wissen (V 296). Tatsächlich gibt es, wie eine unendliche Stufenfolge von Monaden, so auch von Organismen. Unsere groben Klassenunterschiede fassen eine Anzahl von Wesen nach gewissen gemeinsamen Eigenschaften zu Gruppen zusammen, ohne die unendlich mannigfachen Zwischenstufen zu berücksichtigen. Denn zwischen allen vermittelt die unendliche Reihe der stetigen Übergänge (V 285). Sehen wir die Mineralien als „ganz nackte“ Monadenaggregate an, so können wir doch eigentlich schon dem Kristall, der in bestimmter Form anschießt, eine Entelechie kaum versagen. Ist's ein großer Schritt von ihm zur Pflanze, die, gleichsam ihrem inneren Zwecke folgend, ihre individuelle Gestalt entwickelt? Die Übergangsstufen sind nun allerdings verborgen oder nicht mehr vorhanden, aber das Stetigkeitsgesetz verlangt sie anzunehmen. Sicherlich lebt die Pflanze, und wer versichert uns, daß ihr nicht auch eine Seele oder etwas wie „substantielle Form“ innewohnt? (II 92.) Auf Grund der großen Analogie zwischen Pflanzen und Tieren müssen wir annehmen, daß auch die Pflanzen etwas wie Vorstellung und Streben haben, was man ihr sensitives Leben nennt. Freilich, worin dieses eigentlich besteht, können wir ebensowenig sagen, wie wir den Instinkt der Tiere ganz zu erklären wissen. Pflanzen und Tiere nähern sich einander so sehr, daß man keinen bedeutenden Unterschied gewahr würde, wenn man das vollkommenste Wesen der einen Gattung und das unvollkommenste der andern vergliche. Nach Swammerdams Beobachtungen sind die Insekten durch ihre Atmungsorgane mit den Pflanzen verwandt; doch wird es wohl noch andere, uns unbekannte Zwischenstufen geben (V 285, III 581). Innerhalb des Tierreiches gibt es Geschöpfe, die zwischen Vögeln und Säugetieren die Mitte halten. Die Amphibien gelten gleicherweise als Land- und Wasserbewohner, geflügelte Fische und Wasservögel mit kaltem Blut, deren Fleisch fischartigen Geschmack hat, sind zugleich Wasser-

und Luftbewohner. Um die Märe vom Meermenschen aus dem Spiele zu lassen — es gibt sogar „Bestien“, die ebensoviel Kenntnis und Vernunft zu haben scheinen wie „gewisse Tiere, die man Menschen nennt“, und wie sich von den kleinsten organisierten Teilchen der Materie die unendliche Stufenfolge der Geschöpfe bis zum Menschen erhebt, so haben wir auch guten Grund zu glauben, daß von uns aufwärts die Wesen in unmerklicher Steigerung bis zum Gipfel der Vollkommenheit, zu Gott, aufsteigen, obwohl wir uns davon keine rechte Vorstellung machen können (V 285f.) — eine konsequente Verfolgung des Stetigkeitsgesetzes ins Übernatürliche und Abenteuerliche.

Hieraus sieht man, wie sehr Descartes und seine Schule gefehlt hat, wenn sie zwischen Mensch und Tier unüberwindliche Schranken errichtet, dem Tier Empfindung, dem Menschen unbewußte Vorstellungen abspricht. Bewußtsein, Empfindung und Gedächtnis ist auch den Tieren eigen. Zeigt man dem Hunde den Stock, mit dem er früher gezüchtigt worden ist, so entsinnt er sich des schmerzenden Schlages und läuft heulend fort. Hierin sehen wir eine Verbindung von Vorstellungen, die mit der Vernunft einige Ähnlichkeit hat. Jedoch ist sie nur eine Verknüpfung von Tatsachen, nicht von Gründen. Aber auch wir Menschen sind in drei Vierteln unserer Handlungen solche Empiriker (VI 600). Wer die Tiere für fühllose Maschinen erklärt und ihnen eine Seele abspricht, verletzt die Weltordnung und damit die Majestät Gottes. Wer ihnen aber die Seele zuerkennt, der muß sie gleichzeitig für unvergänglich erklären (VII 531f.). Damit sinkt der Mensch noch nicht zum Tier herab. Denn er nimmt eine bevorzugte Stellung ein durch die Gabe von Geist, Verstand, Vernunft und Selbstbewußtsein, kraft deren er sich zur Erkenntnis Gottes und der ewigen Wahrheiten erhebt. Er allein ist unsterblich, da ihm auch im Tode die individuelle Persönlichkeit gewahrt bleiben soll (VII 531 f.).

Mag auch der Unterschied zwischen unvergänglich und unsterblich im System nicht begründet, mag es auch dahingestellt sein, wie weit die von Leibniz aufgestellte Stufenfolge der Lebewesen im einzelnen den Tatsachen entspricht, jedenfalls bleibt es

sein Verdienst, betont zu haben, daß alle Organismen näher verwandt sind, als sich's unsere Einfalt träumen läßt, und daß wir mit dem Fortschreiten der Wissenschaft tiefere, wenn auch nie vollkommene Einsicht in die Natur mit ihrer harmonischen Mannigfaltigkeit erwarten dürfen. Auch die Ausdehnung psychologischer Begriffe auf die Tierseele ist bemerkenswert.

c) Der Entwicklungsgedanke.

Der von der Substanz auf das organische Wesen übertragene Entwicklungsgedanke erweist sich sehr fruchtbar und ermöglicht, den ganzen Werdegang im Leben des Organismus zu erklären und seine einzelnen Phasen auseinander herzuleiten. Wie die Monade sich stetig, aber nach dem ihr immanenten Entwicklungsgesetz verändert und in der Gesetzmäßigkeit der Veränderung ihre Identität bewahrt, so ist der organische Körper einem ständigen Stoffwechsel unterworfen, behält aber dabei dank seiner Entelechie oder Seele die ihm eigenen individuellen Merkmale. Die Seele bleibt dieselbe, während der Leib in stetigem Flusse begriffen ist und sozusagen ständig ausgebessert wird, wie das Schiff des Theseus, das noch nach Jahrhunderten seine alte Form bewahrt hat, obwohl der Stoff längst neu ist. Die Seele ist zwar mit den körperbildenden Monaden eng verbunden, aber nicht mit ein und derselben Menge der Materie. Diese wechselt sie allmählich und stufenweise, so daß sie nie aller ihrer Organe entblößt wird (Mon. 71, 72). Stoffwechsel und Wachstum werden ermöglicht durch Ernährung: die ständige Aufnahme, Verarbeitung und Ausscheidung von Stoffen. Die ausgezeichnetsten Punkte in der Linie der Entwicklung bilden Geburt und Tod, die außerordentlichen Veränderungen im animalischen Leben. Sie sind wie die Wasserfälle und Stromschnellen eines Flusses oder die Scheitel-, Wende- und Rückkehrpunkte einer Kurve, überraschend für uns, aber doch in der allgemeinen Regel der Entwicklung einbegriffen und daraus zu verstehen (III 635). Sie vollziehen sich plötzlich und anscheinend unvermittelt, weil sie nicht die Bewegung selbst, sondern ihren Abschluß darstellen, der lange vorbereitet ist, wie der Kreisbogen erst im letzten Augenblick der Umkreisung geschlossen und da-

durch zum Kreise wird (I 20). So ist auch die plötzliche Umformung des Körpers zu betrachten. Was wir Entstehung nennen, ist nur Auswicklung und Anwachsen des Körpers; was wir Tod nennen, nur Einwicklung und Verminderung der Materie. Ohne Körper kann die Seele überhaupt nicht bestehen, wie die aktive Kraft der Monade nicht ohne die passive sein kann; also ist eine Seelenwanderung oder Metempsychose ausgeschlossen. Vielmehr ist die ganze Entwicklung nur Umformung oder Metamorphose. Diese braucht uns nicht wunder zu nehmen, da die Natur uns täglich ähnliche Erscheinungen vor Augen führt in der Entpuppung des Schmetterlings aus der Raupe, der Umbildung des Seidenwurms und anderer Insekten (VI 533 f.). Einen Tod im strengen Sinne des Wortes gibt es nicht. Er besteht nur in einer Beschränkung der Vorstellungen, die dann unmerklich sind und sich wenig voneinander abheben wie im Schlaf oder im Zustande der Betäubung. Auch er geht vorüber und hat eine weitere Auferweckung und Enthüllung im Gefolge, wenigstens für den Menschen. Es ist wie ein Auf- und Abtreten beim Theater. Das Wesen kehrt mit dem Tode gleichsam in die Versenkung einer Welt zurück, bis die Ordnung der Natur es vielleicht wieder auf das Theater ruft zu höherer Vollendung (II 99, VI 601). Die Leibesmaschine geht beim Tode zwar in Stücken, aber damit nicht der Körper selbst. Dieser konzentriert sich gewissermaßen auf einen möglichst kleinen Teil, den selbst das Feuer nicht vernichten kann (II 122). Es bleibt ein unveräußerlicher Kern des Körpers übrig, der unvergänglich ist. Er kann daher auch nicht entstehen und ist im Samen vorgebildet, der durch die Zeugung nur zu einer größeren Umformung und Entwicklung befähigt wird, so daß er in die Erscheinungswelt treten kann. Das Leben im engeren Sinne zeichnet sich vor dem übrigen Dasein nur in Erscheinungsform und gradweise aus. Der Kern des Tieres oder das Samentierchen ist in der ganzen Reihe der Vorfahren vorgebildet, indem immer das des Sohnes in dem des Vaters eingeschachtelt ist. Daher haben sich in Adams Samen, unendlich klein und ineinander geschachtelt, die Samentierchen aller menschlichen Geschöpfe befunden, die je gelebt haben oder leben werden.

Diese höchst wunderliche Anschauung stützt sich auf die Entdeckungen von Leeuwenhoeck, Hartsoeker, Swammerdam, Malpighi und anderen Zeitgenossen bei der Untersuchung der Zeugung. Leibniz ergreift in dem Streit zwischen Ovisten und Animalkulisten Partei für die letzteren und macht die Lehre von den Spermatozoen seiner Philosophie zunutze als willkommenes Mittel, die Unsterblichkeit beweisen zu können. Es ist ein Lieblingsgedanke von ihm, „daß ein jeder leib, sowohl der Menschen als Tiere, Kräuter und mineralien einen kern seiner substantz habe, . . . so subtil, daß er auch in der asche der verbrandten dinge übrig bleibt, und gleichsamb in ein unsichtbarliches centrum sich zusammen ziehen kan.“ Wir begegnen ihm schon 1671 in einem Briefe an Herzog Johann Friedrich (I 53f.) Doch bietet die Stellung des Menschen dabei Leibniz Schwierigkeiten, und nur durch einen Gewaltgriff vermag er ihm Vernunft und moralische Persönlichkeit zu retten. In den Samentierchen des Menschen soll die Vernunft von Beginn angelegt sein und bei Gelegenheit der Zeugung erst zutage treten dann aber ihm ewig erhalten bleiben (VI 352, 601)!

Solche Ausnahmestellung des Menschen kann vor der Kritik ebensowenig bestehen wie die Lehre von der Präformation und Fortdauer des Samenleibes vor der heutigen Wissenschaft. Indessen ist sie wertvoll als Durchgangspunkt zu unserer Theorie der vererbten Anlage. Ein Organismus kann nichts erwerben, wozu nicht schon sein Keim die Anlage enthält. Sein ganzes Dasein und die Richtung seiner Entwicklung ist im Keime vorgebildet, diese Vorbildung ist von den Eltern und der ganzen Reihe der Ahnen ererbt und wird weiter vererbt. In diesem Sinne sind alle Wesen unsterblich wie der Mensch; andererseits ist er ebenso unerbittlich den Naturgesetzen unterworfen wie sie: ein Gedanke, der in der ganzen Aufklärungszeit befruchtend wirkt.

Es liegt nahe, den Entwicklungsgedanken auch auf die Welt als Ganzes anzuwenden. Das Universum darf nach Leibnizens System keinen Anfang und kein Ende haben, da er ja weder einen absoluten Raum noch eine reine Zeit kennt. Im übrigen begnügt er sich damit, daß er Gott als dem Organisator des Alls die

Schöpfung und Vernichtung der Monaden anheimstellt. Eine Entwicklung des Ganzen gibt es trotzdem; ob sie auf dem Wege zur Vollendung begriffen ist, die Frage läßt er offen (III 582). Unser Planetensystem und die organische Welt haben sicherlich ihre Entwicklungsgeschichte. Ob die Erde einst selbst ein Fixstern oder nur Teil eines Fixsterns gewesen ist, bleibt zweifelhaft. Wahrscheinlich ist sie von der Sonne ausgeworfen und strebt nun ständig, in sie zurückzufallen. Sie hat sich einst in ähnlichem Zustande befunden wie ein glühender Berg und nach der Abkühlung mit Wasser bedeckt, das große Umwälzungen auf ihrer Oberfläche hervorrief. Ein Chaos aber hat es nie gegeben und wird es nie geben; denn das widerspräche der Weltordnung. Die Himmelskörper haben sich zwar im Zustande äußerer Verwirrung befunden und mögen einmal wieder in einen solchen geraten, wie wir ihn am Auswurf des Vesuv im kleinen beobachten, aber Wirrwarr scheint nur dem Betrachter darin zu herrschen. Wer mit feinfühligsten Organen in die kleinsten Teile der Dinge einzudringen vermöchte, was einem sterblichen Wesen nicht vergönnt ist, der würde immer tieferen Einblick erlangen und immer fester die Überzeugung gewinnen, daß die Welt bis in ihre letzten Ausläufer hin ein Kunstwerk ist von unendlicher Feinheit (III 565 f.). Überall würde er ihre durchgängige Ordnung und die zweckvoll gestaltende Naturkraft erblicken. Die Welt ist Verkörperung des Gesetzes ihrer Entwicklung im großen wie die Monade im kleinen.

Damit ist der Ring geschlossen, der Leibnizens System als Ganzem trotz aller Widersprüche im einzelnen die Einheitlichkeit sichert. Im Mittelpunkt steht die Körperwelt. Dadurch, daß Leibniz aus Mangel an realen Raumbeziehungen zwischen den Kräften den mechanischen Dynamismus nicht durchführen kann und ihn in einen metaphysischen umsetzen muß, gelingt es ihm, die Kluft zwischen geistiger und Körperwelt zu überbrücken. Die Kraft in der Doppelheit als tätiges und leidendes Prinzip birgt den fruchtbaren Gedanken, der Monade, Organismus, Universum als

gleichartig miteinander unlöslich verknüpft. Die ganze Welt unterliegt dem Entwicklungsgesetz und tritt als seine Verkörperung in die Erscheinung. Die Kausalität geht in der Teleologie auf.

So versöhnt Leibniz die mechanische und teleologische Weltanschauung und schweißt aus beiden eine höhere, einheitliche zusammen.