

## **Der Platz des Anderen. Überlegungen zu Liebe, Glück, Leben bei Leibniz.**

in: Pensés de l’“Un“ dans l’histoire de la philosophie. Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes. Éd. J.-M. Narbonne et A. Reckermann. Librairie philosophique J. Vrin. Les presses de l’université Laval. 2004, S. 275-301

### **1.**

Überlegungen wie die Folgenden, berühren einen offenliegenden, höchst empfindlichen Nerv nicht nur der Leibniz-Interpretation, sondern wohl vor allem auch des Verhältnisses, das Leibniz selbst zu seinem System eingenommen hat. Der innere Rigorismus von Leibniz' monadologischer Ontologie, dies die These, die den folgenden Überlegungen zugrunde liegt, treibt, gleichsam als andere Seite der alle Freiheit, Personalität und Moralität ausschließenden deterministischen Struktur dieser Ontologie, einen auffälligen Reichtum an Reflexionen zu den Themen Liebe, Glück, Leben und Moralität hervor. Solche schon in der Frühzeit seines Denkens präsenten Gedanken erscheinen dem Leser gleichsam als Komplement eines ansonsten unausweichlich in einem nicht-transzentalen, ontologischen Solipsismus endenden Denken<sup>1</sup>. Insbesondere das Insistieren auf der Wirklichkeit von Freiheit, in der alle diese Phänomene des Seelischen wie in der Wurzel zusammenhängen, erscheint vor diesem Hintergrund und zwar, wie ich sagen möchte, gegen den zunächst auf der Hand liegenden Eindruck der systematischen Inkonsistenz und Inkonzinnität – es gibt Leibniz-Forscher, die das Thema mit dem Bescheid abtun: `Freiheit lasse sich in diesem System nicht ableiten` - , als deutliches Zeichen dafür, daß Leibniz die *Vorrangigkeit* des “regnum sapientiae” für menschliches Dasein immer gesehen und auch immer als Herausforderung seines begrifflich-theoretischen Denkens empfunden hat<sup>2</sup>. Gegenüber der individuellen Substanz oder der

---

<sup>1</sup> Die Texte von Leibniz werden wie folgt zitiert: GP = Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, herausgegeben von C. I. Gerhardt, 7 Bände, Berlin 1875-90 (Nachdruck Hildesheim [Olms] 1965), mit Bandzahl und Seitenangabe; AA = G.W. Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1023 ff., mit Reihe, Band und Seite, z.B. VI/I, S.221. C = Opuscules et fragments inédits de Leibniz, par L. Couturat, Paris 1903 (Nachdruck Hildesheim [Olms] 1966). Ich verstehe darunter die rigorose Form von Abgeschlossenheit, die man ansonsten mit dem (aus Leibniz selbst gezogenen? check) Ausdruck `Fensterlosigkeit der Monaden` bezeichnet. Sie ist mit aller wünschenswerten Deutlichkeit schon in *De libertate a necessitate in eligendo* (1680/84), AA VI/4, S. 1451,1-2 und 9-13 und dann im *Discours de métaphysique* angesprochen, vgl. n. XXVIII, AA VI/4, S. 1573,3-12. Vgl. auch etwa *Leibniz an de Volder*, Juni 1703, GP II, S. 251. Zur Kritik am „System der fatalistischen Notwendigkeit“ durch Autoren wie Chr. A. Crusius, die sich nicht nur gegen Chr. Wolff sondern, gegen die ausdrücklichen Verwahrungen von Leibniz, natürlich auch gegen dessen Philosophie richteten, vgl. die Hinweise von E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Zweiter Band (Berlin 1907, 3. Aufl. 1922), in: *Gesammelte Werke*, Hamburg, III (1999), S. 459-460.

<sup>2</sup> Vgl. zur Sache T. Leinkauf, *Substanz, Individuum und Person. Anthropologie und ihre metaphysischen und geisttheoretischen Voraussetzungen im Werk von Leibniz*, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, Heft 1, 1999, S. 24-45.

Monade, die als “vollständiges” Sein (estre complet) alles Andere als Index ihres eigenen Inbegriffs in sich selbst einbegreift, muß das Andere (aliud) oder der Andere (autre, alius/alter) in seinem eigenständigen, *von ihm selbst her* zu sehenden, wirklichen Sein als das Problem schlechthin erscheinen. Soll Andersheit, die, wie sich zeigen läßt, emphatisch am Anderen als Person, d. h. als Träger moralisch-rechtlicher Intentionen, manifest wird, nicht ins Uneigentliche, Unsubstantielle, ja vielleicht sogar Undenkbare abgleiten, und soll zur gleichen Zeit dennoch an den starken identitätstheoretischen Forderungen des Monaden-Begriffs festgehalten werden, so scheint sich ein unauflöslicher, wenn auch vielleicht fruchtbare Widerspruch im systematischen Ansatz von Leibniz festzuschreiben, ein Widerspruch, der auf der einen Seite einen “psychologischen Egoismus” des rigorosen Selbstinteresses, der reinen, an stoischen Modellen orientierten Selbst-Erhaltung des existierenden Einzelwesens, festschreibt, und der auf der anderen Seite einen “geistigen Altruismus” des Gemeinwohls hervorhebt, der seine Wurzeln in Platon, Aristoteles, der Stoa und dem christlichen Denken, vor allem Augustinus, hat<sup>3</sup>.

## 2.

Das skizzierte Dilemma spiegelt das systematische Auseinanderfallen einer ‘theoretischen’ Einstellung, d. h. einer metaphysisch-apriorischen, konstruktiven Explikation des Seins, die in einem Determinismus terminiert, und einer ‘praktischen’ Einstellung, die Sein a posteriorisch als Resultat von voluntativen, intentional gesteuerten Prozessen auf der Basis vernünftiger Einsichten und in der Form freier Entscheidungen verstehen will. Die Kollision dieser Einstellungen ist für ein philosophisches Argumentieren wohl grundsätzlich unvermeidbar, sie erscheint bei Leibniz dadurch klar entschieden, daß die theoretische Einstellung dominiert: das Ganze des Seins, die Welt, ist ein in sich vollständig bestimmter, nach rationalen Prinzipien geordneter Komplex individueller Einheiten, deren Interagieren als in sich notwendig bestimmt zu denken ist. Dies wird zunächst auch in einem nicht nur äußerlichen Sinne darin deutlich, daß in Leibniz’ Texten hinsichtlich der Gegenbegriffe zu ‘Einheit’, ‘Identität’, ‘Selbigkeit’ und ‘Monade’, eindeutig das Wortfeld um die Begriffe ‘Vielheit’ und

---

<sup>3</sup> Vgl. E. Cassirer, *Leibniz’ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1902), Gesammelte Werke, Hamburg 1998, Bd. 1, S. 395. Zur Selbsterhaltung als aus einer Selbstfürsorge in einem natürlichen Grundverhaltensmuster entspringender Konstante des stoischen Weltkonzepts vgl. M. Hossenfelder, *Die Philosophie der Antike III: Stoa, Epikureismus und Skepsis*, München 1985, S. 58-63. Vgl. auch die Hinweise bei M.-Th. Liske, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, München 2000, S. 185-189.

‘Verschiedenheit’, also “pluralitas” (pluralité) und “diversitas” (diversité), dominiert<sup>4</sup>. ‘Andersheit’ scheint als *ontologischer* Begriff, etwa in der Tradition von Platons *Sophistes* und des dort in die *mégista génh* prominent eingereihten Terminus *çteróthß*<sup>5</sup>, der dann insbesondere im Denken des Neuplatonismus eines Plotin und Proklos differenziert als konstitutives Moment “eines zeit-absoluten, dialektisch sich denkenden Geistes” (noûß) entfaltet wird, nicht vorzukommen<sup>6</sup>; auch in logischen und epistemologischen Texten, vor allem dort, wo Leibniz sich in immer neuen Anläufen um Begriffsbestimmungen bemüht, überwiegt der angezeigte Gebrauch von ‘Verschiedenheit’, ‘Vielheit’ und ‘Differenz’<sup>7</sup>; Andersheit ist logisch und prädikationslogisch gleichsam resorbiert in *die* Form von Differenz, die als Kriterium von Unterscheiden-Können den Gegensatz bildet zu einer Form von Selbigkeit, die dadurch bestimmt ist, daß “das eine durch das andere *salva veritate* ersetzt werden kann”<sup>8</sup>. Es sieht tatsächlich so aus, als lasse eine streng monistisch gedeutete Konstruktion der Wirklichkeit, die aus dem Skopos der in die Monade transformierten Substanz oder “forma substantialis” erfolgt<sup>9</sup>, eben nur Derivate und Modifikationen von *deren* Einheit zu, eine “diversité individuelle”<sup>10</sup>, *nicht* jedoch eine von sich selbst her sich ins Spiel

<sup>4</sup> Zu „diversitas“ vgl. GP I, S. 17, 34; 73, 27; 131, 15; 141, 31; 214, 28; II, S. 99, 21; 226, 31 (origo diversitatis); IV, S. 48, 2 f; 59, 2 (logischer Kontext); 250, 26; 482, 30 (physikalischer Kontext: spezifische Verschiedenheit, Atome); 576, 32; V, S. 213, 1 ff. Bekannt ist die von Leibniz geradezu als Formel verwendete Harmonie-Definition als „diversitas identitate compensata“, so GP I, S.73, 27, vgl. zur Sache T. Leinkauf, „Diversitas identitate compensata. Ein Grundtheorem in Leibniz‘ Denken und seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit, in: *Studia Leibnitiana XXVIII-XXIX* (1997-8). Zu „pluralitas“ vgl. GP I, S.352, 12; II, S. 54, 28; 169, 34 f; 195, 10; IV, S. 467, 30.

<sup>5</sup> Vgl. Platon, *Sophistes* 254 D – 257 A. Zum Begriff bei Platon und im Platonismus vgl. W. Beierwaltes, *Andersheit. Grundriß einer neuplatonischen Begriffsgeschichte*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 16 (1972) S. 166-197,

<sup>6</sup> Beierwaltes, *Andersheit* (Anm. 5) S. 167. Wenn Andersheit-Anderer/es allerdings verwendet wird, so deutlich in negativer Absetzung zur suisufficienten Identität wirklichen Seins, vgl. etwa *De distinctionibus seu fundamentis divisionum. Alstedii encyclopaediae excerptum annotatum* (1682-96?), AA VI/4, S. 1148, 1-2: „completum (sc. ens) quod [ad] alterius perfectionem non est ordinatum; atque absolute tale quod ita per se subsistit, ut compositionem non ingrediatur (..)“; Hintergrund bildet die Relationen-theoretische Unterscheidung in „actus respectivus qui est alterius“ und „actus absolutus (...) qui in se subsistit“, ib. S. 1147,11-12.

<sup>7</sup> Leibniz stellt, sicher in der vermittelten Tradition *auch* der *Sophistes*, unmittelbar jedoch wohl in der Aufnahme scholastischer Vorgaben, meist zusammen „identité-diversité“ (identitas-diversitas [= *tautóth-çteróthß*]), vgl. GP V, S. 28, 17 f; 213, 16-18; 339, 32 – 5340, 4; 363-364. AA VI/4, S. 871-879 (Definitiones, notiones, characteres [1687]) fehlt in der ziemlich ausführlichen Reihe von Definitionen vollständig ‘alios’, ‘alter’, ‘alteritas’.

<sup>8</sup> Vgl. etwa *Demonstratio axiomatum de identitate ac diversitate* (1686?), AA VI/4, S. 814-815: „Quae eadem sunt, eorum unum alteri substitui potest salva veritate“; *Definitiones: ens, possibile, existens* (1687-96?), ib., S. 867, 18-19: „Iidem sunt duo Termini, si alter alteri substitui potest salva veritate, aliter sunt diversi“; *Definitiones, notiones, characteres* (1687), ib., S. 871, 5-6.

<sup>9</sup> Zu dieser Transformation, die, gegen Descartes und Hobbes, in dem was man „substantias reales“ nennen kann, „aliquid Metaphysicum“ bewahrt und diesen metaphysischen „Einschluß“ (inesse) – vgl. etwa *Elementa rationis* 1686, AA VI/4, S. 722, 7-10 – als zentrales Fundament einer dynamischen Naturtheorie und einer moralischen Geisttheorie festhält, vgl. T. Leinkauf, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Systematische Transformation der Substanz: Einheit, Kraft, Geist*, in: L. Kreimendahl (Hg.), *Philosophen des 17. Jahrhunderts*, Darmstadt 1999, S. 198-221.

<sup>10</sup> GP V, S.228, 8: „Car puisqu‘il y a une diversité individuelle, il faut que cette difference consiste au moins dans les constitutions insensibles, qui se doivent developper dans la suite de temps.“

bringende und auch ebenso von der jeweiligen reflektierenden individuellen Instanz zu denkende Andersheit oder gar *das Andere* bzw. *den Anderen*<sup>11</sup>.

### 3.

Dieser Befund ändert sich jedoch drastisch, wenn man sich von der Ontologie zu Ethik und Theologie wendet, oder anders formuliert: wenn man vom deduktiv-deterministischen Blickpunkt der radikalen, kausal-analytischen Deutung der Wirklichkeit wechselt zu dem induktiv-indeterministischen der nicht minder radikalen, d. h. ebenso in die Wurzelbedingungen des Seins hinabreichenden (und im ‘ersten’ Sein, in Gott, schlechthin realisierten), sapiential-synthetischen Deutung der *selben* Wirklichkeit. Leibniz wird, spätestens seit dem *Discours de métaphysique*, der, zusammen mit dem zentralen Arnauld-Briefwechsel, die Mittelachse bildet, um die das Oeuvre kreist, nicht müde, diese beiden Blickpunkte und die ihnen korrespondierende Wirklichkeitsdeutung immer wieder einzuschärfen: *regne de la nature*, mit Gott als “principium”, als wirkursächlich-setzendem Seinsgrund, und *regne de la grâce*, das Reich der Geister und intelligiblen Substanzen, mit Gott als “princeps”, als finalursächlich-regierendem Seinsziel<sup>12</sup>. In der Reflexion auf Geist-Sein und damit auf das “ens civile” oder, mit Leibniz’ Gewährsmann Franciscus Suarez zu sprechen, auf das “ens morale”<sup>13</sup>, rücken Grundphänomene wie “societas”, “mundus moralis”, “consensualitas”, “voluntas”, “libertas” und “persona” in den Blick, deren rationale Erfassung und Darstellung den naturtheoretischen Phänomenen an Schwierigkeit nicht nachsteht<sup>14</sup>, deren angemessene Konstruktion jedoch durch die der Einzelsubstanz, sofern sie radikal

<sup>11</sup> Belegen lässt sich allerdings „alteratio“ in einem physikalisch-chemischen Kontext, also im Sinne von ‘Veränderung’, entsprechend etwa dem aristotelischen *metabolē* bzw. ~*ταρσισμός*, oder auch ganz allgemein im Sinne qualitativer Veränderung. Vgl. etwa GP I, S. 19, 4-15; II, S. 113, 13; 250, 15 f; III, S. 505, 23; IV, S. 166, 19-30 (zusammen mit *augmentatio-diminutio*, *mutatio localis seu motus*); 514, 16-18: „alloiosis vel alteratio“; V, S. 259, 27: „alterations d’une même langue“; VII, S. 266.

<sup>12</sup> Vgl. etwa *Anima quomodo agat in corpus* (1677/78), AA VI/4, S. 1367, 19-20 zu *causae efficientes* und *causae finales*; *Definitiones cogitationesque metaphysicae* (1678/81?), AA VI/4, S. 1400, 12-16: „Et his (sc. animis immortalibus) Deus non solum principium [sc. wie bei den körperlichen Dingen/Erscheinungen] est sed et princeps. Sunt enim cives in Republica Universi cuius rex Deus est“.

<sup>13</sup> Franciscus Suarez, der wirkungsgeschichtlich (vor allem auch für die protestantische Schulmetaphysik) bedeutendste Vertreter der Neuscholadik des 16. Jahrhunderts, gründet das „ens morale“, „esse morale“ bzw. den „actus moralis“ durchgehend auf einen Freiheitsbegriff, der in der Tradition der *libertas indifferentiae* konzipiert ist, vgl. etwa F. Suarez, *De merito*, in: *Opera omnia*, hg. M. André u. C. Berton, Paris 1856-78, X, fol. 17b: „at vero actus moralis primario et quasi formaliter constituitur per esse liberum (...). Hierzu vgl. Th. Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt, 2. Auflage 1997, S.55-66; zu Leibniz und „ens morale“ vgl. S. 87 und 241. Zu „sociabilitas“ vgl. Mulsow, Martin, „Sociabilitas. Zu einem Kontext der Campanella-Rezeption im 17. Jahrhundert“, in: *Bruniana & Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*, Vol. I ((1995) S. 205-232).

<sup>14</sup> Vgl. E. Weigel-Exzerpte, AA VI/4, S. 1181 f (ens civile, societas, mundus moralis, consensualis *imputatio*), 1189 (persona).

durch ihr reines Aus-sich-Sein definiert wird, gerade verhindert zu werden droht. Die Analyse epistemischer Grundvorgänge, vor allem der Perzeption, hatte jedoch andererseits zu der unabweislichen Einsicht geführt, daß aus jedem mentalen Perzeptionsakt, sofern er eine geistig-reflexive Form annimmt (Apperzeption), als *unmittelbare* Folge das Bewußtsein einer Wirklichkeit entsteht, die *über* das diesen Akt ausführende Selbst *hinausgeht* und die Existenz gleicher, d. h. mentaler Entitäten impliziert, ein Bewußtsein, dem die allgemeine Form gegeben werden kann: `aliam esse praeter me'<sup>15</sup> bzw. `es gibt andere Geist-Wesen außer mir/uns'<sup>16</sup>. Dieses `Außer-mir-Sein' hat jedoch eine grundsätzlich andere Qualität als das rein physische Nebeneinander-Vorkommen, das sich als Konstellation bestimmter geometrisierbarer Positionen oder meßbarer Prozesse darstellen läßt, also als das, was Leibniz "relations naturelles" nennt, die er durch sein umfassendes Konzept der `Dynamik' rational vollständig darstellbar machen will. Es ist vielmehr ein Miteinander-Existieren, dessen konstellativen Gesetzmäßigkeiten, die sich rechtlich-politisch kodifizieren lassen, auf mental-reflexiven, intentionalen Akten beruhen; hier handelt es sich um "relations morales"<sup>17</sup>. Hier ist es, wo Andersheit in Gestalt des Anderen oder der Anderen als Personen ins Spiel kommt, nämlich in Form von dessen/deren *Wissen* (connaissance des autres, idées d'autrui), *Begabung* bzw. *Gabe* (talens d'autrui), *Sprache* (parole d'autrui) oder *Urteil* (l'approbation d'autrui), *Bericht* (rapport d'autrui) oder *Zeugenschaft* (la temoignage des autres), *Wohlergehen* (le bien d'autrui) oder *Glück[seligkeit]* (felicité d'autrui), vor allem aber von der *Kraft* (force d'autrui), die von seiner/ihrer individuellen, personalen Spontaneität ausgeht und die alle vor genannten Äußerungen in ihrem Spontaneitätskern bündelt<sup>18</sup>. Dies alles Formen von mentalen Tätigkeiten und Zuständen, die uns deswegen angehen oder als Adressaten erreichen, weil *wir selbst* sie auch an andere adressieren: eine Wechselwirkung, die zwar der Wechselwirkung *in physicis* gleicht, vor allem seit Leibniz für diesen Bereich seine auf dem Kraft-Begriff aufbauende *Dynamik* spontan agierender Einheiten entwickelt hat, die aber unter den Index

---

<sup>15</sup> *Definitiones cogitationesque metaphysicae* (1678/81?), AA VI/4, S. 1395, 19 ff. 24.

<sup>16</sup> *Distinctio mentis mentis et corporis* (1677/78), AA VI/4, S. 1369, 2-4: „Ex eo quod ego sum, satis intelligi potest, me non esse solum; nam facile intelligo alios esse posse similes mihi, me multo perfectiores, et me non posse esse causam quominus et ipsi existant“; *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginibus* (1683/6?), AA VI/4, S. 1503, 23 ff.

<sup>17</sup> Hierzu vgl. *Nouveaux essais* II c. 28, bes. §§ 3-4, AA VI/6, S. 249-250 (GP V, S. 231-232); die Gerechtigkeit, la „Justice“, hat einen genuinen Bezug auf den Anderen, vgl. ib., III, c.11, §§ 9-10, AA VI/6, S. 351 (GP V, S. 322); „(...) la justice est une conduite conforme à la loy à l'égard du bien d'autrui“.

<sup>18</sup> Les talens d'autrui, *Essais de Théodicée*, Préface, GP VI, S. 28; la parole d'autrui, *Nouveaux essais* III, c. 2, §§ 2-4, AA VI/6, S. 286-287 (GP V, S. 265-266), l'approbation d'autrui, ib., II, c. 28, § 7, AA VI/6, S. 250 (GP V, S. 233); temoignage des autres, connaissance, rapport, unten Anm. 29; le bien, la perfection, la felicité d'autrui, ib. III, c.11 § 10, AA VI/6, S.351 (GP V, S. 332) und vgl. unten Anm. 31-33; la force d'autrui, vgl. *Essais de Théodicée*, II, n. 228 (GP VI, S. 254). Vgl. Cassirer, *Leibniz' System* (Anm. 3) S. 317 und 354 zu autremoy (vgl. Erdmann S. 178-182), 391-393 zu Liebe.

eines *bewußten* Optimierungsprozesses gestellt ist, der selbst wiederum unter dem Index eines *summum bonum* steht.

Blickt man auf die Diskussion, die Leibniz mit Blick auf diesen Bereich mentaler Wirklichkeiten führt, so ist es allerdings zunächst so, daß sich innerhalb der geistigen substantiellen Einheit, die als reines Tätigsein zu denken ist<sup>19</sup>, das Auseinanderfallen von Egoismus und Altruismus unter dem Vorzeichen jetzt der final-ursächlichen Orientierung, zu wiederholen scheint: auch geistige Wesen gehorchen dem Gesetz der Uniformität alles Seienden, auch in ihnen und für sie stellt sich alles, was sie erfahren, wie in einem „geschlossenen System“, als Produkt einer internen Bestimmung, als notwendige Folge ihrer individuellen, singulären Existenz dar. Folglich erscheint als das Ziel moralisch-altruistischen Handelns einer solchen Geistsubstanz zunächst ihr je *eigenes* Gutes, ihr je *eigenes* Wohlsein. So führt Leibniz mehrfach – und, wie es scheint, ganz konsequent – aus, daß altruistische Intentionen und Handlungen sich letztlich (und d. h. in ihrer rational begründbaren Wurzel) dem Vorteil verdanken, den jeder dadurch *für sich selbst* hat<sup>20</sup>. In einem solchen Kontext erscheinen Bestimmungen, die an sich ein Absehen von sich selbst implizieren, wie etwa die der Liebe, als reduzierbar auf rein selbstbezogene mentale Einstellungen: die Liebe, die wir einem Anderen gegenüber empfinden, gilt dann nicht ihm selbst, sondern unserer Lust oder dem Vergnügen, das uns selbst daraus entsteht, daß wir ihm gegenüber diese Affekte haben.

<sup>19</sup> Vgl. *De incarnatione Dei* (1670), AA VI/1, S. 533-534. Vgl. Leinkauf, *Leibniz. Systematische Transformation der Substanz* (Anm.9) S. 204-209.

<sup>20</sup> *Elementa juris naturalis* (1670), AA VI/1, S. 461; *Aphorismi de felicitate, sapientia, caritate, justitia* (1678/9), AA VI/4, S. 2795. Dieses Selbstinteresse hatte mit großer Wirkung Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* als Wurzel jeder Freundschaft herausgestellt: nur wer sich selbst liebt, kann wahre Freundschaft realisieren, deren Konstanten aus folgenden Faktoren bestehen, EN VIII 2, 1155 b 31 – 1156 a 5: 1) dem Anderen das Gute um seiner selbst willen wünschen oder ihm Wohlwollen entgegenbringen, 2) der Wechselseitigkeit dieses Verhältnisses, 3) des Wissens um dieses Verhältnis, das als aktives mindestens zwei Personen voraussetzt. Der entscheidende Punkt liegt hier darin, daß Aristoteles das „um seiner selbst willen“ (τῷκείνου, neka) in Punkt 1), das die „communis opinio“ wiedergibt (1155 b 31: φασί), auf einem „um meiner selbst willen“ fundiert, auf dem Prius der Selbstliebe (vgl. EN IX 8, 1168 b 9-10: μάλιστα γὰρ φίλος αὐτῷ καὶ φιλέον δὲ μάλιστα φιλέον). Diese wiederum setzt Aristoteles – und hier haben wir bei Leibniz eine deutliche Parallele – gerade von gewöhnlichen Formen der egoistischen, Selbstbezogenen Selbstliebe dadurch ab, daß diese Selbstliebe als Wertschätzung des „wahren Selbst“ auf die rein geistigen (noetischen) Güter, vor allem die Tugenden, und, in letzter Instanz, auf das Denken selbst zielt, das Aristoteles ja mehrfach mit dem „wahren Selbst“ in uns gleichsetzt. Das vielleicht auf Platons τὸ κυριότατον τέλος πάρεμπτον γεγονός (Timaios 90 A) zurückgehende φαύτοῦ τὸ κυριωτάτο (EN IX 8, 1168 b 29-31) wird aber aus dem Transzendenzbezug, den es bei Platon zweifelsohne hat, herausgesetzt und zu einer Bestimmung des guten Menschen gemacht (vgl. die Literaturhinweise unten Anm. 55): das Höchste und Beste in jedem von uns ist der denkende Teil, unser νοῦς, wenn ich diesen als den besten Teil erkenne, meine Handlungen auf die Realisierung der durch ihn vermittelten Intentionen (Tugenden) richte und ihn als das mir zugängliche Beste, Höchste und Edelste schätze, dann liebe ich so mich selbst, daß ich darin das Geist-Sein oder Geistwesen-Sein der anderen mit einschließe. Es ist genau dieser Punkt, indem eine Koinzidenz von Selbstbezug oder Selbstliebe und Bezug zu den Anderen oder Liebe (als caritas sapientis, benevolentia, amor) vorliegt, durch den die spezifische Differenz der Verhältnisse zwischen geistigen Wesen in ihrem konstellativen Zusammensein markiert wird. Siehe die Ausführungen weiter unten Nr.6.

Diese Position jedoch, die anfänglich noch in enger Auseinandersetzung mit der Psychologie des Descartes stand, tritt in den späteren Texten offenkundig zurück – sie wird nicht explizit zurückgewiesen, das bleibt immerhin ein Problem für jede Deutung – zugunsten einer metaphysischen Analyse, die, wie ich meine, den altruistischen Aspekt stärker betont.

#### 4.

Es ist schwierig, einen möglichen systematischen Ort von ‘Andersheit’, die der Adressat altruistischer Einstellungen sein könnte, zu bestimmen. Es ist zwar klar, daß dies nicht der Bereich ewiger, in sich notwendiger Wahrheiten sein kann, denn diese existieren ausschließlich in einem sie denkenden Intellekt, sind reine begriffliche Possibilien (Logik, Mathematik, Ideen [Wesenheiten]). Aber es ist nicht ebenso klar, ob der Bereich der nicht-notwendigen Wahrheiten, der *veritates contingentes* bzw. *facti*, der aus dem “freien” Entschluß Gottes als die eine zur Existenz aufgrund ihres vollkommenen idealen Gehaltes zugelassene Welt hervorgeht, Ort wirklich altruistischer, moralischer Akte sein kann, denn es ist eben nicht klar, ob überhaupt Freiheit unter den von Leibniz selbst eingeführten Bedingungen einer solchen Welt denkbar ist. Deutlich ist nur, daß Leibniz gegen die vollständige Determiniertheit des Possibilienraumes den Existenzraum als einen Horizont der Kontingenz einführt, der eine zumindest *quoad nos* unbestimmte, offene, gegen jeden *abschließenden* Begriff – wohl gemerkt jedoch: nicht gegen *jeden Begriff* - resistente Struktur aufweist, die gleichwohl an sich oder *quoad Deum* im Sinne der hypothetischen Notwendigkeit durchgehend bestimmt ist<sup>21</sup>. Die kontingen Tatsachenwahrheiten des Existenzraumes umfassen schlechterdings alles, was ist, nämlich physisches und mentales Seiendes. Schauen wir auf die uns hier interessierende mentale Dimension, so artikuliert sich dieser Raum vor allem in der Geschichte des Menschen oder besser: *als* Geschichte des Menschen, als ein Prozeß, in dem geistige Spontaneität das Universum in und für sich, in radikalem Unterschied zu allem anderen, auch zum beseelten Sein, als eine Staatsgemeinschaft gleicher geistiger Einheiten zu realisieren strebt, als eine “civitas” oder “cité”<sup>22</sup>. Denn: die in Geschichte mögliche, nicht notwendige, aber dennoch bindende

<sup>21</sup> *De libertate et necessitate* (1680-84?), AA VI/4, S. 1445, 6-11 die Unterscheidung in *veritates metaphysice* vel *absolute necessariae* und *veritates sua natura contingentes*.

<sup>22</sup> Vgl. etwa *Origo animalium et mentium* (1681), AA VI/4, S. 1461, 1-5: „Mentes autem oriuntur, cum Deus totum universum considerat non tantum, ut Systema rerum sed et ut Civitatem cuius ipse Rex est. Itaque Mentes non tantum perfectione differunt ab Animabus aliis, sed et toto genere sive natura. Dedit enim Deus mentibus ut cogitent de seipsis, unde oritur reminiscientia quae facit ut mens semper meminit se enadem illam esse quae prius“ (meine Hervorhebung).

Wahrheit entspringt, wie es einmal aufschlußreich heißt, nicht nur aus Gott, sondern auch aus der „Willensentscheidung eines Anderen“<sup>23</sup>. Geschichte ist der Ort, an dem sich die genuin geistigen Potentiale als sie selbst – und nicht als Appendix eines natürlichen Vorganges – realisieren können. Diese Realisierung ist für Leibniz, wie schon gesagt, unter die Vorzeichen von Gemeinschaft (societas), Zusammenstimmung (consensualitas), Wille (voluntas), Freiheit (libertas), Personalität (persona), Gerechtigkeit (justitia) und Moralität (mundus moralis) gestellt, deren gemeinsames Prinzip die Liebe (amor, caritas) darstellt.

## 5.

Lassen Sie mich noch etwas genauer auf das Problem der Kontingenz eingehen: Die Faktizität kontingenzen, nicht absolut notwendigen Seins ist *ipso facto* Ausdruck eines intentionalen Setzungsaktes – Leibniz nennt einen solchen Akt „decreatum“ - , in dem eine Intelligenz aus einem Horizont an Möglichem eine bestimmte Möglichkeit realisiert. Daß dies durch einen Willensentschluß realisierte Sein auch nicht sein könnte und damit eben in der Wurzel, selbst wenn es, einmal gesetzt, unvergänglich sein sollte<sup>24</sup>, doch notwendigerweise nicht *notwendig* „ist“, verweist auf sein ihm selbst unverfügbares und daher von *außen* kommendes Gesetzsein zurück. Sofern Existieren zwar ein Existieren-Können zur Voraussetzung hat, dieses allein jedoch, da es seiner Struktur nach nur logisches Sich-Ausschließen ausschließt, zum tatsächlichen Sein jedoch nicht hinreicht, ist jedes Existierende *eo ipso* kontingent, ein Sein, das zwar seine Wesensbestimmung aus sich selbst zieht, den Grund seines Existierens jedoch *außer sich* hat. Ausnahme ist allein die Existenz Gottes, der „causa sui“ ist<sup>25</sup>. Ist bei allen notwendigen Wahrheiten eine „Zurückführung (der Faktoren) auf identische Wahrheiten“ möglich, die der Auflösung bis auf ein „gemeinsames (Basis-)Maß“ entspricht, die man bei kummensurablen Zahlen grundsätzlich immer durchführen kann, so ist dies bei

<sup>23</sup> De libertate et necessitate (1680-84?), AA VI/4, S. 1445, 10-11: „(...) veritates sua natura contingentes, ex sola vero hypothesi divinae, vel alterius voluntatis necessariae“ (meine Hervorhebung).

<sup>24</sup> Dies gilt für alles, wie Leibniz es nennt, wahrhaft Eine – *unums per se* – oder für alle „individuellen Substanzen“ und „formes substantielles“, z. B. für alle geistigen Einheiten; vgl. etwa *Discours de métaphysique*, nn. VIII-X, AA VI/4, S. 1539-1544; *Système nouveau*, GP IV, S. 478, 482.

<sup>25</sup> Vgl. De libertate et necessitate (1680/84), AA VI/4, S. 1445, 15-20: „Omnes Existentiae excepta solius Dei existentia sunt contingentes. Causa autem cur res aliqua contingens prae alia existat, non petitur ex sola ipsius definitione, sed comparatione cum aliis rebus, cum enim infinita sint possibilia, quae tamen non existunt; ideo cur haec potius quam illa existant, ratio peti debet non ex definitione, alioqui non-existere implicaret contradicitionem, et alia non essent possibilia (...); sed ex principio extrinseco, quod scilicet ista sunt aliis perfectiora“. Zur Problematik von „causa sui“ in der Philosophie des 17. Jahrhunderts vgl. J.-M. Narbonne, La notion de puissance dans son rapport à la causa sui chez les stoiciens et dans la philosophie de Spinoza, in: Archives de philosophie 58 (1995) S. 35-53. Zum neuplatonischen Hintergrund vgl. W. Beierwaltes, Causa sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit, in: Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon, Ashgate 1999, S. 191-226.

den kontingenten Wahrheiten – die kontingente Wirklichkeiten erfassen - , ebenso wie bei den nicht-kommensurablen oder irrationalen Zahlen, ebenso grundsätzlich nicht möglich. Hier ist jede Analyse und Beweisführung immer auf einen unendlichen Prozeß der Bestimmung verwiesen; was erreicht werden kann, ist, hier orientiert sich der Mathematiker Leibniz wieder an den Zahlen, eine Art unbestimmter oder unbegrenzter Bestimmtheit, die arithmetischen Reihen entspricht, bei denen zwar die Art des gesetzmäßigen Erzeugens einzelner Zahlenwerte präzise bestimmt werden kann, nicht jedoch jeder mögliche einzelne Zahlenwert selbst. Zufällige oder nicht-notwendige Wahrheiten – und Wahrheit heißt hier, daß es einen eindeutigen, zureichenden Grund gibt, warum ein bestimmtes, endliches, singuläres, kontingentes Einzelseiendes *so ist, wie es ist* – diese Wahrheiten haben ihren Ursprung, ihren “locus rationis”, so Leibniz, einzig und allein in der jeden infiniten Regreß oder Progreß “überschreitenden” (transit, extra seriem) unendlichen Macht Gottes als einer “radix contingentiae”<sup>26</sup>, die in der Lage ist, die zum Existieren eines an sich Möglichen notwendigen und hinreichenden Akte des Vergleiches, der Auswahl und der Setzung zu vollziehen: denn nur das wird wirklich, was gegenüber anderem einen höheren Grad an Vollkommenheit aufweist<sup>27</sup>. Diese Akte schließen jedoch eine unendliche intellektuelle Kapazität ein. Hier liegt auch ein systematischer Ansatzpunkt dafür, begreiflich zu machen, warum die Andersheit des Anderen, die über jeden nur von mir selbst her ableitbaren Differenzquotienten unendlich hinausgeht, ebenso wie die nicht formallogische Selbigkeit, die ich an mir selbst erfahre, *für uns* weder im Sinne einer notwendigen Beweisführung oder Ableitung aus zureichenden Gründen darstellbar und faßbar, noch auch Gegenstand einer methodisch geleiteten *ars inveniendi* sein kann<sup>28</sup>. Blicken wir zurück auf die Erhebung des Wortgebrauchs, in der aufgefallen war, daß im logisch-ontologischen und naturtheoretischen Bereich die Termini ‚diversitas‘, ‚pluralitas‘, ‚differentia‘ dominieren, im ethisch-rechtlichen hingegen ‚alteritas‘, ‚autre‘- ‚alius‘, ‚societas‘, ‚civitas‘, so könnte man als ein erstes Ergebnis festhalten, daß Andersheit für Leibniz anscheinend dort beginnt, wo logisch-kalkulisierbare Beweisführungen enden: in dem Bereich, in dem die Dichte des aus unserer endlichen

---

<sup>26</sup> Hierzu vgl. die Ausführungen in *De arte characteristica ad perficiendas scientias ratione nitentes* (1688), AA VI/4, S. 912, 6-21.

<sup>27</sup> *De libertate et necessitate* (1680/84), AA VI/4, S. 1446, 16-17: „contingere autem illud possibile, quod opposito est perfectius, idque non ob suam naturam, sed ob decretum Dei generale producendi perfectiora“.

<sup>28</sup> *De arte characteristica ad perficiendas scientias ratione nitentes* (1688), AA VI/4, S. 913,11-12:  
„Quae vero facti sunt, et a fortuna vel casu pendent eatenus ad artem inveniendi non pertinere manifestum est“. Check wegen Differenz des Anwendungsbereiches von Leibniz’ neuer *ars characteristica* als „novum organon“ (915,11) in bezug auf Geschichte, „personae intelligentes“, Medizin, Recht, Staatslenkung etc. (913,13-19) in Übersetzung Barone, Scritti 1968, S. 233-240. Wichtig wäre zu wissen, ob Ausschluß der veritate facti aus der *ars inveniendi* auch diese in den Bereich der „conjecturae“ fallenden Bereich einbegreift, oder ob Leibniz hier differenziert: die *ars* kann, obgleich es sich um konjunkturale, kontingente Dinge handelt, bestimmte Einsichten vermitteln, sie kann aber nicht wirklich die Sache *toto coelo* bestimmen.

Perspektive gesehen Irregulären, Kontingenzen, Deliberativen die Möglichkeit einer begrifflichen Rekonstruktion übersteigt, da sie in einem Personenkern, einem Zentrum spontanen Agierens, verwurzelt ist. Daher finden wir auch nicht das substantivierte Abstraktum `Andersheit', sondern ausschließlich die Form `der Andere', also ein Ausdruck, der das markiert, worin wir uns mit jemandem relational in der Verschiedenheit gleich sind<sup>29</sup>. Kontingenz wird durch den Anderen anders erfahrbar als in der Konfrontation mit natürlichen Dingen: kann unter ihren Bedingungen eine rationale Begründung von Sein grundsätzlich nur bis zu einer Modifikation der Notwendigkeit gelangen, nämlich zu dem, was wir “Gewißheit”, certitudo-certitude, nennen, so ist diese Gewißheit doch im natürlichen Bereich Ausdruck wirkursächlicher, im geistigen Bereich dagegen finalursächlicher Bestimmtheit.

*Exkurs.* Vor allem, aber nicht nur, in diesem Horizont kontingenter Dinge und Ereignisse hat auch einer der schwierigen Begriffe des Leibnizschen Spätwerks, der der *Kompossibilität*, seinen systematischen Ort; und es nimmt nicht Wunder, daß sofort, schaut man sich die Definition von “compossibile” an, der Begriff des Anderen, des “alius” bzw. “aliud” auftaucht: “Compossibile (sc. est) quod *cum alio* non implicat contradictionem”<sup>30</sup> (meine Hervorhebung). Diese Nicht-Widersprüchlichkeit indiziert ein Sich-nicht-Ausschließen hinsichtlich des *Existierens* – nicht hinsichtlich des *Möglichseins*, denn die Kompossibilität dient ja gerade zur Klärung des zentralen Verhältnisses von Möglichkeit (possibilitas) und Wirklichkeit (realitas, existentia). Was sich in einem *logischen* Sinne nicht ausschließt, also ‘nicht widersprüchlich’ ist, *kann* (und *muß*) zusammen gedacht werden (metaphysische, ewige Wahrheiten); was sich hingegen in einem ontologischen Sinne nicht ausschließt, also nicht nur nicht widersprüchlich ist, sondern auch mit *allem* anderen Seinkönnenden zusammen als existierend gedacht werden kann, das *kann* tatsächlich existieren und *wenn* es existiert, d. h. *wenn* der Intellekt Gottes aus der unendlichen Anzahl in diesem Sinne möglicher Komplexitäten, die alle von sich aus zur Existenz drängen, die bestmögliche, d. h. die, die den höchsten Grad an Vollkommenheit mit sich führt, zur Existenz zugelassen hat, *dann* existiert ein solches Kompossible notwendig unter Bedingungen der hypothetischen Notwendigkeit oder Wahrheit. D. h., daß es so ist, wie es ist, nämlich daß es – im Unterschied zu den metaphysischen Wahrheiten, die nicht ‘existieren’ – ein existierendes, einzelnes, in Verbindung zu allen anderen Dingen stehendes und daher individuelles Seiendes ist, diese seine Individualität und die aus ihr folgenden Akte sind nicht vollständig, weder von ihm

---

<sup>29</sup> Folgende Zuordnungen scheinen möglich: notwendige Wahrheiten – idem/diversum, kontingente Wahrheiten – idem/aliud. Zu Person vgl. *Nouveaux essais* II c. 27, § 9, AA VI/.... check (GP V, S. 218-219): “Ph. Le mot personne importe un Estre pensant et intelligent, capable de raison et de reflexion, qui se peut considerer soy même comme le même, comme une même chose, qui pense en differens temps et en differens lieux (...). Th. [Je suis aussi de cette opinion, que la conscienciosité ou le sentiment du moy prouve une identité morale ou personnelle. (...) mais suivant l'ordre des choses, l'identité apparente à la personne même, qui se sent la même, suppose l'identité réelle à chaque passage prochain, accompagné de reflexion ou de sentiment du moy: une perception intime et immediate ne pouvant tromper naturellement”. Es ist aufschlußreich, daß das andere Ich oder der/die Andere(n) auch hier, was die Gewißheit der Ich-Kontinuität und damit der Konsistenz einer moralischen Identität betrifft, an zentraler Stelle vorkommt: es ist, im Falle einer Unterbrechung der durch Selbstgefühl, Bewußtsein, Erinnerung permanent gestifteten Kontinuität des Ich – etwa durch Unfall oder Krankheit (Koma) –, das Wissen der Anderen, “le témoignage des autres”, “le rapport d'autrui”, “la connaissance d'autrui”, das die Integrität des personalen Selbstverhältnisses wieder herstellt, ebd. S.237, §§ 26.29, S. 246-247 (GP V, S. 219-220, 228).

<sup>30</sup> *Definitiones: ens, possibile, existens* (1687-1696?), AA VI/4, S. 867,14.

selbst her (sofern es über Denken verfügt) noch von einem anderen Denkenden her, einzusehen und daher, für ein denkendes Wesen, schlechthin contingent. Diese Kontingenz wird im naturtheoretischen Blick auf die Dinge unter allgemeine Gesetze subsumiert und, wenn man so sagen darf, herausgefiltert; das Individuelle als solches ist für eine mechanisch-dynamische, menschlichen Bedürfnissen genügende Beschreibung der Wirklichkeit irrelevant (obgleich, metaphysisch gesehen, Leibniz natürlich sagt, daß jedem individuellen Ereignis sozusagen ein eigenes, individuelles Gesetz seiner exakten rationalen Darstellung entsprechen muß). Nicht allerdings ist das Individuelle, Singuläre, Kontingente irrelevant, sofern von der naturtheoretischen auf die ethisch-moralische Einstellung gewechselt wird: für die angemessene und denkenden Wesen mögliche rationale Darstellung finalursächlicher Zusammenhänge, d. h. von Handlungen, die aus einer Willensintention entspringen und tatsächlich realisiert werden, muß geklärt werden, was dies heißt: Wille, Freiheit, Entscheidung.

## 6.

Geht alles Sein, wie wir gesehen haben, aus einer durch den Intellekt bestimmten Willensentscheidung Gottes in die Existenz hervor, so unterscheidet sich jedoch innerhalb des Seienden nicht-geistiges und geistiges Sein dadurch, daß beide eine wesensmäßig unterschiedliche, kategorial zu trennende Existenzbedingung haben: nicht-geistiges Sein entsteht dadurch, daß Gott das All des Sein-Könnenden als ein "systema rerum" konzipiert, in dem alles, die Anfangsbedingung einmal gesetzt, entsprechend determinierender kausaler Prozesse geschieht. Geistiges Sein hingegen ist Ausdruck der Tatsache, daß Gott das All des Sein-Könnenden als eine "societas mentium" konzipiert, deren bestimmende Faktoren nicht nur determinierend-kausaler, sondern vor allem, wie wir schon gesehen haben, konstruktiv-freiheitlicher Art sind. Um diese Seite des Seienden verstehen zu können, müssen wir einen Blick auf die Hauptkraft werfen, die innerhalb des Geistigen gerade das zu realisieren ermöglicht, was entschieden über einen realen monadischen Solipsismus hinausgeht: Gemeinschaft. Diese Grundkraft heißt 'Liebe', die Auseinandersetzung mit der rationalen Bedeutung und den Implikationen von Liebe sind, der Bedeutung dieser Grundkomponente des Seins entsprechend, vom Prozeß der Genese des Leibnizschen denkens nicht abzutrennen. Im vierten Paragraphen des *Discours de métaphysique* heißt es: "celuy qui aime, cherche sa satisfaction dans la félicité ou perfection de l'object aimé et des ses actions"<sup>31</sup>. Diese Formulierung verweist auf einen Grundgedanken, der Leibniz schon seit frühester Zeit, in genauer Parallelität zu seinen Reflexionen zur Kombinatorik, zur neuen Physik und zur Mathematik, umgetrieben hat: daß Liebe, sofern sie nicht zusammenfällt mit einem rein instinkthaften, in seinen eigenen Vollzug eingeschlossenen, blinden, rein physischen

<sup>31</sup> *Discours de métaphysique*, n. IV, AA VI/4, S. 1535, 5-6.

Vorgang<sup>32</sup>, als ein gegenüber allen anderen inneren Vollzügen hervorgehobener Akt philosophisch zu beachten sei, und zwar deswegen, weil wir nur in der Wirklichkeit des liebenden Vollzuges in einem so starken Sinne *außer uns gesetzt werden*, daß unser Glück mit dem des Anderen zusammenfällt und weil dieser Akt das *proprium* einer *creatura rationalis* ist<sup>33</sup>. Die nüchterne Sprachform von Leibniz hat die hier relevanten Zusammenhänge in eine kühle rationale Form gebracht, die gut tut, wenn man über den komplexesten, höchsten Affekt selbst ohne Affekt sich ins Klare setzen will.

Leibniz hatte schon um 1677/78 die Liebe rationaler Wesen definiert als innere Einstellung, in der wir uns am Glück oder an der Glückseligkeit eines Anderen erfreuen<sup>34</sup>, eine Formulierung, die er in der Folge immer wieder einsetzen wird und schließlich, worauf er sich dann auch immer wieder berufen wird<sup>35</sup>, in dem Vorwort zu seinem *Codex juris gentium* an prominenter Stelle publik gemacht hat<sup>36</sup>. In der Liebe ist die reine Suisuffizienz der einzelnen geistigen Einheit aufgebrochen, ist das Fenster, so könnte man sagen, der Monade weit geöffnet, so daß hier das *commercium mentis et corporis* in ein *commercium mentis et mentis* transzendiert wird, in welch letzterem nicht mehr die aristotelischen Bedingungen eines Hylemorphismus, die cartesianischen Bedingungen wirkursächlich-deterministischer Parallelität bzw. die leibnizschen eines „phaenomenon bene fundatum“ gelten, sondern die Optionen finalursächlich-freier Spontaneität und die Überwindung von deren negativen Implikationen<sup>37</sup>. „Lieben“, so schreibt Leibniz an Malebranche im März 1699, „ist die (Zu-

<sup>32</sup> Zu Differenz und Nähe von Instinkt und Moralität vgl. die Reflexionen in den *Nouveaux essais* I, c. 2 passim, AA VI/6, S. 88-101 (GP V, S. 80-92).

<sup>33</sup> *Modalia et elementa juris naturalis* (1678/81 ?), AA VI/4, S. 2758,18-20: „justitia est charitas recte ordinata seu virtus servans rationem in affectu erga alios ratione praeditos (meine Hervorhebung). *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* (1688), AA VI/4, S. 1625, 20-22: „solae mentes sint felicitatis miseriaeque capaces“.

<sup>34</sup> *Elementa verae pietatis sive de amore Dei super omnia* (1677/8), AA VI/4, S. 1357, 15: „amare (est) felicitate alicuius delectari seu voluptatem capere ex alterius felicitate“; vgl. auch *De affectibus* (1679), ib. 1415, 8-13: „Amare est alicuius rei perceptione delectari (...) amare est earum solummodo rerum quas existere credimus. (...) Hinc sequitur si hominem amamus, nos eius ex felicitate delectationem percepturos, nam eo magis percipi poterit quo felicior erit“. *Leibniz an die Churfürstin Sophie* (1700), GP VII, S. 546: „Aimer est trouver du plaisir dans les perfections ou avantages et sur tout dans le bonheur d'autrui“, ib. S. 549.

<sup>35</sup> Vgl. etwa *Leibniz an Nicaise*, 28. Mai 1697, GP II, S. 569-570: „et selon la définition que j'ay donnée dans la préface du Codex juris gentium, on a de l'amour quand on est disposé à trouver du plaisir dans la felicité d'autrui“. *Leibniz an Burnett*, 8./18. Mai 1697, GP III, S. 207: „Vous trouverés ma definition de l'amour dans la preface de mon Code Diplomatique, où je dis: amare est felicitate alterius delectari, trouver son plaisir dans la felicité d'autrui“. *Leibniz an die Churfürstin Sophie*, 1700 ?, GP VII, S. 549; *Leibniz an Coste*, 4. Juli 1706, GP III, S. 383-384 und 30. Mai 1712, Beilage, GP III, S. 425, 428. *Nouveaux essais*, I c. 20, §§ 4.5, AA VI/6, S. 162-163 (GP V, S. 149).

<sup>36</sup> *Codex juris gentium*, Praefatio (1693), [erscheint in AA IV, Auszüge finden sich GP III, S. 386-389, unser Zitat S. 387]: „Caritas est benevolentia universalis, et benevolentia amandi sive diligendi habitus. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam“.

<sup>37</sup> Hierzu vgl. etwa *Essais de Théodicée*, II n. 228 (GP VI, S. 254), wo Leibniz im Zusammenhang mit der Diskussion von Freiheit und Zwang klarstellt, daß das rationale Befolgen der Vorgaben göttlicher

)Neigung, die bewirkt, daß man am Gut(geh)en, an der Vollkommenheit, am Glück des Anderen Freude hat, oder (was das selbe ist), daß die Glückseligkeit des Anderen in unsere eigene (Glückseligkeit) eintritt [entre dans la nostre felicité]<sup>38</sup>. Liebe ist hier präzise als Horizont eines Wechselverhältnisses bestimmt, in dem `Ich` bzw. `Wir` und der `Andere` sich so verhalten, daß *das* am Anderen, was diesen in der äußersten Vollendung *seiner ihm selbst zukommenden Möglichkeiten* erfaßt, *sein* Glück, *seine* Glückseligkeit, zu einer Bestimmung *meiner* selbst, meiner *eigenen* Vollkommenheit wird, ja *mein* eigenes Glück, *meine* Glückseligkeit ausmacht. Das Liebes-Verhältnis setzt daher ein Selbstverhältnis seiner Relate voraus: nur was sich selbst zugänglich ist und was daher in sich ein Bewußtsein seines jeweiligen Zustandes haben kann, kann, so die These Leibniz', auch wirklich geliebt werden, nur für es gilt, daß sie ein Anderes in seinen Standpunkt versetzen kann. Alles andere, also Sachen, Lebendiges, geistlos Besetztes, so die Konsequenz, lieben wir nicht wirklich, sondern schätzen nur dessen jeweiligen Grad an Vollkommenheit, den wir dann, bei einem Kunstgegenstand etwa, als `schön` bewerten<sup>39</sup>.

Willensentscheide bzw. das sich-Orientieren an geistigen leitenden Einsichten gerade nicht als „servitude“ zu denken sei, sofern dieses Befolgen und sich-Orientieren aus der eigenen, inneren Entscheidung resultiert; denn, wie man in Anlehnung an Aristoteles sagen muß, „l'esclavage vient de dehors, il porte à ce qui déplait, et surtout à ce qui déplait avec raison: la force d'autrui et nos propres passions nous rendent esclaves“. Zwang, Abhängigkeit und Sklaverei sind also eine Synthese aus der (negativen) Tätigkeit des/der Anderen – Leibniz nennt dies auch „mauvaises actions d'autrui“ (ib. III n. 241, GP VI, S. 261) und der Passivität unserer selbst, dem Aussetzen der für unseren Geist konstitutiven Spontaneität. Zum Gegensatz der Positionen, die alles aus der „impulsion d'autrui“ ableiten, da unsere Seele letztlich zu Anfang einer tabula rasa gliche ohne leitende innere Vorgaben, und der Position (von Leibniz), die alles aus „nostre propre fond“ entsprechend der „pleine spontanéité“ ableitet, vgl. ib., III n. 296 (GP VI, S. 292). Negative Energie, wenn man einmal so sagen darf, geht etwa insbesondere von Sekten und deren Führern aus, vgl. *Préceptes pour avancer les sciences*, GP VII, S.157-158.

<sup>38</sup> *Leibniz an Malebranche*, 13./23. März 1699, GP I, S. 357: „est l'inclination qui fait trouver du plaisir dans le bien, perfection, bonheur d'autrui, ou (ce qui est la même chose) qui fait que la felicité d'autrui *entre* dans la nostre“; S. 258: „J'y dis même que l'amour divin, ou le plaisir qu'on prend à ce qui fait sentir le bonheur et la supreme perfection de Dieu, *entre* tellement dans nostre véritable felicité qu'il la fait toute entière“. *Leibniz an Burnett*, 8./18. Mai 1697, GP III, S. 207: „C'est que toutes les choses que nous désirons par elles mêmes et sans aucune veue d'interest, sont d'une nature à nous donner du plaisir par leur excellentes qualités, de sorte que la felicité de l'objet aimé *entre* dans la nostre“. Ich habe die beidesmalige Verwendung des Terms `entrer` hervorgehoben, da hierdurch die Überschreitung und Durchschreitung der innersubjektiven Position deutlich wird. Vgl. auch das „asciscere“ im *Codex juris gentium* (oben Ann. 37). Vgl. die hierzu in engster sachlicher Affinität stehenden – möglicherweise die von den Texten des Leibniz auch faktisch beeinflußten Gedanken in Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806), SW I/7, S. 174; *Philosophische Untersuchungen zum Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), SW I/7, S. 408: (...) dies ist das Geheimnis der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere“.

<sup>39</sup> *Nouveaux essais*, II c. 22, §§ 4-5, AA VI/6, S. 163 (GP V 149): „nous n'aimons point proprement ce qui est incapable de plaisir ou de bonheur, et nous jouissons des choses de cette nature sans les aimer pour cela, si ce n'est par une prosopopéie, et comme si nous nous imaginions qu'elles jouissent elles mêmes de leur perfection. Ce n'est donc pas proprement de l'Amour, lorsqu'on dit qu'on aime un beau tableau par le plaisir qu'on prend à en sentir les perfections“. Leibniz verläßt hier die an Descartes angelehnte Position, die er noch 1679 (tentativ) vertreten hat, in der Lieben als ein „allicius rei perceptione delectari“ extrem weit gefaßt wurde und auch ein „amorem aequa late extendere ac pulchritudinem“ möglich erschien, vgl. *De affectibus*, Entwurf C, AA VI/4, S. 1415,8-14. *Essais de Théodicee*, Preface, GP VI, S. 27: die Schönheit als „perfection“.

Die Struktur des Verhältnisses, in dem sich geistige Substanzen dann befinden, wenn sie wahrhaftige Liebe als das entscheidende Ferment aller komplexeren sozialen, rechtlichen und politischen Verhältnisse in sich zum Austrag bringen, sprengt im Kern die Struktur der Propositionalität, die für den Rationalismus des 17. Jahrhunderts insgesamt, nicht nur für das Denken von Leibniz signifikant ist. Sowohl die Grundform des Logischen, die für Leibniz in der begriffslogischen, ontisch relevanten Struktur des Satzes liegt<sup>40</sup>, als auch diejenige eines jeden natürlichen Prozesses, der in der ‚neuen Physik‘ seit Galilei ja mit der logischen Satzform idealtypisch – sozusagen als eine von der *natura ipsa* formulierte Setzung – gleichgesetzt wird<sup>41</sup>, weist ein Gefälle zwischen Subjekt und Prädikat bzw. zwischen Substanz als Träger von Eigenschaften und den Eigenschaften (Akzidentien) selbst auf, in dem sich die intendierte Identität immer nur durch und in Differenz herstellen lässt. Identität ist intendiert, indem etwa angenommen wird, daß natürliche Vorgänge in ihrer Vielteiligkeit und Vielgestaltigkeit Ausdruck eines einheitlichen Gesetzes sind, gegenüber dem diese Vielheit an sich unwesentlich ist. Der Prädikatsterm, das ist das Ideal dieser Logik, soll für den Subjektsterm supponieren können, überhaupt gleichwertige Terme sich gegenseitig substituieren können. Die Struktur des Grundverhältnisses der Liebe ist dagegen, so kann man sagen, nicht-propositional und nicht formal, sondern emphatisch und sympathetisch<sup>42</sup>; hier herrscht ein konstitutives Mit- und Ineinander, intendiert ist eine Identität, die die in ihr eingegangenen Momente bewahrt, ja erst eigentlich setzt. Liebe wird so zu einem Begriff, der eben für dieses besondere Verhältnis steht, in dem das eine für das andere supponieren kann, *ohne* daß es mit ihm identifiziert wird, und in dem niemals, wie es ja auch schon die aristotelische Logik vorschrieb, ein Subjektsterm oder eine Substanz zum Prädikat oder zu einer Bestimmung an einer anderen Substanz werden kann; d. h. Liebe steht eigentlich für eine Struktur, die Leibniz in seiner Inesse-Logik und der auf dieser aufbauenden Metaphysik, in der in letzter Konsequenz alles wirklich Seiende, jedes ‚unum per se‘, zu einer Gott-

---

<sup>40</sup> Die begriffslogische, essentialistische Basis ist für jede Form der Wirklichkeit relevant, so auch für die individuellen Einheiten, die wir Personen nennen, vgl. etwa *De libertate creaturae rationalis* (1686), AA VI/4, S. 1593,12-19 zur „persona creabilis“: „antequam creatio eius decernatur, iam in notione sua plena possibili continuat omnia quae de ea si crearetur dici possent“.

<sup>41</sup> Hier ist natürlich von grundlegendem Einfluß die Satz-Struktur der euklidischen Mathematik gewesen. Zur Sache im Zusammenhang mit dem Natur-Begriff vgl. Leinkauf, Thomas, ‚Der Natur-Begriff des 17. Jahrhunderts und zwei seiner Interpretamente: „res extensa“ und „intima rerum“, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 23 (2000) S. 399-418.

<sup>42</sup> Externe propositionale Charakterisierungen von Liebe, etwa in dem Satz ‚amare est felicitate alterius delectari‘, müssen die Substitution des Subjekt-Terms durch den Prädikatausdruck als gültig ansetzen, interne Charakterisierungen, wie ‚ich liebe x und d. h. ich bin in dem Zustand y‘, tun letztlich nichts anderes. Greife ich jedoch das Substitutum ‚felicitate alterius delectari‘ auf, so finde ich zwei Relate: die Glückseligkeit (das Gutgehen) des Anderen und das Sich-Erfreuen des Ich, dessen letzteres, das ‚delectari‘ näher bestimmt werden muß. Genau dieses tut Leibniz, indem er es in dieser *einen* Funktion, die es nur im Zusammenhang mit amare hat, als Zusammenfall von Selbstgenuß und Fremdgenuß denkt.

analogen *causa sui* wurde, ‘überwinden’ wollte. Denn mit dieser Konzeption hat er, so könnte man überspitzt formulieren, die eine Hälfte der Ich-transzendenten Liebes-Relation gleichsam weggeschnitten und Liebe so zu einem selbst-induzierten Phänomen depotenziert.

Dennoch kann Leibniz sagen, daß das *für uns* Gute aus dem Wesen der Liebe (de l’essence de l’amour) gezogen, ja mit diesem identisch ist, Liebe daher nie in *der* Form unseres Wesen äußerlich werden kann und darf, daß sie etwa zum Mittel eines durch sie erst noch zu erreichenden wesens-fremden Zweckes depotenziert würde<sup>43</sup>. Gilt zusätzlich der Satz: “la felicité est aux personnes ce que la perfection est aux estres”<sup>44</sup> und gehört es zu unserer Vollkommenheit, tugendhaft zu sein, so konizidieren Freude an der Glückseligkeit des Anderen – die an manchen Stellen, wenn Leibniz von der ‘Liebe’ zu Objekten oder Dingen (objets, choses) spricht, eben auch Freude an der Vollkommenheit von etwas Anderem genannt werden kann<sup>45</sup> – und unsere eigene Vervollkommnung gerade deswegen, weil ich in der Liebe nichts für mich gewinnen will, weil ich sie geradezu nur haben *kann*, wenn ich von *mir* absehe, weil das Geliebte um seiner selbst willen geliebt werden muß. Liebe ist daher, radikal formuliert - und dies ist wohl, in Parenthese gesagt, das zentrale Argument für ein mögliches Fenster in der Monade - , eigentlich nur dort wahrhaft verwirklicht, wo von einem “amour désinteressé”, einer “interesselosen” Liebe, gesprochen werden kann, die jede Mittel-Zweck-Relation, wie sie Leibniz ja noch in den 70er Jahren für eine Beschreibung von ‘Liebe’ zugelassen hatte, hinter sich läßt und Liebe als einen “reinen” Akt, als “amour sincere et pur”, wirklich werden läßt<sup>46</sup>. Leibniz versteht Liebe in diesem starken Sinne in seinen

<sup>43</sup> Leibniz an Malebranche, 13./23. März 1699, GP I, S. 358: „C'est que nostre bien est de l'essence de l'amour, mais non pas nostre interest. Ce qui plaist est un bien en soy, et non pas un bien d'interest; il appartient à la fin et non pas aux moyens“. In einem ganz allgemeinen, letztlich auf antike Vorgaben (Stoa, check) zurückgehenden Sinne ist das „Gute“ oder etwas „Gutes“ zunächst so bestimmt, daß es die Eigenschaft besitzt, „à produire et à augmenter le plaisir en nous, ou à diminuer et abréger quelque douleur“, vgl. *Nouveaux essais*, II c. 20, § 2, AA VI/6, S.163 (GP V, S. 149).

<sup>44</sup> *Discours de métaphysique*, n. XXXVI, AA VI/4, S. 1587,11-12. *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* (1688), AA VI/4, S. 1624,7-21: die „felicitas mentium“ entspricht der „perfectio rerum“.

<sup>45</sup> Allerdings setzt Leibniz an anderer Stelle kategorisch die Sach- oder Dinge-bezogene Freude an der Vollkommenheit von dem ab, was Liebe im Kern ausmacht: Freude an dem Glück, dem Wohlergehen oder der Glückseligkeit, die alle selbst ein Selbstverhältnis ihrer Träger voraussetzen. Vgl. etwa *Nouveaux essais*, II c. 20, §§ 4-5, AA VI/6S. 163 (GP V 149), vgl. das Zitat oben Anm. 39.

<sup>46</sup> Ib. Vgl. auch Leibniz an Nicaise, 9./19. August 1697, Beilage, GP II, S. 577: „l'enigme de l'amour désinteressé“ kann nach Leibniz Meinung nur gelöst werden, wenn man seine Grundformel vom „plaisir dans la felicité ou satisfaction d'autrui“ in Anschlag bringt, da ausschließlich in diesem mentalen Status sich *actu* die Selbstlosigkeit, Zweckfreiheit und Reinheit, das Freisein von „liaisons d'interest“ oder dem „propre profit“, als konstitutive Momente aufweisen lassen, die einen „amour pur“ ausmachen. *An Nicaise*, 16. Juni 1699, GP II, S. 587: „Mais si l'interest est pris pour le bien utile opposé au bien honnête et agréable, on peut se dépouiller de ce qui est intéressé. Ainsi le véritable pur amour opposé à l'amour intéressé dans ce sens, et tel que je l'ay défini autres fois, subsiste toujours: c'est lorsque le bien, bonheur, perfection d'autrui, fait nostre plaisir et bonheur, et est par consequent désiré par lui même, et non pas par raison de quelque profit qu'il nous porte“. *An Coste*, siehe oben Anm. 36. Vgl. *Codex juris gentium* (1698), GP II, S. 387: „amor non mercenarius (...), qui sit a spe

späteren Reflexionen nicht mehr als einen Habitus – die Funktion des disponierenden, inklinierenden Habitus wird jetzt von dem übernommen, was er “Wohlwollen”, bienveillance, nennt – sondern als einen *Vollzug* oder *Akt*, einen “estat actif de l’ame”, in dem diese sich “unmittelbar” in den Status des Anderen versetzt: “Man muß also in dieser Glückseligkeit (des Anderen) unmittelbar Freude finden und im Unglück der geliebten Person (ebenso unmittelbar) Schmerz (Trauer)<sup>47</sup>. Die hier geforderte Unmittelbarkeit ist Index der Überwindung des propositionalen Gefälles, das sich bei allen anderen Strebe- und Attraktionsverhältnissen durch die Mittel-Zweck-Relation zum Ausdruck bringt; in der Überwindung dieses Gefälles bringt sich die dem Lebendigen, Seelischen und Geistigen eigentümliche Strebehaltung, die zwischen den Polen Selbsterhaltung und Vervollkommnung aufgespannt ist, zu einem absoluten Ende. Wird grundsätzlich immer ein für uns oder für das Strebende Gutes erstrebt, so ist doch hier das Gute, das sich als “Gegenstand” (objet, chose, autre) des Strebens erweist, etwas, das sich jeder Vereinnahmung und jedem “gewinnsüchtigen Blick” (veues mercenaires)<sup>48</sup> entzieht, etwas das jenseits der Grenze angesetzt ist, die es zu einem Mittel für einen von ihm selbst unterschiedenen Zweck machen könnte. Es ist dieses um seiner selbst Willen gewollte Gute, um es mit Augustinus zu sagen, auf den Leibniz in diesem Zusammenhang auch explizit zurückgreift<sup>49</sup>, das Gute, das sich dem Bereich des “Uti” entzieht; wenn es ein Verhältnis zu diesem Guten geben kann, dann muß es in Begriffen der Selbstlosigkeit, des Freiseins von Verdinglichung und der Liebe ausgedrückt werden, dem, was Augustinus dem *uti* als *frui* oder *fruitio* entgegenstellt, als “Liebe einer Sache um ihrer selbst willen”<sup>50</sup>.

metuque et omni utilitatis respectu separatus“. Zur Sache vgl. Spaemann, Robert, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989, S. 123-140.

<sup>47</sup> Leibniz an Nicaise, 9./19. August 1697, Beilage, GP II, S. 577: „Et l'amour est cet *acte* ou *estat actif* de l'ame qui nous fait trouver nostre plaisir dans la felicité ou satisfaction d'autrui. (...) Il faut doc qu'on trouve immediatement du plaisir dans cette felicité, et qu'on trouve de la douleur dans le malheur de la personne aimée“ (meine Hervorhebung). Zu „acte“-„estate actif“ vgl. Aristoteles' Verknüpfung von *eldonē*-<sup>™</sup>*nérgeia*-*nóhsis* in *Metaphysik* XII 7, 1072 b 14-30.

<sup>48</sup> Leibniz an Coste, 4. Juli 1706, GP III, S. 384.

<sup>49</sup> Ib.: „J'y fais voir apres cela, qu'entre les veues mercenaires et l'amour véritable qu'on peut appeler pur, lorsqu'il a pour fondement le bien de l'objet aimé, il y a autant de difference qu'il y a entre l'Utilite et l'Agréable, c'est à dire entre ce qui est un bien seulement par le bon effect qu'il contribue à faire produire, et entre ce qui est un bien de soy même; entre Uti et frui, comme S. Augustin le disintgue fort bien dans sa Cité de Dieu liv. XI c. 25 et ailleurs“. Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XI, c. 25; XIX, c. 1, vgl. aber auch *De doctrina christiana* I 4,4: „Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsum“., „Glückseligkeit“ (beatitudo) ist für Augustinus dann gleichbedeutend mit dem tatsächlichen (Akt!) „Genießen“ des höchsten Gutes, d. h. Gottes; vgl. etwa *De libero arbitrio* II 13,35-36. Genießen ist hier, wie schon im ethisch und metaphysisch gebundenen Begriff der Edonë etwa in Aristoteles (EN I 9, 1099 a: Freude an sittlich guten Handlungen und Metaphysik XII 7, 1072 b 15-18: die „Wirklichkeit/Tätigkeit“ Gottes ist Edonë), als „höchste geistige Intensität“ zu verstehen, „die den höchsten Gegenstand des Erkennens, Sehens, Liebens in sich aufnimmt“, Beierwaltes, Werner, *Regio beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, Heidelberg 1981, S. 42.

<sup>50</sup> Augustinus sieht ganz klar, daß ein denkend fundierter Selbst-Bezug, eine Selbst-Liebe, die nicht das, wie man sagen könnte, selbstige Selbst, sondern das selbst-lose Selbst liebt, die durch Philosophie

Liebe hat also eine zugleich entgrenzende und integrierende Funktion: sie setzt uns aus einem selbst-bezogenen, appropriierenden Umgang mit unserer Existenz heraus, hebt uns auf eine Ebene, die Leibniz als geistige Ebene beschreibt, in der selbst noch das “Ich”, das “moy”, um es so zu sagen, nicht mehr ‘mein eigenes ist’, sondern das Prinzip substantieller, geistiger Identität in mir; und sie komplementiert gerade durch diese (natürlich nicht-räumliche) Entgrenzung die innere Struktur des in uns angelegten Geistigen dadurch, daß sie deutlich werden läßt, daß wir nur ‘wir selbst’ sein können, indem wir eben auch uns in den “Blickpunkt des Anderen” versetzen, uns diese Position selbst-los ‘zu eigen’ machen und dabei erkennen, daß wir dadurch in unserem eigentlichen, wesentlichen Sein zu dessen Vervollkommnung hin, die letztlich in einer Gemeinschaft aller Geister untereinander und mit Gott liegt<sup>51</sup>, ergänzt werden. So expliziert Leibniz eine in der Rechts- und der Naturrechtstradition diskutierte Grundregel wie folgt: “Le véritable sens de la règle (sc. dem anderen nichts tun, was man nicht wollte, daß es einem selbst getan würde) est, que *la place d'autrui* est le vray point de vue pour juger équitablement lorsqu'on s'y met” (meine Hervorhebung)<sup>52</sup>. Das liebende Subjekt ist daher nicht als ‘Ich’ (als privates, nur auf sich gerichtetes Ich) zu denken, sondern als Exponent eines trans-individuellen, trans-subjektiven Geistigen, dessen mögliche Instantiierung in der Wirklichkeit nur in *Ensembles* liegen kann: in der – kleinsten – Liebesgemeinschaft zweier Individuen, in der Forschergemeinschaft des Akademie-Projektes, in der Bürger-/Untertanen-Gemeinschaft des Staats-Projektes. Die skizzierten Übergänge, die hier durch das, man möchte sagen, ‘moralische Fenster’ der monadischen Grundform sich vollziehen und die letztlich auf der generellen Grundform der Liebe aufrufen – das “Eintreten” (entrer) des Glücks des Anderen in das meinige, das

---

bereitzustellende Basis jeder echten Gottesbeziehung ist, der rechte “amor sui” also der Schlüssel zum “amor Dei” darstellt. Daß solcher Selbstbezug und eine diesen begleitende, wohlzuverstehende Selbstliebe eine für Philosophie und Theologie unabdingbare Voraussetzung ist, liegt daran, daß Menschen bestimmte Grundwerte und Ideen ausschließlich durch Introspektion erwerben können, also durch eine Erforschung ihres innersten, geistigen Wesenskerns, so etwa das Gerechtsein, vgl. *De trinitate* VIII 6, 9: “In nobis igitur novimus quid sit iustus. Non enim alibi hoc invenio, cum quaero ut hoc eloquar, nisi apud me ipsum”. Berlinger, Rudolph, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt/M 1962, S. 199-202 mit Literaturhinweisen.

<sup>51</sup> *Sur la générosité* (1686/7), AA VI/4, S. 27222, 9-12: „Nous ne sommes donc pas nés pour nous mêmes, mais pour le bien de la société, comme les parties sont pour le tout et nous ne devons nous considerer que comme des instruments de Dieu, mais des instruments vivans et libres, capables d'y concourir suivant nostre choix“.

<sup>52</sup> *Nouveaux essais* I, c. 2, § 4, AA VI/3, S. .... check (GP V, 83-84). Vgl. aber schon das Stück *La place d'autrui* (1679?), AA IV/3, S. 903-904 [Grua II S. 699-701], wo dieser Bezug schon früh festgelegt ist: „La place d'autrui est le vray point de perspective en politique aussi bien qu'en morale. Et le precepte de Jesus Christ, de se mettre à la place d'autrui ne sert pas seulement au but dont parle nostre Seigneur, c'est à dire à la morale pour connoistre nostre devoir envers le prochain; mais encor à la politique pour connoistre les veues que nostre voisin peut avoir contre nous“ (903,10-14); „Ainsi le sense du principe est: ne fais ou ne refuse point aisement, ce que tu voudrois qu'on te ne fist, ou qu'on te ne refusast pas. Pensés y plus meurement, apres t'estre mis à la place d'autrui, qui te fournira des considerations propres à mieux connoistre la consequence de ce que tu fais“ (904,12-16).

Gewicht des Urteils der Anderen, das Überspringen des Wohlwollens auf die Existenz des Anderen, durch das Absehen von sich selbst, die Kritik an uns selbst als Ausdruck der Anerkennung des Verhaltens des Anderen<sup>53</sup>, vor allem aber das, was Leibniz, in Verbindung mit seiner großen Vision des europäischen Akademieprojektes, als Wissensaustausch (relation) und Arbeitsteilung (partage) in der Forschung bezeichnet<sup>54</sup> – sind direkter Ausdruck des *Ineinander von Momenten*, wie sie schon seit der klassischen Antike, vor allem aber seit der neuplatonischen Nus-Spekulation und deren christlicher Adaption im Trinitäts- und Geistgedanken für den Horizont des Geistigen festgeschrieben worden sind<sup>55</sup>. Sie setzen, etwa im Vertrauen, in der Rücksicht, in der Achtung das unmittelbare Einssein mit dem/den Anderen voraus, und sie verunmöglichen im selben Moment Handlungsformen, wie die, etwa „seinen eigenen guten Ruf auf den Ruinen des Rufes des Anderen aufzurichten“, so Leibniz in den *Préceptes pour avancer les sciences*<sup>56</sup>. Alle zuletzt genannten Faktoren des Liebes-Begriffs, in welchem die Existieren des Anderen für uns in verschiedensten Hinsichten zu

---

<sup>53</sup> Vgl. die eindringliche Formulierung *Essais de Théodicée*, Preface, GP VI, S. 28: „Quand nous sommes dans cette situation d'esprit (sc. den unvordenklichen, wohlwollenden Willen Gottes gemäß eigener, rationaler Einsicht zu realisieren), nous ne sommes point rebutés pas les mauvais succès, nous n'avons du regret que de nos fautes; et les ingratitudes des hommes ne nous font point relâcher de l'exercice de nostre humeur bienfaisante. Nostre charité est humble et pleine de moderation, elle n'affecte point de regenter: également attentifs à nos défauts, et aux talens d'autrui, nous sommes portés à critiquer nos actions, et à excuser et redresser celles des autres: c'est pour nous perfectionner nous mêmes, et pour ne faire tort à personne“ (meine Hervorhebungen).

<sup>54</sup> Vgl. grundsätzlich *Préceptes pour avancer les sciences*, GP VII, S. 157-173. S. 157-158: „On voit donc que ce qui pourroit nous aider le plus, ce seroit de joindre nos travaux, de les partages avec avantage et de les regler avec ordre (...).“ Gerade in Texten zu diesem Thema finden sich mehrfach Wendungen wie „relation d'autrui“, „experience et des lumieres d'autrui“, „les sens ou rapport d'autrui“ etc., GP VII, S. 171, 179, 182.

<sup>55</sup> Bei Augustinus etwa finden wir schon die Einsicht, daß im Menschen, sofern er „wahrhaftig“ liebt, Selbstliebe und Liebe des Anderen, Liebe der eigenen Gerechtigkeit und der des Anderen zusammenfallen, da beide Formen der Liebe nur durch den Bezug auf die reine Wahrheit, die „veritas ipsa“, überhaupt zu dem werden, was man berechtiger Weise als Liebe bezeichnen kann. So führt Augustinus aus, daß wir das Gerechtsein und damit die Tugend und damit – im Sinne von Leibniz – das Gut-gehen oder Glücklichsein des Anderen lieben, weil wir primär die *a priori* in uns selbst, in unserem geistigen Inneren „vorgefundene“ Wahrheit, mit der auch das Wissen um das Gerechtsein gegeben ist, in Form der reinen Selbst-liebe lieben; vgl. *De trinitate* VIII 6,9: „In nobis igitur novimus quid sit iustus. Non enim alibi hoc invenio, cum quaero ut hoc eloquar, nisi apud me ipsum“; IX 2,2. Was bei Augustinus durch das *verbum interior* oder den magister (Gottes Sohn als verbum) intrinsisch in jeder seelisch-geistigen Einheit als aus der göttlichen Transzendenz gegenwärtiges Wissen gegeben ist, entspricht der strikt selbst-verursachenden Komponente in Leibniz' Begriff individueller Einheit; ebenso vergleichbar ist der dennoch aus dieser letztlich suisuffizienten Bestimmtheit entspringende Bezug auf den Anderen eben durch das Aktuieren der idealen Wissensform und des durch diese vermittelten Bezuges auf das höchste göttliche Sein. Vgl. Augustinus, *En. in psalmos* CXXI, 8. Wir dürfen aber davon ausgehen, daß Leibniz die Verbindung von Liebe – als Freundschaft *filia* gefaßt –, von Selbstliebe und Gutem bzw. Gerechtem aus den klassischen Passagen der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles (EN VIII-IX) ebenso wie aus deren beachtlicher Wirkungsgeschichte im mittelalterlichen Denken (Rober Grosseteste, Thomas von Aquin, Albertus Magnus) vertraut gewesen sind. Vgl. De Vogel, Cornelia, „Selbstliebe bei Platon und Aristoteles und der Charakter der aristotelischen Ethik“, in: Wiesner, Jürgen (Hg.), Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet, Berlin-New York 1985, Bd. I, 393-426; McEvoy, James, „Zur Rezeption des aristotelischen Freundschaftsbegriffs in der Scholastik“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43. (1996) S. 287-303. Diese Zusammenhänge, vor allem die Verbindung von Leibniz Begriff der Selbstliebe zu der aristotelischen Konzeption des *málista gār filoß a@tb kai filhtéon dç málisū çautón* (EN IX 8, 1168 b9-10) verdient eine nähere Untersuchung.

<sup>56</sup> *Préceptes pour avancer les sciences*, GP VII, S. 158: „Ce que l'un a basti est d'abord renversé par l'autre qui pretend de fonder sa reputation sur les ruines de celle d'autrui (...).“

einem konstitutiven Moment unserer selbst wird, weisen allerdings diese Form rationaler Liebe in den Horizont eines Bezuges nicht rein inter-individueller, sondern *gattungshafter* Art: wir lieben im Anderen zwar dessen individuell-instantiertes Wohlergehen, Glück und Glückseligkeit, aber wir können in diese selbstlose, keinen ausschließende Grundhaltung nur dadurch gelangen, daß Liebe gerade nicht an den Affekt gebunden ist, der ein einzelnes Individuum in äußerster selbstverleugnender Emphase heraushebt, sondern dadurch daß sie auf das „genus humanum“ im Einzelnen gerichtet ist<sup>57</sup>, sich als „affectus hominis erga hominem“ mit Blick auf das „bonum commune“ artikuliert<sup>58</sup>. Auf das „genus humanum“ im Einzelnen gerichtet sein, schließt also *eo ipso* die selbstische Seite im Liebenden selbst aus, sofern Liebe für Leibniz – wie zuvor für Platon, Aristoteles, Augustinus – Ausdruck eines geistigen Verhältnisses ist, in dem der Andere Teil einer idealen Gemeinschaft ist, der es um die *selben* Werte geht, einer „societas“, in der die „sociabilita“ nicht auf einer durch Triebe, Neigungen und Affekte basierenden Form des benutzenden Umgangs aufbaut, sonder auf der Entfaltung der selbst-losen geistigen Fähigkeiten der Individuen. Leben als geistiges Leben realisiert sich für Leibniz in dieser Form nicht Affekt-freier, aber eben auch nicht nur durch den Affekt bestimmter „Liebe“, deren Ausdruck uneingeschränktes Wohlwollen für den Anderen ist und deren Glück darin besteht, als zuhöchst entfaltetes, geistig geformtes Individuum und „unum per se ens“ zugleich über sich hinaus und beim Anderen zu sein.<sup>59</sup>

Brief an Arnauld (1671), GP I, S. 73 f: „Ostendo, omnem obligationem summo conatu absolvı; idem esse amare omnes et amare Deum, sedem harmoniae universalis; imo idem esse vere amare, seu sapientem esse, et Deum super omnia amare, id est omnes amare, id est justum esse“.

Vgl. Cassirer, Leibniz, S. 317 und 354 zu autre-moy (vgl. Erdmann S. 178-182), 391-393 zu Liebe.

---

<sup>57</sup> *De justitia ac amore voluntateque Dei* (1689/88?), AA VI/4, S. 2891, 13-15: „Neque vero amare possumus singulos (quos nec novimus) nisi quatenus amamus omne genus humanum, sive potius omne genus ratione utentum (...).“

<sup>58</sup> *Modalia et elementa juris naturalis* (1678/81?) [zweite Fassung], AA VI/4, S. 2762,14-15: „est autem vir bonus cuius charitas recte ordinata est seu qui bonum commune quaerit quantum licet salvo suo“ (meine Hervorhebung).

<sup>59</sup> Vielleicht kann man sagen, daß sich „geistige Liebe“ als Lebensform in Leibniz, dem man nun nicht gerade nachsagen kann, daß er ein großer Liebender oder gar Liebhaber gewesen sein, in der Kommunikation mit den anderen (höchsten) Geistern seiner Zeit realisiert hat, in dem unübersehbar großen und unerreichbar vielfältigen Briefcorpus und in den Gedanken der Akademie als einer universalen Stätte geistigen Austausches.