

Leibniz und Platon.

in: Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit, Band 13 (2009), Heft 1/ 2 , S 23-45

I. Problemstellung

Es scheint auf den ersten Blick keine Frage zu sein, daß Leibniz in die platonische Tradition gehört. Kaum einer würde dieser Behauptung widersprechen, gerade auch die genauer Informierten nicht, die wissen, daß Leibniz zugleich eine emphatische Wiederbelebung aristotelischer Grundgedanken oder doch zumindest einer im 17. Jahrhundert durch den Rationalismus intensiv kritisierten aristotelischen Terminologie betrieben hat – ich erinnere hier nur an die Rehabilitation des Substanz-Begriffs, an die Wiedereinführung des Entelechie-Gedankens oder auch an die zentrale Bedeutung, die die “causa finalis” im Denken von Leibniz eingenommen hat – , so daß man zurecht von einem “reformierten Aristotelismus” gesprochen hat¹. Dennoch, die metaphysische und systematische Grundausrichtung des leibnizschen Denkens trägt in vielen Punkten eine eindeutig platonische Signatur und es ist diese Signatur, um die es im Folgenden gehen soll.

Einige Interpreten, die sich mit der Präsenz des Platon und des Platonismus bei Leibniz beschäftigt haben, gehen davon aus, daß die Beschäftigung mit Platons Texten selbst zumindest in die Jahre des Paris-Aufenthaltes, also zwischen 1672 und 1676 zurückgeht², daß diese Beschäftigung wohl zunächst über die Augustinus-Lektüre – die ja in der Auseinandersetzung vor allem mit dem Jansenismus eine wichtige Rolle spielte – vermittelt

¹ Vgl. hierzu Cristia Mercer, *Leibniz’s Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge UP 1996. Dies. zusammen mit R. Sleigh, *The early period to the Discours on Metaphysics*, in: N. Jolley (Ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge UP 1995, S. 117: „he has in his mind his own eclectic brand of Aristotelianism, which can comfortably accommodate heavy doses of Platonism“. Zur „forma substantialis“ vgl. an Thomasius (1667/8?), GP I, S. 10-11; an dens. (1669), ib., S. 20 f; *Hypothesis physica nova*, n. 56, AA VI/2, S. 247: „Certe formas substantiales (demta mente) etiam Aristoteli non esse ens absolutum, sed tantum λόγος, rationem, proportionem, ἀριθμὸν, structuram partium intimam, quidquid ei scholastici imposuerint (...)“. Die Werke von Leibniz werden auf folgende Weise zitiert: AA = Sämtliche Schriften und Briefe. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1923 ff, zit. nach Reihe, Band und Seite, z. B. AA VI/2, S. 55. C = *Opusculs et fragments inédits de Leibniz par L. Couturat*, Paris 1903 (Nachdruck Hildesheim 1966). GP = *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875-90 (Nachdruck Hildesheim 1965).

² So Yvon Belaval, *Note sur Leibniz et Platon*, in: *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 55 (1975) S. 49-54, hier: S. 49. Vgl. Leibniz an Foucher 1676 (?), GP I, S. 374: „Je croy que vous obligeriez encor le public en luy communiquant de temps en temps des pieces choisies de l’Academie et surtout de Platon, car je reconnois qu’il y a là des choses plus belles et plus solides qu’on ne pense“. Auf die frühe Beschäftigung mit Platon verweist auch ein sehr später Brief an Nicolas Remond (11. 2. 1715): „J’ay tousjours esté fort content, même dès ma jeunesse, de la morale de Platon, et encore en quelque facon de sa Metaphysique (...)“.

wurde³, daß die Textbasis dieser Lektüre und auch der wohl 1676 entstandenen Auszüge und Übertragungen (zum Phaidon und zum Theaitetos, die Lektüre umfaßt mit Sicherheit auch den Euthyphron, den Menon⁴, den Parmenides, den Timaios⁵) sehr wahrscheinlich die Platon-Übertragung des Marsilio Ficino gewesen ist⁶ und daß diese Beschäftigung, die zwar nach der mit Aristoteles einsetzte, sich in ihren methodologischen (z. B. Dihairesis-Modell), begrifflichen und systematischen Implikationen (z. B. Ideen-Begriff, Anamnesis-Gedanke, Geist-Begriff), Implikationen, die vor allem auch eine Affinität von Leibniz' Denken zur neuplatonischen Weiterentwicklung Platons zum Vorschein bringen, dennoch bis in die Grundkonzeptionen der Spätzeit prägend durchhielt⁷.

II.

Will man sich generell informieren, was Leibniz an Platon und an der Tradition des Platonismus wichtig war, warum er Platon sogar, wie es etwa die Mittelplatoniker oder auch später Marsilio Ficino versucht hatten, "in ein System" bringen wollte⁸, so ist es immer noch hilfreich, sich die 1707 verfaßte *Dissertatio epistolica de philosophia platonica* vorzunehmen, einen Text von knapp sieben Seiten, in dem Leibniz seinem Schüler und Kollegen Michael

³ Vgl. Belaval, Note sur Leibniz (Anm. 2) S. 49.

⁴ Hierzu Couturat, C, S. 568, um 1676/7 den Dialog-Entwurf nach Muster des Menon.

⁵ C, S. 7: „mentis ordinatrix providentia“; vgl. GP VII 303: *receptivitas vel capacitas mundi* mit Tim. 50 B: *δεχόμενον*. Schrecker, Leibniz and the Timaeus (Anm. 53) S. 497 ff geht – mit Zustimmung von Belaval, Note sur Leibniz (Anm. 2) S. 49 – davon aus, daß die Abhandlung *De rerum originatione radicali* (1698) durch die Timaios-Lektüre beeinflusst sei: so soll der eher seltene lateinische Ausdruck „*originatio*“ eine Übertragung von Tim. 48 A: *τοῦ κόσμου γένεσις* sein (bei Ficino: *mundi generatio*) und so soll Leibniz die drei platonischen (kosmologischen) Faktoren „*eternal pattern, receptacle, demiurge*“ (S. 499) übernommen haben, d. h. die Ideen als ewige Muster oder Wahrheiten (siehe unten III 2), das *receptaculum* als „*receptivitas*“ bzw. „*capacitas mundi*“ (GP VII, S. 303) und den Demiurgen als „*demythologized, rationalized*“ christlichen Gott.

⁶ So Benson Mates, Leibniz and the Phaedo, in: Akten des II. internationalen Leibniz-Kongresses, *Studia leibnitiana, Supplementa* Bd. XII, Wiesbaden 1973, S. 135-148, hier S. 144-145: Leibniz' eigene Auszüge und Übertragungen des Phaidon und des Theaitetos „follow Ficino almost verbatim in many places“.

⁷ So etwa Belaval, Note sur Leibniz (Anm. 2) S. 51: „*tous les opuscules leibniziens procèdent par dichotomies, à la manière du Sophiste*“, eine – trotz C, S. 330: *Plato invenit usum definitionum et divisionum* – sicherlich gewagte Verbindung, denn der Methodendiskurs des 16. Jahrhunderts, vor allem die durchschlagend erfolgreiche dichotomische Methode des Petrus Ramus (Pierre de la Ramée) erklären diesen Sachverhalt ohne Not und historisch eindeutig. Zur Idee GP VII 263 (*Dynamisierung*). Zu den Affinitäten mit Neuplatonischem vgl. die Hinweise von W. Beierwaltes, *All-Einheit*, in: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt/M 1985, S. 70 f.

⁸ Brief an Remond, 10. Jan. 1704, GP III, S. 605: „*Je trouve naturel, Monsieur, que vous ayés goûté quelque chose dans me pensées, apres avoir penetré dans celles de Platon, auteur qui me revient beaucoup, et qui meriteroit d'etre mis en systeme*“; diese Forderung wiederholt Leibniz auch in einem späteren Brief vom 11. Februar 1715; *ib.*, S. 637: „*si quelcun reduisoit Platon en systeme, il rendroit un grand service au genre humain, et l'on verroit que j'y approche un peu*“. Vgl. auch an Bourguet, 22. März 1714, GP III, S. 568: „*En effect, de tous les Anciens Philosophes Platon me revient le plus par rapport à la Métaphysique*“. Die Vertreter der Tübinger Schule – und somit eines im Grunde „systematischen“ Platon – verweisen signifikanter Weise gerne auf den oben genannten Brief an Remond, so etwa G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano (Università cattolica) 1991, S. 5.

Gottlieb Hansch eine Art Rezension von dessen Buch *De platonico enthusiasmo* zusendet⁹. In diesem Text nun finden sich folgende ‘Platonica’, die im Denken von Leibniz in Rolle spielen und die ich hier kurz ansprechen will (II.1), um sie dann im Folgenden mit Stellen aus dem Oeuvre zu konfrontieren (II.2):

II.1

Platonica in Leibniz’ Erwiderung an Hansch

1. der Gedanke, daß es nur eine Ursache von allem gebe¹⁰; 2. die These, die allerdings erst seit dem Mittelplatonismus nachweisbar und dann mit großer Folgewirkung von Augustinus übernommen worden ist, daß es im Geiste Gottes einen “mundus intelligibilis” gebe; 3. die Grundüberzeugung, daß Gegenstand wirklichen Wissens nur die “einfachen Substanzen” seien, die Platon als τὰ ὄντως ὄντα bezeichnet habe¹¹; 4. die Vorstellung, daß diese einfachen Substanzen intelligible Substanzen seien, deren erste, koinzidierend mit der “causa una”, Gott, deren davon unmittelbar abhängende die Intelligenzen (mentes) und Seelen (animae) seien; 5. das disziplintheoretische Theorem der communis mathematica scientia, die wesentlich über “ewige Wahrheiten” handele und deren Prinzipien in unserem Intellekt verankert seien; 6. die ontologische These, daß die sinnlichen Dinge in ständigem Fluße seien (fluxa), d. h. zum werdenden gehören, “magis fiunt quam existunt”, und damit von den ewigen Dingen (Ideen) und deren Logos (den vérités éternelles) abgetrennt sind; 7. die sicherlich neuplatonische Vorstellung (Leibniz bezieht sich seinerseits hier auch auf Plotin, vermutlich über Ficino), daß nicht nur Gott, sondern jeder Intellekt, d. h. jede mens oder jeder Nus, in sich eine intelligible Welt trage; 8. Platons Anamnesislehre; 9. die Einteilung oder Gliederung der Erkenntniskräfte (nach dem Liniengleichnis der Politeia), gemäß welcher die Platonici in der individuellen mens “sensus, opinio, scientia, intellectus” ansetzen – also αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη/διάνοια, νοῦς – denen “experientia, coniectura, demonstratio und pura intellectio” entsprechen¹²; 10. Leibniz akzeptiert zwar das Platonikum, daß die Seele in ihrem Leib (in hoc corpore) wie in einem Gefängnis sich befinde, kritisiert jedoch die damit verbundene

⁹ Dissertatio epistolica de philosophia Platonica ad Michaelem Gottlieb Hanschium, in: Viri illustris Godefredi Guilielmi Leibnitii Epistolae ad diversos, Volumen III, ed. Christian Kortholtus, Lipsiae (Breitkopf) 1738, S. 64-70.

¹⁰ Vgl. Politeia 510 B: ἀνυπόθετος ἀρχή; 511 B: ἡ τοῦ παντός ἀρχή; Timaios, 29 E, 30 C, 32 C: ὁ συνίστας, Schöpfer, 41 A. ὁ τὸδε τὸ πᾶν γεννήσας, der dieses Ganze hervorgebracht/erzeugt hatte, der Demiurg oder Weltbaumeister.

¹¹ Platon kennt natürlich auch den Begriff der οὐσία und zwar schon seit den Frühschriften, vgl. Euthyphron 11 A, Hippias I, 302 C, Gorgias 472 B; dazu M. Baltes, Zum Status der Ideen in Platons Frühdialogen Charmides, Euthydemus, Lysis, in: Th. M. Robinson, L. Brisson (Eds), Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum, St. Augustin 1999, S. 320 f.

¹² An Hansch (Anm. 9), n. III, p. 65-66.

Abwertung des Körperlichen und die mythologische Begründung, daß das Gebundensein an einen vergänglichen Körper eine Strafe für Verfehlungen der Seele sei¹³; 11. zum Tugendbegriff Platons, den Leibniz mit dem der Stoa in einem Zuge nennt, keine Einlassung außer der, daß darüber vortrefflich (praeclare) gehandelt worden sei und daß selbst Platon den christlichen Grundgedanken eines insbesondere durch Augustinus thematisierten Gottes “nicht gänzlich nicht wissen konnte” (nec plane ignorabat), der als “fons veri bonique (...) semper respiciens ad ipsum verum, ἀποαληθές” und als Grund aller Tugendpräsenz zu denken sei¹⁴; 12. auch das große platonische Thema der Liebe (des Eros bzw. Amor) schneidet Leibniz an, allerdings vor dem Hintergrund seines, aus Auseinandersetzung mit Augustinus gewonnenen, Konzeptes des “amor verus” oder des “amor Dei” – auch hier wird nicht eigentlich das platonische Konzept des Eros aus dem Symposium oder aus dem Phaidros direkt thematisch, sondern einfach nur das überdies durch Augustinus vermittelte ‘Platonische’, “quod Platonici volebant, commutationem amoris divini cum caduco esse causam lapsus animarum”¹⁵; 13. Platon habe die Lehre vertreten, daß die (menschlichen) Seelen ihre eigene Substanz (nach dem Tode) behalten, eine für Leibniz fundamentale Position, denn die Annahme des Gegenteils zwingt dazu, Gott und die Seelen als körperlich (dissolubilia) zu denken¹⁶.

II.2

Korrespondenzen im Oeuvre

Allen diesen Platonica ordnet Leibniz entweder selbst die in seinem System entsprechenden Gedanken und Begriffe zu oder sie lassen sich ohne größere Schwierigkeiten auch von unserer Seite aus zuordnen, sodaß man einen ziemlich guten Überblick über die fundamentale Abhängigkeit von der platonischen Tradition, die hier ja auch eingeständenermaßen vorliegt, erhält:

1. Die These, daß es nur “eine Ursache” aller Dinge gebe, die Leibniz im Phaidon, in der Politeia (das Gute ist ein Eines), im Parmenides und auch im Timaios finden konnte, hat bei Leibniz in seinem philosophischen Begriff Gottes als der “monas monadum” und als absolute

¹³ An Hansch (Anm. 9) n. IV, p. 67; die Ziffern IV bis VIII zeigen, da sie auf Thesen aus Hanschs Buch verstärkt eingehen und nicht direkt auf die „dogmata Platonis“, durchgehend einen Bezug auf einen durch die Optik des Augustinus und der christlichen Position gebrochenen, daher auch kritisch gesehenen Platon bzw. Platonismus. Vgl. Phaidon 80 AB: dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, Eingestaltigen, Unauflöslchen, Sich-gleich-Verhaltenden ist die Seele „am ähnlichsten“ (ἰμοιότατον), dem Menschlichen, Sterblichen, Unvernünftigen, Vielgestaltigen und Auflöslchen der Körper.

¹⁴ An Hansch (Anm. 9) n. V, p. 67-68.

¹⁵ An Hansch (Anm. 9) n. VI, p. 68-69.

¹⁶ An Hansch (Anm. 9) n. VIII, p. 70.

“source des possibilités comme des existences”¹⁷ ein direktes Pendant; 2. die mittel- und spätplatonische Vorstellung eines “mundus intelligibilis” ist bei Leibniz, im Kontext seines monadologischen Ansatzes und seiner modaltheoretischen Überlegungen, transformiert in den Gedanken der “regio idearum”¹⁸, dem modal das “pays de possibles”, also der Horizont der existenz-möglichen, weil kompossiblen Dinge entspricht; 3. die ὄντως ὄντα Platons, die Ideen, werden bei Leibniz zu einfachen Substanzen, simplices substantiae, was sie so bei Platon nicht sind, und in der Folge, also ab 1695, zu den Monaden; daß allein diese Gegenstand des wahren Wissens sind, ist allerdings gut platonisch: nur das immer sich gleich Bleibende, das Selbstidentische und Eingestaltige kann tatsächlich gewußt werden¹⁹; 4. die Stratifizierung des Intelligiblen in die hypostasierten Geistwesen Gott, Intelligenzen und Seelen ist, da sie deutlich die neuplatonischen Hypostasen Eines-Geist-Seele und deren hierarchische Umdeutung etwa durch Pseudo Dionysius Areopagita spiegelt, auch bei Leibniz ein unverdächtiges Moment des sog. Plato Christianus; 5. auch der platonischen Annahme einer allgemeinen mathematischen Wissensform, die sich im Wesentlichen auf rein intelligible, ewige Wahrheiten richtet, korrespondiert bei Leibniz ein Pedant in seinem Konzept von Wissen und dem damit verbundenen Disziplinenkanon: der Grundunterscheidung von notwendigen und ewigen Wahrheiten (“vérités nécessaires”) auf der einen und zufälligen und kontingenten Wahrheiten (“vérités du fait”) auf der anderen Seite entspricht auch bei Leibniz eine Disjunktion des ontologischen Bereiches und der Wissenschaften. Ewige Wahrheiten sind Ausdruck des absolut intelligiblen Seins, dessen ursprüngliche Prägung im absoluten Intellekt Gottes anzusetzen ist – Muster ist dafür, wie bei Platon und der älteren Akademie (Speusippos, Xenokrates), die Mathematik – , kontingente oder Tatsachenwahrheiten setzen den ontologischen Status des Geschaffenseins voraus, d. h. das Faktum der Welt, das unter dem Generalindex steht: alles, was ist, hätte auch nicht sein können, ist nicht aus sich selbst schlechthin notwendig und erhält seinen Status einzig und allein durch einen göttlichen Willens- und Setzungsakt²⁰; 6. daß die “sinnlichen” Dinge, dies

¹⁷ Nouveaux essais II c. 15, § 4; AA VI/6, S. 155: „Il (sc. Dieu) est la source des possibilités comme des existences, des unes par son essence, des autres par sa volonté“; zur ontologischen Funktion Gottes ib. II c. 21, § 12, ib., S. 177. C S. 7: „tum Platonici Fluddusque et similes, qui Deum omnia facere dicunt“

¹⁸ So Leibniz selbst, vgl. an Hansch (Anm. 9) n. III, p. 65: „mundum intelligibilem, quem ego quoque vocare soleo regionem idearum“.

¹⁹ Laches 191 E 10 f: ἐν πᾶσι τοῦτοις ταῦτόν ἐστιν; Euthyphron 5 D, 6 D; Menon 72 C-D; Phaidon 76-79. Vgl. J. Moreau, Ce que Leibniz a reçu de Platon, in: Philosophy, Anthropology, Philosophy of Law, Proceedings of the XIVth international congress of philosophy, University of Vienna (Herder) 1970, S. 554, der auf Erdmann S. 445 b verweist, Leibniz seinen Ausdruck für die Monaden als „sujets premiers ou réside la vie“ mit Platons πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζώης vergleicht.

²⁰ Vgl. Nouveaux essais II c. 21, §§ 8-13, AA VI/6. S. 174-179. C, S. 341: „imo in his (sc. mathematicis resp. abstractis a concretionem notionibus) potissimum consistere quod reale est in rebus, quemadmodum praeclarè animadvertunt Plato et Aristoteles“.

vorausgesetzt, wie bei Platon und der platonischen Tradition, radikal dem Bereich des Werdens angehören (vgl. Timaios), daß sie Zusammengesetzt (*composita*) und “im Fluß” befindlich sind, spiegelt sich bei Leibniz in seiner Lehre von den Phänomenen; 7. daß jeder Intellekt oder jede “mens” eine eigene geistige Welt in sich trage, ist direktes Theorem Plotins, der davon spricht, daß wir alle “ein κόσμος νοητός” seien (vgl. III 4,3,21 f: ἔσμεν ἕκαστος κόσμος νοητός), und ist nachweislich präsent im Denken vor allem des Marsilio Ficino. Es entspricht einem geistmetaphysischen Paradigma, das durch Leibniz’ Konzeption der absolut autarken, absolut durchbestimmten individuellen Substanz oder Monas eher noch bestärkt worden ist, d. h. zu dem Grundtheorem erweitert worden ist, daß jede “wahre Substanz” oder jedes “unum per se” eine ontologische und intellektuelle Totalität ist, die alles das an Bestimmungen und an Denkmöglichkeiten in sich trägt, was *sub indice suae* überhaupt seins- und denkmöglich ist²¹; 8. es ist auch diese Konzeption eines starken Begriffs von individueller Einheit, die Sein und Denken umfaßt, die Leibniz dazu motiviert, Platons Anamnesislehre, die in ihrer Gesamtkontur sicherlich noch andere Implikationen hat, gegen die aristotelische Lehre von der Seele als *tabula rasa* zu bevorzugen und sie mit der auch stoisch-hellenistischen Vorstellung von den “*notitiae innatae*” zu synthetisieren: für Leibniz hat die unvorgreifliche und nicht ableitbare Präsenz von Grundbegriffen (*ens, unum, substantia, actio* etc.) und Grundtheoremen (Satz vom Widerspruch, Satz vom zureichenden Grund), ähnlich wie vor ihm für Galilei, Descartes, u. a., axiomatischen Charakter, gehört zur Grundstruktur unserer intellektuellen Verfaßtheit *vor* aller sinnlich-empirische vermittelten Datenaufnahme²²; 9. die Einteilung der Erkenntnisweisen bei Leibniz entspricht nicht unmittelbar einem genuin platonischen Muster, sondern orientiert sich zunächst an Descartes und an den schulphilosophischen, d. h. im wesentlichen an Aristoteles’ *De anima* orientierten Vorgaben, so etwa in der Abhandlung *Meditationes de veritate, cognitione et ideis* (1684), wo das Einteilungskriterium ‘klar/deutlich’ bzw. ‘dunkel/verworren’ und die damit verbundene Begriffsanalyse, eindeutig cartesisch ist, oder in den *Nouveaux essais* (1699), wo, mit

²¹ Siehe hierzu Beierwaltes, *All-Einheit* (Anm. 7) S. 72; Thomas Leinkauf, *Diversitas identitate compensata. Ein Grundtheorem in Leibniz’ Denken und seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit* (Teil I), in: *Studia leibnitiana* 28 (1996) S. 64-70.

²² Vgl. insbesondere *Nouveaux essais*, Preface, AA VI/6, S. 48: „Il s’agit, de savoir, si l’Ame en elle même est vuide entierement comme des Tablettes, où l’on n’a encor écrit (*tabula rasa*) (...) ou si l’âme contient originairement les princips de plusieurs notions et doctrines (...) come je le crois avec Platon et même avec l’Ecole et avec tous ceux qui prennent dans cette signification le passage de S. Paul [Rom. 2,15] ou il marque que la loy de Dieu est écrite dans les coeurs“. Das, was in jeder Geistseele „eingeschrieben“ vorliegt, bildet für Leibniz ein Set von Grundkategorien und Axiomen, ohne welche Wissen, weder reines noch empirisches Wissen, nicht möglich wäre, ib., S. 51: „Estre, Unité, Substance, Durée, Changement, Action, Perception, Plaisir, et mille autres objets des nos idées intellectuelles“; I c. 3, § 3; ib., S. 101-102: „L’idée de l’être, du possible, du Même, sont si bien innées, qu’elles entrent dans toutes nos pensées et raisonnemens, et je les regarde comme des choses essentielles à nôtre esprit“.

beständigem kritischen Seitenblick auf “die Schule” (l’Ecole), die ebenfalls mit an Aristoteles orientierte Diskussion der verschiedenen geistigen Vermögen, die John Locke in seinem Essay vorgelegt hatte, diskutiert wird. Daß Leibniz jedoch, trotz der Argumente des Empirismus, trotz seiner Kritik an Descartes und trotz seiner eigenen These von der durchgehenden Verbundenheit der geistigen Substanzen mit Körpern, mit Descartes dennoch von der völligen Intelligibilität der Seele und des Geistes ausgeht²³, sowie von der Grundannahme, daß es epistemische Akte gibt, die vor aller empirisch-rationalen Diskursivität “unmittelbar” (immediat) ihre ebenso rein intelligiblen ‘Gegenstände’ erfassen (vgl. auch n. 8 oben), Akte, bei denen zwischen aktivem Erfassen oder Haben und Sein nicht mehr wirklich unterschieden werden kann, ist ein ursprünglich platonischer Gedanke (den Aristoteles freilich, was etwa die Axiomata betrifft, in den Analytiken übernommen hatte)²⁴; 10. die platonische Vorstellung, daß der Körper ein ‘Gefängnis’, also eine Quelle substantieller Einschränkung für die Seele sei, aus der Unfreiheit, Unwissen, Unmoral folge, kann bei Leibniz kein Pendant haben, weil hier die Verbindung von Seele und Körper (Zusammensein), trotz der wesentlichen Verschiedenheit der beiden Substanzen, ein unauflösliches Konstituens des esse creatum darstellt, denn für Leibniz bildet das Körperliche so wie es für uns ist (quoad nos), anders als für Descartes (der hier mehr platonisch ist), eine durch die geistig-seelische Aktivität produzierte Projektion verschiedener Intensität, d. h. verschiedener Intelligibilität oder Nichtintelligibilität, Kapazität oder Nichtkapazität zur Aufnahme seelischer Regungen²⁵; 11. in Leibniz’ ethischen Überlegungen, die einen durchgehenden Bezug auf seine Gedanken zum Rechtswesen, zur geistigen Substanz und zum (final-ursächlich bestimmten) ‘regne de la grâce’ haben, findet sich der Versuch einer Synthese aus Selbst-Bezug/Selbst-Liebe (siehe 12) und konstitutivem Verwiesensein auf den ‘Anderen’ (l’autre); Platonisches zeigt sich hier in der Fundierung des Ethischen im noetischen Selbstvollzug, ‘Moralität’ als komplexe Verbindung von Selbst und Nichtselbst (im Sinne anderer Selbste) ist nur realisierbar für Wesen, die über Spontaneität, Lebendigkeit und Geist verfügen²⁶; stabiler Faktor ist die unvorgreifliche, apriorische Ausrichtung der Seele

²³ Nouveaux essais, Preface, AA VI/6, S. 68: „cette verité de l’immaterialité de l’Ame“ ; ib., II c. 12 (Anfang), S. 145: „l’ame, qui est une substance simple ou Monade“.

²⁴ Meditationes de cognitione, veritate et ideis (1684), AA VI 4, S. 588: „Et certe cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare: ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco intuitivam. Notionis distinctae primitivae non alia datur cognitio, quam intuitiva, ut compositarum plerumque cogitatio non nisi symbolica est“; S. 591: „rerum vero actu a nobis non cogitarum ideae sunt in mente nostra, ut figura Heraclis in rudi marmore“. Nouveaux essais, Preface, AA VI/6, S. 51: „Ces objets estants immediats à nostre entendement et tousjours presens“; ib., II c. 17, § 3, S. 158: „L’idée de l’absolu est en nous (!) interieurement comme celle de l’Estre: ces absolus ne sont autre que les attributs de Dieu, et on peut dire qu’ils ne sont pas moins la source des idées, que Dieu est luy même le principe des Estres“.

²⁵ Vgl. Principia logico-metaphysica (1689?), AA VI/4, S. 1647 zur „hypothesis concomitantiae“.

²⁶ Vgl. Michael-Thomas Liske, Gottfried Wilhelm Leibniz, München 2000, S. 185-189.

an der 'Idee' des Guten (*bonum, summum bonum*); 12. Liebe ist für Leibniz seit den Anfängen als "*caritas (sapientis)*" oder als "*amour*" ein zentraler Begriff seiner Reflexionen zum 'Reich der Gnade' oder zum Horizont des Ethischen, dabei sind mit großer Sicherheit auch Momente des platonischen Eros-Gedankens – sei es auch vermittelt über die Integration in christliche Zusammenhänge – eingegangen²⁷; 13. Leibniz verankert seinen reformierten und d. h. wohl platonisch unterfütterten aristotelischen Substanz-Begriff in dem Grundgedanken, daß jede Substanz ein "*unum per se*" sei und daß diese Form an sich seiender Einheit durch die Begriffe Einfachheit, Vollständigkeit und Unvergänglichkeit gedacht werden muß²⁸. Sofern nun auch die Seele zu den einfachen Substanzen gehört, teilt sie nach Leibniz die Bestimmung des Immerseins oder Unvergänglichseins mit der Einheit Gottes, derjenigen der Geister und mit den *vérités éternelles/universelles* (dazu unten III 1).

III.

Drei Beispiele: Einheit, Sein-Leben-Denken, *ideae innatae*

Wie man an diesem *mixtum compositum* verschiedener 'platonica' leicht sehen kann, ist der Bezug zu Platon ein gebrochener, historisch vermittelter Bezug: was für die mittelalterliche Präsenz des Platon und was für die der Renaissance gilt, daß nämlich nur ein geringer Teil authentisch Platonisches, ein größerer Teil jedoch die *interpretatio platonica* der mittel- und neuplatonischen Schulen sowie des Plato Christianus widerspiegeln, gilt, obgleich durch die Anstrengungen des Humanismus, insbesondere durch Ficino und seine Schule, die Texte vollständig wieder zugänglich waren, auch noch für Leibniz. Dennoch gibt es meines Erachtens auch einen authentischen, an eigener Textlektüre und an unverstellter Kerntradierung orientierten Bezug von Leibniz auf Platon, so daß seine eigene eindeutige Selbstzuordnung, wie wir sie etwa in den *Nouveaux essais* finden: das System Lockes habe "*plus de rapport à Aristote, et le mien à Platon*"²⁹ oder seine enthusiastische Begeisterung für den "neuen Platonismus" eines Shaftesbury³⁰ keine Augenwischerei und keine Selbsttäuschung ist, sondern in der Sache selbst, d. h. in der Lektüre Platons, gegründet. Drei zentrale Punkte möchte ich hierbei herausstellen: 1. den Gedanken des Primats der Einheit vor dem Sein, sodaß Ein-Eines-Sein zur wesentlichen Bestimmung von Idee wird und die Idee als Einheit das vielheitliche erscheinende Sein bestimmt, 2. die genuin platonische Verbindung von Sein, Leben und denkendem Selbstvollzug im geistigen Sein (*Nus*), die eine teleologische Struktur des kosmologisch gedachten Seins fordert, 3. die Theorie von "eingeborenen Ideen" (*idées innées*), die ein ursprüngliches unverlierbares Wissen dokumentieren (*Anamnesis-Lehre*). In allen diesen drei Punkten handelt es sich um Positionen, die von einer strikten

²⁷ NE III c. 10, § 34, 350, vgl. Platon: *Venus caelestis-terrestris Symp.* 180 C – 181 D, Cicero, *nat. deor.* III 59 f. Vgl. Thomas Leinkauf, *La place d'autrui. Der Platz des 'Anderen' bei Leibniz - Überlegungen zu Liebe, Glück, Leben bei Leibniz*, in: *Pensées de l'UN dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au Professeur Werner Beierwaltes*, édité par J. M. Narbonne et A. Reckermann, Québec-Paris (Les presses de l'université Laval, 2004, S. 275-301.

²⁸ *Nouveaux essais* II, c. 9, § 14; AA VI/6, S. 139.

²⁹ *Nouveaux essais*, Preface, AA VI/6, S. 47.

³⁰ An Coste, 30. MAi 1712, GP III, S. 429: „Le tour du discours, la lettre, le dialogue, le Platonisme no[u]veau, la maniere d'argumenter par interrogations, mais sur tout la grandeur et la beauté des idées, l'Enthousiasme lumineux, la Divinité Apostrophée, me ravissoient et me mettoient en extase“.

Apriori-Struktur ausgehen, von einer das Sein strukturierenden Wirklichkeit, die allen unseren durch Erfahrung vermittelten Denk- und Setzungsakten, durch die wir etwa einen empirisch vermittelten Begriff von Substanz, eine bestimmte Befindlichkeit unseres Geistes oder einen singulären Status unseres Gedächtnisses fassen können, unvorgreiflich vorausliegt.

III.1

Einheit

Einheit ist eine zentrale Bestimmung im Denken von Leibniz, sie taucht regelmäßig auf, wenn er von den "reinen" geistigen Größen oder Ideen spricht, zusammen mit Gleichheit, Substanz, Sein u. a., sie taucht jedoch vor allem auf in Verbindung mit seinem neu konzipierten Begriff von Substanz bzw. *forma substantialis*³¹. Leibniz bindet, wie auch schon Aristoteles, seinen Begriff von Substanz an den der Einheit, selbst die höchste, absolute Einheit Gottes ist für ihn "unus omnia"³² und "unum numero et omnia virtute"³³. Diese aristotelischen, auf die Individualität und Singularität des einzelnen Seienden abhebenden Grundbestimmungen verbinden sich bei Leibniz mit der ebenso grundsätzlichen Vorstellung Platons, daß das, was an den Substanzen Einheit oder ihr Eins-Sein ist, eine wesentlich intelligible, nicht-materielle, metaphysische Bestimmung ist³⁴. Alles Seiende, dessen Einheit nicht vorgängig und apriori dessen Identität, Stabilität und Integrität konstituiert, sondern dessen Einheit ein posteriorisches Produkt aus der Zusammensetzung (composition) anderer Einheiten darstellt, ist selbst nichts anderes als ein aggregathaftes Seiendes (*estre par aggregation*), keine "vera unitas"³⁵. Die Differenz zu Aristoteles' erster Substanz, die auch ein "eines der Zahl nach" ist, wird hier darin deutlich, daß die Einheit dieses zusammengesetzten Seins ausschließlich eine geistige und phänomenale, also (für uns oder für ein perzipierend-interpretierendes Subjekt)

³¹ Die Orientierung an Aristoteles – etwa Cat.5, 1 b 11 f, *Metaphysica* VII – wird deutlich etwa AA VI/4, S. 400: „Substantia est concretum completum. [...] Concretum est Ens quod a se sustentatur seu quod in altero non est, tamquam in subiecto“ (entspricht dem *μη ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*). Vgl. die Hinweise von Beierwaltes, *Denken des Einen* (Anm. 7) S. 70 f zum Gedanken „des Eins-Seins oder der Einheit“ bei Leibniz.

³² *Causa Deu asserta* § 121; GP VII, S. 96 f). An des Bosses März 1706, GP II, S. 305: „Solum absolutum et indivisibile infinitum veram unitatem habet, nempe Deus“.

³³ GP VII, S. 310-311. Vgl. „unum numero“ mit Aristoteles, Cat. 2, 1 b 6-7: *ἐν ἀριθμῳ*.

³⁴ An Arnauld, Sept./Okt. 1687, GP II, S. 126: „Je tiens (...) que toute substance a une veritable unité à la rigueur metaphysique (!), et qu'elle est indivisible, ingenerable et incorruptible“. Vgl. Phaidon 78 CD: *αὐτὴ ἡ οὐσία, ἥς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι* bezieht sich auf „unsichtbare“ (*ἀειδῆ*) und damit rein geistige Dinge, die ohne Veränderung, einartig, an sich selbst seiend sind und „nur durch das Denken“ (79 A: *τῷ τῆς διανοίας λογισμῳ*) erfaßt werden können; so auch wohl die Verbindung von *περὶ οὐσίας ὅ τι ποτ' ἐστίν* und *ἐν τι εἶδος ταῦτόν ἅπαντα ἔχουσιν* in Menon 72 A-C. Dies wird in der Auszeichnung der „zwei“ Dinge, die (eigentlich) Sein sind, in ep. VII, 343 B-C ebenso deutlich: dort wird dem Sein (*ὄν, τί [εἶναι]*) die Qualität (*ποιόν τι*) gegenüber gestellt, wobei das Wissen-Wollen der Seele auf das Sein (Wesen) und nicht auf die (akzidentelle) qualitative, sinnliche vermittelte Bestimmtheit ausgerichtet ist. Zum damit konstitutiv verbundenen Begriff der Einheit vgl. *Politeia* V, 475 B – 476 A, *Philebos* 14 C – 15 B: *τὸ ἐν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται*. Das Eine verhält sich zum Vielen als dessen Grund und Ursache, die *Usia* verhält sich zu ihren vielen Erscheinungen als gründende, verbindende Einheit. Zur Sache Reale, *Per una nuova interpretazione* (Anm. 8) S. 186-189.

³⁵ Die durchgehende Orientierung an einer Einheit, die Sein erst ermöglicht, zeigt sich immer wieder. Vgl. etwa an de Volder, Juni 1703, GP II, S. 250: „Cum dico substantiam, quamvis corpoream, continere infinitas machinas, simul addendum puto ipsam complecti unam machinam ex ipsis compositam et praeterea esse una Entelechia actuatam, sine qua nullum esset in ea principium verae Unitatis. (...) Neque enim video quomodo pro Entibus realibus et substantiis habendis careri possit veris unitatibus“; ib. S. 261 (Verbindung von *realitas* und *unitas*); an des Bosses, 14. 2. 1706, ib., S. 301; an denselben Januar 1710, ib., S. 399 (die *substantialitas* eines *Aggregatum* besteht in dessen *unio superaddita!*); an dens. 20. 9. 1712, ib., S. 457 f (zu *unitas*, *monas*, *substantia*). Sichselbstgleichheit, Einheit und Stabilität kennzeichnen den Seinsbegriff im Phaidon, Menon und der *Politeia*, vgl. Phaidon 78 DE, 80 AB; Menon 72 A-C; *Politeia* 484 B, 485 B, 507 B, 585 BC.

erscheinende Einheit ist³⁶ – keine Einheit an sich! Leibniz läßt aber diese aggregativen Seinsformen durchaus als Seiende gelten, sie sind nur nicht schlechthin betrachtet, im platonischen Vollsinn des Wortes, ‘Sein’. Sein wird für ihn, spätestens seit den 1680er Jahren, durch Einheit konstituiert und nicht umgekehrt. Dies ist der Hintergrund des zentralen Satzes, den er im April 1687 an Antoine Arnauld schreibt: “das, was nicht wahrhaft *ein* Seiendes ist, ist noch nicht einmal wahrhaft ein *Seiendes*”³⁷. Die wesentlich dem christlichen Hintergrund des leibnizschen Systems verdankte Differenz zu Platon liegt aber darin, daß Leibniz die tatsächliche substantielle existierende Einheit, die er “unum per se” im Unterschied zu “unum per aggregationem”, später dann Monade, nennt, dennoch in einem notwendigen Verhältnis zu einem materiellen Substrat stehen läßt, an dem und durch das sie existiert³⁸, während Platon ab der radikalen Dualisierung des Seins im Phaidon (78 D – 79 A) das eigentliche Sein des Seelischen und Geistigen im Bereich der ὁσώματα ansetzt³⁹. Dennoch: Leibniz ist darin Platoniker, daß ihm die ganze Wirklichkeit eine aus Einheiten bestehende Einheit ist und daß die wesentlichen Funktionen, die die Struktur dieser Wirklichkeit ausmachen, also Bewegung, natürliche Prozesse, Perzipieren, Denken, Handeln, allesamt ihr Potential oder Vermögen aus den zugrundeliegenden Einheiten ziehen. An Arnauld schreibt Leibniz im Jahre 1687 folgenden aufschlußreichen Satz: “Es gibt nichts außer den unteilbaren Substanzen und ihren verschiedenen Zuständen, was absolut real wäre. Dies ist es, was Parmenides und Platon und andere antike Denker wohl erkannt hatten”⁴⁰.

III.2

Sein-Leben-Denken

Um der insbesondere für den späten Platon typischen Verbindung von Sein, Leben und Denken, die später vor allem durch Plotin eine systematische Kontur erhielt⁴¹, bei Leibniz auf die Spur zu kommen, möchte ich mit einem Hinweis auf seine Auffassung von dem, was Ideen seien, beginnen: Es ist klar, daß keine Philosophie nach Platon ohne eine wie auch immer vermittelte Präsenz des Ideen-Begriffs ausgekommen ist, sei diese Vermittlung kritisch bis negativ, wie bei Aristoteles und in der aristotelischen Schule, sei sie positiv erweiternd, wie in der mittelpatonischen und neuplatonischen Schule. Leibniz konnte die über Platon hinausgehenden antiken und vor allem christlichen Transformationen des Ideen-Begriffes ohne Schwierigkeiten kennen, die editorisch-textkritische Arbeit des Humanismus hatte für eine große Präsenz antiker Texte gesorgt, der große Spannungsbogen der Konfessionsspaltung mit seinen Debatten hatte die Präsenz der Väter verstärkt – hier kommt vor allem Augustinus

³⁶ Nouveaux essais II c. 12, § 7, AA VI/6, S. 146: „Ainsi ces Estres par Aggregation n’ont point d’autre unité achevée que la mentale; et par consequent leur Entité aussi est en quelque facon mentale ou phenomenale“. Basis oder ontologisches Fundament aggregativer Einheiten sind die „substances singulieres à part“, d. h. die „für sich“, also als Einheiten genommenen einzelnen Substanzen. Hier sieht man wieder, daß Substanz-Sein und Einheit-Sein für Leibniz unter dem Primat der Einheit zusammenfallen; siehe auch die nächste Anmerkung.

³⁷ GP II, S. 97: „Pour trancher court, je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n’est diversifiée que par l’accent, scavoir que ce qui n’est pas veritablement *un* estre, n’est pas non plus veritablement un *estre*. On a tousjours crû que l’un est l’estre sont des choses reciproques. Autre chose est l’estre, autre chose est des estres; mais le pluriel suppose le singulier, et là où il n’y a pas un estre, il y aura encor moins plusiurs estres. (...) je ne conçois nulle realité sans une veritable unité“.

³⁸ Dies gilt sogar noch für die Engel, die ansonsten, so bei Thomas von Aquin, als substantiae separatae gedacht worden sind, vgl. an des Bosses vom 4. Oktober 1706, GP II, S. 320.

³⁹ Vgl. Phaidon 85 E, Philebos 64 B, Sophistes 246 B, 247 C, Politikos 286 A. Zum Hintergrund H. Gomperz, ΑΣΩΜΑΤΟΣ, in: Hermes 67 (1932) S. 155-167; Reale, Per una nuova interpretazione (Anm. 8) S. 170-172.

⁴⁰ GP II, S. 119: „Il n’y a que les substances indivisibles et leur differens estats qui soyent absolument reels. C’est ce que Parmenide et Platon et d’autres anciens ont bien reconnu“.

⁴¹ Vgl. P. Hadot, Etre, vie, pensée chez Plotin, in: Les sources de Plotin. Vandoeuvre-Genève 1965, S. 107-141.

eines herausragende Rolle zu – und schließlich hatte die lebendige Traditionsbildung selbst, in den neuscholastischen Schulen, im Aristotelismus Oberitaliens, im Platonismus der Renaissancedenker und in den verschiedenen Spielarten der Wiederaufnahme stoischen und epikureischen Denkens eine Nichtkenntnis der zentralen philosophischen Ansätze der Tradition, also natürlich auch der Ideenlehre Platons, nahezu unmöglich gemacht. Dies ist auch gar nicht das, was in Frage stünde oder was interessiert. Interessant ist doch eher die Frage: was hat Leibniz aus dem Ideen-Begriff Platons gemacht? Spielt er eine tragende Rolle in seinem System? Und wenn ja, ist dies noch Platons Begriff oder vielleicht doch eher der eines späteren Platonismus, etwa Plotins, Augustinus' oder Ficinos?⁴²

Um uns der Sache zu nähern möchte ich auf einen Passus aufmerksam machen, der uns zeigen kann, was Leibniz mit seiner Deutung der Idee Platons verbunden hat und welche spezifische, in der sachlichen Wurzel vermutlich neuplatonische (durch Cusanus, Ficino oder Patrizi vermittelte) Transformation und Kontextualisierung dieser Begriff bei ihm findet. In einem Brief an De Volder vom 23. Juni 1699 lesen wir Folgendes: „idea (est) aliquid mortuum et in se immutabile“⁴³. Etwas weiter und direkt kontrastierend heißt es dann: „anima (est) aliquid vivum et actuosum“, d. h. sie ist selbst eine idea viva, substantialis oder, und hier sehen wir die eigentliche Zielrichtung: eine „substantia ideans“⁴⁴. Wir sehen sofort dieses: Idee wird von Leibniz zweifellos so aufgefaßt, daß sie nicht Teil eines lebendigen noetischen Selbstvollzuges ist, nicht 'Moment' eines lebendigen Ganzen, das sich in ihr einsichtig und durchsichtig wird, sondern sie wird viel eher, gleichsam objektivistisch-gegenständlich, als ein abgeschlossenes, fürsichseiendes, autarkes, vollkommenes geistiges Sein genommen, eine Bestimmung, wie man sie in den sogenannten 'mittleren' Dialogen Platons findet⁴⁵, vor allem im Phaidon, der ja Leibniz' besonderes Interesse hatte. Um diese Passagen zu verstehen, lohnt

⁴² Die Einschätzung von Leibniz wird ein klein wenig deutlich in einem Brief an Remond (4. 11. 1715), GP III, S. 659, wo Leibniz Stellung nimmt zu einer Kritik und Zurückweisung (réfutation) der Lehre des Malebranche: „Il me semble même que Platon parlant des idées, et S. Augustin parlant de la verité, ont eu des pensées approchantes, que je trouve fort raisonnables, (...). Et bien loin de dire avec l'auteur de la Refutation (T. 2, p. 304) „que le systeme de S. Augustin est un peu infecté du langage et des opinions Platoniciennes“, je dirois qu'il en est enrichi, et qu'elles luy donnent du relief“. Vgl. auch GP IV, S. 298 f.

⁴³ GP II, S. 184.

⁴⁴ Ib.

⁴⁵ Phaidon 78 D – 79 D; Kratylos 439 B – 440 A: ἀλλ' αὐτό, φῶμεν, τὸ καλόν σὺ τοιοῦτον αἰεὶ ἔστιν οἷόν ἐστιν; Ἀνάγκη. Vgl. die Einschätzungen von Reale, Per una nuova interpretazione (Anm. 8) S. 167, der von einer „oggettività“ oder vom „essere assolutamente oggettivo“, ausgedrückt durch das αὐτὸ κατ' αἰθερό (z. B. Symposium 210 E – 211 B), der Ideen spricht, und von R. Kraut in seiner Introduction to the study of Plato, die er dem Cambridge Companion to Plato (Cambridge UP 1992) voranstellt: „for he clearly thinks that these entities (sc. the ideas) are not thoughts or any other creation of a mind; they are by nature uncreated, and their existence is not dependent on being known or thought“ (S. 7). Nouveaux essais II C. 1, § 1; AA VI/6, S. 109: die Ideen sind „l'objet de la pensée“, aber nur, sofern sie „un objet immediat interne“ sind und als solches ebenso unmittelbarer Ausdruck (expression) der „nature ou des qualités des choses“. Die Ideen sind daher nicht Formen des Denkens, sondern Formen, die durch das Denken gedacht werden können und sollen; als solche sind sie, was sie sind, schon bevor Denken sie denkt und bleiben was sie sind auch nachdem das Denken aufgehört hat, sie zu denken. Vgl. auch ib., II c. 10, § 2, S. 140: „Si les idées n'étoient que les formes ou facons des pensées, elles cesseroient avec elles, mais vous mêmes avés reconnu, Monsieur, qu'elles en sont les objets internes“; c. 14, § 16; S. 152: „une suite de perceptions reveille en nous l'idée de la durée, mais elle ne la fait point“.

sich ein Blick auf den Brief an Hansch, in dem sozusagen die Summe des leibnizschen Platon kondensiert gegeben ist: dort sagt Leibniz bei Gelegenheit der Diskussion des menschlichen Erkenntnispotentials, daß es nicht so sei, daß “unser Geist, auch wenn er von Gott durchgehend was sein Existieren und Tätigsein betrifft abhängt”, eines “besonderen Zuhilfekommens von seiten Gottes” bedürfe, um seine Wahrnehmungen und Erkenntnisse zu gewinnen, sondern daß er “mittels der ihm eingegeben (eigenen) Kraft und einer ihm von Gott vorgegebenen Ordnung die späteren Erkenntnisse aus den jeweils vorhergehenden deduktiv gewinnen könne”⁴⁶. Es ist diese Vorstellung eines “*insita vi deducere*”, die zum Verständnis des Begriffs der “*substantia ideans*” helfen kann: die Seele oder der Geist, der die individuelle Seele zu einem Geistwesen und zu einer Person macht, kann, wie es schon in klarer Weise in den *Nouveaux essais* ausgeführt worden ist, die “*idées pures*”, da sie alle virtuell in ihr existieren, aus sich selbst hervorbringen⁴⁷. Die Ideen sind daher nicht Formen des Denkens, die durch das Denken erst hervorgebracht würden, sondern Formen, die, als schon an sich bestehende, *durch* das Denken gedacht werden können und sollen; als solche sind sie, was sie sind, schon bevor Denken sie denkt und bleiben was sie sind auch nachdem das Denken aufgehört hat, sie zu denken. So haben wir, auch dies dem Platon der frühen und mittleren Dialoge nahe, nicht “die Tugend” als in uns eingeboren, sondern “die Idee der Tugend”, d. h. wir müssen, im Blick auf diese Idee, die Tugend allererst aus uns selbst heraus realisieren⁴⁸. Entscheidend jedoch ist, daß, wie Platon im *Phaidon* ja unmißverständlich klargestellt hatte, die Ideen selbst “unabhängig von den Sinnen” gegeben sind, das Denken hingegen immer auf der Basis von Sinneseindrücken tätig sein muß⁴⁹. Leibniz grenzt einen Bereich “innerer” Erfahrung oder “inneren” Erfassens ab von dem, was er sonst als Denken bezeichnet: Denken vermittelt sich sozusagen formale Gehalte durch Sinnesdaten, d. h. durch Perzeptionen und Apperzeptionen, bei denen es immer eine Differenz zwischen der materialen Struktur, z. B. den unendlich vielen, abgestuften kleinen Sinneseindrücken und den ihnen korrespondierenden “*petites perceptions*” auf der einen und dem formalen Erfassen, also dem zugeordneten Bewußtseins- oder Denkinhalt auf der anderen Seite geben muß (absolute Klarheit und absolut adäquate deutliche Erkenntnis, jene, die Leibniz in den *Meditationes de*

⁴⁶ Ad Hanschium (Anm. 7) p. 66: „Mentem nostram, etsi a Deo continue in existendo agendoque dependeat, ut omnis creatura, puto tamen non indigere peculiari eius concursu, legibus naturae superaddito, ad perceptiones suas; sed cogitationes posteriores ex prioribus insita vi deducere, ordineque a Deo praescripto“.

⁴⁷ *Nouveaux essais* II c. 1, § 2, AA VI/6, S. 110: „Or l’ame renferme l’estre, la substance, l’un, le même, la cause, la perception, la raisonnement, et quantité d’autres notions, que les sens ne sauroient donner“.

⁴⁸ *Nouveaux essais* I c. 3, § 16, AA VI/6, S. 105.

⁴⁹ *Nouveaux essais* II c. 1, § 23, AA VI/6, S. 119: „nous avons toujours toutes les idées pures ou distinctes indépendamment des sens; mais les pensées repondent tousjours à quelque sensation“. Vgl. *Phaidon* 65 C – 66 A; *Politikos* 286 A: τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δέικνυται.

cognitione, veritate et ideis als “intuitiv” bezeichnet hatte, kann es für uns nicht geben)⁵⁰. Wie Platon geht Leibniz davon aus, daß es letztinstanzliche geistige Bestimmungen geben müsse, etwa diejenige der Einheit, des Gleichen oder des Gerechten, die nicht “nur Formen oder Weisen der Gedanken” sein können, sondern die vorgreifend und an ihnen selbst die maßstäblichen Einheiten dessen sind, was nach ihnen benannt wird: das Eine selbst, das alles Eine zu einem Einen macht, das Gleiche selbst, das allem Gleichen sein Gleichsein verschafft etc.⁵¹ Es ist dabei aufschlußreich, daß Leibniz zu diesen Ideen oder Intelligibilia, die uns gegeben oder “eingeboren” (innés) sind, auch das Selbstsein oder Selbstgegebensein (Selbstbewußtsein) der Seele bzw. des Geistes zählt⁵². Als solche maßstäbliche, apriorische, rein intelligible Größen sind die Ideen bei Platon wie bei Leibniz “Gegenstände” (objects) und zwar “innere” Gegenstände (objects internes), nicht, wie schon gesagt, “Produkte”, des Denkens, so daß wir uns, um beim letzten Beispiel, dem Selbstsein zu bleiben, für Leibniz gleichsam selbst eingeboren sind und uns somit auch *nicht* selbst hervorbringen: “nous sommes innés ... à nous mêmes”⁵³. Wir entfalten eher das, was wir schon sind, indem wir uns geistig-philosophisch betätigen, ebenso, wie wir nicht das Gute hervorbringen, sondern unsere Möglichkeit, gut zu sein, entfalten und realisieren. Für Leibniz ist substantielles Sein wesentlich mit Tätigkeit (activité) verbunden⁵⁴, das spezifische Tätigsein der Seele, also das Denken, ist für ihn ein Sinnlichkeit-transzendierendes geistiges Agieren, das aus dem “eigenen Grund” der Seele stammt, also aus ihrer Einheit selbst⁵⁵. Daß es tatsächlich die frühe Beschäftigung mit dem Phaidon gewesen ist, die Leibniz nicht nur den Begriff der Idee,

⁵⁰ Auf eine solche Abgrenzung deutet auch hin, daß Leibniz zwischen Wesen (essence) und Tätigkeit (action) differenziert und zwar so, daß – bis auf Gott – beide nicht zusammenfallen: das Wesen bleibt etwas vor dem Tun, letzteres, selbst wenn es, wie das Denken, den Status einer „action essentielle“ besitzt, ist auf das Wesen ebenso wie auf die Ideen hingebunden; vgl. Nouveaux essais II c. 19, § 4, AA VI/6, S. 161.

⁵¹ Vgl. Phaidon 100 A – 101 D.

⁵² Daß die Seele durchgehend „conscia sui“ sei, ist Grundtenor im Denken von Leibniz, sie „ahmt dabei im Kleinen die göttliche Natur nach“, vgl. die Marginalie zu einem Schreiben von Eckhard (Ende 70er Jahre), GP I, S. 261 (n. 92): „supponitur hic, nullum esse actum in mente nostra, cuius nobis non simus conscii; de quo ego valde dubito“ – Leibniz insistiert seit dieser Zeit auf dem Unterschied zwischen permanenter geistiger Tätigkeit der Seele, die sie mit einem Ich-Bewußtsein verbindet auf der einen und der Tatsache, daß es dennoch mentale Akte gibt, die uns unbewußt bleiben, weil sie eine bestimmte Schwelle der Merklichkeit nicht überschreiten, auf der anderen Seite, hierzu Nouveaux essais II c. 1, § 9, AA VI/6, S. 111: „un estat sans pensée dans l’ame, et un repos absolu dans le corps me paroissant également contraire à la nature“; c. 9, § 1, ib., S. 134; an Arnauld, GP II, S. 75, 125.

⁵³ Nouveaux essais, Preface, AA VI/6, S. 51; I c. 3, § 3, S. 102: „J’ay déjà dit que nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous mêmes, et puisque nous sommes des estres, l’estres nous est inné; et la connoissance de l’estre est enveloppé dans celle que nous avons de nous mêmes“; was damit gemeint sein kann, zeigt Monadologie n. 30. Zur Sache vgl. T. Leinkauf, Substanz, Individuum und Person. Anthropologie und ihre metaphysischen und geisttheoretischen Voraussetzungen im Werk von Leibniz, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1/1999, S. 33-44. Für Platon steht fest, daß die Maßstäblichkeit der Ideen aus ihrer Vollkommenheit herrührt, welche letztere wiederum Ausdruck der Einheit, Selbstgleichheit, Ewigkeit und Stabilität der Idee ist, vgl. Politeia 504 C: ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδὲνός μέτρον.

⁵⁴ Nouveaux essais, Préface, AA VI/6, S. 65.

⁵⁵ Ib. I c. 1, § 1, S. 74; § 4, S. 76, zum Zusammenhang mit dem Innatismus-Begriff vgl. nächsten Abschnitt.

sondern vor allem auch die Grundvorstellung von der Letztfundiertheit allen Seins im Geistigen vermittelt hat, bestätigt uns Leibniz selbst in einem späten Brief an Nicolas Remond (22. Juni 1715). Dort schreibt er, daß seine Dynamik, die das “Fundament meines Systems” sei, und in der unterschieden werde zwischen geometrischen Wahrheiten auf der einen Seite und teleologischen Wahrheiten auf der anderen Seite, wo also Physik und Metaphysik, Naturreich und Reich der Gnade in ihrer unterschiedlichen ontologischen Fundierung und zugleich in ihrer Konvergenz aufgewiesen würden, einem “Kommentar über die schöne Passage des Phaidon Platons” gleiche, in welcher Sokrates den Anaxagoras gerade deswegen kritisiert habe, weil er zwar – richtigerweise – einen allgemeinen Geist annehme, dann aber – falscherweise – nichts mehr über das Verhältnis dieser Intelligenz zu den durch sie hervorgebrachten Dingen zu sagen wüßte⁵⁶. Statt dessen habe Platon richtig einen Begriff des Geistes oder einer Intelligenz “entwickelt” (employer) und (durch seine Ideen) eine Fundierung des Seins in finalen Gründen gedacht⁵⁷. Platon, das wird klar, ist zuständig für die Seite des Leibnizschen Systems, die in der teleologischen Verfaßtheit des Seienden zum Ausdruck kommt, d. h. für die Theorie der geistigen Substanzen als dynamischer, sich selbst (und damit die in ihnen mit-gesetzte Welt) entfaltender Einheiten, für die Prinzipien- und Gotteslehre und für die Ethik⁵⁸, und er kann dies sein, weil Leibniz in Platons genuinem

⁵⁶ Phaidon 97 B – 99 A: Anaxagoras habe gesagt, daß „die Vernunft das Anordnende ist und aller Dinge Ursache“ (97 C: ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος), 98 B der dies überprüfende Sokrates „fiel ganz von dieser wunderbaren Hoffnung herunter“, denn er bemerkte, daß Anaxagoras „nichts mit der Vernunft anfängt“, keine Gründe anführt für das So-Sein der physikalischen Dinge etc.

⁵⁷ GP III, S. 645: „Ma Dynamique demanderoit un ouvrage exprès; car je n’ay pas encore tout dit ny communiqué ce que j’ay à dire là dessus. Vous avés raison, Monsieur, de juger que c’est en bonne partie le fondement de mon systeme, parce qu’on y apprend la difference entre les verités dont la necessité est brute et geometrique, et entre les verités qui ont leur source dans la convenance et dans les finales. Et c’est comme un Commentaire sur ce beau passage de Platon, que j’ay cité quelque part dans un Journal, qu’en supposant qu’une Intelligence produit toutes choses, il faut trouver leur sources dans le causes finales. Socrate y blame Anaxagore, qui avoit dit qu’une Intelligence νοῦς avoit produit les choses, et apres cela n’avoit parlé que du concours des corpuscules, sans employer cette Intelligence et sans marquer les fins des choses“. Auf diese Phaidon-Stelle verweist auch GP IV, S. 339.

⁵⁸ C, S. 7: „Itaque pulcherrime Socrates in Phaedone philosophiam per finales causas laudat, omnia referentem ad Mentis ordinatricis providentiam“, hierzu vgl. auch GP I, S. 32; III, S. 54-55; IV, S. 281, 339; VII, S. 335. Daß hier kein Mißverstehen Platons vorliegt, zeigt etwa G. Vlastos, Reasons and causes in the Phaedo, in: The philosophical review 88 (1969) S. 291-325, bes. S. 297 an Phaidon 97 D –98 A, wo Platon von der Unterstellung eines für alle Dinge Guten oder Besten (τὸ ἐκάστῳ βέλτιον [...] καὶ τὸ κοινὸν πᾶσι ἀριθμόν) ausgeht, das nach Anaxagoras jeweils der teleologische Maßstab zur Beurteilung des status iste sein soll. Eine Unterstellung, die zwar nicht die Lektüre des Anaxagoras einlösen konnte, jedoch für den „funktionalen“ Ideenbegriff Platons bleibende Bedeutung hatte, vgl. W. Wieland, Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982, S. 92 f. Auch die besonders dann im neuplatonischen Denken entwickelte und ausdifferenzierte Verbindung von Sein und Vermögen oder Kraft konnte Leibniz bei Platon direkt ausgesprochen finden, vgl. Sophistes 247 E: τίθεμαι γὰρ ὅρον ὀρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. Vgl. an Arnauld, Sept./Okt. 1687, GP II, 118: entelechie primitive = principe vital; Monadologie nn. 11-18. Zur Sache A. Hart, Soul and Monad: Plato and Leibniz, in: Leibniz’ Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen, hgg. von I. Marchlewitz und A. Heinekamp, Stuttgart 1990, S. 42-52, hier: S. 42-43. Zur Ethik vgl. GP VII, S. 306: „moralis perfectio ipsis mentibus physica est“, kann nur, wie bei Platon, durch unvorgreifliche Teilhabe am Bereich ewiger Formen verständlich werden; hier kommt zur für alle wahrhaft Seienden (Monaden) konstitutiven metaphysischen Identität eine „moralische Identität“ hinzu, die gleichsam `als Natur´ erscheint

Denkansatz eine Theorie des Einen, der Idee und des Lebendigseins erkennt, die den spezifischen Intentionen seines "neuen Systems" in wesentlichen Punkten entspricht.

III. 3

Idaeae innatae

Ein weiteres zentrales Platonium im Denken von Leibniz bildet die Transformation des Gedankens der Anamnesis und auch hier ist es, neben dem Menon⁵⁹, wieder der Phaidon, der für Leibniz im Mittelpunkt steht. So heißt es im Discours de métaphysique von 1685 (c. 26): "Platon hat das ausgezeichnet bedacht, als er seine Lehre von der Wiedererinnerung vorbrachte, die sehr gut begründet ist, vorausgesetzt, daß man sie nur richtig auffaßt, daß man sie von dem Irrtum der Präexistenz (der Seele) reinigt und sich nicht einbildet, die Seele müsse schon andere Male deutlich gewußt und gedacht haben, was sie jetzt erfährt und denkt"⁶⁰. Leibniz bezieht sich hiermit auf die These Platons, daß "unser Lernen (Wissen) nichts anderes ist als Wiedererinnerung" (Phaidon 72 E)⁶¹. Daß die Seele "ursprünglich die Prinzipien verschiedener Begriffe und Lehrsätze enthält", bei Platon heißt dies αὐτοῖς (sc. den Seelen der Menschen) ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὁρθὸς λόγος (73 A), ist nach Leibniz unabdingbare Voraussetzung dafür, daß wir überhaupt einen Zugriff auf allgemeine Wahrheiten, verités generales, haben können und nicht auf partikuläre oder individuelle Wahrheiten eingeschränkt bleiben. Wie die Ideen oder die allgemeinen Axiome im Denken

(und auch so etwas wie moralisch instinkthafes Handeln fundiert, siehe Anm. 56). Vgl. Hart, Soul and Monad (Anm. 53) S. 48; Schrecker, Leibniz and the Timaeus, in: The review of metaphysics 4 (1951) S. 504 f.

⁵⁹ Auf den Menon verweist vermutlich sowohl Discours de metaphysique c. 26, AA VI/4, S. 1571 (siehe nächste Anm.) als auch die Stelle Nouveaux essais I c. 1, § 5, AA VI/6, S. 77: „Dans ce sens on doit dire que toute l'Arithmetique et toute la Geometrie sont innées, et sont en nous d'une maniere virtuelle, en sorte qu'on les y peut trouver en considerant attentivement et rangeant ce qu'on a déjà dans l'esprit sans se servir d'aucune verité apprise par l'experience, ou par la tradition d'autrui, comme Platon l'a montré dans un Dialogue, où il introduit Socrate menant un enfant à des verités abstruses, par les seules interrogations sans luy rien apprendre“. Robinet-Schepers verweisen ad loc. auf Menon 82 A, vgl. aber schon 80 D ff. Systematisch interessant ist, daß Platon Menon 81 D, wie später Leibniz, ein „vollständiges“ Wissen und Sich-erinnern der Seele unterstellt (da diese unsterblich-unvergänglich ist, hat sie, wie man so sagen darf, schon alle Erfahrungen gemacht, die überhaupt machbar sind: ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα [!], οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα, ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωπα, τὰλλα πάντα [!] αὐτὸν ἀνευρεῖν), das dann in Teilen „erinnert“ wird, und zwar insbesondere anscheinend die rein geistigen Daten.

⁶⁰ Discours de métaphysique n. 26, AA VI/4, S. 1571: „C'est que Platon a excellement bien considéré, quand il a mis en avant sa reminiscence, qui a beaucoup de solidité, pourveu qu'on la prenne bien, qu'on la purge de l'erreur de la preexistence, et qu'on ne s' imagine point que l'ame doit déjà avoir sceu et pensé distinctement autrefois ce qu'elle apprend et pense maintenant“.

⁶¹ Phaidon 72 E: ὅτι ἡμῖν ἢ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις. Dort heißt es auch weiter: „und daß wir hiernach notwendigerweise zu einer früheren Zeit gelernt haben müssen, was wir jetzt durch Erinnerung wieder gegenwärtigen (ποῦ ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἢ νῦν ἀναμνησκόμεθα). Und dies wäre unmöglich, wenn unsere Seele nicht schon war (existierte) ehe sie in diese menschliche Gestalt kam“. Hierzu ist auch zu vergleichen das προειδέναι aus 74 E, das sich darauf bezieht, daß wir schon das „Gleiche an sich“ kennen müssen, also zuvor wissen müssen, „bevor wir überhaupt sagen-urteilen können, etwas sei „gleich“ oder „ungleich“.

Platons (aber auch des Aristoteles, der Stoiker, Euklids) in ihrer rein intelligiblen Allgemeinheit allen sie dokumentierenden und verifizierenden einzelnen Daten in der Weise vorausliegen, daß es keine abgeschlossene Summe der letzteren geben kann, die je das letzte erfüllende und integrierende Datum herbei brächte, durch das die Allgemeinheit vollständig erschöpft und dadurch *als solche* dargestellt würde. So sind auch die allgemeinen Wahrheiten, Ideen (Sein, Mögliches, Selbes) und Axiome (Satz vom Widerspruch) für Leibniz solche rein intelligiblen, nicht induktiv zu gewinnenden Formen, deren Apriorität nur durch ein Immer-schon-Vorliegen im Sinne eines Innatismus oder durch ein Eingepflanzt-sein im Sinne eines göttlichen Setzungsaktes plausibilisiert werden kann⁶². Klar ist hier auf jeden Fall die strikte Absetzung von allen empiristisch-induktiven Erklärungsstrategien, wie sie ja gerade auch in dem Referenztext der *Nouveaux essais*, in Locke's *Essay*, vorlagen, sowie vom damit verbundenen *Tabula rasa*-Prinzip, d. h. von dem Gedanken, daß die Seele eine unbeschriebene Tafel sei, auf der sich dann durch den langsamen Prozeß der empirischen Erfahrung schrittweise das einschreibe und, was die seelischen Vermögen betrifft, habituell-dispositiv werde, was man als Ideen und Denkgesetze beschreibe⁶³. Leibniz hält daran fest, und er hält dies für genuin platonische Tradition, daß elementare intelligible, nur dem Denken zugängliche Gehalte selbst noch den basalen Sätzen zugrunde liegen, die die Vertreter der empirisch-induktiven Wissensgewinnung ihrem Begriff von Wissen oder ihrem Begriff von Moral selbst wiederum zugrundelegen. Er geht, aufgrund seines umfassenderen und wesentlich differenzierteren Ansatzes aber auch über Platon hinaus, indem er sagt, daß diese eingeborenen Wahrheiten "von uns auf zwei Arten in uns gefunden werden": einmal im Sinne des sog. "natürlichen Lichtes" (*lumiere naturelle*) und einmal im Sinne des Instinktes⁶⁴.

⁶² Hierzu vgl. W. Kranz, *Leibniz und Platon*, in: *Archives of Philosophy*, Istanbul 2 (1947) S. 48-64, S. 55; Moreau, *Ce que Leibniz a reçu* (Anm. 19) S. 554 f; Belaval, *Note sur Leibniz e Platon* (Anm. 2) S. 50 f.

⁶³ *Nouveaux essais*, Préface, AA VI/6, S. 48-49, dem „contient“ entspricht bei Platon Menon 85 C: ἐνεῖσιν-ἐνήσαν. Als Vorläufer zählt Leibniz, neben Platon, auf: die Stoiker mit ihren *prolēyei*ß vgl. Cicero, *Sec. Academica* I, 11, die „Mathematiker“ mit ihren *κοινὰ ἐννοῖαι*, vgl. Euklid, *Elemente* Lib. I (initium), die modernen Philosophen wie Julius Caesar Scaliger, vgl. *Electa Scaligerea*, 1634, p. 398. Zu Anamnesis und *tabula rasa* vgl. die *Nouveaux essais* I c. 1, § 5, AA VI/6, S. 77; c. 3, § 3, ib. S. 101 f; § 20, ib., S. 106; GP III, S. 18; an Hanschius 1707, Erdmann 446a (*Epistolae ad diversos*, ed. Chr. Kortholt, Lipsiae 1738, p. 66): „longe ergo praeferendae sunt Platonis notitiae innatae, quas reminiscentiae nomine velavit, tabula rasae Aristotelis“. Vgl. auch Pacidius Philalethi, C, S. 594: Leibniz würdigt (wohl im Blick auch auf Menon 75 CD, 81 DE), in Verbindung mit dem Gedanken, daß „indita mentibus scientiarum omnium semina“ durch diskursiv-dialogische Verfahren „herausgeholt“ (*resuscitare*, vgl. Menon 85 D: ἀναλαβῶν αὐτὰς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην) werden können, die Bedeutung, die die platonischen Dialoge für ihn haben; ebenso ib., S. 568.

⁶⁴ *Nouveaux essais* I c. 2, § 4, AA VI/6, S. 91: „Mais il y a des vérités innées, que nous trouvons en nous de deux facons, par lumiere et par instinct“. Dabei überkreuzen sich sozusagen die Prioritäten: es gibt innere Wahrheiten, die nur instinktiv gewiß sind und nach denen wir handeln, auch wenn unser Denken dafür keine Beweise geben kann, d. h. der Instinkt ist hier Prinzip dessen, was Denken einholen soll; es gibt natürlich erkannte Wahrheiten, die „in Bezug auf den Instinkt Prinzipien“ sind, d. h. das Denken gibt die beweisbaren oder zumindest per *evidentiam* im einwohnenden Gründe für instinktive Handlungen. Vgl. ib., S. 91: „Mais il y a des conclusions de la lumiere naturelle, qui sont des principes par rapport à l'instinct (...). Il y a donc en nous des

Beidemale denken oder handeln wir bestimmt durch in uns unwiderstehlich wirkende Prinzipien, einmal, weil wir sie rational einsehen und affirmieren, das andere Mal, weil, wenn wir so handeln, es uns angenehm ist, angenehm freilich im Sinne eines nicht hedonistischen, rein sinnlichen Affektes, sondern im Sinne einer fundierten Selbstübereinstimmung⁶⁵. Leibniz geht dabei ebenfalls davon aus, daß, im Sinne durchaus der platonisch-christlichen Vorstellung des Falles oder Abfalls der Seele in den *carcere terreno*, diese “eingeborenen Wahrheiten” grundsätzlich, durch ihren Status als reine *Intelligibilia*, präsent sind; das Einzige, was sie daran hindert, in allen Menschen durchgängig – und man könnte hinzufügen: unwiderstehlich – präsent zu sein, ist die Deklination des menschlichen Erkenntnisvermögens, das sich den reinen Sinneswahrnehmungen zuwendet oder sich durch die Fesseln falscher Sitten und Gebräuche vom kritischen Denken abhalten läßt⁶⁶. Hier kommen die Einschränkungen gegenüber der Anamnesis-Lehre zum tragen, die wir vorhin aus c. 26 des *Discours de métaphysique* zitiert haben: sie sind nur verständlich, wenn man Leibniz’ gerade entwickeltes Konzept der individuellen Substanz (das er verzweifelt seinem Gesprächspartner Arnauld verständlich zu machen versuchte) und die soeben skizzierte platonische Vorstellung eines ursprünglichen Besitzes angeschauter oder geistig erfaßter Gehalte/Wahrheiten zusammensieht. 1. Leibniz muß radikale jede Form der Präexistenz ablehnen, die unterstellt, ein und dieselbe geistige Einheit x hätte vor ihrer Existenz im Zeitraum a schon, als die selbe Einheit, eine andere Existenz im Zeitraum b gehabt, wobei b vor a liegt und zwischen b und a auch keine unmittelbare Kontinuität bestehen muß, sodaß etwa b1 Teilmenge von a wäre. Für Leibniz kann eine individuelle Substanz oder Monade nur eine Existenz haben, zu der sie sich so verhält, daß sie alle Implikationen dieser Existenz ebenso wie alle Ausdrucksformen (*expressions*), die diese Implikationen in der Wirklichkeit gefunden haben, in ihre Einheit integriert (ebenso, wie die Idee Platons alle durch sie bestimmten Phänomene als einheitlicher Grund in ihre Wesensform integriert): so stellt Leibniz Platons “*reminiscence*” unter den Primat seines eigenen Konzeptes radikaler substantieller Einheit und Identität, deutet Wiedererinnerung als geistigen Ausdrucke einer universalen ontologischen Tatsache, derjenigen nämlich, daß das Sein geistiger Substanzen darin besteht, daß sie in allen ihren

verités d’instinct qui sont des principes innées, qu’on sent et qu’on approuve, quand même on n’en a point la preuve“.

⁶⁵ Vgl. hierzu die Ausführungen *Nouveaux essais* I c. 2, § 9, AA VI/6, S. 92-93. Man könnte sich fragen, ob in dieser Reflexion auf ein vor-reflexives bzw. nicht-wissendes Handeln im Sinne des guten Handelns nicht auch an Menon 99 A-E zu denken wäre, wo es um diejenigen geht, die „ohne Vernunft zu gebrauchen (*οὐδὲν μὴ ἔχοντες*) Vieles und Großes von dem, was sie tun und sagen, richtig vollbringen“.

⁶⁶ *Nouveaux essais* I c. 2, § 20, AA VI/6, S. 100: „Les idées et verités innées ne sauroient estres effacées, mais elles sont obscurcies dans tous les hommes (comme ils sont presentement) par leur penchant vers les besoins du corps, et souvent encor plus par les mauvaises coutumes survenues. Ces caracteres de lumiere interne seroient tousjours éclatans (!) dans l’etendement, et donneroient de la chaleur dans la volonté, si les perceptions confuses des sens ne s’emparoiert de nostre attention“.

Zuständen “alle ihre Gedanken” (toutes ses pensées), die vergangenen, die gegenwärtigen und die zukünftigen in sich tragen⁶⁷. Die vollständige ontologische Bestimmtheit jeder substantiellen Einheit drückt sich in der Geistmonade eben auf geistige Weise aus, d. h. im Modus gedanklicher Repräsentation⁶⁸; die verschiedenen Zeitmodi – vergangene, gegenwärtige, zukünftige Gedanken – weisen dabei verschiedene epistemische Intensität auf: so können zukünftige Gedanken in der Gegenwart nur “confusement” gedacht werden, das Ausdrücken (exprimer) des Futurischen kann nicht diejenige Distinktheit annehmen, die das Kriterium der vollständigen Vergegenwärtigung eines Gedankeninhaltes ausmacht – denn in diesem Falle der distinkten Vorstellung des zukünftigen Gedankens wäre dieser schon Gegenwart. So können aber auch vergangene Gedanken, die einmal, sei es konfus, klar oder distinkt gedacht worden waren und in dieser jeweiligen Intensität dem Gedächtnis übermittelt worden sind, nur in abgeschatteter Form die ehemalige gegenwärtige Intensität in der wirklichen Gegenwart widergeben.

IV.

Es läßt sich also nach dieser Bestandsaufnahme ohne Zweifel sagen, daß das Denken von Leibniz in vielen Hinsichten durch Gedanken Platons selbst und vor allem auch durch Einsichten der platonischen Tradition geprägt war, ohne daß Leibniz deswegen schon als ein Neuplatoniker, ein Renaissance-Platoniker oder etwa ein Platoniker der Schule von Cambridge zu gelten hätte. Dafür ist die Gesamtkontur des Werkes zu vielfältig in genuin frühneuzeitliche Diskussionen verwoben, dazu fehlt vor allem aber auch die Selbst-Eingliederung des eigenen Denkens etwa in die Traditionslinie einer ‘prisca sapientia’ oder einer ‘prisca theologia’, dazu fehlt die Ausführlichkeit in der Kommentierung und Auslegung der Texte Platons (obgleich es Ansätze dazu gegeben hat), um nur einige Momente zu nennen. Grundsätzlich ist die Affinität zu Platonischem in der Überzeugung zu sehen, daß das Eine oder die Einheit einen Primat vor dem Vielen besitzt und daß es diesen Primat als eine trans-empirische Größe zum Ausdruck bringt: die Bestimmung der individuellen Substanz als ‘unum per se’ läßt sie gerade nicht in die raum-zeitlichen Strukturen, die alle ‘partes extra

⁶⁷ Discours de metaphysique, c. 26, AA VI/4, S. 1571: „Nous avons dans l’esprit toutes ces formes, et même de tout temps, parce que l’esprit exprime tousjours toutes ses pensées futures, et pense déjà confusement à tout ce qu’il pensera jamais distinctement“.

⁶⁸ Principia logico-metaphysica (1689?), AA VI/4, S. 1646: „Omnis substantia singularis in perfecta notione sua involvit totum universum, omniaque in eo existentia praeterita praesentia et futura. (...) Immo omnes substantiae singulares creatae sunt diversae expressiones eiusdem universi eiusdemque causae universali, nempe Dei“ – dies gilt also für alle per se seienden Einheiten, auch für die bloßen einfachen Monaden – „sed variant perfectione expressionis (!) ut eiusdem oppidi diversae repraesentationes vel scenographiae ex diversis punctis visus“.

partes'-Strukturen sind, eingehen, die Bestimmung der vis originaria als "metaphysischer Punkt" macht, ganz analog deutlich, daß Selbsttätigkeit, Kraft und Nicht-Materialität für Leibniz zusammengehören, die – in den Kern des Systems hineinreichende – Bestimmung des Vielen, Differenten, Variablen, durch Andersheit Geprägten als ebensovieler Momente, die ihr eigentliches 'Sein' in der sie verbindenden, synthetisierenden, in eine rationale Ordnung bringenden Einheit besitzen und die sich in dem Moment der größten Amplitude eigentlich am stärksten zeigt, in demjenigen nämlich der Untrennbarkeit von Einheit und Allheit bzw. Einheit und Totalität (Begriff der Monade, Begriff des Universums), verweist den Denkansatz von Leibniz deutlich in die von Platons Sophistes, dem Philebos und dem Parmenides ausgehende Tradition der neuplatonischen Intellekttheorie.

