

Stephen Puryear

## Leibniz über Begriffe und ihr Verhältnis zu den Sinnen\*

### 1 Ein Rätsel

Wie vor ihm schon Descartes schreibt auch Leibniz dem Geist eine Art doppelter Beschaffenheit zu.<sup>1</sup> Zuallererst ist der Geist *einfach*, und zwar in dem traditionellen metaphysischen Sinne, nach dem man ihn nicht in weitere Teile zerlegen kann. In dieser Hinsicht unterscheidet er sich von stofflichen Objekten oder Körpern, die, wie klein sie auch sind, aus immer noch kleineren Körpern bestehen (müssen). Gleichzeitig jedoch ist der Geist *komplex*, und zwar in dem Sinne, dass er eine Vielzahl (genau genommen unendlich viele) „Akzidenzen“ und „Modifikationen“ umfasst: Streben etwa, Wünsche, Wahrnehmungen, Gedanken, Ideen und Begriffe. Deren Anwesenheit im Geist verleiht ihm eine gewisse Komplexität. Leibniz zufolge steht diese Komplexität allerdings in keiner Weise im Widerspruch zu seiner Einfachheit, da diese Eigenschaften keine *Teile* des Geistes sind. Stattdessen stellen sie verschiedene Modifikationen einer einzigen, unteilbaren Substanz dar, etwa wie bei einem Zentrum oder Punkt, der zwar einfach und unteilbar ist, aber dennoch auf eine Art eine unendliche Anzahl von Winkeln einschließt, die von den in ihm zusammenlaufenden Linien gebildet werden (PNG 2; GP VII 566).<sup>2</sup>

\* Aus dem Englischen übersetzt von Simone Ungerer

1 Descartes bestätigt diese Sichtweise des Geistes (unter anderem) in der sechsten seiner *Meditationen*.

2 Im Weiteren benutze ich die folgenden Abkürzungen für Leibniz' Texte: A = *Sämtliche Schriften und Briefe*, zitiert nach Reihe, Band und Artikel oder Seitenzahl; C = *Opusculs et Fragments inédits de Leibniz*, DM = *Discours de Métaphysique*, zitiert nach Abschnitt; GP = *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, zitiert nach Band und Seitenzahl; M = *Monadologie*, zitiert nach Abschnitt; NE = *Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, zitiert nach Seitenzahl in A VI, vi;

Diese Dualität von Einfachheit und Komplexität, die weit über einen bloß interessanten Gegensatz hinausreicht, führt Leibniz (zusammen mit zwei Hilfsprinzipien, die ich weiter unten aufzeige) zu einer wichtigen Schlussfolgerung über den Geist: dass nämlich die Qualitäten, die seine Komplexität ausmachen, angeboren sein müssen und niemals von außen zu ihm gelangen können. In einem kurzen Essay über die Beschaffenheit der Monaden, der als *Monadologie* bekannt wurde, erklärt er we-

halb:

Es gibt auch keine Möglichkeit zu erklären, wie eine Monade durch irgend ein anderes Geschöpf umgewandelt oder in ihrem Innern verändert werden kann; weil man in ihr weder etwas umstellen noch sich eine innere Bewegung vorstellen kann, die in ihr angeregt, gelenkt, vermehrt oder vermindert werden könnte, wie dies bei Zusammensetzungen möglich ist, bei denen es einen Wechsel zwischen den Teilen gibt. Die Monaden haben keine Fenster, durch die irgendetwas ein- oder austreten könnte. Die Akzidenzen können sich weder, wie seinerzeit die Spezies der Wahrnehmung der Scholastiker, von den Substanzen absondern noch außerhalb derselben umherwandern. Also können weder Substanz noch Akzidenz von außen in die Monade hineingelangen. (M 7; vgl. C521; GP II 251, 275)<sup>3</sup>

Eines der Prinzipien, von denen er in diesem Argument ausgeht, lautet, dass eine Substanz nur von innen beeinflusst werden kann, und zwar entweder durch den Austausch von Teilen oder von Akzidenzen. Das zweite lautet, dass es zwischen Substanzen keinen Transfer von Akzidenzen geben kann, weil Akzidenzen ganz einfach nicht von einer Substanz losgelöst und mit einer anderen wieder verbunden werden können (vgl. NE 224). Zusammen genommen ziehen diese Prinzipien nach sich, dass interne Veränderungen in einer Substanz nur durch den Austausch von Teilen verursacht werden können. Aus der Tatsache, dass eine einfache Substanz wie der Geist nicht aus Teilen besteht, die ausgetauscht werden könnten, folgt jedoch, dass keine seiner Eigenschaften von außen erworben werden kann: sie alle müssen im Geist selbst hervorgebracht werden. In Anbetracht der Tatsache, dass Begriffe Eigenschaften des Geistes sind, scheint Leibniz sich mit diesem Argument der außergewöhnlichen (sogar radikalen) Thesen zu verpflichten, dass all unsere Begriffe, eingeschlossen diejenigen von „sinnlichen Qualitäten“ wie Farben, Geräusche, Aromen und Düfte, dem

PNG = *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, zitiert nach Abschnitt

T = *Die Theodizee*, zitiert nach Abschnitt.

3 Dt. siehe *Monadologie*, hrsg. von H. Hecht, Stuttgart: Reclam, 13 (§ 7).

Geiste angeboren sind und nicht auf irgend eine Weise über die Sinne in ihn eintreten.<sup>4</sup>

Über die Tatsache hinaus, dass Leibniz sich dieser These verpflichtet, gibt es klare Belege dafür, dass er sie sich zu Eigen machte. In seiner *Metaphysischen Abhandlung* (*Discours de Métaphysique*, 1686) beispielsweise legt er zunächst dar, dass „auf natürliche Weise von außen nichts in unseren Geist [kommt]“ und „es eine schlechte Angewohnheit [ist], die wir angenommen haben, zu denken, dass unsere Seele irgendwie geartete Boten empfängt und Türen und Fenster hat“. Er schließt dann mit der Behauptung: „wir können nichts lernen, von dem wir nicht schon im Geiste die Idee hätten“ (DM 26). Obwohl es in dieser Behauptung zumindest nominal eher um Ideen als um Begriffe geht, bemerkt Leibniz im nächsten Abschnitt des *Discours*, dass in seiner Terminologie ein Begriff oder Ausdruck lediglich eine Idee ist, die tatsächlich geistig erfasst oder gebildet worden ist. Daher kann man in einem gewissen Sinn sagen, dass all unsere Begriffe von Anfang an in uns sind, da jeder Begriff gleichzeitig eine Idee ist und wir immer alle unsere Ideen in uns haben. In einem anderen Sinn können wir jedoch sagen, unsere Begriffe seien erworben, insofern wir sie erst haben, nachdem wir eine Idee tatsächlich geistig erfasst oder gebildet haben. Aber selbst dann erwerben wir diese Begriffe nicht aus der Außenwelt, sondern aus den Tiefen unseres Inneren, aus unserem eigenen Ideenspeicher. Im *Discours* unterstützt Leibniz also ganz eindeutig die Vorstellung, dass all unsere Begriffe immanent oder angeboren sind. Er wiederholt dies in den *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (*Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*), die er zwanzig Jahre später (1704–05) verfasst:

Ich gebe zu, die Erfahrung ist notwendig, damit die Seele zu diesen oder jenen Gedanken bestimmt werde, und damit sie auf die Ideen, die in uns sind, achtet. Was aber ist das Mittel, durch das die Erfahrung und die Sinne Ideen geben können? Hat die Seele Fenster, gleich sie einer Tafel? Ist sie wie aus Wachs? Offensichtlich halten alle diejenigen, die so von der Seele denken, sie im Grunde für körperlich. (NE 110, vgl. NE 74).

Angesichts der Tatsache, dass Leibniz diese Doktrin eines universalen Angeborens aufstellt, sollten wir durchaus davon überrascht sein, dass wir auch auf Textstellen stoßen, in denen er behauptet, dass gewisse Begriffe mittels der Sinne von außen in uns eindringen. In § 27 des *Discours* bemüht er sich beispielsweise zu zeigen, „wie unsere Seele mit leeren Tafeln vergli-

4 In seinen *Notae in Programma* (1647) nimmt Descartes einen ähnlichen Standpunkt ein, vgl. AT VIII B, 358–359.



chen werden kann, und wie unsere Begriffe aus den Sinnen stammen“. Weiter wirbt Leibniz in einer Reihe von Schriften für eine Unterscheidung zwischen Ideen oder Begriffen, die dem Geist angeboren sind, und denjenigen, die von außen kommen. Er tut dies insbesondere in den *Neuen Abhandlungen*, und zwar in einem außerordentlich langen Angriff auf Lockes Argument für den Ursprung aller Begriffe in den Sinnen.<sup>5</sup> Gegen Locke vertritt Leibniz die Auffassung, dass unsere (klaren) intellektuellen Ideen aus uns selbst stammen, während man von unseren verworrenen Ideen sagen kann, dass sie durch die Sinne zu uns gelangen. Die folgende Bemerkung ist typisch:

Die intellektuellen Ideen, die die Quelle der notwendigen Wahrheiten sind, kommen nicht von den Sinnen her [...]. Die Wahrheiten, in die die von den Sinnen herkommenden Ideen eingehen, hängen von den Sinnen ab, wenigstens zum Teil. Aber die von den Sinnen herkommenden Ideen sind verworren, und die Wahrheiten, die davon abhängen, sind dies ebenfalls, wenigstens zum Teil. Stattdessen sind die intellektuellen Ideen und die davon abhängenden Wahrheiten deutlich, und weder die einen noch die anderen haben ihren Ursprung von den Sinnen, obwohl wir natürlich ohne Sinne nicht daran denken könnten. (NE 81)

Zu den intellektuellen Ideen zählt er Sein, Einheit, Substanz, Dauer, Wandel, Ursache, Wirkung, Handlung, Ähnlichkeit, Wahrnehmung, Vergnügen und generell all diejenigen Ideen, deren Objekte dem Bereich der Metaphysik, der Logik oder der Ethik angehören (NE 51, 111, 392; GP VI 502; M 30). Diese Ideen, so Leibniz, sind angeboren. Wir erwerben (oder erfassen) sie durch Denkkakte, bei denen wir auf uns selbst reflektieren, darüber, was wir sind und was in uns ist. Auf diese Weise entdecken wir die Objekte dieser verschiedenen Ideen (PNG 5; M 30). Beispielsweise könnten wir nicht zu der Idee vom Sein gelangen, „wenn wir nicht selbst Seiende wären und das Sein nicht in uns fänden“ (NE 86; vgl. GP VI 502–503). Ähnliches gilt für alle anderen Objekte unserer intellektuellen Ideen. Im Gegensatz dazu haben nicht-intellektuelle (d. h. sinnliche) Ideen die verschiedenen sinnlichen Qualitäten zum Gegenstand – Farben, Aromen, Gerüche, Geräusche sowie taktile Eigenschaften wie warm und kalt (NE 392).<sup>6</sup> Diese Qualitäten können wir nicht in uns selbst finden, wie das

5 Zu Lockes Argument siehe Buch I seines *Essay Concerning Human Understanding* (1690).

6 Was Leibniz in GP VI 501–2 sagt, verkompliziert die Sache allerdings. Dort nennt er drei Kategorien von Ideen: sinnliche, vorstellbare und intelligible. Die vorstellbaren Ideen sind, wie die intelligiblen, klar. Die vorstellbaren Ideen unterscheiden sich

etwa beim Sein der Fall ist. Also, schlussfolgert Leibniz, müssen die Ideen, die wir von ihnen haben, von außen kommen. Wenn er diese Unterscheidung zwischen intellektuellen und sinnlichen Ideen trifft und dabei die letzteren externen Quellen zuschreibt, scheint Leibniz seiner Behauptung zu widersprechen, alle Ideen seien dem Geist angeboren. Dennoch räumt er hier überraschenderweise keinen Widerspruch ein. Wie sollen wir das verstehen?

Eine Möglichkeit, die wir dabei nicht ernsthaft vertreten können, besteht in der Behauptung, Leibniz habe niemals beide Sichtweisen zur gleichen Zeit befürwortet. Wir können also nicht annehmen, dass er einfach seine Meinung in dieser Sache geändert und vielleicht der einen Sichtweise früher und der anderen später den Vorzug gegeben hat. Wie der sorgfältige Leser nämlich feststellt, haben wir, wirbt er bisweilen für beide Sichtweisen in ein und demselben Text. Im *Discours* spricht er sich in § 26 für das Angeborenssein aller Ideen (und daher aller Begriffe) aus, behauptet dann aber direkt im nächsten Abschnitt zu zeigen, wie man von bestimmten Begriffen sagen kann, sie kämen von außen durch die Sinne zu uns. Das selbe wiederholt sich in den *Neuen Abhandlungen*. Wie wir gesehen haben, unterscheidet er in diesem Werk zwischen intellektuellen und sinnlichen Ideen und behauptet, die Letzteren gelangten von außen zu uns. Allerdings bestreitet er an anderer Stelle in demselben Text, dass die Sinne jemals in der Lage wären, uns mit irgendwelchen Ideen auszustatten (NE 74; 110). Folglich kann es nicht so sein, dass er lediglich seine Meinung geändert hat, was den Ursprung der Begriffe angeht. Wir könnten ihm natürlich vorwerfen, in dieser Frage wild hin und her zu schwanken oder ambivalent zu sein, dies sollte aber wirklich erst unser letzter Ausweg sein. Wenn es irgend möglich ist, sollten wir davon ausgehen, dass er immer wieder und ganz bewusst beide Sichtweisen vertritt.

Vielleicht könnten wir stattdessen annehmen, dass Leibniz einfach seine Sprechweise an die einiger anderer anpasst, wenn er von bestimmten Ideen sagt, sie kämen durch die Sinne zu uns, auch wenn er weiß, dass er dabei etwas Falsches sagt. In den *Neuen Abhandlungen* beispielsweise, die

jedoch von den intelligiblen, insofern als sie dem „gesunden Menschenverstand“ oder der Phantasia entstammen und nicht dem Verstand. Das Problem dabei ist, dass Leibniz scheinbar annimmt, nur die Ideen, die vom Verstand herrühren, seien wirklich angeboren. Was Leibniz in diesem Text sagt, zieht also nach sich, dass die Klasse der klaren Ideen nicht mit der Klasse der intellektuellen oder angeborenen Ideen übereinstimmt. Ich werde nicht darauf eingehen, wie das mit der Position in Einklang zu bringen ist, die er in den *Neuen Abhandlungen* vertritt.



die Form von Dialogen zwischen Vertretern von Leibniz und Locke haben, greift Leibniz vielleicht einfach den Lockeschen Bezugsrahmen auf, um ihn zu untersuchen und zu kritisieren, ohne ihn dabei beständigen zu wollen. Die Schwierigkeit dieses Vorschlags besteht allerdings darin, dass Leibniz eindeutig unsere alltägliche Sprechweise von Begriffen, die durch die Sinne kommen, bestätigt. Er sagt, dass eine solche Sprechweise „gut und haltbar“ (NE 74) ist und dass wir nichts Falsches sagen, wenn wir uns in dieser Weise ausdrücken (DM 27). Wie kann das aber sein, wenn nach streng metaphysischer Sichtweise alle Begriffe dem Geiste entspringen?

Obwohl es recht schwierig sein dürfte aufzudecken, wie genau Leibniz' Ansatz gedacht ist, kann man meiner Meinung nach zeigen, dass Leibniz sehr wohl eine Möglichkeit anbietet (das beachtlicht er jedenfalls), wie diese im Wertstreit befindlichen Bilder über den Ursprung von Begriffen in Einklang zu bringen sind. Ich will in diesem Essay zuerst detailliert erklären, was dieser Ansatz beinhaltet, und dann seine Plausibilität bewerten. Am Ende werde ich zu dem Schluss kommen, dass es Leibniz nicht gelingt, irgendeinen Sinn ausfindig zu machen, der mit seiner Sichtweise, nach der Begriffe eine externe Quelle haben können, vereinbar wäre, und dass er daher einfach den Standpunkt einnehmen sollte, alle Begriffe seien ohne Einschränkung dem Geist angeboren.

## 2 Ein allererster Vorschlag

Ich beginne mit Leibniz' Ausführungen zum Ursprung von Begriffen im *Discours*. Die wichtigste Stelle für unsere Untersuchung findet sich in § 27, wo Leibniz Aristoteles' Vergleich der Seele mit einer leeren Tafel (*tabula rasa*) und die scholastisch-aristotelische Maxime, nichts sei im Verstand, was nicht zuvor in den Sinnen war, betrachtet. Darüber schreibt er:

Diese Arten theoretischer oder praktischer Reden können indessen im gewöhnlichen Gebrauch durchgehen, so etwa, wie wir sehen, dass diejenigen, die dem Kopernikus folgen, dennoch nicht aufhören zu sagen, dass die Sonne aufgeht und untergeht. Ich finde sogar oft, dass man ihnen einen guten Sinn geben kann, demzufolge sie gar nichts Falsches zum Inhalt haben, so wie ich schon bemerkt habe, auf welche Art man wahrhaft sagen kann, dass die individuellen Substanzen aufeinander wirken, und in diesem selben Sinne kann man auch sagen, dass wir unsere Erkenntnisse von außen unter dem Beistand der Sinne empfangen, weil manche äußeren Dinge die Gründe, die unsere Seele zu gewissen Gedanken bestimmen, auf eine ganz besondere Weise enthalten oder ausdrücken. Wenn es sich aber um die Genauigkeit metaphysischer Wahrheiten

handelt, so ist es wichtig, die Erstreckung und Unabhängigkeit unserer Seele anzuerkennen, die unendlich viel weiter geht, als man gewöhnlich denkt, ob schon man im Sprachgebrauch des alltäglichen Lebens ihr nur das zuschreibt, was man ganz offenbar wahrnimmt und was uns auf eine besondere Weise zukommt, denn es nützt dabei nichts, zu weit zu gehen. (DM 27)

Die Schlüsselaussage besteht hier darin, dass man sagen kann, dass wir (bestimmte) Begriffe durch die Sinne empfangen, „weil manche äußeren Dinge die Gründe, die unsere Seele zu gewissen Gedanken bestimmen, auf eine ganz besondere Weise enthalten oder ausdrücken.“ Um ganz genau zu sein, spricht Leibniz hier tatsächlich davon, dass man *Wissen* empfängt, nicht Begriffe. Ein gründlicherer Blick legt aber nahe, dass das, was er hier über Wissen sagt, genauso für Ideen und insbesondere für Begriffe zutrifft. Erstens verbindet er gemeinhin das Haben von Wissen mit dem Haben von Ideen oder Begriffen. Das ist insbesondere im *Discours* der Fall (§ 24; vgl. auch die *Neuen Abhandlungen*). In seinem Essay „Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen“ (*Meditationes De Cognitione, Veritate et Ideis*, GP IV 422–426) verwendet er „Wissen“ und „Begriffe“ (oder auch „Ausdrücke“) synonym. Zweitens gibt Leibniz an anderer Stelle an, sein Ziel in diesem Abschnitt des *Discours* sei, zu zeigen, „wie unsere Seele mit leeren Tafeln verglichen werden kann und wie unsere Begriffe aus den Sinnen stammen“ (GPII 14). Drittens schließt er den Abschnitt, der auf die oben zitierte Passage folgt, indem er betont: „es ist immer falsch zu sagen, daß alle unsere Begriffe aus den Sinnen stammen, die man äußere nennt, denn die Begriffe, die ich von mir und meinen Gedanken und folglich vom Sein, von der Substanz, von der Handlung, von der Identität und vielen anderen Dingen habe, stammen aus einer inneren Erfahrung.“ (DM 27). Diese Beobachtungen lassen die Vermutung plausibel erscheinen, dass in diesem Abschnitt „Wissen“ im Wesentlichen gleichbedeutend mit „Begriffen“ ist, und dass Leibniz daher hier eine Erklärung bietet, in welchem Sinne man wahrhaftig sagen kann, unsere Begriffe kämen von außen durch die Sinne zu uns.

Seine Erklärung wirft jedoch mehr Fragen auf als sie beantwortet. Was heißt es, Gründe auf eine besondere Weise zu enthalten oder auszudrücken? Und besonders im Vergleich womit? Wie rechtfertigt darüber hinaus die Tatsache, dass äußere Dinge diesen besonderen Ausdruck haben, dass wir von Begriffen sprechen, die vermittels der Sinne zu uns gelangen? Was hat das eine mit dem anderen zu tun? Dies sind wichtige und schwierige Fragen, und wir müssen sie beantworten, wenn wir Leibniz' Ansatz verstehen wollen. In Leibniz' Umgang mit Begriffen im *Discours* oder in irgendeiner



seiner anderen Diskussionen über Begriffe werden wir allerdings vergeblich nach Antworten suchen. Wenn wir jedoch an den richtigen Stellen suchen, können wir, so denke ich, Antworten finden. Insbesondere widmet sich Leibniz in einer Reihe von Schriften zwei eng damit verbundenen Problemstellungen, und in beiden Fällen scheint er im Wesentlichen dieselbe Strategie anzuwenden, um den alltäglichen Sprachgebrauch zu verteidigen. Aber in diesen Zusammenhängen erklärt er die Strategie klarer und detaillierter. Wenn wir also unsere Aufmerksamkeit auf seinen Umgang mit diesen Problemen lenken, können wir eine bessere Vorstellung davon erlangen, in welchem Sinne er denkt, dass es wahr ist zu sagen, manche Begriffe kämen von außen zu uns. Eines der Probleme betrifft die Interaktion von Geist (eine einfache Substanz) und Körper (eine komplexe Substanz). Zu Leibniz' Darstellung dieser Wechselbeziehung werde ich später mehr sagen müssen. Zuerst jedoch will ich das zweite Problem betrachten, zu dem Leibniz sich ausführlicher äußert. Es handelt sich um das Problem der Interaktion einfacher Substanzen.

### 3 Interaktion bei Leibniz

Aus demselben Grund, aus dem ein Geist in metaphysischer Strenge keine Begriffe von außen aufnehmen kann, vertritt Leibniz die Auffassung, Monaden könnten generell in keinem wirklichen Sinne interagieren. Interaktion erfordert in seiner Sicht den Austausch von Teilen oder von Akzidenzen. Im Falle von einfachen Substanzen gibt es aber keine Teile, die ausgetauscht werden können; weiter können die Akzidenzen eines Dinges niemals von einem Ding auf ein anderes übertragen werden. Daher können Monaden niemals wirklich interagieren. Trotzdem denken und sprechen wir für gewöhnlich so, als ob es möglich wäre, dass ein Geist mit einem anderen interagieren könnte. Wir können beispielsweise denken, dass die böartigen Gedanken einer Person eine Abneigung in einer anderen Person anregen, oder dass die Entscheidung eines Individuums zu sprechen eine andere Person dazu brachte, Töne zu hören und so weiter. Also stehen wir einmal mehr vor einem Fall, in dem Leibniz' metaphysische Schlussfolgerungen mit der gewöhnlichen Sprechweise kollidieren, und, wie auch schon zuvor, behauptet er, einen Weg gefunden zu haben, um eine gewisse Annäherung zu erreichen.

Man kann seinen Ansatz in zwei Teile gliedern. Den ersten Teil erklärt er am deutlichsten in dieser Passage aus einem Brief an Antoine Arnauld aus dem Jahre 1686, den er kurz nach der Fertigstellung des *Discours* verfasste:

Denn da alle geschaffenen Substanzen eine beständige Schöpfung desselben souveränen Wesens gemäß denselben Plänen sind und dasselbe Universum oder dieselben Phänomene ausdrücken, stimmen sie untereinander völlig überein, und dies lässt uns sagen, dass die eine auf die andere einwirkt, weil die eine die Ursache oder den Grund der Veränderungen deutlicher ausdrückt als die andere [...]. So muss man meiner Meinung nach die Gemeinschaft der geschaffenen Substanzen untereinander verstehen, und nicht wie eine reale physische Beeinflussung oder Abhängigkeit. (GP II 57)<sup>7</sup>

In dieser und in vielen ähnlichen Passagen bringt Leibniz die Aktivitäten der Substanzen mit dem klareren Ausdruck oder der Vorstellung gewisser Gründe in Verbindung.<sup>8</sup> Wenn wir verstehen wollen, was er im Sinn hat, müssen wir zuerst deutlich machen, was er mit einer klaren Vorstellung meint. Es wäre falsch, den Eindruck zu vermitteln, Leibniz meine immer dasselbe, wenn er von einer klaren Vorstellung oder Wahrnehmung spricht.<sup>9</sup> Aber der Hauptgedanke und derjenige, den er in der für uns relevanten Passage scheinbar im Sinn hat, lautet: *A* repräsentiert *B* klar in dem Maße, als *A* den Inhalt (oder die Natur) von *B* explizit repräsentiert, d. h. in einer Art und Weise, die den Inhalt zugänglich macht. Im Gegensatz dazu repräsentiert *A* *B* nicht-klar, oder in Leibniz' Terminologie *verworren*, in dem Maße, als *A* den Inhalt (oder die Natur) von *B* nur implizit repräsentiert. In der *Theodizee* (1710), seinem einzigen veröffentlichten Buch, finden wir, wie auch an anderen Stellen, eine deutliche Erklärung dieser Vorstellung von Klarheit:

Oft unterdrückt die Vorstellung, wenn sie unvollkommen ist, etwas an den Dingen; hinzufügen kann sie jedoch nicht: das würde sie, anstatt vollkommen, vielmehr zu einer falschen machen. Übrigens ist die Unterdrückung bei unseren Wahrnehmungen niemals vollständig und ist in der Vorstellung, wenn sie verworren ist, immer stärker als wir sehen. Daher ist wohl der Grund zu der Annahme vorhanden, dass die Vorstellungen von der Wärme, der Kälte, den Farben usw. ebenfalls nur die kleinen Bewegungen zur Darstellung bringen,

<sup>7</sup> Vgl. A VI, iv, 1620; GP I 383; II 69, 71; M 49, 52.

<sup>8</sup> Leibniz benutzt durchgängig „Ausdruck“ und „Repräsentation“ synonym: siehe zum Beispiel DM 9, 26; GP II 112–121, VII 554; T 403; M 56–65.

<sup>9</sup> Leibniz definiert Wahrnehmung als Repräsentation einer Vielheit in einer Einheit, oder mit anderen Worten als jedwede Repräsentation eines Körpers oder materiellen Dinges in einer Monade; vgl. etwa GP II 311; III 622; VII 529, 566; PNG 2, 4; M 14.



die bei der Wahrnehmung jener Eigenschaften in den Organen erregt werden, obgleich die Menge und Geringfügigkeit dieser Bewegungen die deutliche Vorstellung von ihnen hindert, ungefähr in der Weise, wie wir auch das Blau und das Gelb nicht unterscheiden, das sowohl in der Vorstellung wie in der Zusammensetzung des Grünen enthalten ist, während das Mikroskop zeigt, daß das, was grün erscheint, aus gelben und blauen Teilen zusammengesetzt ist. (T 356)

Wir sehen hier, dass gerade der Umstand, dass Vorstellungen etwas unterdrücken, in dem Sinne, dass sie „mehr [repräsentieren] als wir sehen“, die Vorstellungen verworren oder unvollkommen sein lässt, eben so wie unsere Ideen von wahrnehmbaren Eigenschaften verschiedene winzige Vorgänge in unseren Organen repräsentieren, die wir aufgrund ihrer Vielzahl und Kleinheit nicht bemerken können. Wir spüren diese Eigenschaften, sagt er, sind uns aber der kleinen Wahrnehmungen von Vorgängen, aus denen diese Empfindungen sich zusammensetzen, nicht bewusst, weshalb wir die Eigenschaften nicht klar repräsentieren können. Sie klar zu repräsentieren würde heißen, sie in einer solchen Art und Weise zu repräsentieren, dass wir die Inhalte dieser Eigenschaften unterscheiden könnten, etwas, was unsere Fähigkeiten übersteigt. Wie es in dieser Passage heißt, bedeutet etwas klar zu repräsentieren, es in einer Art und Weise zu repräsentieren, dass seine Komplexität oder sein Gehalt explizit ist. Für unsere Zwecke ist wichtig, dass diese Vorstellung des „expliziten Gehalts“ von Klarheit gerade diejenige zu sein scheint, die Leibniz in seiner Diskussion der Wechselbeziehungen zwischen Substanzen im Sinn hat. Beachten Sie nur einmal die folgende Formulierung seines Vorschlags:

Das aber, dessen Ausdruck deutlicher ist, wird als tätig, das mit dem verworrenen Ausdruck als erleidend beurteilt. Denn das Tätigsein ist Vollkommenheit, das Erleiden hingegen Unvollkommenheit. Und wir halten diejenige Sache für die Ursache, aus deren Status sich der Grund der Bewegung am leichtesten angeben lässt. Ursachen werden nicht aufgrund eines wirklichen Einflusses angenommen, sondern wegen der Notwendigkeit einen Grund anzugeben. (A VI, iv, 1620).

Leibniz weist hier darauf hin, dass das Ding mit dem klareren Ausdruck (eines bestimmten Grundes) dasjenige sein wird, das am ehesten diesen Grund enthält. Das Ding aber, das einen Grund am ehesten enthält, wird das genau deswegen tun, weil es den Gehalt dieses Grundes am explizitesten ausdrückt. Wenn Leibniz also von einer Substanz spricht, die einen klareren Ausdruck des Grundes für gewisse Veränderungen beinhaltet als eine andere, meint er eindeutig, dass die erste Substanz den Gehalt dieser

Gründe expliziter repräsentiert und diesen Gehalt dadurch besser verfügbar macht.

Jetzt sind wir ausreichend vorbereitet, Leibniz' Behauptung zu prüfen, nach der die aktive Substanz die Gründe für die stattfindenden Veränderungen klarer repräsentiert, d. h. in einer expliziter gehaltenen Art und Weise. Mein Vorschlag wäre, ihn folgendermaßen zu verstehen: Leibniz hat die Überzeugung, dass die Welt sich in größtmöglicher Harmonie befindet, sodass bei jeder Veränderung in einer Substanz eine entsprechende Veränderung in jeder anderen Substanz stattfindet.<sup>10</sup> Wenn zum Beispiel eine Monade ein bestimmtes Ereignis wahrnimmt, müssen alle anderen Monaden dasselbe Ereignis wahrnehmen, jede allerdings in ihrer eigenen Sichtweise. Weiter enthält jede Substanz in sich den Grund für die Veränderungen, die sie durchläuft. Das rührt daher, dass bei genauester Analyse die Veränderungen einer Monade jeweils Übergänge von einem andauernden Stadium auf ein anderes sind, wobei diese Veränderungen von den *Gesetzen des Strebens* oder *Gesetzen der letzten Wirkursachen*, wie er es nennt, beherrscht werden.<sup>11</sup> So erklärt er im *Discours*:

In der Tat kann uns nichts als Perception und Gedanke zustoßen, und alle unsere zukünftigen Gedanken und Perzeptionen sind nur Folgen, obgleich zufällige, unserer vorhergegangenen Gedanken und Perzeptionen, derart, dass ich, wenn ich fähig wäre, alles deutlich zu erwägen, was mir in dieser Stunde zustoßt oder erscheint, alles erkennen könnte, was mir niemals zustoßen oder erscheinen wird (DM 14).

Außerdem könne ich diese späteren Zustände in meinem gegenwärtigen Zustand erkennen, erklärt er an anderer Stelle, und zwar nur deshalb, weil die Perzeptionen in der Monade auseinander nach den Gesetzen des Strebens oder den Zweckursachen des Guten und des Bösen [entstehen], wie die Veränderungen der Körper und die äußeren Erscheinungen nach den Gesetzen der Wirkursachen, d. h. der Bewegungen, auseinander hervorgehen. (PNG 3).

Daher kann jede Veränderung in einer Monade zumindest vom Prinzip her ganz und gar in Bezug auf ihre früheren Stadien und auf die Gesetze, denen sie unterliegen, erklärt werden. Bisweilen ist uns diese Erklärung allerdings nicht zugänglich, entweder weil wir uns der relevanten vergangenen Stadien nicht bewusst sind, oder weil wir die relevanten Gesetze nicht in angemessener Weise begreifen. Tatsächlich ist es bisweilen einfacher, eine Erklärung für die Veränderungen, die wir erfahren, zu finden, wenn wir uns

<sup>10</sup> Vgl. DM 9; GP II 95, 112; T 360; PNG 3; M 56–60.

<sup>11</sup> Vgl. GP II 113–15; IV 518, 522–23; T 291; PNG 3; M 78.



andere Substanzen anschauen. Betrachten wir einige Beispiele. Nehmen wir an, ich entschlief mich dazu Sport zu treiben. Diese Entscheidung stellt einen gewissen Wandel dar, und ich finde den Grund für diese Veränderung recht einfach durch Introspektion. Insbesondere werde ich entdecken, dass sie von einigen meiner Überzeugungen herrührt. Unter anderem vielleicht von meiner Überzeugung, dass Sport gut für meine Gesundheit ist, und so weiter. Oder nehmen wir an, ich folgerte und denke daher, dass die Winkel eines Dreiecks zwei rechten Winkeln entsprechen müssen. Wie der kann ich den Grund, aus dem ich das denke, ganz einfach entdecken, indem ich meine eigenen früheren Zustände betrachte. Insbesondere gewisse Gedanken, die ich zuvor hatte und aus denen der spätere Gedanke logisch folgt. Betrachten wir nun eine andere Art von Beispiel. Nehmen wir an, jemand spricht, und ich nehme den Klang wahr. Wenn ich wissen will, warum diese Veränderung in mir stattfand, werde ich wahrscheinlich nichts in meinen früheren Wahrnehmungszuständen finden, das mir eine Einsicht verschafft. Tatsächlich folgt diese Wahrnehmung aus meinen vorhergehenden Zuständen, aber nicht aus solchen, derer ich mir gewahr bin, oder zumindest nicht in einer Art und Weise, die ich erfassen kann. Wenn ich mich jedoch den Zuständen der äußeren Dinge zuwende, werde ich schneller einen Grund finden. Denn die Person, die ich erfassen kann, ist ein Grund, und wenn ich diesen Grund entdecken kann, werde ich den Grund für meine Wahrnehmung entdeckt haben (oder zumindest *einen* Grund dafür). Diese Beispiele veranschaulichen Leibniz' Argument, dass wir derjenigen einfachen Substanz ein Handeln zuschreiben, bei der der Ausdruck des Grundes für die stattfindenden Veränderungen den expliziteren Gehalt hat.

Der erste Teil von Leibniz' Ansatz beinhaltet also seine Verknüpfung einer Handlung mit der klarsten Vorstellung der Gründe für die Veränderungen, die mit dieser Handlung verbunden sind.<sup>12</sup> Welche Bedeutung hat aber diese Verknüpfung für Leibniz' Vorhaben, den alltäglichen Sprachgebrauch in Bezug auf die Interaktion zwischen einfachen Substanzen zu verteidigen? Wenn wir diese Frage beantworten wollen, müssen wir die zweite, kritische Komponente seines Vorschlags einführen: nämlich die Vorstellung, dass Gott sich bei der Schöpfung dieser Welt entschied, die Substanz mit dem weniger klaren Ausdruck einer Sache (besonders eines Grundes) an die Substanz mit dem klareren Ausdruck dieser Sache anzupassen, so-

12 Für einige ähnliche Überlegungen zur Handlung, die Leibniz möglicherweise beeinflusst haben, siehe Teil III von Spinozas *Ethik*, insbesondere die Lehrsätze 1–3.

dass man von der letzteren sagen kann, sie habe im Geist Gottes eine Art „idealen“ Einfluss auf die vorherige gehabt. Wie Leibniz in seinem Essay *das Neue System (Noues System der Natur und des Verkehrs der Substanzen sowie der Verbindung, die es zwischen Seele und Körper gibt)* (1695) erklärt, besteht einer der Vorteile dieses Systems darin, dass

die gewöhnliche Sprechweise sehr wohl noch erhalten bleibt. Denn man kann sagen, dass die Substanz, deren Anlage auf verständliche Weise derart den Grund für eine Veränderung gibt, dass man urteilen kann, dass die anderen in diesem Punkte von Anfang an nach den Beschlüssen Gottes auf sie abgestellt wurden, folglich diejenige ist, die man sich in dieser Hinsicht als auf die anderen *wirkend* vorstellen darf. (GP IV 486; vgl. DM 32; GII 516, III 465; T66; M51–52)

Wenn meine Lesart von Leibniz richtig ist, ist die Substanz, deren Zustand eine Veränderung auf verständliche Art und Weise erklärt, diejenige mit der klarsten Repräsentation (Wahrnehmung) der Gründe für diese Veränderung. Denn einen Grund klarer zu repräsentieren bedeutet, den Gehalt dieses Grundes expliziter erscheinen zu lassen und daher eine tiefergehende, verständlichere Erklärung zu liefern. Leibniz' Behauptung besteht hier darin, dass bei manchen Veränderungen in Substanzen Gott diejenigen mit weniger klaren Repräsentationen der Gründe für die Veränderungen an die mit der klarsten Repräsentation dieses Grundes anpasst. Auf diese Art und Weise kann man wahrheitsgemäß sagen, dass diese Substanzen interagieren, sei es auch nur durch Gott, und dass eine aktiv ist, während die anderen passiv sind.

Wir können uns zu Recht fragen, weshalb Gott sich die Mühe macht, Substanzen einander auf diese Art und Weise anzugleichen. Es wäre selbstverständlich inakzeptabel zu schließen, dass er dies tun muss, weil andernfalls unser alltäglicher Sprachgebrauch falsch wäre. Also benötigt Leibniz einen unabhängigen Grund für seine Behauptung, dass Gott so handelt. In § 66 der *Theodizee* erhalten wir einen Hinweis darauf, worin dieser Grund besteht:

Jede [*einfache Substanz*] gilt als nach dem Maße ihrer Vollkommenheit auf die andere einwirkend, obgleich das nur ideal und in den Gründen der Dinge geschieht, worin Gott gleich im Anbeginn eine Substanz im Hinblick auf die andere eingerichtet hat, je nach der in jeder einzelnen enthaltenen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit. [...] Das lässt uns der einen Substanz das *Handeln*, der anderen das *Leiden* zuschreiben. (T 66)

Der wichtigste Punkt für uns ist hier, dass Gott im Anfang die Substanzen einander zugeordnet hat, oder vielleicht eine als Vorbild für die andere



genommen hat, je nach ihrer jeweiligen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit. Es ist nicht unmittelbar klar, was genau Leibniz versteht, aber ich würde vorschlagen, dass er hier an etwas in der folgenden Art denkt: Es ist bekannt, dass Leibniz Sichtweise zufolge Gott die Ansammlung von Existenzen oder möglichen Existenzen erschafft oder aktualisiert, die die größte Vollkommenheit hat; kurz gesagt erschafft er die beste aller möglichen Welten. Um aber als maximal perfekt gelten zu können, muss eine Welt unter anderem die Eigenschaft haben, vollkommen harmonisch zu sein, und zwar in dem Sinne, dass gilt: Wenn irgendeine Substanz in dieser Welt einen Gegenstand  $O$  wahrnimmt, müssen alle anderen Substanzen in der Welt  $O$  auch wahrnehmen, allerdings nicht notwendigerweise mit demselben Grad an Klarheit (vgl. M 60). Dies bedeutet, dass Gott bei der Auswahl einer Essenz oder „möglichen Substanz“ sicherstellt, dass deren Wahrnehmungen in diesem Sinne harmonisch mit den Wahrnehmungen der anderen möglichen Substanzen sind, die er zur Verwirklichung ausgewählt hat. Eine Art und Weise dies zu erreichen besteht darin, Anpassungen an die mögliche Substanz, die er auswählt, vorzunehmen (entweder indem er sie mit Wahrnehmungen versieht, die sie nicht bereits hatte, oder indem die Wahrnehmungen verändert, die sie hat). Eine weitere Möglichkeit besteht darin, Anpassungen bei den Substanzen vorzunehmen, die er sich bereits zu schaffen entschlossen hat. Eine dritte besteht in einer Kombination dieser Strategien, das heißt, sowohl bei den möglichen Substanzen, die gerade ausgewählt werden, als auch bei den möglichen Substanzen, die bereits früher ausgewählt worden sind, Anpassungen vorzunehmen. Leibniz scheint davon ausgegangen zu sein, dass Gott mehr oder weniger die dritte Strategie verfolgt. Sind die Wahrnehmungen der Substanzen, die gerade ausgewählt werden, klarer, werden somit die Wahrnehmungen der früher ausgewählten Substanzen an diejenigen der ersten angepasst und umgekehrt. Nehmen wir also an, irgendeine mögliche Substanz  $P_1$  empfiehlt sich Gott zur Erschaffung, aufgrund ihrer ausgesprochen klaren Wahrnehmung von  $O_1$ , wobei eine klare Wahrnehmung eine Art der Vollkommenheit ist; und nehmen wir an, Gott entschließt sich daher dazu  $P_1$  zu erschaffen. Dann erkennt Gott, dass es in einer perfekten Welt mehr als nur ein Wesen gibt, und entscheidet sich dazu, eine weitere mögliche Substanz,  $P_2$ , zu verwirklichen. Sagen wir,  $P_2$  empfiehlt sich Gott, weil es eine sehr klare Wahrnehmung eines Gegenstands  $O_2$  hat. Damit aber diese Zwei-Substanzen-Welt maximal vollkommen sein kann, müssen  $P_1$  und  $P_2$  in eine Wahrnehmungsharmonie gebracht werden. Also muss Gott  $P_1$  anpassen um sicher zu stellen, dass sie  $O_2$  wahrnimmt, und  $P_2$ , damit sie

$O_1$  wahrnimmt. Nehmen wir weiter an, dass Gott sich entschließt, eine mögliche Substanz  $P_3$  zu verwirklichen, weil sie  $O_3$  in klarer Weise wahrnimmt und daher beträchtlich zur übergeordneten Vollkommenheit der Welt beiträgt. Überlegungen der Harmonie geben nun vor, dass er jede der drei möglichen Substanzen an die anderen anpasst.  $P_3$  muss so geformt werden, dass sie  $O_1$  und  $O_2$  repräsentiert; Ersteres wegen  $P_1$ , Letzteres wegen  $P_2$ . Ebenso müssen auch  $P_1$  und  $P_2$  so verändert werden, dass sie  $O_3$  repräsentieren, weil  $P_3$   $O_3$  repräsentiert. Auf diese Art und Weise passt Gott jede erschaffene Substanz an die anderen an, indem er Substanzen in Hinblick auf eine gegebene Wahrnehmung angleicht, um sie in Harmonie mit anderen Substanzen zu bringen, die dasselbe Ding wahrnehmen, aber klarer. Von diesem Standpunkt aus besteht der Grund, aus dem Gott die Substanz, von der sich zeigt, dass sie die am wenigsten klare (verworrenste) Wahrnehmung hat, an diejenige Substanz mit der klareren Wahrnehmung anpasst, darin, dass Harmonie erreicht und dadurch die Vollkommenheit vergrößert werden soll. Ob das genau das ist, was Leibniz vorschwebte, weiß ich nicht. Aber es stellt eine Möglichkeit dar, wie wir verstehen können, warum Gott Substanzen einander anpasst, wie Leibniz ja annimmt.

Nun haben wir eine einfache Skizze von Leibniz' Strategie zur Rechtfertigung alltäglicher Sprechweisen über die Interaktion zwischen den Substanzen. Zusammenfassend kann man sagen, dass diese Strategie aus zwei Teilen besteht. Zuerst gilt: Wann immer wir eine von zwei Substanzen als aktiv in Hinblick auf bestimmte Veränderungen betrachten und die andere als passiv, ist diejenige, die wir als aktiv betrachten, diejenige mit der klareren Vorstellung der Gründe für diese Veränderungen. Zweitens passt Gott bei der Erschaffung der Welt die Substanz mit der weniger klaren Wahrnehmung der Gründe für die Veränderungen an diejenige mit der klareren Wahrnehmung dieser Gründe an. Leibniz ist der Auffassung, dass diese Punkte zusammen genommen unsere alltägliche Sprechweise rechtfertigen, denn Substanzen, von denen wir intuitiv denken, dass sie interagieren, interagieren tatsächlich. Nichts von dem, was wir sagen, ist daher falsch, selbst wenn die Interaktion eher *ideal* als *real* ist, weil sie im Geiste Gottes stattfindet, d. h. im Bereich der möglichen Dinge.

Bevor wir zu unserer Kernfrage zurückkehren, nämlich wie man von bestimmten Begriffen sagen kann, sie rührten von den Sinnen her, wollen wir einen kurzen Blick darauf werfen, was Leibniz zum zweiten der beiden Probleme zu sagen hat, bei denen er einen Ansatz verfolgt, der parallel verläuft zu demjenigen, den er im Zusammenhang mit Begriffen anwendet. Das erste Problem bestand in der Interaktion zwischen einfachen Substanzen-



zen. Das zweite betrifft die Interaktion zwischen Geist und Körper, oder zwischen einfachen und komplexen Substanzen. Die Erfahrung bringt uns zu der Überzeugung, dass eine solche Interaktion stattfindet. Aus Gründen, die teilweise mit der Einfachheit des Geistes und teilweise mit der Unverständlichkeit einer solchen Interaktion zu tun haben, bestreitet Leibniz jedoch, dass zwischen Geist und Körper eine wirkliche Interaktion stattfinden kann.<sup>13</sup> Sein Standpunkt scheint daher der Erfahrung zuwider zu laufen. Wie wir in diesem Text allerdings sehen können, behauptet Leibniz, dass die Unmöglichkeit einer wirklichen Interaktion nicht nach sich zieht, dass überhaupt keine Interaktion stattfindet:

Jedoch gibt es gute Gründe für die Behauptung, dass mein Wille die Ursache dieser Armbewegung ist, und dass eine *solutio continui* in der Materie meines Körpers die Ursache eines Schmerzes ist. Denn das eine drückt auf deutliche Weise aus, was das andere verworren ausdrückt, und man muss diejenigen Substanz mit dem deutlicheren Ausdruck ein Handeln zuschreiben [...]. Wenn sie [auch] nicht die physische Ursache ist, kann man [doch] sagen, sie sei der endgültige Grund oder besser gesagt exemplarische Grund, das heißt, dass seine Vorstellung im Verständnis Gottes zu seinem Entschluss bezüglich dieser Besonderheit beigetragen hat, als es darum ging, die allgemeine Reihenfolge der Dinge festzulegen. (GP II 71; vgl. T 66)

Eindeutig verfolgt Leibniz hier dieselbe Argumentation wie zuvor. Der einzige tatsächliche Unterschied besteht dabei darin, dass es sich zuvor um die Interaktion zwischen einfachen Substanzen handelte und jetzt zwischen einer einfachen Substanz und einer komplexen Substanz, das heißt, zwischen Geist oder Seele und Körper. Das wichtige Argument, das wir hieraus ziehen können, besteht darin, dass gelegentlich ein *Körper* oder ein *materielles Ding* über die klarste Repräsentation der relevanten Gründe verfügt. In solchen Fällen schreiben wir diesem Körper ein Handeln zu. Im gerade zitierten Abschnitt veranschaulicht Leibniz dies mit einem Beispiel, das einen Bruch in der Materie des Körpers einschließt. Um das Beispiel konkreter werden zu lassen, nehmen wir an, eine Frau trete beim Gehen in einen Nagel und beginne einen Schmerz zu fühlen. Leibniz behauptet, in einem solchen Fall gebe es etwas, das der Körper der Frau klarer repräsentiert als ihr Geist. Ausgehend davon, was wir zur Interaktion zwischen einfachen Substanzen gesagt haben, ist es sinnvoll vorzuschlagen, dass das in verschiedener Weise repräsentierte Ding der Grund ist, aus dem diese Veränderungen stattfinden haben. Tatsächlich schreibt Leibniz in der *Theodizee*:

13 Vgl. GP III 340–41; IV 497; NE 224.

Man kann jedoch dieser wechselseitigen Abhängigkeit, die wir uns zwischen Körper und Seele vorstellen, auch einen wirklichen und philosophischen Sinn beilegen. Danach hängt dann die eine dieser Substanzen ideal von den anderen ab, insofern der Grund für das, was in der einen geschieht, durch das ausgedrückt werden kann, was in der anderen ist, was schon damals bei den Beschlüssen Gottes stattfand, als Gott im voraus die Harmonie regelte, die zwischen ihnen bestehen sollte. (T 66)

Leibniz' Gedanke lautet daher, dass der Körper der Frau eine bessere, gehaltvollere und verständlichere Erklärung für diese Veränderungen liefert. Das ist ein auffallend plausibler Gedanke. Durch reine Introspektion wird die Frau keinen Grund für ihre Schmerzempfindung oder für den Schaden an ihrem Fuß finden (außer natürlich, wenn sie *wilentlich* in den Nagel getreten ist); es wird so aussehen, als wären sie unversehens zu ihr gekommen. Wenn sie allerdings ihren Fuß betrachtet und die Umstände, unter denen diese Veränderungen an ihrem Fuß stattgefunden haben, berücksichtigt, wird sie leicht eine Erklärung für die Veränderungen in ihrem Körper (d. h. den Schaden) sowie ihrem Geist (also die Empfindung) finden. Ich werde nicht versuchen, dies im Detail zu erklären, es wird aber eindeutig etwas mit dem Nagel, der in ihrem Fuß steckt, zu tun haben. Es ist bemerkenswert, dass Leibniz weiter vorne im selben Brief an Arnauld schreibt: „Wir schreiben den Körperregungen Schmerzen zu, weil wir auf diese Weise zu etwas Klarem gelangen. Dies dient uns dazu, die Erscheinungen hervorzu rufen oder sie zu verhindern.“ (GP II 70). Dieses „klare Erwas“, das wir im Körper vorfinden, sagt er, erlaubt es uns, die Erscheinungen zu erzeugen oder zu verhindern. Wenn wir diese Erscheinungen daher als den Schaden am Körper und den entsprechenden Schmerz in der Seele verstehen, passt diese Bemerkung perfekt zu dem Vorschlag, dass das, was der Körper klarer repräsentiert, der Grund für die stattfindenden Veränderungen ist. Denn diesen Grund zu kennen (grob gesagt, dass ein scharfer Gegenstand das Fleisch durchbohrt hat) würde uns gerade erlauben, die Erscheinungen hervorzubringen oder zu verhindern.

#### 4 Leibniz' Vorschlag neu überdacht

Nachdem wir nun Leibniz' Ansätze zur Interaktion zwischen einfachen Substanzen und zwischen einfachen und komplexen Substanzen umrissen haben, sind wir in der Lage festzustellen, inwiefern sie seinen Versuch erhellten, die Behauptung zu rechtfertigen, dass man von empirischen Begriffen,



obwohl sie uns streng genommen angeboren sind, wahrheitsgemäß sagen kann, sie kämen uns von außen zu. Erinnern wir uns, dass er in § 27 des *Discours*, dessen Ziel es ist zu erklären „wie unsere Begriffe aus den Sinnen stammen“ (GP II 14), einen solchen Versuch unternimmt. Der Kern seiner eher knappen Erklärung besteht in der folgenden Aussage: „Wir [empfangen] unsere Erkenntnisse von außen unter dem Beistand der Sinne [...], weil manche äußeren Dinge die Gründe, die unsere Seele zu gewissen Gedanken bestimmen, auf eine ganz besondere Weise enthalten oder ausdrücken“. Die Erklärung ist offensichtlich nicht vollständig. Angesichts der eindeutigen Verwandtschaft zwischen dieser Bemerkung und seinen Darstellungen der Interaktion einfacher Substanzen scheint es aber so, als hätte er etwas Ähnliches im Sinn. Erstens ist es plausibel anzunehmen, dass er, wenn er von äußeren Dingen spricht, die bestimmte Gründe „genauer“ ausdrücken, meint, dass diese äußeren Dinge diese Gründe *klarer* repräsentieren, d. h. in eindeutig gehaltvoller Art und Weise als die Seele, die die Gedanken hat. Also könnte man sagen, dass die äußeren Dinge gewissermaßen die *Ursache* dafür sind, dass die Seele zu diesen Gedanken bestimmt ist (vgl. NE 74). Wenn es hier nämlich ein Element göttlicher Anpassung gibt wie in den anderen Instantiierungen dieser Erklärungsstrategie, hätte Gott die Seele diesen äußeren Dingen angepasst und sie dazu bestimmt, diese Gedanken genau so zu haben, dass sie mit ihnen in Einklang wäre. Allerdings bleibt die Erklärung dessen, in welchem Sinn man von *Begriffen* sagen kann, sie kämen von außen zu uns, unvollständig. Dies zeigt nämlich höchstens, dass etwas Äußeres dafür verantwortlich ist, dass die Seele zu bestimmten *Gedanken* bestimmt ist. Gedanken aber, wie Leibniz selbst bei vielen Gelegenheiten betont, müssen angesichts der Tatsache, dass wir einen Begriff oder eine Idee von etwas haben können (selbst wenn wir nicht an dieses Ding denken), streng von Begriffen unterschieden werden.<sup>14</sup>

Wenn wir die Erklärung vervollständigen wollen, müssen wir verstehen, in welchem Zusammenhang sie mit Begriffen steht. Wenn wir in einem äußeren Ding den Grund dafür finden würden, weshalb eine Seele zu gewissen Gedanken bestimmt ist, dann würde dies nach Leibniz' Vorschlag zeigen, dass das äußere Ding in einem gewissen Sinn auf die Seele einwirkt, insofern es die klare Repräsentation des Grundes des äußeren Dings ist, die Gott dazu veranlasst, die Seele an es anzupassen, indem er die Seele zu diesen Gedanken bestimmt. Aber wie rechtfertigt dieses Einwirken des äußeren Dings auf die Seele den Gedanken, dass manche unserer Begriffe

14 Vgl. GP VII 263; DM 26; NE 109, 119.

von außen durch die Sinne zu uns kommen? Leibniz beschäftigt sich nicht mit dieser Frage, aber wir können in plausibler Weise annehmen, dass er sie etwa folgendermaßen beantworten würde: Obwohl man Begriffe von Gedanken unterscheiden muss, bleibt die Tatsache bestehen, dass Begriffe (*qua* Begriffe) *durch* Gedanken entstehen. Da alle Begriffe Ideen sind, haben wir sie streng genommen alle von Anfang an in uns (DM 26). Ein Begriff aber ist eine Idee, die tatsächlich erfasst oder gebildet wurde (DM 27). Das Bilden oder Erfassen eines Begriffs schließt offensichtlich einen Gedanken mit ein, da das Erfassen eines Dinges mit einschließt, dass man an es denkt. Daher können wir sagen, eine bloße Idee werde vermittels eines Gedanken auf die Ebene eines Begriffes erhoben. Mein Vorschlag lautet, dass es genau ein solcher Gedanke ist, den Leibniz im Sinn hat, wenn er davon spricht, die Seele sei „zu gewissen Gedanken bestimmt“. Seine Vorstellung sieht also folgendermaßen aus: Wenn der Gedanke, der eine bloße Idee zu einem Begriff erhöht, durch einen externen Gegenstand dazu gebracht wird, in der Seele aufzutreten, können wir sagen, der Gegenstand sei der Grund, aus dem der Begriff (*qua* Begriff) in die Seele gelangt ist. Daher gibt es eine Möglichkeit, wie man sinnvoller Weise sagen kann, der Begriff sei von außen zu uns gekommen.

Man kann diesen Punkt mit einem Beispiel veranschaulichen. Stellen wir uns einen Mann vor, der sein gesamtes Leben in einem Land verbracht hat, in dem es keine Hitze gibt, und der nichts weiß von Energie, Molekülen oder irgendwelchen anderen Dingen, mit denen wir die Natur von Hitze erklären könnten. Nehmen wir an, eines Tages begegnet dieser Mann zum ersten Mal einer Hitzequelle, sagen wir einem Feuer. Schließlich bekommt er einen Begriff von Hitze.<sup>15</sup> Nach Leibniz' Sichtweise hat dieser Mann schon immer (in metaphysischer Strenge gesprochen) eine Idee von Hitze besessen, denn alle Ideen sind von Anfang an in uns. Es braucht jedoch die Erfahrung des Feuers, damit diese Idee zu einem Begriff erhöht werden kann, damit also der Mann diese Idee tatsächlich bilden oder erfassen kann. Diese Erfahrung ist wiederum nichts anderes als eine Wahrnehmung oder ein Gedanke.<sup>16</sup> Demzufolge erhält der Mann nur deshalb den Begriff, weil er den Gedanken von Feuer hat. Weiter wird dieser Gedanke ein verworrenere Gedanke sein, und daraus folgt, dass äußere Umstände klarer

15 Das Beispiel ist eine Variation eines Beispiels von Leibniz aus A VI, iv, n.366.

16 In Übereinstimmung mit Leibniz' üblicher Ausdrucksweise gelten selbst Sinneswahrnehmungen als Gedanken, besonders verwirrte Gedanken. Siehe z. B. GP II 71, IV 574-77; T 66, 124, 289.



ausdrücken werden, weshalb der Mann dazu bestimmt war, diesen Gedanken zu haben. Wenn er über seine eigenen inneren Zustände nachdenkt, wird er vergeblich nach einem Grund suchen, aus dem er diesen Gedanken hatte. Er wird aufgrund seiner früheren Gedanken und aufgrund der Gesetze der Begierden zu diesem Gedanken bestimmt sein. Angesichts der Tatsache aber, dass dieser Gedanke verworren ist und daher einen Gehalt hat, der überwiegend implizit und unzugänglich ist, wird er nicht in der Lage sein, zu begreifen, weshalb dieser Gedanke aus früheren Gedanken hervorgehen sollte. Wenn er jedoch Dinge betrachtet, die außerhalb seiner selbst existieren, wird er leicht eine Erklärung für seine Erfahrung finden. Im Falle der Hitze wird der Mann schnell feststellen, dass sein Hitzegefühl mit dem Zustand zusammentrifft, dass sein Körper sich nahe beim Feuer befindet. Bewegt er sich vom Feuer weg, vergeht das Gefühl. Näherert er sich wieder, kehrt es zurück. Die Intensität des Gefühls ist dabei umgekehrt proportional zum Abstand seines Körpers zum Feuer. Also wird der Mann in Tatsachen, die außerhalb seiner selbst liegen, insbesondere in Tatsachen, die den Standort seines Körpers in Bezug auf das Feuer betreffen, eine einfache Erklärung dafür finden, weshalb er gerade zu diesem Zeitpunkt den Gedanken hatte, der den Begriff von Hitze umfasst. Man kann daher sagen: Äußere Gegenstände enthalten oder repräsentieren die Gründe für Veränderungen im geistigen Zustand des Mannes klarer. Angesichts der Tatsache, dass Gott bei der Erschaffung der Welt die geistigen Zustände des Mannes angepasst hat, sodass sie sich mit diesen äußeren Gegenständen in Einklang befinden, ist es gerechtfertigt, dass wir sagen, der Begriff von Hitze gelange von außen durch die Sinne zu dem Mann.

Ähnliches wird wohl für alle verworrenen Begriffe gelten. In Leibniz' Terminologie sind Begriffe, wie Wahrnehmungen, verworren, in dem Sinne, dass sie einen impliziten Gehalt haben. Wir können uns den Gehalt eines Begriffs (außer bei primitiven Begriffen) so vorstellen, dass er aus den verschiedenen einfacheren Begriffen besteht, aus denen er sich zusammensetzt, wie etwa die Begriffe *rational* und *Tier* in den Begriff *Mensch* einfließen. Aber solche Bestandteile oder Zutaten eines Begriffes sind oft nicht in ihm greifbar. In solchen Fällen nennt Leibniz einen Begriff verworren. So behauptet er, dass „sinnliche Ideen dem Anschein nach einfach [*sind*], weil sie verworren sind und so dem Geiste nicht das Mittel an die Hand geben, zu unterscheiden, was sie in sich enthalten“. Er veranschaulicht diesen Punkt, indem er anmerkt, dass die Vorstellung von Grün, obwohl sie sich aus den Vorstellungen von Blau und Gelb zusammensetzt, als einfach betrachtet wird, weil wir uns keiner Aufteilungen in ihr bewusst sind (NE 120). Was

eine Idee also zu einer verworrenen Idee macht, ist dieser Textstelle zufolge, dass wir nicht in der Lage sind, die Bestandteile, die in ihr enthalten sind, zu erkennen. Ähnlich stellt Leibniz fest, dass

wir zum Beispiel jetzt die vollkommene Analyse des Grünen in Blau und Gelb haben und im Hinblick darauf nach fast nichts mehr zu fragen haben als nur nach jenen Bestandteilen und dennoch nicht fähig sind, die Ideen des Blauen und Gelben in unserer aus den Sinnen stammenden Idee des Grünen zu entwirren, eben deshalb, weil es eine verworrene Idee ist. (NE 403; vgl. GP III 247, IV 550)

Halten wir aber fest, dass ein in diesem Sinn verworrenen Begriff auf ganz natürliche Art und Weise aufkommen wird, als Gedanke oder Wahrnehmung, die auch in diesem Sinne verworren ist. Wenn wir beispielsweise zu einem verworrenen Begriff von Grün gelangen, wird dieser Begriff nach Leibniz' Sichtweise die Begriffe Gelb und Blau als Bestandteile haben, obwohl diese Zutaten in ihm nicht erkennbar sein werden. Und gewiss wäre ein Begriff von dieser Beschaffenheit durch eine Wahrnehmung von Grün aufgekommen, die, obwohl sie selbst aus Wahrnehmungen von Gelb und Blau besteht, nicht von der Art wäre, dass sie dem Wahrnehmenden erlauben würde, die in ihr enthaltenen Wahrnehmungen zu erkennen. Daher wäre die Wahrnehmung, die die verworrene Idee von Grün einführt, in genau demselben Sinn selbst verworren. Weiter werden wir bei einer Wahrnehmung mit implizitem Gehalt nicht in der Lage sein zu begreifen, wie oder weshalb diese Wahrnehmung aus irgendeiner früheren Wahrnehmung hervorging. Dies würde nämlich erfordern, dass wir in der Lage sind, ihren Gehalt zu begreifen. Dann werden wir also in uns selbst keinen Grund dafür finden, warum dieser Gedanke auftrat, und so können wir zu Recht schließen: Bei verworrenen Begriffen wird der Grund, aus dem der Begriffende dazu bestimmt war, diesen Begriff gerade dann zu bilden, immer in etwas Äußerem zu finden sein.

Vergleichen wir dies mit Fällen, in denen man zu einem klaren Begriff gelangt. Leibniz scheint der Auffassung zu sein, dass wir durch Überlegung zu derlei Begriffen gelangen.<sup>17</sup> Betrachten wir sein Lieblingsbeispiel für einen klaren Begriff: des Prüfers Begriff von Gold. Dieser Begriff ist in dem Sinne klar, dass er die „Merkmale“ oder unterscheidenden Eigenschaf-

17 In GP VI 502–3 diskutiert Leibniz wie wir dazu kommen klare Begriffe von Substanz, Sein und Wahrheit zu bilden. Obwohl seine Darstellungen unvollständig und in gewisser Weise obskur sind, ist leicht einzusehen, dass der Geist auch in diesen Fällen gewisse Schlussfolgerungen ziehen muss um zu diesen Begriffen zu gelangen.



ten von Gold deutlich macht. Sein Gewicht etwa, der Widerstand gegen Kupellation, seine Unauflöslichkeit in *aqua fortis* und seine Auflösbarkeit in *aqua regia*. (Anders gesehen ist der Begriff in dem Sinne klar, als er deutlich macht, dass die Begriffe dieser Merkmale zu seinen Bestandteilen gehören).<sup>18</sup> Dieser Begriff tritt aber nicht einfach aus dem Nichts im Geist des Prüfers in Erscheinung. Er erwächst vielmehr daraus, dass der Prüfer bestimmte Versuche oder Experimente durchführt:

Diese Verworfenheit kann jedoch tadelnswert sein, wenn es wichtig ist und in meiner Macht steht, deutliche Ideen zu haben, wie wenn ich zum Beispiel falsches Gold für echtes halte, weil ich die notwendigen Versuche nicht angestellt habe, die die Kennzeichen echten Goldes nachweisen. (NE 255–256).

Um aber durch Versuche zu den Kennzeichen von Gold zu gelangen, sind Überlegungen notwendig sowie das Ziehen von Schlüssen aus Prämissen. Insbesondere wird der Prüfer aus einigen Prämissen schließen, dass Gold dasjenige Material ist, das diese und jene Eigenschaften hat und gerade seine Wahrnehmung oder sein Gedanke an diese Wahrheit wird den klaren Begriff einführen. Dasselbe wird für jeden Gedanken gelten, der zu einem klaren Begriff führt. Namentlich wird es sich um eine Wahrnehmung einer Wahrheit der Form *X* ist genau diese Art Ding mit den Eigenschaften *Y*, *Z*, usw. handeln. Diese Wahrheit wird von anderen Wahrheiten hergeleitet, die die Person erkennt. Daraus folgt, dass eine Person beim ersten Bilden eines klaren Begriffs immer in der Lage sein wird, in sich selbst den Grund dafür zu finden, warum sie diesen Begriff gebildet hat (d. h. den Grund, aus dem sie diesen Gedanken hatte). Während also verworrene Begriffe immer unter Umständen aufkommen, die nur in Bezug auf äußere Dinge erklärt werden können, werden klare Begriffe immer durch Gedanken eingeführt, für deren Auftreten es eine interne Erklärung gibt. Kombinieren wir dies mit der Vorstellung, dass Gott, wenn ein Ding Veränderungen klar erklärt, andere Dinge anpasst, um sie damit in Einklang zu bringen. Daraus resultiert, dass man von allen verworrenen Begriffen (und nur von ihnen) wahrheitsgemäß sagen kann, sie hätten äußere Quellen, auch wenn sie ebenfalls angeboren sind.

<sup>18</sup> Vgl. NE 255–56; GP VI 499–500.

## 5 Eine scheinbare Spannung

Ich hoffe, in den vorangehenden Abschnitten deutlich gemacht zu haben, in welchem Sinne Leibniz meint, man könne wahrheitsgemäß sagen, manche unserer Begriffe gelangten von außen durch die Sinne zu uns. Im verbleibenden Teil dieser Untersuchung möchte ich zwei Schwierigkeiten des Ansatzes betrachten, den ich Leibniz zugeschrieben habe. Die erste Schwierigkeit geht aus seiner Behauptung hervor, dass selbst diejenigen unserer Gedanken, die klare Ideen beinhalten (eingeschlossen diejenigen, die von notwendigen Wahrheiten handeln), durch die Sinne veranlasst werden müssen. Er behauptet in den *Neuen Abhandlungen*, dass „[obgleich] die Sinne dazu nötig sind, ihm die Gelegenheit und Aufmerksamkeit dafür zu geben und ihm eines eher als ein anderes zuzutragen“, (NE 80, vgl. NE 50) der Geist notwendige Wahrheiten aus seinen eigenen Tiefen gewinnt. Woran er hier denkt, kann man mithilfe eines Beispiels von Platon veranschaulichen, auf das Leibniz in NE 77 selbst verweist. Im *Menon* bringt Sokrates einen jungen Sklaven dazu, bestimmte mathematische Wahrheiten einzusehen, und zwar nur dadurch, dass er Diagramme in den Sand malt und bestimmte Fragen stellt. Sokrates zufolge zeigt dies, dass diese Wahrheiten dem Jungen angeboren waren, weil er sie entdeckte, ohne dass sie ihm mitgeteilt wurden. Allerdings war der Junge nur durch Sokrates' Fragen und Zeichnungen in der Lage, sie aus seinem Inneren abzurufen; wären diese Fragen nicht gestellt, die Schaubilder nicht gezeichnet worden, hätte der Junge möglicherweise niemals diese Wahrheiten hervorgebracht. Entsprechend gab seine Sinneserfahrung (besonders seine Wahrnehmung bestimmter Töne und Formen) dem Jungen die Gelegenheit und Aufmerksamkeit zum Denken dieser Wahrheiten und führte ihn zu genau diesen Wahrheiten. Das scheint in etwa zu sein, woran Leibniz denkt, wenn er behauptet, dass das Denken von notwendigen Wahrheiten eine Sinneswahrnehmung erfordert. Halten wir aber fest, dass nicht nur unsere *Wahrnehmung* und unser *Denken* solcher Wahrheiten, sondern auch das, was wir klar erfassen, von den Sinnen veranlasst, wenn nicht gar geführt, werden muss. Denn nach Leibniz' Sicht enthält „die Seele ursprünglich die Prinzipien verschiedener Begriffe und Lehrsätze, welche die äußeren Gegenstände nur bei Gelegenheit in ihr wieder erwecken“ (NE 48), weiter gibt „es Ideen und Prinzipien, die uns nicht von den Sinnen zukommen, und die wir in uns vorfinden, ohne sie zu formen, wenngleich die Sinne uns die Gelegenheit geben, uns ihrer bewusst zu werden“ (NE 74). Das Problem, das sich hier stellt, lautet einfach:



Wenn die Gedanken, die klare Ideen auf die Ebene von Begriffen erheben, selbst durch Sinneserfahrung veranlasst werden, hat es den Anschein, dass die empfundenen äußeren Dinge einen Grund für das Auftreten des Gedankens liefern. Aber wenn dem so ist, müssten wir dem Ansatz zufolge, den ich Leibniz zugeschrieben habe, selbst von unseren klaren Ideen sagen, dass sie von außen durch die Sinne zu uns gelangen; und dies ist eine Schlussfolgerung, die Leibniz gewiss zurückgewiesen hätte. Daher habe ich entweder seinen Standpunkt missverstanden, wobei unklar wäre, welchen Ansatz man ihm sonst zuschreiben sollte, oder seine gesamte Haltung zum Ursprung von Begriffen ist inkohärent.

Wenn wir diese Schwierigkeit betrachten, müssen wir darauf achten, dass wir nicht die Rolle der Sinne beim Veranlassen von Gedanken mit ihrer Rolle bei der Bereitstellung des Materials für Gedanken verwechseln. Leibniz zufolge erfordern selbst die abstraktesten unserer Gedanken, wie etwa diejenigen, die zur Mathematik oder Metaphysik gehören, gewisse „Charakteristika“, die von den Sinnen geliefert werden müssen: so „können wir nämlich keinen abstrakten Gedanken haben, der nicht einer sinnlichen Ursache bedürfte, und wenn es auch nur solche Zeichen wie Buchstaben oder Töne wären, obgleich es keine notwendige Verbindung zwischen bestimmten willkürlichen Zeichen und bestimmten Gedanken gibt“ (NE 77).<sup>19</sup> Ebenso wie wir nicht  $2 + 3 = 5$  schreiben oder vermitteln können, ohne dabei physische Symbole zu verwenden, können wir nach Leibniz Auffassung eine solche Wahrheit nicht einmal denken, ohne dabei auf eine Art analoger geistiger Symbole zurückzugreifen (geistige Bilder vielleicht, die bestimmte Formen haben, Töne, usw.), die von den Sinnen bereitgestellt werden. Tatsächlich folgt daraus, dass unsere Gedanken klare Ideen beinhalten und Begriffe abstrakt sind, dass „man allerdings die Ideen, die es hier geht, nicht in den Blick bekommen würde, wenn man niemals etwas gesehen oder berührt hätte“ (NE 77). Ein klarer Begriff setzt daher voraus, dass die Sinne uns mit passendem Material für Gedanken versorgt haben (vgl. NE 212). Allerdings müssen die Sinne, außer dass sie den Geist mit Symbolen ausstatten, unsere klaren Gedanken veranlassen, und gerade dieses Veranlassen, vielmehr als die Bereitstellung von Symbolen, lässt die Spannung entstehen, die wir hier betrachten.

Weiter oben habe ich die Aufmerksamkeit auf Leibniz' Bemerkung gelenkt, dass, wenn der Geist an notwendige Wahrheiten denkt, „die Sinne dazu nötig sind, ihm die Gelegenheit und Aufmerksamkeit dafür zu geben

und ihm eines eher als ein anderes zuzutragen.“ (NE 80). Die Vermutung, dass Leibniz die Sichtweise, die wir hier betrachten, falsch dargestellt hat, ist jedoch begründet. Denn nur drei Seiten weiter scheint er das genaue Gegenteil zu behaupten. Nachdem er das bereits erwähnte Beispiel aus dem *Menon* diskutiert hat, schließt Leibniz:

So kann man diese [mathematischen] Wissenschaften in seinem Zimmer und sogar mit geschlossenen Augen erzeugen, ohne durch Sehen noch selbst durch Tasten die Wahrheiten zu erwerben, derer man dazu bedarf, obwohl man allerdings die Ideen, um die es hier geht, nicht in den Blick bekommen würde, wenn man niemals etwas gesehen oder berührt hätte. (NE 77)

Er räumt dann ein, dass wir notwendige Wahrheiten nicht entdecken können, wenn die Sinne uns nicht zuerst mit passenden Symbolen versorgt haben. Darüber hinaus schreibt er hier den Sinnen aber keine wesentliche Rolle zu. Tatsächlich scheint er in diesem Text gerade zu betonen, dass die Sinne *nicht* dazu gebraucht werden, in unseren Gedanken mathematische Wahrheiten realisieren zu können. Wenn dem aber so wäre, wäre unser klares Erfassen, zumindest in einigen Fällen, nicht von den Sinnen veranlasst und könnte daher nicht am besten dadurch erklärt werden, dass man auf äußere Dinge zurückgreift; in diesen Fällen gäbe es keine Spannung. Trotzdem bleibt die Tatsache bestehen, dass Leibniz' Sichtweise zufolge die Sinne beinahe immer unsere klaren Gedanken veranlassen, die klare Begriffe entstehen lassen. Angesichts der Tatsache, dass er behaupten will, dass alle klaren Begriffe angeboren sind, bleibt die Spannung also bestehen.

Nach meinem Wissen beschäftigt sich Leibniz an keiner Stelle mit dieser Schwierigkeit. Anstatt also zu erklären, wie er tatsächlich damit umgegangen ist, will ich skizzieren, wie er meiner Meinung nach damit umgegangen wäre. Seinem Ansatz zufolge veranlassen unsere Wahrnehmungen äußerer Dinge häufig unsere klaren Vorstellungen. Aus diesem Grund wird es oftmals möglich sein, durch einen Verweis auf äußere Dinge zu erklären, warum wir gerade einen bestimmten Begriff gebildet haben. Allerdings folgt daraus nicht, dass diese äußeren Dinge die klarste und verständlichste Erklärung für unser klares Erfassen liefern. Denken wir noch einmal an den Sklavenjungen aus dem *Menon*. Sokrates führt ihn durch Zeichnungen und Fragen zu der Einsicht, dass die Seitenlänge eines Quadrats mit einer doppelt so großen Fläche wie ein anderes Quadrat mit dessen Diagonalen übereinstimmt. Wie ich bereits betont habe, war eine Sinneserfahrung vonnöten, damit der Junge diese Wahrheit erkennen konnte. Die verschiedenen Töne und Formen, die Sokrates hervorgebracht hat, liefern daher eine teilweise Erklärung dafür, weshalb der Junge gerade jene Wahrheit zu

<sup>19</sup> Siehe auch GP III 466; IV 559, 563, 574; VI 514, 626.



gerade jenem Zeitpunkt erfasst hat. Sokrates hat diese Wahrheit dem Jungen aber nicht einfach mitgeteilt; der Junge hat, wenn man so will, vielmehr alleine darauf geschlossen, und zwar aus verschiedenen anderen Wahrheiten, von denen der Philosoph einige in den Geist gerufen hat, und die selbst wiederum aus anderen abgeleitet waren und so weiter. Daher würde Leibniz mit einiger Plausibilität darauf bestehen, dass etwas, das in dem Jungen bereits enthalten war, eine vollständigere, klarere Erklärung dafür liefert, warum er diese Wahrheit gerade dann gedacht hat. Möglicherweise erklären äußere Umstände, warum der Junge zufällig an bestimmte Wahrheiten (Prämissen) gedacht hat, und weshalb er gerade diesen bestimmten Schluss aus ihnen ziehen zu müssen glaubte. Aber die eigenen Zustände des Jungen liefern uns eine explizit gehaltvollere Erklärung dafür, warum er diesen Schluss gezogen hat, insofern als sie uns den Grund liefern, aus dem er dachte, dass dieser Schluss wahr sei. Ein Teil der Erklärung wird daher außen gefunden, aber der größere Teil ist im Innern zu suchen, sodass der Gedanke ihm und keinem äußeren Ding zugeschrieben wird. In derselben Art und Weise könnte Leibniz behaupten: Wann immer die Sinne die Formung irgendeines klaren Begriffes veranlassen, vermag der Geist selbst den Grund, aus dem der Begriff gebildet wurde, klarer auszudrücken als jedes andere äußere Ding, sodass alle Begriffe dieser Art sich als angeboren auszeichnen.

## 6 Das Problem der göttlichen Anpassung

Ich wende mich nun der meines Erachtens größten Schwierigkeit zu, die aus Leibniz' Darstellung des sinnlichen Ursprungs verworrenere Begriffe entspringt. Es geht hier um den zweiten Teil des Vorschlags, die Idee nämlich, dass Gott jede geschaffene Substanz anpasst, um sie mit den anderen in Einklang zu bringen. Auf diesen Teil seines Ansatzes legt Leibniz großes Gewicht; für seine Erklärungsstrategie scheint er von äußerster Wichtigkeit zu sein. Ich möchte jedoch behaupten, dass sein Sprechen von göttlicher Anpassung, wörtlich interpretiert, im direkten Gegensatz zu bestimmten von ihm inbrünstig vertretenen Standpunkten und Prinzipien steht. Zuallererst behauptet Leibniz, keine einfache Substanz könne innere Veränderungen in einer anderen hervorrufen. Wir haben schließlich gesehen, dass solche Veränderungen aus einer Kommunikation entweder zwischen den Akzidenzen oder den Teilen resultieren müssten, die aber nicht stattfinden kann. Daher schließt er, dass einfache Substanzen nicht interagieren können. Eine solche

Interaktion wäre ja unverständlich. Betrachten wir aber die Mutmaßung, dass Gott bei der Erschaffung einfacher Substanzen interne Veränderungen in ihnen bewirkt. Ein solches Handeln ist keineswegs verständlicher als das tatsächliche Einwirken einer erschaffenen Substanz auf eine andere. Da Gott selbst tatsächlich in demselben Sinne wie die erschaffenen Monaden einfach ist, würde seine Handlung an ihnen lediglich einen Spezialfall der Interaktion zwischen einfachen Substanzen darstellen, die Leibniz ja für nicht plausibel hält. Daher sollte Gottes Anpassung einer Substanz an eine andere in Leibniz' Philosophie genau so inakzeptabel sein wie eine geschaffene Substanz, die einen tatsächlichen Einfluss auf eine andere ausübt. (Natürlich bestehen keine besonderen Schwierigkeiten bei dem Vorschlag, dass Gott lediglich einige möglichen Substanzen erschafft oder verwirklicht, insofern als das Ins-Leben-rufen einer Sache nicht beinhaltet, irgendwelche Veränderung an ihrem inneren Aufbau vorzunehmen. Wenn Leibniz aber davon spricht, dass Gott Substanzen einander zuordnet, scheint er sich genau solche inneren Veränderungen vorzustellen, und das sollte er für unverständlich befinden).

Weiter ergibt die Vorstellung, dass Gott im Anfang buchstäblich Substanzen einander zuordnet, im Lichte von Leibniz' Vorstellung der Erschaffung der Welt keinen Sinn. Denn entweder ordnet Gott gewisse mögliche Substanzen vor der Schöpfung einander zu, oder er ordnet nach der Schöpfung gewisse tatsächliche Substanzen einander zu. Wenn er eine mögliche Substanz anpasst, sodass sie in Einklang mit einer anderen ist, bedeutet das tatsächlich, dass er diese mögliche Substanz in jeder Hinsicht identisch mit einer anderen möglichen Substanz macht, die nach seinem Verständnis bereits existiert. Angesichts von Leibniz' Prinzip der Identität von nicht unterscheidbaren Substanzen wären diese möglichen Substanzen allerdings identisch. Wenn Gott also eine mögliche Substanz anpassen würde, würde er sie einfach in eine andere mögliche Substanz verwandeln – eine sinnlose Handlung. Wenn Gott im Gegensatz dazu einige mögliche Substanzen aktualisiert und diese dann einander anpasst, hat das die Wirkung, dass er es wahr macht, dass eine andere Reihe von möglichen Substanzen verwirklicht wird. Aber welchen Grund könnte Gott dafür haben, eine Reihe von Substanzen zu erschaffen und sie dann aneinander anzupassen, wenn er stattdessen ganz einfach diejenigen Substanzen erschaffen könnte, die durch ihre Natur bereits in Einklang miteinander sind? Es scheint, dass die Idee der göttlichen Anpassung selbst, wörtlich verstanden, eine Vorstellung ist, die Leibniz aufgrund seiner eigenen Überlegungen unverständlich und sinnlos finden sollte.



Die Bedeutung dieser Schwierigkeit für Leibniz' Darstellung des Ursprungs von Begriffen sollte klar sein. Der Leser wird sich erinnern, dass der Zweck dieser Darstellung darin bestand, einen Sinn einzuführen, in dem es wahr wäre zu sagen, dass einige unserer Begriffe von außen zu uns kommen. Dies wird angeblich durch den Vorschlag erreicht, dass in dem Falle, dass äußere Dinge gewisse Gründe sehr klar repräsentieren, Gott dazu veranlasst wird, den Geist anzupassen, sodass dieser bestimmte Begriffe bilden muss. Halten wir aber fest, dass das Element der göttlichen Anpassung wesentlich für den Erfolg dieser Erklärung ist. Wenn Gott den Geist nicht wirklich anpasst, sodass er mit den äußeren Dingen übereinstimmt, gibt es keinen wirklichen Sinn, in dem diese Dinge Quelle irgendwelcher unserer Begriffe sind. Sie können nach wie vor den Grund, aus dem der Geist gerade einen bestimmten Begriff formt, klar repräsentieren. Ohne göttliche Anpassung jedoch werden sie dadurch nicht den Grund bilden, aus dem der Begriff geformt wird. Daher können wir Leibniz' Ansatz nicht dadurch retten, dass wir annehmen, seine Rede von der göttlichen Anpassung sei rhetorisch. Es scheint so, als müssten die äußeren Dinge den Geist wirklich beeinflussen, zumindest ideal, damit der Ansatz funktionieren kann. Aber wenn Gott nicht wirklich den Geist an diese Dinge anpasst, gibt es keinen solchen Einfluss und der Ansatz scheitert.

Aus demselben Grund erscheint eine metaphorische Interpretation der göttlichen Anpassung nicht hilfreich. Man könnte annehmen, Leibniz meine, wenn er davon spricht, dass Gott die Substanzen einander zuordnet, lediglich, dass Gott eine gegebene mögliche Substanz zur Realisierung auswählt, weil sie zufälligerweise von Natur aus so ist, dass sie mit bestimmten anderen in Einklang ist. Dementsprechend passt Gott, genau genommen, keine wirklichen Substanzen an, er aktualisiert vielmehr angepasste Substanzen. Der Effekt ist jedoch derselbe: Harmonisierende Substanzen werden geschaffen, sodass es den Anschein hat, *als wären* sie von Gott angepasst worden. Vielleicht ist das alles, was Leibniz' Rede von der göttlichen Anpassung zu bedeuten hat.

Wenn Gott jedoch nicht wörtlich eine Substanz an die andere anpasst, scheint es keinen wirklichen Sinn zu geben, in dem eine spätere Substanz auf die vorhergehende einwirkt, und daher auch keinen wirklichen Sinn, in dem unsere verworrenen Begriffe zu Recht irgendeinem äußeren Ding zugeschrieben werden können. Eine metaphorische Leseweise von Leibniz trägt nichts dazu bei, ihn aus dieser Schwierigkeit zu retten – sie erweist sich letzten Endes als fatal.

## 7 Schlussfolgerung

Ich habe versucht deutlich zu machen, wie Leibniz' Vorschlag dazu aussieht, wie man sein philosophisches System mit der weithin akzeptierten Meinung versöhnen kann, dass bestimmte Begriffe von außen durch die Sinne zu uns kommen. Wenn meine Kritik der Vorstellung von der göttlichen Anpassung ins Schwarze trifft, muss dieser Vorschlag jedoch als gescheitert beurteilt werden. Ein wesentlicher Bestandteil davon läuft nämlich auf vielfältige Art und Weise Ansichten und Prinzipien zuwider, denen er sich zutiefst verpflichtet fühlt. Vielleicht ist aber dennoch nicht alles verloren. Leibniz selbst vergleicht seine Situation mit der eines Anhängers des Kopernikus, der davon spricht, dass die Sonne auf und unter geht. Wenn er so spricht, sagt der Anhänger des Kopernikus etwas, das wörtlich genommen falsch ist. Dennoch ist es gerechtfertigt, dass er so spricht, weil es bequem und gleichzeitig mit den Erscheinungen vereinbar ist. Vielleicht könnte Leibniz in ähnlicher Weise eine plausible und praktische Rechtfertigung dafür abgeben, weiterhin so zu sprechen, als ob verworrene Begriffe eine äußere Quelle hätten. Vielleicht könnte unser Sprechen von verworrenen Begriffen, die von außen kommen, dadurch entschuldigt werden, dass es nicht nur bequem, sondern auch in Übereinstimmung mit Erscheinungen ist, da das Auftreten solcher Begriffe mit gewissen Veränderungen in äußeren Dingen korrespondiert, die uns den Grund liefern, aus dem diese Begriffe gerade zu diesem Zeitpunkt aufgetreten sind (vgl. T 65). In diesem Fall wäre Leibniz wenigstens in der Lage, sein Bedürfnis zu befriedigen und alltägliche Sprechweisen zu bewahren (vgl. GP IV 486). Selbst wenn jedoch das Sprechen davon, dass Begriffe von außen kommen, praktisch gerechtfertigt werden könnte, müssen wir uns daran erinnern, dass es letztlich als falsch beurteilt werden muss, wie es auch bei dem Sprechen des Anhängers des Kopernikus davon, dass die Sonne auf und unter geht, der Fall ist. Trotz all seiner Beteuerungen des Gegenteils ist dann die einzige Position, die Leibniz zum Ursprung von Begriffen in konsistenter Weise vertreten kann, die eher radikale Position, dass sie alle ohne Einschränkung angeboren sind.



## Literaturverzeichnis

- Descartes, R., *Meditationen*, übers. von A. Schmidt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.
- Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1875–90.
- , *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Deutsche Akademie der Wissenschaften, Darmstadt & Berlin: Akademie Verlag 1923 ff.
- , *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, hrsg. von H. Herring, Hamburg: Meiner 1982.
- , *Monadologie*, hrsg. von H. Hecht, Stuttgart: Reclam 1998.
- , *Discours de Métaphysique/Metaphysische Abhandlungen*, hrsg. von H. Herring, Hamburg: Meiner 1985.
- , *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, in: *Philosophische Schriften*, Bd. 3, hrsg. und übers. von W. von Engelhardt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996.
- , *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz*, hrsg. von L. Couturant, Paris: Alcan 1903.
- Locke, J., *Essay Concerning Human Understanding*, hrsg. von P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon 1979.

Katia Saporiti

## Weshalb die Welt so ist, wie wir sie sehen

### Berkeleys These der Unfehlbarkeit unserer Wahrnehmung

„Das glaube ich erst, wenn ich es sehe!“ Redensarten wie diese und der Umstand, dass wir öfter von Augen- als von Ohrenzeugen sprechen, scheinen darauf hinzuweisen, dass wir uns insbesondere auf unseren Gesichtssinn verlassen, wenn es um die Erkundung der Wirklichkeit geht. Wie vor ihm Aristoteles und in der Neuzeit Descartes, Malebranche oder Locke nennt auch der irische Philosoph George Berkeley (1685–1753) das Sehvermögen das umfassendste und vorzüglichste unserer Sinnesvermögen.<sup>1</sup> Berkeley zufolge kann diese Vorzüglichkeit allerdings nicht in der besonderen Zuverlässigkeit der visuellen Wahrnehmung liegen (im Vergleich etwa zur Zuverlässigkeit der haptischen oder der olfaktorischen Wahrnehmung), sondern allenfalls darin, dass unser Sehvermögen in besonderem Maße dazu geeignet ist, uns vor Gefahren für unser leibliches Wohl zu warnen.

[Z]u diesem Zweck scheint den Lebewesen der Gesichtssinn verliehen zu sein, damit sie nämlich durch die Wahrnehmung sichtbarer Vorstellungen [...] imstande seien, [...] den Schaden oder Nutzen vorauszu sehen, der auf die Berührung ihres eigenen Körpers mit diesem oder jenem Körper, der sich in einer Entfernung befindet, wahrscheinlich folgt. (V § 59)<sup>2</sup>

- 1 Vgl. Berkeleys Widmung des *Versuch über eine neue Theorie des Sehens* an Sir John Percival; Aristoteles, *Metaphysica* I, 1, 980a21–26, *De Anima* III, 3, 429a2–3; Descartes, *La Dioptrique* I, AT VI, 81, *Les Principes de la Philosophie* IV, 195, AT IX, 314 („AT“ steht für die von Ch. Adam & P. Tannery besorgte Gesamtausgabe der Werke Descartes' in 11. Bd. Dem Sichel „AT“ folgen Bandnummer und Seitenzahl); Malebranche, *Recherche de la vérité* I, 6; Locke, *Essay Concerning Human Understanding* II, 9, 9.
- 2 Auf Berkeleys Werke wird mit folgenden Siglen und Kurztiteln verwiesen: „V“ und „Versuch“ für *Versuch über eine neue Theorie des Sehens*, „P“ und „Prinzipien“ für *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*, „DD“ und „Drei Dialoge“ für *Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous*, „PT“ für *Philosophisches Tagebuch*.