

Der Satz des Nichtzuunterscheidenden

Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung eines
philosophischen Prinzips bei Leibniz, Kant und Hegel

Inauguraldissertation

zur Erlangung eines Doktorgrades der Philosophie
an der Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie
und Theologie der Universität Bielefeld

Abteilung Philosophie

vorgelegt von

Bai – Hyoung Park

aus Seoul, Süd-Korea

Bielefeld 2005

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
Teil I: Leibniz	
Kapitel I: Der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden als ein allgemeingültiges Prinzip.....	6
1. Nähere Bedeutung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden.....	8
2. Leibniz' Auffassung vom Wesen der Wahrheit und des Beweises.....	21
3. Leibniz' Beweis des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden.....	29
3. 1. Leibniz' Ableitung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden.....	30
3. 2. Probleme in Leibniz' Beweis.....	44
Teil II: Kant	
Vorbemerkung.....	49
Kapitel II: Kants Auffassung von Reflexion und Reflexionsbegriffen.....	51
Kapitel III: Kants Kritik an Leibniz' Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden	60
1. Kants Ablehnung des Grundsatzes als Naturprinzip.....	60
2. Kants Anerkennung des Grundsatzes als einer analytischen Regel.....	69
3. Probleme in Kants Kritik.....	75
Teil III: Hegel	
Vorbemerkung.....	81
Kapitel IV: Hegels Deutung des Leibnizschen Grundsatzes als ‚Satz der Verschiedenheit‘ ...	84
1. Hegels Auffassung der Reflexionsbestimmungen.....	84
2. Die Bedeutung des Satzes der Verschiedenheit bei Hegel.....	91
Kapitel V: Hegels Beweis des Satzes der Verschiedenheit.....	97
1. Der Übergang der Identität in die Verschiedenheit.....	99
2. Der Übergang der Verschiedenheit in die bestimmte Verschiedenheit.....	104
3. Das weitere Ergebnis des Beweises.....	107
Schluss.....	115
Literaturverzeichnis.....	118

Einleitung

Die vorliegende Untersuchung ist ein Versuch, den Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden in seinem entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang zu verstehen. Ich möchte diesen Versuch in der Weise anstellen, dass ich die Entwicklung dieses Grundsatzes von Leibniz über Kant zu Hegel verfolgen werde, und zwar unter zwei Gesichtspunkten: Bedeutungswandel und Wahrheits- bzw. Gültigkeitsanspruch dieses Grundsatzes.

Diesen Grundsatz, der oft unter dem lateinischen Namen *principium identitatis indiscernibilium* angeführt wird, betrachtet Leibniz neben den von ihm sogenannten zwei großen Prinzipien, dem des Widerspruchs oder der Identität und dem des zureichenden Grundes,¹ als ein weiteres philosophisches Prinzip. Der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der in Leibniz' Logik und Metaphysik eine zentrale Stellung einnimmt, ist von Leibniz an verschiedenen Textstellen auf verschiedene Weise formuliert worden. Wir finden z. B. eine Formulierung dieses Grundsatzes im § 9 der *Monadologie*: „es gibt niemals in der Natur zwei Seiende, die einander vollkommen gleich wären und bei denen es nicht möglich wäre, einen inneren oder auf einer inneren Bestimmung (*denominatio intrinseca*) beruhenden Unterschied zu finden.“² Zwei Dinge sind nach dieser Formulierung des Grundsatzes nicht bloß der Zahl nach verschieden, sondern sie sind aufgrund einer inneren Bestimmung verschieden.

Leibniz galt der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden als ein so wichtiger Satz, dass er glaubte, dieser Grundsatz gebe zusammen mit dem Grundsatz des zureichenden Grundes „der Metaphysik eine neue Gestalt, da sie durch sie [beide Grundsätze] reale Bedeutung und Beweiskraft gewinnt“.³ Dieser Grundsatz gilt nach Leibniz von allen Dingen wirklich und absolut. Leibniz nennt einerseits diesen

¹ Diese Wendung „zwei große Prinzipien“ kommt in verschiedenen Texten von Leibniz vor. Vgl. G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 31, § 32 in Bd. I: *Philosophische Schriften* (= PS), hrsg. u. übers. von H. H. Holz, Darmstadt, 1985, S. 453; *Théodicée*, PS, Bd. II/1, S. 273.

² *Monadologie*, § 9, PS, Bd. I, S. 443.

³ G. W. Leibniz, Leibniz' Viertes Schreiben an Clarke, Pt. 5, *Gottfried Wilhelm Leibniz Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* (= HS), übers. von A. Buchenau u. hrsg. von E. Cassirer, Bd. I, Hamburg, 1966, S. 146.

Grundsatz „offenkundigstes Axiom“,⁴ andererseits glaubt er einen Beweis dafür geführt zu haben, dass dieser Grundsatz notwendig und allgemein gilt.⁵

Kant unterzieht den Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden einer strengen Kritik. Im Kapitel über die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ in der *Kritik der reinen Vernunft*, in dem sich Kant mit Leibnizscher Philosophie auseinandersetzt, diskutiert er diesen Grundsatz ausführlich. Seiner Interpretation nach ist dieser Grundsatz kein objektiv gültiger Satz. Dieser sei „kein Gesetz der Natur“. ⁶ Er gelte nicht für Gegenstände der Sinne, die allein für uns Erfahrungsgegenstände sein können und an denen als Erscheinungen „unsere Erkenntnis objektive Realität haben kann“. ⁷ Kant lehnt aber diesen Grundsatz nicht völlig ab. Seiner Einschätzung nach ist dieser Grundsatz „lediglich eine analytische Regel der Vergleichung der Dinge durch bloße Begriffe.“⁸ Er ist also für Kant bloß eine logische Regel, die dem vergleichenden Denken zugrunde liegt.

Hegel, der in dem Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden „das Wichtige bei Leibniz“ erblickt,⁹ schätzt diesen Grundsatz anders ein als Kant. Für Hegel ist dieser Grundsatz keine bloß logische Regel im subjektiven Sinne, sondern ein objektiv gültiger Satz, wie für Leibniz. Er behandelt diesen Grundsatz in der Anmerkung zum Abschnitt *Die Verschiedenheit* in der *Wissenschaft der Logik* und nennt ihn in seiner eigenen Deutung „Satz der Verschiedenheit“. ¹⁰ Hegel ist der Meinung, dass die Gültigkeit dieses Satzes nachgewiesen werden muss und nicht

⁴ G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (= GP), 7 Bände, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1875-1890 (Nachdruck, Hildesheim, 1960ff.), Bd. II, S. 249. Vgl.: „Es gibt nirgendwo eine vollkommene Gleichheit, welches eines von meinen neuen wichtigen Axiomen ist.“ G. W. Leibniz, *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, GP, Bd. IV, S. 514.

⁵ Leibniz sagt z. B.: „Und nach meinen Beweisen, die ich zu besitzen glaube, hat jedes substantielle Ding, sei es Seele oder Körper, eine ihm eigentümliche Beziehung zu jedem anderen, und jedes muss immer von jedem anderen aufgrund von inneren Bestimmungen (denominations intrinseques) unterschieden sein.“ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais* II, PS, Bd. III/1, S. 100.

⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (= KdrV), hrsg. von R. Schmidt, Bd. 37a der Philos. Bibliothek, Hamburg, 1956, A 272/ B 328.

⁷ KdrV, A 279/ B 335. Nach Kants Ansicht „verstößt“ eben „Leibnizens Satz des Nichtzuunterscheidenden, dem er [sc. Leibniz] keine geringe Wichtigkeit beilegt“, als ein objektiv gültiger Satz genommen „wider die Vernunft“. I. Kant, *Über die von der König. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (= *Fortschritte der Metaphysik*) in Bd. III: *Werke in sechs Bänden* (= WS), hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt, 1958 (Nachdruck, 1983), S. 614.

⁸ KdrV, A 272/ B 328.

⁹ „Das Wichtige bei Leibniz liegt in den Grundsätzen, in dem Prinzip der Individualität und dem Satze der Ununterscheidbarkeit.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 20 der von E. Moldenhauer und K. M. Michel besorgten Theorie-Werkausgabe (= TWA), Frankfurt a. M., 1969ff., S. 255.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II* (= WdL II), TWA, Bd. 6, S. 54.

bloß angenommen werden darf. Hegel ist aber auch derjenige, der den Beweis dieses Satzes geliefert zu haben beansprucht.¹¹ In seinem Beweis des Satzes der Verschiedenheit legt er dar, dass diesem Satz zwar objektive Gültigkeit zukommt, er aber nicht absolut gelten kann, wie Leibniz behauptete.

Die drei genannten Philosophen nehmen unterschiedliche Stellungen zu dem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden. So erkennt Kant die objektive Bedeutung dieses Grundsatzes nicht an, die Leibniz behauptete. Jedoch gilt Kant dieser Grundsatz als eine logische Regel. Hegel hingegen schreibt diesem Grundsatz zwar objektive Bedeutung zu. Dies kann aber nicht als eine bloße Übernahme des Leibnizschen Gedankens über diesen Grundsatz angesehen werden. Denn Hegel interpretiert ihn auf seine eigene Weise und teilt ihm in seiner Darstellung der logischen Wissenschaft sowohl einen besonderen Status als auch eine spezifische Bedeutung zu. Meine Untersuchung soll die Unterschiede der Meinungen und Interpretationen der drei Philosophen in bezug auf den Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden nicht bloß aufzeigen und auch nicht bloß miteinander vergleichen. Vielmehr soll sie diese Unterschiede erklären und einen Zusammenhang deutlich machen, in dem die unterschiedlichen Meinungen und Interpretationen miteinander stehen.

Sie besteht dementsprechend aus drei Teilen. Im ersten Teil geht es *zunächst* darum, die Bedeutung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden möglichst eindeutig herauszustellen, die ihm Leibniz gegeben hat. Der Umstand, dass Leibniz diesen Grundsatz in nicht einheitlicher Weise in verschiedenen Texten formuliert hat, bereitet den Interpreten Schwierigkeiten, die Frage zu beantworten, in welchem Sinne dieser Grundsatz konzipiert wurde und für welchen Bereich dieser Grundsatz bei Leibniz Geltung beansprucht. Trotz dieser Schwierigkeiten soll eine plausible und wohlbegündete Antwort auf diese Frage gegeben werden, da sonst unklar bliebe, in welcher Bedeutung von diesem Grundsatz die Rede ist,¹² den Leibniz beweisen zu können beansprucht.

¹¹ Hegel sagt, der Satz der Verschiedenheit „bedürfte eines Beweises; er kann nicht als unmittelbarer Satz aufgestellt werden“. WdL II, 54. Hegel beansprucht, wie wir noch sehen werden, in den Abschnitten *Die Identität* und *Die Verschiedenheit* des Haupttextes in der *Wissenschaft der Logik* einen Beweis des Satzes der Verschiedenheit geliefert zu haben.

¹² In dieser Hinsicht sagt Reuter, der sich besonders auf die „Literatur zu Kants Kritik“ an dem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden („principium identitatis indiscernibilium“) bezieht, dass „einige Konfusion über den Sinn dieses Prinzips herrscht“. Peter Reuter, *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe. Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg, 1989, S. 116.

Zweitens möchte ich auf Leibniz' Versuch eingehen, den Grundsatz zu beweisen. Leibniz, für den der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden ein notwendig wahrer Satz ist, hat seine eigene Auffassung vom Wesen der Wahrheit und des Beweises. Ich möchte diese Auffassung zunächst erläutern. Anschließend möchte ich Leibniz' Beweis des Grundsatzes rekonstruieren und klar machen, worin dieser Beweis besteht. Schließlich möchte ich zeigen, welche Probleme dieser Beweis enthält und inwiefern er als nicht gelungen angesehen werden muss.

Im zweiten Teil möchte ich mich darauf konzentrieren, zu untersuchen, worin Kants Kritik an dem Leibnizschen Grundsatz besteht. Kant hat seine Kritik an diesem Grundsatz im Kapitel über die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ in der *Kritik der reinen Vernunft* ausführlich dargelegt. Ich möchte seine Kritik zum Hauptgegenstand der Untersuchung des zweiten Teils machen und seine Argumente analysieren. Diese Analyse soll zeigen, aus welchem Grund Kant den Leibnizschen Grundsatz als einen objektiv gültigen Satz ablehnt. Sie soll auch deutlich machen, in welchem Sinne zu verstehen ist, dass Kant diesen Grundsatz als „eine analytische Regel der Vergleichung der Dinge durch bloße Begriffe“ anerkennt. Ich möchte im zweiten Teil aber damit beginnen, Kants Auffassung von Reflexion und „Reflexionsbegriffen“ zu betrachten. Denn sie enthält grundlegende Gedanken Kants, auf denen seine Kritik an dem Leibnizschen Grundsatz beruht.

Der dritte Teil beschäftigt sich *zunächst* damit, wie Hegel den Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden versteht und interpretiert. Für Hegel, der diesen Grundsatz in seiner eigenen Deutung „Satz der Verschiedenheit“ nennt, ist der Satz der Verschiedenheit ein Satz, welchem die Reflexionsbestimmung der Verschiedenheit zugrunde liegt. Hegels Auffassung der Reflexionsbestimmungen bietet daher einen Leitfaden, um Hegels Deutung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden zu verstehen. Deswegen möchte ich den dritten Teil damit beginnen, Hegels Auffassung der Reflexionsbestimmungen zu betrachten. Diese Betrachtung wird zeigen, inwiefern sich Hegel auf bestimmte Grundgedanken Kants zu diesem Grundsatz bezieht und aus welchem Grund Hegel in der Einschätzung dieses Grundsatzes von Kant abweicht.

Zweitens möchte ich im dritten Teil dieser Arbeit auf Hegels Beweis des Satzes der Verschiedenheit eingehen und den Beweisgang analysieren. Diese Analyse soll Hegels Beweisschritte erklären und zeigen, worauf dieser Beweis eigentlich abzielt. Aus dem dritten Teil dieser Arbeit soll deutlich werden, dass Hegel letztlich die

Gedanken von Leibniz und Kant über den Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden nicht schlechthin zurückweist, sondern sie in seiner eigenen Interpretation dieses Grundsatzes in bestimmten Hinsichten anerkennt und weiter entwickelt.

Teil I: LEIBNIZ

Kapitel I: Der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden als ein allgemeingültiges Prinzip

Leibniz' Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden (*principium identitatis indiscernibilium*), der besagt: es gibt niemals zwei Seiende, die einander vollkommen gleich wären,¹³ ist nicht bloß ein logisches, sondern Leibniz' Anspruch nach ein metaphysisches bzw. ontologisches Prinzip. Dieses Prinzip betrifft Dinge als real Seiende überhaupt¹⁴ und nicht bloße Termini, die in Sätzen vorkommen. Anhand bestimmter Formulierungen dieses Grundsatzes, die Leibniz an verschiedenen Textstellen in nicht ganz einheitlicher Weise macht, stellt man fest, dass Leibniz diesen Grundsatz für reale Dinge und nicht für abstrakte Gegenstände als gültig behauptet.¹⁵

Leibniz glaubt, dieser Grundsatz verleihe zusammen mit seinem anderen „Grundsatz des zureichenden Grundes“ der Metaphysik, die nach seiner Ansicht „früher fast nur aus leeren Worten bestand“, endlich „reale Bedeutung“.¹⁶ Diese Meinung kann auch

¹³ Vgl. G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 9, PS, Bd. I, S. 443.

¹⁴ Leibniz hat dieses Prinzip, wie wir sehen werden, sowohl für Dinge in der Natur, d.i. materielle Dinge, als auch für einfache Substanzen, Monaden, die nach Leibniz den natürlichen, materiellen Dingen zugrunde liegen, als gültig behauptet.

¹⁵ „Es gibt keine zwei ununterscheidbaren Einzeldinge.“ Leibniz' Viertes Schreiben an Clarke Pt. 4, HS, Bd. I, S. 145; „niemals werden zwei Eier oder zwei Blätter oder Gräser im Garten gefunden werden, die sich vollkommen gleichen. Die perfekte Gleichheit hat ihren Platz nur in nichtvollständigen und abstrakten Begriffen, wo die Dinge nicht auf jede Art, sondern jeweils gemäß einer bestimmten Weise der Betrachtung ins Denken kommen; so, wenn wir Figuren nur als solche betrachten, den gestalteten Stoff aber vernachlässigen; und deshalb werden zwei Dreiecke von der Geometrie mit Recht als gleiche betrachtet, obwohl zwei materielle sich vollkommen gleichende Dreiecke niemals angetroffen werden.“ G.W. Leibniz, *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre* (= C), hrsg. von L. Couturat, Paris 1903 (Nachdruck. Hildesheim, 1966), S. 519-20; „Die Teile der Zeit und des Ortes sind an und für sich etwas Ideelles, gleichen sich daher vollkommen, wie zwei abstrakte Einheiten“, Leibniz' Fünftes Schreiben an Clarke Pt. 27, HS, Bd. I, S. 174. Wenn im folgenden in der Formulierung des Leibnizschen Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden von *allen Dingen* die Rede ist, müssen darunter *alle realen Dinge* verstanden werden, in dem Sinne, wie es in Fußnote 14 geschildert wurde. Wie die gerade zitierten Stellen zeigen, lässt Leibniz seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden *nicht* von abstrakten Gegenständen wie Figuren in der Geometrie und idealen Dingen gelten.

¹⁶ „Die gewaltigen Prinzipien des zureichenden Grundes und der Identität der Ununterscheidbaren geben der Metaphysik eine neue Gestalt, da sie durch sie *reale Bedeutung* und Beweiskraft gewinnt, während sie früher fast nur aus leeren Worten bestand.“ Leibniz' Viertes Schreiben an Clarke Pt. 5, HS, Bd. I, S. 146. (Hervorhebung von mir, B.- H. P.).

in folgender Weise ausgedrückt werden: die Metaphysik gewinnt durch die beiden Grundsätze den Charakter, objektiv wahre Erkenntnis zu sein. Leibniz glaubt auch, dem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden allgemeine Gültigkeit zuschreiben zu können. Er bezeichnet diesen Grundsatz als „offenkundigstes Axiom“. ¹⁷ Unter Axiom versteht man üblicherweise einen durch sich selbst evidenten Satz, der weder beweisfähig noch beweisbedürftig ist. Insofern ist dieser Grundsatz für Leibniz ein selbstevidenter Satz. Aber die Selbstevidenz eines Satzes kann nicht schon die Wahrheit dieses Satzes bedeuten. Nach dem Grundsatz des zureichenden Grundes, den Leibniz zu den „zwei große[n] Prinzipien“ zählt (s.o. Fußnote 1), darf ein Satz nicht als wahr angenommen werden, ohne einen zureichenden Grund anzugeben, „warum es sich so und nicht anders verhält“. ¹⁸ Das heißt, ohne Begründung darf im Prinzip nicht behauptet werden, dass ein Satz wahr ist, dass ein Satz einem wirklich bestehenden Sachverhalt entspricht.

In der Tat ist der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden seinem Anspruch nach nicht bloß ein evidenter Satz, sondern ein wahrer Satz, der von allen Dingen wirklich gelten soll. Dann müsste auch die Wahrheit dieses Grundsatzes begründet, bzw. bewiesen werden können, obwohl er als unmittelbar gewiss angenommen wird. ¹⁹ Um zu zeigen, dass dieser Grundsatz tatsächlich gilt, bringt Leibniz empirische Beispiele, die in einem Brief an Clarke erwähnt werden. ²⁰ Dadurch will er bestätigen, dass man in der Natur durch Erfahrung die Geltung dieses Grundsatzes einsehen kann. Aber eine empirische Bestätigung reicht nicht aus, die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eines Grundsatzes, der den Namen „Axiom“ verdient, nachzuweisen. Um diesen Charakter der Notwendigkeit und

¹⁷ G. W. Leibniz, GP, Bd. II, S. 249. Vgl. GP, Bd. IV, S. 514.

¹⁸ „Das [sc. Prinzip] des zureichenden Grundes, vermöge dessen wir bedenken, dass sich keine Tatsache als wahr oder existierend, keine Aussage als wahr herausstellen kann, ohne daß es einen zureichenden Grund gäbe, warum es sich so und nicht anders verhält“. *Monadologie*, § 32, PS, Bd. I, S. 453.

¹⁹ Gemäß dem Prinzip des zureichenden Grundes müssen auch alle Axiome, wenn sie wahre Sätze sein sollen, im Prinzip begründet werden können. In dieser Hinsicht ist es nicht verwunderlich, dass Leibniz folgendes sagt: „alle Axiome sind beweisbar.“ GP, Bd. I, S. 194. Aber Leibniz nennt an anderer Stelle „Axiom“ „einen notwendigen, unbeweisbaren Satz“. G. W. Leibniz, *Fragmente zur Logik*, ausgewählt, übersetzt und erläutert von F. Schmidt, Berlin, 1960, S. 124. Ich möchte im Abschnitt 2 dieses Kapitels der vorliegenden Arbeit im Zusammenhang mit Leibniz' Auffassung vom Wesen des Beweises erläutern, wie die Diskrepanz der beiden Aussagen zu verstehen ist.

²⁰ „Ein mir befreundeter, geistvoller Edelmann, mit dem ich mich im Parke von Herrenhausen in Gegenwart I. H. der Kurfürstin unterhielt, meinte, er könne wohl zwei vollkommen ähnliche Blätter finden. Die Kurfürstin bestritt dies, und er gab sich nun lange vergebliche Mühe damit, sie zu suchen. Zwei Tropfen Wasser oder Milch erweisen sich, durch das Mikroskop betrachtet, als unterscheidbar. Es ist dies ein Beweisgrund gegen die Atome, die, ebenso wie das Leere, den Prinzipien der wahren Metaphysik widerstreiten.“ Leibniz' Viertes Schreiben an Clarke Pt. 4, HS, Bd. I, S. 146; vgl. G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, PS, Bd. III/1, S. 395.

Allgemeingültigkeit überzeugend darzulegen, müsste Leibniz daher eine besondere Begründung für seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden liefern. Es stellt sich hier die Frage, ob Leibniz diesen Grundsatz in irgendeiner Weise begründet. Wenn das der Fall ist, dann wäre die nächste Frage: Wie begründet Leibniz, dass dieser Grundsatz als ein wahrer Satz universelle Geltung für alle realen Dinge beansprucht? Mit diesen Fragen möchte ich mich im folgenden beschäftigen. Aber vor der Beschäftigung mit diesen Fragen soll zuerst ein Versuch unternommen werden, die Bedeutung des Grundsatzes, wie ihn Leibniz versteht, näher zu bestimmen.

1. Nähere Bedeutung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden

Betrachten wir nun den Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden etwas näher. Dieser Grundsatz enthält die Bedeutung, dass alle Dinge verschieden, d. h. voneinander unterschieden sind. Ununterscheidbare Dinge sind für Leibniz identisch, wie der vollständige Name des Leibnizschen Grundsatzes: *principium identitatis indiscernibilium* wörtlich ausdrückt. In welchem Sinne sind sie dann aber verschieden, voneinander unterschieden? Dinge können im Plural genommen als unbestimmt viele Dinge unmittelbar verschieden sein. Unmittelbar verschiedene Dinge sind bloß numerisch Viele, ungeachtet dessen, wie sie beschaffen sind und wie sie zueinander im Verhältnis stehen. Diese bloß unbestimmte, numerische Vielheit kann aber mit der Verschiedenheit der Dinge, die der Grundsatz ausdrückt, nicht gemeint sein. Denn verschiedene Dinge sind nach Leibniz nicht bloß Viele und es kann niemals zwei Dinge als real Seiende geben, die vollkommen gleich sind und sich daher nicht voneinander unterscheiden lassen.²¹ Aber auf welche Weise lassen sie sich voneinander unterscheiden? Wie kann man die Verschiedenheit der Dinge feststellen?

Um zu wissen, was Leibniz unter der Verschiedenheit der Dinge genau versteht, die in diesem Grundsatz ausgedrückt wird, wenden wir uns zunächst einer Definition für ‚Verschiedenheit‘ zu, die Leibniz selbst gibt: „Verschiedene sind jene, die nicht

²¹ Siehe Fußnote 13 und 15.

dieselben sind“.²² Was heißt dann aber dieses „dieselben zu sein“ (Identität), dessen Negation die Verschiedenheit ist? Auch für ‚Identität‘ gibt Leibniz eine Definition: „Jene sind dieselben, von denen das eine für das andere ersetzt werden kann *salva veritate*.“²³ Diese Identitätsdefinition, die heutzutage häufig von Philosophen als ‚*salva veritate*-Prinzip‘ angeführt wird, besagt nämlich, dass A und B genau dann dieselben (miteinander identisch) sind, wenn sie in jeder beliebigen Aussage durcheinander ersetzt werden können *salva veritate* (d. h. ohne dass sich an der Wahrheit der Aussage etwas verändert).²⁴

Zu unserem Zweck, die Bedeutung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden näher zu bestimmen, ist es sinnvoll, das ‚*salva veritate*-Prinzip‘ im Verhältnis zu diesem Grundsatz zu betrachten.²⁵ Diese Betrachtung scheint mir deswegen angebracht zu sein, *erstens*, weil dadurch die Verschiedenheit der Dinge, wie sie

²² Vollständig zitiert, lautet diese Stelle: „Verschiedene sind jene, die nicht dieselben sind, oder bei denen die Ersetzung manchmal nicht gelingt.“ („*Diversa sunt quae sunt non eadem, seu in quibus substitutio aliquando non succedit.*“) GP, VII, S. 228.

²³ „Jene sind dieselben, von denen das eine für das andere ersetzt werden kann *salva veritate*. („*Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate.*“) Wenn A und B [gegeben] sind und A in irgendeine wahre Aussage derart eingeht, dass bei Ersetzung von A durch B an irgendeiner Stelle dieser Aussage eine neue ebenso wahre Aussage entsteht und dies für jede solche Aussage stets zutrifft, dann wird gesagt, sie seien dieselben; und umgekehrt, wenn A und B dieselben sind, so verfährt man mit der Ersetzung, wie ich gesagt habe. Jene, die dieselben sind, nennt man auch *Koinzidierende*“. Ebenda, S. 228. Vgl. auch: „*Eadem seu coincidentia sunt quorum alterutrum ubilibet potest substitui alteri salva veritate.*“ Ebenda, S. 236. An diesen Stellen setzt Leibniz „dieselben zu sein“ mit „koinzident zu sein“ gleich.

²⁴ Wie sich aus unserer Diskussion ergeben wird, ist der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden von dem ‚*salva veritate*-Prinzip‘ deutlich unterscheidbar, während das Verhältnis der beiden Prinzipien zueinander nicht ganz eindeutig bestimmbar ist und dies den Interpreten große Probleme bereitet. Weil unser Zweck aber bloß darin besteht, eine einheitliche Bedeutung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden bei Leibniz herauszuarbeiten, wollen wir auf diese komplexe Probleme nicht im Detail eingehen. Stattdessen wollen wir das ‚*salva veritate*-Prinzip‘ wie auch dessen Verhältnis zu dem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden nur insoweit in Betracht ziehen, als es unserem Zweck dienen kann. Das ‚*salva veritate*-Prinzip‘, das als ein Kriterium für die Identität fungiert, kann in negativer Weise auch als ein Kriterium für die Verschiedenheit fungieren. Wie wir gesehen haben, bestimmt Leibniz die Verschiedenheit als die Negation der Identität. Wenn man sich die Kontraposition des ‚*salva veritate*-Prinzips‘ denkt, das in der obigen Formulierung als Bikonditional ausgedrückt wird und als eine Identitätsdefinition aufzufassen ist, ist diese Kontraposition nämlich mit der Definition der Nichtidentität, Verschiedenheit identisch. Diese Definition der Verschiedenheit kann auch als Bikonditional so formuliert werden: A und B sind genau dann nicht identisch (verschieden), wenn sie nicht in jeder beliebigen Aussage durcheinander ersetzt werden können *salva veritate*. Anhand der obigen Definition der Identität kann man nicht ohne weiteres entscheiden, ob, was „dieselben“ genannt wird, zwei Begriffe oder zwei Einzeldinge oder beides sind. Man kann aber zunächst davon ausgehen, dass sie als ein Kriterium für die Identität zweier Begriffe gilt, wenn Leibniz in einem Beispiel sagt: „Zum Beispiel, der Begriff von Dreieck ist in Wirklichkeit koinzident mit dem Begriff von Dreiseit [...]. Manchmal könnte dies sich im ersten Anblick nicht zeigen; aber wenn man jedes von beiden analysiert, wird man zuletzt zu *demselben* kommen.“ C, S. 52. (Hervorhebung von mir, B.- H. P.).

²⁵ Weil es hier nur auf diesen Zweck ankommt, möchte ich weitgehend Schwierigkeiten unberührt lassen, die das ‚*salva veritate*-Prinzip‘ selbst mit sich bringen kann. Zur Diskussion dieser Schwierigkeiten vgl. Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz*, New York/ Oxford, 1986, S. 123-136.

Leibniz versteht, deutlich dargestellt werden kann und *zweitens*, weil manche Interpreten in ihren verschiedenen Deutungen einen engen Zusammenhang zwischen beiden Prinzipien hergestellt haben.²⁶ Jedoch möchte ich, ohne mich mit diesen verschiedenen Deutungen auseinanderzusetzen,²⁷ im folgenden so vorgehen: Zunächst werde ich das ‚*salva veritate*-Prinzip‘ anhand von Beispielen näher betrachten; zweitens werde ich es mit Formulierungen des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden vergleichen, die in verschiedenen Texten von Leibniz vorkommen; dabei werde ich drittens Überlegungen anstellen, ob und inwiefern man beide Prinzipien als miteinander übereinstimmend ansehen kann.

Nehmen wir zunächst als Beispiel zwei Begriffe A und B an. Sie sind nach dem ‚*salva veritate*-Prinzip‘ genau dann miteinander identisch, wenn sie alle ihre Teilbegriffe, aus denen sie bestehen, gemeinsam haben.²⁸ Sonst wären sie als Bestandteil einer beliebigen Aussage nicht durcheinander ersetzbar *salva veritate*. Wenn A und B in diesem Sinne miteinander identisch sind, dann haben sie gleiche Begriffsinhalte. Sofern sie den gleichen Begriffsinhalt haben, sind sie ununterscheidbar. Sie sind so eben „dieselben“. Andererseits sind ‚A‘ und ‚B‘ aber augenscheinlich zwei verschiedene Ausdrücke. Die Identität von A und B besteht darin, dass A und B ein und denselben Begriffsinhalt haben, obwohl ‚A‘ und ‚B‘ zwei verschiedene Ausdrücke sind. In diesem Sinne ist wohl auch Leibniz’ Identifizierung von dem Begriff *Triangulum* mit dem Begriff *Trilaterum* zu verstehen.²⁹

²⁶ Unter diesen verschiedenen Deutungen möchte ich zwei Arten erwähnen. Bei der einen Deutungsart handelt es sich um ein Ableitungsverhältnis zwischen beiden Prinzipien, das z. B. Kauppi und Carnap behaupten. Vgl. Raili Kauppi, ‚Einige Bemerkungen zum Principium identitatis indiscernibilium bei Leibniz‘, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* XX, 1966, S. 502 ; Rudolf Carnap, *Abriss der Logistik*, Wien, 1929, S. 15. Die andere Deutungsart spricht von einer Gleichwertigkeit von beiden Prinzipien miteinander, die z. B. Lorenz und Reuter vertreten. Vgl. Kuno Lorenz, ‚Die Begründung des principium identitatis indiscernibilium‘, *Studia Leibnitiana Supplementa* 3, 1969, S. 151ff.; Peter Reuter, *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe. Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg, 1989, S. 116-118.

²⁷ Eine eingehende Auseinandersetzung mit diesen verschiedenen Deutungsarten wäre wünschenswert. Weil unser Zweck aber bloß darauf beschränkt ist, die Bedeutung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden näher zu bestimmen, kann eine solche Auseinandersetzung hier nicht stattfinden.

²⁸ Das ‚*salva veritate*-Prinzip‘, das auf Begriffe angewendet wird, wollen wir das ‚*salva veritate*-Prinzip (I)‘ nennen. — Nach Leibniz sind Begriffe entweder einfach oder mehr oder weniger zusammengesetzt. Zusammengesetzte Begriffe können dann in einfachere Begriffe aufgelöst werden. Ein häufig gebrauchtes Beispiel ist der Begriff *homo*, der in einfachere Begriffe *animal rationale* aufgelöst wird. Oder ein zusammengesetzter Begriff, z. B., das regelmäßige tausendseitige Vieleck enthält die Teilbegriffe der Seite, der Gleichheit und der Zahl Tausend. Vgl. G. W. Leibniz, *Meditatione de Cognitione, Veritate et Ideis*, PS, Bd. I, S. 37.

²⁹ „[...] indem man sagte, das Dreieck und die dreiseitige Figur sind nicht dasselbe, würde man sich täuschen, denn wenn man es recht überlegt, findet man, daß die drei Seiten und die drei Winkel

Wenn man das ‚*salva veritate*-Prinzip‘ auf Einzeldinge selbst anwenden will, welche unter bestimmte Begriffe fallen, d. h., wenn man es auch als ein Kriterium für die Identität bzw. Nichtidentität (Verschiedenheit) der Einzeldinge selbst gelten lassen will, kann man den Vergleich von zwei Begriffen A und B auf einen Vergleich von zwei Einzeldingen übertragen und dieses Prinzip auf folgende Weise formulieren: *zwei Einzeldinge a und b sind genau dann miteinander identisch, wenn sie in allen ihren Eigenschaften übereinstimmen.*³⁰

Nehmen wir an, a und b sind im oben genannten Sinne miteinander identisch, dann können sie in jedem beliebigen Kontext der Aussage durcheinander *salva veritate* ersetzt werden. Dies bedeutet wiederum, sie haben alle ihre Eigenschaften gemeinsam. Weil sie nun miteinander identisch sind, sie aber als a und b doch zwei und somit verschieden sind, muss diese Verschiedenheit erklärt werden. Zwei Möglichkeiten für eine Erklärung dieser Verschiedenheit bieten sich an. Die *erste* Möglichkeit ist, dass a und b lediglich zwei verschiedene Ausdrücke ‚a‘ und ‚b‘ für ein und dasselbe Ding sind. Hier zeigt sich aber bereits, dass diese Möglichkeit keine befriedigende Erklärung bieten kann, weil in der obigen Formulierung des ‚*salva veritate*-Prinzips‘ (das ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘) von *zwei Einzeldingen* die Rede ist und nicht von *zwei Ausdrücken*, die ein und dasselbe Ding bezeichnen.

Die *zweite* Möglichkeit besteht darin, anzunehmen, dass es zwei vollkommen gleiche Dinge gibt, die nur numerisch verschieden sind. In diesem Fall sind sie dann nach Eigenschaften nicht unterscheidbar, aber sie sind nicht ein und dasselbe. Sie sind eben zwei und vollkommen gleiche Dinge. Diese zwei Dinge haben dann alle ihre Eigenschaften gemeinsam und mögen sich in verschiedenen Raumteilen befinden. Die Möglichkeit dieser bloß numerischen Verschiedenheit der sonst gleichen Dinge lehnt Leibniz aber ausdrücklich ab, wie wir in folgenden Formulierungen des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden sehen können: „Ich habe ferner bemerkt, dass [...] zwei Einzeldinge nicht vollkommen gleich sein können und stets in mehr als nur *der Zahl* unterschieden sein müssen“.³¹ „Die

immer zusammen vorkommen.“ *Nouveaux Essais*, IV, PS, Bd. III/2, S. 243. Vgl. auch: „[...] zum Beispiel Dreieck und Dreiseit; denn in allen Aussagen, die von Euklid vom Dreieck bewiesen worden sind, kann Dreiseit substituiert werden und umgekehrt, *salva veritate*.“ GP, VII, S. 236.

³⁰ Das ‚*salva veritate*-Prinzip‘, das auf Einzeldinge angewendet wird, wollen wir das ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘ nennen.

³¹ *Nouveaux Essais*, PS, Bd. III/1, S. XXIX; „[...] es nicht wahr ist, dass zwei Substanzen sich gänzlich gleichen und *solo numero* (allein der Zahl nach) verschieden sind“. G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*, § 9, PS, Bd. I, S. 77. Vgl. auch: „[...] es allgemein gilt, nämlich daß es nicht möglich ist, daß es zwei völlig ähnliche oder nur der Zahl nach verschiedene Individuen

gewöhnliche Schulphilosophie ist, in der Annahme, dass es Dinge gibt, die sich *solo numero* oder nur dadurch, dass sie zwei sind, unterscheiden, fehlgegangen“.³² Weil nach dem Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden die Möglichkeit der bloß numerischen Verschiedenheit der sonst gleichen Dinge ausgeschlossen wird, wie man in diesen Zitaten sieht, müssen alle Dinge nicht bloß der Zahl nach, sondern ihren Eigenschaften nach unterschieden sein.

Das ‚*salva veritate*-Prinzip‘, das in der obigen Formulierung auf Einzeldinge angewendet wird (das ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘, s.o. Fußnote 30), liefert ein Kriterium, nach dem man feststellen kann, ob zwei vorhandene Dinge vollkommen gleich sind, oder nicht. Das ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘ besagt nicht, es sei unmöglich, dass zwei Dinge in allen ihren Eigenschaften übereinstimmen. Dass das ‚*salva veritate*-Prinzip (II) in der obigen Formulierung die Möglichkeit der bloß numerischen Verschiedenheit der Dinge nicht ausschließt, jedoch der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden diese Möglichkeit von vornherein ausschließt, stellt ein *Problem* dar, das eine Lösung erfordert. Ohne eine befriedigende Lösung könnte man aus beiden Prinzipien, sofern sie von den Dingen selbst gelten sollen, einander widersprechende Konsequenzen ziehen.³³ Das heißt, folgender Fall kann vorkommen: zwei Mohnkörnchen (nennen wir diese m und n) an verschiedenen Stellen auf dem Esstisch, auf die jenes ‚*salva veritate*-Prinzip‘ angewendet wird, werden als miteinander vollkommen gleich beurteilt, weil sie alle ihre Eigenschaften (Größe, Gestalt, Farbe, Gewicht etc.) gemeinsam haben; aber dieses Urteil muss zugleich als falsch angesehen werden, weil es nach dem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden zwei vollkommen gleiche, nur der Zahl nach verschiedene Dinge nicht geben kann. *Eine* Möglichkeit, dieses *Problem* zu lösen, besteht darin, dass man das ‚*salva veritate*-Prinzip‘ als Identitätsdefinition nur für abstrakte

gibt.“ G. W. Leibniz, *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*. Französisch-deutsch, hrsg. u. übers. von Reinhard Finster, Hamburg, 1997, S. 145.

³² Leibniz’ fünftes Schreiben an Clarke, Pt. 26, HS, Bd. I, S. 174.

³³ Das hier genannte *Problem* kommt dadurch zustande, dass die beiden Prinzipien, sofern sie auf Einzeldinge angewendet werden, miteinander unverträgliche Konsequenzen nach sich ziehen können, weil das eine die Möglichkeit der bloß numerischen Verschiedenheit der Dinge ausschließt und das andere nicht. Dieses Problem hervorzuheben und einen Lösungsversuch dieses Problems zu unternehmen scheint, deswegen sinnvoll zu sein, weil manche Interpreten das Verhältnis der beiden Prinzipien in der Weise bestimmt haben, dass die beiden miteinander gleichwertig sind oder aus dem ‚*salva veritate*-Prinzip‘ der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden abgeleitet wird. Siehe dazu Fußnote 26.

Begriffe, und nicht für reale Dinge gelten lässt.³⁴ Diese Lösungsmöglichkeit besteht also darin, festzustellen, dass das ‚*salva veritate*-Prinzip‘ nur auf abstrakte Begriffe angewendet werden kann. Aber Leibniz scheint eben dieses Prinzip auch ins Spiel zu bringen, wenn er von der Verschiedenheit der Einzeldinge spricht:

„Es genügt, dass ich gesagt habe, es könne nicht zwei in allem gleiche Einzeldinge geben, z. B. zwei Eier; es ist nämlich notwendig, daß irgendwie von dem einen gesagt werden kann, was von dem anderen nicht gesagt werden kann, sonst könnten sie gegenseitig füreinander eingesetzt werden, und es wird kein Grund dafür da sein, warum sie so nicht vielmehr als ein und dasselbe angesprochen werden.“³⁵

In diesem Zitat, in dem sich auch der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden ausdrückt, fungiert die Ersetzbarkeit *salva veritate* als das Kriterium für die Nichtidentität, Verschiedenheit von „zwei Eier[n]“. Diese Einzeldinge sind also nicht identisch, sondern verschieden, weil sie nicht in jeder beliebigen Aussage durcheinander *salva veritate* ersetzt werden können. D. h., sie haben nicht alle ihre Eigenschaften gemeinsam. Sofern Leibniz selbst in der Tat das ‚*salva veritate*-Prinzip‘ auf Einzeldinge angewendet hat, muss diese Lösungsmöglichkeit, die darin bestand, dass man beide Prinzipien auseinander hält und das ‚*salva veritate*-Prinzip‘ nur für abstrakte Begriffe gelten lässt, als eine befriedigende versagen. Es muss *ein weiterer* Lösungsversuch unternommen werden. Weil es sich sowohl bei dem ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘ als auch bei dem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden um die Identität und Nichtidentität (Verschiedenheit) der Dinge handelt, müssen sie bezüglich der Beurteilung der Identität und Verschiedenheit der Dinge miteinander im Einklang stehen. Sonst könnten sie in bezug auf die Beurteilung einander widersprechen.

Schauen wir uns die oben angegebene Formulierung des ‚*salva veritate*-Prinzips (II)‘ (s. o. Fußnote 30) genauer an. In dieser Formulierung kommt der Ausdruck „allen Eigenschaften“ vor. Sie sind als die Bestimmungen der Dinge anzunehmen, die als solche Bestimmungen quantitativen und qualitativen Charakter haben und den Dingen durch Prädikate beigelegt werden. Unter dieser Voraussetzung ist dann der Fall möglich, dass die Dinge nur der Zahl nach verschieden, sonst aber einander

³⁴ Grelling vertritt die Meinung, dass Leibniz diese Definition „nur für Abstrakta wie Zahlen, Klassen usw.“ verwendet habe. Vgl. Kurt Grelling, ‚Identitas indiscernibilium‘, *Erkenntnis* 6, 1936, S. 253.

³⁵ G. W. Leibniz, *Fragmente zur Logik*, S. 462.

gleich sind (s. o. S. 12, das Beispiel von zwei Mohnkörnern m und n). Aber wenn wir diese Voraussetzung aufgeben und annehmen, „alle Eigenschaften“ schließen z. B. auch folgende nicht bloß quantitative und qualitative Eigenschaften ein: „numerisch identisch mit m“, „numerisch verschieden von n“, „links von n liegend“, können zwei Mohnkörner m und n nicht vollkommen gleich sein. Denn diese genannten Eigenschaften kommen sicherlich nur m zu, und nicht n. Wenn zwei Dinge mindestens eine Eigenschaft nicht gemeinsam haben, müssen sie nach dem ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘ in der obigen Formulierung (s. o. Fußnote 30) nichtidentische, ungleiche Dinge sein; m und n sind in diesem Sinne mindestens durch eine Eigenschaft unterschieden; sie sind insofern ihren Eigenschaften nach verschieden. Wenn die Eigenschaften, von denen im ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘ die Rede ist, in dieser Weise erweitert werden, können zwei Einzeldinge nicht nur numerisch verschieden, sondern auch ihren Eigenschaften nach niemals vollkommen gleich sein.

Dieser zweite Lösungsversuch scheint das ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘ und den Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden in bezug auf die Beurteilung der Identität und der Verschiedenheit der Dinge miteinander in Einklang gebracht zu haben. Beide beinhalten nämlich: Alle Dinge sind nicht bloß der Zahl nach unterscheidbar, sondern nach Eigenschaften unterschieden; in diesem Sinne sind alle Dinge verschieden. Aber der Eindruck dieses Ergebnisses täuscht. Auch dieser zweite Lösungsversuch muss scheitern. Der Grund dafür ist *erstens*, dass das ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘ nicht mehr sinnvoll als ein Kriterium dafür fungieren kann, ob zwei Dinge vollkommen gleich oder verschieden sind, wenn wir *alle* Eigenschaften als Unterscheidungsmerkmale, nach denen die Dinge als gleich oder nicht gleich bestimmt werden, annehmen. Denn diese Annahme zieht folgende Konsequenz nach sich: Wenn überhaupt von zwei Dingen die Rede ist, die verglichen werden, sind sie notwendigerweise durch irgendeine Eigenschaft unterschieden. Man kann irgendeine äußerliche Eigenschaft angeben, die z. B. ein Baumblatt hat, die aber ein anderes nicht hat, das mit dem ersten verglichen wird. Zum Beispiel ist ein Baumblatt auf der linken Hand durch die Eigenschaft ‚auf der linken Hand zu sein‘ von einem anderen auf der rechten Hand unterschieden. Die Verschiedenheit oder die vollkommene Gleichheit der verglichenen Dinge hängt dann davon ab, wie man alle Eigenschaften, von denen in dem ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘ die Rede ist, genau bestimmt oder beschränkt. Ohne eine solche Beschränkung kann das ‚*salva*

veritate-Prinzip (II)‘ nicht sinnvoll als ein Kriterium dafür fungieren, ob zwei Dinge vollkommen gleich oder verschieden sind. Denn wenn alle Eigenschaften ohne Beschränkung berücksichtigt werden, sind zwei Dinge aufgrund irgendeiner Eigenschaft voneinander unterschieden und damit wird die Ersetzbarkeit eines Dinges durch ein anderes unmöglich.³⁶

Zweitens kann der zweite Lösungsversuch aus folgendem Grund nicht gelingen: Wenn Leibniz mit dem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden behauptet, dass alle Dinge voneinander unterschieden und unterscheidbar sind, meint er damit nicht, dass sie aufgrund irgendeiner Eigenschaft voneinander unterschieden sind. An einer Stelle formuliert Leibniz den Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden wie folgt:

„es gibt niemals in der Natur zwei Seiende, die einander vollkommen gleich wären und bei denen es nicht möglich wäre, einen inneren oder auf einer inneren Bestimmung (*denominatio intrinseca*) beruhenden Unterschied zu finden.“³⁷

Was an dieser Stelle gesagt wird, kann so interpretiert werden, dass behauptet wird, jedem Ding komme mindestens eine *innere* Bestimmung zu, die keinem anderen zukommt, und jedes Ding sei daher von jedem anderen unterschieden. Eben die inneren Bestimmungen, aufgrund welcher die Dinge voneinander unterschieden werden, können nicht ohne weiteres mit allen Eigenschaften identifiziert werden, von denen in dem ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘ die Rede ist.³⁸

Damit man das ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘ mit dem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden bei der Beurteilung der Identität und der Verschiedenheit

³⁶ Auf diese Problematik bezieht sich Shwayder, wenn er sagt: „Mit solchen Wendungen, wie ‚A und B stimmen in allen ihren Eigenschaften überein‘ lässt sich wenig oder überhaupt kein Sinn verbinden, wenn es sich um das unbegrenzte, philosophische ‚alles‘ handelt, das von ‚jede(r/s)‘ zu unterscheiden ist. Vielleicht können wir sagen, daß A und B hinsichtlich aller Eigenschaften einer besonderen und bestimmaren Art gleich sind, z. B. hinsichtlich aller Eigenschaften, die mit Hilfe der Grundbegriffe der Mechanik definiert werden können. ‚Alle Eigenschaften‘ ist jedoch ein Ausdruck, der nur Verwirrung stiftet, da niemand – nicht einmal im Prinzip – alle Eigenschaften irgendeines einzelnen Gegenstandes aufzählen kann.“ D. S. Shwayder, ‚=‘, in K. Lorenz (Hrsg.), *Identität und Individuation*, Bd. I, Stuttgart -Bad Cannstatt, 1982, S. 68.

³⁷ *Monadologie* § 9, PS, Bd. I, S. 443.

³⁸ An dieser Stelle ist ausdrücklich zu bemerken, dass „Eigenschaften“ und „innere Bestimmungen“ freilich nicht miteinander gleichzusetzen sind. Innere Bestimmungen sind, wie im folgenden weiter erläutert wird, nach Leibniz Beschaffenheiten, die den Dingen wesentlich zukommen und sie ausmachen, und die er, um es vorwegzunehmen, in bezug auf die Monaden „Qualitäten“ nennt, aufgrund welcher nach ihm die Monaden voneinander unterschieden sind. Im Vergleich dazu können Eigenschaften auch zufällig und äußerlich sein, so dass sie nicht notwendig den Dingen zukommen. Daher sind nur solche Eigenschaften, die für die Dinge konstitutiv sind, als innere Bestimmungen aufzufassen und als „wesentliche Eigenschaften“ zu bezeichnen.

der Dinge in Einklang bringen kann und damit das ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘ sinnvoll als ein Kriterium für diese Beurteilung fungieren kann, kann man einen weiteren Versuch zur Lösung des oben genannten Problems (s. o. S. 12) anstellen. Dieser Versuch besteht darin, dass man alle Eigenschaften, von denen in dem ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘ die Rede ist, in der Weise beschränkt, dass man sie durch „alle inneren Bestimmungen“ ersetzt. Dann würde das ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘ so lauten: *zwei Einzeldinge a und b sind genau dann miteinander identisch, wenn sie in allen ihren inneren Bestimmungen übereinstimmen.*³⁹

Das ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘ in dieser Formulierung und der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden bei der Beurteilung der Identität und der Verschiedenheit der Dinge können dahingehend übereinstimmen, dass die Dinge nicht bloß der Zahl nach verschieden, sondern eben aufgrund der *inneren Bestimmungen* voneinander unterschieden sind, und insofern kein Ding einem anderen vollkommen gleich ist.

³⁹ In bezug auf die Beschränkung der Eigenschaften ist die folgende Bemerkung von Whitehead & Russell erwähnenswert, in welcher die Autoren zwischen dem ‚*salva veritate*-Prinzip‘ und dem Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden nicht klar zu unterscheiden scheinen: „It should be observed that by “indiscernibles” he [sc. Leibniz] cannot have meant two objects which agree as to *all* their properties, for one of the properties of *x* is to be identical with *x*, and therefore this property would necessarily belong to *y* if *x* and *y* agreed in *all* their properties. Some limitation of the common properties necessary to *make things indiscernible* (Hervorhebung von mir, B.- H. P.) is therefore implied by the necessity of an axiom. [...] we may suppose the common properties required for indiscernibility to be limited to predicates. Then the identity of indiscernibles will state that if *x* and *y* agree as to all their predicates, they are identical.“ A. N. Whitehead and B. Russell, *Principia Mathematica*, 2nd. Edition, vol. I, 1968, S. 57. In dieser Bemerkung, in der von dem Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden („Leibniz’ identity of indiscernibles“) die Rede ist, scheinen beide Autoren der Auffassung zu sein: 1. Es wäre bei Leibniz die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass es zwei Dinge geben könnte, die miteinander identisch wären (z. B. in dem Zitat *x* und *y*); 2. Sie können aber nicht alle Eigenschaften gemeinsam haben, weil *x* und *y* mindestens numerisch verschieden sind, und daher z. B. die Eigenschaft „identisch mit *x*“ nur *x* und nicht *y* zukommt. (Auch für die Eigenschaft „identisch mit *y*“ wäre dies der Fall, sie kommt nämlich nur *y* und nicht *x* zu); 3. Mit Ausschluss solcher Eigenschaften wären sie dann miteinander identisch; 4. Dieses Ausschließen solcher Eigenschaften, die Beschränkung der gemeinsamen Eigenschaften, die nötig ist, um *Dinge ununterscheidbar zu machen*, wird von der Notwendigkeit von „Leibniz’ identity of indiscernibles“ als einem Axiom impliziert; 5. Wir dürfen annehmen, dass die gemeinsamen Eigenschaften, die für die Ununterscheidbarkeit erforderlich sind, auf Prädikate zu beschränkt sind; 6. „Leibniz’ identity of indiscernibles“ würde dann aussagen, dass, wenn *x* und *y* in allen ihren Prädikaten übereinstimmen, sie miteinander identisch sind. — Aber weil Leibniz’ Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden („Leibniz’ identity of indiscernibles“) besagt, dass alle Dinge voneinander unterscheidbar sind, kein Ding einem anderen vollkommen gleich ist, kann mit diesem Grundsatz davon nicht die Rede sein, *Dinge ununterscheidbar zu machen*. Wenn man auch von einer Beschränkung der Eigenschaften auf Prädikate in bezug auf diesen Grundsatz (oder z. B. die Beschränkung der Eigenschaften als Bestimmungen der Dinge auf innere Bestimmungen) sprechen kann, werden dadurch dem Grundsatz gemäß zwei Dinge *nicht* ununterscheidbar gemacht. Dem Grundsatz gemäß müssen zwei Dinge (z. B. in diesem Zitat *x* und *y*) doch durch Prädikate unterscheidbar sein. Insofern *x* und *y* als zwei verschiedene Dinge angenommen werden, können sie nach diesem Grundsatz nicht in allen Prädikaten übereinstimmen.

Daraus folgt aber, dass jedes Ding durch ein anderes nicht in jedem beliebigen Kontext der Aussage *salva veritate* ersetzt werden kann.⁴⁰

Um die Bedeutung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden näher zu bestimmen, haben wir mit den Definitionen für die Begriffe der Verschiedenheit und Identität angefangen, die Leibniz selbst gegeben hat. Wir sind durch den Vergleich des ‚*salva veritate*-Prinzips‘ mit dem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden und durch einige dabei angestellte Überlegungen zu dem Ergebnis gelangt: Die Verschiedenheit der Dinge, um die es sich in diesem Grundsatz handelt, ist die Verschiedenheit aufgrund von inneren Bestimmungen der Dinge. Wie sind dann diese inneren Bestimmungen aufzufassen?

Was man von den inneren Bestimmungen zunächst feststellen kann, ist, dass sie mit den Eigenschaften nicht identifiziert werden können, von denen in der Formulierung des ‚*salva veritate*-Prinzips (II)‘ die Rede ist, d. h. mit den Eigenschaften, nach denen zwei Dinge als bloß numerisch verschieden beurteilt werden können. Was

⁴⁰ Ohne alle Eigenschaften, von denen in dem ‚*salva veritate*-Prinzip (II)‘ die Rede ist, durch innere Bestimmungen zu ersetzen und ohne *weitere Voraussetzungen* ist nach meiner Ansicht nur schwer von einer „Gleichwertigkeit“ von dem ‚*salva veritate*-Prinzip‘ als Identitätsdefinition und dem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, wie Lorenz behauptet, zu sprechen. Vgl. Kuno Lorenz, ‚Die Begründung des principium identitatis indiscernibilium‘, *Studia Leibnitiana Supplementa* 3, 1969, S. 153. Mit den *weiteren Voraussetzungen* sind die folgenden gemeint: 1. Jedem Ding muss genau ein Begriff von besonderer Art korrespondieren, der alle inneren Bestimmungen des Dinges als Begriffsmerkmale enthält. D. h., der Vergleich der Dinge muss genau dem Vergleich der Begriffe dieser besonderen Art entsprechen; 2. Die Begriffe dieser besonderen Art selbst müssen voneinander durch ihre Begriffsmerkmale unterschieden sein; 3. Dinge müssen als so etwas wie Behältnisse vorgestellt werden, in denen innere Bestimmungen irgendwie gesammelt sind. In dieser Vorstellung macht die Sammlung der inneren Bestimmungen ein jedes Ding aus. Ob Leibniz genau diese Auffassung von Dingen überhaupt vertritt oder inwiefern er von dieser Auffassung abweicht, kann nicht beantwortet werden, ohne Leibniz‘ Monadenlehre und seine Lehre des vollständigen Begriffs in Betracht zu ziehen. Es ist aber unangesehen dieser Lehren von Leibniz schon fraglich, ob die „Gleichwertigkeit“ des ‚*salva veritate*-Prinzips‘, das Lorenz als „die logische Fassung“ des „gern ‚ontologisch‘ oder ‚metaphysisch‘ genannten“ Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden deutet (ebenda, S. 151), mit diesem Grundsatz ohne weiteres festgestellt werden kann. Denn *erstens* gelangt Lorenz zu diesem Ergebnis dadurch, dass er das, was durcheinander ersetzt werden soll, nicht als zwei Begriffe oder Einzeldinge, sondern als zwei Ausdrücke für ein und denselben Begriff oder ein und dasselbe Einzelding interpretiert, und diese Interpretation bereitet gewisse Schwierigkeiten. Leibniz spricht doch von der Ersetzbarkeit der Begriffe oder der Dinge (z. B. der Begriffe von Dreieck und Dreiseit oder zweier Eier). *Zweitens* sagt das ‚*salva veritate*-Prinzip‘ als Identitätsdefinition nichts darüber, wie Dinge beschaffen sind. Obwohl dieses Prinzip auf Dinge angewendet werden kann, bietet es bloß ein Kriterium, nach dem man Dinge als identisch oder nicht identisch bzw. verschieden beurteilen kann. Im Unterschiede dazu handelt der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden genau davon, wie Dinge an sich beschaffen sind. Er besagt nämlich, dass alle Dinge als real Seiende voneinander aufgrund von inneren Bestimmungen unterschieden sind und dass jedes Ding keinem anderen vollkommen gleich ist. Die folgende naheliegende Frage: wie kann man diese Beschaffenheit der Dinge rechtfertigen? oder auch: warum soll jedem Ding mindestens eine innere Bestimmung zukommen, die jedem anderen nicht zukommt? muss hier bis auf weiteres zurückgestellt werden. Denn wie Leibniz darauf antwortet, stellt das Hauptthema des dritten Abschnitts des ersten Kapitels dieser Arbeit dar. Ich werde in diesem dritten Abschnitt hinsichtlich Leibniz‘ Beantwortung dieser Frage auch auf seine Monadenlehre und seine Lehre des vollständigen Begriffs näher eingehen.

nun weiter von den inneren Bestimmungen gesagt werden kann, ist, dass sie Bestimmungen sind, die als Qualitäten den Dingen innerlich, d. h. an sich zukommen, und von den Bestimmungen unterschieden sind, die Leibniz äußere Bestimmungen („denominaciones extrinsecae“) nennt. Diese sind Bestimmungen, die äußerliche Relationen zwischen den Dingen ausdrücken und alle räumlichen und zeitlichen Bestimmungen umfassen.⁴¹ Äußere Bestimmungen werden von Leibniz nicht zu den Bestimmungen gezählt, aufgrund welcher die Dinge voneinander *hinreichend* unterschieden werden. Was für die Verschiedenheit der Dinge entscheidend ist, sind, wie wir eben gesehen haben, innere, nicht äußere Bestimmungen. Es ist für Leibniz unmöglich, dass sich zwei vollkommen gleiche Dinge in verschiedenen Raumteilen befinden. Sie müssen nach ihm aufgrund innerer Bestimmungen unterschieden sein. Deswegen genügt ein Hinweis auf die Verschiedenheit der Dinge in ihren äußeren Bestimmungen, z. B. auf die Verschiedenheit im Hinblick auf Raum und Zeit, nach Leibniz nicht, um das Wesen der Verschiedenheit der Dinge zu erklären:

„Es ist immer nötig, daß es außer dem Unterschiede von Ort und Zeit auch ein inneres *Unterscheidungsprinzip* gibt, und wenn es auch mehrere Dinge der gleichen Gattung gibt, so trifft es dennoch zu, dass es unter ihnen niemals vollkommen ähnliches gibt. Obgleich uns derart Zeit und Ort (das heißt die Beziehungen auf die Außenwelt) dazu dienen, die Dinge zu unterscheiden, [...] so bleiben die Dinge doch in sich unterscheidbar. Der genaue Begriff der Identität und der Verschiedenheit besteht also nicht in Zeit und Ort, obwohl es zutrifft, dass die Verschiedenheit der Dinge mit einer solchen von Zeit und Ort verbunden ist“.⁴²

⁴¹ Leibniz' Auffassung von inneren Bestimmungen und äußerlichen Bestimmungen ist sowohl mit seiner Monadenlehre und seiner Lehre des vollständigen Begriffs als auch mit seiner Theorie des Raumes und der Zeit eng verbunden. Daher werden die beiden Arten von Bestimmungen ohne eine nähere Betrachtung dieser Theorie nicht genügend erklärt. Aber wir begnügen uns in diesem Abschnitt der vorliegenden Arbeit damit, innere Bestimmungen bloß im Verhältnis zu äußeren Bestimmungen zu erläutern. Im Verlauf der vorliegenden Arbeit werde ich Leibniz' Theorie von Raum und Zeit unter besonderer Berücksichtigung des Raumes in ihren wesentlichen Zügen betrachten, die für ein weiteres Verständnis der beiden Bestimmungen und des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden von großem Belang sind. An dieser Stelle mag es genügen, knapp und vorläufig in Worte zu fassen, wie Leibniz Raum und Zeit auffasst. Nach Leibniz ist Raum eine „bloße Ordnung der Körper untereinander“ oder „eine Ordnung der gleichzeitigen Dinge“ und Zeit „eine Ordnung des Nacheinander“ der existierenden Dinge. Für Leibniz ist also Raum wie Zeit ein System der Relationen der existierenden Dinge. Insofern jene Ordnung existierende Dinge voraussetzt, kommt nach Leibniz dem Raum wie der Zeit keine absolute Realität zu. Der Raum ist Leibniz zufolge wie die Zeit „etwas rein Relatives“ und „an sich selbst etwas Ideales“. Vgl. G. W. Leibniz, HS, Bd. I, S. 134-6 u. 174-6.

⁴² G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, PS, Bd. III/1, S. 391-93.

Was an diesem Zitat interessant ist, ist, dass „die Verschiedenheit der Dinge mit einer solchen von Zeit und Ort verbunden ist“, äußere Bestimmungen wie räumliche und zeitliche Bestimmungen bei der Unterscheidung der Dinge also doch eine Rolle spielen, obwohl diese Bestimmungen als solche Unterscheidungsmerkmale, nach denen die Dinge hinreichend voneinander unterschieden werden, ausgeschlossen werden. Was in diesem Zitat ausgesprochen wird, ist, dass die Verschiedenheit der Dinge aufgrund innerer Bestimmungen (der innere Unterschied) nicht von der Verschiedenheit der Dinge aufgrund äußerer Bestimmungen (der äußerliche Unterschied) isoliert ist, sondern in bestimmter Weise mit diesem Unterschied „verbunden“ ist. Leibniz sagt dazu folgendes: „Wenn irgendein Ding von einem anderen äußerlich unterschieden werden kann, dann muss es auch innerlich unterscheidbar sein.“⁴³ Wenn der äußerliche Unterschied mit dem inneren Unterschied in bestimmter Weise verbunden ist, dann müssen auch äußere Bestimmungen mit inneren Bestimmungen in bestimmter Weise verbunden sein. Beide können nicht bloß voneinander abgetrennt sein, sondern müssen ein bestimmtes Verhältnis zueinander haben. Wie kann dieses Verhältnis erklärt werden?

Innere Bestimmungen und äußere Bestimmungen sind verschiedene Bestimmungen. Sie sind aber nicht bloß verschieden, sondern einander in dem Sinne entgegengesetzt, dass innere Bestimmungen mit denjenigen Bestimmungen identisch sind, die nicht äußere Bestimmungen sind, und umgekehrt. Abstrakt betrachtet, schließen sie sich also gegenseitig aus. Aber sie können als Bestimmungen der Dinge nicht bloß durch dieses Ausschließungsverhältnis erklärt werden. Nach Leibniz sind alle äußeren Bestimmungen in inneren Bestimmungen gegründet. Jene haben in diesen ihren Grund.⁴⁴ Alle äußeren Bestimmungen sind deswegen in gewissem Sinne auf innere Bestimmungen zurückführbar. Diese Zurückführung kann aber nicht bedeuten, dass äußere Bestimmungen dabei gänzlich verschwinden. Denn innere Bestimmungen, auf welche äußere Bestimmungen zurückgeführt werden, sind Grund *von* „äußeren Bestimmungen“. Innere Bestimmungen sind Grund nur als Grund *von* äußeren Bestimmungen. Und äußere

⁴³ „Quicquid ab alio extrinsecus distinguibile est, etiam per se ipsum distinguibile est.“, G. W. Leibniz, GP, Bd. VII, 284.

⁴⁴ „Keine äußere Bestimmung ist so schlechthin äußerlich, dass sie keine innere Bestimmung als ihren Grund (pro fundamento) hat.“ GP, Bd. II, 240. Vgl. auch: „Man kann das ganz gut von den Dingen sagen, die man wahrnimmt, obwohl in metaphysischer Strenge zutrifft, daß es keine gänzlich äußere Bestimmung (*denominatio pure extrinseca*) wegen des realen Zusammenhangs aller Dinge geben kann.“ *Nouveaux Essais*, II, PS, III/1, S. 384.

Bestimmungen sind insofern nicht grundlos. Aus diesem Verhältnis von beiden Bestimmungen zueinander kann gefolgert werden: Wenn ein äußerlicher Unterschied zwischen den Dingen, d. h. ein Unterschied aufgrund äußerer Bestimmungen angegeben werden kann, muss er im inneren Unterschied (dem Unterschied aufgrund innerer Bestimmungen) gegründet sein.

In der obigen Formulierung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden, in der von „einem inneren oder auf einer inneren Bestimmung (denominatio intrinseca) beruhenden Unterschied“ die Rede ist (s. o. S. 15), ist mit diesem inneren Unterschied folgendes gemeint: Er ist nicht bloß etwas, was nicht äußerlicher Unterschied ist, sondern Grund von diesem ist. Aufgrund innerer Bestimmungen, auf welche äußere Bestimmungen zurückgeführt werden, sind die Dinge nach diesem Grundsatz hinreichend unterscheidbar.

Wir haben die Bedeutung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden dadurch näher bestimmt, dass wir die Bedeutung der Verschiedenheit der Dinge, die in diesem Grundsatz ausgedrückt wird, deutlich gemacht und das Verhältnis von äußeren und inneren Bestimmungen zueinander näher betrachtet haben. Nun ist dieser Grundsatz, der besagt, dass alle Dinge aufgrund innerer Bestimmungen voneinander unterschieden sind, für Leibniz freilich ein wahrer Satz. Dieser Grundsatz ist dann nach Leibniz nicht bloß subjektiv gewiss, sondern ein Satz, der von allen Dingen wirklich gelten und der Metaphysik, wie bemerkt,⁴⁵ reale Bedeutung verschaffen soll. Er soll in dem Sinne wahr sein, dass die Dinge so beschaffen sind, wie er aussagt. Aber kann Leibniz die Wahrheit dieses Grundsatzes beweisen? Oder darf die Wahrheit des Grundsatzes ohne Beweis angenommen werden? Dies wäre dann wider seinen Grundsatz des zureichenden Grundes, der nicht zulässt, einen Satz ohne Begründung als wahr hinzunehmen. Aber Leibniz scheint zu glauben, die Wahrheit dieses Grundsatzes beweisen zu können, wenn er sagt:

„Und nach meinen Beweisen, die ich zu besitzen glaube, hat jedes substantielle Ding, sei es Seele oder Körper, eine ihm eigentümliche Beziehung zu jedem anderen, und jedes muss immer von jedem anderen aufgrund von inneren Bestimmungen (denominations intrinseques) unterschieden sein.“⁴⁶

⁴⁵ Siehe Fußnote 16.

⁴⁶ *Nouveaux Essais*, II, PS, Bd. III/1, S. 100.

Ob und wie Leibniz den Beweis oder die Beweise, die er zu besitzen glaubt, durchführt, und ob ihm dieser Beweis gelingt, werden wir im folgenden untersuchen. Vor dieser Untersuchung soll aber zuerst in Betracht gezogen werden, worin genau für Leibniz das Wesen der Wahrheit und worin für ihn überhaupt das Wesen des Beweises besteht.

2. Leibniz' Auffassung vom Wesen der Wahrheit und des Beweises

Nach Leibniz ist in jedem wahren Satz „der Begriff des Prädikates immer im Subjekt enthalten.“⁴⁷ Eben in diesem Enthaltensein des Prädikats im Subjekt besteht nach Leibniz „das Wesen der Wahrheit“.⁴⁸ Ein wahrer Satz ist Leibniz' Sprachgebrauch zufolge selbst eine Wahrheit.

„Nun, ich denke, daß jeder *wahre Satz* [sc. *proposition veritable*] unmittelbar oder mittelbar ist. *Unmittelbar* ist derjenige, der durch sich selbst wahr ist, nämlich wenn das Prädikat ausdrücklich im Subjekt enthalten ist, und diese Arten der Wahrheiten werden bei mir identische genannt. *Mittelbar* sind all die anderen Sätze, [d. h.] wenn das Prädikat virtuell im Subjekt enthalten ist, so daß der Satz schließlich durch die Analyse des Subjektes oder aber sowohl durch die Analyse des Prädikates wie auch des Subjektes auf identische Wahrheiten zurückgeführt werden kann.“⁴⁹

⁴⁷ G. W. Leibniz, *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 141. An einer anderen Stelle sagt Leibniz: „Wahrheit ist, dass das Prädikat im Subjekt enthalten ist.“ („*VERITAS est, inesse praedicatum subjecto*“). C, S. 1.

⁴⁸ „Immer ist demnach das Prädikat [...] in dem Subjekt [...], und gerade darin besteht allgemein das Wesen der Wahrheit“. C, S. 518; „Schließlich habe ich einen entscheidenden Grund genannt, [...] nämlich, daß in jedem wahren affirmativen Satz, sei er notwendig oder zufällig, universal oder singular, der Begriff des Prädikates auf irgendeine Weise in dem des Subjektes enthalten ist, *praedicatum inest subjecto*, oder aber ich weiß nicht, was Wahrheit sonst bedeuten soll.“ *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 148. Leibniz' Sprachgebrauch ist insofern nicht einheitlich, als er das eine Mal von dem Enthaltensein des Prädikates im Subjekt, das andere Mal von dem Enthaltensein des Begriffs des Prädikates im Begriff des Subjektes spricht. Ich interpretiere beide Fälle im Sinne des letzteren, wenn es sich um einen wahren Satz handelt. Denn dass das Prädikat in einem wahren Satz im Subjekt enthalten ist, kann zunächst nur heißen, dass das Prädikat als Teilbegriff im Begriff des Subjektes enthalten ist. Und folgende Bemerkung von Leibniz lässt erkennen, dass, wenn er auch vom ersten Fall spricht, damit der zweite Fall gemeint ist: „Jeder wahre Satz kann bewiesen werden, da nämlich [...] das Prädikat im Subjekt ist, d. h. der Begriff des Prädikats in dem vollkommen verstandenen Begriff des Subjektes beinhaltet ist“. C, S. 388.

⁴⁹ *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 109.

Was man aus diesem Zitat entnehmen kann, ist nicht nur, dass Leibniz wahre Sätze Wahrheiten nennt („diese Arten der Wahrheiten“), sondern auch, dass er *unmittelbar* wahre Sätze „identische“ Wahrheiten nennt. Identische Wahrheiten sind zunächst solche wahren Sätze, bei denen „das Prädikat ausdrücklich im Subjekt enthalten“ ist. Ein solcher wahrer Satz ist beispielsweise der Satz: animal est animal, oder in der allgemeinen Form der Satz: A ist A. Diese Art von wahren Sätzen, die von Leibniz auch identische Sätze genannt werden,⁵⁰ hat eine tautologische Form.⁵¹ Müsste man dann annehmen, dass wahre Sätze, die keine tautologische Form haben, von Leibniz nicht identische Sätze genannt werden?

Wahre Sätze, die in dieser Frage gemeint sind, sind nach Leibniz diejenigen Sätze, bei denen das Prädikat virtuell im Subjekt enthalten ist, und die durch die Analyse der Begriffe des Subjekts und Prädikats auf ausdrücklich identische Sätze, unmittelbar wahre Sätze zurückgeführt werden können. Ein solcher Satz wäre z. B. der Satz: Homo est rationale. Dieser Satz ist kein tautologischer Satz. Daher ist er auch kein ausdrücklich identischer Satz. Man kann aber den Begriff des Subjekts als ‚animal rationale‘ definieren und damit in Teilbegriffe zerlegen, nämlich in animal und rationale. Durch diese Analyse wird gezeigt, dass der Begriff des Prädikats ‚rationale‘ im Begriff des Subjekts enthalten ist. Solche Sätze wie ‚animal rationale est animal‘ und ‚animal rationale est rationale‘ werden von Leibniz auch identische Sätze genannt. Die allgemeine Form für solche Sätze wäre: AB ist A. Bei Sätzen dieser Form ist das Enthaltensein des Begriffs des Prädikats im Begriff des Subjekts explizit sichtbar. Daher sind nicht nur wahre Sätze der Form ‚A ist A‘, sondern wahre Sätze der Form ‚AB ist A‘ auch durch sich selbst wahr.⁵² Wahre Sätze der beiden Formen sind insofern ausdrücklich identische Sätze.⁵³

Aber der obige Beispielsatz ‚Homo est animal‘ selbst ist kein ausdrücklich identischer Satz. Insofern dieser Satz jedoch durch die Analyse des Begriffs des

⁵⁰ „Von den wahren Sätzen sind aber die ersten diejenigen, die man gewöhnlich die identischen nennt“. G. W. Leibniz, *Fragmente zur Logik*, S. 446.

⁵¹ Wahrheiten von dieser Art „sind jene, die ich mit einem allgemeinen Namen *identische* nenne, weil es scheint, dass sie nur gleiche Sache zu wiederholen scheinen, ohne uns irgendetwas zu lehren.“ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, PS, Bd. III/2, S. 239. Leibniz gibt weitere Beispiele für diese Art von Wahrheiten: „Ein jedes ist, wie es ist. Ein jedes ist sich selbst ähnlich oder gleich.“ Diese ausdrücklich identischen Wahrheiten nennt Leibniz auch „Identitäten“. Vgl. C, S. 518.

⁵² Als Beispiele für „durch sich selbst wahre Sätze“ („Propositio per se vera“) werden von Leibniz nicht nur Sätze der Form „a est a“, sondern auch Sätze der Form „ab est a und „ab est b“ genannt. GP, Bd. VII, S. 218.

⁵³ Weil wahre Sätze nach Leibniz solche Sätze sind, bei denen der Begriff des Prädikats in dem des Subjekts enthalten ist, muss man Leibniz' Sprachgebrauch gemäß sagen: Bei wahren Sätzen der Form ‚AB ist A‘ ist A in AB enthalten und bei wahren Sätzen der Form ‚A ist A‘ ist eben A in A enthalten.

Subjektes auf einen unmittelbar wahren Satz („animal rationale est rationale“) zurückzuführen ist, ist er ein mittelbar wahrer Satz. Ist dann ein mittelbar wahrer Satz bei Leibniz kein identischer Satz? Er ist nach Leibniz doch in einem weiteren Sinne ein identischer Satz. Wahre Sätze dieser Art, d. h. mittelbar wahre Sätze werden von Leibniz „virtuell identische Sätze“⁵⁴ genannt. Der Satz „Homo est rationale“ ist dann ein virtuell identischer Satz. Alle wahren Sätze („Wahrheiten“) sind also nach Leibniz entweder ausdrücklich oder virtuell identische Sätze.

Man kann nach Leibniz im Prinzip an allen wahren Sätzen aufweisen, dass der Begriff des Prädikats im Begriff des Subjekts enthalten ist. Wenn sie ausdrücklich identische Sätze sind, wird das Enthaltensein des Begriffs des Prädikats im Begriff des Subjekts unmittelbar angezeigt. Wenn sie virtuell identische Sätze sind, kann man im Prinzip das Enthaltensein des Begriffs des Prädikats im Begriff des Subjekts durch die Analyse der Begriffe des Subjekts und Prädikats und damit durch die Zurückführung der virtuell identischen Sätze auf ausdrücklich identische Sätze aufweisen. In diesem Aufweisen des Enthaltenseins durch die Analyse und Zurückführung besteht nach Leibniz der Beweis a priori.⁵⁵ Die Wahrheit eines Satzes zu beweisen heißt für Leibniz eben: durch diese Analyse und Zurückführung zu zeigen, dass der Begriff des Prädikats im Begriff des Subjekts enthalten ist. Bei ausdrücklich identischen Sätzen sind diese Analyse und Zurückführung nicht möglich und auch nicht nötig. Sie sind nach Leibniz „durch sich selbst wahr“ und „ihrer Natur nach unbeweisbar“⁵⁶. Man muss dann mit Leibniz sagen, dass nicht alle wahren Sätze bewiesen werden können.

Merkwürdigerweise scheint Leibniz aber in folgender Bemerkung das Gegenteil davon zu behaupten, nämlich, dass *alle* wahren Sätze bewiesen werden können:

⁵⁴ „[...] so sind folglich wahr die virtuell identischen Sätze, das sind diejenigen, die durch eine Analyse der Begriffsausdrücke (terminorum) [...] auf formale oder ausdrückliche identische Sätze zurückgeführt werden.“ GP, Bd. VII, S. 300. Man darf hier aber „terminorum“ als Begriffe lesen, weil Leibniz wie folgt mit „terminus“ Begriff meint: „Unter Terminus verstehe ich nicht einen Namen (nomen), sondern einen Begriff (conceptum), d.i. etwas, was ein Name bedeutet“. C, S. 243.

⁵⁵ „Alle übrigen Wahrheiten aber lassen sich auf die ersten [ausdrücklich identischen Wahrheiten] mit Hilfe von Definitionen oder durch die Analyse von Begriffen zurückführen. Darin besteht der Beweis a priori“. C, S. 518. Wenn Leibniz von Beweis spricht, der erkennen lässt, dass ein Satz wahr ist, muss darunter immer Beweis a priori, also Beweis *unabhängig von der Erfahrung* verstanden werden. Ein Beweis, der auf empirischen Gegebenheiten beruht, verdient für Leibniz eigentlich den Namen des Beweises nicht. „Erfahrungen sind Zeichen [des marques] und nicht Ursachen der Wahrheit.“ *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 109. Vgl. auch: „zu beweisen ist zu bewirken, dass man erkennt, ein Satz sei wahr.“ C, S. 496.

⁵⁶ GP, Bd. VII, S. 295.

„Es steht also fest, dass alle Wahrheiten – selbst kontingenteste Wahrheiten – einen Beweis a priori oder irgendeinen Grund haben, warum sie eher Wahrheiten sind als nicht sind.“⁵⁷

Wie kann man diese Unstimmigkeit erklären, wenn Leibniz das eine Mal die Beweisbarkeit von *nicht allen* wahren Sätzen, das andere Mal die Beweisbarkeit von *allen* wahren Sätzen behauptet? Wir haben gesehen, dass der Grund der Wahrheit eines Satzes nach Leibniz darin liegen muss, dass der Begriff des Prädikats im Begriff des Subjekts enthalten ist. Daher kann man sagen, die Wahrheit eines Satzes zu beweisen heiße, dieses Enthaltensein, den Wahrheitsgrund aufzuzeigen. Was in dem obigen Zitat gesagt wird, nämlich, dass alle wahren Sätze einen Beweis a priori haben, irgendeinen Wahrheitsgrund haben, ist dann in folgender Weise interpretierbar: dass für alle wahren Sätze der Wahrheitsgrund angegeben werden kann, d. h. das Enthaltensein des Begriffs des Prädikats im Begriff des Subjekts aufgewiesen werden kann. Insofern der Beweis darin besteht, dieses Enthaltensein aufzuweisen, d. h. den Grund der Wahrheit aufzuzeigen, sind *alle* wahren Sätze in diesem Sinne doch beweisbar.⁵⁸ Alle wahren Sätze haben nämlich Leibniz zufolge diesen Wahrheitsgrund, seien es ausdrücklich identische Sätze oder virtuell identische Sätze. Der Wahrheitsgrund aller wahren Sätze kann im Prinzip aufgezeigt werden. Aber wir können und müssen andererseits ausdrücklich identische Sätze (z. B. Sätze der Form ‚A ist A‘) nicht weiter analysieren, damit wir die Wahrheit dieser Sätze einsehen können. Bei diesen Sätzen ist der Wahrheitsgrund schon ausdrücklich vorhanden. Daher sind sie unmittelbar wahr. In diesem Sinne sind sie dann nicht beweisfähig und auch nicht beweisbedürftig.

Weil alle wahren Sätze im Prinzip in dem Sinne beweisbar sind, dass sie einen Wahrheitsgrund haben, der aufgezeigt werden kann, müssen auch alle Axiome bewiesen werden können, insofern diese wahr sind. Sätze, die in den Wissenschaften als unmittelbar gewiss anerkannt und als beweisunfähig angesehen werden, und darum Axiome genannt werden, können bewiesen werden, wenn sie wahre Sätze sind. Sie können nämlich durch die Analyse der Begriffe des Subjekts

⁵⁷ GP, Bd. VII, S. 301. Vgl. auch folgende Bemerkung von Leibniz: „Jeder wahre Satz aber kann bewiesen werden.“ C, S. 373.

⁵⁸ „Jeder wahre Satz kann *bewiesen* werden, da nämlich [...] das Prädikat im Subjekt ist, d. h. der Begriff des Prädikats in dem vollkommen verstandenen Begriff des Subjekts beinhaltet ist; daher muss durch die Analyse der Begriffe [...] in jene Begriffe, die sie enthalten, die Wahrheit aufgezeigt werden können.“ C, S. 388. (Hervorhebung von mir, B.- H. P.).

und Prädikats auf ausdrücklich identische Sätze zurückgeführt werden, wenn sie nicht ausdrücklich identische Sätze sind.⁵⁹ Wenn Sätze, die Axiome genannt werden, ausdrücklich identische Sätze sind, sind sie durch sich selbst als wahr erwiesen. Sie sind insofern unmittelbar wahr.

Dass alle wahren Sätze im Prinzip beweisbar sind, bedeutet nach Leibniz nicht, dass wir Menschen als endliche Wesen tatsächlich alle Wahrheiten beweisen können. Eine uneingeschränkte Fähigkeit zu beweisen kommt nach Leibniz nur einem göttlichen Verstand zu. Wir Menschen als endliche Wesen sind nicht in der Lage, alle wahren Sätze zu beweisen. Auf dem Standpunkt des unendlichen (göttlichen) Verstandes und nicht auf dem Standpunkt des endlichen (menschlichen) Verstandes sind alle wahren Sätze beweisbar. Deswegen sind sie nur *im Prinzip* beweisbar. Z. B. der Satz: „Caesar überschritt den Rubikon“ kann durch Analyse des vollständigen Begriffs⁶⁰ ‚Caesar‘ im Prinzip a priori bewiesen werden, wenn er wahr ist.⁶¹ Aber wir Menschen können diesen Beweis a priori nicht führen. Denn die Analyse, die für diesen Beweis a priori nötig ist, erfordert eine unendliche Anzahl von Schritten. Die Wahrheit dieses Satzes kann deshalb von Gott allein eingesehen werden, der „das ganze Unendliche mit seinem Geist umfasst“.⁶²

Der obige Satz: „Caesar überschritt den Rubikon“ ist ein Beispiel für wahre Sätze, die Leibniz Tatsachenwahrheiten oder kontingente Wahrheiten nennt. Leibniz unterscheidet zwischen zwei Arten von Wahrheiten: Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten.⁶³ Vernunftwahrheiten sind notwendige Wahrheiten und können durch die Analyse der darin vorkommenden Begriffe bewiesen werden, und

⁵⁹ „Die gewöhnlich sogenannten Axiome werden aber durch eine Analyse des Subjektes oder des Prädikates oder der beiden auf [sc. ausdrücklich] identische Sätze zurückgeführt und damit bewiesen.“ GP, Bd. VII, S. 295. Als ein Beispiel der gewöhnlich sogenannten Axiome wird von Leibniz „der von den Mathematikern ebenso wie von allen anderen unter Axiome aufgenommene Satz“ erwähnt: „Das Ganze ist größer als sein Teil“. Zur Beweisführung dieses Satzes vgl. C, S. 518; GP, Bd. VII, S. 300.

⁶⁰ Was unter dem vollständigen Begriff zu verstehen ist, werde ich im Abschnitt 3. 1 erläutern.

⁶¹ Vgl. *Metaphysische Abhandlung*, § 13, PS, Bd. I, S. 85- 93.

⁶² C, S. 388.

⁶³ „Es gibt auch zwei Arten von Wahrheiten, nämlich *Vernunftwahrheiten* und *Tatsachenwahrheiten*. Die Vernunftwahrheiten sind notwendig und ihr Gegenteil ist unmöglich, und die Tatsachenwahrheiten sind kontingent und ihr Gegenteil ist möglich.“ *Monadologie* § 33, PS, Bd. I, S. 453. Leibniz nennt Vernunftwahrheiten auch notwendige Wahrheiten, ewige Wahrheiten oder essentielle Wahrheiten und bezeichnet Tatsachenwahrheiten auch als kontingente Wahrheiten oder als existenziale Wahrheiten. Vgl. C. S. 16-18; *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 109. Für Leibniz ist ein notwendig wahrer Satz „derjenige, der in identische Sätze aufgelöst werden kann, oder dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt“. C, S. 17. „Notwendig“ ist für Leibniz eben „das, dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt“. Leibniz erwähnt als ein Beispiel für Sätze, die einen Widerspruch enthalten, den Satz „A ist nicht A“, der das Gegenteil von dem Satz „A ist A“ ist. C, S. 186.

zwar durch die in einer endlichen Anzahl von Schritten durchgeführte Analyse. Sie können nämlich durch diese Analyse auf ausdrücklich identische Sätze zurückgeführt werden. Daher können alle Vernunftwahrheiten als notwendige Wahrheiten nicht nur von Gott eingesehen werden, sondern auch von uns Menschen bewiesen werden. Bei kontingenten Wahrheiten geht die Analyse für den Beweis ins Unendliche. Deswegen gelangen wir als endliche Wesen „bei einer kontingenten Wahrheit niemals zu einem Beweis“.⁶⁴

Weil alle notwendigen Wahrheiten von uns Menschen bewiesen werden können, und Leibniz alle Axiome als notwendig bezeichnet,⁶⁵ können alle Axiome von uns Menschen bewiesen werden. Sie sind nämlich durch die in einer endlichen Anzahl von Schritten durchgeführte Analyse beweisbar, wenn sie nicht ausdrücklich identische Sätze sind. Wenn sie ausdrücklich identische Sätze sind, sind sie in gewissem Sinne unbeweisbar, wie oben gesagt wurde.⁶⁶ Auch bei diesen kann aber der Grund der Wahrheit aufgezeigt werden.

Wir haben bisher betrachtet, worin für Leibniz das Wesen der Wahrheit und im Zusammenhang damit das Wesen des Beweises besteht. Das Wesen der Wahrheit besteht nach Leibniz darin, dass der Begriff des Prädikats im Begriff des Subjekts enthalten ist. Worin besteht für Leibniz aber dann die Falschheit?

Leibniz definiert die Falschheit als das, was nicht wahr ist.⁶⁷ Demnach ist ein Satz falsch, wenn er die Negation eines wahren Satzes darstellt. Weil das Wesen der Wahrheit eines Satzes nach Leibniz darin besteht, dass der Begriff des Prädikates im Begriff des Subjekts enthalten ist, muss die Falschheit eines Satzes darin bestehen, dass dieser die Negation dieses Enthaltenseins darstellt. Dies kann nun auf zweierlei Weise geschehen: Entweder ist ein Satz falsch, wenn dem Satzsubjekt ein Prädikat abgesprochen wird, das im Begriff des Satzsubjektes enthalten ist; oder ein Satz ist falsch, wenn dem Satzsubjekt die Negation des Prädikates beigelegt wird, das im

⁶⁴ C, S. 18; *Fragmente zur Logik*, S. 427. Vgl. auch: „Wenn die Analyse ins Unendliche geht und niemals zur Vollendung gelangt, ist die Wahrheit kontingent. [...] Durch die fortgesetzte Analyse aber ergibt sich eine unendliche Reihe, die jedoch von *Gott* vollkommen erkannt wird.“ C, S. 2; „[...] wenn hier [sc. in der kontingenten Wahrheit] auch das Prädikat tatsächlich im Subjekt ist, gelangt man durch die unbegrenzt fortgesetzte Analyse jedes beliebigen der beiden Begriffe doch niemals zu einem Beweis oder zu einer Identität; und nur dem das Unendliche auf einmal begreifenden *Gott* ist es vorbehalten, zu erkennen, wie das eine im anderen ist, und den vollendeten Grund a priori der Kontingenz einzusehen“. C, S. 17; *Fragmente zur Logik*, S. 427. (Hervorhebung von mir, B.- H. P.).

⁶⁵ „Alle Axiome sind beweisbar, [...] es wird klar, dass sie notwendig sind oder, dass ihr Gegenteil einen Widerspruch [...] einschließt.“ GP, Bd. I, S. 194.

⁶⁶ Siehe S. 24.

⁶⁷ „Das Falsche im allgemeinen definiere ich als das, was nicht wahr ist.“ C, S. 371; „Ein falscher [Satz] ist derjenige, der nicht wahr ist.“ C, S. 387.

Begriff des Satzsubjektes enthalten ist. Nehmen wir einen wahren Satz, z. B. „AB ist B“. Weil dieser Satz der Form nach ein notwendig wahrer Satz ist, ist ein Satz falsch, der die Negation des wahren Satzes „AB ist B“ darstellt. Der Satz „AB ist nicht B“ oder der Satz „AB ist Nicht-B“ sind dann falsch.⁶⁸ Weil notwendig wahre Sätze Leibniz zufolge diejenigen sind, deren Gegenteile einen Widerspruch einschließen,⁶⁹ müssen die Sätze „AB ist nicht B“ und „AB ist Nicht-B“ als zwei Weisen des Gegenteils des notwendig wahren Satzes „AB ist B“ einen Widerspruch einschließen.⁷⁰ Und was einen Widerspruch einschließt, ist nach Leibniz falsch.⁷¹ Der Widerspruch besteht beim ersteren darin, dass vom Satzsubjekt AB, in dem B enthalten ist, („AB ist B“) zugleich dieses Enthaltensein verneint („AB ist nicht B“) wird. Eben das Zusammenbestehen des Enthaltenseins und des Nicht-Enthaltenseins von B im Satzsubjekt AB macht einen Widerspruch aus. Diesen Satz „AB ist nicht B“, der dieses Zusammenbestehen ausdrückt, kann man mit Leibniz als etwas Unmögliches bezeichnen. Denn was einen Widerspruch einschließt, nennt Leibniz auch unmöglich.⁷²

⁶⁸ Vgl. „Ist es wahr, dass A B ist, so ist es falsch, dass A nicht B ist, oder dass A Nicht-B ist.“ C, S. 518. — Freilich ist auch der Satz „A Nicht-B ist B“ falsch. In den *Nouveaux Essais* führt Leibniz die privativen Begriffe (oder negative Begriffe) wie Nicht-B ein und betrachtet „einen Satz wie: Nicht-A ist Nicht-A als einen bejahenden“ identischen Satz. Demnach wäre der Satz „Nicht-A B ist A“ ein falscher Satz in der bejahenden Form. Vgl. *Nouveaux Essais*, III, PS, Bd. III/2, S. 8 u. IV, PS, III/2, S. 238-241.

⁶⁹ C, S. 17; GP, Bd. III, S. 400. Vgl. auch: „*Notwendig*“ heißt das, dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt.“ C, S. 186.

⁷⁰ Allerdings sieht Leibniz zwischen den zwei Weisen keinen Unterschied. Er setzt „A ist nicht B“ und „A ist Nicht-B“ miteinander gleich, wenn er sagt: „Sicher kann man auch sagen, dass „B ist nicht A“ *dasselbe* ist wie „B ist Nicht-A““. C, S. 378. Deswegen sagt Leibniz auch: „Ein Mensch ist nicht Stein“ heißt „Ein Mensch ist Nicht-Stein““. C, S. 396. (Hervorhebung von mir, B.- H. P.).

⁷¹ „Was identisch ist, ist wahr, und was einen Widerspruch einschließt, ist falsch“. C, S. 183. Dieser Satz kann als eine der Formulierungen des Prinzips des Widerspruchs gelten, die Leibniz gibt. Das Prinzip des Widerspruchs wurde von Leibniz in verschiedener Weise formuliert. Leibniz setzt an manchen Stellen das Prinzip mit dem Prinzip der Identität gleich. In folgenden Zitaten kommen weitere Beispiele der Formulierungen des Prinzips des Widerspruchs vor, die man in Leibniz' Texten finden kann: „[...] das Prinzip des Widerspruch oder der Identität, d. h. der Satz, dass eine Aussage nicht gleichzeitig wahr und falsch sein kann, dass demnach $A = A$ ist und nicht $= \text{non } A$ sein kann.“ Leibniz' zweites Schreiben an Clarke, HS, Bd. I, S. 124; „Das Prinzip des Widerspruchs lautet im allgemeinen: *Ein Satz ist entweder wahr oder falsch*. Das schließt zwei wahre Aussagen ein, die eine nämlich, daß wahr und falsch im selben Satz miteinander nicht verträglich sind oder daß *ein Satz nicht zugleich wahr und falsch sein kann*, und die andere, daß das Gegenteil oder die Verneinung des Wahren und des Falschen nicht miteinander verträglich sind, oder daß es kein Mittleres zwischen wahr und falsch gibt oder auch, daß *es nicht möglich ist, daß ein Satz weder wahr noch falsch ist*. Das alles trifft im besonderen für alle erdenklichen Sätze zu, wie zum Beispiel: „*Was A ist, kann nicht non-A sein*“. Ebenso kann AB nicht non-A sein.“ *Nouveaux Essais*, IV, PS, Bd. III/2, S. 241.

⁷² „Wenn etwas einen Widerspruch einschließt, heißt es ‚unmöglich‘“. G. W. Leibniz, *Fragmente zur Logik*, S. 466; „was jedoch einen Widerspruch einschließt, [...] das heißt *unmöglich*.“ C, S. 17. An manchen Stellen bezeichnet Leibniz einen notwendig wahren Satz als denjenigen, „dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt“; an manchen anderen Stellen nennt Leibniz einen notwendig wahren Satz denjenigen, „dessen Gegenteil nicht möglich ist“. C, S. 17, 374.

Beim letzteren Satz „AB ist Nicht-B“ besteht der Widerspruch darin, dass dem Satzsubjekt AB, in dem B enthalten ist (so dass gilt: „AB ist B“), zugleich Nicht-B als ein Prädikat beigelegt wird (so dass ausgesagt wird: „AB ist Nicht-B“). Weil B als ein Prädikat dem Satzsubjekt AB mit Wahrheit beigelegt werden kann, drückt der Satz „AB ist Nicht-B“ das Zusammenbestehen von B und Nicht-B als Prädikaten in bezug auf das Satzsubjekt AB aus. Eben dieses Zusammenbestehen macht nach Leibniz einen Widerspruch aus.⁷³ Weil der Satz „AB ist Nicht-B“ in dieser Weise einen Widerspruch enthält, ist er unmöglich und auch falsch.

Wir haben gesehen, dass Leibniz das Wort ‚Wahrheit‘ in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet. Erstens bedeutet eine Wahrheit für Leibniz einen wahren Satz.⁷⁴ Zweitens verwendet Leibniz das Wort ‚Wahrheit‘ in dem Sinne von Wahrsein eines Satzes. In der zweiten Bedeutung besteht das Wesen der Wahrheit nach Leibniz darin, dass der Begriff des Prädikats innerhalb eines Satzes, oder genauer eines Urteils, im Begriff des Subjekts enthalten ist. Aber wenn Leibniz von der Wahrheit eines Satzes spricht, meint er damit nicht bloß die Wahrheit auf der Ebene des Urteils. Sondern Leibniz meint damit auch, dass diesem wahren Satz ein wirklich bestehender Sachverhalt auf der objektiven Ebene korrespondiert. Leibniz nimmt grundsätzlich an: Wenn ein Prädikat dem Satzsubjekt innerhalb eines Urteils mit Wahrheit beigelegt wird (in diesem Fall ist der Begriff des Prädikats im Begriff des Subjekts enthalten), kommt dem Gegenstand, den das Satzsubjekt bezeichnet, das Prädikat als eine Bestimmung zu. Diese Grundannahme von Leibniz ist in folgender Bemerkung deutlich erkennbar:

„Gesetzt also, daß in Sätzen [...] das Prädikat im Subjekt enthalten ist, [...] [so] ist offensichtlich, daß der Begriff jeder Person oder anderen individuellen Substanz ein für allemal alles, was ihr je widerfahren wird, enthält, denn diese Person kann als das Subjekt und das Ereignis als das Prädikat betrachtet werden“.⁷⁵

In diesem Zitat wird folgendes ausgesprochen: dass in einem Satz dem Subjekt ein Prädikat als ein Teilbegriff, den der Begriff des Subjekts enthält, zukommt, korrespondiert dem, dass der Person, die das Subjekt des Satzes bezeichnet, das

⁷³ „Damit also feststehe, dass etwas falsch ist, ist entweder nötig, dass es der Gegensatz des Wahren ist, [...] oder dass es einen Widerspruch, d. h. B und Nicht-B enthält“. C, S. 371.

⁷⁴ Siehe S. 21f. Leibniz nennt z. B. einen notwendig „wahren Satz“ eine notwendige „Wahrheit“.

⁷⁵ *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 111-3.

Prädikat als ein Ereignis tatsächlich zukommt. Aus der Grundannahme von Leibniz, dass einem wahren Satz ein wirklich bestehender Sachverhalt korrespondiert, folgt: die Wahrheit eines Satzes zu beweisen, heißt, zu beweisen, dass, was dieser Satz aussagt, ein wirklich bestehender Sachverhalt ist. Insofern ist ein wahrer Satz für Leibniz nicht bloß subjektiv gewiss, sondern objektiv gültig. Wenn ein Satz, der von allen Dingen überhaupt etwas aussagt, als ein wahrer Satz bewiesen wird, bedeutet dies für Leibniz, dass alle Dinge so beschaffen sind, wie dieser Satz aussagt.

3. Leibniz' Beweis des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden

Es ist Leibniz' Meinung: dass alle wahren Sätze im Prinzip bewiesen werden können; dass alle notwendig wahren Sätze von uns Menschen bewiesen werden können; und dass der Beweis eines Satzes darin bestehen muss, durch die Analyse der Begriffe des Subjekts und des Prädikats aufzuweisen, dass der Begriff des Prädikats im Begriff des Subjekts enthalten ist. Wenn dieser Satz ein ausdrücklich identischer Satz ist, ist der Beweis jedoch nicht nötig. Denn dieser Satz ist nach Leibniz durch sich selbst wahr. Aber man kann nach Leibniz' Konzeption des Beweises auch für diesen identischen Satz selbstverständlich den Wahrheitsgrund angeben. Man kann nämlich aufzeigen, dass „das Prädikat ausdrücklich im Subjekt enthalten ist“.⁷⁶ Ein Satz, der durch das Aufweisen dieses Enthaltenseins als wahr erwiesen werden kann, wird von Leibniz eine Wahrheit genannt, d. i. ein wahrer Satz. Das heißt, dass in diesem Satz das Prädikat von dem Satzsubjekt wahrhaft ausgesagt wird. Das bedeutet für Leibniz wiederum, dass dem Gegenstand, den dieses Satzsubjekt bezeichnet, das Prädikat als eine Bestimmung, die diesen Gegenstand ausmacht, wirklich zukommt.

Nun ist der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der besagt, dass alle Dinge⁷⁷ verschieden sind, jedes Ding keinem anderen vollkommen gleich ist, für Leibniz ein wahrer Satz. Er ist ein notwendig wahrer Satz, den Leibniz „offenkundigstes Axiom“ nennt. Aber er ist nicht in dem Sinne ein wahrer Satz, dass

⁷⁶ Ebenda, S. 109.

⁷⁷ Ich möchte noch einmal hervorheben, dass mit dem Ausdruck „alle Dinge“, der in dem Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden gebraucht wird, alle Dinge im realen Sinne gemeint sind. Leibniz lässt nämlich diesen Grundsatz für einfache Substanzen, d. i. Monaden und phänomenale Dinge gelten, denen die Monaden nach Leibniz zugrunde liegen.

er ein ausdrücklich identischer Satz ist. Weil jeder wahre Satz nach Leibniz beweisbar ist, muss dieser Leibnizsche Grundsatz bewiesen werden können. Dieser Beweis muss nach Leibniz' Konzeption des Beweises darin bestehen, aufzuweisen, dass im Begriff des Dinges überhaupt das Prädikat ‚Verschiedenheit‘ als ein Teilbegriff enthalten ist. Und dieses Enthaltensein muss für Leibniz bedeuten, dass jedem Ding die Verschiedenheit als eine Bestimmung zukommt. Leibniz müsste in seinem Beweis des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden konsequenterweise so verfahren, dass er durch die Analyse der Begriffe des Subjekts und des Prädikats in dem Grundsatz diesen auf einen ausdrücklich identischen Satz zurückführt. Aber Leibniz wendet dieses Beweisverfahren auf den Grundsatz nicht an. Sondern er glaubt, die Wahrheit des Grundsatzes dadurch beweisen zu können, dass er diesen Grundsatz aus anderen Sätzen ableitet, die Leibniz für grundsätzlich hält. Durch diese Ableitung versucht Leibniz zu zeigen, dass alle Dinge, die im Plural genommen schon unmittelbar verschieden sind, in bestimmter Weise verschieden sind. Die Verschiedenheit der Dinge bedeutet für Leibniz, wie wir gesehen haben, dass alle Dinge aufgrund von inneren Bestimmungen voneinander unterschieden sind. Dies besagt soviel wie, dass jedem Ding mindestens eine innere Bestimmung zukommt, die jedem anderen nicht zukommt.

Wir wollen im folgenden seine Ableitung des Grundsatzes aus anderen Sätzen verfolgen und seine Argumente für die Wahrheit des Grundsatzes rekonstruieren, um zu prüfen, ob ihm der Beweis des Grundsatzes gelingt.

3. 1. Leibniz' Ableitung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden

In seiner *Metaphysischen Abhandlung* sagt Leibniz folgendes:

„Daraus folgen mehrere beachtliche Paradoxa, wie unter anderen dies, daß es nicht wahr ist, daß zwei Substanzen sich gänzlich gleichen und *solo numero* (allein der Zahl nach) verschieden sind“.⁷⁸

⁷⁸*Metaphysische Abhandlung*, § 9, PS, Bd. I, S. 77.

Der Satz, *aus* welchem der in diesem Zitat formulierte Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden folgt, ist für Leibniz der folgende:

„Jede einzelne Substanz drückt das ganze Universum auf ihre Weise aus, und in ihrem Begriff sind alle Ereignisse mit allen ihren Umständen enthalten sowie die ganze Folge der äußeren Dinge.“⁷⁹

Was man aus diesem Zitat entnehmen kann, ist erstens, dass einzelne Substanzen bzw. Monaden so beschaffen sind, dass sie das ganze Universum auf ihre eigene Weise ausdrücken, und zweitens, dass sie in ihren Begriffen alle Ereignisse, die im ganzen Universum geschehen, als Begriffsmerkmale enthalten. Daraus, meint Leibniz, folgt, dass zwei Substanzen einander nicht vollkommen gleich sind. Aber wie kann man diese Folgerung verstehen, durch welche die Gültigkeit des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden bewiesen werden soll?⁸⁰ Um diese Frage zu beantworten, möchte ich Leibniz' eigene philosophische Grundgedanken, auf denen dieses Zitat beruht, näher betrachten. Diese Grundgedanken sind Leibniz' Monadenlehre und seine Auffassung des vollständigen Begriffs.

Nach Leibniz sind Monaden einfache Substanzen, die unteilbar und unausgedehnt sind.⁸¹ Weil sie nicht ausgedehnt sind, sind sie auch nicht räumlich. Sie sind Dinge, denen nach Leibniz die absolute Realität zukommt und die Leibniz auch „die wahren Substanzen“ oder „die vollkommenen substantiellen Einheiten“ nennt.⁸² Andere Dinge, nämlich räumliche und körperliche Dinge sind nach Leibniz eigentlich Aggregate der Monaden, die uns endlichen Wesen als materielle Dinge erscheinen.⁸³ Dass materielle Dinge eigentlich Aggregate der Monaden sind, bedeutet nicht, dass sie aus Monaden als Teilen zusammengesetzt sind. Nach

⁷⁹ Ebenda, S. 76.

⁸⁰ In diesen beiden Zitaten ist nicht von allen Dingen überhaupt, sondern nur von Substanzen die Rede. Ich werde später (S. 37ff.) zeigen, warum die Folgerung in den Zitaten als nicht nur die Substanzen, sondern auch phänomenale Dinge betreffend interpretiert werden muss, und dass es sich in dieser Folgerung um die *allgemeine* Gültigkeit des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden handelt.

⁸¹ „Wenn ich sage, dass jede Substanz einfach ist, so verstehe ich das so, dass sie der Teile ermangelt.“ HS, Bd. II, S. 318. Auch an den anderen Stellen sagt Leibniz: „Nach meiner Ansicht gibt es nichts Einfaches als die wahrhaften Monaden, die weder Teile noch Ausdehnung haben.“ HS, Bd. I, S. 173; „Da aber, wo es keine Teile gibt, gibt es weder Ausdehnung, noch Gestalt noch mögliche Teilbarkeit.“ *Monadologie*, § 3, PS, Bd. I, S. 439. Auch vgl. G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace*, § 2, PS, Bd. I, S. 415.

⁸² HS, Bd. II, S. 330.

⁸³ Im Unterschied zu den wahren Substanzen oder Monaden nennt Leibniz körperliche Dinge „Quasi-Substanzen“. HS, Bd. II, S. 331 u. 333.

Leibniz' Ausdruck „resultieren“ die materiellen Dinge aus den substantiellen Einheiten. Die substantiellen Einheiten, d. h. die Monaden, aus denen die materiellen Dinge resultieren, sind „nicht die Teile, sondern die Grundlagen der Erscheinungen“.⁸⁴

Die Monaden, die den Erscheinungen zugrunde liegen, sind unendlich viele.⁸⁵ Nach Leibniz sind die unendlich vielen Monaden durch Schöpfung von einer einzigen ursprünglichen einfachen Substanz, d. h. Gott entstanden.⁸⁶ Anders als bei zusammengesetzten Dingen bzw. materiellen Dingen findet unter den Monaden keine ursächliche Verbindung statt. Die Monaden wirken nicht aufeinander.⁸⁷ Und in diesem Sinne beziehen sie sich als solche nicht aufeinander. Jede der Monaden ist in sich abgeschlossen und für sich „wie eine ganze Welt“.⁸⁸ Sie kann nicht durch irgendein anderes Geschöpf in ihrem Innern beeinflusst oder verändert werden.⁸⁹

⁸⁴ HS, Bd. II, S. 343-4; „Ich jedoch hebe den Körper nicht auf, sondern reduziere ihn nur auf das, was er ist, indem ich nachweise, dass die körperliche Masse [...] keine Substanz ist, sondern eine Erscheinung, die aus den einfachen Substanzen, welche allein Einheit und absolute Realität haben, *resultiert*.“ HS, Bd. II, S. 349. Obwohl Leibniz den körperlichen Dingen, die nach Leibniz bloß Phänomene sind, die absolute Realität nicht zuspricht, können sie im abgeleiteten Sinne real genannt werden. Sie sind als „sachlich wohlbegründete Erscheinung[en]“ nach Leibniz „reale Phänomene“. Leibniz erkennt im weiteren Sinne sowohl für die einfachen Substanzen als auch für die aus ihnen resultierenden körperlichen Dinge die Realität an: „Denn es kann in der Natur nichts *Reales* geben, als die einfachen Substanzen und *die aus ihnen resultierenden Aggregate*.“ HS, Bd. II, S. 335, 344, 357. Die Realität der „sachlich wohlbegründeten Erscheinung[en]“ bzw. Phänomene besteht nach Leibniz in einer gesetzmäßigen Verknüpfung; durch diese Verknüpfung unterscheiden sich reale Phänomene von Träumen. Leibniz führt alles im realen Sinne „auf die Monaden, d.h. die einfachen Substanzen und ihre Bestimmungen“ zurück, „mit Einschluß der Phänomene, die aus ihnen resultieren, und deren *Realität* durch die gesetzmäßige Verknüpfung gewährleistet wird, die sie von Träumen unterscheidet.“ HS, Bd. I, S. 349. Vgl. auch G. W. Leibniz, *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, GP, Bd. VII, 319-20. (Hervorhebung von mir, B.- H. P.).

⁸⁵ *Monadologie*, § 57, PS, Bd. I, S. 465.

⁸⁶ Als eine einzige „ursprüngliche einfache Substanz“ ist Gott selbst nach Leibniz eine Monade. Alle anderen Monaden sind die „geschaffenen oder abgeleiteten Monaden“. *Monadologie*, § 47, PS, Bd. I, S. 459; vgl. „Dieser [sc. Gott] muss notwendig eine unendliche und absolut vollkommene Substanz sein.“ HS, Bd. II, S. 420. Vgl. auch GP, Bd. VII, 502.

⁸⁷ „Es ist sehr wahr, dass es keinen wirklichen Einfluss einer geschaffenen Substanz auf eine andere geben kann“. *Systeme Nouveau*, PS, Bd. I, S. 217. Aus diesem Grund nennt Leibniz die einfachen Substanzen *selbständig*. „Diese einfachen Substanzen müssen [...] selbständig sein, da sich ein Einfluß der einen auf die andre nicht verstehen läßt.“ HS, Bd. II, S. 350. Auch in diesem Sinne sind die einfachen Substanzen mit phänomenalen Dingen kontrastierbar, die wechselseitig aufeinander einwirken können und sich ganz auf mechanische Weise erklären lassen. „Eine eigentliche Einwirkung der Substanzen auf einander gebe ich nicht zu [...]. Im Bereich der Erscheinungen und der Vielheit aber, in dem wir es schlechterdings mit Phänomenen zu tun haben — die indes wohlbegründet und regelmäßig sind — wird niemand das Zusammenprallen und den Stoß bestreiten.“ HS, Bd. II, S. 326. Vgl. auch HS, Bd. II, S. 330, 348; *Monadologie*, § 7, PS, Bd. I, S. 441.

⁸⁸ *Metaphysische Abhandlung*, § 9, § 14, PS, Bd. I, S. 77, 95.

⁸⁹ *Monadologie*, § 7, PS, Bd. I, S. 441. An derselben Stelle heißt es: „Die Monaden haben keine Fenster, durch die irgendetwas in sie hinein- oder aus ihnen hinaustreten könnte.“

Jede geschaffene Monade besteht unabhängig von allen anderen.⁹⁰ Dass es noch viele andere Monaden gibt, geht die Monade nichts an. Diese unendlich vielen und voneinander unabhängigen Monaden haben innere Eigenschaften und Tätigkeiten,⁹¹ durch welche allein sich die Monaden voneinander unterscheiden. Diese inneren Eigenschaften („qualités“) und Tätigkeiten („actions“) sind nichts anderes als ihre *Perzeptionen* und *Strebungen* (*appetitions*).⁹²

Die *Perzeption* der Monaden definiert Leibniz als „die Repräsentation bzw. de[n] Ausdruck der Vielheit im Einfachen“.⁹³ Perzeptionen sind Zustände der Monaden, die „eine Vielheit in der Einheit“ einschließen und repräsentieren.⁹⁴ In ihren Perzeptionen drückt jede Monade nach Leibniz das ganze Universum aus ihrem Gesichtspunkt aus.⁹⁵ Das, was das ganze Universum ausmacht, ist die Gesamtheit der Monaden. Jede Monade repräsentiert in ihren Perzeptionen alle anderen Monaden „wie ein Spiegel des Universums“.⁹⁶

⁹⁰ „[...] so ist jede individuelle Substanz oder jedes vollständige Wesen wie eine Welt für sich, unabhängig von allen anderen außer von Gott.“ *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 151.

⁹¹ An manchen Stellen sagt Leibniz, dass die Tätigkeit („Action“) zum Wesen der Substanz gehört. Z. B. „Die *Substanz* ist ein Seiendes, das der Tätigkeit fähig ist“. *Principes de la Nature et de la Grace*, § 1, PS, Bd. I, S. 414; „Was nicht handelt, verdient nicht den Namen Substanz.“ *Théodicée*, PS, Bd. II/2, S. 231; vgl. *Nouveaux Essais*, PS, Bd. III/1, S. LI.

⁹² *Principes de la Nature et de la Grace*, § 2, PS, Bd. I, S. 415; *Monadologie*, § 8, PS, Bd. I, S. 441-3.

⁹³ GP, Bd. III, 574-5. Die *Perzeption*, die Leibniz als „die Repräsentation bzw. de[n] Ausdruck der Vielheit im Einfachen“ definiert, wird von ihm in sehr weitem Sinne genommen. Die *Perzeption*, die man allgemein als „Vorstellung“ bezeichnen kann, umfasst alle mentalen Akte oder auch Produkte des mentalen Aktes. Und das, was wir „Gedanken“ nennen, ist nach Leibniz auch ein besonderer Fall der *Perzeption*. „Der *Ausdruck* [L’expression] ist allen Formen gemeinsam, und er ist eine Gattung, zu der die natürliche *Perzeption*, die tierhafte Empfindung und die intellektuelle Erkenntnis Arten sind. In der natürlichen *Perzeption* und in der Empfindung genügt es, daß das, was teilbar und materiell ist und sich auf mehreren Wesen verteilt findet, in einem einzigen unteilbaren Wesen oder in einer mit einer wahren Einheit versehenen Substanz ausgedrückt wird. An der Möglichkeit einer solchen Vorstellung mehrerer Dinge in einem einzigen kann man überhaupt nicht zweifeln, weil unsere Seele uns davon ein Beispiel liefert. Aber diese Vorstellung ist in der vernünftigen Seele von Bewußtsein begleitet und ist dann das, was man *Gedanken* nennt.“ *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 311. (Hervorhebung von mir, B.- H. P.). An manchen Stellen betrachtet Leibniz „*Perzeptionen*“ und „*Ausdrücke*“ als gleichbedeutend („*Perzeptionen* bzw. *Ausdrücke* (perceptions ou expressions)“). *Metaphysische Abhandlung*, § 14, PS, Bd. I, S. 94.

⁹⁴ *Monadologie*, § 14, PS, Bd. I, S. 445.

⁹⁵ „[...] dass jede individuelle Substanz das ganze Universum auf ihre Art und in bestimmter Hinsicht oder sozusagen von dem Standpunkt aus, von dem sie es betrachtet, ausdrückt“. *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 151.

⁹⁶ Ebenda, S. 117; „Zudem ist jede Substanz wie eine ganze Welt und wie ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Universums, das jede auf ihre Weise ausdrückt“. *Metaphysische Abhandlung*, § 9, PS, Bd. I, S. 76-8; „[...] dass sie [sc. jede einfache Substanz] folglich ein dauernder lebendiger Spiegel des Universums ist“. *Monadologie*, § 56, PS, Bd. I, S. 465. Leibniz nennt die Monaden auch „*Entelechien*“ oder „*Seelen*“. Jedoch schreibt Leibniz strenggenommen den Namen „*Seelen*“ nur denjenigen Monaden zu, deren *Perzeptionen* deutlicher und mit Erinnerung verbunden sind, im Vergleich zu denjenigen Monaden, die „nur eine bloße *Perzeption* haben“. Ebenda, §§ 18 u. 19. S. 447. In weiterem Sinne kann aber jede Monade nach Leibniz als „*Lebensprinzip*“ Seele genannt werden. Vgl. GP, Bd. VII, S. 529; „Diese *Lebensprinzipien* oder *Seelen* haben *Perzeption* und *Strebung*.“ GP, Bd. VI, S. 539; „[...] *Lebensprinzip*, das ich Monade nenne“ *Nouveaux Essais*, II, PS,

Die *Strebung* der Monade (*Appetition*) ist „die Tätigkeit des inneren Prinzips“, das jeder Monade innewohnt, und das „die Veränderung oder den Übergang von einer Perzeption zur anderen bewirkt“. ⁹⁷ Aufgrund dieser selbsttätigen Strebung verändern die Monaden ihre Zustände, die in nichts anderem als Perzeptionen bestehen. ⁹⁸ In den Veränderungen der Perzeptionen, die nach einem jeder Monade innewohnenden Prinzip kontinuierlich geschehen, verändert sich die Monade. ⁹⁹ Aber sie verwandelt sich nicht in eine andere Monade. Jede Monade bleibt doch mit sich identisch. Die Veränderungen der Perzeptionen sind nur innere Veränderungen ein und derselben Monade. ¹⁰⁰ Den Perzeptionen oder genauer einer Reihe der Perzeptionen, die in der Monade kontinuierlich verändert werden, kann der Charakter zugeschrieben werden, die Monade zu konstituieren. Denn nach Leibniz lässt sich in der Monade „nichts finden als eben dieses: Perzeptionen und ihre Veränderungen“. ¹⁰¹ Die Perzeptionen sind eben das, was zu den inneren Bestimmungen gehört, welche die Monade ausmachen. Dass sich die Monaden

Bd. III/1, S. 395. Insofern die Monade als Lebensprinzip betrachtet wird und es in der Natur nach Leibniz überall die Monaden gibt, ist „die ganze Natur voller Leben“. *Principes de la Nature et de la Grace*, §§ 1 u. 3, PS, Bd. I, S. 415-7. Leibniz zufolge bilden die Monaden nach dem Grad an Deutlichkeit der Perzeptionen, die sie innerlich hervorbringen, eine gewisse Hierarchie von Gott bis zu den Monaden von niedrigster Art. Diese niedrigste Art der Monaden nennt Leibniz „gänzlich nackte Monaden“, deren Perzeptionen am wenigsten deutlich bleiben. Im Zwischenbereich dieser Art der Monaden und Gott, der das Universum der Dinge am vollkommensten deutlich perzipiert, liegen die Monaden, die es mehr oder weniger deutlich perzipieren. Diesem Bereich gehören Tierseele und menschliche Seele an. Menschliche Seelen sind nach Leibniz als vernünftige Seelen fähig, „Erkenntnis der notwendigen oder ewigen Wahrheiten“ zu haben und zu „den reflexiven Akten“ zu gelangen. Die reflexiven Akte bestehen Leibniz zufolge darin, uns dazu zu bringen, „an das zu denken, was man *Ich* nennt, und zu erwägen, daß dies oder das in *uns* ist“. Weil wir durch die reflexiven Akte zugleich unsere Gedanken „an das Sein, an die Substanz, an das Einfache oder an das Zusammengesetzte, an das Immaterielle und an Gott selbst“ richten können, sind es nach Leibniz die reflexiven Akte, welche „die hauptsächlichen Gegenstände“ unserer Vernunftkenntnisse liefern. *Monadologie*, §§ 28-30, 82-83, PS, Bd. I, S. 451-53, 477-79. An manchen Stellen betrachtet Leibniz die Monade als etwas dem „Ich“ Ähnliches. Z. B.: „Die Substanz selbst denke ich [...] als eine unteilbare und vollkommene Monade, die unserem Ich vergleichbar ist“. HS, Bd. II, S. 325.

⁹⁷ *Monadologie*, § 15, PS, Bd. I, S. 444.

⁹⁸ Insofern jede Monade ihre Perzeptionen oder Veränderungen ihrer Perzeptionen aus ihrem eigenen inneren Prinzip hervorbringt, kommt ihr eine gewisse Spontaneität zu. „[...] dass ihr [sc. jeder Monade] alles aus ihrem eigenen Grund hervorgeht, und zwar durch eine vollkommene *Spontaneität* in bezug auf sich selbst [...]“. *Systeme Nouveau*, PS, Bd. I, S. 218.

⁹⁹ „Ich nehme es auch für zugestanden, dass jedes geschaffene Seiende und folglich auch jede geschaffene Monade der Veränderung unterworfen ist, und dass diese Veränderung sogar in jeder Monade fortdauernd vor sich geht.“ *Monadologie*, § 10, PS, Bd. I, S. 443.

¹⁰⁰ „Denn die Einfachheit der Substanz hindert nicht die Vielfältigkeit der Modifikationen, die sich zusammen in *dieser gleichen* einfachen Substanz finden müssen“. *Principes de la Nature et de la Grace*, § 2, PS, Bd. I, S. 415-7. (Hervorhebung von mir, B.- H. P.).

¹⁰¹ *Monadologie*, § 17, PS, Bd. I, S. 446. „Meiner Ansicht nach lässt sich keine andre Existenz zwingend erweisen, als die der vorstellenden Subjekte [sc. perzipierenden Monaden] und ihrer Perzeptionen [...] ferner aber die Existenz alles dessen, was damit zugleich gesetzt ist: [...] in dem vorstellenden Subjekte bestimmte Übergänge von Perzeption zu Perzeption, wobei doch das Subjekt mit sich identisch bleibt [...]“. HS, Bd. II, S. 355.

durch die Perzeptionen, die durch ihre innere Tätigkeit von ihrem eigenen Standpunkt aus hervorgebracht werden, voneinander unterscheiden,¹⁰² bedeutet nichts anderes als dies: *sie unterscheiden sich voneinander aufgrund von inneren Bestimmungen*. Und da sich in den Perzeptionen der Monade spiegelt, was sich im Universum der Dinge ereignet, entsprechen die Perzeptionen als innere Bestimmungen der Monade den Ereignissen im Universum der Dinge.

Leibniz hat behauptet, dass jede individuelle Substanz, nämlich jede Monade „das ganze Universum auf ihre Weise ausdrückt“ und „in ihrem *Begriff* alle Ereignisse mit allen ihren Umständen und die ganze Folge der äußeren Dinge“ enthält (s.o. S. 31). Dieser *Begriff* ist es, den Leibniz „vollständigen Begriff“ nennt und den jede Monade nach Leibniz zu eigen haben soll:

„Da dies so ist, können wir sagen, dass die Natur einer individuellen Substanz oder eines vollständigen Seienden darin besteht, einen derart vollständigen Begriff zu haben, dass er zureichend ist, um alle Prädikate des Subjekts, dem dieser Begriff zugeschrieben wird, zu verstehen und daraus abzuleiten.“¹⁰³

Was eine individuelle Substanz in einer Reihe der Perzeptionen aus ihrer eigenen Perspektive ausdrückt, nämlich alle Inhalte der Perzeptionen, muss nach Leibniz im vollständigen Begriff dieser Substanz als Begriffsmerkmale enthalten sein. Und diese Begriffsmerkmale sind eben Teilbegriffe, die dieser Substanz als Subjekt eines Urteils wahrhaft als Prädikate beigelegt werden müssen.¹⁰⁴

Vollständige Begriffe sind von besonderer Art. Diese Besonderheit besteht darin, dass jeder vollständige Begriff auf *eine* jeweilige individuelle Substanz zutrifft. Sie

¹⁰² Vgl. *Principes de la Nature et de la Grace*, § 2, PS, Bd. I, S. 415; „Monaden ohne Eigenschaften (qualités) wären untereinander ununterscheidbar, da sie sich in der Quantität ebenso wenig unterscheiden“. *Monadologie*, § 8, PS, Bd. I, S. 440-2.

¹⁰³ *Metaphysische Abhandlung*, § 8, PS, Bd. I, S. 74; „Nun drückt jede individuelle Substanz dieses Universums in *ihrem Begriff* das Universum aus, in das sie eintritt. [...] weil es das Wesen einer individuellen Substanz ist, einen so beschaffenen *vollständigen Begriff* zu haben, dass man aus ihm alles das, was ihr zugesprochen werden kann, und aufgrund der Verknüpfung der Dinge untereinander sogar das ganze Universum herleiten kann.“ *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 89. (Hervorhebung von mir, B.-H. P.).

¹⁰⁴ In bezug auf „Prädikate“ ist Leibniz' Sprachgebrauch nicht immer eindeutig. Sie haben bei Leibniz nicht bloß die logische Bedeutung, dass sie dasjenige sind, was innerhalb eines Urteils vom Satzsubjekt ausgesagt wird. Sondern Leibniz verwendet sie auch in realem Sinne, dass sie dem Subjekt selbst zugeschrieben werden. Z. B. spricht Leibniz an manchen Stellen von „Prädikate[n] oder Ereignisse[n]“. *Metaphysische Abhandlung*, § 14, PS, Bd. I, S. 97; *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 100. Und Leibniz setzt an manchen Stellen Prädikate mit Prädikatbegriffen gleich, wenn er z. B. sagt, dass der vollständige Begriff einer individuellen Substanz alle Prädikate einschließe. Vgl. C, S. 520.

sind anders beschaffen als allgemeine Begriffe, die für viele Dinge gelten. Es gibt nicht zwei individuelle Substanzen, deren vollständige Begriffe ein und derselbe sind. Insofern können vollständige Begriffe Individualbegriffe genannt werden. Jede individuelle Substanz wird von dem Individualbegriff vollständig bestimmt. Vollständige Begriffe müssen unendlich viele sein, genauso wie es unendlich viele Monaden gibt.

Es ist Leibniz' Meinung: dass jede Monade das ganze Universum der Dinge in ihren Perzeptionen auf ihre eigene Weise ausdrückt; dass jede Monade sich von allen anderen durch Perzeptionen unterscheidet, die jede Monade als innere Bestimmungen konstituieren; dass diese inneren Bestimmungen der Monade in ihrem eigenen vollständigen Begriff (Individualbegriff) als Begriffsmerkmale enthalten sind. Daraus glaubt Leibniz folgern zu können, dass es falsch sei, „dass zwei Substanzen sich gänzlich gleichen und *solo numero* (allein der Zahl nach) verschieden sind“ (s.o. S. 30f.). Man kann daraus entnehmen, dass die Verschiedenheit der Monaden voneinander Leibniz' Ansicht nach genau der Verschiedenheit der vollständigen Begriffe, die alle Monaden zu eigen haben, korrespondiert.

Leibniz hat aus seinen Grundgedanken, nämlich seiner Monadenlehre und seiner Auffassung des vollständigen individuellen Begriffs abgeleitet, dass jede Substanz von allen anderen aufgrund von inneren Bestimmungen verschieden ist. Was diese Ableitung direkt zeigt, ist aber, dass der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden nur für individuelle Substanzen gilt. Leibniz behauptete doch, dass der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden für alle Dinge gilt. Demnach muss dieser Grundsatz nicht nur für einfache Substanzen, sondern auch für phänomenale Dinge gelten. Es gibt „in der Natur“ nicht zwei Einzeldinge, die nur der Zahl nach verschieden sind.¹⁰⁵ Leibniz kann nicht der Meinung sein, dass die Gültigkeit des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden lediglich auf die einfachen Substanzen beschränkt sei, obwohl bei der Ableitung dieses Grundsatzes nur von individuellen Substanzen die Rede ist. Um verständlich zu machen, dass bei dieser Ableitung impliziert sein muss, dass der Grundsatz auch für Einzeldinge in der phänomenalen Welt gilt, wollen wir uns einem Beispiel zuwenden, das Leibniz selbst gibt.

¹⁰⁵ Vgl. C, S. 519; *Monadologie*, § 9, PS, Bd. I, S. 443; Leibniz' fünftes Schreiben an Clarke Pt. 21, HS, Bd. I, S. 172.

Dieses Beispiel, anhand dessen Leibniz seine Auffassung des vollständigen Begriffs und die Ableitung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden erläutert, ist das Beispiel von einer Person, nämlich Alexander dem Grossen:

„[...] der Begriff von Alexander dem Großen ist vollkommen, denn es ist der individuelle Begriff selbst dieser Person, der all das, was man dem Subjekt zusprechen kann [...], und all das, was es von jedem anderen Individuum unterscheidet, enthält; daraus folgt auch, [...] daß es nicht möglich ist, daß es zwei Individuen gibt, die sich vollkommen gleichen oder die sich nur der Zahl nach unterscheiden [...].“¹⁰⁶

Leibniz' Gedanke, der sich in diesem Zitat ausdrückt, ist zunächst auf folgende Weise interpretierbar: In diesem Zitat ist mit der Person Alexander der Grosse nur die individuelle Substanz gemeint, die als Seele dieser Person einen vollständigen Begriff zu eigen hat; dieser vollständige Begriff enthält dann alles das, was dieser Person widerfährt, als Begriffsmerkmale, die den Perzeptionen der Seele dieser Person korrespondieren; in diesem vollständigen Begriff ist alles enthalten, was die Seele dieser Person von jeder anderen Substanz unterscheidet; sofern der vollständige Begriff dieser Seele auf diese Weise von jedem anderen vollständigen Begriff der individuellen Substanz verschieden ist, ist diese Seele von jeder anderen individuellen Substanz verschieden. In dieser Interpretation würde der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden bloß für die einfachen Substanzen gelten.

Man kann Leibniz' Gedanken in diesem Zitat aber anders interpretieren, was als plausibler und Leibniz' Ansicht angemessener erscheint als die erste Interpretation. Man muss in diesem Beispiel bedenken, dass die Person Alexander der Grosse eine historische Person ist, die in bestimmten raum-zeitlichen Situationen gelebt hat. Als ein lebendiger Mensch, der seinen eigenen Körper haben muss, kann diese Person nicht bloß eine Seele sein. Als ein lebendiger Mensch muss Alexander der Grosse in verschiedenen raum-zeitlichen Situationen vielen Ereignissen begegnet und sich auf verschiedene Menschen oder auch Dinge bezogen haben, wie es auch in Leibniz' Beispiel lautet, dass Alexander der Grosse „den Darius und den Porus besiegte“.¹⁰⁷ Ereignisse und Beziehungen, die dieser historischen Person zugeschrieben werden können, müssen in dem vollständigen Begriff der Seele dieser Person als

¹⁰⁶ *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 113. Vgl. auch *Metaphysische Abhandlung*, § 9, PS, Bd. I, S. 75-7.

¹⁰⁷ *Metaphysische Abhandlung*, § 8, PS, Bd. I, S. 77.

Begriffsmerkmale enthalten sein. Die Ereignisse und Beziehungen, die in den Perzeptionen der Seele dieser Person ausgedrückt werden und bestehen, sind nach Leibniz nichts anderes als „die Folge“ des „vollständigen Begriffs“.¹⁰⁸ In diesem Sinne sagt Leibniz:

„dass der Begriff der individuellen Substanz all ihre Ereignisse und all ihre Bestimmungen, selbst diejenigen, die man gewöhnlich äußere nennt (d. h. diejenigen, die ihr nur kraft des allgemeinen Zusammenhanges zwischen den Dingen zukommen, und deswegen, weil sie auf ihre Weise das gesamte Universum ausdrückt), enthält“.¹⁰⁹

Weil der vollständige Begriff der individuellen Substanz nach Leibniz alle ihre Bestimmungen, selbst Bestimmungen enthält, die man *äußere* nennt, muss der vollständige Begriff der Seele der Person Alexander der Grosse *in gewisser Weise* auch äußere Bestimmungen enthalten, die äußerliche Relationen von Alexander zu anderen Personen oder auch zu anderen Dingen bezeichnen. Z. B., eine räumliche Verschiedenheit Alexanders von dem Darius als eine äußere Bestimmung muss *in gewisser Weise* im vollständigen Begriff der Seele des Alexanders enthalten sein.

Man muss sich an dieser Stelle aber fragen: In welcher Weise kann eine *äußere* Bestimmung im vollständigen Begriff der Seele, nämlich der Monade enthalten sein? Bestimmungen, welche die Monade konstituieren und als Begriffsmerkmale im vollständigen Begriff der Monade enthalten sind, sind innere Bestimmungen, sie können nicht äußere Bestimmungen sein. Eine räumliche Bestimmung als eine äußere Bestimmung kann nicht der Monade zukommen. Die Monaden sind ja nicht räumlich. Sie stehen in keinem räumlichen Verhältnis zueinander.¹¹⁰ Leibniz hat aber gemeint, dass äußere Bestimmungen in inneren Bestimmungen gegründet sind.¹¹¹ Demnach können äußere Bestimmungen nicht als solche im vollständigen Begriff der Monade enthalten sein, sondern in der Weise, dass sie in inneren Bestimmungen gegründet liegen. Leibniz' Behauptung, dass der vollständige Begriff der Monade äußere Bestimmungen enthalte, soll heißen, dass als Grund von äußeren Bestimmungen innere Bestimmungen, die als Begriffsmerkmale im

¹⁰⁸ Ebenda, §14, S. 97.

¹⁰⁹ *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 150.

¹¹⁰ „[...] und es gibt keine räumliche bzw. absolute Nähe oder Entfernung zwischen den Monaden“. GP, Bd. II, S. 450-1; „Die Monaden selbst haben ja keine Lage zueinander, nämlich keine reale, die über die Ordnung der Phänomene hinausginge.“ GP, Bd. II, S. 444.

¹¹¹ „Keine äußere Bestimmung ist so schlechthin äußerlich, dass sie keine innere Bestimmung als ihren Grund (pro fundamento) hat.“, GP, Bd. II, S. 240.

vollständigen Begriff der Monade enthalten sind, äußere Bestimmungen in gewissem Sinne enthalten. Dies impliziert, dass eine räumliche Bestimmung in einer inneren Bestimmung, die selbst nicht räumliche ist, gegründet und enthalten ist. D. h. wiederum, dass eine räumliche Bestimmung insofern nicht bloß äußerlich ist, als sie in einer inneren Bestimmung gegründet und enthalten ist.¹¹²

Damit ein besseres Verständnis davon verschafft werden kann: *erstens*, warum Leibniz der Ansicht ist, dass eine räumliche Bestimmung, die den Dingen äußerlich zukommt und eine Relation zwischen den Dingen ausdrückt, in einer inneren Bestimmung gegründet ist, die den Dingen selbst zukommt; *zweitens*, warum eine räumliche Verschiedenheit zwischen den Körpern, z. B. zwischen Körpern von Alexander und Darius, in einer inneren Verschiedenheit gegründet ist und daher der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden nicht nur für die Monaden, sondern auch für die Körper in der phänomenalen Welt gilt, wollen wir zunächst Leibniz' Auffassung des Raumes in wesentlichen Zügen betrachten und dann auf unser Beispiel von Alexander dem Grossen zurückkommen.

Leibniz nennt den Raum in dem Sinne etwas Ideales, dass er weder Substanz noch eine Eigenschaft der an sich seienden Dinge, d. h. Monaden ist, sondern eine Ordnung der gleichzeitig existierenden Dinge darstellt.¹¹³ In dieser Idealität wird der Raum so betrachtet, dass er ein Gefüge der Relationen ist, die außerhalb der Dinge bestehen und insofern den Dingen äußerlich sind. Es kann Leibniz zufolge erst dann vom Raum die Rede sein, wenn gleichzeitig zusammen existierende Dinge angenommen werden. Er ist an sich Nichts ohne koexistierende Dinge, wie die Zeit „losgelöst von Dingen Nichts“ ist.¹¹⁴ Er ist eben nicht etwas selbständig Bestehendes, dem eine absolute Realität zukommen kann. Er kann wie Relationen überhaupt „Vernunftwesen“ genannt werden.¹¹⁵ Leibniz betrachtet den Raum als den gesamten Zusammenhang der Lageverhältnisse der koexistierenden Körper, die

¹¹² In „metaphysischer Strenge“ meint Leibniz, „dass es keine gänzlich äußere Bestimmung (*denominatio pure extrinseca*) [...] geben kann.“ *Nouveaux Essais*, II, PS, Bd. III/1, S. 384.

¹¹³ „Ich habe mehrfach betont, daß ich den Raum ebenso wie die Zeit für etwas rein Relatives halte; für eine Ordnung der Existenzen im Beisammen, wie die Zeit eine Ordnung des Nacheinander ist. Denn der Raum bezeichnet [...] eine Ordnung der gleichzeitigen Dinge, insofern sie zusammen existieren.“ Leibniz' drittes Schreiben an Clarke, Pt. 4, HS, Bd. I, S. 134. Vgl. auch Leibniz' fünftes Schreiben an Clarke, Pt. 29, HS, Bd. I, S. 175; HS, Bd. II, S. 344.

¹¹⁴ „Gäbe es keine geschaffenen Dinge, so würde es weder Zeit noch Ort, also auch keinen wirklichen Raum geben.“ Leibniz' fünftes Schreiben an Clarke, Pt. 106, HS, Bd. I, S. 206; „Ich [...] behaupte nur, daß es ohne Materie auch keinen Raum gibt, und daß der Raum an sich selbst keine absolute Realität ist.“ Ebenda, S. 192; „[...] Raum, der ein bloßes Gedankending ist.“ HS, Bd. II, S. 343. Vgl. Leibniz' drittes Schreiben an Clarke, Pt. 6, HS, Bd. I, S. 136.

¹¹⁵ „Die Relationen und die Ordnungen sind im gewissen Sinne *Vernunftwesen (l'estre de raison)*.“ *Nouveaux Essais*, II, PS, Bd. III/1, S. 384.

bestimmte Stellen innerhalb des Zusammenhangs einnehmen können. Der Raum ist für Leibniz eben „das, was sich aus dem Inbegriff aller Stellen insgesamt ergibt.“¹¹⁶ Dabei muss man aber nach Leibniz zwischen diesen Stellen selbst, die als von Dingen abgelöst betrachtet werden und für sich genommen voneinander nicht unterschieden werden, und den Lagebeziehungen der Körper unterscheiden, die bestimmte Stellen einnehmen. Nehmen wir an, ein Körper A nimmt eine Stelle ein. Wenn ein anderer Körper B an die Stelle von A tritt, dann wird diese Stelle als dieselbe betrachtet. Aber A steht immer schon zu anderen Körpern in bestimmter Lagebeziehung, wie B zu anderen Körpern. Wenn B an die Stelle von A tritt und A seine Stelle verändert, dann wird die Lagebeziehung von B zu anderen Körpern verändert, wie die von A zu anderen Körpern. Deswegen bedeutet *an einer Stelle zu sein* nicht bloß eine von anderen räumlichen Beziehungen abgelöste, abstrakte Bestimmung, sondern in Wahrheit eine Bestimmung, die in den Relationen eines Körpers zu anderen begriffen werden kann. Damit kommen wir auf unser Beispiel von Alexander dem Grossen zurück.

Wir haben gesehen, dass nach Leibniz alle „äußere“ genannten Bestimmungen in Wahrheit in inneren Bestimmungen gegründet sind und alles, was dem Individuum Alexander dem Grossen widerfährt, schon im vollständigen Begriff dieses Individuums enthalten sein muss (s.o. S. 37-8). Demnach muss eine äußere Bestimmung, die eine räumliche Verschiedenheit Alexanders von dem Darius ausdrückt, im vollständigen Begriff Alexanders gegründet liegen. Diese äußere Bestimmung drückt genau gesagt eine räumliche Relation zwischen dem *Körper* Alexanders und dem *Körper* des Darius aus.¹¹⁷ Dieser äußerliche Unterschied

¹¹⁶ Leibniz' fünftes Schreiben an Clarke, Pt. 47, HS, Bd. I, S. 183.

¹¹⁷ Es muss daran erinnert werden, dass ein Körper nach Leibniz nichts anderes als ein Aggregat der Monaden ist, das uns endlichen Wesen als ein Körper erscheint. Man muss sich dann fragen: Wie kann man sinnvoll von *einem Körper* Alexanders reden, der in Wahrheit bloß ein Aggregat der Monaden ist? Leibniz' Antwort darauf ist folgende: Jedem Lebewesen wird eine „Zentralmonade“ bzw. „herrschende Monade“ zugeordnet, die in dem organischen Körper herrscht und diesem eine Einheit verleiht; die herrschende Monade macht diesen Körper als ein Aggregat der vielen Monaden zu *einem* Lebewesen. Diese herrschende Monade in einem Lebewesen ist Leibniz zufolge von unendlich vielen ihr untergeordneten Monaden umgeben, die ihrerseits den Organen des der herrschenden Monade zugehörigen Körpers entsprechen. „Die untergeordneten Monaden, soweit sie in den Organen vorhanden sind, bilden keinen Teil der herrschenden Monade, wenngleich sie für sie erforderlich sind und im Verein mit ihr die organische körperliche Substanz des Tieres oder der Pflanze konstituieren.“ HS, Bd. II, S. 327. Die herrschende Monade macht „das Zentrum“ des betreffenden Lebewesens aus und stellt „das Prinzip seiner Einzigkeit (Unicité)“ dar. *Principes de la Nature et de la Grace*, § 3, PS, Bd. I, S. 417. Die herrschende Monade im lebendigen Menschen Alexander dem Grossen ist eben die Seele von Alexander, die einen organischen Körper zum Körper *von* diesem Alexander bildet und als den Körper *von* diesem einzigen Alexander erhält. Leibniz sagt, „dass jeder lebendige Körper eine herrschende Entelechie hat, die im Lebewesen die Seele ist“.

zwischen beiden Körpern, der aufgrund der räumlichen Verschiedenheit besteht, muss im Zusammenhang mit bestimmten Relationen zu anderen Körpern in der Seele Alexanders perzipiert sein. Und diese Perzeption ist eben „die Folge“ des „vollständigen Begriffs“ des Alexanders, welcher der Seele von Alexander angehört. Dieser äußerliche Unterschied aufgrund der räumlichen Verschiedenheit ist dann nicht schlechthin äußerlich, weil er schon im vollständigen Begriff Alexanders des Grossen innerlich begründet liegen muss. „Wenn irgendein Ding von einem anderen äußerlich unterschieden werden kann, dann muss es auch innerlich unterscheidbar sein.“¹¹⁸ Nicht nur räumliche Bestimmungen, sondern auch alle äußeren Bestimmungen, aufgrund derer die Individuen voneinander bloß äußerlich unterschieden werden, müssen in inneren Bestimmungen ihren Grund haben, die als Begriffsmerkmale im vollständigen Begriff der Individuen enthalten sind. „Keine äußere Bestimmung ist so schlechthin äußerlich, dass sie keine innere Bestimmung als ihren Grund hat“.¹¹⁹ Deswegen bedeutet selbst „sich an einem Ort befinden“ nach Leibniz „keine bloß äußere Bestimmung“.¹²⁰ Schlechthin äußere Bestimmungen wären nicht nur solche, die äußere Relationen ausdrücken, die als bloß außerhalb der Dinge bestehend betrachtet werden und daher nur äußerlich den betreffenden Dingen zukommen. Sondern schlechthin äußere Bestimmungen wären auch solche, die von dem ganzen Zusammenhang der Relationen der betreffenden Dinge zu anderen losgelöst diesen Dingen zukommen würden. Aber diese Relationen sind nach Leibniz in Wahrheit in inneren Bestimmungen gegründet. Und es gibt nach Leibniz in Wahrheit solche schlechthin äußeren Bestimmungen nicht, wie gewöhnlich man auch immer von dergleichen sprechen mag.¹²¹ Daher sind zwei Körper, von denen man nur Lageverschiedenheit feststellen kann, und die sonst als einander ganz gleich wahrgenommen werden, voneinander nicht bloß äußerlich unterschieden.

Monadologie, § 70, PS, Bd. I, S. 470. Im Verein mit der Seele wird jeder organische Körper zu einer substantiellen Einheit konstituiert, so dass die Seele als eine herrschende Monade in dieser Vereinigung bewirkt, „dass ein Lebewesen oder jeder beliebige organische Körper der Natur ein substantielles Eines (Unum substantiale) ist“. GP, Bd. II, S. 457.

¹¹⁸ GP, Bd. VII, S. 284.

¹¹⁹ GP, Bd. II, S. 240.

¹²⁰ Ebenda.

¹²¹ In diesem Sinne sagt Leibniz, „[...] dass es keine gänzlich äußere Bestimmung (*denominatio pure extrinseca*) wegen des realen Zusammenhangs aller Dinge geben kann.“ *Nouveaux Essais*, II, PS, Bd. III/1, S. 384.

„In der Natur [...] kann es demnach nicht vorkommen, dass zwei Körper einander vollkommen gleich und ähnlich sind. Auch was nur der Lage nach von einander verschieden ist, muss seine Lage, d. h. seine Umgebung zum Ausdruck bringen, es muss sich somit nicht nur der Lage nach – d. h. nicht nur, wie man gewöhnlich meint, kraft einer *äußeren* Bestimmung unterscheiden.“¹²²

Wenn der Raum als ein System äußerer Relationen aufgefasst wird, diese Relationen den gesamten Zusammenhang der räumlichen Verhältnisse darstellen, und diese Verhältnisse den Dingen nicht bloß äußerlich sind, sondern in Wahrheit in inneren Bestimmungen der Monaden gegründet sind, ist der Raum in gewissem Sinne auch nicht bloß ideal. Ihm muss eine gewisse Realität zugeschrieben werden, und zwar aus folgenden Gründen: erstens, eben weil räumliche Relationen in inneren Bestimmungen der Monaden gegründet sind und diese inneren Bestimmungen die Monaden konstituieren;¹²³ zweitens, weil Leibniz den Erscheinungen als wohlbegründeten Phänomenen eine abgeleitete Realität zuschreibt und der Raum eine Ordnung dieser Phänomene ist.¹²⁴

Nun müssen in unserem Alexander-Beispiel nicht nur der äußerliche räumliche Unterschied des Körpers Alexanders von dem Körper des Darius, sondern auch der äußerliche Unterschied des Körpers Alexanders von anderen körperlichen Dingen überhaupt in der phänomenalen Welt in inneren Bestimmungen gegründet liegen, die im vollständigen Begriff der Seele Alexanders enthalten sind. Und alle diese äußerlichen Unterschiede werden in den Perzeptionen der Seele Alexanders

¹²² HS, Bd. II, S. 322. Was Leibniz in diesem Zitat aussagt, ist nicht bloß, dass ein Körper, der sich in einem Raumteil befindet, von einem anderen Körper nach der Verschiedenheit des Raumes unterschieden ist, der in einem andern Raumteil liegt, und dass diese Verschiedenheit schon im vollständigen Begriff der Monade innerlich gegründet sein muss, welche dem Körper zugrunde liegt. Sondern Leibniz ist vielmehr der Meinung: dass eine bestimmte Lage eines Körpers bestimmte Relationen zu anderen körperlichen Dingen zum Ausdruck bringt, welche Relationen in der Monade perzipiert werden, die dem Körper zugrunde liegt; dass die Perzeptionsinhalte der Monade, in denen diese bestimmten Relationen repräsentiert sind, als der Monade zukommende Bestimmungen in ihrem vollständigen Begriff schon enthalten sind; dass eine Lageverschiedenheit eines Körpers von einem anderen *erstens* keine bloße von den bestimmten Relationen des einen Körpers zu anderen körperlichen Dingen abgelöste äußere Bestimmung ist; und dass *zweitens* diese Lageverschiedenheit, die in der dem Körper zugrundeliegenden Monade im Zusammenhang mit bestimmten Relationen zu anderen körperlichen Dingen perzipiert wird, eine Folge dessen ist, was im vollständigen Begriff dieser Monade enthalten ist.

¹²³ „Obwohl jedoch die Relationen aus dem Verstand stammen, sind sie nicht *ohne Grund und Realität*. Denn der höchste Verstand ist der Ursprung der Dinge; und selbst die Realität aller Dinge, ausgenommen die einfachen Substanzen, besteht im Grunde nur aus Perzeptionen der Phänomene der einfachen Substanzen.“ *Nouveaux Essais*, II, PS, Bd. III/1, S. 182. (Hervorhebung von mir, B.-H. P.).

¹²⁴ An einer Stelle bezeichnet Leibniz den Raum selbst als wohlfundierte Erscheinung: „[...] die Materie — verstanden als Masse an sich — ist nur ein reines Phänomen oder eine wohlfundierte Erscheinung, wie es auch Raum und Zeit sind.“ *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 327.

ausgedrückt. Andererseits sind aber diese Perzeptionen der Seele Alexanders nichts anderes als die Folge des vollständigen Begriffs der Seele Alexanders¹²⁵ und diese Folge korrespondiert den körperlichen Vorgängen, die in der Seele perzipiert werden. Daher lässt sich auch sagen, „dass eben das, was in der Seele ist, auch im Körper ausgedrückt wird.“¹²⁶ Sofern der Körper Alexanders auf diese Weise aufgrund innerer Bestimmungen von anderen körperlichen Dingen unterschieden ist, liegt es nahe, festzustellen, dass Leibniz' Gültigkeitsbehauptung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden gemäß seiner Ableitung dieses Grundsatzes aus seiner Monadenlehre und seiner Auffassung des vollständigen Begriffs nicht nur einfache Substanzen, sondern auch Einzeldinge in der phänomenalen Welt betrifft. Und Leibniz glaubt durch diese Ableitung beweisen zu können, dass alle Dinge, seien es die Monaden oder körperliche Dinge, denen die Monaden zugrunde liegen, aufgrund von inneren Bestimmungen voneinander verschieden sind.¹²⁷

¹²⁵ „Hier findet man aber dafür den wahren Grund: wir haben gesagt, daß alles, was der Seele und jeder Substanz zustößt, eine Folge ihres Begriffs ist“. *Metaphysische Abhandlung*, § 33, PS, Bd. I, S. 151.

¹²⁶ HS, Bd. II, S. 324. Hier kommt zur Sprache, was Leibniz „prästabilierte Harmonie“ nennt. Diese „prästabilierte Harmonie“ ist in zweierlei Weise aufzufassen. Sie ist einerseits eine von Gott festgelegte Übereinstimmung der einfachen Substanzen untereinander. Andererseits ist sie ebenso eine von Gott festgelegte Zusammenstimmung, die zwischen dem Körper und der Seele besteht. In der *ersten* Bedeutung kommt diese Harmonie eben dadurch zustande, dass Gott die einfachen Substanzen von vornherein so geschaffen hat, dass sie „dasselbe Universum oder dieselben Phänomene“ in verschiedener Weise „ausdrücken“ und sie untereinander völlig übereinstimmen. Und „dies läßt uns sagen, dass die eine auf die andere einwirkt“, obwohl solche Einwirkung unter den geschaffenen Substanzen nach Leibniz in Wahrheit niemals stattfindet. *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 153. Insofern „dasselbe Universum“ nichts anderes als die Gesamtheit der zusammen bestehenden Monaden ist, kann man sagen, dass die Monaden einander wechselseitig ausdrücken. In diesen Ausdrücken stimmen sie miteinander nur überein, aber beziehen sich nicht direkt aufeinander. Sie beeinflussen einander nicht. *Zweitens* bedeutet die „prästabilierte Harmonie“, dass die Seele und der Körper miteinander in Einklang stehen, obwohl beide ihren eigenen Gesetzen folgen. „Die Seelen handeln gemäß den Gesetzen der Zweckursachen durch Strebungen, Ziele und Mittel. Die Körper handeln gemäß den Gesetzen der Wirkursachen oder der Bewegungen.“ *Monadologie*, § 79, PS, Bd. I, S. 475. Nach Leibniz hat Gott das ganze Universum „in so vollkommener und geregelter Weise und mit so großer Genauigkeit“ eingerichtet, dass die Seelen und die Körper trotz der Verschiedenheit ihrer Gesetze miteinander in Harmonie stehen, „als ob zwischen ihnen ein gegenseitiger Einfluß bestände“. Sie beeinflussen sich aber nach Leibniz in Wirklichkeit nicht. Sie drücken einander gewissermaßen nur aus, so dass, was in der Seele vor sich geht, genau den Körpererscheinungen entspricht. HS, Bd. II, S. 273-4.

¹²⁷ Die Geltung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden, die Leibniz durch seine Ableitung beweisen zu können beansprucht, ist also nicht auf einfache Substanzen eingeschränkt, sondern auch auf körperliche Dinge zu übertragen. Und zwar erstreckt sich der Geltungsanspruch des Grundsatzes nicht bloß auf organische Körper, z. B. Tiere und Pflanzen, die Leibniz substantielles Eines nennt (s. o. Fußnote 117), sondern auf körperliche Dinge im allgemeinen, die man als Einzeldinge bezeichnen kann. Denn jedes körperliche Einzelding ist nach Leibniz eine Vielheit der Monaden, die uns Menschen als *ein* körperliches Ding erscheint; diese vielen Monaden, die diesem körperlichen Ding zugrunde liegen, sind voneinander nach inneren Bestimmungen unterschieden, da die Monaden „nach ihrem Gesichtspunkt das Universum verschieden zum Ausdruck bringen.“ HS, Bd. II, S. 326; dieses körperliche Ding kann irgendeinem anderen körperlichen Ding niemals vollkommen gleich sein, weil eine Vielheit der Monaden, die jedem anderen körperlichen Ding zugrunde liegt, nicht nur

3. 2. Probleme in Leibniz' Beweis

Leibniz' Beweis des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden bestand letzten Endes darin, aus seinen Grundgedanken diesen Grundsatz abzuleiten. Diese Grundgedanken waren seine Monadenlehre und seine Auffassung des vollständigen Begriffs, wie wir im letzten Abschnitt (3.1) gesehen haben. Aus diesen Grundgedanken möchte ich einige Sätze herausnehmen, die für Leibniz' Beweis des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden wesentlich sind, und sie in folgender Weise artikulieren: 1) es gibt unendlich viele und voneinander verschiedene ursprüngliche Dinge, nämlich die Monaden; 2) sie sind aufgrund von inneren Bestimmungen unterschieden, weil sie auf ihre eigene Weise das ganze Universum perzipieren; 3) innere Bestimmungen, die in nichts anderem als Perzeptionen der Monaden bestehen, sind als Begriffsmerkmale im vollständigen Begriff der jeweiligen Monade von vornherein enthalten; 4) äußere Bestimmungen, die bloße Relationen zwischen den Dingen ausdrücken und ihnen äußerlich zukommen, sind in Wahrheit im vollständigen Begriff der Monade gegründet enthalten. In Leibniz' Beweis ist nach unserer Interpretation der Gültigkeitsanspruch des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden nicht auf die Monaden beschränkt. Sondern Leibniz lässt diesen Grundsatz auch für phänomenale Dinge gelten, indem er den äußerlichen Unterschied zwischen phänomenalen Dingen auf den auf inneren Bestimmungen beruhenden Unterschied zurückführt.

Nun enthält dieser Beweis Probleme, die ihn als unzulänglich und nicht überzeugend erscheinen lassen, obwohl Leibniz überzeugt war, dass er die Gültigkeit des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden beweisen konnte. Ich möchte im folgenden auf zwei große Probleme in diesem Beweis hinweisen, aufgrund derer er letztlich nicht gelingen kann.

eine Vielheit der voneinander unterschiedenen Monaden ist, sondern auch von der Vielheit der Monaden unterschieden ist, die dem ersteren körperlichen Ding zugrunde liegt. So lässt sich sagen, dass Leibniz die Verschiedenheit der körperlichen Dinge auf die Verschiedenheit der einfachen Substanzen zurückführt, so wie er körperliche Dinge auf die einfachen Substanzen zurückführt. „Ich jedoch hebe den Körper nicht auf, sondern *reduziere* ihn nur auf das, was ist, indem ich nachweise, daß die körperliche Masse, von der man annimmt, daß sie noch etwas andres außer den einfachen Substanzen enthält, keine Substanz ist, sondern eine Erscheinung, die aus den einfachen Substanzen, welche allein Einheit und absolute Realität haben, resultiert.“ HS, Bd. II, S. 349. (Hervorhebung von mir, B.-H. P.).

Erstens, alle wahren Sätze, nämlich nicht bloß subjektiv gewisse, sondern objektiv gültige Sätze sind nach Leibniz so beschaffen, dass bei ihnen der Begriff des Prädikats ausdrücklich oder implizit im Begriff des Subjekts enthalten ist, dass sie ausdrücklich oder virtuell identische Sätze sind. Und das Wesen des Beweises eines Satzes besteht nach Leibniz darin, durch Begriffsanalyse aufzuweisen, dass der Begriff des Prädikats im Begriff des Subjektes enthalten ist. Was ein wahrer Satz, der auf diese Weise bewiesen werden kann, aussagt, entspricht Leibniz zufolge einem objektiven Sachverhalt. Nun ist der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden für Leibniz ein wahrer Satz. Dieser Grundsatz besagt, dass jedes Ding keinem anderen vollkommen gleich ist, alle Dinge verschieden sind. Man erwartet, Leibniz müsse diesen Grundsatz durch den Aufweis beweisen, dass die Verschiedenheit im Begriff des Dinges überhaupt als ein Teilbegriff enthalten ist, indem er den Begriff des Dinges überhaupt analysiert. Durch diesen Beweis müsste dann gezeigt werden, dass die Verschiedenheit als eine Bestimmung jedem Ding an sich zukommt. Aber er hat dieses Beweisverfahren nicht ausgeführt. Sondern er hat seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden letzten Endes aus seinen Grundgedanken, d.i. seiner Monadenlehre und seiner Auffassung des vollständigen Begriffs, abgeleitet und diese Ableitung als einen Beweis dieses Grundsatzes gelten lassen. Insofern kann man von einer Inkonsequenz des Beweisverfahrens sprechen. Aber Leibniz' Beweis des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden erscheint andererseits als nicht schlechthin inkonsequent, wenn man in Betracht zieht, was genau in dem Verfahren dieses Beweises geschehen ist. Leibniz hat doch in der Ableitung gezeigt, dass im vollständigen Begriff jedes substantiellen Dinges innere Bestimmungen als Begriffsmerkmale enthalten sind, aufgrund derer dieses Ding von allen anderen unterschieden ist, dass äußere Bestimmungen, die äußerliche Relationen zwischen Dingen und damit auch alle äußerlichen Beziehungen der Verschiedenheit ausdrücken, in inneren Bestimmungen gegründet sind, und dass der äußerliche Unterschied zwischen phänomenalen Dingen in vollständigen Begriffen der substantiellen Dinge innerlich gegründet ist, die den phänomenalen Dingen zugrunde liegen. Leibniz hat nämlich aufgezeigt, dass im vollständigen Begriff jedes substantiellen Dinges die Verschiedenheit dieses Dinges von allen anderen gegründet ist, weil der vollständige Begriff eines substantiellen Dinges innere Bestimmungen enthält, die dieses Ding von allen anderen unterscheiden lassen. Demnach ist ein individuelles substantielles Ding A von allen anderen verschieden,

weil innere Bestimmungen, aufgrund derer A sich von allen anderen Dingen unterscheidet, im vollständigen Begriff des A als Begriffsmerkmale enthalten sind. Eben dieses Enthaltensein ist der Grund der Wahrheit des Satzes, dass A von allen anderen Dingen verschieden ist. „Von allen anderen verschieden zu sein“ selbst bedeutet für Leibniz zwar nicht eine innere Bestimmung, die als ein Begriffsmerkmal im vollständigen Begriff von A enthalten ist. Aber diese Verschiedenheit ist im vollständigen Begriff von A gegründet. Denn dieser Begriff ist ein individueller Begriff, den A zu eigen hat und der „all das, was man“ diesem A „zusprechen kann“ und „all das“, was dieses A „von jedem anderen Individuum unterscheidet, enthält“.¹²⁸ Und dieser Begriff ist ein bestimmter Begriff, der von allen anderen vollständigen Begriffen unterschieden ist. A ist ein bestimmtes Ding, das an sich von jedem beliebigen anderen verschieden ist. Daher kommt die Verschiedenheit dem A zu. Kein Ding ist diesem A vollkommen gleich. Kein Ding ist jedem anderen vollkommen gleich. Die Ungleichheit kommt nicht nur den substantiellen Dingen zu. Auch die Ungleichheit der phänomenalen Dinge miteinander ist durch Zurückführung dieser auf substantielle Dinge erklärbar. Alle Dinge sind so verschiedene Dinge.

Leibniz' Beweis des Grundsatzes des Nichtunterscheidenden ist insofern nicht schlechthin inkonsequent, als er gezeigt hat, dass im vollständigen Begriff jedes substantiellen Dinges die Verschiedenheit dieses Dinges von allen anderen gegründet ist, d.h. im vollständigen Begriff innere Bestimmungen enthalten sind, die dieses Ding von allen anderen unterscheiden lassen. Nach seiner Konzeption des Beweises muss im Beweis aufgewiesen werden, dass der Prädikatbegriff im Begriff des Subjekts enthalten ist. Wenn wir z. B. innere Bestimmungen des substantiellen Dinges A als Prädikate und das Ding A als Subjekt nehmen, bestand Leibniz' Beweis in nichts anderem als darin, aufzuzeigen, dass der vollständige Begriff dieses Dinges innere Bestimmungen enthält, aufgrund derer es sich von allen anderen unterscheidet, und dass damit die Verschiedenheit dieses Dinges in seinem Begriff gegründet ist.

Ein großes Problem aber, das Leibniz' Beweis unzulänglich und nicht überzeugend macht, liegt nicht bloß in der Inkonsequenz des Beweisverfahrens, sondern vielmehr im folgendem: Das Resultat der Ableitung, dass alle Dinge voneinander verschieden sind, jedes Ding keinem anderen vollkommen gleich ist, ist in der Tat schon

¹²⁸ *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 113.

vorausgesetzt. Leibniz hat angenommen, dass es unendlich viele ursprüngliche Dinge, d. h. Monaden gibt. Sie sind nach Leibniz von Gott so geschaffen worden, dass sie voneinander nach inneren Bestimmungen unterschieden und voneinander unabhängig sind, und dass jeder Monade ein individueller vollständiger Begriff angehört, in dem die Verschiedenheit der Monade von allen anderen gegründet ist, und der selbst von allen anderen vollständigen Begriffen unterschieden ist. Mit seinem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden konnte Leibniz behaupten, dass die Verschiedenheit jedem Ding innerlich (d. h. an sich) zukommt und jedes Ding an sich selbst ein bestimmtes Ding ist. Aber diese Verschiedenheit der Dinge ist eine Voraussetzung, die Leibniz eigentlich hätte beweisen müssen. Ein Beweis, der voraussetzt, was bewiesen werden soll, ist zirkulär und kann nicht den Namen „Beweis“ verdienen. Ein Satz, der auf einem zirkulären Beweis beruhen soll, ist nur eine Behauptung, die unmittelbar aufgestellt ist.

Zweitens kann man mit Leibniz sagen, dass die Verschiedenheit der Dinge auf die Verschiedenheit der vollständigen Begriffe zurückzuführen ist. Denn innere Bestimmungen, aufgrund derer die Dinge voneinander unterschieden sind, sind nach Leibniz in vollständigen Begriffen der betreffenden individuellen Dinge enthalten,¹²⁹ so dass man alle Unterschiede der einzelnen Dinge voneinander einsehen kann, wie subtil diese Unterschiede auch sein mögen, wenn man die vollständigen Begriffe hat. Dann könnte man mit Recht behaupten, zu wissen, dass jedes Ding von allen anderen aufgrund innerer Bestimmungen unterschieden ist. Aber die vollständigen Begriffe sind göttliche Begriffe, nicht unsere. Wir Menschen als endliche Wesen können nicht über die vollständigen Begriffe verfügen. Leibniz selbst weist darauf hin, dass sie im göttlichen Verstand ihren Sitz haben, und dass es nur Gott allein zukommt, den vollständigen Begriff zu bilden und alles zu erkennen, was den vollständigen Begriff ausmacht.¹³⁰ Der vollständige Begriff, der ein Individuum vollkommen bestimmt, es identifiziert und es von allen anderen unterscheidet, ist auch nicht von uns Menschen völlig analysierbar. Bestandteile als Teilbegriffe, die den vollständigen Begriff ausmachen, sind ihrer Anzahl nach unendlich, was zum Ausdruck kommt, wenn Leibniz sagt, „daß die Individualität

¹²⁹ Nach Leibniz ist der vollständige Begriff nur den einfachen Substanzen eigen. Aber sofern die Substanzen nach Leibniz den phänomenalen Dingen zugrunde liegen und die phänomenalen Dinge letzten Endes aufgrund von inneren Bestimmungen voneinander verschieden sind, trifft die Zurückführung der Verschiedenheit der Dinge auf die Verschiedenheit der vollständigen Begriffe auch auf phänomenale Dinge zu.

¹³⁰ *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, S. 133, 143; *Metaphysische Abhandlung*, § 8, PS, Bd. I, S. 75-77.

das Unendliche einschließt.“¹³¹ Die Möglichkeit, den vollständigen Begriff völlig zu analysieren, um ein Individuum von einem anderen nach inneren Bestimmungen hinreichend zu unterscheiden, setzt einen göttlichen Verstand voraus. Nur Gott kann alle Unterschiede der einzelnen Dinge einsehen. Nur Gott, nicht wir Menschen, kann wissen, dass jedes Ding von jedem anderen aufgrund von inneren Bestimmungen unterschieden und unterscheidbar ist. Eben die allgemeine Unterscheidbarkeit der Dinge überhaupt ist kein Gegenstand der menschlichen Erkenntnis. Insofern können wir auch nicht zu wissen beanspruchen, dass der Grundsatz des Nichtunterscheidenden allgemein gültig ist. Leibniz' Beweis dieses Grundsatzes kann daher auch nicht überzeugend sein, weil die allgemeine Gültigkeit dieses Grundsatzes, auf die er abzielt, nur unter der Voraussetzung eines göttlichen Verstandes behauptet werden kann, der eben nicht unser Verstand ist.

¹³¹ „Denn es ist uns unmöglich (so paradox dies auch erscheinen mag), von den Individuen eine Erkenntnis zu haben und ein Mittel zu finden, die Individualität einer Sache exakt zu bestimmen, [...]. Die kleineren Unterschiede sind uns nicht wahrnehmbar. Ort und Zeit, weit entfernt davon, durch sich selbst zu bestimmen, bedürfen vielmehr selbst der Bestimmung durch die Dinge, die sie in sich enthalten. Das Bemerkenswerte ist dabei, daß die Individualität das Unendliche einschließt, und nur derjenige, der fähig ist, sie zu begreifen, könnte die Kenntnis des Prinzips der Individuation für diese oder jene Sache besitzen.“ *Nouveaux Essais*, III, PS, Bd. III/2, S. 43.

Teil II: KANT

Vorbemerkung

Kant setzt sich mit dem philosophischen System von Leibniz im allgemeinen im Kapitel über die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ der *Kritik der reinen Vernunft* auseinander. In diesem Amphibolienkapitel interpretiert und kritisiert Kant den Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden.

Leibniz ließ diesen seinen Grundsatz als allgemeines Prinzip für alle Dinge, nämlich sowohl für einfache Substanzen (Monaden) als auch für phänomenale Dinge gelten, denen diese Substanzen zugrunde liegen. Leibniz hat behauptet, dass dieser Grundsatz allgemein und objektiv gültig ist. Für Kant ist aber der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden als Naturprinzip ein falscher Grundsatz. Jedoch hält Kant ihn nicht schlechthin für falsch. Kant erkennt die Geltung dieses Grundsatzes in gewisser Hinsicht an. Kants Einschätzung nach ist dieser Leibnizsche Grundsatz „eine analytische Regel“.¹³²

Ich möchte mich im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung hauptsächlich mit dem Amphibolienkapitel der *Kritik der reinen Vernunft*, und zwar besonders mit denjenigen Passagen des Kapitels beschäftigen, die von dem Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden handeln.¹³³ Dabei geht es mir in erster Linie nur darum, Kants Interpretation und Kritik des Leibnizschen Grundsatzes zu erklären, und nicht darum, das Amphibolienkapitel als Ganzes auszulegen und zu bewerten, inwiefern Kants Kritik an dem philosophischen System von Leibniz und diesem Grundsatz berechtigt ist, die Kant in dem Amphibolienkapitel übt.¹³⁴ Ich

¹³² „Also ist jenes scheinbare Gesetz [sc. Leibniz' Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden] kein Gesetz der Natur. Es ist lediglich eine analytische Regel der Vergleichung der Dinge durch bloße Begriffe.“ KdrV, A 272/ B 328.

¹³³ Eine Gesamtinterpretation des Amphibolienkapitels bietet u. a. P. Reuter, *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe. Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg, 1989 und R. Broecken, *Das Amphiboliekapitel der „Kritik der reinen Vernunft“*. *Der Übergang der Reflexion von der Ontologie zur Transzendentalphilosophie*, Diss. Köln, 1970.

¹³⁴ Bewertungen der kantischen Leibnizkritik im Amphibolienkapitel und auch Einwände gegen diese Kritik, die Stellungnahmen zu Kants Kritik des Leibnizschen Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden enthalten, liefert z. B. G. H. R. Parkinson, ‚Kant as a Critic of Leibniz. The Amphiboly of Concepts of Reflexion‘, *Revue Internationale de philosophie* 35, 1981, S. 302-314. Vgl. ferner H. Herring, ‚Leibniz' Principium Identitatis Indiscernibilium und die Leibniz-Kritik Kants‘, *Kant-Studien*, 49, 1957/58, S. 389-400; K. Vogel, *Kant und die Paradoxien der Vielheit*, Meisenheim am Glan, 1975, S. 129-30 u. 277-87; K. E. Kaehler, ‚Systematische Voraussetzungen der

möchte versuchen, zu zeigen, aus welchen Gründen Kant diesen Leibnizschen Grundsatz kritisiert und die Meinung vertritt, dass einerseits dieser Grundsatz nicht für phänomenale Dinge, d. h. Erscheinungen, gelte und daher „kein Gesetz der Natur“ sei, und dass andererseits dieser Grundsatz lediglich als „eine analytische Regel“ eine Bedeutung habe.

In den einleitenden Passagen des Amphibolienkapitels erläutert Kant den Begriff der „Reflexion“, der „logischen Reflexion“ und der „transzendentalen Reflexion“, und führt „Reflexionsbegriffe“ ein. Da Kants Auffassung der Reflexion, der logischen Reflexion, der transzendentalen Reflexion und der Reflexionsbegriffe in seiner Kritik an dem Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden eine zentrale Rolle spielt, soll zunächst diese Auffassung näher beleuchtet werden. Anschließend möchte ich auf Kants Kritik an diesem Grundsatz eingehen.

Leibniz-Kritik Kants im „Amphibolie-Kapitel“, in: *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. I.1, hrsg. v. G. Funke, Bonn 1981, S. 417-426; H. Busche, ‚Wie triftig ist Kants Kritik des Metaphysikers Leibniz?‘, in A. Lewendoski (Hrsg.), *Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert. Studia Leibnitiana Sonderhefte*, Bd. 33, 2004, S. 171-182.

Kapitel II: Kants Auffassung von Reflexion und Reflexionsbegriffen

Im Amphibolienkapitel der *Kritik der reinen Vernunft* sieht Kant einen entscheidenden Grund dafür, dass Leibniz seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden als einen allgemeinen Grundsatz aufgestellt hat, in einer „transzendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechslung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung“. Für Kant ist dieser Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden kein Naturprinzip, das unserer objektiven Erkenntnis zugrunde läge, deren Gegenstand Erscheinung ist.¹³⁵ Nach Kant beruht diese Verwechslung auf einem Mangel an „transzendentaler Überlegung (Reflexion)“.¹³⁶ Kant ist der Ansicht, dass Leibniz seinen Satz des Nichtzuunterscheidenden fälschlicherweise auch als ein Naturprinzip behauptete, weil er „die transzendente Reflexion“ nicht anstellte. Um diese Ansicht genau zu verstehen, wollen wir im folgenden zunächst in Betracht ziehen: *erstens*, was Kant unter „Reflexion“ versteht und wie er „die Reflexionsbegriffe“ auffasst, die wir für unsere Reflexion benötigen; *zweitens*, wie sich „transzendente Reflexion“ und „logische Reflexion“ charakterisieren lassen, die Kant im Amphibolienkapitel anführt und voneinander unterscheidet; und *drittens*, in welchem Sinne Kants Behauptung zu verstehen ist, dass der Mangel an transzendentaler Reflexion bei Leibniz letztlich die Ursache der „transzendentalen Amphibolie“ ist.

Nach Kant ist „Reflexion (Überlegung)“ im allgemeinen eine subjektive Handlung oder Tätigkeit unseres „Gemüts“, gegebene Vorstellungen miteinander zu vergleichen und zu unterscheiden, oder sie mit dem Erkenntnisvermögen zu vergleichen und „zusammen zu halten“, damit wir zu Begriffen und Urteilen gelangen.¹³⁷ Bei der Reflexion vergleichen und unterscheiden wir gegebene

¹³⁵ Was unter „Naturprinzip“ verstanden werden soll, werde ich am Ende dieses Kapitels etwas ausführlicher erläutern.

¹³⁶ KdrV, A 269f./ B 325f.

¹³⁷ „Reflektieren (Überlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnisvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff, zu vergleichen und zusammen zu halten.“ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (= KU), Einleitung (Erste Fassung), WS, Bd. V, S. 188. An dieser Stelle wird die Tätigkeit des Reflektierens der Urteilskraft zugeschrieben. Die Urteilskraft ist Kant zufolge ein Vermögen, „das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“. Dieses Vermögen ist zweierlei. „Ist das Allgemeine (die Regel, Das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, *bestimmend*. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß

Vorstellungen nach bestimmten Verhältnissen. Und damit setzen wir diese Vorstellungen miteinander in Beziehung. Begriffe, die diese bestimmten Verhältnisse bzw. Beziehungen ausdrücken, nennt Kant „Reflexionsbegriffe“.¹³⁸ Die Funktion von „Reflexionsbegriffen“ besteht darin, als Operationsmittel unserer subjektiven Reflexion zu dienen. Diese Begriffe „aller Vergleichung und Unterscheidung“,¹³⁹ fasst Kant zu vier Paaren zusammen: „Einerleiheit“ und „Verschiedenheit“, „Einstimmung“ und „Widerstreit“, „Inneres“ und „Äußeres“, „Bestimmbares“ und „Bestimmung“ („Materie“ und „Form“).

„Reflexionsbegriffe“ unterscheiden sich dadurch von Kategorien, dass „durch jene nicht der Gegenstand nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht, (Größe, Realität,) sondern nur die Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Begriff von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargestellt wird.“¹⁴⁰ Die Kategorien haben als Begriffe a priori¹⁴¹ die Funktion, Gegenstände als Objekte unserer Erfahrung zu konstituieren. Sie sind nach Kant „Begriffe von Gegenständen überhaupt“.¹⁴² Sie machen Gegenstände, die in der Anschauung unbestimmt gegeben werden, als Objekte der Erfahrung möglich. Und damit ermöglichen sie unsere Erfahrung. Die Kategorien stellen nach Kant in dem Sinne Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung dar, dass wir sie benötigen, um Erfahrung machen zu können.¹⁴³ Eben darauf, dass die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der

*reflektierend** (KU, WS, Bd. V, S. 251). Die Tätigkeit der reflektierenden Urteilskraft besteht nämlich darin, zum „gegebenen“ Besonderen „das Allgemeine“ aufzusuchen. Die Urteilskraft ist nach Kant zwar „ein besonderes Vermögen“, das eine bestimmte Funktion ausübt, aber als nicht „selbständiges Erkenntnisvermögen“ gehört sie zum Verstand in einem weiteren Sinne. Vgl. KU, Einleitung (Erste Fassung), WS, Bd. V, S. 179; KdrV, A 130f./B 169. An anderen Stellen bezeichnet Kant den Verstand selbst als das Vermögen der Reflexion, so dass man mit Recht unterstellen darf, dass der Verstand in einem weiteren Sinne das Reflexionsvermögen in sich schließt: „Verstand ist das Vermögen, (das) allgemeine zu erkennen, d. i. das Vermögen der Regeln. Vermögen zu reflektieren“; „Unser Verstand ist das Vermögen zu reflektieren“. I Kant, *Kants gesammelte Schriften* (= AA), hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902ff., Bd. XV, Refl. 425 u. 409, S. 171, 165f.

¹³⁸ KdrV, A 260-2/ B 316-8.

¹³⁹ KdrV, A 269/ B 325.

¹⁴⁰ Ebenda.

¹⁴¹ „Kategorien“ sind „reine Verstandesbegriffe“, die unabhängig von Erfahrung im Verstand erzeugt werden. Vgl. KdrV, A 76/ B 102; A 65f./ B 90.

¹⁴² KdrV, A 93/ B 126. Vgl. auch KdrV, B 128: „Sie [sc. die Kategorien] sind Begriffe von einem Gegenstand überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen als bestimmt angesehen wird.“

¹⁴³ „Erfahrung“ nennt Kant „alle unsere objektiv gültige Erkenntnis“ oder auch „ein empirisches Erkenntnis“. Alle unsere Erkenntnis besteht nach Kant, sei es empirische Erkenntnis oder Erkenntnis a priori, aus Anschauung und Begriff. „Was [...] Menschen betrifft, so besteht ein jedes Erkenntnis desselben aus Begriff und Anschauung. Jedes von diesen ist zwar Vorstellung, aber noch nicht Erkenntnis.“ (I. Kant, *Fortschritte der Metaphysik*, WS, Bd. III, S. 666; vgl. auch KdrV, B 146: „Zum Erkenntnis gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorien), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben

Erfahrung, bzw. unserer empirischen Erkenntnis der Gegenstände darstellen, beruht die *objektive Gültigkeit* der Kategorien.¹⁴⁴ Die *objektive Gültigkeit* der Kategorien wird nur dann gewährleistet, wenn diese sich auf Erscheinungen, d. i. „Gegenstände einer möglichen Erfahrung“ beziehen.¹⁴⁵ Die Kategorien haben „keinen anderen Gebrauch zum Erkenntnis der Dinge, als nur sofern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden“. D. h., sie können nach Kant nur von „empirischem Gebrauch“ sein. Sie können nicht „auf Dinge überhaupt und an sich selbst“ bezogen werden, d. h., sie können nicht von einem „transzendentalen Gebrauch“ sein. Mit anderen Worten muss ihr Gebrauch auf Erfahrungsgegenstände bzw. Gegenstände der Sinne eingeschränkt werden.¹⁴⁶ Ohne

wird“). Beide sind „zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist“. Das Vermögen der Anschauung ist Sinnlichkeit, das Vermögen der Begriffe der Verstand. Sinnlichkeit und Verstand sind Kant zufolge zwei Quellen oder „Stämme der menschlichen Erkenntnis“ (vgl. KdrV, B29; A 50/ B74; A 92f/ B125). Kant bezeichnet Sinnlichkeit auch als das Vermögen der „Rezeptivität“, „Vorstellungen zu empfangen“ und Verstand auch als das Vermögen der „Spontaneität“, „Vorstellungen selbst hervorzubringen“; beide Vermögen können Kant zufolge als „zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen“ „ihre Funktionen nicht vertauschen“. „Deswegen darf man [...] nicht ihren Anteil“ für die menschliche Erkenntnis „vermischen, und es ist notwendig, „jedes von dem anderen sorgfältig abzusondern, und zu unterscheiden.“ KdrV, A 50-2/ B 74-6; A 271/ B 327. Als *einzelne* und *unmittelbare* Vorstellung charakterisiert Kant Anschauung, während Begriff nach Kant eine *allgemeine* und *mittelbare* Vorstellung ist, die „für viele gilt.“ KdrV, A 68/ B 93, A 320/ B 377; *Fortschritte der Metaphysik*, WS, Bd. III, S. 666. Vgl. auch dazu I. Kant, *Immanuel Kants Logik*, hrsg. von G. B. Jäsche, Königsberg, 1800 (= *Jäsche Logik*), WS, Bd. III, S. 521: „Die Anschauung ist eine *einzelne* Vorstellung (repraesentat. singularis), der Begriff eine *allgemeine* (repraesentat. per notas communes) oder *reflektierte* Vorstellung (repraesentat. discursiva). [...] Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt; denn er ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objekten gemein ist“. Aus Kants Auffassung, dass Begriffe überhaupt, die ein Bestandteil unserer Erkenntnis sind, allgemeine Vorstellungen sind, kann man ersehen, dass es für Kant keinen individuellen Begriff geben kann, der ein Individuum vollständig bestimmen würde. Vgl. dazu eine Stelle aus der *Wiener Logik*: „Wenn eine Vorstellung nicht repraesentatio communis ist: so ist sie gar kein Begriff.“ *Kant's Vorlesungen. Wiener Logik*, AA, XXIV, S. 908.

¹⁴⁴ „[...] folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdann beziehen sie sich notwendigerweise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur mittelst ihrer überhaupt irgendein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.“ KdrV, A 93/ B 126.

¹⁴⁵ KdrV, A 239/ B 298.

¹⁴⁶ KdrV, B 147f.; A 247ff./ B 305ff. Kant unterscheidet zwischen einem empirischen und einem transzendentalen Gebrauch, den der Verstand von den Kategorien und den „daraus gesponnenen Grundsätzen“ macht. Der transzendente Gebrauch besteht nach Kant darin, dass die Kategorien und die Grundsätze, „auf Dinge überhaupt und an sich selbst“ bezogen werden; der empirische Gebrauch besteht darin, dass sie auf „Erscheinungen, d. i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung“ bezogen werden. Da die Gegenstände unserer Erkenntnis nach Kant nur in der empirischen Anschauung gegeben werden können, „beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze“, welche die Bedingungen unserer Erkenntnis der Gegenstände ausmachen, „auf empirische Anschauungen, d. i. auf data zur möglichen Erfahrung“. Und nur in dieser Beziehung auf Gegenstände der Sinne können die Begriffe und die Grundsätze „objektive Gültigkeit“ haben. Ohne die Einschränkung auf Gegenstände der Sinne verlieren die Kategorien, die a priori Objekte bestimmen müssen, „alle Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Objekt“. Deswegen ist nach Kant bezüglich unserer Erkenntnis der Gegenstände „der bloß transzendente Gebrauch [...] der Kategorien“, der von dieser Bedingung der Einschränkung abstrahiert und auf Dinge überhaupt geht, „in der Tat kein Gebrauch und hat keinen bestimmten, oder auch nur, der Form nach, bestimmbaren

diese Einschränkung des Gebrauchs können die Kategorien Kant zufolge keine Bedeutung, „d. i. Beziehung aufs Objekt“ haben.¹⁴⁷ Weil die Kategorien nach Kant nur auf Erfahrungsgegenstände angewendet werden können und nur in dieser Anwendung *objektive Gültigkeit* haben können, sind sie nicht absolut gültig. Sie können nicht von allen Dingen überhaupt und ohne Einschränkung gelten.

Im Vergleich zu den Kategorien haben Reflexionsbegriffe nach Kants Auskunft bloß eine subjektive Bedeutung. Reflexionsbegriffe haben nicht wie die Kategorien die Funktion, Objekte zu bestimmen, sondern dienen nur zu unserer „Vergleichung der Vorstellungen“.¹⁴⁸ Nun können Vorstellungen nach Kant bloß logisch

Gegenstand“. KdrV, A 238ff./ B 297ff.; A 247/ B 304. Vgl. auch folgende Bemerkungen von Kant: „Hierzu fließt nun unwidersprechlich: daß die reinen Verstandesbegriffe *niemals* von *transzendentelem*, sondern *jederzeit* von *empirischem* Gebrauch sein können“; „Es kann daher ratsam sein, sich also auszudrücken: die reinen Kategorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben bloß transzendente Bedeutung, sind aber von keinem transzendentalem Gebrauch, weil dieser an sich selbst unmöglich ist“. KdrV, A 246/ B 303; A 248/ B 305.

¹⁴⁷ KdrV, A 241/ B 300. Kant sagt auch folgendes: „Denn alle Kategorien sind [...] von keinem anderen als empirischen Gebrauche, und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objekte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden.“ KdrV, A 696/ B 724; „Daher haben auch die reine Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst (noumena) bezogen werden wollen.“ *Prolegomena*, § 30, WS, Bd. III, S. 180f. Wie an dieser Stelle setzt Kant an manchen anderen Stellen „Dinge an sich“ mit „Noumena“ gleich, die als Gegenstände des reinen Verstandes angenommen werden. Z. B. nennt er Noumenon ein Ding, „welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als Ding an sich selbst [...] gedacht werden soll“. KdrV, A 254/ B 310. Demgegenüber nennt Kant Erscheinungen als Gegenstände der Sinne Phänomene oder Sinnenwesen. Vgl. dazu KdrV, B 306; A 256/ B 312; A 259/ B 315; *Prolegomena*, § 32-3, WS, Bd. III, S. 180-84. Obwohl Kant an manchen Stellen auch Erscheinungen und Phänomene miteinander gleichsetzt, sind beide nicht immer deckungsgleich. An einer Stelle definiert Kant Erscheinung als unbestimmten Gegenstand der empirischen Anschauung. (Vgl. KdrV, A 20/ B 34). Wenn unbestimmte Gegenstände der empirischen Anschauung durch den Verstand gedacht werden, d. i. durch Kategorien bestimmt werden, sind sie aber selbst Erscheinungen. „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phaenomena“. KdrV, A 248f. An dieser Stelle wird ausgesprochen, dass der Begriff des Phänomenon bei Kant enger als der Begriff der Erscheinung ist.

¹⁴⁸ KdrV, A 269/ B 325. In den *Prolegomena* sagt Kant, dass, während Kategorien „Begriffe der Verknüpfung, und dadurch des Objekts selbst“ sind, Reflexionsbegriffe nur zur „bloßen Vergleichung schon gegebener Begriffe“ dienen, „und daher“ im Vergleich zu den Kategorien „eine ganz andere Natur und Gebrauch haben“. *Prolegomena*, § 39, WS, Bd. III, S. 196. „Begriffe der Verknüpfung“, als welche Kant die Kategorien charakterisiert, nennt er auch Begriffe der „Zusammensetzung (Synthesis)“. Was vermitteltst dieser Begriffe der Zusammensetzung zusammengesetzt bzw. verbunden wird, ist nach Kant das in unserer sinnlichen Anschauung gegebene Mannigfaltige. Nun wird das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige in unserem Gemüt in verschiedener Art verbunden. Kategorien sind nach Kant eben „verschiedene Funktionen“, dieses Mannigfaltige zu „verbinden“. Kant zufolge ist „die Verbindung (*conjunctio*) eines Mannigfaltigen nichts anderes als „ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft“, die man „Verstand nennen muß“. Die Verbindung liegt nicht in gegebenen Gegenständen der empirischen Anschauung. Sie „kann niemals durch die Sinne in uns kommen“. Die Verbindung wird niemals gegeben, sondern von unserem Verstand hervorgebracht. „Alle Verbindung“ sei „eine Verstandeshandlung“, die in der allgemeinen Benennung „Synthesis“ heißen soll. (Vgl. *Fortschritte der Metaphysik*, WS, Bd. III, S. 608-9; KdrV, B 129ff.). Die Synthesis leistende Funktion, die letztlich auf der Spontaneität des Verstandes beruht, schreibt Kant den Kategorien als Verknüpfungsbegriffen zu, aber spricht sie den Reflexionsbegriffen als „Vergleichungsbegriffen“ ab. Vgl. KdrV, A 262/ B 318; A 269/ B 325.

verglichen werden. Das heißt, sie können unter Abstraktion von der Verschiedenheit der Erkenntniskraft, „wozu die gegebenen Vorstellungen gehören“, bloß als Begriffe, die auf Objekte unserer Erkenntnis keinen Bezug haben, verglichen werden. Diesen bloßen Begriffsvergleich nennt Kant „logische Reflexion“.¹⁴⁹ Bei dieser logischen Reflexion werden die zu vergleichenden Vorstellungen „ihrem Sitze nach, im Gemüte, als gleichartig“ behandelt. Die logische Reflexion, die nach Kant eine subjektive Handlung ist, hat es zur Aufgabe, bloß begriffliche Vorstellungen zu vergleichen. Bei dieser subjektiven Handlung werden nur Verhältnisse der Begriffe zueinander bestimmt, welche Verhältnisse nach Kant von den Verhältnissen der Gegenstände selbst unterschieden werden müssen und von den letzteren völlig getrennt gedacht werden können. Sie kann nach Kant „eine bloße Komparation“ genannt werden und besitzt keinen Charakter einer „objektiven Komparation“.¹⁵⁰

Während die logische Reflexion nach Kant den bloßen Begriffsvergleich bedeutet, zeichnet sich „die transzendente Reflexion (Überlegung)“ als eine besondere Unterscheidungshandlung aus. Sie ist

„[die] Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörend untereinander verglichen werden“.¹⁵¹

Die spezifische Funktion der transzendentalen Reflexion als einer subjektiven Handlung besteht darin, bei der Vergleichung der gegebenen Vorstellungen zu unterscheiden, welcher Erkenntniskraft diese Vorstellungen angehören. Um richtig bestimmen zu können, in welchem Verhältnis die Dinge selbst, und nicht bloß ihre Begriffe zueinander stehen, ist nach Kant die transzendente Reflexion nötig. D. h., „ob die Dinge einerlei oder verschieden, einstimmig oder widerstreitend sind usw., wird nicht sofort aus den Begriffen selbst durch bloße Vergleichung (*comparatio*), sondern allererst durch die Unterscheidung der Erkenntnisart, wozu sie gehören,

¹⁴⁹ KdrV, A 262/ B 318. Vgl. folgende Bemerkungen von Kant: „Wenn wir bloß logisch reflektieren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe untereinander im Verstande“. KdrV, A 279/ B 335; „Die Begriffe können logisch verglichen werden, ohne sich darum zu bekümmern, wohin ihre Objekte gehören, ob als Noumena für den Verstand, oder als Phänomene für die Sinnlichkeit.“ KdrV, A 269/ B 325.

¹⁵⁰ KdrV, A 262/ B 318f.

¹⁵¹ KdrV, A 261/ B 317.

vermittelt einer transzendentalen Überlegung (*reflexio*) ausgemacht werden können.¹⁵² Nur vermittelt dieser transzendentalen Reflexion können nach Kant die Verhältnisse der zu vergleichenden Vorstellungen richtig bestimmt werden, welche Verhältnisse durch Reflexionsbegriffe ausgedrückt werden und aufgrund welcher Verhältnisse wir dann über die Verhältnisse der Gegenstände selbst urteilen können.¹⁵³ Diese Unterscheidungshandlung, d. i. die transzendente Reflexion, die nach Kant „vor aller weiteren Behandlung unserer Vorstellung“ vorhergehen muss,¹⁵⁴ ist aber auch nicht bloß subjektiv. Der transzendentalen Reflexion schreibt Kant eine gewisse objektive Bedeutung zu. Sie enthält nach Kant „den Grund der Möglichkeit der *objektiven Komparation* der Vorstellungen untereinander“.¹⁵⁵

¹⁵² KdrV, A 262/ B 318.

¹⁵³ „Die richtige Bestimmung dieses Verhältnisses beruht darauf, in welcher Erkenntniskraft diese Vorstellungen *subjektiv* zueinander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder dem Verstande“. KdrV, A 261/ B 317.

¹⁵⁴ KdrV, A 260/ B 316. Kant sagt folgendes: „Aber alle Urteile, ja alle Vergleichen bedürfen einer *Überlegung*, d. i. einer Unterscheidung der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören“. Eben diese Überlegung ist nichts anderes als das, was Kant die transzendente Reflexion nennt. KdrV, A 261/ B 317. In dem einführenden Teil des Amphibolienkapitels ist Kants Sprachgebrauch nicht einheitlich. Bei der Erläuterung der transzendentalen Reflexion spricht Kant von der Unterscheidung, zu welcher Erkenntniskraft, nämlich der Sinnlichkeit oder dem Verstand, die *gegebenen Vorstellungen* gehören sollen. Aber er spricht auch z. B. von „einer Unterscheidung der Erkenntniskraft, wozu die *gegebenen Begriffe* gehören“. Nach Kant ist aber das Vermögen der Begriffe der Verstand, das Vermögen der Anschauung die Sinnlichkeit. Begriff und Anschauung sind nach Kants Auffassung grundsätzlich verschiedene Vorstellungsarten, die unter der Gattung „Vorstellung überhaupt“ stehen. (Vgl. KdrV, A 262/ B 318). Daher können Begriffe genau genommen nicht zur Sinnlichkeit gehören, genauso wenig wie Anschauungen zum Verstand gehören können, obwohl Vorstellungen zur Sinnlichkeit oder zum Verstand gehören können. Diese Unstimmigkeit gilt Willaschek als ein Grund für die Vermutung, dass Kants Sprachgebrauch „ein Überbleibsel aus „vorkritischer“ Zeit“ sei. Willaschek fügt zur Bestätigung seiner Vermutung hinzu, dass Kant z. B. im § 14 in *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* noch nicht scharf „Vorstellung“ und „Begriff“ unterscheidet. Vgl. Marcus Willaschek, ‚Phänomene/ Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe‘, in: G. Mohr und M. Willaschek (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1998, S. 341-2. Die Meinung, dass Kants Sprachgebrauch an manchen Stellen des Amphibolienkapitels nicht scharf sei, vertritt auch R. Malter, ‚Reflexionsbegriffe. Gedanken zu einer schwierigen Begriffsgattung und zu einem unausgeführten Lehrstück der Kritik der reinen Vernunft‘, *Philosophia Naturalis* 19, 1982, S. 139, Anm. 37.

¹⁵⁵ KdrV, A 262/ B 319. (Hervorhebung von mir, B.-H. P.). Kant gibt im Amphibolienkapitel keine deutliche und direkte Erklärung, was unter „objektiver Komparation“ zu verstehen ist. Er verwendet diesen Ausdruck im Amphibolienkapitel nur einmal, um einen besonderen Charakter der transzendentalen Reflexion zu beschreiben. Die objektive Komparation kontrastiert mit einer „bloße[n] Komparation“, die Kant die logische Reflexion nennt und die einen bloßen Begriffsvergleich bedeutet. Weil die „objektive Komparation“ nach Kant kein bloßer Begriffsvergleich ist, kann sie einen Vergleich der bloß sinnlichen Vorstellungen, d. i. Anschauungsinhalte der Gegenstände bedeuten. Oder, was bei der „objektiven Komparation“ verglichen wird, sind doch Begriffe, aber unter den Bedingungen der Sinnlichkeit. Der Vergleich in beiden Fällen soll bestimmen, „ob die Dinge einerlei oder verschieden, einstimmig oder widerstreitend sind usw.“ (KdrV, A 262/ B 318). Aber diese Verhältnisse selbst unter den Dingen, die durch die „objektive Komparation“ bestimmt werden, müssen in dem Sinne subjektiv genannt werden, dass sie Kants Auskunft nach nicht den Dingen selbst angehören, sondern bloß Produkte unserer vergleichenden Reflexion sind, die den Dingen selbst äußerlich sind.

Die logische Reflexion, die für Kant einen bloßen Begriffsvergleich bedeutet, ist gleichgültig dagegen, „wo die Vorstellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob sie der reine Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung gibt.“ Die logische Reflexion kümmert sich nicht um die Frage, wohin die Objekte der zu vergleichenden Vorstellungen gehören, „ob als Noumena für den Verstand, oder als Phänomene für die Sinnlichkeit.“¹⁵⁶ Wenn es aber darum geht, das Verhältnis der Dinge selbst zu bestimmen, muss nach Kant die transzendente Reflexion angestellt werden. Kant zufolge können „die Dinge ein zweifaches Verhältnis zu unserer Erkenntniskraft“ haben. Sie können nämlich Gegenstände für den reinen Verstand als Noumena oder Gegenstände für die Sinnlichkeit als Erscheinung sein.¹⁵⁷ Und Ihre Verhältnisse können in zweierlei Weise bestimmt werden, je nachdem ob sie Gegenstände des reinen Verstandes oder Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Wenn z. B. die Dinge, die verglichen werden, als Gegenstände des reinen Verstandes gelten und nach ihrem Verhältnis der Verschiedenheit oder Einerleiheit (Identität) gefragt wird, sind es nach Kant nur begriffliche Bestimmungen, welche in Betracht kommen. Nehmen wir an, diese Gegenstände haben dieselben begrifflichen Bestimmungen, dann sind sie nach Kant ein und dasselbe Ding. Dieses Ding mag mehrmals gedacht oder dargestellt werden und so miteinander verglichen werden. Es ist doch numerisch *identisch*. Aber wenn diese Dinge, die verglichen werden, Gegenstände der Sinne, d. i. Erscheinungen sind, müssen Bedingungen der Sinnlichkeit berücksichtigt werden, unter denen allein diese Erscheinungen gegeben werden. In diesem Fall kommt es nach Kant auf die Vergleichung der begrifflichen Bestimmungen gar nicht an. Wenn diese Gegenstände sich in verschiedenen Orten befinden, macht dies einen hinreichenden Grund der Verschiedenheit der Gegenstände aus. Wenn sie auch im Hinblick auf begriffliche Bestimmungen einerlei sein mögen, sind sie als Erscheinungen numerisch *verschieden*.¹⁵⁸

¹⁵⁶ KdrV, A 269/ B 325. Innerhalb des Amphibolienkapitels nennt Kant Noumena als intelligibile Dinge auch „Verstandesobjekt[e]“ und bezeichnet Phänomene auch als „Gegenstände der Sinne (*mundus phaenomenon*)“. Vgl. KdrV, A 270/ B 326; A 272/ B 328.

¹⁵⁷ Von der Vergleichung der Vorstellungen, welche mit Hilfe der Reflexionsbegriffe ausgeübt wird, um das Verhältnis der Dinge zu bestimmen, und welche die Tätigkeit unserer subjektiven Reflexion ausmacht, sagt Kant: „Diese Vergleichung aber bedarf zuvörderst einer Überlegung, d. i. einer Bestimmung desjenigen Orts, wo die Vorstellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob sie der reine Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung gibt.“ KdrV, A 269/ B 325.

¹⁵⁸ Vgl. KdrV, A 263-4/ B 319-20.

Eben weil das Verhältnis der Dinge selbst in dem Sinne zweideutig bestimmt werden kann, dass, was einerlei ist, verschieden ist, und umgekehrt, je nachdem ob sie als Gegenstände des reinen Verstandes oder als Gegenstände der Sinnlichkeit gelten, muss eine Unterscheidungshandlung vorhergehen, die Kant die transzendente Reflexion nennt. Sie stellt eine notwendige Bedingung dar, deren Erfüllung ein richtiges Bestimmen des Verhältnisses der Dinge untereinander gewährleistet.¹⁵⁹

Wenn die transzendente Reflexion nicht angestellt wird und daher nicht unterschieden wird, zu welcher Erkenntniskraft die Vorstellungen der Dinge gehören, nämlich zum reinen Verstand oder zur Sinnlichkeit, dann wird nach Kant auch nicht bestimmt, ob diese Dinge als Gegenstände des reinen Verstandes oder als Gegenstände der Sinnlichkeit bzw. als Erscheinungen gelten sollen. Daher kann man ohne die transzendente Reflexion und damit ohne Unterscheidung der beiden Arten von Gegenständen sich dazu fehlleiten lassen, bei der Beurteilung des Verhältnisses der Dinge selbst Verhältnisse der Erscheinungen für Verhältnisse der Verstandesobjekte zu halten, mithin Erscheinungen und Verstandesobjekte miteinander zu verwechseln.

Diese Verwechslung nennt Kant „transzendente Amphibolie“. Sie ist nach Kant die Ursache der „vermeinte[n] synthetische[n] Grundsätze“.¹⁶⁰ Und einer von diesen vermeinten synthetischen Grundsätzen ist nach Kant der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden. Nach Kants Ansicht „nahm“ Leibniz „die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, mithin intelligibilia, d. i. Gegenstände des reinen Verstandes“¹⁶¹ und „verglich alle Dinge bloß durch Begriffe miteinander“.¹⁶² Wenn Leibniz die transzendente Reflexion angestellt hätte, hätte er vermeiden können, dass er seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden auch für die Erscheinungen gelten ließ und damit diesen Grundsatz auch als ein Naturprinzip

¹⁵⁹ Vgl. KdrV, A 261/ B 317: „Die richtige Bestimmung dieses Verhältnisses beruht darauf, in welcher Erkenntniskraft sie [sc. gegebene Begriffe bzw. Vorstellungen] subjektiv zueinander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder dem Verstand.“ An einer Stelle bezeichnet Kant die transzendente Reflexion als „eine Pflicht“: „Diese transzendente Reflexion ist eine Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, wenn er a priori etwas über Dinge urteilen will.“ KdrV, A 263/ B 319.

¹⁶⁰ „[E]s entspringen vermeinte synthetische Grundsätze, welche die kritische Vernunft nicht anerkennen kann, und die sich lediglich auf einer transzendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechslung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung, gründen.“ KdrV, A 269f./ B 325f.

¹⁶¹ „Leibniz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, mithin intelligibilia, d. i. Gegenstände des reinen Verstandes, [...] und da konnte sein Satz des Nichtzuunterscheidenden (*principium identitatis indiscernibilium*) allerdings nicht *bestritten* werden“. KdrV, A 264/ B 320.

¹⁶² KdrV, A 270/ B 326.

behauptete. Als Naturprinzip ist dieser Grundsatz nach Kant ein falscher Grundsatz.¹⁶³ Allerdings lehnt Kant diesen Grundsatz nicht schlechthin ab, sondern misst ihm eine bloß logische Bedeutung bei, indem er diesen Grundsatz als „eine analytische Regel“ gelten lässt.¹⁶⁴

Kant führt im Amphibolienkapitel einige Argumente für seine Kritik an, dass der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden wider Leibniz' Anspruch kein Naturprinzip sei. Im folgenden wollen wir diese Argumente näher betrachten.

¹⁶³ KdrV, A 269f./ B 325f.; A 272/ B 328. An einer Stelle sagt Kant, dass „Leibnizens Satz des Nichtzuunterscheidenden“ als Naturprinzip „doch stark wider die Vernunft verstößt“. I. Kant, *Fortschritte der Metaphysik*, WS, Bd. III, S. 614. Unter Naturprinzip wird ein Grundsatz verstanden, der in dem Sinne ein Gesetz der Natur genannt wird, dass er insofern eine Bedingung der Möglichkeit der Natur darstellt, als er a priori unserer Naturerkenntnis zugrunde liegt, und daher objektiv gültig ist. Kant charakterisiert den Verstand als „das Vermögen der Regeln“. „Regeln, sofern sie objektiv sind, (mithin der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig anhängen) heißen Gesetze“ (KdrV, A 126). „Natur“ nennt Kant „den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen“. Solche Gesetze, die „allererst eine Natur möglich machen“, sind Naturgesetze a priori, die Kant auch „ursprüngliche Gesetze“ nennt. (KdrV, A 216/ B 263). Diesen Charakter eines Gesetzes der Natur spricht Kant dem Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden ab.

¹⁶⁴ KdrV, A 272/ B 328.

Kapitel III: Kants Kritik an Leibniz' Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden

1. Kants Ablehnung des Grundsatzes als Naturprinzip

Nach Kants Meinung glaubte Leibniz, „der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Denkens verglich.“ Und Leibniz glaubte nach Kant auch, die Verhältnisse der Dinge richtig bestimmen zu können, indem er „alle Dinge bloß durch Begriffe miteinander“¹⁶⁵ verglich. Demnach müssen zwei Dinge in Wahrheit ein und dasselbe Ding sein, wenn sie nach ihren inneren Bestimmungen gänzlich miteinander übereinstimmen. Nach Leibniz' Behauptung ist es unmöglich, dass es hinsichtlich der inneren Bestimmungen vollkommen gleiche Dinge gäbe. Diesen Gedanken bringt der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden zum Ausdruck. Dieser Grundsatz besagt also, dass zwei Dinge, die dieselben inneren Bestimmungen haben, auch der Zahl nach nicht verschieden, sondern ein und dasselbe Ding sind. Die Gültigkeit dieses Grundsatzes kann nach Kants Ansicht nicht bestritten werden, wenn die besagten Dinge nur als Gegenstände des reinen Verstandes gelten.¹⁶⁶

„Wenn uns ein Gegenstand mehrmalen, jedesmal aber mit ebendenselben inneren Bestimmungen, (*qualitas et quantitas*) dargestellt wird, so ist derselbe, wenn er als Gegenstand des reinen Verstandes gilt, immer eben derselbe, und nicht viel, sondern nur Ein Ding (*numerica identitas*)“.¹⁶⁷

¹⁶⁵ KdrV, A 270/ B 326.

¹⁶⁶ KdrV, A 264/ B 320.

¹⁶⁷ KdrV, A 263/ B 319. An einer anderen Stelle sagt Kant: „Nach bloßen Verstandesbegriffen ist zwei Dinge außer einander zu denken, die doch in Ansehung aller inneren Bestimmungen (der Quantität und Qualität) ganz einerlei wären, ein Widerspruch; es ist immer nur ein und dasselbe Ding zweimal gedacht (numerisch Eines). Dies ist Leibnizens Satz des Nichtzuunterscheidenden, dem er keine geringere Wichtigkeit beilegt“. I. Kant, *Fortschritte der Metaphysik*, WS, Bd. III, S. 614. In einer der Nachschriften zu Kants Vorlesungen heißt es: „Das principium identitatis indiscernibilium ist: Dinge, die in allen Merkmalen übereinkommen, sunt numero eadem. Interne totaliter eadem non sunt diversa (Die inneren Bestimmungen eines Dinges sind *qualitas* und *quantitas*.) [...] Wenn wir uns Dinge durch den Verstand denken, die ganz gleich sind, in allen Merkmalen übereinkommen; so sind sie offenbar numero eadem, als noumena“. I. Kant, *Kant's Vorlesungen. Metaphysik L2*, AA, Bd. XXVIII, S. 569.

Zwei Gegenstände, die als Gegenstände des reinen Verstandes immer mit denselben inneren Bestimmungen vorgestellt werden, die nach Kants Auskunft qualitative und quantitative Bestimmungen sind, sind begrifflich nicht unterscheidbar und einerlei. Sie wären freilich nur dann verschieden, wenn sie hinsichtlich dieser begrifflichen Bestimmungen unterscheidbar wären. Kant ist der Meinung, dass diejenigen Dinge, die als Gegenstände des reinen Verstandes gelten, nach inneren Bestimmungen voneinander unterschieden seien und keines von diesen Dingen einem anderen gleich sei. Kant wirft Leibniz aber vor, dass er seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden auf Erscheinungen, d. h. Gegenstände der Sinne ausdehnt, indem er diesen Grundsatz von allen Dingen überhaupt gelten lässt. Dieser Geltungsanspruch von Leibniz ist in Kants Augen fehlerhaft. Denn zwei Dinge können als Gegenstände der Sinne nach Kant bloß numerisch verschieden sein, auch wenn sie nach inneren Bestimmungen einerlei sein mögen. Wenn sie Gegenstände der Sinne sind, „kommt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, sondern, so sehr auch in Ansehung derselben alles einerlei sein mag, ist doch die Verschiedenheit der Oerter dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit des Gegenstandes (der Sinne) selbst.“¹⁶⁸

Da Leibniz davon überzeugt war, dass sein Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden allgemeingültig ist, glaubte er, dass irgendwelche zwei Dinge auch als Erscheinungen aufgrund innerer Bestimmungen verschieden seien. Es ist nach seiner Meinung unmöglich, dass zwei der Zahl nach verschiedene, einzelne Dinge dieselben inneren Bestimmungen haben. Aber Kant behauptet, es sei durchaus möglich, dass zwei Gegenstände im Raum ihren inneren Bestimmungen nach gleich, und nur der Zahl nach verschieden sind.¹⁶⁹ Kant sagt folgendes:

„Der Begriff von einem Kubikfuße Raum, ich mag mir diesen denken, wo und wie oft ich wolle, ist an sich völlig einerlei. Allein zwei Kubikfüße sind im Raume dennoch bloß durch ihre Örter unterschieden (*numero diversa*); diese sind Bedingungen der

¹⁶⁸ KdrV, A 263/ B 319. Für sein Argument gegen Leibniz' Geltungsanspruch des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden gibt Kant folgendes Beispiel von zwei Tropfen Wasser: „So kann man bei zwei Tropfen Wasser von aller inneren Verschiedenheit (der Qualität und Quantität) völlig abstrahieren, und es ist genug, daß sie in verschiedenen Örtern zugleich angeschaut werden, um sie numerisch verschieden zu halten.“ KdrV, A 263f./ B 319f.

¹⁶⁹ Nach Kants Ansicht „verstößt“ der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden „stark wider die Vernunft, weil nicht zu begreifen ist, warum ein Tropfen Wasser an einem Orte hindern sollte, daß nicht, an einem anderen, ein eben dergleichen Tropfen angetroffen würde. Aber dieser Anstoß beweist sofort, daß Dinge im Raum, nicht bloß durch Verstandesbegriffe als Dinge an sich, sondern auch ihrer sinnlichen Anschauung nach als Erscheinungen vorgestellt werden müssen, um erkannt zu werden“. *Fortschritte der Metaphysik*, WS, Bd. III, S. 614 -5.

Anschauung, worin das Objekt dieses Begriffs gegeben wird, die nicht zum Begriffe, aber doch zur ganzen Sinnlichkeit gehören.“¹⁷⁰

Als ein bloß begrifflich vorgestelltes Ding ist ein Kubikfuß Raum immer ein und dasselbe Ding, ungeachtet dessen, wievielmals man es sich denkt, genauso wie der Begriff von einem Kubikfuß Raum immer ein und derselbe Begriff ist. Unter diesen Begriff fällt aber nicht nur ein einziger Kubikfuß im Raum als ein Gegenstand der Sinne. Ein Begriff ist für Kant immer allgemeiner Natur. Während eine Anschauung eine einzelne Vorstellung ist, ist ein Begriff nach Kant immer eine allgemeine Vorstellung. Deswegen kann es nicht nur einen einzigen, sondern es muss mehrere Gegenstände in der Anschauung geben können, die unter einen Begriff fallen. Zwei Kubikfüße in verschiedenen Raumteilen als zwei Exemplare, die unter den Begriff von einem Kubikfuß Raum fallen, sind begrifflich nicht unterscheidbar. Sie wären als zwei Dinge vollkommen gleich.¹⁷¹ Wenn sich irgendwelche zwei Dinge als Gegenstände der Sinne, die unter einen Begriff fallen, gleichzeitig in verschiedenen Raumteilen befinden, können sie Kant zufolge bloß nach dem äußeren Verhältnis verschieden, aber hinsichtlich der inneren Bestimmungen völlig gleich sein.¹⁷²

¹⁷⁰ KdrV, A 282/ B 338.

¹⁷¹ Allerdings würde Leibniz auch nicht leugnen, dass zwei Kubikfüße bloß als geometrische Gegenstände betrachtet völlig gleich sein können. Sie sind nach Leibniz abstrakte Dinge und keine wirklichen Dinge, die konkret sind. Nach Leibniz kann die vollkommene Gleichheit eingeräumt werden, wenn wir z. B. „Figuren nur als solche betrachten, den gestalteten Stoff aber vernachlässigen; und deshalb werden zwei Dreiecke von der Geometrie mit Recht als gleiche betrachtet, obwohl zwei materielle sich vollkommen gleichende Dreiecke niemals angetroffen werden“. G. W. Leibniz, C, S. 520. Vgl. auch Leibniz' Fünftes Schreiben an Clarke Pt. 67, HS, Bd. I, S. 193-4: „Die Teile des Raumes sind nur durch die darin enthaltenen Dinge bestimmt und unterschieden [...]. Ohne alle Dinge aber enthält der Raum nichts Bestimmtes, ja ist alsdann nichts Wirkliches.“

¹⁷² Am Beispiel von zwei Tropfen Wasser erläutert Kant ferner: „da sie [sc. zwei Tropfen Wasser] aber Gegenstände der Sinnlichkeit sind, und der Verstand in Ansehung ihrer nicht von reinem, sondern bloß empirischen Gebrauche ist, so wird die Vielheit und numerische Verschiedenheit schon **durch den Raum selbst als die Bedingung der äußeren Erscheinungen** angegeben. Denn ein Teil des Raumes, ob er zwar einem anderen völlig ähnlich und gleich sein mag, ist doch außer ihm, und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Teil, der zu ihm hinzukommt, um einen größeren Raum auszumachen, und dieses muß daher von allem, was in mancherlei Stellen des Raums zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonst auch ähnlich und gleich sein mag.“ KdrV, A 264/ B 320. An dieser Stelle deutet Kant wiederum an, dass die Verschiedenheit der räumlichen Stelle ein hinreichender Grund der numerischen Verschiedenheit der Gegenstände als Erscheinungen ist. (Vgl. dazu folgende Formulierung von Kant: „ist er [sc. Gegenstand] aber Erscheinung, [...] ist doch die Verschiedenheit der Oerter dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit des Gegenstandes (der Sinne) selbst“. KdrV, A 263/ B 319). Eine räumliche Vorstellung ist nach Kant von ganz anderer Art als eine begriffliche Vorstellung. Sie ist eine Anschauung als eine einzelne Vorstellung. („Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt“. *Jäsche Logik*, WS, Bd. III, S. 521. Zum Unterschied von beiden Arten der Vorstellungen bei Kant siehe Fußnote 143). Der Raum selbst ist nach Kants Auffassung eine Anschauung, und zwar eine

Äußere Bestimmungen, die äußere Verhältnisse der Dinge ausdrücken, also auch räumliche Bestimmungen, müssen nach Kant von inneren Bestimmungen klar unterschieden sein. Diese drücken kein äußerliches Verhältnis der Dinge aus. Sie sind diejenigen Bestimmungen, die den Dingen innerlich zukommen und die nach Kant „zur Größe und Qualität gehörige Bestimmungen“ sind.¹⁷³ Die beiden Arten von Bestimmungen sind bei Kant in dem Sinne bloß entgegengesetzt, dass äußere Bestimmungen diejenigen Bestimmungen sind, die nicht innere Bestimmungen sind, und umgekehrt. Diese einander ausschließenden zwei Arten von Bestimmungen dürfen daher nicht miteinander verwechselt werden und müssen auseinander gehalten werden.¹⁷⁴ Innere Bestimmungen, die den Dingen an sich zukommen, sind nur innerlich, äußere Bestimmungen, die Bestimmungen der äußeren Verhältnisse sind, sind nur äußerlich. Keine der beiden Arten von Bestimmungen ist auf die andere zurückführbar. Weil so beide als völlig voneinander getrennt betrachtet und behandelt werden können, können äußere Bestimmungen, z. B. räumliche Bestimmungen, nach Kant für sich allein, d. h. unabhängig von inneren Bestimmungen „genugsamer Grund“ der Verschiedenheit der Gegenstände als Erscheinungen sein.¹⁷⁵

Anschauung a priori. Diese Anschauung a priori ist als eine nicht durch Erfahrung gewonnene Vorstellung unabhängig von der Erfahrung und liegt allen äußeren Erscheinungen zugrunde. Er ist nämlich nach Kant **die Bedingung der Möglichkeit der äußeren Erscheinungen**. Für Leibniz war der Raum nichts anderes als eine Ordnung bzw. ein System der äußeren Verhältnisse der existierenden Dinge. Und dieses System der äußeren Verhältnisse setzt existierende Dinge voraus. „Gäbe es keine geschaffenen Dinge, so würde es weder Zeit noch Ort, also auch keinen wirklichen Raum geben.“ Leibniz’ Fünftes Schreiben an Clarke Pt. 106, HS. Bd. I, S. 206. Demgegenüber nennt Kant den Raum eine der zwei reinen Formen der Sinnlichkeit, die für Kant als das Anschauungsvermögen eine Quelle unserer menschlichen Erkenntnis ist. Die andere reine Form der Sinnlichkeit ist die Zeit. Der Raum ist Kant zufolge als eine reine Form „die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns [sc. Menschen] äußere Anschauung möglich ist“. Wir können von den Anschauungen anderer denkender Wesen gar nicht urteilen, wie sie beschaffen sind. Und wir können „nur aus dem Standpunkte eines Menschen, vom Raum [...] reden.“ (Vgl. KdrV, A 23-24 / B 38-39; A 26-27/ B 42-43). Und diese Form der Sinnlichkeit geht nach Kant „als eine subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit“ vor allen äußeren Erscheinungen vorher. Kant drückt den Unterschied seiner Auffassung des Raumes und der Sinnlichkeit von der Leibnizschen auf folgende Weise aus: „Der Intellektualphilosoph [sc. Leibniz] konnte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen, und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte; [...] Da aber die sinnliche Anschauung eine ganz besondere subjektive Bedingung ist, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, und deren Form ursprünglich ist; so ist die Form für sich allein gegeben“. KdrV, A 267f./ B 323f. (Hervorhebungen von mir, B.- H. P.).

¹⁷³ *Prolegomena*, § 13, WS, Bd. III, S. 148.

¹⁷⁴ Nach Leibniz sind aber die zwei Arten von Bestimmungen nicht bloß entgegengesetzt. Auch nach ihm sind innere Bestimmungen diejenigen Bestimmungen, die *nicht* äußere Bestimmungen sind, und umgekehrt. Nach ihm sind aber innere Bestimmungen Grund von äußeren Bestimmungen. Zur weiteren Erläuterung des Verhältnisses der beiden Arten von Bestimmungen zueinander bei Leibniz s. o. S. 19 und 38ff.

¹⁷⁵ KdrV, A 263/ B 319. Vgl. dazu folgende Bemerkung von Kant: „Die Verschiedenheit der Örter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände, als Erscheinungen, ohne weitere

Da Gegenstände der Sinne bloß nach äußeren Bestimmungen unabhängig von inneren Bestimmungen und „ohne weitere Bedingungen“ voneinander unterschieden werden können, ist der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der besagt, dass alle Dinge überhaupt aufgrund innerer Bestimmungen voneinander unterschieden seien, nach Kant nicht auf Gegenstände der Sinne anwendbar. Dieser Grundsatz gilt also nicht für Erscheinungen.¹⁷⁶ Was kann aber nach Kants Ansicht der Grund dafür sein, dass Leibniz fälschlicherweise die allgemeine Gültigkeit des Grundsatzes beanspruchen konnte?

Den Grund dafür sieht Kant letztlich im Mangel an transzendentaler Reflexion bei Leibniz. Dass Leibniz seinen Satz des Nichtzuunterscheidenden als einen allgemeingültigen Grundsatz aufgestellt hat, ist Kant zufolge darauf gegründet, dass Leibniz Erscheinungen als Dinge an sich genommen hat, d. i. es liegt an einer Verwechslung von Dingen an sich und Erscheinungen. Diese Verwechslung kommt zustande, wenn es an transzendentaler Reflexion mangelt, d. i. wenn man nicht unterscheidet, zu welcher Erkenntniskraft gegebene Vorstellungen gehören, ob zur Sinnlichkeit oder zum reinen Verstand.¹⁷⁷ In Ermangelung der transzendentalen Reflexion hat Leibniz nach Kants Ansicht gegebene Vorstellungen „als gleichartig“, nämlich als Begriffe behandelt und damit „alle Dinge bloß durch Begriffe miteinander“ verglichen, und wollte durch diese Vergleichung bestimmen, ob die

Bedingungen, schon für sich nicht allein möglich, sondern auch notwendig.“ KdrV, A 272/ B 328. An dieser Stelle drückt Kant aus, dass die räumliche Verschiedenheit, die eine äußere Bestimmung bedeutet, für sich allein ein hinreichender Grund der Verschiedenheit der Dinge als Erscheinungen ist. Im Vergleich dazu sind alle äußeren Bestimmungen nach Leibniz in inneren Bestimmungen gegründet. Nach ihm sind selbst äußere Verhältnisse der Dinge, also auch räumliche Verhältnisse der Dinge, Folge der inneren Bestimmungen der Dinge. Eine räumliche Verschiedenheit der Dinge ist also auf eine innere Verschiedenheit der Dinge zurückführbar. Deshalb bedeutet „sich an einem Ort befinden“ nach Leibniz „keine bloß äußere Bestimmung“. (Vgl. GP, Bd. II, S. 240). Für Leibniz wäre es eine unzulängliche und bloß abstrakte Ansicht, wenn man eine äußere Bestimmung, z. B. eine räumliche Bestimmung als von inneren Bestimmungen und notwendigen Zusammenhängen der Dinge losgelöst betrachtet. Die wirklichen Dinge sind nach Leibniz niemals bloß numerisch verschieden. (Vgl. *Nouveaux Essais*, PS, Bd. III/1, S. XXIX; Leibniz' Fünftes Schreiben an Clarke Pt. 26, HS. Bd. I, S. 174). Zwei Gegenstände sind als Erscheinungen nach Leibniz schon aufgrund innerer Bestimmungen voneinander unterschieden, wenn sie hinsichtlich äußerer Bestimmungen verschieden sind. Ein äußerlicher Unterschied, d. i. ein Unterschied aufgrund von äußeren Bestimmungen, muss nach Leibniz einem inneren Unterschied, d. i. einem Unterschied aufgrund von inneren Bestimmungen, entsprechen. Da Kant aber behauptet, dass äußere Bestimmungen als völlig isoliert von inneren Bestimmungen aufzufassen sind, und er keine notwendige Beziehung der beiden Arten von Bestimmungen aufeinander anerkennt, kann nach Kants Ansicht auch keine notwendige Entsprechung zwischen einem äußerlichen Unterschied und einem inneren Unterschied stattfinden.

¹⁷⁶ „Betrachte ich aber Dinge als Phaenomene. so ist es anders, sie sind nicht eadem, wie sehr sie auch der quantitaet und qualitaet nach gleich sind, und sind an verschiedenen Orten. Denn sind sie schon plura und diversa“. *Kant's Vorlesungen. Metaphysik Mrongovius*, AA, Bd. XXIX, S. 839.

¹⁷⁷ KdrV, A 269f./ B 325f.

Dinge selbst einerlei oder verschieden sind.¹⁷⁸ Worin aber besteht dann nach Kants Ansicht der Grund dafür, dass Leibniz die transzendente Reflexion nicht angestellt hat?

Diesen Grund sieht Kant darin, dass Leibniz die Sinnlichkeit nicht als eine ursprüngliche, von dem Verstand ganz verschiedene Erkenntnisquelle anerkannte und die Eigentümlichkeiten der Vorstellung der Sinnlichkeit, d. i. der Anschauung nicht berücksichtigen konnte. „Die Sinnlichkeit war“, so Kant, für Leibniz „nur eine verworrene Vorstellungsart, und kein besonderer Quell der Vorstellungen“.¹⁷⁹

Leibniz wusste nach Kant einen eigenständigen und besonderen Charakter der Sinnlichkeit in bezug auf unsere Erkenntnis nicht anzuerkennen. Leibniz hat die Vorstellung der Sinnlichkeit als eine verworrene bzw. undeutliche Erkenntnis, und die Vorstellung des Verstandes als eine deutliche Erkenntnis betrachtet, obwohl der Unterschied der beiden Vorstellungsarten Kant zufolge kein bloß logischer ist und der Unterschied der beiden Erkenntnisquellen voneinander „den Ursprung und den Inhalt“ unserer Erkenntnis betrifft.¹⁸⁰ Ohne den Verstand und die Sinnlichkeit als

¹⁷⁸ KdrV, A 262-3/ B 318-9; A 270/ B 326.

¹⁷⁹ KdrV, A 270/ B 326. An einer anderen Stelle sagt Kant deutlich, dass die Aufstellung der falschen Grundsätze einschließlich des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden dadurch zustande kam, dass Leibniz die sinnliche Vorstellungsart nicht als eine ursprüngliche und besondere Erkenntnisquelle anerkannte: „[...] so war die Ermangelung aller Anschauung a priori, welche man als Prinzip gar nicht kannte, die vielmehr Leibniz intellektuierte, d. i. in lauter verworrene Begriffe verwandelte, doch die Ursache, das, was er nicht durch bloße Verstandesbegriffe vorstellig machen konnte, für unmöglich zu halten, und so Grundsätze, die selbst dem gesunden Verstand Gewalt antun, und die keine Haltbarkeit haben, aufzustellen. Folgendes enthält die Beispiele von dem Irrgange mit solchen Prinzipien. 1) Der Grundsatz der Identität des Nichtzuunterscheidenden (*principium identitatis indiscernibilium*), daß, wenn wir uns von A und B, die in Ansehung aller ihrer inneren Bestimmungen (der Qualität und Quantität) völlig einerlei sind, einen Begriff als von zwei Dingen machen, wir irren, und sie für ein und dasselbe Ding (*numero eadem*) anzunehmen haben. Daß wir sie doch durch die Örter im Raume unterscheiden können, weil ganz ähnliche und gleiche Räume außer einander vorgestellt werden können, [...] konnte er nicht zugeben, denn er ließ nur eine Unterscheidung durch Begriffe zu, und wollte **keine von diesen spezifisch unterschiedene Vorstellungsart, nämlich Anschauung**, und zwar a priori, anerkennen“. I. Kant, *Fortschritte der Metaphysik*, WS, Bd. III, S. 616. (Hervorhebung von mir, B.-H. P.).

¹⁸⁰ Nach Leibniz ist eine Erkenntnis entweder „*dunkel* oder *klar*“ und die klare Erkenntnis, die darin besteht, „eine vorgestellte Sache wiederzuerkennen“, ist entweder „*verworren* oder *deutlich*“. Eine klare Erkenntnis ist dann *verworren*, „wenn ich nicht imstande bin, die Merkmale einzeln aufzuzählen, die zur Unterscheidung einer Sache von anderen ausreichen, obwohl die Sache solche Merkmale und Bestimmungen tatsächlich besitzt, in die ihr Begriff aufgelöst werden kann“. Eine klare Erkenntnis ist aber nach Leibniz dann auch *deutlich*, wenn man die Merkmale aufzählen kann, die ausreichen, eine Sache von allen anderen zu unterscheiden und sie zu identifizieren. Leibniz nennt als Beispiele für die *verworrene* Erkenntnis Vorstellungen von Farben, Gerüchen, Geschmücken. Bei der klaren aber *verworrenen* Erkenntnis erkennen wir nach Leibniz die Dinge „klar und unterscheiden sie voneinander, aber aufgrund des einfachen Zeugnisses der Sinne, nicht jedoch aufgrund angebbarer Merkmale“. Wir können also die Dinge durch die Sinne wiedererkennen und sie voneinander klar unterscheiden, aber keine ihrer begrifflichen Merkmale angeben. In dieser Erkenntnis durch die Sinne sind viele Teilvorstellungen bloß vermischt enthalten, die durch den Verstand in begriffliche Merkmale gesondert werden können. Ein Beispiel, das Leibniz für eine *deutliche* Erkenntnis gibt, ist eine solche Erkenntnis, welche die Münzprüfer von Gold haben,

zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen anzuerkennen, die „**nur in Verknüpfung** objektiv gültig von Dingen urteilen könnten“, hat Leibniz nach Kants Ansicht geglaubt, dass wir Menschen Dinge an sich selbst erkennen können, durch den Verstand deutlich, durch die Sinne aber verworren.¹⁸¹ Deswegen war für Leibniz Erscheinung „die Vorstellung *des Dinges an sich selbst*, obgleich von der Erkenntnis durch den Verstand, der logischen Form nach, unterschieden, da nämlich jene, bei ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung, eine gewisse Vermischung von Nebenvorstellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verstand davon abzusondern weiß.“¹⁸²

Während nach Kant Erscheinungen „das einzige“ sind, „was uns zur Erkenntnis gegeben werden kann“,¹⁸³ sind sie für Leibniz verworren vorgestellte Dinge an sich

„aufgrund von Merkmalen und Untersuchungen, die hinreichen, die Sache von allen anderen ähnlichen Körpern zu unterscheiden“. Vgl. G. W. Leibniz, *Meditatione de Cognitione, Veritate et Ideis*, PS, Bd. I, S. 32-5. Diese Leibnizsche Stufenleiter der Erkenntnis nach dem Deutlichkeitsgrad kritisiert Kant besonders in bezug auf den Status der Sinnlichkeit in § 8 der *Kritik der reinen Vernunft*. Da heißt es: „Daß [...] unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge sei, welche lediglich das enthält, was ihnen an sich zukommt, aber nur unter Zusammenhäufung von Merkmalen und Teilvorstellungen, [...] ist eine Verfälschung des Begriffs der Sinnlichkeit und von Erscheinung [...]. Der Unterschied einer undeutlichen von der deutlichen Vorstellung ist bloß logisch, und betrifft nicht den Inhalt. [...] Die Leibniz-Wolfische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unredlichen Gesichtspunkt angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen bloß als logisch betrachtete, da er offenbar transzendental ist, und nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft, so daß wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloß undeutlich, sondern gar nicht erkennen“. KdrV, A 43ff./ B 60ff.

¹⁸¹ Weil Leibniz nach Kants Ansicht glaubte, dass der reine Verstand „unmittelbar auf Dinge an sich selbst“ bezogen werden und diese objektiv bestimmen könne, hielt Leibniz freilich die „Verknüpfung“ nicht für nötig. (Vgl. KdrV, A 271/ B 327). Wie aber dann die zwei ganz verschiedenen Quellen von Vorstellungen miteinander vereinigt werden können, und somit wie zwei verschiedene und ungleichartige Vorstellungen, die aus diesen zwei Quellen stammen, miteinander verknüpft werden können, legt Kant im ‚Schematismuskapitel‘ der *Kritik der reinen Vernunft* dar. Dort sagt Kant deutlich, dass „es ein Drittes geben muß“, das zwei „ganz ungleichartig[e]“ Vorstellungen, nämlich reine Verstandesbegriffe und sinnliche Anschauungen, vermitteln kann. Diese vermittelnde Vorstellung nennt Kant „das transzendente Schema“. (Vgl. KdrV, A 137-9/ B 176-8). Dieses Schema ist nach Kant ein Produkt der Einbildungskraft. An manchen Stellen gibt Kant Hinweise darauf, dass die Einbildungskraft dem Verstand als dem Vermögen der Spontaneität angehören muss. In einer Fußnote der *Kritik der reinen Vernunft* sagt Kant z. B.: „Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt.“ KdrV, B 162 (dazu vgl. auch KdrV, B 152 u. B 154). Daher lässt sich in gewissem Sinne sagen, dass es der Verstand selbst ist, der die Vermittlungsleistung vollzieht.

¹⁸² KdrV, A 270f./ B 326f.

¹⁸³ KdrV, A 190/ B 235. Nach Kant müssen Dinge an sich uns Menschen unerkennbar bleiben. Wir können Dinge an sich weder durch die Sinne allein noch durch den Verstand allein erkennen. Wir können nur Erscheinungen als Erfahrungsgegenstände erkennen, und zwar nur durch eine Verbindung der beiden Erkenntnisquellen. Vgl. dazu KdrV, A 277/ B 333: „was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht, und brauche ich nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann“; A 190/ B 235: „[W]ie Dinge an sich selbst [...] sein mögen, ist gänzlich außer unserer Erkenntnisphäre“; A 51/ B 75f.: „Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis

selbst. Erscheinungen bzw. Phänomene sind nach Leibniz letztlich auf Dinge an sich zurückzuführen, die den Phänomenen zugrunde liegen, und die für Leibniz Objekte der deutlichen Erkenntnis sind. Diese zugrundeliegenden Dinge nennt Leibniz Monaden als einfache Substanzen. Daher sind „alle Dinge“ für Leibniz, wie Kant sagt, „eigentlich Monaden“. ¹⁸⁴ Die Monaden, aus denen nach Leibniz phänomenale Dinge „resultieren“, sind für Leibniz eben das, was diese eigentlich sind. ¹⁸⁵ Kant lehnt aber diese Leibnizsche Zurückführung phänomenaler Dinge auf Monaden als intelligible Dinge ab, die für Leibniz an sich seiende Dinge sind. Diese Zurückführung ist für Kant eine Intellektualisierung der Erscheinungen. ¹⁸⁶ Kant kritisiert, dass Leibniz „die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, mithin intelligibilia, d. i. Gegenstände des reinen Verstandes“ annahm und den Satz des Nichtzuunterscheidenden, der nur für die Gegenstände des reinen Verstandes gilt, auch für die Erscheinungen gelten ließ. ¹⁸⁷

Kant ist also der Meinung: dass, wenn Leibniz unsere Sinnlichkeit als eine eigenständige Erkenntnisquelle anerkannt hätte, er auch die transzendente Reflexion nicht versäumt hätte, vermittelt derer unterschieden werden kann, zu welcher Erkenntniskraft „die Vorstellungen der Dinge“ gehören, „ob sie der reine Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung gibt.“ ¹⁸⁸ Er ist weiterhin der Meinung, dass Leibniz wegen des Mangels an transzendentaler Reflexion Gegenstände der Sinnlichkeit und Gegenstände des reinen Verstandes nicht voneinander unterscheiden und damit eine Verwechslung der beiden Arten von Gegenständen miteinander nicht vermeiden konnte; und dass diese Verwechslung,

entspringen“; A 258/ B 314: „Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen.“

¹⁸⁴ KdrV, A 283/ B 339f.

¹⁸⁵ Diesen Gedanken der Zurückführung phänomenaler Dinge auf Monaden als einfache Substanzen drückt Leibniz in folgenden Sätzen aus: „Ja, bei genauer Erwägung der Sachlage ergibt sich, daß es in der Welt nichts als einfache Substanzen [...] gibt, daß dagegen Materie und Bewegung [...] bloße Erscheinungen [...] sind“; „ich jedoch hebe den Körper nicht auf, sondern **reduziere** ihn nur auf **das, was er ist**, indem ich nachweise, daß die körperliche Masse keine Substanz ist, sondern eine Erscheinung, die aus den einfachen Substanzen [...] **resultiert**.“ G. W. Leibniz, HS, Bd. II, S. 347, 349. (Hervorhebung von mir, B.- H. P.). Alle Dinge, also auch phänomenale Dinge, sind nach Leibniz „eigentlich Monaden“, insofern die Monaden, wie Kant formuliert, „den Grundstoff des ganzen Universums ausmachen sollen“. Andererseits sind aber phänomenale Dinge auch *nicht* die Monaden selbst. Phänomenale Dinge sind nach Leibniz bloß wohlfundierte Erscheinungen, deren Grundlagen die Monaden, d. i. für Leibniz an sich seiende Dinge sind. (Vgl. G. W. Leibniz, HS, Bd. II, S. 344). Phänomene bzw. Erscheinungen sind nach Kant als Gegenstände der Sinne, die Gegenstände möglicher Erfahrungen sind, *nicht* Dinge an sich; Dinge an sich sind diejenigen Gegenstände, die *nicht* Gegenstände möglicher Erfahrungen, *nicht* Erscheinungen sind.

¹⁸⁶ „Leibniz intellektuierte die Erscheinungen“. KdrV, A 271/ B 327.

¹⁸⁷ KdrV, A 264/ B 320.

¹⁸⁸ KdrV, A 269/ B 325.

die Kant eine transzendente Amphibolie nennt, zur Folge hatte, dass Leibniz irrtümlicherweise seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden auch als für die Erscheinungen gültig, d.h. als Naturprinzip behauptete.

Obwohl Kant den Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden als ein Naturprinzip ablehnt,¹⁸⁹ erkennt er diesen Grundsatz als „eine analytische Regel“, also als eine logische Regel an.¹⁹⁰ Dieser Grundsatz ist für Kant eben als ein logischer Satz gültig. Mit dieser Anerkennung aber verliert dieser Leibnizsche Grundsatz alle objektive Bedeutung, die Leibniz beansprucht hat. Leibniz hat behauptet, dass dieser Grundsatz von allen Dingen, nämlich phänomenalen Dingen und nicht-phänomenalen Dingen, d. i. intelligiblen Substanzen, ohne Einschränkung gilt und dass die Verschiedenheit den Dingen an ihnen selbst zukommt. Aber dieser Grundsatz ist bei Kant *zunächst* in folgendem Sinne kein objektiv gültiger Satz: der Leibnizsche Grundsatz ist nach Kant nicht gültig für den Bereich der Erfahrungsgegenstände, an denen allein unsere Erkenntnis überhaupt „objektive Realität haben kann“¹⁹¹, und er ist daher nicht objektiv gültig. *Zweitens* kommt nach Kant dem Leibnizschen Grundsatz in dem Sinne keine objektive Bedeutung zu, dass die Reflexionsbegriffe ‚Einerleiheit (Identität) und Verschiedenheit‘, um die es sich nach Kant bei diesem Grundsatz handelt, wie andere Reflexionsbegriffe keine Objekte konstituierende Funktion haben. Die Reflexionsbegriffe sind nach Kant Mittel für unsere subjektive Tätigkeit der Vergleichung und Unterscheidung der gegebenen Vorstellungen. Wir bestimmen mit Hilfe von Reflexionsbegriffen nur äußerliche Verhältnisse der gegebenen Dinge, während die Kategorien nach Kant bestimmen, was die Dinge selbst sind.¹⁹²

Die Einschätzung, dass der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden ein bloß logisches Prinzip sei, das Kant als „eine analytische Regel“ bezeichnet, ist nun noch erklärungsbedürftig. Was diese Einschätzung genau bedeuten kann, und wie sie Kant rechtfertigt, damit wollen wir uns im folgenden beschäftigen.

¹⁸⁹ Der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden ist für Kant „kein Gesetz der Natur“. KdrV, A 272/ B 328.

¹⁹⁰ Ebenda.

¹⁹¹ A 279/ B 335.

¹⁹² An einer Stelle aus der *Metaphysik Dohna* heißt es: „Die Begriffe von idem und diversi sind nicht Kategorien sondern nur die Beschaffenheit unserer Reflexionen, die Bestimmungen unserer Begriffe von den Dingen, — nicht sowohl zu bestimmen was das Ding sey, sondern nur das Verhältniß dieses Begriffs zu meinem Begriff von andern Dingen“. *Kant's Vorlesungen. Metaphysik Dohna*, AA, Bd. XXVIII, S. 645.

2. Kants Anerkennung des Grundsatzes als einer analytischen Regel

Während Kant den Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden als ein Naturprinzip ablehnt, erkennt er doch diesen Grundsatz als eine analytische Regel an. Nach Kants Einschätzung gilt dieser Grundsatz „bloß von Begriffen der Dinge überhaupt“. Kant behauptet, Leibniz „verglich alle Dinge bloß durch Begriffe miteinander“.¹⁹³ Leibniz habe nämlich bei dem Vergleich der Dinge selbst bloß die Begriffe verglichen. Kant meint auch, dass die logische Reflexion eine bloße Vergleichung der Begriffe sei, die er eine bloße Komparation nennt.¹⁹⁴ Eben weil Leibniz nach Kants Ansicht alle Dinge bloß durch Begriffe verglichen hat, sei dieser Vergleich für Kant nichts anderes als bloß ein Begriffsvergleich, als welchen er „die logische Reflexion“ ansieht.¹⁹⁵ Was Leibniz durch diesen Vergleich zustande gebracht hat, ist Kant zufolge, dass er die Verhältnisse der Dinge selbst, die von den Verhältnissen der Begriffe unterschieden und nicht darauf zurückzuführen sind, doch auf diese Begriffsverhältnisse zurückgeführt hat. Leibniz könnte bei dieser Zurückführung aber vollkommen recht haben, wenn alle Dinge intelligible Dinge wären, die als Gegenstände des reinen Verstandes bloß begrifflich vorgestellt werden können.¹⁹⁶ Dann wäre der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden ein allgemeingültiger Satz, weil er nach Kants Meinung gerade für „intelligibilia, d. i. Gegenstände des reinen Verstandes“ gilt.¹⁹⁷ Leibniz, der „alle Dinge bloß durch Begriffe miteinander“ verglichen hat, „fand, wie natürlich, keine anderen Verschiedenheiten, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe voneinander unterscheidet“.¹⁹⁸ Denn „alle Dinge“ seien für Leibniz letztlich „intelligible Substanzen“.¹⁹⁹ Weil der Vergleich der Dinge für

¹⁹³ KdrV, A 270/ B 326. Kant sagt auch: „Leibniz verglich demnach die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt bloß im Verstande untereinander. [...] Da er also lediglich ihre Begriffe, und nicht ihre Stelle in der Anschauung, darin die Gegenstände allein gegeben werden können, vor Augen hatte, [...] so konnte es nicht anders ausfallen, als daß er seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der bloß von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenstände der Sinne (*mundus phaenomenon*) ausdehnte“. KdrV, A 271f./ B 327f.

¹⁹⁴ „Man könnte also zwar sagen: daß die logische Reflexion eine bloße Komparation sei, denn bei ihr wird von der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahiert, und sie sind also so fern ihrem Sitz nach, im Gemüte, als gleichartig zu behandeln [...]“. KdrV, A 262/ B 318f.

¹⁹⁵ An einer Stelle sagt Kant von der logischen Reflexion: „Wenn wir bloß logisch reflektieren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe untereinander im Verstande“. KdrV, A 279/ B 335.

¹⁹⁶ „intelligibel aber heißen Gegenstände, so fern sie bloß durch den Verstand vorgestellt werden können“. *Prolegomena*, §34, Anm. WS, Bd. III, S. 185.

¹⁹⁷ KdrV, A 264/ B 320.

¹⁹⁸ KdrV, A 270/ B 326.

¹⁹⁹ KdrV, A 283/ B 339f.; A 276/ B 332.

Leibniz auf den Vergleich der Begriffe zurückzuführen ist (und damit auch die Verhältnisse der Dinge auf die Verhältnisse der Begriffe zurückzuführen sind), lässt sich nach Kant sagen, dass, um die Verhältnisse der Dinge bestimmen zu können, Leibniz die Dinge bloß durch Begriffe verglich.²⁰⁰ Und der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden ist Kants Einschätzung nach eine logische Regel, die dieser vergleichenden, logischen Reflexion zugrunde liegt. Wenn wir also bloß logisch reflektieren, setzen wir nach Kants Ansicht diese Regel schon voraus.

Intelligible Dinge, für die Kant zufolge der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden gilt und die für Leibniz Monaden waren, sind nach Kant nicht Gegenstände unserer Erfahrung, in bezug auf welche allein unsere Urteile über Dinge eine objektive Bedeutung haben können. Uns Menschen kommt „niemals ein Ding anders als in der Erscheinung“ vor.²⁰¹ In unserer sinnlichen Anschauung allein werden Gegenstände unserer Erkenntnis gegeben. „[D]ie Bedingung des objektiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und, wenn wir von der letzteren abstrahieren, so haben die ersteren gar keine Beziehung auf irgendein Objekt.“²⁰² Dem Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der nach Kant nur von intelligiblen Dingen und damit bloß von Begriffsverhältnissen gilt, kommt nur subjektive und logische Bedeutung zu.²⁰³ Leibniz, der diesen Grundsatz „auch auf die Gegenstände der Sinne (*mundus phaenomenon*)“ ausdehnte, und der Naturerkenntnis dadurch keine geringere

²⁰⁰ Es ist Kants Meinung, dass Leibniz, der Gegenstände der Sinne, d.i. Erscheinungen für Dinge an sich als intelligible Dinge hielt, nicht nur intelligible Dinge, sondern auch „die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt bloß im Verstande untereinander“ verglich. KdrV, A 271/ B 327.

²⁰¹ KdrV, A 277/ B 333.

²⁰² KdrV, A 286/ B 342.

²⁰³ Intelligible Dinge, d. i. Noumena bezeichnet Kant als „Nichts“ in dem Sinne von „leerer Begriff ohne Gegenstand (*ens rationis*)“. Sie sind nach Kants Auskunft für uns keine realen Dinge, sondern Dinge, die bloß durch Begriffe vorstellbar sind, also Gedankendinge. Wir können uns ohne Widerspruch einen Begriff von diesen Dingen bilden, dem aber keine anzugebende Anschauung korrespondiert. (Vgl. KdrV, A 290-2/ B 347-9). Der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der nach Kants Einschätzung für diese bloß durch Begriffe vorstellbaren Dinge und damit für Begriffsverhältnisse gilt, ist für Kant bloß ein logisch gültiger Satz. „Ob aber ein Ding in Ansehung meiner *Idem* oder *diversum* sey, ist zwar ein *Respectus* aber ein bloß logischer. *Identitaet* und *Diversitaet* ist bloß Relation der Begriffe, nicht aber eine Reale Relation, denn im Dinge folgt daraus nichts.“ Kant gibt zwar folgendes zu: „Alle Dinge die voneinander verschieden sind, sind auch spezifisch verschieden und auch *quoad qualitatem diversa*“, wenn es sich hier aber bloß um Noumena handelt. Für Phänomene bzw. Erscheinungen, die für uns die einzigen realen Dinge sind, gilt aber nach Kant der Leibnizsche Grundsatz nicht. „Die Dinge der Erscheinungen werden aber schon hinlänglich durch bloße Verschiedenheit des Orts als Plura unterschieden“. *Kant's Vorlesungen. Metaphysik v. Schön*, AA, Bd. XXVIII, S. 519-20.

Erweiterung verschafft zu haben glaubte“,²⁰⁴ konnte nach Kants Ansicht die gewünschte Erweiterung nicht erzielen. Dieser Grundsatz ist eben kein Naturprinzip, sondern bloß ein logischer Satz („analytische Regel“).²⁰⁵

Leibniz hat mit seinem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden behauptet, dass alle Dinge nicht nur voneinander unterscheidbar sind, sondern die Verschiedenheit allen Dingen selbst zukommt. Er hat diesen Grundsatz als einen von allen Dingen überhaupt geltenden Satz und damit als einen objektiv geltenden Satz zu beweisen versucht, obwohl der Beweis ihm nicht gelungen ist.²⁰⁶ Kant erkennt diesen Grundsatz als einen von Begriffen der Dinge überhaupt geltenden Satz und damit als einen logisch gültigen Satz an. Dieser Satz muss als eine analytische Regel der logischen Reflexion zugrunde liegen, die Kant als Begriffsvergleich charakterisiert. Aber worauf beruht die Gültigkeit dieser Regel? Kant scheint angenommen zu haben, dass es für die Gültigkeit dieser Regel keines besonderen Beweises bedarf und ihre Gültigkeit leicht einsehbar ist. „Wenn uns ein Gegenstand mehrmalen, jedesmal aber mit ebendenselben inneren Bestimmungen, (*qualitas et quantitas*) dargestellt wird, so ist derselbe, wenn er als Gegenstand des reinen Verstandes gilt, immer eben derselbe, und nicht viel, sondern nur Ein Ding (*numerica identitas*)“. „Der Begriff von einem Kubikfuße Raum, ich mag mir diesen denken, wo und wie oft ich wolle, ist an sich völlig einerlei.“²⁰⁷ Jedes Ding, das als Gegenstand des reinen Verstandes, nämlich Noumenon gilt und immer mit denselben inneren Bestimmungen vorgestellt wird, ist eben ein und dasselbe Ding und von jedem anderen verschieden, das von jenem aufgrund innerer Bestimmungen unterschieden ist; jeder Begriff, der ein möglicher Gedanke ist, ist von jedem anderen verschieden, wie der Begriff des Vierecks von dem Begriff des Kreises verschieden ist. Wenn man so verschiedene Dinge, die Noumena sind, oder diese verschiedenen Begriffe für einerlei hält, oder umgekehrt, wenn man ein und dasselbe Ding, das mehrmals vorgestellt werden kann, oder einen und denselben Begriff, der mehrmals gedacht

²⁰⁴ KdrV, A 272/ B 328.

²⁰⁵ „Der Satz der Identität des Nichtzuunterscheidenden, der Satz des zureichenden Grundes, das System der vorherbestimmten Harmonie, endlich die Monadologie machen zusammen“ nach Kants Ansicht „das Neue aus, was Leibniz und nach ihm Wolff, [...] in die Metaphysik der theoretischen Philosophie zu bringen versucht haben“. Aber „die Leibniz- Wolffische Philosophie“ ist nach Kants Beurteilung trotz vieler Versuche, die Metaphysik voranzubringen, „unwissentlich immer nur im Felde der Logik“ geblieben und hat „zur Metaphysik keinen Schritt, noch weniger aber in ihr gewonnen“. I. Kant, *Fortschritte der Metaphysik*, WS, Bd. III, S. 620, 610.

²⁰⁶ Zu Leibniz' Beweis des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden und zu dem Grund, warum dieser Beweis nicht als gelungen angesehen werden kann, vgl. den 3. Abschnitt des ersten Kapitels dieser Untersuchung.

²⁰⁷ KdrV, A 263/ B 319; A 282/ B 338.

werden kann, für verschieden hält, ergibt sich daraus nach Kants Auskunft „ein Widerspruch“.²⁰⁸ Ein Satz, der den Namen einer analytischen „Regel“ tragen soll, muss nach Kant als ein logischer Satz allgemeingültig und notwendig sein. Und wenn man diese Regel verneint, widerspricht man sich selbst.²⁰⁹

Leibniz ließ seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden für alle Dinge überhaupt gelten, und behauptete, alle Dinge seien verschieden, und zwar aufgrund innerer Bestimmungen. Nach Kant ist dieser Grundsatz nicht für Erfahrungsgegenstände gültig. Er lässt diesen Grundsatz aber als eine logische Regel für intelligible Dinge, d. i. die Gegenstände des reinen Verstandes gelten. Diese Dinge sind auch nach Kant aufgrund innerer, begrifflicher Bestimmungen verschieden. Nun sind innere Bestimmungen dasjenige, was den Dingen innerlich, d. h. an sich zukommt und von Begriffen ausgedrückt wird, die im Urteil als Prädikate vom Satzsubjekt ausgesagt werden. Weil intelligible Dinge bloß durch Begriffe vorstellbare Dinge sind, wird die Verschiedenheit dieser Dinge durch die Verschiedenheit der Begriffe feststellbar. D. h., ob diese Dinge identisch oder verschieden sind, ist allein durch den Begriffsvergleich feststellbar. Um die Feststellung zu treffen, muss aber folgendes vorausgesetzt werden: *Erstens* muss

²⁰⁸ „Nach bloßen Verstandesbegriffen ist zwei Dinge außer einander zu denken, die doch in Ansehung aller inneren Bestimmungen (der Quantität und Qualität) ganz einerlei wären, *ein Widerspruch*; es ist immer nur ein und dasselbe Ding zweimal gedacht (numerisch Eines).“ I. Kant, *Fortschritte der Metaphysik*, WS, Bd. III, S. 614. (Hervorhebung von mir, B.- H. P.).

²⁰⁹ „Was aber das Erkenntnis der bloßen Form nach (mit Beiseitesetzung alles Inhalts) betrifft, so ist ebenso klar: daß eine Logik, sofern sie die allgemeinen und notwendigen Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müsse. Denn, was diesen widerspricht, ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerstreitet.“ KdrV, A 59/ B 83f. Obwohl Kant innerhalb des Amphibolienkapitels nicht explizit davon spricht, dass die oben genannte „analytische Regel“ selbst, als welche Kant den Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden anerkennt, den analytischen Urteilen zugeordnet werden muss, ist es ganz naheliegend, dass er diese Regel als ein analytisches Urteil auffasst. Denn nach Kant beruhen alle analytischen Urteile „gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs“, so dass, wenn man ein analytisch wahres Urteil verneint, dadurch ein Widerspruch entsteht. Kant erläutert, warum „alle analytischen Urteile“ „Urteile a priori“ sind und „mit strenger Allgemeinheit und absoluter Notwendigkeit gelten“, damit, dass „sie sich gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs gründen“. Bei den synthetischen Urteilen ist dies aber nach Kant nicht der Fall. Die Verneinung eines synthetischen Urteils enthält keinen Widerspruch. Synthetische Urteile beruhen eben nicht auf dem Satz des Widerspruchs. (Vgl. *Prolegomena*, § 2, WS, Bd. III, S. 125-6; *Fortschritte der Metaphysik*, WS, Bd. III, S. 664). In einer der Nachschriften zu Kants Vorlesungen heißt es: „Alle analytischen Urteile folgen aus dem principio contradictionis. Ein synthetisches Urteil gründet sich aber gar nicht auf das principium contradictionis.“ *Kant's Vorlesungen. Metaphysik L2*, AA, Bd. XXVIII, S. 545). Insofern Kant die Gültigkeit der genannten „analytischen Regel“ dadurch erklärt, dass die Verneinung dieser Regel einen Widerspruch einschließen muss (s.o. Fußnote 208), kann man mit Recht annehmen, dass diese Regel als ein logischer Satz Kants Auffassung nach zu den analytischen Urteilen gerechnet werden muss. „Wenn wir uns Dinge durch den Verstand denken, die [...] in allen Merkmalen übereinkommen; so sind sie *offenbar* numero eadem, als noumena.“ *Kant's Vorlesungen. Metaphysik L2*, AA, Bd. XXVIII, S. 569. (Hervorhebung von mir, B.- H. P.).

man Begriffe haben, die innere Bestimmungen ausdrücken, d. h. es müssen Begriffe gegeben sein,²¹⁰ die man als Prädikate diesen Dingen beilegen kann und die man vergleichen kann; *zweitens* müssen diese Dinge so beschaffen sein, dass sie durch innere Bestimmungen völlig erschöpft werden, die zusammengesetzt diese Dinge ausmachen. Unter diesen Voraussetzungen kann man diese Dinge durch Begriffe vergleichen, die innere Bestimmungen ausdrücken, die nach Kants Auffassung qualitative und quantitative Bestimmungen sind, damit man durch diesen Begriffsvergleich das Verhältnis dieser Dinge richtig bestimmen kann.²¹¹

Wenn der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden nach Kants Ansicht für intelligible Dinge gilt, dann müssen diese Dinge so vorgestellt werden, dass jedes von ihnen von allen anderen aufgrund innerer Bestimmungen verschieden ist, die durch Begriffe ausgedrückt werden und die qualitative und quantitative Bestimmungen sind. Damit zwei Dinge als intelligible Dinge verschiedene Dinge sein können, müssen sie so beschaffen sein, dass einem Ding mindestens eine Bestimmung zukommt, die keinem anderen zukommt. Leibniz hat mit seinem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden behauptet, dass alle Dinge aufgrund von

²¹⁰ Kant spricht an manchen Stellen von „gegebenen Begriffen“ vor der Vergleichung, z. B., *Prolegomena*, § 39, WS, Bd. III, S. 196 und KdrV, A 261/ B 317.

²¹¹ Inwiefern diese Voraussetzungen selbst gerechtfertigt werden können, und welche genaue Stellung Kant als der Autor der *Kritik der reinen Vernunft* zu diesen Voraussetzungen nimmt, halte ich für sehr sinnvolle Fragen, die ich aber im Rahmen dieser vorliegenden Untersuchung nicht mehr berühren kann. Ich möchte in bezug auf diese Fragen *zunächst* bloß darauf hinweisen, dass Kant sich bei der Vorstellung der intelligiblen Dinge ähnlich wie Leibniz denkt: Diese Dinge müssen so gedacht sein, dass ihnen innere Bestimmungen an sich zukommen und innere Bestimmungen innerhalb eines Urteils als Prädikate diesen Dingen beigelegt werden; keins von diesen Dingen ist einem anderen vollkommen gleich, sondern sie sind aufgrund innerer Bestimmungen voneinander verschieden. Aber Kants Vorstellung der intelligiblen Dinge stimmt mit Leibniz' nicht völlig überein. Bei Leibniz sind innere Bestimmungen, die intelligible Dinge ausmachen, die für Leibniz Monaden sind, nicht bloß innere Bestimmungen, die äußeren Bestimmungen nur entgegengesetzt sind. In inneren Bestimmungen sind nach Leibniz äußere Bestimmungen als gegründet enthalten, so dass es nach Leibniz keine völlig äußeren Bestimmungen geben kann. *Zweitens* möchte ich auch darauf hinweisen, dass Kant im Amphibolienkapitel bezüglich der transzendentalen Amphibolie, die er Leibniz zuschreibt, intelligible Dinge bzw. Noumena mit den Dingen an sich gleichsetzt. Insofern muss, was von den intelligiblen Dingen gilt, auch von den Dingen an sich gelten. Wir können aber nach Kant von den Dingen an sich gar kein Wissen beanspruchen. Wir können sie nach Kant ohne Widerspruch bloß denken, aber niemals zu erkennen beanspruchen. Eben weil der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden nach Kant von den Dingen an sich gilt, lässt sich sagen, die Dinge an sich selbst sind alle voneinander aufgrund innerer Bestimmungen verschieden. Wie können wir aber von Dingen an sich behaupten, von denen wir gar nichts Bestimmtes wissen können, dass sie so beschaffen sind, dass sie alle voneinander aufgrund innerer Bestimmungen verschieden sind? Dies macht ein schwieriges Problem aus. Wir sehen aber im Amphibolienkapitel keine genügenden Hinweise auf Lösungsmöglichkeiten. Das eben genannte Problem hängt meines Erachtens mit dem Problem zusammen, wie man Kants Begriff von Dingen an sich genau verstehen kann. Beide Probleme können ein wichtiges Thema ausmachen, dessen zufriedenstellende Behandlung nach meiner Ansicht eine eigenständige Untersuchung erforderlich macht und den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen muss. Daher kann ich hier auf dieses Thema auch nicht weiter eingehen.

inneren Bestimmungen voneinander unterschieden sind. Man kann die Dinge auch vergleichen und Unterschiede zwischen Dingen auch empirisch feststellen. Die Verschiedenheit der Dinge ist aber nach Leibniz den Dingen selbst wesentlich. Leibniz schreibt also dem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden objektive Bedeutung zu.

Hingegen behauptet Kant mit diesem Grundsatz, dass, wenn wir zwei Dinge als intelligible Dinge und damit die inneren Bestimmungen dieser Dinge vergleichen und sie dieselben inneren Bestimmungen haben, wir sie als ein und dasselbe Ding annehmen müssen.²¹² Wenn diese Dinge nicht dieselben inneren Bestimmungen hätten, würden wir freilich feststellen, dass sie verschieden sind. Die Identität und die Verschiedenheit kommen in dieser Betrachtung nicht den Dingen selbst zu. Wir haben mit diesen Begriffen nur das Verhältnis der Dinge bestimmt, das ein Produkt unserer subjektiven, vergleichenden Reflexion ist.²¹³ Weil innere Bestimmungen der Dinge von Begriffen ausgedrückt werden, die wir als Prädikate den Dingen beilegen, entspricht der Vergleich der inneren Bestimmungen dem Vergleich der Begriffe. Und intelligible Dinge, für die Kants Einschätzung nach der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden gilt, sind Kant zufolge nicht reale Dinge, sondern Dinge, die bloß durch Begriffe vorgestellt werden können. Daher ist der Vergleich dieser Dinge, den wir durch Begriffe dieser Dinge machen, auf den Vergleich der Begriffe zurückführbar. Einen bloßen Begriffsvergleich nennt Kant logische Reflexion. Und der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden ist nach Kant eine logische Regel, die unserer subjektiven, logischen Reflexion zugrunde liegt.

²¹² „Der Grundsatz der Identität des Nichtzuunterscheidenden (*principium identitatis indiscernibilium*), dass, wenn wir uns von A und B, die in Ansehung aller ihrer inneren Bestimmungen (der Qualität und Quantität) völlig einerlei sind, einen Begriff als von zwei Dingen machen, wir irren, und sie für ein und dasselbe Ding (*numero eadem*) anzunehmen haben.“ I. Kant, *Fortschritte der Metaphysik*, WS, Bd. III, S. 616.

²¹³ „Im Grunde betrachtet gehören diese Begriffe [*sc. Einerleiheit und Verschiedenheit*] in die Logik; sie kommen aber hier vor wegen des Satzes von Leibnitz, des *principii identitatis indiscernibilium*. Das *principium identitatis indiscernibilium* ist: Dinge, die in allen Merkmalen übereinkommen, *sunt numero eadem*. Interne totaliter eadem non sunt diversa. (Die inneren Bestimmungen eines Dinges sind *qualitas* und *quantitas*.) [...] Wenn wir uns Dinge durch den Verstand denken, die ganz gleich sind, in allen Merkmalen übereinkommen; so sind sie offenbar *numero eadem*, als *noumena*.“ *Kant's Vorlesungen. Metaphysik L2*, AA, Bd. XXVIII, S. 569.

3. Probleme in Kants Kritik

Kants Kritik, dass der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden als Naturprinzip ein falscher Satz, als bloß logische Regel aber ein gültiger Satz sei, und seine Argumente für diese Kritik, so sehr sie auch als begründet erscheinen mögen, enthalten ihrerseits gewisse Schwierigkeiten, die ich als Probleme aufzeigen möchte.

Erstens hat Kant behauptet, dass man bei zwei Gegenständen als Erscheinungen (in seinem Beispiel zwei Tropfen Wasser) von aller inneren Verschiedenheit (der Qualität und der Quantität) völlig abstrahieren könne, und die räumliche Verschiedenheit ein hinreichender Grund der numerischen Verschiedenheit dieser Gegenstände sei. Es sei nämlich „genug, daß sie [sc. zwei Tropfen Wasser] in verschiedenen Örtern zugleich angeschaut werden, um sie numerisch verschieden zu halten.“²¹⁴ Der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden ist nach Kant kein gültiger Satz für Erscheinungen bzw. die Gegenstände der Sinne, weil er besage, dass alle Gegenstände immer hinsichtlich ihrer inneren Bestimmungen unterschieden sein müssen, obwohl die numerische Verschiedenheit der Gegenstände im Raum unabhängig von den inneren Bestimmungen „schon durch den Raum selbst“ angegeben werde.²¹⁵

Nun lässt sich gegen Kants Behauptung, dass zwei Gegenstände im Raum als Erscheinungen *numerisch* verschieden sind, nichts einwenden. Auch Leibniz würde akzeptieren, dass zwei Tropfen Wasser, die sich in verschiedenen Raumteilen befinden, numerisch verschieden sind. Leibniz, der eine Anekdote erwähnte, in der man Baumblätter verglichen hat, die unter ein und demselben allgemeinen Begriff stehen können, und man vergeblich versucht hat, zwei vollkommen gleiche Baumblätter zu finden, hätte freilich zugegeben, dass diese zwei Tropfen Wasser, die verglichen werden, numerisch verschieden sind.²¹⁶ Er meint nur, dass sie *nicht bloß* numerisch verschieden, sondern aufgrund innerer Bestimmungen voneinander verschieden sind. Er ist der Meinung, dass der Unterschied zweier Einzeldinge

²¹⁴ KdrV, A 263f./ B 319f.

²¹⁵ KdrV, A 264/ B 320. Vgl. auch: „Die Verschiedenheit der Örter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände, als Erscheinungen, ohne weitere Bedingungen, schon für sich nicht allein möglich, sondern auch notwendig.“ KdrV, A 272/ B 328.

²¹⁶ Diese Anekdote erwähnt Leibniz in den folgenden Texten: G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, PS, Bd. III/1, S. 395; Leibniz' Viertes Schreiben an Clarke Pt. 4, HS, Bd. I, S. 146. Das Beispiel von zwei Tropfen Wasser kommt an derselben Stelle desselben Schreibens vor.

„immer *mehr als ein numerischer*“ Unterschied ist.²¹⁷ Es zeigt sich, dass Kant der Ansicht ist, Leibniz wolle mit seinem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden behaupten, dass zwei begrifflich ununterscheidbare Dinge im Raum ein und dasselbe Ding seien.²¹⁸ Leibniz behauptet aber nicht, wie Kant ihm unterstellt, dass „alle Dinge völlig einerlei (*numero eadem*)“ sind, „die sich nicht schon in ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität) voneinander unterscheiden“,²¹⁹ so dass zwei Tropfen Wasser im Raum, die wir begrifflich (der Qualität und der Quantität nach) als ununterscheidbar feststellen, ein und dasselbe Ding sind. Vielmehr behauptet er, dass jedes Ding als ein bestimmtes Ding keinem anderen gleich ist, so dass zwei Dinge im Raum immer außer der räumlichen, äußerlichen Verschiedenheit in ihren inneren Bestimmungen voneinander unterschieden sind.²²⁰ Obwohl Leibniz' Beweis der Gültigkeit des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden Probleme enthält, die diesen Beweis unzulänglich und nicht überzeugend erscheinen lassen,²²¹ kann Kants Kritik an diesem Grundsatz nicht als gerechtfertigt angesehen werden, weil Kant nicht genau wiedergibt, was Leibniz mit seinem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden behauptet.²²²

²¹⁷ G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, PS, Bd. III/1, S. XXXIII. Vgl. auch: „Ich habe ferner bemerkt, daß [...] zwei Einzeldinge nicht vollkommen gleich sein können und stets in mehr als nur *der Zahl* unterschieden sein müssen“. Ebenda, S. XXIX.

²¹⁸ „Der Grundsatz der Identität des Nichtzuunterscheidenden (*principium identitatis indiscernibilium*), dass, wenn wir uns von A und B, die in Ansehung aller ihrer inneren Bestimmungen (der Qualität und Quantität) völlig einerlei sind, einen Begriff als von zwei Dingen machen, wir irren, und sie für ein und dasselbe Ding (*numero eadem*) anzunehmen haben. Daß wir sie doch durch die Örter im Raume unterscheiden können, weil ganz ähnliche und gleiche Räume außer einander vorgestellt werden können, [...] konnte er [sc. Leibniz] nicht zugeben, denn er ließ nur eine Unterscheidung durch Begriffe zu, und wollte keine von diesen spezifisch unterschiedene Vorstellungsart, nämlich Anschauung, und zwar a priori, anerkennen, [...] so verstieß er wider den gesunden Verstand, der sich nie wird überreden lassen, daß, wenn ein Tropfen Wasser an einem Ort ist, dieser einen ganz ähnlichen und gleichen Tropfen an einem anderen Orte zu sein hindere.“ I. Kant, *Fortschritte der Metaphysik*, WS, Bd. III, S. 616. Vgl. auch dazu: „Zwey Tropfen Waßer sind einander doch sehr ähnlich und es ist die Frage ob nicht 2 Waßertropfen gefunden werden könnten, welche der Qualitaet nach völlig einerley wären, Leibniz sagt: nein; denn sagt er, sind sie innerlich gleich, so sind sie unum idemque und also auch nicht mehr numerisch verschieden.“ *Kant's Vorlesungen. Metaphysik v. Schön*, AA, Bd. XXVIII, S. 520.

²¹⁹ KdrV, A 281/ B 337.

²²⁰ „Wenn irgendein Ding von einem anderen äußerlich unterschieden werden kann, dann muss es auch innerlich unterscheidbar sein.“ G. W. Leibniz, GP, Bd. VII, S. 284.

²²¹ Um welche Probleme es sich hierbei handelt, habe ich im Abschnitt 3. 2 des ersten Kapitels dieser Arbeit diskutiert.

²²² Auf dieses Problem weist auch Busche hin und hält Kants Kritik an diesem Grundsatz nicht für triftig. H. Busche, ‚Wie triftig ist Kants Kritik des Metaphysikers Leibniz?‘, in A. Lewendoski (Hrsg.), *Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert. Studia Leibnitiana Sonderhefte*, Bd. 33, 2004, S. 181. Vogel vertritt die Meinung, dass Kant den Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden missverstanden habe. K. Vogel, *Kant und die Paradoxien der Vielheit*, Meisenheim am Glan, 1975, S. 129-30 u. 279-82. Reuter behauptet, dass bereits Kants Formulierungen dieses Grundsatzes problematisch sind. P. Reuter, *Kants Theorie der*

Zweitens besteht nach Kant die reflektierende Tätigkeit des Verstandes darin, gegebene Vorstellungen zu vergleichen und zu unterscheiden, um dadurch zu Begriffen und Urteilen zu gelangen. Die Reflexionsbegriffe, die als Mittel zu dieser Vergleichung und Unterscheidung der gegebenen Vorstellungen dienen und die Kant im Amphibolienkapitel in vier Paaren anführt, nennt Kant „vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung“. Während den Kategorien die Funktion zukommt, Objekte zu konstituieren, und sie in dem Sinne Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung darstellen, dass ohne sie keine Erkenntnis der Gegenstände möglich ist, sind es nach Kant die Reflexionsbegriffe, mit deren Hilfe wir gegebene Vorstellungen bzw. Begriffe vergleichen, unterscheiden und in Beziehung setzen, um dadurch neue Begriffe bilden zu können. Sie haben nach Kant „eine ganz andere Natur und Gebrauch“ als die Kategorien.²²³ Diese sind nämlich Begriffe des Objekts selbst, die Reflexionsbegriffe gehören aber zu unserer subjektiven, reflektierenden Tätigkeit der Vergleichung und Unterscheidung. Nun aber sind Begriffe, die durch die reflektierende Verstandestätigkeit erzeugt werden,²²⁴ nach Kant ein Bestandteil unserer objektiven Erkenntnis. Das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige muss durch Begriffe gedacht werden, um zur objektiven Erkenntnis zu gelangen. „Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“²²⁵ Daher sind die reflektierende Verstandestätigkeit und die Reflexionsbegriffe, welche Mittel dieser Reflexionstätigkeit sind und welche Begriffe der verschiedenen Beziehungen der verglichenen Vorstellungen bzw. Begriffe sind, nötig, um unsere objektive Erkenntnis zu ermöglichen. Mit anderen Worten, sie sind konstitutiv für unsere Erfahrung. Insofern kann man die Reflexionsbegriffe

Reflexionsbegriffe. Eine Untersuchung zum Amphibolienkapitel der Kritik der reinen Vernunft, Würzburg, 1989, S. 127.

²²³ *Prolegomena*, § 39, WS, Bd. III, S. 196.

²²⁴ In der *Jäsche Logik* wird ausdrücklich dargestellt, wie empirische Begriffe durch die reflektierende Verstandestätigkeit entstehen können. Vgl. *Jäsche Logik*, WS, Bd. III, S. 523–26. Allerdings wird dort die Verstandestätigkeit in drei logische Operationen, nämlich Komparation, Reflexion und Abstraktion eingeteilt. In der *Kritik der reinen Vernunft* sagt Kant, dass die reinen, aber abgeleiteten Verstandesbegriffe ihren Ursprung in den Stammbegriffen, d. i. Kategorien haben müssen. „Die Kategorien mit den *modis* der reinen Sinnlichkeit oder auch untereinander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe a priori“. KdrV, A 81-2/ B 107-8. Hier wird auch angedeutet, dass bei der Erzeugung der abgeleiteten Verstandesbegriffe logische Reflexion, d. i. Vergleichung und Unterscheidung der schon gemachten Begriffe notwendig ist, um sie in neuen Begriffen zu verbinden. Und Reflexionsbegriffe sind es, mit Hilfe derer die logische Reflexion ausgeübt wird.

²²⁵ KdrV, A 51/ B 75. Nach Kant besteht unsere Erkenntnis darin, Objekte zu bestimmen. Unsere Anschauung bestimmt aber nicht. Das Vermögen, Objekte zu bestimmen, ist nichts anderes als der Verstand. „Verstand, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. [...] Objekt ist aber das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.“ KdrV, B137.

ähnlich wie die Kategorien als Bedingungen charakterisieren, unter denen die Erfahrung möglich ist. Kant sagt folgendes:

„Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt?“²²⁶

In diesem Zitat wird ausgesprochen, dass die reflektierende Verstandestätigkeit, die Vorstellungen „zu vergleichen“, nötig ist, um Erfahrung zu ermöglichen. Um eine Erkenntnis der Gegenstände zu gewinnen, müssen gegebene Vorstellungen verarbeitet werden, und zwar so, dass sie verglichen, unterschieden, in Beziehung gesetzt und verknüpft werden.²²⁷ Der rohe „Stoff sinnlicher Eindrücke“ allein, der uns in der Anschauung gegeben wird, bleibt subjektiv und macht noch keine Erfahrung aus. Er kann nur durch unsere Verstandestätigkeit zur Erkenntnis der Gegenstände verarbeitet werden. Zu unserer Erkenntnis der Gegenstände ist eben die Verstandestätigkeit notwendig, gegebene Vorstellungen zu vergleichen, zu unterscheiden und sie in Beziehung zu bringen. Und die verschiedenen, bestimmten Beziehungen, die durch die reflektierende Verstandestätigkeit, und zwar mit Hilfe von Reflexionsbegriffen hergestellt und den verglichenen Vorstellungen bzw. Begriffen beigelegt werden, sind in unserer Erkenntnis der Gegenstände mitenthalten.²²⁸

Kant hielt aber im Amphibolienkapitel an der Auffassung fest, dass in Abgrenzung zu den Kategorien den Reflexionsbegriffen als Begriffen *aller* Vergleichung und Unterscheidung die Funktion zugeschrieben werden muss, bloß zur Vergleichung der Vorstellungen bzw. Begriffe zu dienen. Aus dieser Auffassung ergibt sich, dass dem Reflexionsbegriff der Verschiedenheit, der eine bestimmte Beziehung

²²⁶ KdrV, B 1.

²²⁷ Die verknüpfende Funktion, von der vergleichenden Funktion getrennt, scheint Kant nur den Kategorien zuzuschreiben, wenn er diese „Begriffe der Verknüpfung“ nennt. Vgl. *Prolegomena*, §39, WS, Bd. III, S. 196.

²²⁸ „Wenn eine jede einzelne Vorstellung der anderen ganz fremd, gleichsam isoliert, und von dieser getrennt wäre, so würde niemals so etwas, als *Erkenntnis* ist, entspringen, welche ein Ganzes *verglichenener* und verknüpfter Vorstellungen ist.“ KdrV, A 97. (Hervorhebung von mir, B.- H. P.).

zwischen Vorstellungen bzw. Begriffen oder auch Gegenständen gegenüber anderen Beziehungen ausdrückt, und der im Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden enthalten ist, bloß der Charakter eines begrifflichen Mittels unserer subjektiven Reflexion zukommt.

Sofern die Beziehung der Verschiedenheit nach Kant durch unsere subjektive, vergleichende Tätigkeit gegebenen Vorstellungen bzw. Begriffen oder Gegenständen bloß äußerlich beigelegt werden kann, kommt sie nicht diesem Vergleichenen selbst zu. Kant hat gegen Leibniz eingewendet, dass dieser mit seinem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden allen Dingen selbst die Verschiedenheit zukommen lasse. Nach Kant gilt dieser Grundsatz nur für Dinge an sich im Sinne von Noumena, d. i. Dingen, die durch bloße Begriffe vorgestellt werden können. Diese Dinge waren für Leibniz Monaden. Sie sind aber nach Kant nicht Gegenstände unserer objektiven Erkenntnis. Und der Leibnizsche Grundsatz gilt nach Kant nicht für phänomenale Dinge. Die Verschiedenheit, und zwar die numerische Verschiedenheit der phänomenalen Dinge wird nach Kant durch unsere subjektive Vorstellung des Raumes unmittelbar gegeben. Die bestimmten Beziehungen wie Identität, Verschiedenheit, Gegensatz, etc., die durch die Reflexionsbegriffe diesen phänomenalen Dingen beigelegt werden, gehören der Leistung unserer subjektiven, vergleichenden Tätigkeit an. Aber die phänomenalen Dinge, die wir erfahren und denen allein wir nach Kant im Unterschied zu intelligiblen Dingen objektive Realität zuschreiben können, stehen nicht nur äußerlich in bestimmten Beziehungen zueinander. Sie sind vielmehr auch selbst als Erfahrungsobjekte das, was aus verglichenen und verknüpften Vorstellungen und den Beziehungen konstituiert ist, die durch unsere Reflexion hergestellt werden. Insofern ist die Verschiedenheit als ein Begriff einer bestimmten Beziehung ebenso wie die anderen Reflexionsbegriffe, z. B. Einerleiheit (Identität), Widerstreit (Gegensatz) etc., konstitutiv für Erfahrungsobjekte und somit auch für unsere Erfahrung überhaupt. Diesen Gedanken, dass die Verschiedenheit als ein Begriff einer bestimmten Beziehung und auch die anderen Reflexionsbegriffe konstitutiv für Erfahrungsobjekte sind, und den Reflexionsbegriffen daher objektive Bedeutung zukommt, hat Kant einerseits schon selbst indirekt ausgesprochen, wie wir dem obigen Zitat (s. o. S. 78) entnehmen können. Andererseits lässt aber Kant nicht zu, den Reflexionsbegriffen eine Objekte bestimmende und damit unsere Erfahrung selbst konstituierende Funktion zuzuschreiben. Die beiden Gedanken

zusammengenommen, die miteinander unvereinbar erscheinen, machen ein Problem aus. Kant scheint aber nicht die Absicht zu haben, eine zufriedenstellende Lösung dieses Problems vorzubringen.

Teil III: HEGEL

Vorbemerkung

Während Kant den Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden als einen logischen Satz einschätzte und damit diesem Grundsatz eine bloß subjektive Bedeutung beimaß, ist der Grundsatz für Hegel ein Satz, in dem eine wesentliche Bestimmung ausgedrückt wird, die den Dingen selbst zukommt. Auch in Hegels Deutung ist dieser Grundsatz ein logischer Satz, der für ihn allerdings nicht bloß subjektiv, sondern objektiv gültig ist. Auch für Leibniz war dieser Grundsatz ein objektiv gültiger Satz, und zwar ein Prinzip, das von allen Dingen überhaupt und ohne Einschränkung gilt. Aber Hegel stimmt, wie wir sehen werden, nicht in jeder Hinsicht Leibniz' Meinung zu.

Hegel diskutiert den Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden in der Anmerkung zum Abschnitt *Die Verschiedenheit* in der *Wissenschaft der Logik* und deutet ihn in eigener Weise. Dort nennt er ihn „Satz der Verschiedenheit“.²²⁹ Für Hegel ist der Satz der Verschiedenheit kein absolut gültiges Prinzip mehr, wie für Leibniz. Der Satz der Verschiedenheit ist für Hegel ein logischer Satz, dem nach seiner Ansicht zwar objektive Gültigkeit zukommt.²³⁰ Aber er ist kein absolut gültiger Satz.²³¹

²²⁹ G.W.F. Hegel, WdL II, S. 54. In der Anmerkung zu § 117 der Berliner *Enzyklopädie* von 1830 (= Enz.) findet man eine Parallelstelle, an der Hegel eine Formulierung des Leibnizschen Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden aus dem § 9 der *Monadologie* zitiert. Vgl. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* 1830 (Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen), TWA, Bd. 8, S. 240.

²³⁰ Wenn Hegel, wie wir im folgenden noch sehen werden, die Verschiedenheit als eine wesentliche Bestimmung der „Dinge“ betrachtet und den Satz der Verschiedenheit als einen objektiv gültigen Satz auffasst, sind mit diesen „Dingen“ nicht nur Einzeldinge, sondern auch alles, was Gegenstände des Denkens sein können, gemeint. Der Satz der Verschiedenheit gilt also nicht nur für Einzeldinge, die in der gewöhnlichen Vorstellung als Träger der Eigenschaften betrachtet werden, sondern auch für Eigenschaften selbst, Quantitäten, Qualitäten etc.

²³¹ Man könnte meinen, wie Findlay sagt, dass Hegel „an uncompromising assent to the Leibnizian Principle of the Identity of Indiscernibles“ gebe (vgl. J. N. Findlay, *Hegel. A Re-examination*, (3rd Impression), London/ New York, 1970, S. 191). Wie sich im folgenden herausstellen wird, stimmt Hegel aber dem Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden und der Bedeutung, die Leibniz seinem Grundsatz gibt, nicht völlig zu, auch wenn Hegel an manchen Stellen den Gedanken äußert, dass der Leibnizsche Grundsatz ein wichtiger Satz sei. (Hegel sagt zum Beispiel: „Das Wichtige bei Leibniz liegt in den Grundsätzen, in dem Prinzip der Individualität und dem Satz der Ununterscheidbarkeit.“ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, TWA, Bd. 20, S. 255). Hegel scheint auch zu behaupten, dass kein eigentlicher Beweis des Leibnizschen Grundsatzes vorliegt. Er erwähnt, soweit mir bekannt ist, an keiner Stelle Leibniz' Versuch, den Grundsatz zu beweisen. Für Hegel gehört der Grundsatz zu den Sätzen, die „als die allgemeinen Denkgesetze“ galten, „die allem Denken zum Grunde liegen, an ihnen selbst absolut und unbeweisbar seien, aber von jedem Denken, wie es ihren Sinn fasse, unmittelbar und

Hegel betrachtet den Satz der Verschiedenheit als einen Satz, in dem die Bestimmung der Verschiedenheit enthalten ist, die Hegel als eine Reflexionsbestimmung auffasst wie z. B. auch Identität, Gegensatz etc. Diese sind, wie im folgenden noch erklärt wird, nach Hegel diejenigen Bestimmungen, die logische Beziehungen zum Inhalt haben, die unter den Gegenständen oder den Bestimmungen der Gegenstände bestehen. Die Begriffe der Identität, der Verschiedenheit, des Gegensatzes drücken nicht nur bestimmte logische Beziehungen aus, sondern sie sind als Reflexionsbestimmungen in bestimmter Weise auch selbst aufeinander bezogen.

Sofern der Satz der Verschiedenheit eine Reflexionsbestimmung zum Ausdruck bringt, der eine objektive Bedeutung zukommt, hat er in Hegels Augen einen guten Sinn. Aber dieser Satz muss Hegels Auffassung nach bewiesen werden und soll nicht bloß unmittelbar aufgestellt werden. Er ist für Hegel keine bloß subjektive Regel, die allem reflektierenden Denken zugrunde liegt und von diesem als gültig angenommen wird. Hegel behauptet aber nicht nur, dass der Satz der Verschiedenheit beweisbedürftig und beweisfähig ist,²³² sondern nimmt auch in

unwidersprochen als wahr anerkannt und angenommen werden.“ (WdL II, 36). Wie ich im dritten Abschnitt des ersten Kapitels dieser Untersuchung geschildert habe, ist Leibniz bei seinem Beweis des Grundsatzes davon ausgegangen, dass es unendlich viele, voneinander unterschiedene Monaden gibt, denen jeweils ein vollständiger Begriff angehört. Er hat bei seinem Beweis in der Tat von der Verschiedenheit der vielen Monaden auf die Verschiedenheit aller Dinge geschlossen. Oder, anders ausgedrückt, er hat die Verschiedenheit der phänomenalen Dinge, die nach ihm nicht die Monaden selbst sind, auf die Verschiedenheit der Monaden zurückgeführt, die nach Leibniz den phänomenalen Dingen zugrunde liegen. Dass es unendlich viele Monaden, d.i. einfache Substanzen gibt und dass sie von Gott, den Leibniz „die ursprüngliche einfache Substanz“ nennt, so geschaffen worden sind, dass sie voneinander unterschieden und voneinander unabhängig sind, dies wird von Leibniz bloß vorausgesetzt. Auf diesen Voraussetzungen aber beruht der von Leibniz so genannte Beweis. Ohne den Namen des Beweises zu nennen schätzt Hegel Leibniz' Beweisverfahren und seine Konzeption der Monade in folgenden Worten ein: „Es wird von der Einheit der absoluten Idealität (der Monade der Monaden [sc. Gott]) unmittelbar, unbegriffen (durch die Vorstellung des Erschaffens) zur Kategorie der abstrakten (beziehungslosen) *Vielheit* des Daseins übergegangen und von dieser ebenso abstrakt zurück zu jener Einheit“. WdL I, 181. Zu Leibniz' Beweis des Grundsatzes und auch zu seiner Konzeption der Monade s. den 3. Abschnitt des 1. Kapitels dieser Untersuchung.

²³² „Der Satz der Verschiedenheit hingegen drückt aus, daß die Dinge durch die Ungleichheit voneinander verschieden sind [...]. Dieser Satz nun, daß allen Dingen die Bestimmung der Ungleichheit zukommt, bedürfte eines Beweises; er kann nicht als unmittelbarer Satz aufgestellt werden“ (WdL II, 54). In der Forderung, dass der Satz der Verschiedenheit bewiesen werden soll, steht Hegel als Autor der *Wissenschaft der Logik* dem Gedanken Kants ganz nah, obwohl nach Hegel – anders als nach Kant – die Logik nicht bloß mit den Formen des Denkens zu tun hat und auch nicht als bloß subjektiv aufzufassen ist. Die Logik ist nach Kant „eine Wissenschaft“, „welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens [...] ausführlich darlegt und streng *beweist*.“ KdrV, B VIII-IX (Hervorhebung von mir, B.-H. P.). Beide Philosophen sind in der Auffassung nicht weit voneinander entfernt, dass die Logik fähig sein soll, alles zu beweisen, was den Inhalt derselben ausmacht, wie man an Hegels folgender Äußerung erkennen kann: „Wenn das Denken irgend etwas zu beweisen fähig sein soll, wenn die Logik fordern muß, daß *Beweise* gegeben werden, und wenn

Anspruch, einen Beweis des Satzes der Verschiedenheit geliefert zu haben. Der Ort, an dem dieser Beweis geführt wird, ist der Haupttext der Abschnitte *Die Identität* und *Die Verschiedenheit* in der *Wissenschaft der Logik*.

Ich möchte mich im dritten Teil dieser Untersuchung hauptsächlich mit den folgenden drei Fragen beschäftigen: *erstens*, welche Bedeutung Hegel dem Satz der Verschiedenheit beimisst, als welchen er den Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden interpretiert; *zweitens*, worin genau sein Beweis des Satzes der Verschiedenheit besteht; *drittens*, worauf dieser Beweis hinausläuft.

Um die *zweite* und die *dritte* Frage zu beantworten, ist es nötig, die Abschnitte *Die Identität* und *Die Verschiedenheit* der *Wissenschaft der Logik* näher zu betrachten. Ich werde diese Abschnitte im folgenden jedoch nicht vollständig analysieren.²³³

Sondern es kommt mir nur darauf an, wichtige Passagen herauszustellen und zu erklären, um Hegels Beweis des Satzes der Verschiedenheit nachzuvollziehen.²³⁴

Was die *erste* Frage betrifft, ist es wichtig zu bemerken, dass Hegels Deutung des Leibnizschen Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden mit seiner Auffassung der Reflexionsbestimmungen in engem Zusammenhang steht. Daher möchte ich zunächst klar zu machen versuchen, was Hegel unter Reflexionsbestimmungen versteht. Erst dann kann sowohl deutlich werden, aus welchem Grund Hegel zwar in seiner Deutung des Grundsatzes von Kant abweicht, als auch in welcher Hinsicht Hegel andererseits Kants Einschätzung des Grundsatzes nicht völlig zurückweist.

sie das Beweisen lehren will, so muß sie doch vor allem ihren eigentümlichen Inhalt zu beweisen, dessen Notwendigkeit einzusehen, fähig sein.“ Enz. § 42.

²³³ Eine umfangreiche, kommentierende Interpretation dieser Abschnitte, die eine „Satz- für- Satz-Analyse“ verspricht, liegt uns vor, z. B., C. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Berlin/ New York, 1990.

²³⁴ Ich werde nicht nur den Haupttext der oben genannten Abschnitte der *Wissenschaft der Logik*, sondern auch die Anmerkungen zu diesen Abschnitten in Betracht ziehen. Denn in den Anmerkungen sind Hegels Erläuterungen des Gedankens enthalten, den er im Haupttext entwickelt; und erst in der Anmerkung zum Abschnitt *der Verschiedenheit* behandelt Hegel den Satz der Verschiedenheit ausführlich.

Kapitel IV: Hegels Deutung des Leibnizschen Grundsatzes als ‚Satz der Verschiedenheit‘

1. Hegels Auffassung der Reflexionsbestimmungen

Hegel behandelt die Reflexionsbestimmungen als logische Bestimmungen in *der Lehre vom Wesen* innerhalb seiner *Wissenschaft der Logik*.²³⁵ Als Bestimmungen des Wesens sind sie nach ihm wesentliche Bestimmungen der Dinge.²³⁶ Sie sind nämlich etwas, was das Wesen der Dinge ausmacht.²³⁷

Hegel handelt eine bestimmte Art der Bestimmungen des Wesens an einem bestimmten Ort der *Lehre vom Wesen* ab und nennt sie dort die Reflexionsbestimmungen.²³⁸ Hegel scheint aber auch der Meinung zu sein, dass man *alle* Bestimmungen des Wesens unter dem Namen der

²³⁵ Hegels *Wissenschaft der Logik* gliedert sich in drei Teile: *Die Lehre vom Sein*, *Die Lehre vom Wesen* und *Die Lehre vom Begriff*. Die beiden ersten Teile machen *die objektive Logik* aus, die nach Hegel „an die Stelle der vormaligen *Metaphysik* treten“ soll; der dritte Teil bildet *die subjektive Logik*. Vgl. WdL, I, 61-2.

²³⁶ An dieser Stelle stellt sich freilich die Frage, was Hegel unter dem Wesen versteht. Wie das Wesen aufgefasst werden soll, ist eigentlich das Thema des ganzen Buches, das mit *der Lehre vom Wesen* in der *Wissenschaft der Logik* betitelt ist. Ich kann hier nicht wagen, dieses ganze Buch, den zweiten Teil *der objektiven Logik*, zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, damit die Frage befriedigend beantwortet werden kann. Stattdessen versuche ich im folgenden dadurch einer Beantwortung dieser Frage näher zu kommen, dass ich erläutere, wie Hegel die Bestimmungen charakterisiert, die das Wesen ausmachen sollen. An dieser Stelle ist aber zu bemerken, dass Hegel das Wesen „die *Wahrheit* des *Seins*“ nennt, welches der Gegenstand des ersten Teils *der objektiven Logik* ist. „Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*. Das *Sein* ist das Unmittelbare. Indem das Wissen das Wahre erkennen will, was das *Sein an und für sich* ist, so bleibt es nicht beim Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, sondern dringt durch dasselbe hindurch, mit der Voraussetzung, daß *hinter* diesem *Sein* noch etwas anderes ist als das *Sein* selbst, daß dieser Hintergrund die *Wahrheit* des *Seins* ausmacht.“ WdL II, 13. In diesem Zitat ist aber nicht gemeint, dass das *Wesen* „hinter“ dem *Sein*, bloß von diesem getrennt bestände, so dass jenes diesem bloß gegenüber wäre. Denn das *Wesen*, wie Hegel sich ausdrückt, „kommt aus dem *Sein* her“ (WdL II, 17), so dass es das *Sein* voraussetzt. Das *Wesen* ist durch das *Sein* als das Unmittelbare vermittelt. Sofern es als das Vermittelte das *Sein* als das Unmittelbare voraussetzt, ist es ohne dieses Unmittelbare nicht denkbar. Das *Wesen* als das Vermittelte ist mit diesem Unmittelbaren wesentlich verbunden, von diesem untrennbar.

²³⁷ Hegel nennt die Reflexionsbestimmungen auch die *Wesenheiten*: „Die *Wesenheiten* oder die Reflexionsbestimmungen“. WdL II, 35.

²³⁸ Innerhalb der *Wesenslogik* (d. h. *Die Lehre vom Wesen*) seiner *Wissenschaft der Logik* handelt Hegel die Reflexionsbestimmungen in zwei Kapiteln ab. Im zweiten Kapitel, das mit „Die *Wesenheiten* oder die Reflexionsbestimmungen“ überschrieben ist, betrachtet und exponiert Hegel als Reflexionsbestimmungen die Identität und den Unterschied, der die Verschiedenheit, die Entgegensetzung (den Gegensatz) und den Widerspruch als Arten unter sich befassen soll. Der Gegenstand des dritten Kapitels ist, wie die Überschrift lautet, die Reflexionsbestimmung des Grundes. Dort nennt Hegel den *Grund* als *eine der Reflexionsbestimmungen* „die letzte“ Reflexionsbestimmung (vgl. WdL II, 80). In der *Enzyklopädie* (1830) wird aber der *Grund* neben der Identität und dem Unterschied in *einem* Abschnitt behandelt, dessen Titel lautet: „Die reinen Reflexionsbestimmungen“.

Reflexionsbestimmungen auffassen kann. Denn er bezeichnet *die Lehre vom Wesen* als „System der *Reflexionsbestimmungen*“.²³⁹ Einen wichtigen Grund dafür, dass Hegel nicht nur eine bestimmte Art der Bestimmungen des Wesens, der Hegel innerhalb der Wesenslogik eine besondere Stelle zuteilt, sondern auch Wesensbestimmungen insgesamt als Reflexionsbestimmungen bezeichnet,²⁴⁰ kann man darin finden, dass Hegel das Wesen mit der Reflexion identifiziert.²⁴¹ Ich

²³⁹ „Die Logik wäre hiernach zunächst in die Logik des Begriffs als Seins und des Begriffs oder [...] in die objektive und subjektive Logik einzuteilen. [...] Es ergibt sich daraus eine Sphäre der *Vermittlung*, der Begriff als System der *Reflexionsbestimmungen*, d. i. des zum *Insichsein* des Begriffs übergehenden Seins [...]. Dies ist *die Lehre von dem Wesen*, die zwischen der Lehre vom Sein und der vom Begriff inmitten steht.“ WdL I, 58. In bezug auf diese Benennung Hegels, dass *die Lehre von dem Wesen* ein System der *Reflexionsbestimmungen* sei, ist Rosenkranz' folgende Bemerkung interessant. „Hegel hat“, so sagt Rosenkranz, „nun unter dem Begriff des Wesens alle Reflexionskategorien vereinigt.“ Mit den „Reflexionskategorien“ meint Rosenkranz hier Kategorien der Relation und „Reflexionsbegriffe“ bei Kant. Nach Rosenkranz hat Hegel die „Reflexionskategorien“, die als Kategorien unsere Erfahrung konstituieren und für Hegel eine besondere Art von Bestimmungen sind, nicht nur unter dem Begriff des Wesens vereinigt. Sondern Hegel habe auch „ihren Zusammenhang [...] überzeugend dargetan“, so dass man die Wesenslogik ein System der Reflexionskategorien nennen kann. (Vgl. K. Rosenkranz, *Wissenschaft der logischen Idee*, Bd. I, Neudruck der Ausgabe Königsberg 1858-9, Osnabrück, 1972, S. 279). Hegel fasst seine *Wissenschaft der Logik* als reine Logik auf, in der das Logische als „System der Denkbestimmungen“ dargestellt wird (vgl. WdL I, 61). Der Systemcharakter kommt dieser logischen Wissenschaft in dem Sinne zu, dass sie die Denkbestimmungen nicht „als feste Bestimmungen auseinanderfallen lässt, sondern „in organische[r] Einheit“ zusammenbringt und im notwendigen Zusammenhang darlegt (vgl. WdL I, 41). Die Denkbestimmungen, die in dieser Logik systematisch dargestellt werden, sind nach Hegel nicht bloß subjektiv, d. i. dem Bewusstsein angehörig, sondern auch objektiv. Sie sind Gedanken, aber sie drücken nichts anderes aus als das, was die Dinge wahrhaft sind. In diesem Sinne sagt Hegel, dass „die Denkbestimmungen ebenso objektiven Wert und Existenz haben.“ Vgl. WdL, I, 45.

²⁴⁰ Sofern Hegel die Wesenslogik als ein System der Reflexionsbestimmungen auffasst, kann man die gesamten Bestimmungen des Wesens in einem weiteren Sinne die Reflexionsbestimmungen nennen. Die Reflexionsbestimmungen aber wie Identität, Verschiedenheit, Entgegensetzung etc., die Hegel in der Enzyklopädiefassung der Wesenslogik „die reinen Reflexionsbestimmungen“ nennt, sind dann als die Reflexionsbestimmungen im engeren Sinne zu fassen (vgl. Enz. § 114f.). Sie sind die Bestimmungen des Wesens, das als solches im abstrakten Sinne betrachtet wird. In einer der Nachschriften zu Hegels Vorlesungen werden diese Reflexionsbestimmungen insgesamt als „die ursprüngliche Reflexionsbestimmung[en]“ bezeichnet: „Die ursprüngliche Reflexionsbestimmung ist 1) Identität, d. i. die Gleichheit mit [sich] selbst, [die] Beziehung auf sich, 2) der Unterschied, 3) der Grund.“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 15: *Philosophische Enzyklopädie* (Nürnberg 1812/13), Nachschriften von Christian Samuel Meintel und Julius Friedrich Heinrich, hrsg. von U. Rameil, Hamburg, 2001, S. 27). Sie sind als ursprüngliche Reflexionsbestimmungen solche, die allen Wesensbestimmungen zugrunde liegen, und in diesem Sinne die allgemeinsten Bestimmungen des Wesens. Ich möchte an dieser Stelle, um Missverständnisse zu beseitigen, hervorheben, dass, wenn in dieser Untersuchung im folgenden ohne weiteres von den Reflexionsbestimmungen die Rede ist, sie damit immer in diesem engeren Sinne des Wortes gemeint sind.

²⁴¹ „Das Wesen ist Reflexion“ (WdL II, 24). An einer anderen Stelle sagt Hegel: „Der Standpunkt des Wesens ist überhaupt der Standpunkt der Reflexion.“ (Enz. § 112, Zusatz). Ein Hinweis darauf, wie man den Begriff der Reflexion auffassen kann, findet sich in den weiteren Passagen desselben Zusatzes: „Der Ausdruck Reflexion wird zunächst vom Lichte gebraucht, insofern dasselbe in seinem geradlinigen Fortgange auf eine spiegelnde Fläche trifft und von dieser zurückgeworfen wird. Wir haben somit hier ein Gedoppeltes: einmal ein Unmittelbares, ein Seiendes, und dann zweitens dasselbe als Vermitteltes oder Gesetztes. Dies ist nun aber eben der Fall, wenn wir über einen Gegenstand reflektieren oder (wie man auch zu sagen pflegt) *nachdenken*, insofern es hier nämlich den Gegenstand nicht gilt in seiner Unmittelbarkeit, sondern wir denselben als vermittelt wissen

möchte im folgenden zuerst kurz zusammenfassen, wie Hegel die Bestimmungen des Wesens als Reflexionsbestimmungen im allgemeinen charakterisiert. Danach werde ich diejenigen Reflexionsbestimmungen betrachten, die Hegel „die reinen Reflexionsbestimmungen“ nennt.²⁴²

Wenn wir die Dinge nicht in ihrer Unmittelbarkeit nehmen und nicht dabei stehen bleiben wollen, sie in ihren unmittelbaren Bestimmtheiten zu kennen, sondern über sie reflektieren oder nachdenken, um das wahre Sein derselben zu erkennen, verwenden wir besondere Begriffe, die das Wesen der Dinge ausdrücken sollen. Diese Begriffe erscheinen zunächst als begriffliche Mittel für unser reflektierendes Tun.²⁴³ Sie sind in diesem subjektiven Sinne bloße Gedanken. Ihnen kommt aber in dem Sinne auch Objektivität zu, dass der Inhalt, den sie ausdrücken, eben das ist, was den Dingen wesentlich zukommt. Das Objektive, das den Dingen wesentlich zukommt, ist nichts anderes als die Gesamtheit der Bestimmungen des Wesens.

wollen“ (ebenda). Um das Wesen eines Gegenstandes zu erkennen, nehmen wir ihn nicht so, wie er eben unmittelbar ist. Wir wollen durch unsere Reflexion ihn nicht in seiner Unmittelbarkeit, sondern in dem Sinne in seiner Vermittlung erkennen, dass er durch Anderes vermittelt oder gesetzt ist. Diese Reflexion als eine subjektive Tätigkeit geht davon aus, dass das unmittelbare Sein eines Gegenstandes nicht das eigentliche Sein desselben ist. Sie setzt weiter voraus, dass das letztere das Wesen des Gegenstandes ist, durch welches dieser eigentlich gesetzt ist. Was aber in dieser Vermittlung gedacht wird, ist in der Tat derselbe Gegenstand, der zunächst als unmittelbar erschienen ist. Insofern hat derselbe Gegenstand zwei Seiten: ein Unmittelbares und ein Vermitteltes. Diese zwei Seiten beziehen sich in dieser Reflexion in der Weise aufeinander, dass das Vermittelte das Unmittelbare voraussetzt und das Unmittelbare in Wahrheit das Vermittelte ist. Da beides so gedacht wird, dass das eine auf das andere hinweist, ist beides untrennbar in einer Einheit. Diese Einheit kommt aber durch die subjektive Reflexion zustande, die eine vermittelnde Tätigkeit ist. Auf dem Standpunkt der Reflexion wird der Gegenstand eben in der Vermittlung der Doppelseitigkeit desselben betrachtet, welchen Standpunkt Hegel auch den Standpunkt des Wesens nennt. „Der ganze zweite Teil der *Logik*, die Lehre von dem *Wesen*, ist Abhandlung der wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung.“ (Enz. § 65). Nach Hegel ist der Gegenstand der Logik nichts anderes als der objektive Gedanke. Es ist aber das Denken selbst, welches diesen Gedanken betrachtet. Sofern das Denken einmal als Subjekt, einmal als Objekt (Gedanke) vorgestellt werden kann und das Denken in der Logik ausgeführt wird, bezeichnet Hegel die Logik auch als „Denken des Denkens“ (Enz. § 19). Die Wesenslogik betrachtet nach Hegel ihren Gegenstand, nämlich das Denken als den objektiven Gedanken „in seiner *Reflexion und Vermittlung*“. Enz. § 83.

²⁴² Was den gesamten Bestimmungen des Wesens im allgemeinen zukommt, kommt auch den Reflexionsbestimmungen im engeren Sinne zu. Die Benennung „die reinen Reflexionsbestimmungen“ kommt in der *Enzyklopädie* von 1830 vor. Hegel nennt sie aber in der *Lehre vom Wesen der Wissenschaft der Logik* ohne das Adjektiv „rein“ die „*Reflexionsbestimmungen* oder die *Wesenheiten*“. Vgl. Enz. §§ 114-5 und WdL II, 17.

²⁴³ Kant hat vier Paare der „Reflexionsbegriffe“ im Amphibolienkapitel der *Kritik der reinen Vernunft* angeführt, die nach ihm Begriffe sind, die bestimmte Beziehungen der Vorstellungen oder Gegenstände ausdrücken sollen. Als diese Begriffe nennt er Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, das Innere und Äußere, Materie und Form. Sie kommen Kants Ansicht nach nicht den Dingen selbst zu; durch sie werden nur äußere Verhältnisse der Dinge bestimmt. Kant betrachtet sie in dem Sinne als etwas Subjektives, dass wir sie benötigen, um gegebene Vorstellungen zu vergleichen, zu unterscheiden und in Beziehung zu bringen. Sie sind nach ihm also bloß Mittel unserer vergleichenden Reflexion.

Nun sind die Bestimmungen des Wesens überhaupt von besonderer Art. Sie sind so beschaffen, dass sie immer in der Weise aufeinander hinweisen, dass jede Bestimmung nur in Relation zu einer bestimmten anderen gedacht werden kann. Z. B. kann *Positives* ohne *Negatives* nicht sinnvoll gedacht werden. *Ursache* verliert ihren Sinn ohne *Wirkung*, und umgekehrt. Man kann *Wirkung* nicht richtig erklären, ohne *Ursache* heranzuziehen, und umgekehrt. Einerseits sind diese Bestimmungen voneinander unterschieden. Die eine Reflexionsbestimmung ist dem Inhalt nach nur durch die andere bestimmt. Andererseits steht die eine immer in der Relation zu der anderen; jede „scheint“ an der anderen.²⁴⁴ Sie sind so relativ aber auch untrennbar und gegenseitig aufeinander bezogen.²⁴⁵ Diese Relativität und gegenseitige Beziehung aufeinander ist dasjenige, was wir die Reflexion nicht im bloß subjektiven Sinne, sondern im objektiven Sinne nennen können.²⁴⁶ Die Bestimmungen des Wesens sind nichts anderes als die der verschiedenen, bestimmten Beziehungen.²⁴⁷ Sie sind aber auch als verschiedene Formen der Reflexion zu bezeichnen, weil nach Hegel alles in „der Sphäre des Wesens“ in diesen Formen der Reflexion gedacht wird.²⁴⁸

Jede Bestimmung des Wesens ist nicht für sich bestehendes Unmittelbares. Jede Bestimmung des Wesens ist durch ihre andere vermittelt, und diese Vermittlung ist

²⁴⁴ „Das Positive und Negative hingegen, Ursache und Wirkung, sosehr sie als isoliert seiend genommen werden, haben zugleich keinen Sinn ohne einander; es ist *an ihnen selbst* ihr Scheinen ineinander, das Scheinen seines Anderen in jedem, vorhanden.“ WdL I, 131. Das Scheinen der Reflexionsbestimmungen ineinander, wie sich Hegel ausdrückt, kann man mit dem Ausdruck „gegenseitiges Bestimmen der Reflexionsbestimmungen“ wiedergeben, wie sich Hegel selbst äußert: „Ebenso *scheint* es aber nicht nur in sein Anderes wie die Reflexionsbestimmung. Diese als ein *Relatives* bezieht sich nicht nur auf sich, sondern ist ein *Verhalten*. Sie *gibt sich* in ihrem anderen *kund*, aber scheint nur erst an ihm, und **das Scheinen eines jeden an dem Anderen oder ihr gegenseitiges Bestimmen** hat bei ihrer Selbständigkeit die Form eines äußerlichen Tuns“. WdL II, 276. (Hervorhebung von mir B.-H. P.).

²⁴⁵ „So ist ferner die Reflexionsbestimmung ein *Relatives*, in der ihr Gegenteil scheint.“ WdL II, 295.

²⁴⁶ Hegel betrachtet die Reflexion, mit der er das Wesen identifiziert, nicht bloß im subjektiven Sinne, sondern im objektiven Sinne. Subjektiv wäre die Reflexion, wenn sie als eine reflektierende Tätigkeit genommen wird. Die Reflexion ist im objektiven Sinne eine gegenseitige Beziehung der Bestimmungen selbst, oder nach Hegels Sprachgebrauch ein Scheinen einer Bestimmung an einer anderen. Hegel nennt „die Sphäre des Wesens“ die Sphäre „der objektiven Reflexion“. WdL I, 130.

²⁴⁷ Eben das, was die Bestimmungen des Wesens auszeichnet, ist, dass sie Bestimmungen der Beziehungen sind. Dies ist es aber auch, wodurch sich das Wesen vom Sein unterscheidet. „Die Form der Beziehung ist im Sein nur erst unsere Reflexion; im Wesen dagegen ist die Beziehung dessen eigene Bestimmung. [...] In der Sphäre des Seins ist die Bezogenheit nur *an sich*; im Wesen dagegen ist dieselbe gesetzt. Dies ist also überhaupt der Unterschied der Formen des Seins und des Wesens. Im Sein ist alles unmittelbar, im Wesen dagegen ist alles relativ“. Enz. § 111, Zusatz.

²⁴⁸ Alles, was auf dem Standpunkt der Reflexion bzw. des Wesens betrachtet wird, wird eben in diesen Formen der Reflexion gedacht. Dies drückt Hegel in folgenden Worten aus: „Es ist alles in ihr [sc. der Sphäre des Wesens] so gesetzt, daß es sich auf sich bezieht und das zugleich darüber hinausgegangen ist, – als ein *Sein der Reflexion*, ein Sein, in dem ein Anderes scheint und das in einem Anderen scheint.“ Enz. § 114.

gegenseitig. In der Sphäre des Wesens werden nicht nur alle Dinge als vermittelt oder gesetzt gedacht, sondern auch die Bestimmungen des Wesens enthalten eine Vermittlung, die Beziehung auf ein Anderes.²⁴⁹ Die Bestimmungen des Wesens, für die charakteristisch ist, dass sie paarweise auftreten, wie die Ursache und die Wirkung, der Grund und die Folge, das Innere und das Äußere usw., enthalten eine Vermittlung. Die Bestimmungen des Wesens im allgemeinen kann man daher auch solche Formen nennen, in denen verschiedene Vermittlungen stattfinden.²⁵⁰

Hingegen sind diejenigen Bestimmungen des Wesens, die Hegel als „die reinen Reflexionsbestimmungen“ bezeichnet und die wir als die Reflexionsbestimmungen im engeren Sinne verstehen wollen, typischer Weise solche, die nach Hegel in der früheren Metaphysik und der traditionellen formalen Logik²⁵¹ in der Form von

²⁴⁹ Die Wörter „Vermittlung“ und „vermittelt“ oder „vermitteln“, von denen schon die Rede gewesen ist und Gebrauch gemacht wurde (s. o. Fußnote 241), haben in Hegels Sprachgebrauch verschiedene Bedeutungen, die aber miteinander verwandt sind und die ich etwas näher betrachten möchte. „Die Vermittlung“ ist zunächst als negatives Gegenstück der Unmittelbarkeit etwas, was dieser entgegengesetzt ist. Sie ist aber als das negative Gegenstück zur Unmittelbarkeit auf diese so bezogen, dass sie diese notwendig voraussetzt. Hegel verwendet daher den Ausdruck „die Vermittlung“ für eine gewisse Beziehung des Unmittelbaren auf das Vermittelte, das aus dem ersteren resultiert. „Vermittlung“, so sagt Hegel, „ist ein Anfangen und ein Fortgegangensein zu einem Zweiten, so daß dies Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Anderen gekommen worden ist“ (Enz. § 12). Wenn also gesagt wird, dass etwas eine Vermittlung enthält, heißt dies, dass etwas aus einem anderen resultiert und diesen resultierenden Prozess in sich einschließt. Hegel ist ausdrücklich der Meinung, dass Vermittlung und Unmittelbarkeit jeweils nicht für sich, absolut gelten, sondern so innig verbunden sind, dass ein Unmittelbares ebenso sehr als ein Vermitteltes angesehen werden muss, wie er zum Ausdruck bringt, wenn er beispielsweise sagt: „Daß ich in Berlin *bin*, diese meine *unmittelbare* Gegenwart, ist *vermittelt* durch die gemachte Reise hierher“ (Enz. § 66). Vgl. auch folgende Bemerkung Hegels: „Hier mag daraus nur dies angeführt werden, daß es Nichts gibt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als *ungetrennt* und *untrennbar* [...] zeig[en]“ (WdL I, 66). Der Ausdruck „vermittelt“ heißt in Hegels Sprachgebrauch so viel wie „begründet“, „bedingt“, oder „gesetzt“. Wenn gesagt wird, dass etwas nur ist, was es ist, als durch anderes Vermitteltes, dann heißt das, dass etwas nicht für sich Seiendes, sondern ein Bedingtes, Abhängiges oder ein Begründetes ist. Der Ausdruck „vermittelt“ wird in Hegels Sprachgebrauch auch für den Fall verwendet, dass in einer Form des Schlusses, in der drei Termini vorkommen, zwei Termini durch den dritten Terminus in Verbindung gebracht werden. Die zwei Termini sind in dieser Form durch das Dritte vermittelt. Dieses Dritte wird dann die vermittelnde Mitte genannt.

²⁵⁰ In diesem Sinne bezeichnet Erdmann die Bestimmungen des Wesens insgesamt als „verschiedene Weisen der Vermittlung“. J. E. Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik*, dritte verbesserte Auflage, Halle, 1848, S. 68.

²⁵¹ Die hier genannte formale Logik fällt mit dem zusammen, was Kant allgemeine (reine) Logik nennt, die „von allem Inhalt der Erkenntnis“ abstrahiert, sich nur „mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes“ beschäftigt und dabei die allgemeine Gültigkeit der logischen Gesetze annimmt (vgl. KdrV, A55-60/ B 79-84). Diese formale Logik ist gemeint, wenn Hegel von der *gewöhnlichen Logik* oder der bloßen *Verstandes-Logik* spricht. Was die formale Logik oder die „gewöhnliche Logik“ charakterisiert, ist nach Hegel, dass sie abstrakte Gedankenbestimmungen als selbständig annimmt, sie bloß zusammenstellt und von ihrem notwendigen Zusammenhang absieht. Sie ist daher nach Hegels Ansicht „eine Historie von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen“. Hegel betrachtet die formale Logik allerdings nicht so, dass sie bloß von einer falschen Voraussetzung ausgeht und daher beiseite gelassen werden muss. Sie hat ihren guten Sinn als eine Logik, die dem formellen Denken zugrunde liegt. Sie muss aber nach Hegel in ihrer

Sätzen als „allgemeine Denkgesetze“ angenommen worden sind, die jedem Denken überhaupt zugrunde liegen sollen. Hegel sagt:

„Die Reflexionsbestimmungen pflegten sonst in die *Form von Sätzen* aufgenommen zu werden, worin von ihnen ausgesagt wurde, daß sie *von allem gelten*. Diese Sätze galten als *die allgemeinen Denkgesetze*, die allem Denken zum Grunde liegen, an ihnen selbst absolut und unbeweisbar seien, aber von jedem Denken, wie es ihren Sinn fasse, unmittelbar und unwidersprochen als wahr anerkannt und angenommen werden.“²⁵²

Diese Reflexionsbestimmungen haben wie andere Bestimmungen des Wesens Beziehungen zum Inhalt. Die Begriffe dieser Beziehungen sind solche wie die Begriffe der Identität, Verschiedenheit, der Entgegensetzung etc. Was diese Begriffe gemeinsam auszeichnet, ist, dass sie in einer Klasse der Begriffe zusammengehören, von denen wir in unserem reflektierenden Denken überhaupt Gebrauch machen müssen. Wenn wir Gegenstände oder Bestimmungen derselben identifizieren, unterscheiden, entgegensetzen, haben wir vor allem mit diesen Begriffen zu tun. Diese Begriffe, die bei unserer reflektierenden Verstandestätigkeit als Mittel dienen, sind nach Hegel nicht bloß subjektiv, sondern von objektivem Wert. Was in diesen Begriffen gedacht wird und durch diese Begriffe den Gegenständen beigelegt wird, ist nichts anderes als die bestimmten logischen Beziehungen, die Hegel eben die Reflexionsbestimmungen nennt. Sie sind nach Hegel nicht bloß Produkte unseres reflektierenden Denkens, sondern etwas, was den Gegenständen selbst zukommt.²⁵³

Wahrheit als ein „Moment“ in einer Logik enthalten sein, die Hegel die „spekulative Logik“ nennt und die er in seiner *Wissenschaft der Logik* entwickelt (vgl. Enz. § 82). Im Zusatz zu § 20 der *Enzyklopädie* von 1830 heißt es: „Das Denken auch bloß als subjektive Tätigkeit kennenzulernen, ist nicht ohne Interesse. Seine nähren Bestimmungen wären dann Regeln und Gesetze, deren Kenntnis man durch die Erfahrung erwirbt. Das Denken in diesem Verhältnis nach seinen Gesetzen betrachtet ist das, was sonst gewöhnlich den Inhalt der Logik ausmachte. [...] Das Interesse bei dieser Wissenschaft ist, das endliche Denken in seinem Verfahren kennenzulernen, und die Wissenschaft ist richtig, wenn sie ihrem vorausgesetzten Gegenstand entspricht. Die Beschäftigung mit dieser formellen Logik hat ohne Zweifel ihren Nutzen“.

²⁵² WdL II, 36. In der *Lehre vom Wesen* seiner *Wissenschaft der Logik* erwähnt und behandelt Hegel als so genannte „*allgemeine Denkgesetze*“ den Satz der Identität, den Satz der Verschiedenheit, den Satz des ausgeschlossenen Dritten, den Satz des Widerspruchs und den Satz des Grundes.

²⁵³ Dass die Reflexionsbestimmungen den Gegenständen selbst zukommen, und in dem Sinne ihnen die Objektivität zugeschrieben werden kann, bedeutet nichts anderes als dass sie als logische Bestimmungen Kategorien sind, die von allem Seienden ausgesagt werden und konstitutiv für unsere Erfahrung sind. Dass sie in die Form von Sätzen aufgenommen und von allem ausgesagt worden sind, ist nach Hegel nicht abwegig. Im Grunde sind alle Kategorien „Prädikate von *allem*“. Hegel sagt: „Die Kategorie ist, ihrer Etymologie und der Definition des Aristoteles nach, dasjenige, was

Die Reflexionsbestimmungen pflegten, wie Hegel im obigen Zitat anmerkt, in der Form von Sätzen ausgesprochen und „als allgemeine Denkgesetze“ aufgestellt zu werden (s. o. S. 89). Dabei sind sie nach Hegel als absolut und unbeweisbar angenommen worden. An dieser Annahme sieht Hegel etwas Mangelhaftes und Unzureichendes. Hegel ist der Meinung, dass die sogenannten allgemeinen Denkgesetze nicht absolut gelten können und sie nicht bloß unmittelbar aufgestellt werden dürfen. Hegel meint hier keineswegs, dass sie etwa völlig falsch oder ungültig wären. Er behauptet zunächst, dass sie aufeinander bezogen sind und einen systematischen Zusammenhang bilden, und daher von diesem Zusammenhang abgetrennt bloß einseitige Abstraktionen sind. Und er fordert auch, dass sie bewiesen werden müssen.²⁵⁴ Nach ihm setzt die traditionelle formale Logik aber die absolute Gültigkeit dieser Denkgesetze voraus und untersucht nicht, inwiefern diese gültig sind und in welcher Beziehung sie zueinander stehen.²⁵⁵

Nun ist „der Satz der Verschiedenheit“ für Hegel ein Satz von mehreren, die als „allgemeine Denkgesetze“ betrachtet worden sind. Der Satz der Verschiedenheit ist

von dem Seienden gesagt, behauptet wird.“ Indem die Reflexionsbestimmungen „als *allgemeine Denkgesetze* ausgesprochen werden, so bedürfen sie noch eines Subjekts ihrer Beziehung, und dies Subjekt ist *Alles*, oder ein *A*, was ebensoviel als *Alles* und jedes *Sein* bedeutet.“ (WdL II, 36-37). Was er an der Form von Sätzen bemängelt, ist u. a., dass sie den Anschein erweckt, dass alles Etwas, was als Subjekt dieser Sätze vorkommt, ein zugrundeliegendes Ding wäre, das gleichgültig gegen die Bestimmungen bleibend und seiend wäre, obwohl es die Bestimmungen selbst sind, welche die Dinge ausmachen (vgl. WdL II, 36-38). Hegel betrachtet diese „Denkgesetze“ nicht bloß als subjektive Regeln, die ein Kriterium für richtiges Denken liefern, wie es in der formalen Logik der Fall ist, sondern in seiner Auffassung und seiner Deutung als Sätze, in denen bestimmte logische Kategorien ausgedrückt werden, denen als den Reflexionsbestimmungen objektive Bedeutung zukommt.

²⁵⁴ „Die Logik dagegen kann keine dieser Formen der Reflexion oder Regel und Gesetze des Denkens voraussetzen, denn sie machen einen Teil ihres Inhalts selbst aus und haben erst innerhalb ihrer begründet zu werden.“ (WdL I, 35). Von dieser Forderung kann auch Kant nicht wirklich befreit werden. Er nennt z. B. den Satz des Widerspruchs „das allgemeine und völlig hinreichende Prinzipium aller analytischen Erkenntnis“ und betrachtet ihn als ein logisches Gesetz, dessen Gültigkeit die formale Logik voraussetzt (vgl. KdrV, A 151-2 / B 191 und A 59-60/ B 83-84). Er ist auch der Meinung, dass die Gültigkeit des Satzes des Nichtzuunterscheidenden als logischer Satz durch den Satz des Widerspruchs einzusehen ist. Hierzu s. o. Fußnote 208 und 209.

²⁵⁵ „Die gedankenlose Betrachtung derselben [sc. der sogenannten Denkgesetze] zählt sie *nacheinander* auf, so daß sie in keiner Beziehung aufeinander erscheinen.“ WdL II, 38. In dieser Aufzählung, als die Hegel die Darstellungsweise der formalen Logik charakterisiert, werden die sogenannten Denkgesetze als für sich isoliert und als absolut geltend betrachtet. Die Reflexionsbestimmungen, die diesen Denkgesetzen zugrunde liegen, erweisen sich aber nach Hegel bei näherer Betrachtung als „*bestimmte gegeneinander*“; sie seien als absolut genommen und als absolute Denkgesetze genommen „*einander entgegengesetzt*“, sie widersprechen einander, heben sich gegenseitig auf“ (vgl. ebenda). Erst in der reinen, „spekulativen Logik“, die Hegel in seiner *Wissenschaft der Logik* entwickelt und die nach ihm die formale Logik als ein „Moment“ in sich einschließen soll, kann dargestellt werden, wie sich diese Denkgesetze, als die nach ihm die Reflexionsbestimmungen ausgesprochen werden, zueinander verhalten und in welchem Zusammenhang sie miteinander stehen (vgl. Enz. § 79 und § 82). Nach seiner Konzeption der „spekulativen Logik“ enthält diese „die vorige Logik und die Metaphysik, konserviert dieselben Gedankenformen, Gesetze, und Gegenstände, aber sie zugleich mit weiteren Kategorien weiterbildend und umformend.“ Enz. § 9.

auch ein Satz, in dem nach Hegel die Reflexionsbestimmung der Verschiedenheit ausgedrückt wird und mit welchem Namen er den Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden in seiner Deutung nennt. Wir wollen im folgenden näher betrachten, welche Bedeutung Hegel diesem Satz in seiner Deutung gibt.

2. Die Bedeutung des Satzes der Verschiedenheit bei Hegel

Hegel formuliert den Satz der Verschiedenheit in der *Wissenschaft der Logik* in folgenden Worten: „*Alle Dinge sind verschieden*“ oder „*Es gibt nicht zwei Dinge, die einander vollkommen gleich sind.*“²⁵⁶ Die Reflexionsbestimmung der Verschiedenheit, die in diesem Satz ausgedrückt wird, enthält nach ihm unterschiedliche Bedeutungen. Hegel nennt diese Bestimmung zunächst „unmittelbaren Unterschied“.²⁵⁷ Unmittelbarer Unterschied ist die Verschiedenheit als solche. Er bedeutet bloße Verschiedenheit. Wenn von bloß verschiedenen Dingen die Rede ist, werden sie so betrachtet, dass sie sich nicht notwendig aufeinander beziehen und jedes von ihnen gegen das andere gleichgültig ist. Die Beziehungen, die sie aufeinander haben können, gehen sie selbst nichts an. Sie sind bloß mehrere, nicht identische Dinge, und wie sie sich zueinander verhalten können, ist unbestimmt. Z. B. ist das Meer nicht die Luft; der Himmel ist nicht die Sonne, usw., wie es auch in dem Satz lautet: Alles ist von allem anderen verschieden. Dieser Satz, sofern er nur die unbestimmte Verschiedenheit ausdrückt, ist nach Hegel etwas Überflüssiges.²⁵⁸ In dieser unbestimmten Verschiedenheit ist jedes Ding ein Ding so gut wie jedes andere.

²⁵⁶ WdL II, 52. In seiner *Enzyklopädie* von 1830 verweist Hegel anlässlich seiner Formulierung des Satzes der Verschiedenheit auf eine Stelle aus Leibniz' *Monadologie* (§ 9). In diesen Satz ist nach Hegel die Reflexionsbestimmung der Verschiedenheit „verwandelt worden“. Enz. § 117.

²⁵⁷ Der Unterschied selbst ist nach Hegel eine Reflexionsbestimmung. Die Verschiedenheit ist nach ihm eine weitere Bestimmung des Unterschiedes, die vom Unterschied als solchem unterschieden ist. Der Begriff des Unterschiedes ist nicht dasselbe wie der Begriff der Verschiedenheit. Was Hegel „Unterschied“ nennt, ist nicht nur Unterschied als solcher, sondern wird auch weiter als Verschiedenheit bestimmt. Insofern enthält der Begriff des Unterschiedes den Begriff der Verschiedenheit, der eine weitere Bestimmung des Unterschiedes bedeutet. Als solche weiteren Bestimmungen des Unterschiedes nennt Hegel in der *Wissenschaft der Logik* außer der Verschiedenheit die Entgegensetzung (den Gegensatz) und den Widerspruch. Im zweiten Kapitel der *Lehre vom Wesen* in der *Wissenschaft der Logik* legt Hegel dar, wie diese weiteren Bestimmungen aus dem Begriff des Unterschiedes entwickelt werden.

²⁵⁸ „Daß alle Dinge verschieden sind voneinander, ist ein sehr überflüssiger Satz, denn im Plural der Dinge liegt unmittelbar die Mehrheit und die ganz unbestimmte Verschiedenheit.“ WdL II, 53.

Aber der Satz der Verschiedenheit enthält noch eine weitere Bedeutung als diese bloß unbestimmte Verschiedenheit.²⁵⁹ Er enthält nämlich „die *bestimmte* Verschiedenheit“. Der Satz der Verschiedenheit bringt nach Hegel in der Formulierung: „Es gibt nicht zwei Dinge, die einander vollkommen gleich sind“ zum Ausdruck, dass die Dinge nicht nur verschiedene überhaupt sind und daher nicht nur numerisch verschieden, sondern aufgrund irgendeiner Bestimmtheit verschieden, ungleich sind. Er besagt nämlich, dass die Dinge „*durch eine Bestimmung* verschieden“ sind.²⁶⁰

„Die Verschiedenheit als solche“, in der die Dinge als bloß numerisch verschieden betrachtet werden, ist „zunächst gleichgültig gegen die Gleichheit und Ungleichheit“. Zu der bestimmten Verschiedenheit der Dinge kommen wir dadurch, dass wir sie miteinander vergleichen. Wenn wir sie miteinander vergleichen, setzen wir voraus, dass sie unmittelbar für uns (als verschiedene und vergleichbare Dinge) gegeben sind. Dann reflektieren wir über sie und bestimmen, in welcher Weise sie nicht gleich, sondern verschieden sind. Diese bestimmte Verschiedenheit ist eine Beziehung, die zunächst als eine den Dingen bloß äußerliche erscheint, wenn wir sie nur als Produkt der subjektiven Reflexion betrachten. Bei der subjektiven Reflexion gehen wir so vor, dass wir gegebene Dinge in unterschiedlicher Hinsicht beobachten, vergleichen und dann feststellen, in welcher Rücksicht sie verschieden, in welcher Rücksicht sie gleich sind. Die Beziehungen der Gleichheit und Ungleichheit, die auf der subjektiven, vergleichenden Reflexion beruhen, erscheinen als den verglichenen Dingen äußerlich. Diese vergleichende Reflexion nennt Hegel „äußerliche Reflexion“. Die Gleichheit und die Ungleichheit sind „die Bestimmungen der äußerlichen Reflexion“.²⁶¹

Wenn wir also die als unmittelbar gegeben angenommenen Dinge vergleichen und in die Beziehungen der Gleichheit und der Ungleichheit bringen, haben wir mit der äußerlichen Reflexion zu tun. Dass sie aber eben verschiedene Dinge sind, so dass wir sie miteinander vergleichen und durch irgendeine Bestimmtheit in Beziehung der Gleichheit und der Ungleichheit bringen können, ist nicht Produkt unserer subjektiven Reflexion. Bei der Vergleichung müssen wir schon voraussetzen, dass

²⁵⁹ Die unbestimmte Verschiedenheit der Dinge bedeutet nach Hegel die bloße Vielheit der Dinge. Hegel sagt an einer Stelle folgendes: „Die Verschiedenheit als solche überhaupt ist die bloße Vielheit, so daß von den Vielen jedes nur eines überhaupt, somit dasselbe ist, was die anderen, und hiermit eigentlich kein Unterschied gesetzt ist.“ G. W. F. Hegel, „Logik für die Unterklasse (1809/10)“, *Nürnberger und Heidelberger Schriften. 1808 – 1817*, TWA, Bd. 4, S. 129.

²⁶⁰ WdL II, 53.

²⁶¹ WdL II, 51-2.

sie verschieden und nicht vollkommen gleich sind. Dass sie verschieden sind, ist nicht etwas, was wir erst durch die Vergleichung herstellen. Daraus ergibt sich, dass die Verschiedenheit nicht bloß eine Beziehung unserer Vergleichung, sondern in dem Sinne etwas Objektives ist, dass sie eine wesentliche Bestimmung der Dinge ausmacht, dass Dinge selbst verschieden sind.

Der Satz der Verschiedenheit drückt nach Hegel aus, dass die Bestimmung der Ungleichheit den Dingen selbst zukommt.²⁶² Was der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden besagt, den Hegel in seiner Deutung den „Satz der Verschiedenheit“ nennt, ist eben, dass die Dinge aufgrund der inneren Bestimmungen an ihnen selbst unterschieden sind, dass die Verschiedenheit eine Wesensbestimmung der Dinge ist. Die Verschiedenheit, die in diesem Leibnizschen Grundsatz ausgedrückt wird, ist nach Leibniz nicht bloß etwas, was wir durch unsere Vergleichung der Dinge erst herbeibringen. Es ist nach Leibniz nicht so, dass die Dinge ohne die Vergleichung, die wir anstellen, bloß gegeneinander unbestimmt wären. Sie sind nach ihm an sich selbst bestimmte Dinge, obwohl wir sie auch miteinander vergleichen und die Unterschiede unter ihnen feststellen können.²⁶³ Die Verschiedenheit in dem Sinne, dass jedes Ding von jedem anderen unterschieden ist, gehört nach Leibniz zu seiner Natur.²⁶⁴

²⁶² „Der Satz der Verschiedenheit hingegen drückt aus, daß die Dinge durch die Ungleichheit voneinander verschieden sind, daß ihnen die Bestimmungen der Ungleichheit sosehr zukomme als die der Gleichheit, denn erst beide zusammen machen den bestimmten Unterschied.“ WdL II, 54.

²⁶³ Leibniz scheint sogar überzeugt zu sein, seinen Grundsatz auch empirisch bestätigen zu können, wie die berühmte Anekdote über Leibniz anschaulich macht, dass er einst am Hof veranlasste, seinen Grundsatz durch die Vergleichung der Baumblätter zu prüfen (vgl. Leibniz' Viertes Schreiben an Clarke Pt. 4, HS, Bd. I, S. 146). Mit ironischem Zug bezieht sich Hegel auf diese Anekdote über Leibniz: „Glückliche Zeiten für die Metaphysik, wo man sich am Hofe mit ihr beschäftigte und wo es keiner anderen Anstrengung bedurfte, ihre Sätze zu prüfen, als Baumblätter zu vergleichen!“ (WdL II, 53). Nach Hegels Auffassung impliziert aber dieser Leibnizsche Grundsatz bei Leibniz keine bloß äußerliche Verschiedenheit, die nur durch unsere subjektive Vergleichung feststellbar ist. In einer der Nachschriften zu Hegels Vorlesungen heißt es: „Man macht so auch [einen] Satz und sagt: Alles ist verschieden; [das ist ein] berühmter Satz (Leibniz); [...] Man kann sich verwundern, wie [ein] solcher Satz das Interesse [des] Leibniz habe erregen können, aber bei ihm hat er nicht den Sinn der bloßen Äußerlichkeit gehabt, sondern diesen Sinn, daß der Charakter des Unterschieds, daß die Bestimmtheit dem Dinge selbst zukomme; [der Unterschied] falle nicht bloß in [die] Vergleichung, sondern ist [die] eigene Bestimmtheit des Etwas, [der] bestimmte Unterschied an ihm selbst.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 10: *Vorlesungen über die Logik* (Berlin 1831), nachgeschrieben von Karl Hegel, hrsg. von U. Rameil unter Mitarbeit von H.-C. Lucas, Hamburg, 2001, S. 140.

²⁶⁴ Leibniz führt die Verschiedenheit der Dinge überhaupt auf die Verschiedenheit der Monaden zurück. Diese substanziellen Dinge, die nach ihm den phänomenalen Dingen zugrunde liegen, haben zu ihrer Natur, dass sie jeweils einen vollständigen Begriff zu eigen haben. Ein vollständiger Begriff ist nach ihm ebenfalls von jedem anderen vollständigen Begriff unterschieden, und zwar aufgrund seiner Teilbegriffe bzw. Begriffsmerkmale. Diese Teilbegriffe sind es, welche den inneren Bestimmungen der Monade korrespondieren. (Die inneren Bestimmungen, aufgrund derer die Monaden voneinander unterschieden sind, nennt Leibniz auch „Qualitäten (qualités)“. G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 8, PS, Bd. I, S. 440). In den vollständigen Begriffen, von denen die Monaden völlig

Nach Hegel ist die Verschiedenheit als eine Reflexionsbestimmung eine Wesenskategorie. Sie ist wie alle anderen Reflexionsbestimmungen als eine Kategorie aufzufassen, welche nicht bloß ein Begriff unseres subjektiven Denkens ist, sondern einen objektiven Wert besitzt und die Wirklichkeit konstituiert. Der Satz der Verschiedenheit enthält nach Hegel die Reflexionsbestimmung der Verschiedenheit und bringt zum Ausdruck, dass sie allen Dingen zukommt, sie eine wesentliche Bestimmung der Dinge ist.²⁶⁵

bestimmt werden, sind alle inneren Bestimmungen, die den Monaden zukommen, als Begriffsmerkmale enthalten. Die Verschiedenheit der Monaden ist in ihrem vollständigen Begriff in der Weise gegründet, dass jeder Monade mindestens eine innere Bestimmung zukommt, die jeder anderen nicht zukommt. Obwohl es nicht wir sind, welche über die vollständigen Begriffe verfügen und immer in der Lage sind, alle Dinge aufgrund innerer Bestimmungen unterscheiden zu können, sind die Dinge nach Leibniz als bestimmte Dinge an sich verschieden. Aber dass die Monaden so verschiedene Dinge sind, geht in gewisser Hinsicht diese selbst nichts an. Jede Monade ist nach Leibniz eine in sich geschlossene Welt. Als selbständige Dinge wirken die Monaden nicht aufeinander. Sie drücken nach Leibniz als perzipierende Wesen das ganze Universum auf ihre eigene Weise aus. In diesem ausdrückenden Tun bringen sie Perzeptionen hervor, durch die sie voneinander unterschieden sind, bestimmte Dinge sind, genauso wie jede Monade ihrem vollständigen Begriff nach von jeder anderen unterschieden ist. Hegel sagt von der Verschiedenheit der Monaden: „Dabei ist die Monade auch *bestimmt, von anderen unterschieden*; die Bestimmtheit fällt in den besonderen Inhalt und die Art und Weise der Manifestation.“ (WdL II, 199). Aber die Monaden sind gleichgültig gegeneinander. Sie beziehen sich nicht wirklich aufeinander. „Von ihnen ist jede ein gegen Andere Gleichgültiges, Selbständiges; sonst wäre es keine Entelechie. Jede ist so für sich, daß alle ihre Bestimmungen und Modifikationen ganz in ihnen allein vorgehen und kein Bestimmwerden von außen stattfindet.“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, TWA, Bd. 20, S. 240). Sofern jede Monade aber nach Leibniz das Universum der Dinge perzipiert, enthält sie als Perzeptionen „Beziehungen, welche die Gesamtheit der anderen zum Ausdruck bringen.“ (G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 56, PS, Bd I, S. 464). Aber diese Beziehungen sind als Perzeptionen innerhalb der Monaden eingeschlossen. Insofern sind sie *bloß innerlich*. Hegel deutet an, dass Leibniz' Monadenkonzeption der Begriff der Verschiedenheit zugrunde liegt. Der Begriff der Verschiedenheit enthält der Bedeutung nach nicht nur Verschiedenheit als solche, welche die unbestimmte Verschiedenheit der vielen Dinge bezeichnet, sondern auch bestimmte Verschiedenheit. Der Begriff der Verschiedenheit ist auf den Fall anzuwenden, dass die Dinge durch irgendeine Bestimmtheit unterschieden, aber gegeneinander gleichgültig sind, also in keiner notwendigen Beziehung stehen. Eben diesem Fall entspricht nach Hegels Ansicht in gewisser Hinsicht Leibniz' Monadenkonzeption. Die Monaden sind „nicht Andere füreinander, sie begrenzen sich nicht, haben keine Einwirkung aufeinander. [...] Die Mannigfaltigkeit ist nur eine ideelle und innere, die Monade bleibt darin nur auf sich selbst bezogen, die Veränderungen entwickeln sich innerhalb ihrer und sind keine Beziehungen derselben auf andere. Was nach der realen Bestimmung als daseiende Beziehung der Monaden aufeinander genommen wird, ist ein unabhängiges, nur *simultanes* Werden“. WdL I, 180.

²⁶⁵ Dass die Verschiedenheit eine wesentliche Bestimmung der Dinge ist, dies ist eben die Bedeutung, die Hegel dem Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden in seiner Interpretation beimisst. Dieser Grundsatz besagt in seiner Interpretation nicht nur, dass die Dinge verschieden überhaupt sind, bloß verschiedene Dinge sind, sondern auch, dass sie bestimmt verschieden sind, und diese bestimmte Verschiedenheit ihre eigene Bestimmung ist. In bezug auf Hegels Interpretation des Leibnizschen Grundsatzes als Satz der Verschiedenheit sagt Iber folgendes: „Der Satz der Verschiedenheit enthält nach Hegel ein Doppeltes: die numerische, äußere Verschiedenheit und die bestimmte, innere Verschiedenheit. Der Fehler von Leibniz besteht demnach darin, daß er erstere leugnet, indem es ihm auf letztere ankommt.“ (C. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Berlin/New York, 1990. S. 365). Aus Hegels Sicht ist die Verschiedenheit im allgemeinen, nämlich sowohl die bloße numerische Verschiedenheit als auch die bestimmte Verschiedenheit, in der die Dinge durch irgendeine Bestimmtheit voneinander unterschieden sind, *äußerlicher* Unterschied. Also

Nun ist der Satz der Verschiedenheit nach Hegel nicht ein absolutes Denkgesetz, das als unbeweisbar und nicht beweisbedürftig angenommen werden darf. Im Gegenteil fordert er einen Beweis des Satzes der Verschiedenheit. Der Satz der Verschiedenheit „bedürfte eines Beweises“.²⁶⁶ Wie soll dann dieser Beweis geführt

würde Hegel die bestimmte Verschiedenheit, die er auch Ungleichheit nennt, nicht ohne weiteres als „innere Verschiedenheit“ bezeichnen. Der Ausdruck „innere Verschiedenheit“ wäre eher ein treffender Ausdruck für die *Entgegensetzung*, mit dem der Unterschied gemeint ist, der in den Dingen selbst gegründet ist, also der Unterschied, in dem die Unterschiedenen sich durch sich selbst aufeinander beziehen, wie der Unterschied als die Beziehung des Positiven und des Negativen. Die Verschiedenheit als äußerlicher Unterschied, der von der Entgegensetzung unterschieden ist, fällt nach Hegel in die Vergleichung, die nach ihm dem Standpunkt der äußerlichen Reflexion entspricht. „[Die] Verschiedenheit ist ein Unterschied, der in die äußerliche Reflexion fällt, welche man Vergleichung nennt“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* Bd. 15: *Philosophische Enzyklopädie* (Nürnberg 1812/ 1813), Nachschriften von C. S. Meinel u. J. F. H. Abegg, hrsg. von U. Rameil, Hamburg, 2002, S. 28). Und die Bestimmungen, die der Vergleichung zugrunde liegen, sind Gleichheit und Ungleichheit, die Hegel ausdrücklich „die Bestimmungen der äußerlichen Reflexion“ nennt (vgl. WdL II, 52). Dass die Dinge numerisch verschieden sind, ist auch nicht, wie Iber meint, etwas, was Leibniz bloß leugnet. Leibniz leugnet zunächst nicht, dass es numerisch viele Dinge gibt. Er ist auch der Ansicht, es sei unzulänglich, dass man die Dinge als bloß numerisch verschiedene betrachtet. Er behauptet zwar mit seinem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, „dass es in der Natur nicht zwei einzelne, nur durch die Zahl verschiedene Dinge geben kann.“ Aber er gibt zu, dass man in einer bestimmten Hinsicht die Dinge als bloß numerisch verschieden betrachten kann. Er räumt ein, dass „die perfekte Gleichheit“ doch „in nichtvollständigen und abstrakten Begriffen“ ihren Platz hat, „wo die Dinge nicht auf jede Art, sondern jeweils gemäß einer bestimmten Weise der Betrachtung ins Denken kommen.“ Z. B. werden „zwei Dreiecke von der Geometrie mit Recht als gleiche betrachtet, obwohl zwei gegenständliche sich vollkommen gleichende Dreiecke niemals angetroffen werden. Und obgleich Gold und die anderen Metalle, ebenso die Salze und viele Flüssigkeiten für homogene Körper gehalten werden, kann dies doch nur für die Wahrnehmung zugestanden werden und ist nicht einmal so ganz wahr.“ (G. W. Leibniz, C, S. 519-20). Insofern wird der von Iber so genannte „Fehler von Leibniz“ diesem Philosophen zu Unrecht zugeschrieben. Auch Hegel würde Leibniz diesen „Fehler“ nicht zuschreiben. Leibniz ist der Meinung, dass die Dinge, die als *bloß* numerisch verschieden erscheinen, in Wahrheit ihren inneren Bestimmungen nach unterschieden sind, so dass numerisch verschiedenen Dingen ein innerer Unterschied zugrunde liegen muss. *Einerseits* behauptet er, dass die Verschiedenheit den Dingen selbst zukommt und, dass jedes Ding ein bestimmtes Ding ist, was den Inhalt seines Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden ausmacht. *Andererseits* sind die Dinge aber nach Leibniz’ Konzeption der Monade letzten Endes nicht durch sich selbst aufeinander bezogen. Die Monaden sind gleichgültig gegeneinander und bleiben nur unabhängig voneinander, so dass ihre Beziehungen aufeinander ihnen äußerlich sein müssen. Hegel sieht in dem Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden den wichtigen Gedanken, dass „jedes an ihm selbst ein Bestimmtes, sich von Anderem an ihm selbst Unterscheidendes sei“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, TWA, Bd. 20, S. 241). Was Hegel bei Leibniz vermisst, ist jedoch eine tiefere Ausführung dieses wichtigen Gedankens. Leibniz hat unendlich *viele* selbständige Dinge, d. h. Monaden bloß angenommen, die voneinander unterschieden sind. Dafür, wie sich diese Monaden aufeinander wirklich beziehen, und wie sie einander begrenzen, bietet Leibniz keine andere Erklärung als die der prästabilierten Harmonie, die einen den Monaden äußerlich gesetzten Beziehungszusammenhang bedeuten soll. Dieser Zusammenhang ist, wie Hegel sagt, nicht etwas, was den Monaden selbst zukommt. „Der Zusammenhang unter den Monaden kommt nicht ihnen zu. Das Prinzip der Zusammenstimmung ist also außer ihnen in Gott, der dadurch die Monade der Monaden, die absolute Einheit ist“ (ebenda, S. 251). „Der Leibnizische Idealismus“, so drückt Hegel seine Einschätzung der Leibnizschen Philosophie aus, „nimmt die *Vielheit* unmittelbar als eine *gegebene* auf [...]; er hat daher die Vielheit nur nach der Seite ihrer abstrakten Äußerlichkeit.“ Nach Hegels Ansicht bleibt „in jener gleichgültigen Unabhängigkeit der Monaden die Vielheit als starre *Grundbestimmung*“, so dass „ihre Beziehung nur in die Monade der Monaden oder in den betrachtenden Philosophen fällt.“ WdL I, 189.

²⁶⁶ WdL II, 54.

werden und was möchte Hegel mit seinem Beweis des Satzes der Verschiedenheit genau behaupten? Mit diesen Fragen wollen wir uns im folgenden Kapitel beschäftigen.

Kapitel V: Hegels Beweis des Satzes der Verschiedenheit

Hegel fordert einen Beweis des Satzes der Verschiedenheit.²⁶⁷ Dieser Satz kann seiner Meinung nach „nicht unmittelbar aufgestellt werden, denn die gewöhnliche Weise des Erkennens selbst fordert für die Verknüpfung verschiedener Bestimmungen in einem synthetischen Satz einen Beweis oder das Aufzeigen eines Dritten, worin sie vermittelt sind.“²⁶⁸ Man kann diesem Zitat zunächst entnehmen, dass Hegel den Satz der Verschiedenheit als einen synthetischen Satz betrachtet²⁶⁹ und dass in dem Satz der Verschiedenheit verschiedene Bestimmungen miteinander verknüpft sind. Ohne Beweis wäre nicht nur nicht einsichtig, wie die Reflexionsbestimmung der Verschiedenheit vermittelt wird, sondern auch nicht, wie verschiedene Bestimmungen in einem synthetischen Satz vereinigt sind. Welche Bestimmungen sind es dann aber, deren Verknüpfung miteinander in dem Satz der Verschiedenheit ausgedrückt werden soll? Man kann diese Frage zunächst direkt wie folgt beantworten. Hegel sagt hierzu:

„Der Satz der Verschiedenheit [...] drückt aus, daß die Dinge durch die Ungleichheit voneinander verschieden sind, daß ihnen die Bestimmung der Ungleichheit sosehr zukomme als die der Gleichheit, denn erst beide zusammen machen den bestimmten Unterschied aus.“²⁷⁰

²⁶⁷ Diese Forderung betrifft freilich nicht nur den Satz der Verschiedenheit. Hegel ist der Meinung, dass es in der Philosophie wesentlich darum geht, irgendeinen philosophischen Inhalt zu beweisen, und dass nichts darin als unbewiesen vorkommen soll. „Diejenigen, welche des Beweisens und Deduzierens in der Philosophie entübrigt sein zu können glauben, zeigen, daß sie von dem ersten Gedanken dessen, was Philosophie ist, noch entfernt sind, und mögen wohl sonst reden, aber in der Philosophie haben die kein Recht mitzureden, die ohne Begriff reden wollen.“ (G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 141, Anm., TWA, Bd. 7, S. 287). Hegel, der die Philosophie im allgemeinen als „*denkende Betrachtung* der Gegenstände“ bezeichnet, sagt von der „Forderung“, die sie in sich schließen soll: „Aber bei dem denkenden Betrachten gibt’s sich bald kund, daß dasselbe die Forderung in sich schließt, die *Notwendigkeit* seines Inhalts zu zeigen, sowohl das Sein schon als die Bestimmungen seiner Gegenstände zu *beweisen*.“ (Enz. §§ 1-2). An einer anderen Stelle sagt Hegel folgendes: „Es ist eine wenigstens formelle Forderung aller Wissenschaft, besonders der Philosophie, daß darin nichts vorkomme, was nicht *bewiesen* ist.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, TWA, Bd. 16, S. 91.

²⁶⁸ WdL II, 54.

²⁶⁹ Hegels Auffassung nach sind außer dem Satz der Verschiedenheit die grundlegenden Sätze der formalen Logik, von denen sie als den sogenannten Denkgesetzen Gebrauch macht, von „*synthetischer* Natur“. Also schließen die sogenannten Denkgesetze, denen die Reflexionsbestimmungen zugrunde liegen, nach Hegels Auffassung verschiedene Bestimmungen in sich ein. (Vgl. WdL II, 45). Hegel ist der Meinung, „jede Bestimmung“, „jeder Begriff“ sei „wesentlich eine Einheit unterschiedener und unterscheidbarer Momente“. WdL II, 79.

²⁷⁰ WdL II, 54.

Die Bestimmungen, die in dem Satz der Verschiedenheit miteinander verknüpft sind, sind gemäß diesem Zitat die der Gleichheit und der Ungleichheit. Für die Notwendigkeit dieser Verknüpfung soll ein Beweis geführt werden. Und in diesem Beweis muss die Notwendigkeit des Satzes der Verschiedenheit aufgezeigt werden. Wie sollte aber dieser Beweis geführt werden? Hegel gibt folgende Antwort auf die Frage:

„Dieser Beweis müßte den Übergang der Identität in die Verschiedenheit und dann den Übergang dieser in die bestimmte Verschiedenheit, in die Ungleichheit dartun.“²⁷¹

„Dies“, so sagt Hegel, „pflügt aber nicht geleistet zu werden.“²⁷² Dieses „Dartun der Übergänge“, in dem nach Hegel der Beweis des Satzes der Verschiedenheit bestehen soll, beansprucht Hegel nun selbst dargestellt zu haben. Denn Hegel ist eben derjenige, der diese „Übergänge“ in den Abschnitten *Die Identität* und *Die Verschiedenheit* des Haupttextes in der *Wissenschaft der Logik* darzutun beansprucht. Insofern ist es zu erwarten, dass Hegels Beweis des „Satzes der Verschiedenheit“ in seiner Exposition der Bestimmungen der Identität und der Verschiedenheit in diesem Haupttext enthalten sein wird. Wenn dieses „Dartun der Übergänge“ den Beweis des Satzes der Verschiedenheit darstellen soll, dann muss dieser Beweis nicht nur die Notwendigkeit des Satzes nachweisen, sondern auch darüber Klarheit verschaffen, wie die Bestimmungen der Gleichheit und der Ungleichheit in dem Satz der Verschiedenheit verknüpft sind.

Warum ist aber Hegel der Meinung, dass dieses „Dartun der Übergänge“ den Beweis des Satzes der Verschiedenheit darstellt? Die Frage lässt sich auf folgende Weise beantworten. Nach Hegel besteht ein philosophischer Beweis darin, einen bestimmten Inhalt oder einen bestimmten Begriff als Resultat aufzuzeigen.²⁷³ Durch

²⁷¹ WdL II, 54.

²⁷² Ebenda.

²⁷³ Nach Hegel ist „in der philosophischen Erkenntnis die *Notwendigkeit* des Begriffs die Hauptsache“ und „der Gang, als *Resultat*, geworden zu sein“ ist „sein Beweis und Deduktion.“ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 2, Anm. TWA, Bd. 7, S. 31-2. Mit einem philosophischen Beweis, von dem Hegel spricht und der darin besteht, eine Bestimmung als Resultat aufzuzeigen, ist nicht nur gemeint, dass in dem Beweis gezeigt werden soll, dass diese Bestimmung aus einer vorangegangenen notwendig folgt. Vielmehr soll, wie anhand von Hegels eigenem Beweis des Satzes der Verschiedenheit herausgestellt werden wird, ein philosophischer Beweis nach Hegel erweisen, dass das Resultat aus einer vorigen Bestimmung entwickelt wird und es nicht bloß ein anderes als die vorige Bestimmung ist, sondern als das Resultat diese als sein Moment enthält. Im Laufe dieses Kapitels werde ich verdeutlichen, was es bei Hegel bedeuten soll, dass eine Bestimmung eine andere Bestimmung als ihr Moment enthält.

dieses „Dartun der Übergänge“ muss die Bestimmung der Ungleichheit, d. h. der bestimmten Verschiedenheit als resultierend aus vorhergehenden Bestimmungen aufgezeigt werden.²⁷⁴

Wir wollen nun den Beweisgang des Satzes der Verschiedenheit verfolgen und versuchen zu zeigen, worauf dieser Beweis eigentlich abzielt.²⁷⁵

1. Der Übergang der Identität in die Verschiedenheit

Die Reflexionsbestimmung der Identität ist die erste Bestimmung des Wesens. Sie ist eine logische Beziehung wie die anderen Reflexionsbestimmungen auch. Wenn Hegel die Identität des Wesens „*Identität mit sich*“ nennt,²⁷⁶ ist damit nicht „die abstrakte Identität“, sondern eine „konkrete“ Identität gemeint. Hegel unterscheidet die konkrete Identität von der abstrakten Identität, die Hegel auch „formelle“ oder „Verstandesidentität“ nennt und eine den Unterschied bloß von sich ausschließende Identität bedeutet.²⁷⁷ Demgegenüber fasst Hegel die konkrete Identität als eine Einheit auf, die „in sich unterschieden“ ist. Sie enthält nicht nur den Unterschied, sondern sie ist vielmehr eine Identität, die aus Unterschieden besteht.²⁷⁸

²⁷⁴ Der Satz der Verschiedenheit besagt nach Hegel, dass „allen Dingen die Bestimmung der Ungleichheit zukommt“ (WdL II, 54). Dass der Übergang von der Identität über die Verschiedenheit in die Ungleichheit (die bestimmte Verschiedenheit) auch die Bestimmung der Gleichheit ins Spiel bringt und daher bei diesem Übergang schon die Bestimmungen der Gleichheit und der Ungleichheit entwickelt werden müssen, werde ich unten erläutern.

²⁷⁵ Ich werde mich im folgenden auf die Abschnitte *Die Identität* und *Die Verschiedenheit* in der *Wissenschaft der Logik* und den entsprechenden Teil der *Enzyklopädie* von 1830 beziehen. Dabei werde ich diese Texte nicht im Detail analysieren, sondern mich darauf beschränken, solche Passagen innerhalb dieser Texte zu erklären, die zum Verständnis des Beweises des Satzes der Verschiedenheit, den Hegel selbst führt, als wesentlich erscheinen.

²⁷⁶ „Das Wesen“ ist „Beziehung auf sich, nicht als unmittelbare, sondern als reflektierte, – *Identität mit sich*.“ Enz. § 115.

²⁷⁷ WdL II, 39; Enz. § 115: „*Formelle* oder *Verstandesidentität* ist diese Identität, insofern an ihr festgehalten und von dem Unterschied abstrahiert wird.“ In dem Zusatz zu § 115 heißt es: „es ist von großer Wichtigkeit, sich über die wahre Bedeutung der Identität gehörig zu verständigen, wozu dann vor allen Dingen gehört, dass dieselbe nicht bloß als abstrakte Identität, d. h. nicht als Identität mit Ausschließung des Unterschiedes aufgefasst wird.“

²⁷⁸ „Das Wesen ist [...] einfache *Identität* mit sich. [...] Sie [sc. Diese Identität] ist [...] die Gleichheit mit sich, welche als sich zur Einheit herstellende ist, [...] die *wesentliche* Identität. Sie ist insofern nicht *abstrakte* Identität oder nicht durch ein relatives Negieren entstanden, das außerhalb ihrer vorgegangen wäre und das Unterschiedene nur von ihr abgetrennt, übrigens aber dasselbe außer ihr als *seiend* gelassen hätte vor wie nach.“ (WdL II, 39). Die Identität des Wesens muss nach Hegel als eine Einheit gedacht werden, die von dem Unterschied untrennbar ist. Denn der Begriff des Wesens ist nach Hegel so aufzufassen, dass alle vorangegangenen Bestimmungen, nämlich die dem Sein angehörigen qualitativen und quantitativen Bestimmungen im Wesen als untergeordnete Momente aufgehoben sind, in deren Unterschiede sich das Wesen zur Einheit, dem mit sich Identischen

Während die konkrete Identität nach Hegel eine Einheit der unterschiedenen Bestimmungen bedeutet und als eine solche Einheit die Bestimmung des Wesens ist, wird die abstrakte Identität von Hegel einem Standpunkt des Denkens zugeschrieben, der sich mit der „äußeren Reflexion“ befriedigt.²⁷⁹ Mit der „äußeren Reflexion“ meint Hegel eine subjektive Reflexionstätigkeit, die das Unmittelbare als ihre Voraussetzung nimmt und die sich als ein bloß formelles Tun weiß, das den Inhalt von außen empfängt.²⁸⁰

herstellt. Wenn Hegel das Wesen sowohl als „die *Negation* der Sphäre des Seins überhaupt“ als auch als „die Wahrheit des Seins“ bezeichnet, meint er damit einerseits, dass das Wesen von dem Sein nicht nur unterschieden, sondern auch in dem Sinne ein „*Resultat*“ ist, dass es aus dem Sein „geworden ist“. Andererseits meint Hegel, dass das Wesen das wahrhafte Sein ist, in dem das Sein als das Unmittelbare und alle Bestimmtheiten des Seins aufgehoben sind (vgl. WdL II, 13 und 17-8). Zur Bedeutung der Identität des Wesens vgl. auch den Zusatz zu § 115 der *Enzyklopädie* von 1830: „Was dann ferner die Bedeutung der Identität in Beziehung auf das Denken anbetrifft, so kommt es hierbei vor allen Dingen darauf an, die wahre, das Sein und dessen Bestimmungen als aufgehoben in sich enthaltende Identität nicht mit der abstrakten, bloß formellen Identität zu verwechseln.“ Die Wesensbestimmung der Identität bei Hegel ist direkt mit der Identität vergleichbar, die der Leibnizschen Monade zukommt. Die Identität der Monade ist ähnlich wie die Wesensbestimmung der Identität bei Hegel eine solche, die den Unterschied in sich enthält. Die Monaden schließen nach Leibniz eine Mannigfaltigkeit der Weltvorstellungen als Perzeptionen in sich ein. Sie sind auch keine ruhenden, sondern sich verändernde Dinge. Jede Monade geht durch ihre selbsttätige Streben von einer Perzeption zur anderen Perzeption über, wie Leibniz sagt: „Ich nehme auch für zugestanden, daß jedes geschaffene Seiende und folglich auch jede geschaffene Monade der Veränderung unterworfen ist, und daß diese Veränderung sogar in jeder Monade fortdauernd vor sich geht.“ (G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 10, PS, Bd I, S. 443). Sie bleibt jedoch in ihrer Veränderung sich selbst gleich. „Denn die Einfachheit der Substanz hindert nicht die Vielfältigkeit der Modifikationen, die sich zusammen in *dieser gleichen* einfachen Substanz finden müssen“. (G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace*, § 2, PS, Bd. I, S. 415-7. Hervorhebung von mir, B.-H. P.). Diese einfachen Substanzen, d. h. die Monaden bleiben ungeachtet ihrer inneren Verschiedenheit mit sich identische Dinge. In den Perzeptionen und ihren Veränderungen enthält jede Monade als eine *einfache* Substanz „eine Vielzahl von Beschaffenheiten und Beziehungen“, so dass sie als eine in sich unterschiedene, die Vielheit einschließende Einheit bezeichnet werden kann. Vgl. *Monadologie*, §§ 11-17, Bd. I, S. 442-7.

²⁷⁹ „Das Denken, das sich in der äußeren Reflexion hält und von keinem anderen Denken weiß als der äußeren Reflexion, kommt nicht dazu, die Identität, wie sie soeben gefasst worden ist [sc. die *wesentliche* Identität], oder das Wesen, was dasselbe ist, zu erkennen. Solches Denken hat immer nur die abstrakte Identität vor sich und außer und neben derselben den Unterschied. Es meint, die Vernunft sei weiter nichts als ein Webstuhl, auf dem sie den Zettel, etwa die Identität, und dann den Eintrag, den Unterschied, äußerlich miteinander verbinde und verschlinge – oder auch wieder analysierend jetzt die Identität besonders herausziehe und *dann auch wieder* den Unterschied *daneben* erhalte, jetzt ein Gleichsetzen und *dann auch wieder* ein Ungleichsetzen sei, – ein Gleichsetzen, indem man vom Unterschiede, ein Ungleichsetzen, indem man vom Gleichsetzen *abstrahiere*. [...] Dahingegen jene Identität, die außer dem Unterschied, und der Unterschied, der außer der Identität sei, Produkte der äußeren Reflexion und der Abstraktion sind, die sich willkürlicherweise auf diesem Punkte der gleichgültigen Verschiedenheit festhält.“ WdL II, 39-40.

²⁸⁰ Nach Hegels Ansicht ist die Reflexion als eine subjektive Tätigkeit im Sinne Kants nichts weiter als die „äußere Reflexion“. „Die Reflexion wird gewöhnlicherweise in subjektivem Sinne genommen als die Bewegung der Urteilskraft, die über eine gegebene unmittelbare Vorstellung hinausgeht und allgemeine Bestimmungen für dieselbe sucht oder damit vergleicht. Kant setzt die *reflektierende Urteilskraft* der *bestimmenden Urteilskraft* entgegen. [...] Jene Reflexion, der Kant das Aufsuchen des Allgemeinen zum gegebenen Besonderen zuschreibt, ist, wie erhellt, gleichfalls nur die *äußere* Reflexion, die sich auf das Unmittelbare als auf ein Gegebenes bezieht.“ (WdL II, 30-1). Hegel ist *nicht* etwa der Meinung, dass die äußere Reflexion bloß eine falsche Denkweise wäre, so dass sie bloß beseitigt werden müsste. Sie ist nach Hegel vielmehr ein Moment der „bestimmenden

Da die Reflexionsbestimmung der Identität die konkrete Identität sein soll, ist für Hegel der Satz der Identität, der in der gewöhnlichen Logik als „das *erste Denkgesetz* ausgeführt zu werden pflegt“ und in seiner positiven Fassung „alles ist mit sich identisch“ oder „ $A = A$ “ lautet, kein absolut wahres Denkgesetz, sofern er bloß die abstrakte Identität aussagt.²⁸¹ Er besagt in dieser Fassung nur, dass irgendein Gegenstand A eben A sei. Er ist nach Hegel „zunächst nichts weiter als der Ausdruck der leeren *Tautologie*“²⁸², die nicht falsch ist, aber nichts Bestimmtes aussagt. Da durch diesen Satz keine Bestimmtheit von A ausgedrückt wird, wird

Reflexion“, die nicht bloß subjektiv, sondern objektiv ist. (Vgl. WdL II, 32). Hegel legt die Reflexion im ersten Kapitel der *Lehre vom Wesen* in drei Formen dar: die setzende Reflexion, die äußere Reflexion und die bestimmende Reflexion. Er spricht an manchen Stellen auch von der „äußerlichen Reflexion“, die nach ihm im vergleichenden Denken besteht. (Vgl. z. B. folgende Stelle aus einer der Nachschriften zu Hegels Vorlesungen: „[Die] Verschiedenheit ist ein Unterschied, der in die äußerliche Reflexion fällt, welche man Vergleichung nennt.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* Bd. 15: *Philosophische Enzyklopädie* (Nürnberg 1812/1813), Nachschriften von C. S. Meinel u. J. F. H. Abegg, hrsg. von U. Rameil, Hamburg, 2002, S. 28). Auch an einer anderen Stelle setzt Hegel die „äußerliche Reflexion“ mit der „Vergleichung“ gleich und sagt: „Insofern diese [sc. die äußerliche Reflexion] in zwei *verschiedenen Gegenständen* dasselbe findet, ist eine Einheit so vorhanden, daß dabei die vollkommene *Gleichgültigkeit* der Gegenstände selbst, die verglichen werden, gegen diese Einheit vorausgesetzt wird, so daß dies Vergleichen und die Einheit die Gegenstände selbst nichts angeht und ein ihnen äußerliches Tun und Bestimmen ist.“ (WdL I, 94). Auch wenn Hegel *erstens* selbst nicht explizit die beiden Ausdrücke „äußere Reflexion“ und „äußerliche Reflexion“ als gleichbedeutende Ausdrücke bezeichnet, und *zweitens*, obwohl man sagen kann, dass der erstere eine Stufe der Reflexion bezeichnet, während der letztere eher eine Art und Weise der Reflexion bezeichnet, wie sie sich zu dem Gegenstand verhält, verwendet Hegel beides doch an manchen Stellen gleichbedeutend. Hegel beschreibt seine Einteilung der Reflexion in folgender Weise: „Sie ist *erstlich setzende Reflexion*; sie macht *zweitens* den *Anfang* von dem *vorausgesetzten Unmittelbaren* und ist so **äußerliche** Reflexion. *Drittens* aber hebt sie diese Voraussetzung auf, und indem sie in dem Aufheben der Voraussetzung *zugleich* voraussetzend ist, ist sie *bestimmende* Reflexion.“ Auf diese Beschreibung folgen aber „1. Die setzende Reflexion“, „2. Die **äußere** Reflexion“ und „3. Die bestimmende Reflexion“. WdL II, 25, 28 u. 32. (Hervorhebung von mir, B.- H. P.). An einer Stelle setzt Hegel diesmal „die äußere Reflexion“ mit der „Vergleichung“ gleich: „Diese *Dieselbigkeit* der Bestimmungen fällt aber ebenso nur in die äußere Reflexion, in die *Vergleichung* beider“. WdL I, 126.

²⁸¹ Hegel erläutert, wie die Bestimmungen des Wesens durch die formale Logik, die das Denken als eine bloße subjektive Tätigkeit betrachtet, als die allgemeinen Denkgesetze aufgestellt worden sind: „Die Bestimmungen des Wesens als *wesentliche* Bestimmungen genommen, werden sie Prädikate eines vorausgesetzten Subjekts, das weil sie wesentlich [sind], *Alles* ist. Die Sätze, die dadurch entstehen, sind als *die allgemeinen Denkgesetze* ausgesprochen worden. *Der Satz der Identität* lautet demnach »*Alles ist mit sich identisch*; $A = A$ «; und negativ: »*A kann nicht zugleich A und nicht A sein*«.“ (Enz. § 115). Hegel nennt dieses sogenannte Denkgesetz „das Gesetz des *abstrakten Verstandes*“. Die Identität, auf die sich dieses „Gesetz“ gründet, ist eben die abstrakte Identität. Die „*Abstraktion*“, in der die Tätigkeit des Verstandes vor allem besteht, ist „das Setzen dieser formellen Identität, die Verwandlung eines in sich Konkreten in diese Form der Einfachheit, - es sei, daß ein Teil des am Konkreten vorhandenen Mannigfaltigen *weggelassen* (durch das sogenannte *Analysieren*) und nur *eines* derselben herausgenommen wird, oder daß mit Weglassung ihrer Verschiedenheit die mannigfaltigen Bestimmtheiten in *eine zusammengezogen* werden.“ (Enz. § 115). Das Denken, das die abstrakte Identität zum Prinzip hat und das Hegel als „*abstrakten Verstand*“ bezeichnet, ist nichts anderes als das verständige Denken, das Hegel von der Vernunft oder dem spekulativen Denken unterscheidet. „Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend.“ Enz. § 80.

²⁸² WdL II, 41.

dadurch von A nichts erkannt. Solche Sätze wie zum Beispiel: „der Baum ist der Baum“, „der Geist ist der Geist“ u. ä., sagen in gewissem Sinne nichts.²⁸³

Die abstrakte Identität, die in dem sogenannten ersten Denkgesetz ausgedrückt wird, hat nach Hegel als solche keine absolute Wahrheit. Die wahre Identität besteht darin, konkret zu sein.²⁸⁴ In der wahren, konkreten Identität ist jene abstrakte Identität bloß ein Moment.²⁸⁵ Das andere Moment der konkreten Identität ist der Unterschied. Dass diese Identität den Unterschied als ihr Moment enthält, bedeutet, dass er eine Bestimmung dieser Identität ist.²⁸⁶ Weil die konkrete Identität das Wesen ausmacht und sie den Unterschied enthalten muss, ist er auch eine Bestimmung, die das Wesen ausmachen muss. Der Unterschied ist nach Hegel nicht nur ein Moment der Identität, sondern auch selbst eine wesentliche Bestimmung, welche die Identität als ihr Moment enthält. Er ist nur insofern der Unterschied, als er mit sich identisch ist. Und sofern er mit sich identisch ist, ist er von der Identität unterschieden. Sonst wäre er als der Unterschied nicht identifizierbar, sowenig wie die Identität als die Identität. Der Unterschied ist nicht die Identität; die Identität ist nicht der Unterschied. Beide sind verschiedene Bestimmungen. Sie sind aber nicht bloß verschieden, sondern sie sind nach Hegel als Reflexionsbestimmungen solche, von denen jede eine Einheit ihrer und ihres anderen ist.²⁸⁷

²⁸³ „Das Sprechen nach diesem seinsollenden Gesetz der Wahrheit (ein Planet ist – ein Planet; der Magnetismus ist – der Magnetismus; der Geist ist – ein Geist) gilt mit vollem Recht für albern“ (Enz. § 115). „Wenn nämlich z. B. auf die Frage »*was ist eine Pflanze?*« die Antwort gegeben wird: »*eine Pflanze ist – eine Pflanze*«, so wird die Wahrheit eines solchen Satzes von der ganzen Gesellschaft, an der sie erprobt wird, zugleich zugegeben und zugleich ebenso einstimmig gesagt werden, daß damit *nichts* gesagt ist.“ (WdL II, 43). Hegel ist freilich nicht der Meinung, dass der Satz der Identität in der Formulierung: $A = A$ ein falscher Satz wäre, sondern es ist nach ihm nicht wahr, wenn man dem Satz der Identität absolute Wahrheit unterstellt. Hegel sagt von dem Satz, Gott sei Gott, folgendes: „wenn dieser Satz absolute Wahrheit ist, wird solche absolute Rednerei sehr gering geachtet; es wird nichts für langweiliger und lästiger gehalten werden als eine nur dasselbe wiederkäuende Unterhaltung, als solches Reden, das doch Wahrheit sein soll.“ (WdL II, 43f.). Der Satz der Identität enthält nach Hegels Ansicht nur „die *formelle*, eine *abstrakte*, *unvollständige Wahrheit*“. WdL II, 41f.

²⁸⁴ Hegel sagt: „das Wahre ist konkret“. Enz. § 31.

²⁸⁵ Der wichtige Hegelsche Terminus „Moment“, der auch in dieser Untersuchung nicht selten verwendet wird, ist vorläufig zu erläutern, bevor ich ihn in Verbindung mit dem Ausdruck „aufgehoben“ im dritten Abschnitt des fünften Kapitels dieser Untersuchung weiter erläutern werde. Ein Moment ist im Hegelschen Sprachgebrauch ein philosophischer Inhalt eines konkreteren Inhaltes oder eines konkreten Ganzen. Es ist zwar notwendig in diesem Ganzen enthalten. Aber es darf nicht als ein Teil dieses Ganzen gedacht werden, der für sich besteht, so dass dieser Teil mit anderen für sich bestehenden Teilen dieses Ganze zusammensetzt. Wenn Hegel z. B. das Werden die Einheit der Momente, Sein und Nichts, nennt, heißt dies zunächst, dass diese zwei Momente den Inhalt der Bestimmung des Werdens ausmachen, so dass die Bestimmung des Werdens ohne diese Momente inhaltsleer wäre. Andererseits erhalten sie aber nur als Momente des Werdens, deren Einheit sie ist, ihre wahre Bedeutung. Vgl. WdL I, 83ff.

²⁸⁶ „Der Unterschied ist [...] das wesentliche Moment der Identität selbst“. WdL II, 46.

²⁸⁷ „Er [sc. Der Unterschied] ist also er selbst und die Identität. Beide zusammen machen den Unterschied aus; [...] Der Unterschied, so als Einheit seiner und der Identität, [...] ist nicht

Der Unterschied, der als eine Bestimmung des Wesens die beiden Momente Identität und Unterschied hat, entwickelt sich in verschiedenen Stufen oder Arten.²⁸⁸

Nun geschieht der Übergang der Identität in die Verschiedenheit mittelst des Unterschiedes. Aus dem Begriff der Identität folgt der Begriff des Unterschiedes, indem der Begriff der Identität letzteren als seine Bestimmung enthält. Die Verschiedenheit ist die erste Stufe des Unterschiedes. Die Verschiedenheit ist, wie Hegel sie nennt, „*unmittelbarer* Unterschied“, in welcher Bestimmung die Unterschiedenen als unmittelbar Seiende erscheinen.²⁸⁹ In dieser Fortbestimmung

Übergehen in ein Anderes, nicht Beziehung auf Anderes außer ihm; er hat sein Anderes, die Identität, an ihm selbst, so wie diese“. (WdL II, 47). Die Bestimmungen der Identität und des Unterschiedes werden eben in dem Sinne Reflexionsbestimmungen genannt, dass die beiden als unterschiedene Bestimmungen aufeinander hinweisen und als untrennbar verbunden gedacht werden. Jede der beiden ist eine Einheit und jede ist von der anderen unterschieden. „Der Unterschied ist das Ganze und sein eigenes *Moment*, wie die Identität ebenso sehr ihr Ganzes und ihr Moment ist. – Dies ist als die wesentliche Natur der Reflexion und als *bestimmter Urgrund aller Tätigkeit und Selbstbewegung* zu betrachten.“ (WdL II, 47). In der Entwicklung des Wesens, von der Hegel spricht, ist es charakteristisch, dass in einer Bestimmung des Wesens auch die andere Bestimmung vorhanden ist, so dass in der Reflexionsbestimmung der Identität der Unterschied, wie in der Reflexionsbestimmung des Unterschiedes die Identität, nicht verloren geht und das eine bezieht sich nicht nur auf sich, sondern enthält auch die Beziehung auf das andere.

²⁸⁸ Den Ausdruck „Sich Entwickeln“ des Unterschiedes kann man zunächst so verstehen, dass der Unterschied an sich als ein inhaltvoller Begriff unterschiedliche Bestimmungen in sich enthält und dass diese als Stufen oder Arten des Unterschiedes auseinandergelegt werden können. Hegel stellt diese Entwicklung in einer besonderen Art und Weise dar. Diese Entwicklung ist in Hegels Darstellung keine Nebeneinanderstellung der unterschiedenen Stufen des Unterschiedes, sondern geschieht in der Weise, dass aus einer früheren Bestimmung eine spätere notwendig folgt, welche eine höhere Stufe als die frühere bedeutet. In dieser Entwicklung ist die höhere Stufe nicht bloß von der niedrigeren verschieden, sondern die höhere ist konkreter als die niedrigere. Die niedrigere wird in der höheren Stufe „aufgehoben“, um Hegels Ausdruck zu verwenden. Diese Entwicklung gilt nicht nur für den Begriff des Unterschiedes, sondern auch für den ganzen Prozess der Wesenslogik. Den Ausdruck „aufgehoben“ werde ich unten ausführlich erläutern.

²⁸⁹ Enz. § 117. Sofern die Verschiedenheit als eine Fortbestimmung des Unterschiedes anzusehen ist, lässt sich sagen, dass sie im Begriff des Unterschiedes enthalten ist. Sofern aber der Unterschied eine Bestimmung der wahren Identität ausmachen soll, muss die Verschiedenheit auch im Begriff der Identität enthalten sein. Hegel sagt: „So ist [es] die leere Identität, an welcher diejenigen festhängen bleiben, welche sie als solche für etwas Wahres nehmen und immer vorzubringen pflegen, die Identität sei nicht die Verschiedenheit, sondern die Identität und die Verschiedenheit seien verschieden. Sie sehen nicht, daß sie schon hierin selbst sagen, *daß die Identität ein Verschiedenes ist*; denn sie sagen, die *Identität sei verschieden* von der Verschiedenheit; indem dies zugleich als die Natur der Identität zugegeben werden muß, so liegt darin, daß die Identität nicht äußerlich, sondern an ihr selbst, in ihrer Natur dies sei, verschieden zu sein.“ (WdL II, 41). In diesem Zitat wird ausgedrückt, dass die Identität nicht nur die Identität im abstrakten Sinne ist, sondern auch die Verschiedenheit zu ihrer Natur gehört, also die Beziehung der Verschiedenheit ihre eigene Bestimmung ist. Der Übergang der Identität in die Verschiedenheit ist nach Hegel auch darin zu sehen, dass in dem Satz der Identität, der nach ihm in gewissem Sinne nichts ausdrückt, in der Formulierung $A = A$ die Verschiedenheit zum Vorschein kommt. Wenn an die Stelle von A irgendein Substrat tritt, wie z. B. „der Baum ist der Baum“ oder „der Mond ist der Mond“, oder sogar „die Identität ist die Identität“, was der Satz der Identität zulässt, ist die Verschiedenheit bereits vorhanden: Diese Dinge sind voneinander verschieden. Diesen Gedanken findet man im Zusatz zum § 117 der *Enzyklopädie* von 1830: „Indem der Verstand sich an die Betrachtung der Identität begibt, so ist er in der Tat bereits darüber hinaus, und was er vor sich hat, das ist der Unterschied in Gestalt der bloßen Verschiedenheit. Sagen wir nämlich nach dem sogenannten

des Unterschiedes sind die Unterschiedenen nur auf sich selbst bezogen. Sie sind gleichgültig gegen ihre Beziehung aufeinander und somit bloß verschieden. Die Identität ist in der Verschiedenheit aber nicht verschwunden. Die Verschiedenen sind mit sich identisch und voneinander verschieden.²⁹⁰

2. Der Übergang der Verschiedenheit in die bestimmte Verschiedenheit

Sofern die Verschiedenen gegeneinander gleichgültig sind, ist ihre Beziehung aufeinander ihnen äußerlich, außerhalb ihrer. Diese Beziehung des Unterschiedes der gegeneinander gleichgültig Bestehenden aufeinander ist äußerlicher Unterschied, Unterschied durch Vergleichung.²⁹¹ In der Bestimmung der Verschiedenheit als solcher ist jedes Ding so gut wie jedes andere ein Ding. Aber die verschiedenen Dinge sind nicht bloß unbestimmt gegeneinander. Sie sind auch durch irgendeine Bestimmtheit voneinander verschieden, ungleich. Diese bestimmte Verschiedenheit ist eine Beziehung, die in das beobachtende und vergleichende Subjekt fällt, das über die Dinge reflektiert. Diese subjektive Reflexion nennt Hegel äußerliche Reflexion. Sie besteht darin, als unmittelbar vorhanden angenommene Dinge zu vergleichen und in Beziehung zu setzen. Die Bestimmungen, die aus der äußerlichen, vergleichenden Reflexion resultieren, sind Gleichheit und Ungleichheit.²⁹² Beide sind Momente des äußerlichen Unterschiedes, welcher der

Denkgesetz der Identität: das Meer ist das Meer, die Luft ist die Luft, der Mond ist der Mond usw., so gelten uns diese Gegenstände als gleichgültig gegeneinander, und es ist somit nicht die Identität, sondern der Unterschied, welchen wir vor uns haben.“

²⁹⁰ „Das Unterschiedene *besteht* als gegeneinander gleichgültig Verschiedenes, weil es identisch mit sich ist, weil die Identität seinen Boden und Element ausmacht; [...] Die Verschiedenen verhalten sich [...] nur als *Verschiedene* überhaupt, die gleichgültig gegeneinander und gegen ihre Bestimmtheit sind.“ WdL II, 48.

²⁹¹ „Um der Gleichgültigkeit der Verschiedenen gegen ihren Unterschied willen fällt derselbe außer ihnen in ein Drittes, *Vergleichendes*.“ Enz. § 117. Dieser Unterschied wird deswegen „äußerlicher“ genannt, weil er nicht in den verglichenen Gegenständen selbst gegründet ist, sondern auf der Vergleichung beruht. Andererseits setzt aber gerade die Vergleichung die Verschiedenheit der Gegenstände voraus.

²⁹² „Die Verschiedenheit fällt allein in ein Drittes, Vergleichung. Da ist der Unterschied als äußerlicher gesetzt, und die Formen desselben sind Gleichheit und Ungleichheit“. (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 10: *Vorlesungen über die Logik* (Berlin 1831), nachgeschrieben von Karl Hegel, hrsg. von U. Rameil unter Mitarbeit von H.-C. Lucas, Hamburg, 2001, S. 140). Hegel nennt die Gleichheit und die Ungleichheit auch „die Bestimmungen der äußerlichen Reflexion“ (WdL II, 52). Im Zusatz zum § 117 der *Enzyklopädie* von 1830 heißt es: „Weiter bleiben wir [...] nicht dabei stehen, die Dinge bloß als verschieden zu betrachten, sondern wir *vergleichen* dieselben miteinander, und wir erhalten hierdurch die

Unterschied der Vergleichung ist.²⁹³ Die Gleichheit ist Identität als äußerliche; die Ungleichheit ist Unterschied als äußerlicher.²⁹⁴

Sie sind als dem vergleichenden Subjekt angehörige Bestimmungen als subjektiv zu betrachten. Aber sie sind nicht bloß subjektiv. Wenn wir die Dinge vergleichen, unterscheiden und in Beziehung setzen, mit welchen Tätigkeiten sich unsere Reflexion vor allem beschäftigt, setzen wir schon verschiedene Dinge voraus, die vergleichbar und unterscheidbar sind. Außerdem setzen wir voraus, dass die Beziehungen, die durch unsere Reflexion hervorgebracht werden, die der Gleichheit und der Ungleichheit, an den Dingen bestehen. Wir legen diese Beziehungen nicht nur als das Produkt unserer Reflexion, sondern ebenso sehr als objektive Beziehungen den Dingen bei und sagen z. B. aus: zwei Dinge A und B, die verschieden sind, sind in einer bestimmten Hinsicht gleich und in einer anderen Hinsicht ungleich.

Wenn wir z. B. einen Tiger und einen Hasen vergleichen, können wir feststellen, dass sie als Tiere gleich, aber in der Stärke ungleich, oder dass das eine zu den Raubtieren, das andere zu den Herbivoren gehört und sie daher nach dieser Rücksicht ungleich, aber als Vierfüßer gleich sind.²⁹⁵ Unsere vergleichende Reflexion hätte aber gar keinen Sinn, wenn nicht die Dinge als verschiedene sowohl gleich als auch ungleich wären. Nur was verschieden, ungleich ist, ist vergleichbar. Und was vergleichbar ist, muss in irgendeiner Hinsicht gleich sein. Zwar sind wir es, welche die Dinge vergleichen. Dass sie aber sowohl gleich als auch ungleich sind und so vergleichbar sind, ist nicht etwas, was wir durch den Vergleich erst

Bestimmungen der *Gleichheit* und der *Ungleichheit*.“ Die Gleichheit setzt vergleichbare Dinge voraus, die unmittelbar verschieden sind; die Ungleichheit setzt ebenfalls vergleichbare Dinge voraus, die in gewisser Hinsicht gleich, aber äußerlich unterscheidbar, ungleich sind.

²⁹³ „Die Verschiedenheit ist ein äußerlicher Unterschied, sie fällt in die Vergleichung.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 15: *Philosophische Enzyklopädie* (Nürnberg 1812/ 1813), Nachschriften von C. S. Meinel u. J. F. H. Abegg, hrsg. von U. Rameil, Hamburg, 2002, S. 28.

²⁹⁴ „Dieser äußerliche Unterschied ist als Identität der Bezogenen die *Gleichheit*, als Nichtidentität derselben die *Ungleichheit*.“ Enz. § 117.

²⁹⁵ Wenn man die Dinge als bloß verschieden nimmt, wird jedes Ding als ein Ding wie jedes andere betrachtet. Sie sind aber nicht bloß verschieden, sondern in bestimmter Weise verschieden. Diese bestimmte Verschiedenheit, die Ungleichheit ist nach Hegel eine Bestimmung, die mit der Gleichheit zusammen in den vergleichenden Wissenschaften eine wesentliche Rolle spielt. Im Zusatz zu § 117 der *Enzyklopädie* von 1830 heißt es: „Das Geschäft der endlichen Wissenschaften besteht zum großen Teil in der Anwendung dieser Bestimmungen [sc. der *Gleichheit* und der *Ungleichheit*], und man pflegt heutzutage, wenn von wissenschaftlicher Behandlung die Rede ist, darunter vorzugsweise dasjenige Verfahren zu verstehen, welches darauf ausgeht, die zur Betrachtung gezogenen Gegenstände miteinander zu vergleichen. Es ist nicht zu verkennen, daß man auf diesem Wege zu manchen sehr wichtigen Resultaten gelangt ist, und in dieser Beziehung ist insbesondere an die großen Leistungen der neueren Zeit auf den Gebieten der vergleichenden Anatomie und der vergleichenden Sprachforschung zu erinnern.“

hervorbringen. In diesem Sinne sind die Beziehungen der Gleichheit und der Ungleichheit nicht bloß subjektiv, sondern ebenso sehr als objektive Beziehungen an den Dingen zu nehmen.²⁹⁶

Dass die Beziehungen der Gleichheit und Ungleichheit objektive Bedeutung haben, heißt, dass sie nicht bloß den Dingen äußerlich sind, sondern ebenso sehr deren eigene Bestimmungen sind.²⁹⁷ Somit ist der Übergang der Verschiedenheit „in die bestimmte Verschiedenheit, in die Ungleichheit“²⁹⁸ abgeschlossen.

²⁹⁶ Auch in diesem Sinne lässt sich sagen, dass den Dingen die Beziehung der Ungleichheit außer der Beziehung der Gleichheit zukommt. Dies ist es aber, was der Satz der Verschiedenheit nach Hegel zum Ausdruck bringt. „Der Satz der Verschiedenheit hingegen drückt aus, daß die Dinge durch die Ungleichheit voneinander verschieden sind, daß ihnen die Bestimmung der Ungleichheit so sehr zukomme als die der Gleichheit, denn erst beide zusammen machen den bestimmten Unterschied aus.“ WdL II, 54.

²⁹⁷ Die Gleichheit und die Ungleichheit, die Bestimmungen der äußerlichen Reflexion, der Vergleichung, sind somit nicht bloß von subjektiver Bedeutung, sondern auch objektiv. Für Kant, der nach Hegel bei der äußerlichen, subjektiven Reflexion stehen bleibt, wären diese Bestimmungen bloß von subjektiver Bedeutung. (Obwohl Kant statt der Gleichheit und der Ungleichheit von der Einerleiheit und der Verschiedenheit als „Reflexionsbegriffen“ spricht, sind für Kant „Reflexionsbegriffe“ überhaupt Vergleichungsbegriffe, mit denen unsere subjektive Reflexion operiert.) Sie sind für Kant nämlich Bestimmungen der äußeren Beziehungen, die nur das Produkt unserer subjektiven Reflexion sind. Er ist der Meinung: wir seien es eben, welche die Dinge in diese Beziehungen bringen; die Dinge, die wir vergleichen, seien unmittelbar so gegeben, dass sie gegen diese Beziehungen gleichgültig sind. (Zu Kants Auffassung von „Reflexionsbegriffen“ vgl. das zweite Kapitel dieser Untersuchung). Während nach Hegels Ansicht die Beziehung der Gleichheit und der Ungleichheit bei Kant bloß subjektive Bedeutung erhält, behauptet Leibniz mit seinem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, den Hegel in seiner Deutung den Satz der Verschiedenheit nennt, dass die Dinge an ihnen selbst verschieden sind, die Verschiedenheit ihre eigene Bestimmung ist. Hegel erkennt an, dass mit der Verschiedenheit, von der Leibniz in seinem Grundsatz spricht, nicht bloß äußerlicher Unterschied, der nur in die subjektive Vergleichung fällt, sondern etwas Objektives gemeint ist. Es sei „rücksichtlich des Leibnizschen Satzes zu bemerken, daß der Unterschied eben nicht bloß als die äußerliche und gleichgültige Verschiedenheit, sondern als Unterschied an sich aufzufassen ist und daß es somit den Dingen an ihnen selbst zukommt, unterschieden zu sein.“ (Enz. § 117, Zusatz). An einer Stelle, an der Hegel von dem näheren Sinn des Leibnizschen Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden redet, heißt es: „Der nähere Sinn [sc. des Leibnizschen Grundsatzes] ist jedoch, daß jedes an ihm selbst ein Bestimmtes, sich von Anderem an ihm selbst Unterscheidendes sei. Ob zwei Dinge gleich oder ungleich sind, ist nur Vergleichung, die wir machen, die in uns fällt. Das Nähere aber ist der bestimmte Unterschied an ihnen selbst. Der Unterschied muß Unterschied an ihm selbst sein, nicht für unsere Vergleichung, sondern das Subjekt muß an ihm selbst diese eigene Bestimmung haben; die Bestimmung muß dem Individuum immanent sein.“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, TWA, Bd. 20, S. 241). Obwohl Leibniz mit seinem Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden die Objektivität der Bestimmung der Verschiedenheit ausspricht, welche Objektivität auch Hegel annimmt, stimmt Hegel Leibniz' Behauptung nicht völlig zu. Leibniz stellt die Dinge so vor, dass sie unabhängig von unserem reflektierenden Denken als fertige Dinge an sich unterschieden und auch mit sich identisch sind. Er ist auch der Ansicht, dass die Denkbestimmungen, die wir haben, dem Wesen der Dinge bloß entsprechen, die außerhalb unseres Denkens für sich bestehen. Für Hegel sind diese für sich bestehenden Dinge bloße Vorstellungen. Was diese Dinge wahrhaft sind, dies drücken nach ihm erst die Denkbestimmungen aus, die wir als Prädikate von den Dingen aussagen. Die Denkbestimmungen sind es eben, in denen die Dinge *sind*, was sie wirklich sind. „Der Gegenstand, der ohne das Denken und den Begriff ist, ist eine Vorstellung oder auch ein Name; die Denk- und Begriffsbestimmungen sind es, in denen er *ist*, was er *ist*.“ WdL II, 560.

²⁹⁸ WdL II, 54.

Wir haben gesehen, dass aus dem Begriff der Identität der Begriff der Verschiedenheit notwendig folgt und die Verschiedenheit in die bestimmte Verschiedenheit übergeht. Eben diese Darstellung der Übergänge ist es nach Hegel, was den Beweis des Satzes der Verschiedenheit ausmacht.²⁹⁹ Dieser Satz hat durch diese Darstellung seine Notwendigkeit erwiesen. Er ist ein gültiger Satz, welchem die Reflexionsbestimmung der Verschiedenheit als eine objektive Beziehung zugrunde liegt, und kein unmittelbar aufgestellter Satz mehr.

Aber dieser Beweis hat ein weiteres Ergebnis. In diesem Beweis „ergab sich“, so sagt Hegel, „daß die Verschiedenheit oder der äußerliche Unterschied in Wahrheit in sich reflektierter, Unterschied an ihm selbst ist, daß das gleichgültige Bestehen des Verschiedenen das bloße Gesetzsein und damit nicht äußerlicher, gleichgültiger Unterschied, sondern *eine* Beziehung der beiden Momente ist.“ Hegel sagt weiter: „Es liegt darin auch die Auflösung und Nichtigkeit des *Satzes der Verschiedenheit*.“³⁰⁰

Warum und in welchem Sinne redet Hegel, der einen Beweis des Satzes der Verschiedenheit geführt hat, von „der Auflösung und Nichtigkeit“ dieses Satzes, welche das weitere Ergebnis des Beweises implizieren soll? Wie kann man dieses Ergebnis und Hegels Rede von „der Auflösung und Nichtigkeit“ verstehen?

3. Das weitere Ergebnis des Beweises

Die Gleichheit und Ungleichheit sind Momente des äußerlichen Unterschiedes, der Verschiedenheit. Sie erscheinen zunächst bloß als die Bestimmungen der äußerlichen Reflexion. Was die äußerliche, subjektive Reflexion tut, ist, dass sie die verschiedenen Dinge vergleicht und diese in die Beziehung der Gleichheit und Ungleichheit bringt. In dieser vergleichenden Reflexion erscheinen diese Bestimmungen als gleichgültig gegeneinander. Zwei Dinge, die verglichen werden, sind in einer Rücksicht gleich, in einer anderen ungleich. Nach welchen

²⁹⁹ Die bestimmte Verschiedenheit, die Ungleichheit wird durch die vorhergegangenen Bestimmungen vermittelt. Eben darin, diese „Vermittlung“ und damit die „Notwendigkeit“ jener Bestimmung aufzuzeigen, liegt nach Hegel eigentlich der Beweis des Satzes der Verschiedenheit. Zu Hegels Auffassung des Beweises vgl. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 2, Anm. und § 227, Anm., TWA, Bd. 7, S. 31-2 und 378; WdL II, 54.

³⁰⁰ WdL II, 54.

Rücksichten sie verglichen werden sollen, ist Sache des vergleichenden Subjekts. Die Gleichheit und die Ungleichheit werden nicht aufeinander, sondern jede für sich auf das vergleichende Subjekt bezogen.

„Die Verschiedenen, die das eine und dasselbe sind, worauf beide, die Gleichheit und Ungleichheit bezogen werden, sind also *nach der einen Seite* gleich, nach der *anderen Seite* aber ungleich, und *insofern* sie gleich sind, *insofern* sind sie nicht ungleich. Die *Gleichheit* bezieht sich nur auf sich, und die *Ungleichheit* ist ebenso nur Ungleichheit.“³⁰¹

Die Bestimmungen der Gleichheit und Ungleichheit sind aber nach Hegel in Wahrheit nicht gleichgültig gegeneinander, sondern miteinander notwendig verbunden. Sie verhalten sich nicht wie Verschiedene überhaupt, sondern beziehen sich selbst aufeinander. Wenn wir verschiedene Dinge vergleichen, geschieht dies z. B. in einer bestimmten Rücksicht, nach der sie verglichen werden, worin sie aber gleich sind. Wir können z. B. einen Tiger und einen Hasen rücksichtlich der Größe vergleichen und die Ungleichheit der Größe feststellen. Aber die beiden Ungleichen sind eben darin gleich, dass sie eine gewisse Größe haben. Ohne diese Gleichheit macht der Vergleich dieser Ungleichen keinen Sinn. Umgekehrt setzt diese Gleichheit die Ungleichheit der Vergleichenen voraus.³⁰² Die Gleichheit ist äußerliche Identität der Ungleichen. Die Ungleichheit ist Nichtidentität der Vergleichenen, der in eine identische Beziehung Getretenen. Die Bestimmung dieser äußerlichen identischen Beziehung ist aber die Bestimmung der Gleichheit. So setzt die Ungleichheit die Gleichheit voraus.³⁰³ Die beiden Bestimmungen sind insofern

³⁰¹ WdL II, 50. Eine ähnliche Formulierung findet sich in der *Enzyklopädie* von 1830: „Diese Bestimmungen [sc. die Gleichheit und die Ungleichheit] selbst lässt der Verstand so auseinanderfallen, daß, obschon die Vergleichung ein und dasselbe Substrat für die Gleichheit und die Ungleichheit hat, dies verschiedene *Seiten* und *Rücksichten* an demselben sein sollen, aber die Gleichheit für sich ist nur das vorige, die Identität, und die Ungleichheit für sich ist der Unterschied.“ Enz. § 117.

³⁰² „Wenn man sagt: Gleichheit, so meint man Identität von zweien, aber da habe ich unmittelbar solche, die nicht identisch sind, die Bestimmung der Ungleichheit ist untrennbar von [der] Bestimmung der Gleichheit.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 10: *Vorlesungen über die Logik* (Berlin 1831), nachgeschrieben von Karl Hegel, hrsg. von U. Rameil unter Mitarbeit von H.-C. Lucas, Hamburg, 2001, S. 140.

³⁰³ „Die Gleichheit ist eine Identität nur solcher, die *nicht dieselben*, nicht identisch miteinander sind, – und die Ungleichheit ist *Beziehung* der Ungleichen. Beide fallen also nicht in verschiedene Seiten und Rücksichten gleichgültig auseinander, sondern eine ist ein Scheinen in die andere.“ Enz. § 118.

untrennbar voneinander und notwendig aufeinander bezogen. Sie gehören zusammen zum Unterschied.³⁰⁴

„Denn beide sind Bestimmungen des Unterschiedes; sie sind Beziehungen aufeinander, das eine, zu sein, was das andere nicht ist; gleich ist nicht ungleich, und ungleich ist nicht gleich, und beide haben wesentlich diese Beziehung und außer ihr keine Bedeutung; als Bestimmungen des Unterschiedes ist jedes das, was es ist, als *unterschieden* von seinem Anderen.“³⁰⁵

Die notwendige Beziehung der Gleichheit und der Ungleichheit an ihnen selbst, diese *eine* Beziehung nennt Hegel „*Entgegensetzung (Gegensatz)*“, welche ebenfalls eine Reflexionsbestimmung ist. Die Gleichheit und die Ungleichheit, die bei der vergleichenden, äußerlichen Reflexion für voneinander unabhängig und gleichgültig gegeneinander gehalten werden, machen in Wahrheit *eine* Beziehung aus, in der sie als unterschiedene Momente sich durch sich selbst aufeinander beziehen. Die Dinge, die wir als bloß verschieden betrachten und durch unsere Vergleichung je nach Rücksichten als gleich oder als ungleich bestimmen, sind in Wahrheit solche, die gleich und ungleich zugleich sind. Die Vergleichung selbst setzt voraus, dass sie sowohl gleich als auch ungleich sind. Sie ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass die Dinge, die verglichen werden, voneinander verschieden sein, in irgendeiner Beziehung aber auch gleich sein müssen.

„Zwei Dinge sind nicht vollkommen gleich; so sind sie gleich und ungleich zugleich; gleich schon darin, daß sie Dinge oder zwei überhaupt sind, denn jedes ist ein Ding und ein Eins so gut als das andere, jedes also dasselbe, was das andere; ungleich aber sind sie durch die Annahme. Es ist somit die Bestimmung vorhanden, daß beide Momente, die Gleichheit und die Ungleichheit, in *einem und demselben* verschieden oder daß der außereinanderfallende Unterschied zugleich eine und dieselbe Beziehung ist. Somit ist sie in *Entgegensetzung* übergegangen.“³⁰⁶

Nun darf Hegels Rede von „Auflösung und Nichtigkeit des *Satzes der Verschiedenheit*“ **zunächst** nicht so verstanden werden, dass dieser mit der

³⁰⁴ „Während die bloß Verschiedenen sich als gleichgültig gegeneinander erweisen, so sind dagegen die Gleichheit und die Ungleichheit ein Paar Bestimmungen, die sich schlechthin aufeinander beziehen und von denen die eine nicht ohne die andere gedacht werden kann.“ Enz. § 118, Zusatz.

³⁰⁵ WdL II, 50f.

³⁰⁶ WdL II, 54.

Auflösung vernichtet wird und in überhaupt keinem Sinne mehr gültig ist. Die Reflexionsbestimmung der Entgegensetzung (des Gegensatzes), in welche die Bestimmung der Verschiedenheit „übergegangen“ ist, ist eine Beziehung der Verschiedenheit. Sie ist aber mehr als die Verschiedenheit. Hegel bezeichnet die Reflexionsbestimmung der Entgegensetzung als „die Einheit der Identität und der Verschiedenheit“. Was entgegengesetzt ist, ist verschieden, aber „in *einer* Identität“.³⁰⁷ Die Verschiedenheit ist mit der Auflösung nicht völlig verschwunden. Sie selbst ist ein Moment der Beziehung der Entgegensetzung. Jene „Auflösung und Nichtigkeit des *Satzes der Verschiedenheit*“ ist **des weiteren** so zu verstehen, dass er sich bei näherer Betrachtung als ein solcher Satz erweist, der einen inneren Widerspruch enthält und dass er sich daher aufhebt.

Wir haben gesehen, dass im Begriff der Verschiedenheit die Bestimmungen der Gleichheit und der Ungleichheit enthalten sind, und dass die beiden Bestimmungen durch die äußerliche Reflexion auseinander gehalten werden.³⁰⁸ Wir haben auch gesehen, dass sie in der Tat untrennbar sind und eine Einheit ausmachen. Sofern diese Einheit aber nach Hegel „die Natur der Gleichheit und der Ungleichheit“ ist³⁰⁹ und sie den Dingen selbst zukommt, also zur Natur der Dinge gehört, lässt sich sagen, dass die Dinge gleich und ungleich *zugleich* sind.³¹⁰ Dies ist nach Hegel es eben, was aus der näheren Betrachtung des Satzes der Verschiedenheit resultiert. Weil aber die beiden Bestimmungen sich in dem Sinne zueinander negativ verhalten, dass die Gleichheit genau dasjenige ist, was nicht Ungleichheit ist, und

³⁰⁷ WdL II, 55. Vgl. dazu auch: „Die Verschiedenheit aber geht in *Entgegensetzung*, in eine *immanente Beziehung* der Verschiedenen über.“ (WdL II, 280). Vgl. auch folgende Bemerkung Hegels: „In der Entgegensetzung ist die Verschiedenheit so, daß Eines nur ist, insofern es *nicht* das Andere ist, und zugleich nicht ist, als insofern das Andere ist oder in seinem Begriff unmittelbar dies sein Entgegengesetztes liegt.“ G. W. F. Hegel, ‚Logik für die Unterklasse (1809/ 10)‘, *Nürnberger und Heidelberger Schriften. 1808 – 1817*, TWA, Bd. 4, S. 130.

³⁰⁸ An der äußerlichen Reflexion, die sich auf das vorgegebene Unmittelbare bezieht und dieses äußerlich vergleicht, kommen „die Gleichheit und Ungleichheit als gegeneinander selbst unbezogene hervor, und sie *trennt* sie, indem sie sie *auf ein und dasselbe* bezieht, durch die *Insoferns, Seiten und Rücksichten*. [...] Durch diese ihre Trennung voneinander aber heben sie sich nur auf. Gerade was den Widerspruch und die Auflösung von ihnen abhalten soll, daß nämlich etwas einem anderen in *einer Rücksicht gleich, in einer andern aber ungleich sei*, – dies Auseinanderhalten der Gleichheit und Ungleichheit ist ihre Zerstörung.“ WdL II, 50.

³⁰⁹ WdL II, 51.

³¹⁰ „Zwei Dinge sind nicht vollkommen gleich; so sind sie gleich und ungleich zugleich; [...] Das *Zugleich* der beiden Prädikate wird zwar durch das *Insofern* auseinandergehalten: daß zwei Dinge, *insofern* sie gleich, *insofern* nicht ungleich, oder nach einer *Seite* und *Rücksicht* gleich, nach der anderen *Seite* und *Rücksicht* aber ungleich sind. Damit wird die Einheit der Gleichheit und Ungleichheit aus dem Dinge entfernt und, was seine eigene und die Reflexion der Gleichheit und Ungleichheit an sich wäre, als eine dem Dinge äußerliche Reflexion festgehalten.“ WdL II, 54-55.

die Ungleichheit genau dasjenige ist, was nicht Gleichheit ist,³¹¹ sagt der Satz der Verschiedenheit von den Dingen etwas Widersprechendes aus, indem er besagt, die Dinge, die gleich sind, seien nicht gleich, also ungleich, oder umgekehrt, die Dinge, die ungleich sind, seien nicht ungleich, also gleich. Dieser Widerspruch, der in dem Satz der Verschiedenheit enthalten ist, löst sich in „nichts“ auf.³¹² Aber das Resultat der Auflösung des Widerspruchs ist nach Hegel nicht das „leere, abstrakte Nichts“.³¹³ Die Reflexionsbestimmung der Verschiedenheit, die dem Satz der Verschiedenheit zugrunde liegt und sich als etwas Widersprüchliches zeigt, geht in eine neue Einheit über, in der sie selbst in gewissem Sinne *nichtig* ist. In dieser Einheit, in der Entgegensetzung, *ist* die Verschiedenheit *nicht* als ein Selbständiges, sondern *ist* bloß als ein „Aufgehobenes“. Mit anderen Worten: sie ist in der Entgegensetzung „aufgehoben“ oder sie ist zu einem „Moment“ der Entgegensetzung „herabgesetzt“.³¹⁴

³¹¹ Wie wir gesehen haben, ist die Ungleichheit nicht bloß die Negation der Gleichheit. Sie selbst ist als eine Bestimmung auch etwas Positives, dessen Negation die Gleichheit ist. Jede von den beiden Bestimmungen stellt das negative Gegenstück der anderen dar und ist mit der anderen notwendig verbunden. Sie sind „ein Paar Bestimmungen, die sich schlechthin aufeinander beziehen und von denen die eine nicht ohne die andere gedacht werden kann.“ Enz. § 118, Zusatz.

³¹² An dieser Stelle ist zu bemerken, dass es nötig ist, die Abschnitte *Der Gegensatz* und *Der Widerspruch* der Wesenslogik gründlich zu analysieren, um den besonderen Charakter des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs genau zu verstehen. Es würde aber den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, wenn ich eine solche Analyse versuchen wollte. Daher mag es zu unserem Ziel dieses Kapitels genügen, eine knappe Erläuterung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs zu geben. Der Widerspruch selbst ist nach Hegels Auffassung eine Reflexionsbestimmung. Insofern ist er wie andere Reflexionsbestimmungen etwas Objektives, was den Dingen wesentlich zukommt. Aber er ist eine höhere oder reichere Bestimmung als die vorangegangenen Reflexionsbestimmungen, oder stellt die Wahrheit derselben dar, so dass diese in ihn „als in ihre Wahrheit übergehen“ und er „das Wesen der Dinge“ ausmacht. Die Objektivität des Widerspruchs besteht nicht bloß darin, dass er allen Dingen als eine wesentliche Bestimmung beigelegt werden soll, sondern auch darin, dass er als „das Prinzip aller Selbstbewegung“ etwas Objektives ist, was „sich auflöst“. Durch diese Auflösung, die der Widerspruch selbst hervorbringt, verschwindet der Widerspruch aber nicht, sondern besteht objektiv als der sich auflösende Widerspruch. Hegel bezeichnet ihn auch als „die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit“, die den Dingen innewohnt, die aufgrund des Widerspruchs sich bewegen und verändern. Vgl. WdL II, 74 -77. Zu Hegels Auffassung vom Begriff des Widerspruchs vgl. M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Königstein/ Ts. 1981 (vgl. insbesondere den zweiten Teil).

³¹³ Enz. § 82.

³¹⁴ Der Ausdruck „aufheben“ hat nach Hegel eine doppelte Bedeutung. Er bedeutet soviel wie „aufhören lassen, ein Ende machen“ und zugleich soviel wie „aufbewahren, erhalten“. (WdL I, 114). Vgl. dazu auch Enz. § 96, Zusatz: „Es ist hierbei an die gedoppelte Bedeutung unseres deutschen Ausdrucks *aufheben* zu erinnern. Unter aufheben verstehen wir einmal soviel als hinwegräumen, negieren, und sagen demgemäß z. B., ein Gesetz, eine Einrichtung usw. seien aufgehoben. Weiter heißt dann aber auch aufheben soviel als *aufbewahren*, und wir sprechen in diesem Sinne davon, daß etwas aufgehoben sei.“ An einer Stelle betont Hegel, „*Aufheben* und das *Aufgehobene* (das *Ideelle*)“ sei „einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt“. Nach Hegels Sprachgebrauch ist „ein Aufgehobenes“ zwar „das Nichtseiende“. Aber es ist als „ein Vermitteltes“ nicht bloß „Nichts“, sondern hat „die *Bestimmtheit*, aus der es herkommt, noch an sich.“ Hegel erklärt auch den Gebrauch des Ausdrucks „Moment“, der für „ein Aufgehobenes“ verwendet wird, auf folgende Weise: „Etwas ist nur insofern aufgehoben,

Diese neue Einheit, deren Momente die Identität und die Verschiedenheit sind, ist von besonderer Art. Sie ist keine Zusammensetzung der gleichgültigen Bestandteile, die bloß für sich bestehen, weil die Momente dieser Einheit als Momente nicht selbständig sind und sie gegeneinander bestimmt sind. Sie ist auch keine neutrale Einheit, in der ihre Momente die Beziehung des Unterschiedes aufeinander verlieren (aufhören, unterschieden zu sein), weil diese Einheit von Hegel als eine solche aufgefasst wird, die in sich unterschieden ist, Einheit der unterschiedenen Bestimmungen ist. Eine derartige Einheit, die weder eine Zusammensetzung der gleichgültigen Bestandteile noch eine neutrale Einheit ist, nennt Hegel „negative Einheit“. Die Entgegensetzung ist eben eine solche Einheit.

Sofern die Verschiedenheit (auch die Identität) nach Hegel als ein Moment dieser Einheit gedacht werden muss, also in ihre Wahrheit, in die Entgegensetzung übergeht, ist sie nicht absolut wahr.³¹⁵ Der Satz der Verschiedenheit, dem die Reflexionsbestimmung der Verschiedenheit zugrunde liegt, ist daher nicht in jeder Hinsicht wahr oder objektiv gültig.³¹⁶ Das, worauf Hegels Beweis des Satzes der Verschiedenheit abzielt, ist eben nicht die absolute, sondern eingeschränkte

als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist; in dieser näheren Bestimmung als ein Reflektiertes kann es passend *Moment* genannt werden.“ WdL I, 113-114.

³¹⁵ Nach Hegels Meinung sind alle Bestimmungen des Wesens als endliche Bestimmungen nicht absolut wahr. In diesem Sinne spricht Hegel von „Endlichkeit und Unwahrheit“ der Reflexionsbestimmungen (vgl. WdL II, 265). Alle Reflexionsbestimmungen in einem weiteren Sinne, die in der *Lehre vom Wesen* als bestimmte Begriffe auftreten, werden in ihr als Momente eines Ganzen in einem systematischen Zusammenhang dargestellt. So bezeichnet Hegel die *Lehre vom Wesen* als „System der Reflexionsbestimmungen“ (WdL I, 58). Hegel sagt ausdrücklich: „Ein Philosophieren *ohne System* kann nichts Wissenschaftliches sein; außerdem, daß solches Philosophieren für sich mehr eine subjektive Sinnesart ausdrückt, ist es seinem Inhalt nach zufällig. Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung, außer demselben eine unbegründete Voraussetzung oder subjektive Gewißheit“. Enz. § 14.

³¹⁶ Der Ausdruck „wahr“ heißt in unserem Zusammenhang soviel wie „objektiv gültig“. Dass die Verschiedenheit wie alle anderen Reflexionsbestimmungen eine wesentliche Bestimmung ist, bedeutet nichts anderes, als dass sie als eine unsere Erfahrung konstituierende Kategorie auszulegen ist, und in dem Sinne objektiv gültig ist, und dass sie mit anderen Reflexionsbestimmungen im notwendigen Zusammenhang steht. Unsere *Erfahrung* und wissenschaftliche Erkenntnis bedeutet schon keine bloßen Sinneserfahrungen und keine zerstreute, zusammenhanglose Sammlung der Kenntnisse, sondern eine wohlfundierte und einheitlich organisierte, objektive Erkenntnis. Die Bestimmungen des Wesens, die unserer Erfahrung und wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt zugrunde liegen, werden im zweiten Teil der *Wissenschaft der Logik* in einem inneren, einheitlichen Zusammenhang abgehandelt, welcher Teil Hegels Auskunft nach „vornehmlich die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaften überhaupt“ enthalten soll (Enz. § 114). In der früheren Metaphysik und der „gewöhnlichen“ Logik wurden die Reflexionsbestimmungen nach Hegel so betrachtet, dass sie in die Form von Sätzen aufgenommen und als unmittelbar und absolut gültig angenommen wurden. Diese Betrachtung ist in Hegels Augen „gedankenlos“. Sie sieht von der Beziehung der Reflexionsbestimmungen aufeinander ab und stellt diese in der Form von Sätzen nebeneinander auf, so dass diese Sätze „in keiner Beziehung aufeinander erscheinen“, obwohl die Reflexionsbestimmungen, wie Hegels eigene Betrachtung zeigt, „bestimmte gegeneinander“ sind. WdL II, 38.

Gültigkeit dieses Satzes.³¹⁷ Das heißt, die Behauptung, der Satz der Verschiedenheit gelte absolut, ist unwahr. Die Dinge sind nicht bloß verschieden, auch nicht bloß bestimmt verschieden, sondern in Wahrheit in einer identischen Beziehung

³¹⁷ Aus diesem Grund halte ich Schmidts Meinung zu Hegels Beurteilung des Leibnizschen Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden nicht für völlig korrekt. Zwar ist seine Beobachtung richtig, dass Hegel in Leibniz „nicht einen Vertreter des äußerlichen Unterschiedes“ sieht. Hegel ist in der Tat der Meinung, dass bei Leibniz der Grundsatz „nicht den Sinn der bloßen Äußerlichkeit gehabt“ habe, „sondern diesen Sinn, daß der Charakter des Unterschieds, daß die Bestimmtheit dem Dinge selbst zukomme; [der Unterschied] falle nicht bloß in [die] Vergleichung, sondern ist [die] eigene Bestimmtheit des Etwas, [der] bestimmte Unterschied an ihm selbst.“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 10: *Vorlesungen über die Logik* (Berlin 1831), nachgeschrieben von Karl Hegel, hrsg. von U. Rameil unter Mitarbeit von H.-C. Lucas, Hamburg, 2001, S. 140). Hegel erkennt durchaus an, dass Leibniz einen wichtigen Gedanken hatte, der über den äußerlichen Unterschied hinausgeht, obwohl Hegel andererseits bei Leibniz eine tiefere Ausführung des wichtigen Gedankens vermisst. Aber es ist nicht zutreffend, wenn Schmidt behauptet, „Hegel bemängelt bei Leibniz lediglich den fehlenden Beweis des obigen Satzes [sc. des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden]“ (K. J. Schmidt, *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik– Die Lehre vom Wesen*, Paderborn, 1997, S. 67). Es ist in der Tat Hegels Meinung, dass der Satz der Verschiedenheit, wie er den Leibnizschen Grundsatz in seiner Interpretation nennt, nicht als unmittelbar aufgestellt werden darf, sondern bewiesen werden muss. Hegel weicht aber von Leibniz darin ab, dass er die Bedeutung des Grundsatzes, die ihm Leibniz gegeben hat, nicht völlig anerkennt. Für Leibniz ist dieser Grundsatz, der nicht bloß logisch, sondern metaphysisch ist, ein allgemeingültiges Prinzip. Dieses Prinzip ist für Leibniz objektiv gültig ohne Einschränkung. Es gilt nach Leibniz absolut und unabhängig von der Bestimmung der Identität, die nach Leibniz allen Dingen wesentlich zukommt. Die Identität und die Verschiedenheit sind für ihn zunächst relative Begriffe, welche die Relationen ausdrücken, die „ihren Grund in den Dingen haben“. (Vgl. G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, PS, Bd. III/1, S. 385). Seine Auffassung der beiden relativen Begriffe, die in dem Sinne objektive Bedeutung haben, dass sie das Wesen der Dinge ausdrücken, ist gewissermaßen nicht konsequent, wie folgende Erklärung zeigen wird. *Einerseits* kann der Begriff der Identität bei Leibniz, insofern er auf die Monade angewendet wird, ohne den Begriff der Verschiedenheit nicht gedacht werden. Denn die Monade schließt nach Leibniz in sich ihre verschiedenen Perzeptionen ein, in denen Beziehungen auf andere Monaden ausgedrückt werden, und sie ist ein sich in sich veränderndes, aber mit sich identisch bleibendes Wesen. *Andererseits* betrachtet Leibniz die Identität und die Verschiedenheit, die den Monaden zukommen, doch als voneinander unabhängig und getrennt, so dass sie bloß als selbständige Bestimmungen erscheinen. Nach Leibniz sind die Monaden unendlich viele einfache Substanzen, die von Gott so *erschaffen* worden sind, dass sie gleichgültig gegeneinander und für sich bestehen und bloß mit sich identisch, aber *auch* voneinander verschieden sind. Nach Leibniz' Konzeption würde die Monade mit sich identisch bleiben, gleichgültig ob sie von anderen verschieden ist oder nicht. Und die Verschiedenheit der Monaden voneinander wird von Leibniz so unmittelbar angenommen, dass es unendlich viele, für sich seiende Monaden gibt, so dass die Verschiedenheit der Monaden absolut, für sich gilt, so wie die Identität derselben. So bleiben für Leibniz die Bestimmungen der Identität und der Verschiedenheit selbständig nebeneinander. Er bringt die beiden Bestimmungen nicht wirklich zu einer Einheit zusammen, obwohl die beiden Bestimmungen nach ihm doch der Monade zugleich zukommen. Die Monade ist als eine die Verschiedenheit innerlich einschließende Einheit zu bezeichnen (vgl. G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace*, §§ 2-3, PS, Bd. I, S. 414-7). Diesen Gedanken der Einheit der Monade bringt Leibniz mit der unendlichen Vielheit der Monaden auch nicht wirklich in Verbindung. Diese unendliche Vielheit der voneinander unabhängigen Monaden, deren Zusammenhang nicht durch sie selbst erklärt, sondern in Gott als absolute Einheit („die Monade der Monaden“) oder in die prästabilierte Harmonie geschoben wird, bleibt Leibniz' Grundvoraussetzung. Hegels Ansicht nach, die nicht unbegründet erscheint, ist Leibniz' Philosophie „eine Metaphysik, die von einer beschränkten Verstandesbestimmung ausgeht; dies ist die absolute Vielheit“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, TWA, Bd. 20, S. 255). In dieser Metaphysik wird „von der Einheit der absoluten Idealität (der Monade der Monaden) unmittelbar, unbegriffen (durch die Vorstellung des Erschaffens) zur Kategorie der abstrakten (beziehungslosen) *Vielheit* des Daseins übergegangen und von dieser ebenso abstrakt zurück zu jener Einheit“. WdL I, 181.

verschieden. In einer identischen Beziehung verschieden zu sein, ist dasselbe wie die Entgegensetzung (der Gegensatz).³¹⁸

Die Reflexionsbestimmung der Entgegensetzung ist eine höhere Bestimmung als die Verschiedenheit. Sie ist kein unmittelbarer, oder äußerlicher Unterschied, der auf der subjektiven Reflexion, der Vergleichung beruht. Sie ist der wesentliche Unterschied, in dem die Unterschiedenen durch sich selbst unterschieden werden, den Grund des Unterschiedes an ihnen selbst haben.³¹⁹

³¹⁸ Ein Beispiel für die Beziehung der Entgegensetzung, das Hegel erwähnt, ist die Polarität. „Der Nordpol am Magnet kann nicht sein ohne den Südpol und der Südpol nicht ohne den Nordpol.“ Beide sind eben nicht bloß verschieden, sondern notwendig aufeinander bezogen. Das Eine ist das, was es ist, insofern es nicht das Andere ist, aber so, indem dieses sein Anderes ist. „In der Entgegensetzung hat überhaupt das Unterschiedene nicht nur *ein* Anderes, sondern *sein* Anderes sich gegenüber. [...] Beide sind in wesentlicher Beziehung aufeinander, und das Eine von beiden ist nur, insofern es das Andere von sich ausschließt und eben dadurch sich auf dasselbe bezieht“ (Enz. § 119, Zusatz). Die beiden sind so voneinander untrennbar in dieser Beziehung.

³¹⁹ Die Entgegensetzung ist als eine Kategorie ein höherer Begriff als der Begriff der Verschiedenheit. Der Begriff der Entgegensetzung kann auch in dem Sinne höher genannt werden, dass er einen größeren Erklärungswert besitzt als der Begriff der Verschiedenheit. Von dem höheren Begriff aus betrachtet ist eine Erklärung durch den niedrigeren oberflächlich. Durch den Begriff der Verschiedenheit kann viel weniger als durch den Begriff der Entgegensetzung erklärt werden, warum es bestimmte Unterschiede unter den Dingen gibt. Die Verschiedenheit ist ein Unterschied, der auf der Vergleichung beruht. Die Vergleichung stützt sich auf Beobachtungen und Merkmale, welche die Dinge dem Vergleichenden unmittelbar bieten. Ein Unterschied, der sich auf Beobachtungen gründet, ist unmittelbar. Darum wird die Verschiedenheit unmittelbarer bzw. äußerlicher Unterschied genannt. Der Begriff der Entgegensetzung erklärt, warum sich die Dinge notwendig aufeinander beziehen und voneinander unterscheiden. Die Entgegensetzung ist ein Unterschied, der in den Dingen selbst gegründet ist. So ist sie der innere, notwendige Unterschied. Die vergleichende Reflexion, deren Grundbegriffe die Gleichheit und die Ungleichheit sind, kann „dem wissenschaftlichen Bedürfnis noch nicht letztlich“ genügen (Enz. § 117, Zusatz). „In dem Wissenschaftlichen wie in jeder Bildung überhaupt ist es zuerst das Wesentlichste, die Gegenstände in ihrer bestimmten Verschiedenheit aufzufassen und zu erkennen. Aber man muß dabei nicht stehen bleiben, und die bestimmte Verschiedenheit muß nicht als ein Gesichtspunkt für sich erscheinen, wie er z. B. bei den Gattungen und Arten der Pflanzen, Tiere, der Künste und Wissenschaften, ebenso bei den einzelnen Dingen erscheint, so daß sie nicht in den Gegensatz und in den Prozeß übergehen. [...] 2. ist es eben die Natur und das sinnliche Dasein, in welchem das Entgegengesetzte in äußerlicher, gleichgültiger Existenz gegeneinander erscheint und, was nur eine Stufe des Prozesses im Begriffe ist, als eine selbständige Gattung oder Art existiert.“ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* Bd. 11: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (Heidelberg 1817), mitgeschrieben von F.A. Good, hrsg. von K. Gloy unter Mitarbeit von M. Bachmann, R. Heckmann u. R. Lambrecht, Hamburg, 1992. S. 117-8.

Schluss

Die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung bestand darin, den Leibnizschen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden in seiner philosophiegeschichtlichen Entwicklung darzustellen. Dies geschah dadurch, dass die unterschiedlichen Auffassungen des Grundsatzes bei Leibniz, Kant und Hegel erläutert, sie miteinander verglichen und die Beziehungen dieser Auffassungen verdeutlicht wurden. Die Gesichtspunkte, unter denen diese Aufgabe ausgeführt wurde, sind der Bedeutungswandel und der Wahrheits- bzw. Gültigkeitsanspruchs dieses Grundsatzes.

Die vorliegende Untersuchung konnte zum einen herausstellen, dass *bei Leibniz* dieser Grundsatz in erster Linie ein metaphysisches oder ein ontologisches Prinzip ist, das sich auf real Seiende überhaupt bezieht und absolut gilt. Dieser Grundsatz kann aber auch in dem Sinne als ein logisches Prinzip aufgefasst werden, dass statt individueller Dinge ihre vollständigen Begriffe Gegenstand der Betrachtung werden können. Denn Leibniz führt die Identität der individuellen Dinge auf die Identität ihrer vollständigen Begriffe zurück.

Ich habe im dritten Abschnitt des ersten Kapitels dieser Arbeit Leibniz' Beweis des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden rekonstruiert. Dort habe ich auch gezeigt, dass dieser Beweis nicht als gelungen angesehen werden kann. Der Mangel dieses Beweises liegt darin, dass Leibniz bei seinem Beweis die Vielheit und Verschiedenheit der ursprünglichen Dinge, d. h. der Monaden schon voraussetzt und er die Verschiedenheit der phänomenalen Dinge auf die Verschiedenheit der Monaden zurückführt. Diese Voraussetzung hätte Leibniz aber erst beweisen müssen. Zwar gründet Leibniz die Verschiedenheit der Monaden auf die vollständigen Begriffe derselben, aber die vollständigen Begriffe sind solche Begriffe, die nicht unserem, sondern nur einem unendlichen, göttlichen Verstand angehören. Sofern die Verschiedenheit der Dinge letztlich in vollständigen Begriffen gegründet ist und sie durch diese Begriffe vollständig erkennbar ist, ist diese Verschiedenheit der Dinge, die der Grundsatz ausdrückt, kein Gegenstand unserer menschlichen Erkenntnis.

In dieser Untersuchung konnte des weiteren gezeigt werden, dass der Leibnizsche Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden *für Kant* bloß eine logische Regel ist, die

unserem vergleichenden Denken zugrunde liegt und welcher wesentlich subjektive Bedeutung zukommt. Nach Kants Auffassung ist dieser Grundsatz nicht gültig für Erfahrungsgegenstände, d. h. Erscheinungen, an denen unsere Erkenntnis überhaupt erst objektive Realität haben kann. Daher ist nach Kants Ansicht dieser Grundsatz nicht objektiv gültig. Die Reflexionsbegriffe der Identität und der Verschiedenheit, um die es sich nach ihm in diesem Grundsatz handelt, sind Mittel unserer subjektiven Reflexion. Die Beziehungen, die durch diese Reflexionsbegriffe ausgedrückt werden, sind für Kant lediglich Produkt dieser Reflexion, die gegebene Dinge oder Begriffe vergleicht, unterscheidet und in Beziehung setzt.

Schließlich ist *bei Hegel* der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden ein Satz, in dem die Reflexionsbestimmung der Verschiedenheit ausgedrückt wird und den er in seiner eigenen Deutung den „Satz der Verschiedenheit“ nennt. Die Reflexionsbestimmungen sind bei Hegel logische Beziehungen, die nicht bloß subjektiv, sondern in dem Sinne objektiv sind, dass sie den Dingen selbst zukommen. Der Satz der Verschiedenheit ist insofern ein objektiv gültiger Satz, als er eine objektive Bestimmung enthält.

Auch bei Leibniz ist der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden in dem Sinne ein objektiv gültiger Satz, dass die Denkbestimmung der Verschiedenheit eine Bestimmung der Dinge selbst ist, dass sie den Dingen wesentlich zukommt. Ich habe im vierten und fünften Kapitel *zum einen* dargelegt, dass Hegel, der einen Beweis des Satzes der Verschiedenheit liefert, durch diesen Beweis zeigt, dass diesem Satz keine absolute Gültigkeit, sondern eine eingeschränkte Gültigkeit zukommt, während bei Leibniz der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden absolut und uneingeschränkt gelten sollte; *zum anderen*, dass Hegel die Reflexionsbestimmung der Verschiedenheit, die dem Satz der Verschiedenheit zugrunde liegt, als einen reflexionslogischen Inhalt in das „System der Reflexionsbestimmungen“, d. h. in die Wesenslogik integriert. Seine Abweichung von Kants Auffassung des Leibnizschen Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden ist offensichtlich. Aber diese Abweichung muss nicht als Hegels totale Zurückweisung der Kantischen Stellungnahme zu diesem Grundsatz angesehen werden.

Kants Ansicht nach dient dieser Grundsatz unserer subjektiven Reflexion als eine Regel. Kant geht davon aus, dass die Dinge für unsere Vergleichung unmittelbar gegeben werden müssen und die Beziehungen unter ihnen bloß subjektiv sind.

Deshalb ist die Beziehung der Verschiedenheit, die in diesem Grundsatz ausgedrückt wird, für Kant als bloß subjektive Beziehung den Dingen äußerlich. Sofern diese Beziehung aber als konstitutiv für unsere Erfahrung begriffen werden kann, ist sie auch nicht bloß subjektiv. Kant selbst führt den Gedanken aus, dass, um Erfahrung zu ermöglichen, die reflektierende Verstandestätigkeit notwendig ist, gegebene Vorstellungen zu vergleichen, zu unterscheiden und sie in Beziehung zu bringen. Dies bedeutet nichts anderes, als dass die verschiedenen, bestimmten Beziehungen, die durch die reflektierende Verstandestätigkeit, und zwar mit Hilfe von Reflexionsbegriffen hergestellt und den verglichenen Vorstellungen bzw. Begriffen beigelegt werden, in unserer Erkenntnis der Gegenstände mitenthalten sind.

Hegel ist der Ansicht, dass *erstens* diese Beziehungen, die durch die Reflexionsbegriffe ausgedrückt werden, also auch die Beziehung der Verschiedenheit, in dem Sinne den Dingen nicht bloß äußerlich sind, dass unsere reflektierende Tätigkeit diese Beziehungen an den Dingen schon voraussetzt und diese Beziehungen nicht erst durch unsere reflektierende Tätigkeit an die Dinge gebracht werden; dass *zweitens* die Bestimmungen dieser Beziehungen, d. h. die Reflexionsbestimmungen ähnlich wie die Kategorien konstitutiv für unsere Erfahrung und so objektive Bestimmungen sind. Insofern ist der Satz der Verschiedenheit nach Hegel ein objektiv gültiger Satz, der zum Ausdruck bringt, dass die Reflexionsbestimmung der Verschiedenheit eine wesentliche Bestimmung der Dinge ist. Dass die Reflexionsbestimmung der Verschiedenheit aber als eine bestimmte mit anderen Reflexionsbestimmungen in einem notwendigen Zusammenhang steht und der Satz der Verschiedenheit nicht absolut gelten kann, legt Hegel in seinem Beweis des Satzes der Verschiedenheit dar.

Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur

- Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (= GP), 7 Bände, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1875-1890 (Nachdruck, Hildesheim, 1960ff.).
- , *Philosophische Schriften* (= PS), hrsg. u. übers. von W. von Engelhardt und H. H. Holz, Darmstadt, 1985.
- , *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* (= HS), übers. u. hrsg. von E. Cassirer, Hamburg, 1966.
- , *Opuscles et Fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre* (= C), hrsg. von L. Couturat, Paris 1903 (Nachdruck, Hildesheim, 1966).
- , *Fragmente zur Logik*, ausgewählt, übersetzt und erläutert von F. Schmidt, Berlin, 1960.
- , *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*. Französisch-deutsch, hrsg. u. übers. von Reinhard Finster, Hamburg, 1997.
- Kant, I., *Kants gesammelte Schriften* (= AA), hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902ff.
- , *Werke in sechs Bänden* (= WS), hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt, 1956-64 (Nachdruck, 1983).
- , *Kritik der reinen Vernunft* (= KdrV), hrsg. von R. Schmidt, Bd. 37a der Philos. Bibliothek, Hamburg, 1956.
- Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden. Theorie- Werkausgabe* (= TWA), hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M., 1969ff.
- , *Wissenschaft der Logik I* (= WdL I), TWA, Bd. 5.
- , *Wissenschaft der Logik II* (= WdL II), TWA, Bd. 6.
- , *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830* (= Enz.). Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen, TWA, Bd. 8.
- , *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*.
Bd. 10: *Vorlesungen über die Logik* (Berlin 1831), nachgeschrieben von Karl Hegel, hrsg. von U. Rameil unter Mitarbeit von H.-C. Lucas, Hamburg, 2001.
Bd. 11: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (Heidelberg 1817), mitgeschrieben von F.A. Good, hrsg. von K. Gloy unter Mitarbeit von M. Bachmann, R. Heckmann u. R. Lambrecht, Hamburg, 1992.
Bd. 15: *Philosophische Enzyklopädie* (Nürnberg 1812/ 1813), Nachschriften von C. S. Meinel u. J. F. H. Abegg, hrsg. von U. Rameil, Hamburg, 2002.

2. Sekundärliteratur

- Allison, H. E., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence*, New Haven/ London, 1983.
- Black, M., 'The Identity of Indiscernibles', *Mind* 61 (1952), S.153-64.
- Blank, A., *Der logische Aufbau von Leibniz' Metaphysik*, Berlin/ New York, 2001.
- Broad, C. D., *Leibniz. An Introduction*, ed. C. Lewy, London, 1975.

- Brody, B., ‚Leibniz’ Metaphysical Logic‘, in: M. Kulstad (ed.), *Essays on the Philosophy of Leibniz. Rice University Studies* 63, 4 (1977), S. 43-55.
- Broecken, R., *Das Amphiboliekapitel der „Kritik der reinen Vernunft“*. *Der Übergang der Reflexion von der Ontologie zur Transzendentalphilosophie*, Diss. Köln, 1970
- Brown, C. *Leibniz and Strawson. A New Essay in Descriptive Metaphysics*, München, 1990.
- Brown, S., *Leibniz*, Brington, 1984.
- Buchdahl, G., *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Oxford, 1969.
- Burbidge, J. W., *On Hegel’s Logic. Fragments of a Commentary*, Atlantic Highlands, N. J., 1981.
- , ‚Transition or Reflexion‘, in: R. Stern (ed.), *G. W. F. Hegel. Critical Assessments*, vol. III, London/ New York, 1993, S. 345- 356.
- Buroker, J. V., *Space and Incongruence*, Dordrecht/ Boston/ London, 1980.
- Busche, H., ‚Wie triftig ist Kants Kritik des Metaphysikers Leibniz?‘, in: A. Lewendoski (Hrsg.), *Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert. Studia Leibnitiana Sonderhefte*, Bd. 33, 2004, S. 171-182.
- Carnap, R., *Abriss der Logistik*, Wien, 1929.
- Clatterbaugh, K. C., ‚Leibniz’ Principle of the Identity of Indiscernibles‘, *Studia Leibnitiana* 3 (1971), S. 241-252.
- Cleve, J. V., ‚Inner States and Outer Relations: Kant and the Case for Monadism‘, in: P. H. Hare, *Doing Philosophy Historically*, New York, 1988, S. 231- 247.
- Cover, J. A., ‚Reflexions and Reduction in Leibniz‘, *Pacific Philosophical Quarterly* 70 (1989), S. 185-211.
- Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* (= Hegel-Studien Beiheft 15), Bonn, 1976.
- Earman, J., ‚Perceptions and Relations in the Monadology‘, *Studia Leibnitiana* 9 (1977), S. 212-230.
- Elder, C., *Appropriating Hegel*, Aberdeen, 1980.
- Erdmann, J. E., *Grundriß der Logik und Metaphysik*, dritte verbesserte Auflage, Halle, 1848.
- Falkenburg, B., *Die Form der Materie: zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel*, Frankfurt am Main, 1987.
- Findlay, J. N., *Hegel. A Re-examination*, (3rd Impression), London/ New York, 1970.
- Finster, R., ‚Leibniz’ Entwurf der phänomenalen Welt im Hinblick auf Kants „Kritik der reinen Vernunft“‘, *Studia Leibnitiana Supplementa* 26 (1986), S. 188-197.
- Fischer, K., *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, zweite, völlig umgearbeitete Auflage, Heidelberg, 1865.
- , *Immanuel Kant und seine Lehre*. Erster Teil, sechste Auflage, Heidelberg, 1928.
- Fleischmann, E. J., ‚Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik‘, *Hegel-Studien* 3 (1965), S. 181-207.
- Fleming, N., ‚On Leibniz on Subject and Substance‘, *The Philosophical Review*, vol. 96 (1987), S. 69-95.
- Frankel, L., ‚Leibniz’ Principle of Identity of Indiscernibles‘, *Studia Leibnitiana* 13 (1981), S.192-211.
- Frankfurt, H.(ed.), *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, New York, 1972.
- Friedman, M., *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, Massachusetts/ London, 1992.

- Glouberman, M., ‚Kant on Receptivity: Form and Content‘, *Kant-Studien*, 66 (1975), S. 313-330.
- Grelling, K., ‚Identitas indiscernibilium‘, *Erkenntnis* 6 (1936), S. 252-259.
- Guyer, P., ‚Hegel, Leibniz und der Widerspruch im Endlichen‘, in: R. P. Horstmann (Hrsg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., 1978, S.230-260.
- Gurwitsch, A., *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin/ New York, 1974.
- Hacking, I., ‚Identity of Indiscernibles‘, *The Journal of Philosophy* 72 (1975), S. 249-256.
- Hanna, R., ‚From an Ontological Point of View: Hegel’s Critique of the Common Logic‘, *Review of Metaphysics* 40 (1986), S. 305- 338.
- Hansen, F.-P., *G. W. F. Hegel: „Wissenschaft der Logik“. Ein Kommentar*, Würzburg, 1997.
- Hartnack, J., *Hegels Logik. Eine Einführung*, übersetzt aus dem Dänischen von H. Clairmont, Frankfurt a. M., 1995.
- Henrich, D., *Identität und Objektivität*, Heidelberg, 1976.
- , *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982.
- Heßbrüggen-Walter, S., ‚Topik, Reflexion und Vorurteilkritik: Kants „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ im Kontext‘, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 86 (2004), S. 146-175.
- Herring, H., ‚Leibniz’ Principium Identitatis Indiscernibilium und die Leibniz-Kritik Kants‘, *Kant-Studien* 49 (1957/ 58), S. 389-400.
- Hess, H.-J., ‚Zu Kants Leibniz-Kritik in der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“‘, in: I. Heidemann u. W. Ritzel (Hrsg.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin/ New York, 1981, S. 200- 232.
- Hoy, R. C., ‚Inquiry, Intrinsic Properties, and The Identity of Indiscernibles‘, *Synthese* 61 (1984), S. 275-297.
- Iber, C., *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Berlin/ New York, 1990.
- Inwood, M., *A Hegel Dictionary*, Oxford, 1992.
- Ishiguro, H., *Leibniz’ Philosophy of Logic and Language*, New York, 1972.
- , ‚Substances and Individual Notions‘, in: R. S. Woolhouse (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, vol II, London/ New York, 1994, S. 128-140.
- Johnson, P. O., *The Critique of Thought. A re-examination of Hegel’s Science of Logic*, Aldershot, 1988.
- Jolley, N., *Leibniz*, London/ New York, 2005.
- Khatchadourian, H., ‚Individuals and the Identity of Indiscernibles‘, *Studia Leibnitiana Supplementa* 3 (1969), S.160-172.
- Kaehler, K. E., ‚Systematische Voraussetzungen der Leibniz-Kritik Kants im „Amphibolie-Kapitel“‘, in: *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. I.1, hrsg. v. G. Funke, Bonn 1981, S. 417-426.
- Kauppi, R., *Über die Leibnizsche Logik* (Acta philosophica Fennica, Fasc. XII), Helsinki, 1960.
- , ‚Einige Bemerkungen zum Principium identitatis indiscernibilium bei Leibniz‘, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* XX (1966), S. 497-506.
- König, J., ‚Das System von Leibniz‘, in: *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von G. Patzig, Freiburg/ München, 1978, S. 27-61.
- Kryger, E., ‚Identität und Unterschied‘, *Hegel-Jahrbuch* 7 (1974), S. 173-189.
- Kulstad, M. (ed.), *Essays on the Philosophy of Leibniz*, Houston, 1977.
- Lee, C. H., *Rückkehr in sich. Eine Studie zum Begriff des Scheins und der*

- Reflexion in Hegels „Wissenschaft der Logik“, Diss. Bielefeld, 1990.
- Liske, M. T., *Gottfried Wilhelm Leibniz*, München, 2000.
- Lorenz, K., Die Begründung des principium identitatis indiscernibilium‘, *Studia Leibnitiana Supplementa* 3 (1969), S.149-159.
- Malter, R., ‚Logische und transzendente Reflexion. Zu Kants Bestimmung des philosophiegeschichtlichen Ortes der Kritik der reinen Vernunft‘, *Revue Internationale de Philosophie* 35 (1981), S. 284- 301.
- , ‚Reflexionsbegriffe. Gedanken zu einer schwierigen Begriffsgattung und zu einem unausgeführten Lehrstück der Kritik der reinen Vernunft‘, *Philosophia Naturalis* 19 (1982), S. 125-150.
- Martin, G., ‚Der Begriff der Realität bei Leibniz‘, *Kant-Studien* 49 (1957/58), S. 82-94.
- , *Leibniz. Logik und Metaphysik*, 2. Aufl., Berlin, 1967.
- Mates, B., ‚Leibniz on Possible Worlds‘, in: H. G. Frankfurt (ed.), *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, New York, 1972, S. 335- 364.
- , *The Philosophy of Leibniz*, New York/ Oxford, 1986.
- McGuire, J. E., ‚Phänomenalism, Relations, and Monadic Representation: Leibniz on Predicate Levels‘, in: J. Bogen & J. E. McGuire (ed.), *How Things Are*, Dordrecht/ Boston/ Lancaster, 1985, S. 205- 233.
- McRae, R., *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, Toronto, 1976.
- McTaggart, J. u. McTaggart, E., *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge, 1910.
- , *The Nature of Existence*, edited by C. D. Broad, vol. I, Cambridge, 1921.
- Melnick, A., *Kants Analogies of Experience*, Chicago/ London, 1973.
- Mellin, G. S. A., *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*. 6 Bände, Zülchau/ Leibzig/ Jena; Neudruck Aalen, 1970-1.
- Menzel, L., ‚Zur Logik bei Leibniz und Kant‘, *Studia Leibnitiana Supplementa* 3 (1969), S. 64-79.
- Mittelstraß, J., *Neuzeit und Aufklärung*, Berlin/ New York, 1970.
- , ‚Substance and its Concept in Leibniz‘, in: R. S. Woolhouse (ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, vol. II, London/ New York, 1994, S. 57- 69.
- Mure, G. R. G., *A Study of Hegel's Logic*, Oxford, 1967.
- , *The Philosophy of Hegel*, London, 1965.
- Parkinson, G. H. R., *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford, 1965.
- , ‚Kant as a Critic of Leibniz. The Amphiboly of Concepts of Reflexion‘, *Revue Internationale de Philosophie* 35 (1981), S. 302-314.
- Paton, H. J., ‚Kant on the Errors of Leibniz‘, in: L. W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*, La Salle, 1969, S. 72-87.
- Pereboom, D., ‚Kant's Amphiboly‘, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 73 (1991), S. 50-70.
- Rademacher, H., *Hegels Objektive Logik*, Bonn, 1969.
- Rescher, N., *Leibniz. An Introduction to his Philosophy*, Oxford, 1979.
- , *Leibniz's Metaphysics of Nature*, Dordrecht, 1981.
- , *G. W. Leibniz's Monadology. An Edition for Students*, Pittsburgh, 1991.
- Reuter, P., *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe*, Würzburg, 1989.
- Rohs, P., ‚Das Problem der vermittelten Unmittelbarkeit in der Hegelschen Logik‘, *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974), S. 371-380.
- Rosenkranz, K., *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*, Königsberg, 1840 (Nachdruck, Hildesheim, 1963).
- , *Wissenschaft der logischen Idee*. In zwei Bänden, Königsberg, 1858-9 (Nachdruck, Osnabrück, 1972).

- Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, (8th Impression), London, 1951.
- Rutherford, D., ‚Leibniz and the Problem of Monadic Aggregation‘, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76 (1994), S. 65-90.
- Schmid, A., *Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik*, Regensburg, 1858 (Nachdruck, Hildesheim/ New York, 1976).
- Schmidt, K. J., *G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik- Die Lehre vom Wesen*, Paderborn, 1997.
- Schnädelbach, H., *Reflexion und Diskurs*, Frankfurt a. M., 1977.
- Schrader, G., ‚Kants Thory of Concepts‘, *Kant-Studien* 49 (1957/58), S. 264-278.
- Schumann, J., *Kants Leibnizbild in der kritischen und spätkritischen Phase*, Diss. Hamburg, 1984.
- Shwayder, D. S., ‚=‘, in: K. Lorenz (Hrsg.), *Identität und Individuation*, Bd. I, Stuttgart -Bad Cannstatt, 1982, S. 63-86.
- Smit, H., ‚The Role of Reflexion in Kant’s Critique of Pure Reason‘, *Pacific Philosophical Quarterly* 80 (1999), S. 203- 223.
- Strohmeier, I., *Philosophische Gespräche. Leibniz und Kant über das Individuenproblem*, Würzburg, 1994.
- Strawson, P. F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, 1959.
- Vogel, K., *Kant und die Paradoxien der Vielheit*, Meisenheim am Glan, 1975.
- Whitehead, A. N. and Russell, B., *Principia Mathematica*, vol I, 2nd. Edition, Cambridge, 1968.
- Willaschek, M., ‚Phänomena/ Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe‘, in: G. Mohr und M. Willaschek (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1998, S. 325-350.
- Wolff, M., *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Königstein, 1981.
- , ‚Der Begriff des Widerspruchs in der „Kritik der reinen Vernunft“‘, in: B. Tuschling (Hrsg.), *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“*, Berlin, 1984, S. 178-226.
- , ‚Über Hegels Lehre vom Widerspruch‘, in: D. Henrich (Hrsg.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, 1986, S. 107-128.
- , ‚Der Satz vom Grund, oder: Was ist philosophische Argumentation?‘, *Neue Hefte für Philosophie* 26 (1986), S. 89-114.
- Wong, D., ‚Leibniz’ Theory of Relations‘, *The Philosophical Review*, vol. 89 (1980), S. 241-256.
- Zilsel, E., ‚Bemerkungen zur Abfassungszeit und Methode der Amphibolie der Reflexionsbegriffe‘, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 26 (1913), S. 431-448.