

Christoph Asmuth

Prästabilisierte Harmonie und System der Geisterwelt Leibniz und Fichte

Bei Lichte besehen könnte Leibniz' Idee einer prästabilierten Harmonie wenig plausibel erscheinen. Sie erzählt ein Märchen aus jenen Zeiten, in denen man noch an die Metaphysik glauben wollte. Die Welt ist nicht, wie sie ist, und nicht, was sie ist. Vielmehr liegt ihr ein komplexer Plan zugrunde, der macht, daß es in unserer Welt stimmt, daß alles in unserer Welt zusammenpaßt, alles seinen Ort hat, daß es keine Leere gibt. Ordnung ist nicht ein Ergebnis evolutionärer Prozesse, gesteuert durch die Zufälligkeit von Mutation und Selektion, sondern ein vor- und überweltliches Prinzip. Organisation und Funktion sind keine bedrohten Grenzfälle an den Rändern unkontrollierbarer und chaotischer Entwicklungen, sondern unabdingbare Voraussetzungen im Bauplan der Welt. Damit scheint die Theorie einer prästabilierten Harmonie an den Pforten der Moderne abgewiesen werden zu müssen.

Gleichwohl hat dieser Gedanke einer apriorischen Zusammenstimmung alles Partikularen stets große Aufmerksamkeit auf sich gezogen – dies gerade auch in der beginnenden Moderne. Das beruht einerseits auf dem Bedürfnis nach einer objektiven Koordination von innerweltlichen Phänomenen, andererseits aber auf der Vermutung, daß sich aus der prästabilierten Harmonie ein Projekt moderner Sittlichkeit entwickeln ließe, das den Ansprüchen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit genau so genügt, wie dem einer rational legitimierten Staatslenkung. Mein Vortrag wird versuchen, diesem merkwürdigen Gedanken einer ›prästabilierten Harmonie‹ Plausibilität abzugewinnen, und zwar in einem weiterreichenden Sinne. Es wird mir nicht nur darum gehen, zu zeigen, daß Leibniz unter sinnvollen Rahmenbedingungen zu seinem Konzept gelangt ist und daß eine ›prästabilierte Harmonie‹ in seinem philosophischen Programm zu den unabdingbaren Voraussetzungen zählt. Ich werde darüber hinaus dafür argumentieren, daß eine prästabilierte Harmonie ein wichtiger Bestandteil jeder auf Bewußtseinsimmanenz gerichteten Theorie sein muß, ja, daß sie eigentlich nichts anderes ist als ein Implikat, das der Inversion des Externen in die Immanenz anhaftet. Schließlich läßt sich dieser Gedanke auch dahin ausweiten, daß der Typus einer Immanenztheorie, als deren unverzichtbares Komplement ich die prästabilierte Harmonie ansehe, selbst wiederum einen hohen Grad an Rationalität besitzt und fordert. Die Möglichkeit,

alle ontologischen Strukturen in epistemologische zu übersetzen, dürfte als eine der größten Errungenschaften von Leibniz auf dem Gebiet der reinen Philosophie anzusehen sein. Sie impliziert, daß die Welt selbst begründeterweise rationalen Prinzipien gehorcht, seien diese auch für ein endliches Bewußtsein nur graduell zu erkennen.

Philosophische Theorien entstehen nicht in einem luftleeren Raum. Sie sind keine abstrakten Spielereien für luxurierende Gedankenakrobaten. Sie hängen vielmehr häufig auf überraschende Weise mit anderen Überzeugungen zusammen, die sich auf ebenso überraschende Weise in den philosophischen Argumenten niederschlagen. Ich möchte es hier nicht versäumen, auf einen solchen – zumindest für mich – überraschenden Zusammenhang hinzuweisen.

(1) Zunächst also möchte ich einen Vorschlag machen zur Rekonstruktion der Monadenlehre und der damit zusammenhängenden Auffassung Leibnizens von der prästabilierten Harmonie.

(2) Dann möchte ich kurz einen Blick werfen auf ein ähnlich scheinendes Programm Fichtes, das aber gewichtige und charakteristische Unterschiede aufweist.

(2) Schließen möchte ich – ausgehend von Fichte – mit einigen Hinweisen, die einerseits der Verdeutlichung, andererseits der Historisierung des Konzepts einer »prästabilierten Harmonie« dienen mögen.

Das Konzept einer Monade teilt mit anderen Immanenztheorien die Überzeugung, daß sich die Logik externer Relationen in interne übersetzen ließen. Dies ist möglich, wenn es sich bei einer Theorie nicht bloß um ein ontologisches, sondern darüber hinaus um ein bewußtseinstheoretisches Konzept handelt. In einer Ontologie können Relationen zwischen Objekten einzig durch externe Verhältnisse definiert werden. Hierher gehören mechanistische Vorstellungen über das Verhalten von Körpern: Kraft, Stoß, Attraktion und Repulsion, Bewegung usw. Kausalität ist dabei eine Wirkung in der dinglich verfaßten Realität. Erst der Gedanke, daß die Relation zwischen Wirkung und Bewirktem, der Zusammenhang beider, ein besonderes Problem darstellt, das sich nicht in einer Ontologie, sondern erst in einer Epistemologie befriedigend lösen läßt, macht ein Immanenzmodell plausibel. Das gilt wohl um so mehr für das Verhältnis von Bewußtsein und Körper, unter der Voraussetzung nämlich, daß sich nicht eines auf das andere unmittelbar reduzieren läßt. Leibniz teilt jedenfalls die – freilich unbewiesenen – Prämisse, daß Bewußtsein und Denken unkörperlich sind. Damit scheidet für ihn die Möglichkeit aus, Bewußtsein totaliter, d. h. restlos auf Körperliches zurückzuführen. Darin ist sich Leibniz mit großen Teilen der Tradition und auch mit Descartes einig. Die epistemologische Inversion löst dieses Problem, indem der Körper, und zwar der individuelle perzipierende Körper, nichts anderes ist als die Perzeption, die ein Bewußtsein von ihm und vermittelt seiner besitzt.

1 Harmonische Monaden – Gesamt und Ganzes

Monaden sind nach Leibniz bekanntlich einfache Substanzen ohne Teile, Substanzen, die im Zusammengesetzten enthalten sind (Mon. § 1). Das Zusammengesetzte begreift Leibniz als Aggregat von teillosem Einfachen (Mon. § 2). Die Monaden

sind keine ununterscheidbaren Atome, sondern individuell, jede von jeder auf spezifische Weise verschieden. Geschaffene Monaden verändern sich einzig aus inneren Prinzipien (Mon. § 11). Veränderung und Verschiedenheit von einander setzen Differenz voraus, Differenz jedoch Vielheit (Mon. § 12). So muß in der unteilbaren Monade dennoch Vielheit anzutreffen sein, Vielheit in der Einheit. Dieses Konzept: ›Vielheit in der Einheit‹ ist die Grundlage eines Immanenzmodells. Die Einheit der Monade begreift in sich eine Vielheit, die gleichwohl die Einheit der Monade nicht zerstört. Wäre dieses Modell nach der phänomenalen dinglichen Wirklichkeit entworfen, so müßte es hier zerbrechen, denn es träte ein massiver Widerspruch ein. Die Monaden bestehen nicht aus Teilen, gleichwohl schließen sie Vielheit in sich ein. Die desaströse Konsequenz: Ein unteilbares Ding hätte Teile.

Es bleibt deshalb zu bedenken, welches Konzept von Vielheit und Einheit Leibniz seiner Monaden-Metaphysik zugrunde legt. Vielheit und Geteiltheit scheinen bei Leibniz nicht immer zu kongruieren, denn eine Monade enthält zwar Vielheit, doch kommt ihr keine Geteiltheit zu. Das unterscheidet die Monade von körperlichen Dingen, bei denen stets Vielheit und Geteiltheit gemeinsam auftreten. Leibniz scheint also sowohl eine teilbare und geteilte Einheit anzunehmen als auch eine unteilbare. Eine Einheit bezogen auf Vielheit und Geteiltheit ist ein Ganzes.

Leibniz' Lehre von den Monaden scheint auf einem fundamentalen begrifflichen Unterschied zu beruhen, und zwar in bezug auf den Begriff des Ganzen. Ich möchte zweierlei im folgenden terminologisch auseinanderhalten: Es gibt für Leibniz ein agglomeratives *Gesamtes* und ein integratives *Ganzes*. Das erstere ist das Gesamte seiner Teile: z. B. das aus Monaden zusammengesetzte Ganze. Das zweite, das integrative Ganze, ist nicht zusammengesetzt und hat keine Teile. Im Gegensatz zum zusammengesetzten Gesamten ist das integrative Ganze nicht durch *teilhafte* Vielheit gebildet, sondern durch *relationale* Vielheit. Das agglomerative Gesamt folgt dem Modell von Körpern, das integrative Ganze indes dem Modell der Erkenntnis, insbesondere dem des Begrifflichen. In beiden Fällen ist jedoch das Ganze etwas, dem nichts fehlt. Der Unterschied besteht jedoch darin, daß dem agglomerativen Ganzen etwas fehlen könnte, nämlich einer seiner Teile. Fehlt etwas, ist das Ganze eben nicht mehr das Ganze. Beim integrativen Ganzen kann nichts fehlen, weil es gar keine Teile hat.

Ein Beispiel mag das illustrieren. Es stammt aus der phänomenalen Wirklichkeit und hinkt deswegen: Ein Brot kann man teilen. Insofern ist es ein Gesamt, das Teile hat. Wird dem Brot ein Teil genommen, ist es nicht mehr das Brot, das es war, es ist nicht mehr das Gesamte seiner Teile, folglich nicht mehr das Gesamt. Dasselbe Brot läßt sich jedoch auch als integratives Ganzes betrachten. Das Brot ist Brot und bleibt Brot, wie viele Teile ich ihm auch wegnehme, sogar jedes Teil bleibt Brot. Brot, in diesem Sinne: das begriffliche Brot, ist ein integratives Ganzes, dem gar keine Teile fehlen könne. Teile-Haben ist ein Gedanke der dem begrifflichen Brot ganz unangemessen ist. Diese mereologischen Beobachtungen über das doppelte Verhältnis von Ganzem und Teil könnte einen wichtigen Hinweis geben zur Lösung des Problems der Monadenlehre. Einerseits nämlich bilden die Monaden als unteilbare Substanzen ein Aggregat, nämlich die zusammengesetzte Substanz. Andererseits besitzen sie in sich eine ungeteilte Vielheit relationaler Bezüge. Letz-

tere sind für Leibniz nur als Repräsentationen zu denken, als Widerspiegelungen. Die zusammengesetzte Substanz ist folglich ein agglomeratives Gesamte, das aus Teilen besteht, nämlich aus selbst unteilbaren Monaden. Von diesen Teilen könnte zwar eines fehlen, allerdings hörte das Gesamte dann auf, dieses Gesamte zu sein. Die Monade ist dagegen ein integratives Ganzes. Sie hat wiederum selbst keine Teile. Ihr kann deshalb auch nichts fehlen. Der Begriff des ›Ganzens‹ wird also in doppelter Funktion gebraucht, einmal in bezug auf das Aggregat, das aus den Monaden gebildet wird, ferner in bezug auf die Monade und deren introspektiver Mannigfaltigkeit.

Nun ist andererseits klar, daß Leibniz kein Verfechter einer atomistischen Theorie war.¹ Aus seinen Einwendungen gegen Huyghens geht hervor, daß seine Argumente dagegen insbesondere physikalischer Natur sind. Sie richten sich gegen eine ursprüngliche Festigkeit und Unzerbrechlichkeit der Atome, die mit Leibniz' Vorstellung der Bewegung im Widerspruch stehen. Aber Leibniz führt auch ein metaphysisches Argument an, das im vorliegenden Zusammenhang von einiger Bedeutung ist: Er bezieht sich auf das Prinzip der Individualität, demzufolge es niemals zwei vollkommen gleiche Dinge, also auch niemals gleiche einfache Bestandteile geben kann (§ 8 Mon.). Dies betrifft die Monaden ebenso wie die Atome. Das aus ihnen zusammengesetzte Aggregat könnte keine Eigentümlichkeiten, keine besonderen Qualitäten besitzen, wenn nicht bereits die zugrundeliegenden Bestandteile voneinander unterschieden wären. Der Zustand eines Dings könnte von dem eines anderen nicht mehr unterschieden werden.

Nun sind Monaden keine Atome. Nach Leibniz lassen sich materielle Körper ins Unendliche teilen. Die Feinheit und Mannigfaltigkeit der Geschöpfe geht bis ins Unendliche fort. Dazu erklärt er, daß er vor einem unendlichen Regreß nicht zurückschrecke. Er sehe keine Notwendigkeit, ein Axiom einzuführen, das einen unendlichen Progreß oder Regreß a priori ausschließe (Leibniz an Huyghens 10./20. März 1693). Folglich beziehen sich Atome auf Körper, Monaden jedoch auf Substanzen. Eine Theorie, die auf unteilbaren Atomen beruht, lehnt Leibniz ab, für die Monaden reklamiert er sie jedoch. Die Körper können sich nach Leibniz auflösen, denn sie bestehen aus einer Vielheit, die durch unendliche Teilbarkeit charakterisiert ist. Für Leibniz scheint die Materie insgesamt nichts anderes als ein Aggregat zu sein,² das stets aktual Teile enthält, die wiederum Teile enthalten. Die Materie ist also unendlich teilbar, ist wesentlich teilbare Vielheit. Die Monaden sind als unteilbare Substanzen jedoch zugleich unvergänglich und un erzeugt. Sie können nicht durch natürliche Prozesse hergestellt oder zerstört werden. Dazu bedürfte es einer supranaturalen Ursache, etwa des Eingreifens durch einen Schöpfergott.

Es zeigt sich hier ein Unterschied von Physik und Metaphysik, den Leibniz auch ausdrücken kann als Lehre von zwei Reichen: dem Reich der Wirkursachen

1 Vgl. z. B. Zur prästabilierten Harmonie, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II, S. 275.

2 Vgl. z. B. *ibid.*, S. 274.

und dem der Zweckursachen.³ Beide Reiche existierten, so Leibniz, für sich, und zwar so, *als ob* das andere gar nicht existierte. Dies ist der Sinn des berühmtem Uhrenvergleichs, nach dem das Zusammenspiel von Körper und Geist durch die dauerhafte Übereinstimmung zweier Uhrwerke symbolisiert wird, die nicht nach dem Modus der wechselseitigen Beeinflussung noch durch fortgesetzte Korrektur eines helfenden Mechanikers, sondern einzig durch die absolute Präzision der Uhren selbst sowie durch die Genialität ihres Schöpfers zu erklären sei. Dieses Beispiel hinkt natürlich, wie alle Beispiele aus der sinnlich-phänomenalen Wirklichkeit. Es scheint mir, als handle es sich beim Verhältnis von Körper und Seele gar nicht um das symmetrische Verhältnis zweier Substanzen oder Entitäten oder etwa Arten von Substanzen und Entitäten, sondern um kategorial verschiedene Sphären, die sich wie Subjektivität und Gehalt zueinander verhalten, wobei dem ›Reich‹ der Subjektivität ein höherer Grad an erklärender Potenz zukommt. Beide Reiche sind erst korreliert durch die allgemeine Ursache, die Gott ist, und so aufeinander bezogen: eine prästabilisierte Harmonie.

Es könnte leicht der Eindruck entstehen, als verfolge Leibniz eine Zwei-Welten-Lehre, welche die wirkliche Welt um eine weitere überhöhte. Ähnlich der Kritik an Platons vorgeblicher Zwei-Welten-Lehre könnte man, Aristoteles folgend, die unnötige Verdopplung der Welt kritisieren. Nach meiner Auffassung ist es es nicht plausibel, daß Leibniz eine ontologische Trennung in eine Körper- und eine Seelenwelt, eine Welt der Wirkursächlichkeit und eine Welt der Zweckursächlichkeit vorschwebte. Es scheint mir indes eher, als optiere Leibniz für zwei unterschiedliche ›Beschreibungssysteme‹. Die ›Unabhängigkeit‹ der beiden ›Reiche‹ garantiert, daß es nicht zu Konflikten kommt zwischen Physik und Metaphysik und deren unterschiedlichen Erklärungszielen und -ansprüchen.

Auf derselben Linie liegt Leibniz' Auffassung, daß die prästabilisierte Harmonie unter anderem auch das Leib-Seele-Problem zu lösen vermag (Mon. § 78 f.). Seele und Körper sind nicht nur aufeinander abgestimmt vermittelt der Vorbestimmung einer göttlichen Ordnung. Leibniz erkennt auch eine gewisse Prädominanz der Seele. Diese inhäriert nicht dem Körper nach dem Modus des Ineinander-Seins von Körpern in Körpern. Die Monade, d. h. die ganzheitlich strukturierte Einheitsfunktion, ist wesentlich Perzeption und stellt in sich das Ganze, d. h. die Totalität des Universums, vor. Insbesondere und in distinkterer Weise stellt sie den Körper vor, dessen Monade sie ist. Erst vermittelt des Körpers stellt die Seele auch das ganze Universum vor. Es entsteht ein perpektiviertes Universum, das sich bestimmt durch den Standpunkt der Monade, der wiederum durch das Zusammenwirken mit dem Körper definiert ist.

Leibniz scheint daher der Auffassung zu sein, daß das agglomerative Gesamt sowohl eine physische als auch eine metaphysische Bedeutung besitzt, während dem integrativen Ganzen allein eine epistemologische Bedeutung zukommt. Das agglomerative Gesamt in physischer Bedeutung ist der zerstörbare Körper, der in immer weitere Bestandteile zerlegt werden kann. In metaphysischer Hinsicht spricht Leibniz von einem Aggregat von Monaden, worunter er sich zunächst den Organismus

3 Vgl. »Betrachtungen über die Lebensprinzipien und über die plastischen Naturen (1705)«, in: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II*, S. 63.

von Lebewesen vorgestellt haben dürfte, und zwar als Aggregat unterschiedlicher Form- und Lebensprinzipien.⁴ Schließlich ist jede Monade für sich ein integratives, epistemologisches Ganzes und darin vom Körperlichen verschieden. Leibniz kann die Monade auch substantielle Form oder vernünftige Seele nennen. Damit kommt sie nur organischen Lebewesen zu, vornehmlich Tieren und Pflanzen. Angeregt durch die Entdeckung von Mikroorganismen und der Zellstruktur schließt Leibniz andere Formen organischen und beseelten Lebens nicht nur aus, sondern postuliert die durchgängige Durchsetztheit des Materiellen mit lebendigen, beseelten Entitäten, folglich mit Monaden. Sein Beispiel ist der Teich voller Fische. Der Teich versinnbildlicht die Materie, die Fische die lebendigen Organismen mit ihrem Formprinzip. So wie der Teich selbst nicht lebendig genannt werden kann, sondern nur die Fische in ihm, so wenig ist die Materie selbst beseelt, sondern nur die organischen Formen in ihr.⁵ Das Aggregat bildet das Einfache symbolisch nach (Mon. § 61). So ist das aggregative Gesamt eine bildhafte Übertragung des integrativen Ganzen; das Gesamt strebt danach die Teile in sich zu integrieren, so daß sie unlösbar mit ihm verbunden sind.

Monaden haben keine Fenster. Es dringt nichts in sie ein. Sie sind nicht irrtabel durch äußere Veränderungen. Sie unterliegen nicht den Bewegungsgesetzen der Physik. Strenggenommen muß man schließen, daß die Monaden unkörperlich sind und immateriell. Dagegen spricht verwirrenderweise Leibniz selbst, wenn er bemerkt die Monaden seien die wahrhaften Atome und die Elemente der Dinge (§ 3 Mon.). Es kann sich dabei nur um eine metaphorische Aussage handeln, mit der Leibniz den Charakter seines metaphysischen Systems charakterisiert: So wie die Atome einer – freilich unzutreffenden – physikalischen Theorie sind die Monaden in der Metaphysik – zutreffenderweise – unteilbare Elemente, allerdings nicht in körperhaft-materieller, sondern in formhafter Hinsicht.

Körper besitzen reelle Wechselwirkungen mit anderen Körpern. Da es nach Leibniz ferner in der Natur keine Leere gibt, hängen alle Körper folglich mit allen Körpern mittelbar oder unmittelbar zusammen, und die reelle Wechselwirkung erstreckt sich auf alle Körper, die sich untereinander durch Wechselwirkung die Totalität aller Körper und ihrer jeweiligen Verhältnisse durch Wechselwirkung mitteilen.

Monaden funktionieren jedoch im Gegensatz zum Körper nach dem Modus der Perzeption; sie sind nichts anderes als das Perzipierende, das ununterschieden ist von seinen Perzeptionen. Diese Ununterschiedenheit muß bestehen wegen der unteilbaren, integrativen Einheit der Monade, und zwar zugleich mit der Verschiedenheit der Perzeptionen, welche die Individualität jeder Monade garantiert. Monaden sind die Flucht- und Zielpunkte, damit Organisations-, Lebens- und Bewußtseinsprinzipien der perzipierenden Entitäten. Monaden sind also immanente Ganzheiten. In sich repräsentieren sie idealiter die realen Wechselwirkungen der teilbaren Körper und Dinge, die wiederum mit allen anderen Körpern, also mit der

4 Vgl. Betrachtungen über die Lebensprinzipien und über die plastischen Naturen (1705), in: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, S. 63.

5 »Betrachtungen über die Lebensprinzipien und über die plastischen Naturen (1705)«, in: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, S. 64; ferner: Mon. § 67.

Totalität aller Körper wechselwirken. Hier liegt der Grund für Leibniz' Auffassung, nach der vermitteltst des Körpers das Weltganze, wenn auch in Unbestimmtheit, erkannt wird.

Die Welt ist in ihrer Totalität erkennbar, wenn auch nicht und niemals totaliter durch eine endliche und geschaffene Monade erkannt. Die Welt ist der Möglichkeit nach vollständig erkennbar, in Wirklichkeit aber immer nur partiell erkannt. Die Erkenntnismöglichkeit enthält deshalb eine Totalität, welche zugleich die absolute Grenze der Monade ist. Sie ist deshalb Spiegel des Ganzen. Das integrative Ganze, welches die Monade ist, besteht aus der Totalität des Weltganzen in seiner Idealität. Es ist nicht genau zu erkennen, in welcher Reihenfolge hier – Leibniz folgend – eine Hierarchie der Voraussetzungen gebildet werden könnte. Verbürgt die Rationalität die inkludierte Totalität der Monade, oder ist es die Immanenz der Monade, welche die Rationalität des Weltganzen zumindest der Möglichkeit nach garantiert? Die Konsequenz ist jedenfalls eindeutig. Die Immanenz der Monade geht Hand in Hand mit der vernünftigen Ordnung des Weltganzen und des Weltverlaufs. Es ist erst die Übersetzung externer Beziehungen von Körpern und Dingen in interne Beziehungen von Repräsentationen, die den Gedanken einer universellen Weltordnung plausibel macht. Generalisierend könnte man formulieren: Es ist der entscheidende Vorteil aller Immanenztheorien, daß sie durch die Verlagerung des Externen in die Immanenz der Erkenntnis einen Gewinn an Rationalität für sich verbuchen können. Die Erkenntnisimmanenz macht, daß die Grenzen der Erkenntnis die Grenzen der Welt und die Grenzen der Welt die Grenzen des Erkennens sind. Da sie zugleich die Grenzen Gottes sind, müssen sie aktual unendlich sein, aber erkenntnisimmanent. Das bedeutet, daß das absolut Irrationale keinen Platz hat *in* der Welt. Das Nichts, das Irrationale, das Leere – die prästabilisierte Harmonie hat sie insgesamt ins Exil gewiesen und aus dem vernünftigen Universum verbannt.

Der Gewinn an Rationalität geht für Leibniz so weit, daß er sogar von einem neuen Gottesbeweis sprechen kann. Die Übereinstimmung einer solchen unüberschaubar großen Menge von Einzelsubstanzen, die selbst wiederum keinen unmittelbaren Einfluß aufeinander ausüben, kann nur durch eine allgemeine übergeordnete Ursache geschehen, die zugleich von unendlicher Macht und Allwissenheit ist. Da die Theorie der prästabilisierten Harmonie überdies jedes über die natürlichen Geschehnisse in der Welt hinausgehende Wunder, jedes korrigierende Eingreifen eines omnipotenten Gottes ausschließt, muß die Ordnung der Welt und die Zusammenstimmung aller Monaden zu allen Zeiten bereits mit der Schöpfung gegeben sein.⁶ Die prästabilisierte Harmonie muß folglich drei Funktionen erfüllen:

(1) Sie muß die Verbindung von Seele und Körper garantieren. Diese Aufgabe fällt ihr zu, damit der Leib-Seele-Dualismus, der in einigen Schriften Descartes' vordergründig zu sein scheint,⁷ überwunden werden kann – eine psychologische Dimension.

6 »Betrachtungen über die Lebensprinzipien und über die plastischen Naturen (1705)«, in: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, S. 66.

7 Vgl. Asmuth, Christoph: »Das Selbst des Körpers – der Körper des Selbst,« in: *Zirkel – Widerspruch – Paradoxon. Das Denken des Selbst in der klassischen deutschen Philosophie und in der Gegenwart*, Würzburg 2015, S. 175-194

(2) Sie muß die Koordination der einzelnen Seelen und ihres jeweiligen Bewußtseins gewährleisten. In der Immanenz des einzelnen Bewußtseins werden mannigfaltige Gehalte vorgestellt. Sowohl die Gehalte dieser Vorstellungen als auch das Vorgestellte selbst wie auch andere Vorstellende und ihre Vorstellungen und die allgemeinen und allgemeingültigen Gehalte müssen hintergründig koordiniert sein – eine bewußtseinstheoretische Dimension.

(3) Sie muß die ontologische Zusammenstimmung der einzelnen Monaden untereinander ordnen – eine kosmologische Dimension.

Aus der Inversion und der Transformation externer Relationen in die Immanenz der Monade entsteht ein höherer Grad an Rationalität. Der Preis dafür ist die prästabilisierte Harmonie, der vielfältige, vielleicht gar nicht zu bewältigende Aufgaben zugewiesen werden. Eine rein realistische Auffassung der Wirklichkeit könnte die Zusammenhänge der Dinge in der Wirklichkeit aufsuchen, weil sie dort schlechthin gegeben sind. Ein weiteres Rückfragen hinter die Faktizität des dinglich vorgestellten Zusammenhangs wäre nicht möglich. Erkenntnis wäre zu beschreiben als ein Vorgang von Wirkung und Ursache, nach dem Paradigma eines Mechanismus. Aber die von Descartes forcierte Feststellung, daß damit das Haben von Vorstellungen nicht zugleich miterklärt ist, ließe sich auf diese realistische Weise nicht klären und müßte hingenommen werden als ebenso faktisch wie das Relationsgefüge der Wirklichkeit. Die Übersetzung dieses Relationsgefüges in die Immanenz der Monade macht eine Erklärung möglich: Reale Beziehungen zwischen Dingen, Wirkursächlichkeit, läßt sich transformieren in die innere Repräsentation, die damit ihr höheres Erklärungspotential beweist.

Schwierig bleibt bei Leibniz die externe Perspektive auf die Introspektion. Die Monade selbst ist nur des Blicks nach Innen fähig, wo sie in sich eine Außenwelt findet. Aber der Blick auf die Monade selbst kommt von Außen. So kann Leibniz erklären, daß Gott, die Urmonade, eine Mannigfaltigkeit an Monade erschaffen hat, zugleich mit ihrer vorgängigen Ordnungsstruktur untereinander, einer Hierarchie der Monaden. Es ist die kosmologische Perspektive auf ein unendlich vielfältiges Universum, die sich mit der Einheit und Immanenz der Monade nicht vertragen will. Leibniz muß es gespürt haben, daß er dieser Schwierigkeit leicht hätte entkommen können, wenn er statt einer Vielheit von Monaden nur eine einzige Monade angenommen hätte, die in sich vielfältig konstituiert wäre, etwa nach dem Beispiel Spinozas und seiner Annahme einer einzigen Substanz. Der Dualismus der Perspektive: »Innen – Außen« würde bei einer einzigen Substanz fortfallen, ja, es wäre gleichgültig, ob diese Monade nun in sich hineinschaut, in einen immanenten Spiegel, oder aus sich heraus in die reale Welt.

Leibniz hält dagegen an der Individualität fest. Sie ist ihm von prinzipieller Bedeutung und unhintergebar. Eine Reduktion aller Monaden auf eine einzige müßte wirkliche Individualität verunmöglichen. Neben religiösen und metaphysischen Argumenten scheint mir dies der zentrale Impuls zu sein, der Leibniz daran hindert einen Monaden-Monismus zu vertreten. Dieser störte nämlich die Auffassung von der Individualität, insbesondere des Denkens oder genauer: die Individualität des Bewußtseins im Selbstbewußtsein. Wir sind etwas Besonderes für uns, weil wir durch das Selbstbewußtsein uns selbst Wissen, Denken, Wollen und Fühlen zuschreiben. Diese Partikularität der Iche erzeugt auch einander kontra-

diktorisch entgegengesetzte Denkinhalte in den Individuen. Die Annahme einer einzigen Substanz oder Seele würde dazu führen, so Leibniz' Argument, daß diese Substanz in dem einen dies, in dem anderen aber das Gegenteil denkt, weiß oder will. Das kann aber von einer solchen absoluten Monade nicht gedacht werden.⁸

2 Individualität und System der Geisterwelt

Die Philosophie Fichtes, insbesondere seine späte Philosophie, hat mit Leibniz' Theorie der Monaden augenscheinlich viel gemein. Tatsächlich dürften sich die Kenntnisse Fichtes von der Leibnizschen Philosophie allerdings auf wenige Bruchstücke, vielleicht auch nur auf ein Kompendienwissen beschränkt haben. Die augenscheinliche Ähnlichkeit beruht auf der Immanenztheorie des Bewußtseins, die Fichte in bewußter Anknüpfung an Kant entwickelt. Dazu eliminiert er das Kantische Ding an sich und arbeitet eine Transzendentalphilosophie aus, die in immer neuen Anläufen die Möglichkeitsbedingungen allen Wissens nur im Wissen selbst festschreibt. Dazu gehört auch der Charakter der Außenwelt, der in einer genetischen Analyse des Bewußtseins aus dem Wissen selbst abgeleitet wird. Dabei gibt Fichte alle substanzontologischen Vorstellungen auf und setzt an ihre Stelle ein Konstrukt von Möglichkeitsbedingungen ohne ontisches Substrat. Die höchste und zugleich inhaltsleerste Bestimmung dieses Konstruktes hat bei Fichte viele Namen, etwa Sein, Wissen, Leben, Licht, Ich, Wir. Allein dies zeigt an, daß es nicht um eine ontologisch aufzufassende Substanz geht, sondern daß das Augenmerk Fichtes auf eine Wissenstheorie gerichtet ist. Es handelt sich dabei im besten Wortsinne um eine Monade, denn sie ist absolute Einheit, ähnlich der Leibnizschen Konzeption, fensterlos, allerdings nicht substantiell, sondern transzendental verfaßt.

Nach Fichte ist die individuelle Person, d. h. das empirische Ich, nichts anderes als diese absolute transzendentalphilosophische Monade, allerdings in spezifischer Weise eingeschränkt. Der Unterschied der Individuen voneinander ist daher nur graduell und nicht, wie bei Leibniz, essentiell. Der Wahrheit nach sind bei Fichte alle Individuen diese eine Monade. Darin erweist sie sich als integratives Ganzes, das keine Teile hat. Fichte entwickelt genau jene Option, die Leibniz zwar erwägt, aber durch den Hinweis auf die Unhintergebarkeit der Individualität verwirft. Der Unterschied der Individuen erscheint bei Fichte unwesentlich.

Im *System der Sittenlehre* (1798), der letzten Schrift des Jenaer Systemzyklus, formuliert Fichte, daß es eine einzige Voraussetzung gibt, der alle Sittlichkeit, aber auch alle theoretische Philosophie zu folgen habe.⁹ Dieses Einige bestehe darin, daß wir *Wir* sind. Damit meint Fichte eben nicht eine Vielheit von Ichen, sondern die Ichheit selbst. Diese nennt er auch die vernünftige Natur oder das Vernunft-

8 Vgl. Betrachtungen über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II, S. 60.

9 Asmuth, Christoph: »Die Unfreiheit einer Stahlfeder. Fichtes Sittenlehre von 1798«, in: *Fichte-Studien* 40 (2012), S. 199-223.

wesen.¹⁰ Nach Fichte ist das für alle Individuen nur eine einzige Ichheit. Nicht jedes Individuum ist Ich jeweils für sich, sondern jedes Ich ist diese eine Ichheit. Daß gerade das, was jeden Einzelnen zu einem Besonderen macht, zugleich das ist, was allen gemeinsam zukommt, ist eine Folge der transzendentalphilosophischen Überlegung, nach der es die oberste Möglichkeitsbedingung überhaupt ist, die macht, daß die Vorstellungen einem Ich zugehören müssen. Damit ist aber diese grundlegende Ichheit, die transzendente Apperzeption, keine ontologische Struktur, sondern Möglichkeitsbedingung: Immer wenn wirklich erkannt wird, sind auch die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis wirklich. Bei Fichte verwandelt sich die Ichheit in ein genetisches Prinzip, nämlich in die Tathandlung, in der prinzipiell aller Gehalt und alle Form eingeschlossen ist. Sie müssen durch wechselseitig sich einschränkende Synthesis bis zur Vorstellung und ihren Regeln konkretisiert werden

Fichte folgert, daß alles das, was wir außer der Ichheit sind, sei diese eine innere Bestimmung in uns oder eine außer uns scheinende Welt, nur Modifikation der ursprünglichen Ichheit ist. Die Ichheit ist deshalb die nicht-ontologische und nicht-metaphysische Weltsubstanz, deren Vielfältigkeit Fichte als ein Produkt fortschreitender Limitation durch Wechselwirkung beschreibt.

Über das Verhältnis von Vernunftwesen und Individuum sagt Fichte, daß alles, was zu diesem Vernunftwesen gehöre, ganz und ungeteilt in jedem vernünftigen Individuum sei. Das Vernunftwesen sei eben, so betont Fichte mit Nachdruck, nicht aus heterogenen Teilen beliebig zusammengesetzt, sondern es sei ein Ganzes. Diesem Ganzen könne kein Teil fehlen, ohne damit das Ganze selbst aufzuheben, d. h. zu vernichten. Das Ganze, d. i. das Vernunftwesen, ist also ein integratives Ganzes, unteilbar eines, wenngleich mit einer Vielheit von Bezügen ausgestattet.¹¹ Ferner ist es in sich Eines, gleichzeitig aber *in* jedem einzelnen als *dieses Eine* und Unteilbare. Folglich ist es, der Leibnizschen Terminologie folgend, eine Monade, ein integratives, intelligibles Ganzes als Wesen des vernünftigen Individuums. Aber es ist zugleich auch nur diese einzige Monade für alle Individuen, darin von Leibniz ganz unterschieden.

Nach Fichte soll jedes endliche empirische Individuum das Vernunftwesen in sich realisieren, und zwar in der Zeit. Es soll, sagt Fichte, ein genauer Abdruck des ursprünglichen Ich werden, oder, so könnte man Leibniz formulieren, es soll das ursprüngliche in sich symbolisch nachbilden. Das empirische Ich soll in der Zeit werden, was es ursprünglich und jenseits aller Zeit ursprünglich ist: – absolutes Ich.

In der Sittenlehre von 1798 wird die Interpersonalität noch eigens deduziert, was möglich ist, weil Fichte die Individualität gerade nicht für ursprünglich hält: Das ursprüngliche Ich ist nur eines. Allerdings sind dieser abgeleiteten Interpersonalität enge Grenzen gesteckt. So ist es nach Fichte für die Philosophie unmöglich die *konkrete empirische* Individualität abzuleiten, weil diese nämlich empirisch und absolut vielfältig ist. Vielmehr kann nur die Interpersonalität *als solche* abgeleitet werden, und zwar in ihrem bloßen Daß. Für Fichte folgt sie aus einer Aufforderung

¹⁰ Vgl. Sittenlehre 1798, Werke IV, 14.

¹¹ Vgl. Sittenlehre 1798, Werke IV, 178.

zu vernünftiger Selbstbestimmung. Diese Aufforderung setzt aber mindestens ein anderes vernünftiges Wesen außer mir voraus, welches diese Aufforderung an mich richtet.¹² Nach Fichte läßt sich also einzig apriorisch deduzieren, daß ein endliches empirisches vernünftiges Individuum nicht in vollständiger Isolation das Vernunftwesen in sich realisieren kann. Es bedarf mindestens eines weiteren vernünftigen Individuums außer dem ersten. Dieses ist notwendig, damit Freiheit für es möglich wird. Strenggenommen ist dies alles, was philosophisch und apriori nach Fichte über das Individuum zu sagen ist. Es mag weiter bestimmt sein, wie es wolle, dies ist nicht mehr streng zu deduzieren, sondern in bezug auf den Standpunkt der Erfahrung zufällig.¹³ Fichte, sonst der Verfechter streng apriorischer Einsicht, erweist hier der Empirie seine Referenz. Die Transzendentalphilosophie beschreibt und deduziert nur die Grundstrukturen des Wissens und Sollens als Möglichkeitsbedingungen des Erkennens und Handelns. Im konkreten und reichen Leben ist sie an die Erfahrung verwiesen, in der sie allerdings die evidenten und unumstößlichen Resultate ihrer wissenschaftlichen Genese einträgt.

Allerdings muß sich auch Fichte behelfen: Unbeschadet der apriori erwiesenen Einsicht, daß es mindestens ein vernünftiges Individuum außer mir geben muß, gehört doch jeder empirische Einzelne der Erscheinungswelt an, für die, bei Fichte wie auch bei Kant, ein strenger Kausal determinismus gilt. Fichte bezeichnet das als Prädetermination. Sie darf nicht wegfallen, weil sie eine Grundbedingung ist für die Erklärung wechselwirkender vernünftiger Wesen. Gleichzeitig ist jedoch die Freiheit ebenso Voraussetzung für das vernünftige Wesen. Fichte beschreibt seine Lösung wie folgt:

»Meine Behauptung ist also die: es sind alle freien Handlungen von Ewigkeit her, d. i. ausser aller Zeit durch die Vernunft prädestiniert, und jedes freie Individuum ist in Rücksicht der Wahrnehmung mit diesen Handlungen in Harmonie gesetzt. Es liegt für die gesammte Vernunft ein unendlich Mannigfaltiges von Freiheit und Wahrnehmung da: alle Individuen theilen sich gleichsam darein. Aber der Zeitfolge und der Zeitinhalt ist nicht prädestinirt, aus der hinreichenden Ursache, dass die Zeit nichts ewiges und reines, sondern bloß eine Form der Anschauung endlicher Wesen ist; d. h. die Zeit, in welcher etwas geschehen wird, und die Thäter sind nicht prädestinirt. [...] Prädetermination und Freiheit sind vollkommen vereint.«¹⁴

Die späte Philosophie Fichtes wertet das Verhältnis von transzendentalen und empirischen Ich in zugespitzter Form. Es gibt auch eine Veränderung im Freiheitsbegriff. Noch um 1800 kann Fichte sagen, sein System sei von Anfang bis Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit.¹⁵ Nun wird Freiheit, zumindest gilt dies für die Wissenschaftslehre, zum transzendentalen Sündenfall. Die Freiheit ist dabei zugleich Grund für transzendente Spaltung der Urmonade in die Vielheit der

12 Vgl. Sittenlehre 1798, Werke IV, 220 f.

13 Vgl. Sittenlehre 1798, Werke IV, 225.

14 Sittenlehre 1798, Werke IV, 228.

15 Vgl. Fichte an Karl Leonhard Reinhold in Kiel, 8. Januar 1800, Akad.-Ausg. III, 4, S. 182.

Individuen und gleichzeitig Movens zur Rückkehr, d. h. zur Verwirklichung der Vernunft im einzelnen Menschen. Daher liest man in Fichtes praktischer Philosophie häufig, daß es um das Aufgeben und Absterben des individuellen Ich zu gehen habe. Die über Kant hinausgehende ›höhere Sittlichkeit‹ besteht in der positiven Aufgabe und Vernichtung des Individuellen, womit die Verneinung der An-sich-Gültigkeit des Wissens gemeint ist: Das Wissen soll sich bei Fichte explizit als Bild auffassen und charakterisieren. Kant hat – nach der Auffassung Fichtes – mit dem Sittengesetz eine Regelung der Freiheit Vieler untereinander im Sinn, dessen Ergebnis nur darin bestehe, daß der Einzelne sich nicht selbst verachten müsse. Positiv will Fichte darüber hinaus, daß der Mensch das absolute Ich, d. h. das, was er ursprünglich ist, jene absolute transzendente Monade, in sich verwirklichen solle. Was daraus entsteht, hat große Ähnlichkeit mit der prästabilierten Harmonie: ein System der Geisterwelt.

In einer ursprünglichen Trennung, die nun weder historisch, noch physisch, sondern wiederum transzendental aufzufassen ist, zerspringt die ursprüngliche Einheit der ursprünglichen Monade in eine Vielheit von Individuen, aber nicht in eine chaotische Masse anarchischer Einzelner wie in einem Naturzustand, sondern so, daß sie insgesamt die ursprüngliche Einheit ›symbolisch nachbilden‹. Sie bilden ein System, in der jeder intelligible Charakter seinen wohldefinierten Platz hat. Jeder für sich ist nichts anderes als das Ganze, jedoch in spezifischer Unterschiedenheit. Die Unterschiedenheit selbst entsteht bei Fichte durch Perspektive. Jeder Unterschied, auch der in der von uns als wirklich und außer uns vorgestellten Welt, entsteht durch Perspektive.

3 Monarchie der Vernunft

An Fichtes Immanenztheorie wird – wie bei Leibniz – erkennbar, daß sich die Inversion durch einen Zugewinn an Rationalität auszeichnet. Stärker als bei Leibniz rückt bei Fichte die Sittlichkeit in das Zentrum seiner Überlegungen. Es ist vor allem das System der Geisterwelt, das nun durch einen höchsten Grad an Vernünftigkeit organisiert ist – oder besser: organisiert sein soll. Dementsprechend sehen auch Fichtes Pläne für eine staatliche Ordnung aus. Der ›Geschlossene Handelsstaat‹ aber auch die ›Reden an die deutsche Nation‹ optieren für eine Verfassung, in der jedes Individuum seinen, speziell ihm zukommenden Platz einnehmen muß. So wie in der Geisterwelt jede Intelligenz einen bestimmten Teil des Absoluten realisiert, so ist auch der beste Staat derjenige, der seinem Bürger den nur ihm allein reservierten Anteil zuweist. Die Vernünftigkeit wirkt sich also in der staatlichen Ordnung aus oder besser: Sie soll sich in der staatlichen Ordnung auswirken.

Es sei, so Fichte, die unendliche Aufgabe das Vernunftwesen in der Zeit zur Erscheinung zu bringen. Fichte sagt in der Spätphilosophie: es sei die Aufgabe, das Bild Gottes in uns zur Erscheinung zu bringen. Zweck des Lebens ist es, frei zu sein. Nun ist diese Freiheit nach Fichte nicht einfach faktisch vorhanden, sondern sie kann gehemmt und gestört werden durch die Freiheit anderer. Für den Einzelnen bedeutet dies, daß die Freiheit auch sein oberster Zweck und zugleich sein höchstes

Gut ist.¹⁶ In der Zeit stellt sich diese Möglichkeit der sich gegenseitig hemmenden Freiheit Einzelner dar als Kampf um Freiheit. Erst in der Idee der Rechtlichkeit im Staat kommt es zu einem vernünftigen Ausgleich: Nach Fichte ist dies ein Zustand, in dem alle frei sind, ohne daß die Freiheit eines Einzelnen durch die Freiheit der anderen gestört wird.

Die ist nur in einem Staat der Gleichen möglich. Denn: Alle sind frei, insofern sie Vernunftwesen, d. h. Mensch sind. Sie sind auf dieselbe Weise frei, haben gleiche Ansprüche auf Freiheit. Es ist auch unmöglich, die Freiheit aufzugeben oder, wie Fichte in bezug auf naturrechtstheoretische Entwürfe formuliert, etwa die eigene Freiheit stellvertretend ausüben zu lassen. Fichte schwebt ein Republikanismus vor in Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, den er mit emphatischen Worten heraufbeschwören kann: »Die Menschen sollen schlechthin sich gestalten zu Reichen der Freiheit: denn nur in solchen der sittliche Zweck, dasjenige, wozu die ganze Menschheit ganz allein da ist. Der Menschheit *früheres* Leben hat wahren Werth, wiefern es Mittel und Bedingung dieser Entwicklung; und außerdem ist es nichts. Mit Beginnen dieses Reiches ist das menschliche Leben erst eingeführt und geboren. Vorher nur der Embryo eines Menschengeschlechts, mit welchem die ewige Zeit schwanger geht.«¹⁷

Allerdings sieht Fichte, daß sich der egalitäre Vernunftstaat wohl nicht einfach aus sich heraus entwickeln wird. Die faktischen Ereignisse der Französischen Revolution dürften ihn skeptisch gemacht haben, was die dauerhafte Durchsetzung des Vernünftigen im Staat angeht. So empfiehlt er zur Errichtung des vernünftigen Rechtsstaats in der Zeit Zwang und Gewalt. Mit diesen Mitteln muß die äußere Freiheit der Einzelnen in die dem Vernunftstaat angemessene Rechtsform gebracht werden, weil nur in ihr die Freiheit aller miteinander bestehen kann.¹⁸ Die Freiheit der Einzelnen könne damit bestehen bleiben, insofern sie die innere Freiheit betrifft. So plädiert Fichte für einen Philosophentyrann: »Zur rechtlichen Verfassung die Menschen zu zwingen, dem Rechte sie durch Gewalt zu unterjochen hat jeder, der die Erkenntnis hat und die Macht, nicht nur das Recht sondern die heilige Pflicht; der Einzelne die ganze Menschheit, falls es sich so träfe; denn zum Rechtswidrigen haben sie gegen ihn kein Recht und keine Freiheit.«¹⁹ Bedingung dieses Zwangsstaates und seiner ihm innewohnenden Rechtmäßigkeit ist es, die Vernunft nicht nur in Staatseinrichtung zu verwirklichen, sondern ebenso in den einzelnen Staatsbürgern. Sie sollen zur Einsicht in die Rechtmäßigkeit des Zwanges gebracht werden. Mit dieser Einsicht fiele dann zugleich der Grund des Zwanges und der Zwang selbst fort, damit der Staat als *Zwangsanstalt*, und die Wirklichkeit des eines Reiches der Freiheit träte in die Welt.

Fichte schwebt also eine republikanische Diktatur der Vernunft vor. Auch der Staat soll eine Monade werden, in der alle Einzelnen ihre Vereinzelnung verlieren und ein integratives Ganzes bilden. Die Einzelnen sollen ein »symbolisches Nachbild« der Urmonade werden, welche die Vernünftigkeit selbst ist, die sich im

16 Staatslehre 1813, Werke IV, 410.

17 Ibid., 419.

18 Ibid., 433.

19 Ibid., 437.

Staatswesen in die zeitlich-geschichtliche Wirklichkeit setzt. So plausibel möglicherweise eine solche Staatsidee in den Augen Fichtes gewesen sein mag, so deutlich wird doch, wie sehr sie sich ihrer Zeit verdankt. Die Mischung aus Revolutionspathos, politischer Hilflosigkeit, Vernunftallmachtsphantasie und frühsozialistischer Staats- und Wirtschaftsphilosophie verweisen auf die nachrevolutionäre Depression am Beginn des 19. Jahrhunderts. Diese Reflexion auf die historische Gebundenheit des Wissens läßt allerdings erahnen, daß auch wohl Fichtes abstrakte Darstellung seiner *prima philosophia* in den verschiedenen Fassungen der Wissenschaftslehre gleichfalls nur unter den Vorzeichen einer historischen Lektüre systematisch zu reformulieren ist.²⁰

Gleiches gilt auch für Leibniz, der selbst eine ganz ähnliche Parallele zieht, wenn auch in ganz anderer, nicht politisch radikalisierte Hinsicht. Für ihn bildet nämlich die prästabilierte Harmonie ein System von Monaden aus, eine Hierarchie. Dabei scheidet Leibniz die gewöhnlichen Seelen von den Geistern, welche insbesondere den vernünftigen Lebewesen, also dem Menschen zukommen. Diese sind nicht nur lebendiger Spiegel und Abbild der Welt, sondern zugleich Abbild der Gottheit, der Urmonade:

»Die Geister können daher in eine Art Gemeinschaft mit Gott eintreten, der sich zu ihnen nicht nur wie ein Erfinder zu seiner Maschine verhält – wie dies von der Beziehung Gottes zu den andren Geschöpfen gilt – sondern auch wie ein Fürst zu seinen Untertanen, ja wie ein Vater zu seinen Kindern. Hieraus kann man nun leicht schließen, daß der Inbegriff aller Geister den Gottesstaat ausmacht, d. h. den vollkommensten Staat, der nur möglich ist unter dem vollkommensten der Monarchen. Dieser Gottesstaat, diese wahrhaft allumfassende Monarchie ist eine moralische Welt in der natürlichen Welt und stellt das erhabenste und göttlichste unter den Werken Gottes dar.« (Mon. § 84–86)

Literaturverzeichnis

- Asmuth, Christoph: »Das Selbst des Körpers – der Körper des Selbst,« in: *Zirkel – Widerspruch – Paradoxon. Das Denken des Selbst in der klassischen deutschen Philosophie und in der Gegenwart*, Würzburg 2015.
- : »Die Unfreiheit einer Stahlfeder. Fichtes Sittenlehre von 1798«, in: *Fichte-Studien 40* (2012), S. 199–223.
- : *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen 2006.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 42 Bde., hrsg. v. Reinhard Lauth, Erich Fuchs, Hans Gliwitzky und Peter K. Schneider, Stuttgart 1962–2012.
- : *Werke*, 11 Bde., hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, 2 Bde., hrsg. v. Ernst Cassirer, übers. v. Artur Buchenau, Hamburg 1996 [1906].

²⁰ Asmuth, Christoph: *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen 2006.