

Hartmut Hecht

Vernunft und Glaube

Denkanstöße von Siegfried Wollgast

Unter den Schriften von *Siegfried Wollgast* gibt es eine, deren Lektüre mich in besonderer Weise zum Nachdenken angeregt hat. Der Autor hat sie im Jahre 2012 in seinen „Parerga“ mit dem Titel „Zu Sinn -und Sachwissenschaften. Zu Emotionalität (Glauben) in der Philosophie heute“ veröffentlicht, und er hat darin Themen angesprochen, die zugleich Denkanstöße für einen neuen Blick auf das Verhältnis von Vernunft und Glauben enthalten (vgl. Wollgast 2012). Kurz, der Aufsatz wurde für mich zum Anlass, das noch einmal zu überdenken, was mir in meiner Beschäftigung mit *Gottfried Wilhelm Leibniz* auf Schritt und Tritt begegnete, und was selbst dann, wenn es dabei um Mathematik, Logik oder Naturwissenschaften ging, stets präsent war: „la conformité de la foy avec la raison“ (Leibniz 1996a, S. 49), die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft, wie *Leibniz* in der einflussreichen Abhandlung zu den „Essais de Théodicée“ formulierte.

Davon soll im Folgenden die Rede sein, und zwar in der Weise, dass ich meine Begegnung mit *Siegfried Wollgast* zum Ausgangspunkt einer persönlichen Rückschau mache. Einer Rückschau, in der die besondere Wirkung seiner Arbeiten, deren suggestive Kraft und ihre anregenden Inhalte aus der Perspektive seiner Quellenforschung, des Stils seines Philosophierens sowie der persönlichen Erfahrungen und Erlebnisse dargestellt werden. Dafür muss ich auf meine erste Begegnung mit ihm Ende der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts zu sprechen kommen.

Eine Rostocker Tagung

Das geschah anlässlich des Plenarvortrags, den *Siegfried Wollgast* auf der Rostocker Tagung von 1980 „Zur gesellschaftlichen Stellung von Gelehrten in den vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen“ zu seinem Spezialgebiet – der Philosophie in der Zeit zwischen dem 16. und dem 18. Jh. – gehalten hat. Ich saß seinerzeit im Auditorium und erlebte einen bezüglich The-

men und Vortragskunst einzigartigen Hochschullehrer. Unvergessen blieb vor allem die berühmte Pose, wenn er vom Manuskript abwich und, um sich zu sammeln, den Blick gen Himmel richtete, gerade so, als ob er sich von dort Absolution für das nun Folgende holen müsste.

Das wäre wohl manchmal auch nötig gewesen, denn *Siegfried Wollgast* hat seine philosophiehistorischen Überlegungen immer wieder auf aktuelle Sachverhalte bezogen, und er hat dabei sogenannte „heiße Eisen“ nicht ausgespart. Das war für ihn eine notwendige Konsequenz wissenschaftlicher Lauterkeit, und sie betraf auch das Problem des Glaubens.

In seinem Rostocker Vortrag lautete die Nebenbemerkung, die ich bis heute im Gedächtnis behalten habe: Wir müssen uns als Marxisten auch um die Belange des Glaubens kümmern. Für mich war das eine Aussage mit Überraschungspotenzial, denn selbstverständlich war sie in der marxistischen Tradition des Philosophierens nicht. In dieser wurde der Glaube vielmehr in einem Atemzug mit der Theologie genannt, d.h. er wurde als religiöser Glaube aufgefasst. Das schien bei *Siegfried Wollgast* anders zu sein.

Den zeitbezogenen Hintergrund seiner Bemerkung bildete eine ebenso kontroverse wie grundsätzliche Diskussion zum Glaubensbegriff in den einschlägigen Publikationsorganen der DDR, für die, wie so oft, *Jürgen Kuczynski* Mitinitiator war.¹ Dass *Siegfried Wollgast* im Rahmen eines Vortrags über die Zeit zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert auf eine aktuelle Diskussion von solcher Brisanz einging, spricht für sein Verständnis von Philosophiegeschichte, denn es ist klar, dass er dafür aus dem Reichtum seiner Forschungen zur Frühaufklärung schöpfte, die ihn lehrten, welche Macht Glaubenskräfte mobilisieren können, wenn Menschen in der Gewissheit des rechten Glaubens handeln, und welche Zuversicht und Genugtuung solchen Handlungen zugrunde liegt. Tugenden, die für ihn überzeitliche Bedeutung hatten: „Gäbe es keine solche Invarianten“, schreibt er später, „brauchten wir überhaupt keine Geschichtsschreibung“ (Wollgast 1991, S. 18).

Die Forschungsgruppe Frühaufklärung in Deutschland und Polen

Das war schon Anfang der neunziger Jahre, und ich hatte inzwischen auch eine persönliche Begegnung mit *Siegfried Wollgast*, der mich daraufhin zur Mitarbeit in der Forschungsgruppe Frühaufklärung in Deutschland und Polen

1 Auf diese Diskussion hat mich nach meinem Vortrag am 8. November 2018 *Hans-Christoph Rauh* aufmerksam gemacht, und er hat mir als Einführung in die Debatten der damaligen Zeit die Lektüre des Diskussionsbeitrags von *Franz Loeser* in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ „Zu erkenntnistheoretischen Problemen des Glaubens“ (vgl. Loeser 1982) empfohlen.

einlud, die er zusammen mit *Karol Bal* von der Universität in Wrocław leitete. Dabei lernte ich weitere seiner Talente als Hochschullehrer kennen – beginnend mit der Organisation wissenschaftlicher Tagungen an historischen Orten bis hin zu den Abendveranstaltungen, in denen er als begnadeter Entertainer brillierte. Als Ergebnis der Zusammenarbeit ist 1991 ein Buch mit dem gleichnamigen Titel erschienen (vgl. Bal et al. 1991), für das *Siegfried Wollgast* den einführenden Essay „Zur philosophischen Frühaufklärung in Deutschland. Quellen – Hauptlinien – Vertreter“ geschrieben hat (vgl. Wollgast 1991a).

„Frühaufklärung“, heißt es darin,

„ist kritisch, aber nicht antitheologisch. In Polen wie in Deutschland besitzt sie enge Bindungen an theologisches Denken. Philosophie und Theologie befinden sich in fruchtbarer Auseinandersetzung, worin sie sich erneuern und entwickeln. Diese Wechselwirkung charakterisiert wesentlich das wissenschaftliche Fluidum und setzt wichtige Impulse für das geistige Leben der Zeit frei. Daher wirkt zum Beispiel das Gottesverständnis der Frühaufklärung für diese Zeit revolutionär: Es ist weitgehend deistisch oder pantheistisch.“ (Wollgast 1991a, S. 20)

Diese, durch eigene Forschungen gewonnenen, Einsichten konfrontiert er mit den Ergebnissen Früherer. Er zitiert *Ernst Cassirer* mit den Worten:

„Die stärksten gedanklichen Impulse der Aufklärung und ihre eigentliche geistige Kraft sind nicht in der Abkehr vom Glauben begründet, sondern in dem neuen Ideal der Gläubigkeit, das sie aufstellt, und in der neuen Form der Religion, die sie verkörpert.“ (Wollgast 1991b, S. 50)

Dies wird von *Siegfried Wollgast* sogleich kommentiert. „Ich vermag Cassirer nicht gänzlich zu folgen“, schreibt er, aber

„man muß den Wert seiner Einschätzung für die Frühaufklärung zu erkennen suchen, zumal in einer Zeit, da wir in der Philosophie um die Neubewertung einer Reihe von Problemen wie Trost, Hoffnung und Glaube ringen.“ (Wollgast 1991b, S. 50)

Hierin wird ein weiterer Aspekt seiner Arbeitsweise sichtbar. *Siegfried Wollgast* war nicht nur ein Quellenforscher par excellence, für ihn war auch die Wahrnehmung der Quellen, wie sie sich in den verschiedenen historischen Epochen darbieten, unabdingbar. Er suchte nach dem Bleibenden in der Veränderung, und er machte daran Kontinuitätsformen fest, die für ihn selbst und seine Zeit bedeutsam waren. Quellen sind nach seiner Auffassung daher nur wirklich in ihren historisch bestimmten Wirkungen, d.h. in ihren Interpretationen wie in ihrer immer wieder zu beobachtenden zeitwei-

ligen Ausblendung. Gerade letzteres betrachtete er als eine methodologische Schwäche vieler Arbeiten in neuerer Zeit. Die Forschungsergebnisse der Generationen vorher interessieren nicht mehr, pflegte er zu sagen. Die Welt wird gewissermaßen ohne historisches Fundament neu erfunden, und dagegen setzte er sein Verständnis der Geschichte als kumulativen Prozess.

Das Buch erschien 1991, und geschrieben wurden die Texte Ende der achtziger Jahre, in einer Zeit also, in der das Problem des Glaubens für Viele zu einem existentiellen Problem geworden war. Zu den theoretischen Problemen seiner Forschungsarbeit tritt nun eine ganz persönliche Komponente hinzu – die Suche nach einer Lösung für existentielle Situationen, in denen die Philosophiegeschichtsschreibung ihre Fähigkeit unter Beweis stellen musste, ihre Zeit in Gedanken zu fassen. *Siegfried Wollgasts* Sicht auf diese Problemlage findet ihre Ausarbeitung u.a. in dem eingangs erwähnten Artikel aus dem Jahre 2012.

Der Aufsatz „Zu Sinn -und Sachwissenschaften. Zu Emotionalität (Glauben) in der Philosophie heute“

In diesem Beitrag versucht er das Verhältnis von Vernunft und Glaube als philosophisches zu bestimmen, und seine Kernthese lautet, dass sich unser Verständnis von Rationalität, wenn es sich ausschließlich am Denken ausrichtet, der Korrektur bedarf, weil es die breite Palette des Emotionalen ausblendet und folglich abstrakt bleibt. Insbesondere führt dies zum Verlust eines rationalen Umgangs mit dem Glauben.

Methodologisch stützt er sich dafür auf die in seiner Forschung zur Frühaufklärung eingeübte Strategie der Quellenforschung, d.h. er wertet eine Vielzahl von Ansichten zum Thema aus, die er in den Bereichen Naturwissenschaft, Theologie und Philosophie findet. In der Auseinandersetzung mit ihnen formuliert er seine Einsichten, die in einer Stufenfolge von drei Problemstellungen entwickelt werden.

Das erste Problem betrifft die Einengung des Glaubens auf den religiösen Glauben – die zentrale Fragestellung für die sich auf *Karl Marx* beziehende philosophische Tradition, der sich auch *Siegfried Wollgast* verpflichtet fühlte. Wie aktuell dieses Thema auch dreißig Jahre später noch war, demonstrierte er, indem er sich auf eine Sitzung der Leibniz-Sozietät bezog. In einem Plenumsvortrag hatte *Uwe-Jens Heuer* im Jahre 2006 zum Thema „Marxismus und Glauben“ gesprochen, und er hatte damit eine heftige Diskussion ausgelöst (vgl. Heuer 2006). *Siegfried Wollgast* charakterisiert die Grundidee der Auffassungen von *Heuer* als Identifikation des Glaubens mit

dem religiösen Glauben, und er zeigt, dass der Kern des Problems bei *Heuer* darin besteht, dass er den Glauben als ideologische Form begreift. Ergänzend zitiert *Wollgast* das „Historisch-kritische Wörterbuch des Marxismus“ zum Stichwort Glaube, in dem es heißt:

„Die Identifizierung von Religion und G hat dazu beigetragen, dass der Marxismus des 20. Jh. über eine reduktionistische Religionskritik kaum hinausgekommen ist. [...] Zu berücksichtigen ist nicht nur, dass G auch durch nicht-religiöse Ideologien geformt wird, sondern v.a., dass er als eine oppositionelle und ideologiekritische Macht auftreten kann, die den ‚Subalternen‘ zu Kohärenz und Ausdauer verhilft“ (*Wollgast* 2012, S. 362).

Damit ist der weitere Gang der Untersuchung vorgezeichnet, bei dem der Autor *Wollgast* zunächst darauf verweist, dass sich Philosophie nicht in Ideologie erschöpft. Thematisiert man Glaube nur im Kontext des Ideologischen, so verliert er für eine Vielzahl philosophisch relevanter Fragestellungen seinen Sinn, insbesondere für das Verständnis der Wissenschaft, für das er dann zu einem Ersatz für Nichtwissen degeneriert. Daraus resultiert, wie *Wollgast* betont, das oft anzutreffende Vorurteil des Gegensatzes von Wissenschaft und Glaube.

Man bemerkt, dass sich in dieser Form ein philosophisches Grundproblem auftut, das nicht nur für das an *Marx* orientierte Philosophieren bedeutsam ist. Es berührt das Selbstverständnis der Wissenschaft überhaupt, und *Siegfried Wollgast* greift es auf, indem er das Verständnis von wissenschaftlicher Rationalität zum Gegenstand seiner weiteren Überlegungen macht. Er nimmt zunächst eine Einschränkung hinsichtlich der philosophischen Allgemeinheit des Glaubensproblems vor und diskutiert eine Reihe von Ansichten zum Verhältnis von Wissen und Glauben in der Geschichte sowie in Bezug auf unterschiedliche Wissenschaftsdisziplinen. Darin sieht er eine Möglichkeit, über synthetisierende Betrachtungen zur Ausarbeitung weiterführender Position zu gelangen.

Das Ergebnis dieser ersten Annäherung an die philosophische Bestimmung des Glaubensbegriffs besteht in der Aufhebung seiner Einengung auf den religiösen Glauben einschließlich der Konsequenz, das Wissen gegen den Glauben ausspielen zu müssen. Im zweiten Schritt wird dann das Verhältnis von Wissen und Glauben selbst zum Gegenstand der Erörterung.

Wissen und Glauben

Wollgast stellt zunächst fest, dass aus wissenschaftlicher Sicht „glauben“ oft im Sinne von „vermuten“ aufgefasst wird. Dass „glauben“ so viel bedeutet

wie „für wahr halten“, der Glaube also eine Lücke ausfüllt, von der angenommen wird, dass sie zukünftig geschlossen werden kann. Ein so verstandener Glaube, argumentiert er, hat wenig mit dem zu tun, was historisch mit dem Begriff des Glaubens assoziiert wurde. Insbesondere widerspricht er der christlichen Gewissheit, die sich im religiösen Glauben offenbart. In diesem Gegensatz, d.h. im Widerstreit zwischen einer wissenschaftlich-erkenntnistheoretischen und einer religiös-praktischen Auffassung vom Glauben entdeckt *Siegfried Wollgast* das Problem, das er aufzulösen hat. In seinem hier diskutierten Aufsatz widmet er ihm ein eigenes, mit „Aspekte der Emotionalität“ überschriebenes Kapitel.

Auch diesbezüglich wird wieder aus repräsentativen Stimmen eine Geishaltung komponiert, für die sich *Wollgast* u.a. auf *Carl Gustav Carus* und *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, aber auch auf *Eduard von Hartmann* und *Papst Benedikt XVI.* bezieht. Insbesondere sind es Naturwissenschaftler wie *Max Planck* und *Werner Heisenberg*, in deren Reflexionen über Wissenschaft und Glaube er Gedanken findet, die für ihn anschlussfähig sind. Dazu gehört die Bemerkung *Plancks*, dass „an der Eingangspforte der Wissenschaft ein äußerlich unscheinbarer aber durchaus unentbehrlicher Wegweiser steht: der vorwärtsschauende Glaube“ (*Wollgast* 2012, S. 390). Auch der Wissenschaftstheoretiker *Wolfgang Stegmüller* wird mit den Worten zitiert:

„Man muß nicht das Wissen beseitigen, um dem Glauben Platz zu machen. Vielmehr muß man bereits etwas glauben, um überhaupt von Wissen und Wissenschaft reden zu können.“ (*Wollgast* 2012, S. 392)

Stegmüller benutzt, wie man sieht, die berühmte Wendung *Immanuel Kants*, um seinen Ansichten mehr Nachdruck zu verleihen. *Paul Tillich* schließlich bringt es für *Wollgast* auf den Punkt, wenn er feststellt:

„Das häufigste Missverständnis des Glaubens besteht darin, daß man ihn als ein Erkennen mit einem geringeren Grad an Gewißheit als die wissenschaftliche Erkenntnis ansieht [...] Die Annahme einer wissenschaftlichen Hypothese, die große Wahrscheinlichkeit hat, ist nicht Glaube, sondern ein vorläufiges Fürwahr-Halten, das wissenschaftlicher Nachprüfung standhalten und neue Erkenntnisse berücksichtigen muß. Fast alle Auseinandersetzungen zwischen Glauben und Wissenschaft wurzeln in dem falschen Verständnis des Glaubens als einer Form des Wissens von geringerer Gewißheit, aber durch Autorität garantiert.“ (*Wollgast* 2012, S. 394f.)

Der Glaube, das zeigt sich hier im historischen wie disziplinübergreifenden Vergleich, ist eine notwendige Bedingung wissenschaftlichen Wissens und

keineswegs ein bloß temporäres Element im Gang der Wissenschaften. Es ist eine unverzichtbare Ergänzung wissenschaftlicher Rationalität, die, in den Worten von *Wollgast*, als emotionale Determinante an die Stelle einer ausschließlich logischen Rekonstruktion der Wissenschaft die Einheit des Logischen und Historischen setzt. Mit diesem Ansatz schafft er sich die begrifflichen Möglichkeiten, um die Ergebnisse seiner historischen Forschungen für das Konturieren eines philosophischen Glaubensbegriffs aufzuschließen, und er stellt das Problem der Formulierung eines solchen Glaubensbegriffs, indem er in einem dritten Schritt die Ergebnisse seiner Analyse des Verhältnisses von wissenschaftlicher Rationalität und Glauben auf das Verständnis des Verhältnisses von Vernunft und Glaube erweitert. Ein philosophisches Verständnis des Glaubens muss, und das ist sein Credo, den Glauben in dem Verhältnis von Rationalität und Emotionalität verorten, d.h. es darf sich weder im Emotionalen allein, noch im Rationalen allein einrichten.

Auch diesbezüglich findet *Siegfried Wollgast* Ansichten, an die er anknüpfen kann. Etwa bei *Werner Heisenberg*, wenn dieser schreibt:

„Glauben heißt [...] nicht, dies oder jenes für wahr halten, sondern [...] heißt immer: Dazu entschieße ich mich, darauf stelle ich meine Existenz! Als KOLUMBUS zu seiner ersten Reise [...] aufbrach, glaubte er, dass die Erde rund sei und klein genug, um sie zu umfahren. Dies hielt er nicht nur theoretisch für richtig, sondern darauf stellte er seine Existenz.“ (Wollgast 2012, S. 397)

Das ist der Punkt, auf den *Siegfried Wollgast* hinaus will. Im Glauben artikuliert sich für ihn das lebenspraktische Moment aller Wissenschaft, weil Wissenschaft Tätigkeit ist, und zwar schöpferische Tätigkeit. Die eigene Existenz auf den Glauben zu gründen bedeutet daher, die Existenz auf die eigene Kraft und Fähigkeit zu gründen, sich selbst in der Tätigkeit zu verwirklichen, und dafür bedarf es der Ratio ebenso wie der Emotion. Auf diese Weise realisiert sich für ihn die Einheit von Vernunft und Glaube.

Er beschließt seinen Aufsatz mit Überlegungen von *Albert Einstein* über Religion und Wissenschaft, in denen es heißt:

„Welch ein tiefer Glaube an die Vernunft des Weltenbaues und welche Sehnsucht nach dem Begreifen wenn auch nur eines geringen Abglanzes der in dieser Welt geoffenbarten Vernunft mußte in Kepler und Newton lebendig sein, daß sie den Mechanismus der Himmelsmechanik in der einsamen Arbeit vieler Jahre entwirren konnten! [...] Nur wer sein Leben ähnlichen Zielen hingegeben hat, besitzt eine lebendige Vorstellung davon, was diese Menschen beseelt und ihnen Kraft gegeben hat, trotz unzähliger Mißerfolge dem Ziel treu zu bleiben.“ (Wollgast 2012, S. 398)

Mit dem daran unmittelbar anschließenden Satz beschließt *Siegfried Wollgast* seinen Aufsatz. Er lautet: „A. Einstein fasst dies unter ‚kosmischer Religiosität‘, ich hier unter Glaube“ (Wollgast 2012, S. 398).

Ein Brief an Siegfried Wollgast

Als ich das gelesen hatte, habe ich dem Autor umgehend einen Brief geschrieben. In dem Aufsatz war Vieles von dem angesprochen, was mich ebenfalls bewegte. Er enthielt für mich aber auch ein Problem, denn in der historischen Tradition von *Descartes* bis *Leibniz* waren das Emotionale wie das Rationale Vernunftvermögen. Wie lässt sich das mit der vom Autor postulierten emotionalen Ergänzung des Rationalen vereinbaren. Diese Frage stellte ich *Siegfried Wollgast* in meinem Brief, und sie regte mich zu folgenden Überlegungen an.

In den „*Essais de Théodicée*“ gibt es eine Stelle, in der *Leibniz* postuliert, dass nichts über der Vernunft sei, wohl aber Einiges gegen diese, d.h. gegen den Verstand und die gewöhnliche Erfahrung (vgl. *Leibniz* 1996a, S. 64). *Leibniz* erläutert dies an den christlichen Mysterien, die uns zwar als Wunder erscheinen, doch nur deshalb, weil sie unserer Alltagserfahrung und unserem menschlichen Vernunftgebrauch widersprechen. In der göttlichen Vernunft dagegen sind sie genauso folgerichtig und verständlich, wie es eine mathematische Ableitung für uns ist.

Ich habe diese Stelle in meinem Beitrag für das erwähnte Buch über die Frühaufklärung in Deutschland und Polen so aufgefasst, dass der Unterschied zwischen Glaube und Vernunft der zweier Vernunftvermögen ist, weil der Glaube u.a. auch auf Erfahrungen beruht, allerdings auf den singulären Erfahrungen der Offenbarung (vgl. Hecht 1991). Darin hatte ich seinerzeit die Übereinstimmung gesehen. Sie stützte sich nicht zuletzt auf eine andere Passage der „*Essais de Théodicée*“. Im Artikel 28 des 1. Teils schreibt *Leibniz*, dass selbst Gott gewisse Gesetze beachten und nach den physischen und moralischen Regeln handeln muss, die er in seiner Weisheit erwähnt hat (vgl. *Leibniz* 1996a, S. 119).

Doch genau diese Passage war es, die mich nach der *Wollgast*-Lektüre nachdenklich machte, denn vom Glauben ist darin ja nirgendwo die Rede. Man denke diesbezüglich auch an den § 60 der „*Monadologie*“, in dem *Leibniz* ausführt, dass es nicht am Gegenstand, sondern an dem Grad der Erkenntnis des Gegenstandes liegt, dass die Monaden beschränkt sind. Sie sind alle, schreibt er, verworren auf das Unendliche, das Ganze aus, aber begrenzt und unterschieden sind sie durch den Grad der deutlichen Perzeptionen. Dies gilt insbesondere im Verhältnis zu Gott, der *monas monadum*.

Die Rede ist hier vom metaphysischen und nicht vom theologischen Gott, was sich durch eine weitere Stelle in der „Monadologie“ gut stützen lässt, denn im § 38 notiert *Leibniz*:

„So muß der letzte Grund der Dinge in einer notwendigen Substanz liegen, in der das Besondere der Veränderungen nur eminenter, wie in einer Quelle enthalten ist, und diese nennen wir Gott.“ (Leibniz 1998, S. 30)

Leibniz unterscheidet somit den theologischen von einem metaphysischen Gott. Für diesen ist primär die Vernunft maßgebend, für jenen der religiöse Glaube. Lässt sich also auch bei *Leibniz* so etwas wie ein übergreifender philosophischer Glaubensbegriff finden?

In einer sehr frühen Denkschrift findet sich eine Bemerkung, die darüber Aufschluss geben kann. *Leibniz* formuliert, dass die Hoffnung ein Glaube des Zukünftigen sei, „gleich wie der glaube so zu sagen eine hofnung des vergangenen“ (Leibniz 1931, S. 530). In dieser Bemerkung wird ein zeitliches Moment aktiviert, und das bedeutet bei *Leibniz* ein grundlegendes Moment von Tätigkeit, dem er im § 22 der „Monadologie“ die oft zitierte Formulierung gibt,

„dass jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz von Natur aus eine Folge seines vorhergehenden Zustands ist, so daß die Gegenwart darin mit der Zukunft schwanger geht.“ (Leibniz 1998, S. 23)

Vermöge dieser Zustandsfolge wird bei *Leibniz* eine zeitliche Ordnung generiert, durch die sämtliche Veränderungen in der Welt vollständig bestimmt sind. Es handelt sich um eines der signifikanten Merkmale der *Leibniz*-Welt, in der alle Dinge optimal aufeinander abgestimmt sind, so dass die Änderung nur eines einzigen Zustands eines dieser Dinge bedeuten würde, dass man sich nicht mehr in derselben Welt befindet oder das infrage stehende Ding nicht mehr dasselbe ist (vgl. Hecht 2017). Ausdruck dieser vollständigen Abgestimmtheit aller Dinge aufeinander ist deren raum-zeitliche Ordnung. Durch sie gibt es einen wohlbestimmten Unterschied zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, und durch sie besitzen alle Veränderungen eine Tendenz, die sich als physikalische Richtung oder als Ziel menschlicher Handlungen offenbart.

Weder physikalische Prozesse noch menschliche Handlungen sind daher unmittelbar Ausdruck dieser Ordnung. Die vollständig bestimmte Ordnung – *Leibniz* spricht von „maxime determinatum“ (Leibniz 1971, S. 18) oder „le plus déterminé“ (Leibniz 1996b, S. 275) – gilt ihm als notwendige metaphysische Bedingung aller Veränderungen, d.h. physikalischer Bewegungen

ebenso wie der sinnlich gegenständlichen Tätigkeit des Menschen. Das entspricht dem, was *Albert Einstein* mit kosmischer Religiosität bezeichnet, und gemeint ist das Bewusstsein von einer Ordnung der Dinge, die wir voraussetzen müssen, um überhaupt etwas erkennen zu können. Glaube in diesem Zusammenhang betrachtet, postuliert die Anerkennung einer solchen Ordnung als Bedingung wissenschaftlicher Tätigkeit. Einer Ordnung, die bei *Leibniz* metaphysisch begründet wird und zwar als Konsequenz aus der Wahl der besten aller möglichen Welten.

Doch der eigentliche Punkt ist damit noch nicht berührt, denn eine nicht unmittelbar vor Augen liegende Ordnung erklärt ja noch nicht das hartnäckige Streben, diese aufdecken zu wollen, bzw. die Entscheidung, die eigene Existenz darauf zu gründen, wie *Heisenberg* formuliert, oder gar Philosophieren als den Willen zu begreifen, „sein Leben aufs Denken zu setzen“ (Lorenzen 1988, S. 58). Für *Leibniz* liegt der Schlüssel dafür in der Identitätsbestimmung aller Dinge durch ihre Tätigkeit: „In Gott“, schreibt er,

„ist die Macht, welche die Quelle von allem ist, dann die Erkenntnis, die das Besondere der Ideen enthält und schließlich der Wille, der die Veränderungen oder Erzeugungen gemäß dem Prinzip des Besten bewirkt. Dies entspricht bei den geschaffenen Monaden dem, was das Subjekt oder die Basis, das Perzeptionsvermögen und die Fähigkeit, Appetit zu haben, ausmacht.“ (Leibniz 1998, S. 37)

In diesem Satz steckt *Leibniz*‘ Antwort auf unser Problem, und zwar in den Begriffen Wille und Appetit. Diese bezeichnen ein Streben, das allen Tätigkeiten von Individuen inhäriert, indem es ihren Aktivitäten Ziel und Richtung gibt, denn „sie sind alle verworren auf das Unendliche, das Ganze aus, aber begrenzt und unterschieden sind sie durch den Grad der deutlichen Perzeptionen“ (Leibniz 1998, S. 45).

Das Ganze ist für *Leibniz* dem Streben der Individuen (Monaden) von Anfang an gegenwärtig und zwar deshalb, weil sie alle zusammen eine Welt konstituieren, die den Kriterien des Besten genügt. Eine Welt also, die als ganze optimal ist. Dieses Ganze zu erkennen und zu gestalten, ist ihnen freilich nicht auf einmal gegeben, vielmehr ist es die *conditio sine qua non* ihrer Tätigkeit. Bevor noch irgendeine Monade irgendeine Tätigkeit ausführt, ist aufgrund der Wahl der besten aller möglichen Welten durch den Schöpfer klar, dass diese Tätigkeit mit allen anderen Tätigkeiten der übrigen Monaden verschränkt ist, und dieser Zusammenhang wird nicht empirisch erfahren, sondern als Bedingung jedweder Tätigkeit vorausgesetzt.

Glaube im philosophischen Sinne heißt dann, im tätigen Streben, das *Leibniz* begrifflich durch Wille und Appetit bestimmt, die Harmonie der

Welt zum Gegenstand des eigenen Tuns zu haben. In der bereits erwähnten frühen Denkschrift wird dies so zum Ausdruck gebracht, dass wahrer Glaube und wahre Hoffnung nicht nur reden sei, „ja nicht nur denken, sondern *practicè* denken“ (Leibniz 1931, S. 531). Deshalb, schließt *Leibniz*, verehren diejenigen Gott als Philosophen, „so eine neue Harmonie in der Natur und Kunst entdecken, und seine Allmacht und Weisheit sichtbarlich zu spüren machen“ (Leibniz 1931, S. 534). Die Botschaft lautet daher: Glauben heißt tun, es heißt, im Vertrauen auf die Schöpfung tätig werden und darin die universelle Harmonie erfahren. Glaube ist die unseren besonderen Zielen und Bestrebungen zugrundeliegende Orientierung auf die Harmonie des Ganzen. Vernunft und Glaube sind daher für *Leibniz* zwei Seiten ein und desselben Tätigkeitskonzepts.

Es handelt sich nicht um zwei unabhängig voneinander Sinn und Bedeutung besitzende Denkungsarten, wie es die Rede von der Versöhnung des Glaubens mit der Vernunft suggerieren könnte. *Leibniz* spricht von einer Übereinstimmung, und er meint damit zwei Aspekte der für ihn grundlegenden Identität allen Seins durch Tätigkeit, nämlich Appetit und Perzeption.

Die Grundidee dieser Überlegungen habe ich *Siegfried Wollgast* in meinem gleich nach der Lektüre des Artikels aus dem Jahre 2012 geschriebenen Brief mitgeteilt. Er hat darauf wohlwollend geantwortet und feinsinnig hinzugefügt, dass er nur ein Problem habe aufwerfen wollen, ohne selbst bereits mit einer Lösung aufzuwarten.

Resümee

In dieser Antwort stehen noch einmal Forschungsmaximen und philosophische Präferenzen von *Siegfried Wollgast* klar vor Augen. Er war kein Mann der großen Systementwürfe. Sein Feld waren die Mühen der Quellenarbeit. Diese haben ihm nicht nur neue Themen, sondern die Möglichkeit eröffnet, tradierte Auffassungen zur Disposition zu stellen. *Siegfried Wollgast* hat die *Eclectici* ernst genommen und mehrfach vor ihrer Geringschätzung gewarnt (vgl. Wollgast 1991b, S. 55). Eklektiker ist für ihn, wer an die Grenzen eines Systementwurfs stößt und versucht, durch vorsichtige Verallgemeinerungen auf der Grundlage alter Quellen und einer veränderten Datenlage reproduzierbare Ergebnisse zu generieren.

So etwas nannte man im 18. Jh. in Frankreich *esprit systématique*, einen systematischen Geist, den die Aufklärer im Unterschied zum Geist der Systeme pflegten. Einer unter ihnen, *Pierre Louis Moreau de Maupertuis*, hat wie *Siegfried Wollgast* seine Texte mitunter in die Form von Fragen geklei-

det. Keine schlechte Gesellschaft für einen Philosophiehistoriker, und damals wie heute gehörten Mut, Durchsetzungskraft und die Überzeugung vom Erfolg dazu, mit einem Wort, philosophisch verstandener Glaube.

Siegfried Wollgast hat dies nicht nur theoretisch zum Gegenstand seiner Forschungen gemacht, er hat es gelebt. Seine Untersuchungen sind immer auch persönliche Reflexionen. Wer ihn persönlich kennenlernen konnte, hatte das Glück, einen Philosophiehistoriker mit Glaube, Emotion und Leidenschaft zu erleben. Einen Mann, der Fragen stellte, anregte und immer scheinbar Selbstverständliches kritisch durchmusterte. Nach *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* beginnt damit die Philosophie. Der große Gewinn bei der *Wollgast*-Lektüre waren für mich daher immer die Anregungen, die davon ausgingen. Q.e.d.

Literatur

- Bal, K.; Wollgast, S.; Schellenberger, P. (Hg.) (1991): Frühaufklärung in Deutschland und Polen. Berlin
- Hecht, H. (1991): Vernunftgemäße Erkenntnis als Kritik des falschen Scheins. In: Bal, K.; Wollgast, S.; Schellenberger, P. (Hg.): Frühaufklärung in Deutschland und Polen. Berlin, S. 173–196
- Hecht, H. (2017): Individualität als Maß aller Dinge. In: Hecht, H. (Hg.): Gottfried Wilhelm Leibniz. Ein unvollendetes Projekt. Berlin, S. 213–228 (Abhandlungen der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften, Bd. 48)
- Heuer, U.-J. (2006): Marxismus und Glauben. In: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Bd. 87, S. 87–108
- Leibniz, G. W. (1931): Grundriß eines Bedenckens von aufrichtung einer Societät in Teutschland zu auffnehmen der Kuenste und Wißenschaften [1671]. In: Leibniz, G. W.: Sämtliche Schriften und Briefe. Reihe IV. Bd. 1. Darmstadt, S. 530–543
- Leibniz, G. W. (1971): Initia rerum mathematicarum metaphysica [1715]. In: Leibniz, G. W.: Mathematische Schriften. Bd. 7 (hg. v. C. I. Gerhardt). Hildesheim u.a.O., S. 1–436
- Leibniz, G. W. (1996a): Essais de Théodicée [1710]. In: Leibniz, G. W.: Die philosophischen Schriften. Bd. 6 (hg. v. C. I. Gerhardt). Hildesheim u.a.O., S. 1–686
- Leibniz, G. W. (1996b): Tentamen Anagoricum [1697]. In: Leibniz, G. W.: Die philosophischen Schriften. Bd. 7 (hg. v. C. I. Gerhardt). Hildesheim u.a.O., S. 270–279
- Leibniz, G. W. (1998): Monadologie [1714] (hg. v. H. Hecht). Stuttgart
- Loeser, F. (1982): Zu erkenntnistheoretischen Problemen des Glaubens. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 30/Heft 1, S. 114–120
- Lorenzen, P. (1988): Methodisches Denken [1968]. Frankfurt/M.

- Wollgast, S. (1991a): Einleitung. In: Bal, K.; Wollgast, S.; Schellenberger, P. (Hg.): Frühaufklärung in Deutschland und Polen. Berlin, S. 7–20
- Wollgast, S. (1991b): Zur philosophischen Frühaufklärung in Deutschland. Quellen – Hauptlinien – Vertreter. In: Bal, K.; Wollgast, S.; Schellenberger, P. (Hg.): Frühaufklärung in Deutschland und Polen. Berlin, S. 21–59
- Wollgast, S. (2012): Zu Sinn- und Sachwissenschaften. Zu Emotionalität (Glauben) in der Philosophie heute. In: Wollgast, S.: Parerga. Zu meinen philosophiehistorischen Aufsätzen zum 16. bis 20. Jahrhundert. Berlin, S. 335–398