

# Leibniz' monade als wil tot schijnen

- Het voorstellingskarakter van de werkelijkheid -

Doctoraalscriptie Wijsbegeerte  
Universiteit Leiden  
Dr. Th.C.W. Oudemans  
30 juni 2008

Annelies de Bakker  
Lambertushof 14  
2311 KP Leiden  
071 5120273 / 0616 342744  
adebakker@hotmail.com  
S0120626

## INHOUD

INLEIDING .....	p. 3
I. DE PROPOSITIE .....	p. 12
II. DE PROPOSITIE BIJ LEIBNIZ .....	p. 21
III. DE EENHEID VAN HET SUBJECT .....	p. 36
IV. ACT EN POTENTIE .....	p. 47
V. <i>VIS ACTIVA ET PRIMITIVA</i> .....	p. 58
VI. CONCLUSIE .....	p. 70
BIBLIOGRAFIE .....	p. 73

## INLEIDING

### 1. Manipulatietechnieken

Vandaag de dag hoor je regelmatig uitspraken als ‘tegenwoordig is niets meer echt’, ‘alles is relatief’ en ‘dé waarheid bestaat niet’. Je zou verwachten dat in het huidige beeldtijdperk - waarin iedere telefoon een camera heeft en beeldmateriaal via internet razendsnel wereldwijd wordt verspreid - zoiets als waarheid juist des te meer aan het licht moet komen, maar niets lijkt minder waar. Beeldmateriaal draagt de schijn van objectiviteit. Daar maken verschillende manipulatietechnieken gebruik van. Foto's worden gephotoshopt voordat ze op een datingsite worden geplaatst, om zo het aantal reacties te vergroten. In reclames prijzen mooie en gelukkig uitziende mensen een product aan, om ervoor te zorgen dat jij dit product hier voortaan mee zult associëren. Er wordt op BNN een donorquiz in scène gezet met als hoofdprijs een donororgaan, om zo meer mensen te bewegen donor te worden. Zelfs aan de echtheid van de verfilming van de Amerikaanse landing op de maan wordt getwijfeld - was dit niet alleen maar een manier om aan de hele wereld te laten zien dat Amerika het machtigste land ter wereld was? Zet een camera op een groep rustig demonstrerende moslims in het Midden-Oosten en meteen ontstaat er heibel: zodra ergens een camera verschijnt, proberen mensen een bepaalde indruk te wekken.

Deze vorm van manipulatie wordt niet alleen door mensen beoefend: zij is ook in de natuur te vinden. Sommige vlinders hebben ogen op hun vleugels. Als er een vogel in de buurt komt, doen ze hun vleugels open en ziet de vogel twee grote ogen als van een roofdier. Zebra's gaan naast elkaar staan, zodat een leeuw meent het met één groot gestreept wezen van doen te hebben. De scholekster doet, wanneer er een roofdier nadert, alsof hij kreupel is om zo de belager van het nest weg te lokken. Er is een plant, de *amorphophallus impudicus*, die een lijkengleur verspreidt om zo vliegen te lokken die hij op kan eten. Net als bij het beeldmateriaal wordt hier telkens geprobeerd om een tegenpartij te manipuleren door zich op een bepaalde manier voor te doen.

Is er bij dergelijke manipulatietechnieken nog sprake van waarheid of echtheid? Is het zinvol om deze situaties te beschrijven in termen van waarheid als *adaequatio*: overeenstemming met de werkelijkheid? Bij de foto op de datingsite kun je nog zeggen dat de dame of heer in kwestie met opzet de werkelijkheid vertekent: de gemanipuleerde foto is niet helemaal waarheidsgetrouw. Maar de foto staat niet op de site om anderen ervan te overtuigen dat je er echt zo uitziet. Door een bepaalde indruk te wekken probeer je ervoor zorgen dat zoveel mogelijk mensen jouw profiel aanklikken en een afspraak met je maken. Je lukt de kandidaat met een bepaald beeld naar een afspraak met jou, daar gaat het om. Daarna moet je het zelf doen. De foto mag dus ook niet teveel afwijken, want dan pakt de kandidaat snel zijn biezen - maar

meestal wordt het verschil door de kandidaten niet eens opgemerkt. Bij de vlinder is het nog lastiger: je zegt immers niet dat de vlinder onwaar of onecht is. Het is wel degelijk een echte vlinder. In dergelijke gevallen spreken we niet van onwaarheid, maar van bedrog of doen alsof. De vlinder doet alsof hij een roofdier is, maar hij is het niet. Het is evenwel niet zo dat de vlinder met dit 'alsof' kan ophouden: hij is dit 'alsof' zelf. Er zit geen waarheid achter. De bezoeker van de datingsite of de vogel die zin heeft in een hapje vlinder kan het bedrog op zijn beurt detecteren. Het bedrog houdt hier niet mee op, maar de desbetreffende partij tuint er in dit geval niet meer in.

Ook de propositie - traditioneel de plaats van de waarheid als *adaequatio* - is te begrijpen als manipulatietechniek. Een propositie dient namelijk altijd ergens toe. Wanneer je zegt dat je het koud hebt, dan probeer je een ander zover te krijgen dat hij de verwarming hoger zet. Met de uitspraak 'je jas staat in brand' probeer je te voorkomen dat de ander gewond zal raken. Je uitspraak is hier niet primair een correcte weergave van de werkelijkheid, die de ander vervolgens met de werkelijkheid gaat vergelijken om te zien of hij waar of onwaar is. Nee, hij trekt als de wiedeweerga zijn jas uit. Als een timmerman 'hamer' zegt, dan is dit geen afbeelding van een hamer in de werkelijkheid, maar een manier om een hamer in handen te krijgen.

En hoe zit het met proposities in de wetenschap? Is hier nog sprake van waarheid in de traditionele zin? Een these in een artikel poneer je omdat je hem waar wilt hebben. De wetenschap stelt tegenwoordig geen feiten meer vast. Er moet altijd eerst een ontwerp worden gemaakt van de omstandigheden, dat vervolgens daadwerkelijk moet worden uitgevoerd om tot kennis te kunnen komen. Een natuurwet stelt bijvoorbeeld dat als die en die omstandigheden zo zijn, altijd dit en dit resultaat zal volgen - indien alle andere omstandigheden hetzelfde blijven. Om een bepaalde wetmatigheid te laten zien, moet de natuur dus eerst op een bepaalde manier worden gesteld, namelijk zodanig dat de randvoorwaarden gelijk blijven. Ook in de geschiedwetenschap is geen sprake van een loutere weergave van feiten. Het is de taak van een historicus om feiten op een bepaalde manier te presenteren. Ook hij moet eerst een ontwerp maken van de omstandigheden, van waaruit bepaalde gebeurtenissen vervolgens kunnen worden verklaard. Dit ontwerp laat zich weliswaar niet uitvoeren op de wijze van een experiment, maar kan zich wel degelijk laten falsificeren door een ander ontwerp dat in staat is de gebeurtenissen beter te verklaren.

In al deze voorbeelden blijkt waarheid als *adaequatio* geen, of alleen een secundaire rol te spelen. Telkens laat iets zich uitleggen als een manipulatietechniek, als een manier om iets voor elkaar te krijgen. Aan de hand van Nietzsche kan duidelijk worden dat er bij deze manipulatietechnieken toch sprake is van

waarheid.

## 2. Waarheid bij Nietzsche: de wil tot schijnen

Nietzsche duidt waarheid als volgt:

“*Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte.*”<sup>1</sup>

Waarheid als *adaequatio* is een vorm van dwaling, van schijn. Hier is namelijk sprake van een vaststellen. Een bepaalde stand van zaken wordt al dan niet correct gerepresenteerd: er wordt vastgesteld of iets al dan niet zo is. Dit vaststellen beantwoordt niet aan het wordende karakter van het leven, en is daarom onwaar. Toch kan deze waarheid niet terzijde worden geschoven. Ze is noodzakelijk, omdat leven bestendigheid nodig heeft om te kunnen gedijen.<sup>2</sup>

Maar het woord ‘schijn’ heeft bij Nietzsche nog een andere betekenis. Schijn betekent niet alleen onwaarheid, maar is tegelijk ook de enige werkelijkheid:

“NB. *Schein* wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge [...].”<sup>3</sup>

Dit betekent niet dat de werkelijkheid iets schijnbaars, iets onwaars is. Werkelijkheid heeft zelf het karakter van schijn in de zin van een schijnen en verschijnen. Nietzsches woord voor deze werkelijkheid is *Wille zur Macht*:

“Ich setze also nicht ‘Schein’ in Gegensatz zur ‘Realität’, sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative ‘Wahrheits-Welt’ widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre ‘der Wille zur Macht’ [...].”<sup>4</sup>

Werkelijkheid is schijn als een laten verschijnen. Iets is werkelijk wanneer het verschijnt, zich laat zien, zich presenteert. Aangezien er meerdere wijzen zijn waarop iets kan verschijnen, behoort tot deze werkelijkheid ook de mogelijkheid van schijn in de zin van ‘louter schijn’, van ‘alsof’. Iets kan verschijnen als iets anders - de vlinder met ogen op de vleugels bijvoorbeeld als een roofdier, of een jas aan de

---

<sup>1</sup> Nietzsche, KSA 11.506, 34 [253].

<sup>2</sup> Vergelijk o.a. Nietzsche, KSA 13.301-302, 14 [122].

<sup>3</sup> Nietzsche, KSA 11.654, 40 [53].

<sup>4</sup> Nietzsche, KSA 11.654, 40 [53].

kapstok 's nachts als een inbreker.

“Der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln (zur objektiven Täuschung) gilt hier als tiefer, ursprünglicher, metaphysischer als der Wille zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zum Sein: - letzteres ist selbst bloss eine Form des Willens zur Illusion.”<sup>5</sup>

Nietzsche begrijpt *Wille zur Macht* als een wil tot schijn. Enerzijds is er de wil tot waarheid, die uit is op bestendige representatie en die als zodanig onwaar, ‘schijn’ is. Anderzijds is er de wil tot schijn als een wil tot verschijnen, tot presentatie. Deze wil ligt ook ten grondslag aan de wil tot waarheid, die als representatie niet alleen bestendigt, maar tegelijk ook re-presenteert. Als re-presentatie is ze de presentatie nog een keer.

In de wil tot macht als een wil tot schijnen ligt voor Nietzsche waarheid, maar in een andere zin dan als *adaequatio*. Nietzsche noemt deze waarheid *Gerechtigkeit*. Gerechtigheid is:

“[...] höchster Repräsentant des Lebens selber.”<sup>6</sup>

Gerechtigheid is de hoogste representant van het leven als wil tot macht. Representant duidt hier niet op een vertegenwoordiging, evenmin op een voorstelling in de zin van een weergave. Representatie moet worden begrepen vanuit de wil tot macht als een wil tot presentatie. Gerechtigheid als hoogste re-presentant van de wil tot macht is de presentie van deze wil nog een keer: ze betreft het verschijnen van de wil tot schijnen zelf.

Dit betekent dat waarheid bij Nietzsche niet ligt in het correct voorstellen van een stand van zaken, maar in een tot verschijnen komen overeenkomstig de wil tot schijnen zelf. Wat betekent dit? Het leven bestaat als schijn: als wil tot schijnen. Alles wat verschijnt, is als zodanig een uitdrukking van dit leven. Dit ‘uitdrukken’ is geen representatie in de zin van een afbeelding. Door te verschijnen, laat iets zien wat het leven zelf is, namelijk: wil tot schijnen. Wanneer iets zich presenteert, is het dus tegelijk een re-presenteren van de wil tot schijnen: de presentatie is de wil tot schijnen zelf, nog een keer. Een voorbeeld dat deze wijze van re-presentatie duidelijker maakt, is de moderne kunst van Mondriaan. Deze kunst is geen afbeelding, maar toch bevat zij wel een waarheidsaspect. In deze schilderijen speelt de reduceerbaarheid van de werkelijkheid. Ze gaan niet over deze reduceerbaarheid, maar zijn er zelf een

---

<sup>5</sup> Nietzsche, KSA 13.522, 17 [3].

<sup>6</sup> Nietzsche, KSA 11.141, 25 [484].

verheving van. Ze presenteren de reduceerbaarheid, en zijn zo zelf de presentie ervan.

### 3. Voorstellen bij Leibniz

Dit dubbele karakter van de representatie zou ik beter willen begrijpen. Daarom zal ik mij in deze scriptie wenden tot Leibniz. Waarom Leibniz? Leibniz begrijpt de werkelijkheid vanuit het voorstellingskarakter van de substantie als monade. Heidegger zegt:

“[...] sobald im Wesen der Wirklichkeit der Grundzug des Vorstellens und der Vorgestelltheit zur Vormacht kommt, [wird] die Ständigkeit und Beständigkeit des Wirklichen auf den Umkreis des Anwesens in der Praesenz der re-praesentatio eingegrenzt.”<sup>7</sup>

De dubbelheid van de representatie speelt daar waar werkelijkheid wordt begrepen vanuit een ‘voorstellen’. Dit gebeurt in de Nieuwe Tijd. Bij Descartes verandert de aard van de voorstelling radicaal:

“Nach der beginnlichen Überlieferung der Metaphysik seit Aristoteles ist jedes eigentlich Seiende ein *hupokeimenon*, welches *hupokeimenon* sich in der Folgezeit als subiectum bestimmt. Descartes' Denken zeichnet das subiectum, als welches der Mensch ist, dahin aus, dass die actualitas dieses subiectum ihr Wesen im actus des cogitare (percipere) hat.”<sup>8</sup>

Voorstellen wordt de activiteit van een subject: het *cogitare (percipere)* van een *ego cogito*.<sup>9</sup> Hierdoor weet het subject zichzelf en zijn voorstellingen gefundeerd. Vóór Descartes was hiervan geen sprake. De *cogitatio* of *repraesentatio* had veeleer te maken met een ware afbeelding van de dingen, waarbij deze dingen hun fundament in zichzelf hadden. De waarheid van de ware afbeelding berustte in het subject-zijn van de dingen zelf. Omdat een zaak zijn fundament in zichzelf heeft, kan een voorstelling ervan waar zijn. Bij Descartes raakt dit subject-zijn van de dingen in het geding: in de radicale twijfel kan hij zich hier niet meer op verlaten. Het enige wat nog van de dingen gekend kan worden, is dat wat door een subject - een ‘ik denk’ - helder en onderscheiden wordt voorgesteld. De waarheid van de dingen berust dus niet meer in de zaak zelf, maar in het voorstellen van een subject.

---

<sup>7</sup> Heidegger, GA 6.2 (*Nietzsche II*), p. 394.

<sup>8</sup> Ibid. p. 396-397.

<sup>9</sup> Ibid. p. 133. “Descartes gebraucht an wichtigen Stellen für cogitare das Wort percipere (per-capio) [...]” Een voorbeeld is Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, p. 35). “[...] ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio.” “[...] en daarom lijk ik als algemene regel te kunnen vaststellen dat alles waar is, wat ik zeer helder en onderscheiden percipieer.” Zie ook Ritter en Gründer, o.a. deel 12, p. 206.

Maar bij Descartes zijn er twee substanties: de *res cogitans* en de *res extensa*. Alle substantie die geen 'ik denk' is, is uitgebreide substantie - want de enige zekere voorstelling die een 'ik denk' van de dingen kan hebben, is hun uitgebreidheid. Alleen de *res cogitans* is dus gekenmerkt door een voorstellen.

“Wie aber, wenn die actualitas überhaupt diesen Grundzug des percipere in sich bergen sollte?”<sup>10</sup>

Pas bij Leibniz laat het voorstellen (*percipere*) zich zien als een grondtrek van de werkelijkheid überhaupt. Er is geen sprake meer van twee substanties, maar van één voorstellende substantie: de monade. Dit betekent dat het voorstellen bij Leibniz een totaal karakter krijgt: alles wat is, is voorstellend - niet alleen de mens maar ook het dier, de plant en zelfs de steen.

Het zou een grote misvatting zijn om hieruit te concluderen dat Leibniz een vergeestelijking of een antropomorfisering van het universum nastreeft. Deze gedachte gaat er vanuit dat Leibniz een eigenschap van het menselijk subject - voorstellen - projecteert op zowel de levende als de niet-levende natuur. Eerder is het tegenovergestelde aan de hand: bij Leibniz vindt een verschuiving plaats van het vermogen tot voorstellen *weg* van het menszijn. Dit kan omdat Leibniz voorstellen in de eerste plaats niet begrijpt als representatie, maar als presenteren. Het gaat niet om het voorstellen van een stand van zaken in de werkelijkheid, maar om voorstellen in de zin van 'hij stelt wat voor': hij *is* iemand. Wie wat voorstelt laat zich zien, presenteert zich. Dit voorstellen is te begrijpen als de aard van de werkelijkheid:

“Wirken ist in sich ein Vor-stellen (percipere). Das Wesen der Wirklichkeit eigentlicher, in sein Eigenes hinein denken, bedeutet [...]: das Wesen der perceptio (der Vorstellung) daraufhin denken, wie aus ihm sich das Wesen des Wirkens und der Wirklichkeit voller entfaltet.”<sup>11</sup>

Aan de hand van Leibniz wordt duidelijk dat het voorstellen als een vermogen tot presentatie - een wil tot schijnen - het universum doortrekt. Het beheerst niet alleen de zijnswijze van de mens, maar die van de dingen evenzeer. In het begin van deze inleiding zagen we dat de zijnswijze van mensen en dingen zich telkens laat uitleggen in termen van manipulatietechnieken. Iets is altijd te begrijpen vanuit zijn functie: vanuit zijn werking en effect. Hierop zou de aard van het voorstellen, zoals dit bij Leibniz naar voren komt, een licht kunnen werpen.

---

<sup>10</sup> Ibid. p. 397.

<sup>11</sup> Ibid.

In deze scriptie zal ik aan de hand van Heidegger het voorstellingskarakter van de monade uiteenzetten. Heidegger brengt het denken van Leibniz uitvoerig ter sprake in GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Deze band vormt de leidraad voor mijn scriptie. In GA 26 vraagt Heidegger naar de metafysische veronderstellingen van Leibniz' logica:

“Wir versuchen eine philosophische Logik und damit eine Einführung in das Philosophieren. Was traditionell in der Logik äusserlich technisch erörtert wird, suchen wir in seinen Grundlagen zu fassen, in den Gründen, bei denen das, was die Logik gemeinhin behandelt, anfängt. Diese Gründe und Fundamente erreicht nur die Metaphysik; daher der Titel: Metaphysische Anfangsgründe der Logik.”<sup>12</sup>

Het gaat Heidegger niet om een ontologie die aan Leibniz' logica ten grondslag zou liggen.<sup>13</sup> Heidegger vraagt naar de metafysica als betekenisgeheel. Het gaat om die woorden, die Leibniz' logica al omgeven en die dit betekenisgeheel omvatten: ze gaan niet over de dingen, maar betreffen mijn verhouding ertoe. Deze woorden zijn de *metaphysische Anfangsgründe* - de ontologische veronderstellingen - waarvan sprake is in de titel.

Omdat er van Leibniz geen *magnum opus* is, en gezien de grote hoeveelheid aan kleine teksten, artikelen en brieven, beperk ik mij in deze scriptie tot de teksten die Heidegger in GA 26 bespreekt.<sup>14</sup> Daarnaast maak ik gebruik van drie zogeheten hoofdwerken: *Discours de métaphysique*, *Principes de la Nature et de la grâce fondés en raison* en *La Monadologie*.<sup>15</sup> Alle vertalingen in deze scriptie zijn van mijn hand.

#### 4. Overzicht scriptie

Volgens Heidegger is de propositie het centrale fenomeen van Leibniz' logica. Deze centrale plaats zelf is echter afkomstig van Aristoteles. In het eerste hoofdstuk zal ik uiteenzetten wat deze traditionele plaats van de propositie binnen de logica inhoudt (I. DE PROPOSITIE).

Eerst zal ik een kort overzicht geven van de oorsprong van de term 'propositie' (paragraaf 1). Daarna zal ik ingaan op het 20<sup>e</sup>-eeuwse onderscheid tussen een propositie en haar propositionele inhoud, dat teruggaat op Aristoteles (paragraaf 2). Aan de hand van het hiermee samenhangende onderscheid tussen waarheid en betekenis wordt duidelijk dat er bij Aristoteles geen sprake kan zijn van de propositie

---

<sup>12</sup> Heidegger, GA 26, p. 70.

<sup>13</sup> Heidegger, GA 26, p. 36.

<sup>14</sup> Zie de bibliografie.

<sup>15</sup> Geen van deze drie werken zijn door Leibniz zelf gepubliceerd.

als een 'S is P'-uitspraak (paragraaf 3). Vervolgens laat de *speech act theory* van Austin en Searle zien dat de centrale plaats van de propositie in de logica berust op een misvatting: waarheid en onwaarheid zijn een abstractie van iets wat bij iedere uitspraak speelt (paragraaf 4). Tot slot zet ik kort uiteen wat dit betekent voor de propositieleer van Leibniz (paragraaf 5).

Omdat de propositie traditioneel het centrale fenomeen van de logica is, begint Heidegger met het zichtbaar maken van de metafysische veronderstellingen van Leibniz' propositieleer. Eén van deze veronderstellingen betreft het 'is' van de propositie: in het tweede hoofdstuk zal ik Leibniz' opvatting hiervan uiteenzetten (II. DE PROPOSITIE BIJ LEIBNIZ).

Eerst zullen we zien dat Leibniz het *esse* van de propositie begrijpt als *inesse* (paragraaf 1). Vervolgens wordt aan de hand van het waar-zijn van een propositie duidelijk dat het *inesse* moet worden begrepen vanuit identiteit, als een *idem esse* (paragraaf 2). Niet iedere identiteit is evenwel direct inzichtelijk: er heerst verborgenheid (paragraaf 3). Maar uiteindelijk is het waar-zijn van alle ware proposities gefundeerd in een herleiding tot identiteiten: aan iedere ware propositie ligt identiteit ten grondslag (paragraaf 4). Tot slot zullen we aan de hand van Leibniz' kennisleer zien dat identiteit in de eerste plaats een vereniging is van het vele en verschillende in een eenheid (paragraaf 5).

De eenheid die ten grondslag ligt aan het *inesse* van de propositie is de eenheid van datgene waarover wordt geoordeeld: het *subjectum*. Aan de hand van een dubbelzinnigheid van woord 'subject' bij Leibniz blijkt dat Leibniz' propositieleer het woord 'substantie' veronderstelt. Het kenmerk van deze substantie - eenheid - zal ik in het derde hoofdstuk uiteenzetten (III. DE EENHEID VAN HET SUBJECT).

Eerst zullen we zien dat het woord 'subject' bij Leibniz ook 'substantie' betekent (paragraaf 1). Dan volgt een uiteenzetting van het kenmerk van deze substantie: eenheid (paragraaf 2). Vervolgens zien we dat Heidegger deze eenheid begrijpt als *Zusammengehörigkeit* (paragraaf 3). Tot slot wordt duidelijk dat het principe van eenheid volgens Leibniz niet kan worden gevonden in de uitgebreidheid (paragraaf 4), maar in de vorm moet worden gezocht (paragraaf 5).

Leibniz begrijpt de substantie als *vis*, als kracht. In het vierde hoofdstuk zal blijken dat de werkzaamheid van deze kracht niet primair moet worden begrepen in termen van efficiënte oorzakelijkheid. Het werken van de *vis* is geen voortbrengen in het kader van effectiviteit, maar betreft 'actualiteit' als een schijnen en verschijnen. (IV. ACT EN POTENTIE).

Eerst zal ik aan de hand van Thomas van Aquino uitleggen wat de scholastieke begrippen *actus* en *potentia* betekenen (paragraaf 1). Vervolgens laat ik zien dat Leibniz substantie begrijpt als *vis activa*, in

onderscheid met de scholastieke *actus* en *potentia* (paragraaf 2). Aan de hand van de *perfectio* van de substantie wordt duidelijk dat het werken van de *vis activa* niet alleen een efficiënte oorzakelijkheid betreft, maar eerst en vooral moet worden begrepen in termen van presentie (paragraaf 3). Tot slot wordt vooruitgeblikt op de vraag wat dit betekent voor de substantie als kracht (paragraaf 4).

In het laatste hoofdstuk wordt duidelijk hoe zoiets als kracht eenheid kan geven. Dit geven van eenheid moet worden begrepen in termen van de werkzaamheid als actualiteit: als een laten verschijnen, een naar voren komen. Kracht is dan te begrijpen als een wil tot schijnen: als de wijze waarop iets ertoe gedrongen wordt om zo en niet anders te verschijnen (*V. VIS ACTIVA ET PRIMITIVA*).

Eerst worden kort de gevolgen uiteengezet van Leibniz' opvatting dat er geen externe relaties bestaan tussen predicaten en subjecten (paragraaf 1). Vervolgens komen de twee eigenschappen van de monade ter sprake, begrepen als wijzen van eenheidsstichten: *perceptio* (paragraaf 2) en *appetitus* (paragraaf 3). Dan wordt - aan de hand van de duiding van de monade als spiegel van het universum - duidelijk dat de werkzaamheid van de monade als voorstellen een dubbelzinnig karakter heeft: voorstellen is zowel representatie als presentatie (paragraaf 4). Tot slot blijkt dat de relevantie van Leibniz ligt in een verschuiving van het vermogen tot voorstellen weg van het menszijn, waardoor het voorstellen een totaal karakter krijgt: het betreft alles wat is (paragraaf 5).

## I. DE PROPOSITIE

De propositie bij Leibniz komt niet in het eerste, maar pas in het volgende hoofdstuk (II) ter sprake. Waarom? Volgens Heidegger vormt de propositie het centrale fenomeen van Leibniz' logica, maar deze centrale plaats zelf is afkomstig van Aristoteles.<sup>16</sup> Daarom zal ik eerst uiteen moeten zetten wat deze traditionele rol van de propositie inhoudt. Hoe komt het dat de propositie in de traditionele logica een zo centrale plaats heeft ingenomen? En is hier in de moderne taal filosofie nog sprake van?

Eerst zal ik een kort overzicht geven van de oorsprong van de term 'propositie' (paragraaf 1). Daarna zal ik ingaan op het 20<sup>e</sup>-eeuwse onderscheid tussen een propositie en haar propositionele inhoud, dat teruggaat op Aristoteles (paragraaf 2). Aan de hand van het hiermee samenhangende onderscheid tussen waarheid en betekenis wordt duidelijk dat er bij Aristoteles geen sprake kan zijn van de propositie als een 'S is P'-uitspraak (paragraaf 3). Vervolgens laat de *speech act theory* van Austin en Searle zien dat de centrale plaats van de propositie in de logica berust op een misvatting: waarheid en onwaarheid zijn een abstractie van iets wat bij iedere uitspraak speelt (paragraaf 4). Tot slot zet ik kort uiteen wat dit betekent voor de propositieleer van Leibniz, die onderwerp is van het volgende hoofdstuk (paragraaf 5).

### 1. De oorsprong van de term 'propositie'

Het Latijnse woord *propositio* is één van de vertalingen van *logos apophantikos* in Aristoteles' *De Interpretatione*. Voor dit woord zijn meerdere Latijnse vertalingen opgekomen, zoals *proloquium*, *effatum*, *pronuntiatum* en *enuntiatum* of *enuntiatio*.<sup>17</sup> De vertaling van *logos apophantikos* met *propositio* komt via de Peripatetici pas op bij onder andere Boethius.<sup>18</sup> Daarnaast is er ook de term *iudicium*, die in de Middeleeuwen als technische term naast *enuntiatio* tot gelding komt.<sup>19</sup>

Bij Boethius komt als vertaling van *logos apophantikos* zowel het woord *propositio* als het woord *enuntiatio* voor. Het woord *enuntiativa* gebruikt Boethius om de propositie te onderscheiden van andere zinssoorten, namelijk van *deprecativa* (gebeden), *imperativa* (bevelen), *interrogativa* (vragen) en *vocativa* (uitroepen): de *enuntiativa* is die zinssoort *in qua veritas et falsum invenitur*.<sup>20</sup> Vervolgens onderscheidt Boethius twee soorten *propositiones*: de *praedicativa propositio* en de *propositio conditionalis*, de categorische

---

<sup>16</sup> Heidegger, GA 26, p. 31. "Nun war es schon die Überzeugung des Aristoteles, dass offenbar der  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  im Sinne des aussagenden Bestimmens, des Urteils, das Grundphänomen der Logik darstellt."

<sup>17</sup> Prantl (1855), deel 3, p. 520. Zie ook Nuchelmans (1983), p. 122.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid. p. 691 (uit: Boethius *De Interpretatione* p. 291 en 324). "[...] waarin waarheid en onwaarheid zich bevinden."

en de hypothetische propositie.<sup>21</sup> De categorische propositie is een eenvoudige propositie (bijvoorbeeld: *dies est*). Deze kan zelf weer een bestanddeel vormen van de hypothetische propositie, die een samengestelde propositie is (bijvoorbeeld: *si dies est, lux est*).<sup>22</sup>

Mijns inziens laten Boethius' vertalingen van de *logos apophantikos* met *enuntiativa* en *propositio* twee aspecten van de *logos apophantikos* zien, die bij Aristoteles nog in dit ene woord verenigd zijn.<sup>23</sup> *Enuntiativa* of *enuntiatio* benadrukt meer het uitspraakkarakter. Het is een vorm van talige bekendmaking, die wordt onderscheiden van andere vormen zoals bevelen, wensen of vragen. *Enuntiativa* of *enuntiatio* is een mededelen in onderscheid met een verzwijgen en voor zich houden.<sup>24</sup> De term *propositio* benadrukt eerder het structurele van het uitspreken: het prediceren. Uitspreken is - en volgens Heidegger is het dit primair - iets van iets uitspreken. 'A is b' wil zeggen dat b wordt bepaald als toebehorend aan A. Dat Boethius in dit verband de term *praedicativa propositio* gebruikt, lijkt mij hiervoor te pleiten.

## 2. Propositie en propositionele inhoud

In de taal filosofie van de 19<sup>e</sup> en 20<sup>e</sup> eeuw verschuift de betekenis van het woord 'propositie'.

Eerst wordt er een onderscheid gemaakt tussen een propositie en haar inhoud.<sup>25</sup> Dit onderscheid duikt voor het eerst op in de 19<sup>e</sup> eeuw bij Bolzano.<sup>26</sup> Bolzano noemt de propositie *Satz* - de Duitse vertaling van het Latijnse *propositio* - en haar inhoud *Satz an sich*. Ook de jonge Russell spreekt over de

---

<sup>21</sup> Ibid. p. 691.

<sup>22</sup> In de Middeleeuwen komt voornamelijk de term *propositio* voor. Abelard definieert Aristoteles' *logos apophantikos* als volgt: "Propositio est oratio verum falsumve significans [...] sicut enim omnes propositiones vel affirmativae vel negativae ac solae, ita etiam verae vel falsae." Prantl (1855), deel 2, p. 196 (citaat uit *Liber Categoricorum*). "De propositie is een spreken dat waar of onwaar is en dat betekenis heeft [...] want weliswaar zijn alle proposities op zich ofwel bevestigend ofwel ontkennend, maar ook waar of onwaar." Albertus Magnus stelt het woordgebruik van de termen *enuntiatio* en *propositio* in zijn *De Interpretatione* vast door de *propositio*, in het licht van de syllogismenleer die hij vervolgens zal behandelen, te duiden als een specifieke vorm van *enuntiatio*: "Propositio est enuntiatio stans sub forma syllogismi." (ibid. deel 3, p. 104); "De propositie is een bewering die staat onder de vorm van een syllogisme." Thomas van Aquino volgt Albertus Magnus in dit gebruik (ibid. p. 117). Ook Duns Scotus bezigt de term *propositio* (ibid. 224-226, zie de voetnoten), evenals Ockham (ibid. o.a. p. 362, voetnoot 821): "Omnes logicae tractatores intendunt adstruere, quod argumenta et syllogismi ex propositionibus et propositiones ex terminis componuntur; unde terminus aliud non est, quam pars propinqua propositionis." Uit *Summa totius logicae* I, 1, f. 2 r. B. "Allen die de logica behandelen zijn erop gericht te beweren, dat argumenten en syllogismen uit proposities en proposities uit begrippen worden samengesteld; daarom is het begrip niets anders dan een verwant deel van de propositie." In de Nieuwe Tijd, vanaf Descartes, wordt het woord *iudicium* steeds vaker gebruikt in plaats van *propositio* (zie Nuchelmans (1983), p. 57). Het woord *propositio* zelf wordt dan beperkt tot de gesproken of geschreven uitdrukking van een oordeel.

<sup>23</sup> Heidegger noemt deze twee aspecten in GA 26, p. 28-29.

<sup>24</sup> Van Wageningen en Muller geven als eerste vertaling voor *enuntiatio* 'mededeling, verraad' en pas in tweede instantie 'bewering, stelling'.

<sup>25</sup> Tugendhat/Wolf (1989), p. 17 en Church (1956), p. 5.

<sup>26</sup> Church (1956), p. 5.

inhoud van een propositie. Deze inhoud noemt hij een *unasserted proposition*.<sup>27</sup> Dit betekent dat Bolzano en de jonge Russell de propositie zelf opvatten als een act, namelijk het beweren - de *assertion* - van een inhoud.

Vervolgens wordt er een onderscheid gemaakt tussen een propositie en een act. Dit onderscheid treffen we aan in de *speech act theory* van Austin en Searle. De propositie is niet het beweren van een inhoud, maar de inhoud zelf. Om een uitspraak te krijgen moet aan deze propositionele inhoud een act worden toegevoegd.<sup>28</sup> Deze act wordt *performative* of *operative* genoemd en kan een beweren, maar ook een vragen, wensen, bevelen et cetera zijn.<sup>29</sup> Aan één en dezelfde propositionele inhoud kunnen dus meerdere soorten acten worden toegevoegd.

Een eigentijds voorbeeld van de *speech act theory* is te vinden bij De Rijk. De Rijk zegt dat er een heldere onderscheiding moet worden gemaakt tussen een *proposition* en een *statement*: een propositie en een bewering.<sup>30</sup> Dit onderscheid legt hij als volgt uit. Een propositie is een representatie van een stand van zaken, zoals 'het-groen-zijn-van-de-bomen' of 'dat-de-bomen-groen-zijn'. Deze propositie kan dienen als inhoud voor een bewering, maar zij kan ook voor andere *speech acts* worden gebruikt, bijvoorbeeld voor een vraag ('zijn de bomen groen?') of een wens ('ik wou dat de bomen groen waren'). Wat gebeurt er wanneer er een bewerende act - een *assertoric operator* - aan de propositie wordt toegevoegd? Een bewering voegt aan de propositie toe *dat het zo is*: 'de bomen zijn groen' ('het is het geval dat de bomen groen zijn').

Het onderscheid tussen een propositionele inhoud en een bewering vindt zijn oorsprong in hoofdstuk 4 van Aristoteles' *De Interpretatione*.<sup>31</sup> Dit hoofdstuk begint met een definitie van *logos*:

"*Logos* is een stemgeluid dat iets betekent, waarvan tenminste één van de delen afgescheiden zelf nog een betekenis heeft, als een louter zeggen van iets, maar niet als een toezegging. Zo betekent 'mens' bijvoorbeeld zelf iets, daarmee [met dit louter zeggen van het geïsoleerde woord] is echter niet gezegd, dat hij is of niet is. Nee, er is [pas] sprake van een toezegging of ontzegging, wanneer iets wordt

---

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Searle (1978), p. 29. "[...] a proposition is to be sharply distinguished from an assertion or statement of it [...]. Stating and asserting are acts, but propositions are not acts. A proposition is what is asserted in the act of asserting, what is stated in the act of stating."

<sup>29</sup> Austin (1976), p. 6-7.

<sup>30</sup> De Rijk (2002), deel 1, p. 32.

<sup>31</sup> Tugendhat/Wolf (1989), p. 19.

toegevoegd [namelijk: dat hij is of niet is].”<sup>32</sup>

*Logos* is een stemgeluid dat iets betekent, zodanig dat tenminste één van de delen afgescheiden zelf nog een betekenis heeft. Het onderscheidende kenmerk is hier, dat de delen van een *logos* afgescheiden zelf nog iets betekenen. Deze delen zijn *onomata* en *rhèmata*.<sup>33</sup> Ook *onoma* en *rhèma* heten in *De Interpretatione*, net als *logos*, ‘stemgeluiden die iets betekenen’, maar hun delen hebben afgescheiden zelf geen betekenis.<sup>34</sup>

In *De Interpretatione* wordt *logos* meestal begrepen in onderscheid met *logos apophantikos*. Bij een toezegging of een ontzegging is sprake van een *logos apophantikos*.<sup>35</sup> Er wordt dan ‘is’ of ‘is niet’ toegevoegd aan een woord of een *logos*. In het bovenstaande citaat geeft Aristoteles een voorbeeld van een *onoma*, ‘mens’. In hoofdstuk 5 wordt hetzelfde gezegd met betrekking tot een *logos*:

“Want ook de *logos* die de mens definieert is, zolang er geen ‘is’, ‘was’, ‘zal zijn’ of iets dergelijks aan wordt toegevoegd, nog geen *logos apophantikos*.”<sup>36</sup>

Een *logos* - in dit citaat een definitie van ‘mens’: ‘tweebenig levend wezen’ - is dus pas *logos apophantikos*, wanneer eraan wordt toegevoegd *dat het zo is*.

De Rijk vertaalt *logos apophantikos* daarom met *statement* of *assertion*.<sup>37</sup> Een *logos apophantikos* is een bewering. Zij beweert dat dit of dat zo is. Een *logos* noemt De Rijk in dit verband een *assertible*.<sup>38</sup> Het is iets beweerbaars, waarvan de bewering beweert dat het het geval is. Een *logos* is een propositie in de zin van een propositionele inhoud. Deze propositionele inhoud wordt tot een bewering wanneer er ‘is’ of ‘is niet’ - een *assertoric operator* - aan wordt toegevoegd. Het toevoegen van ‘is’ of ‘is niet’ is dus de act die aan

---

<sup>32</sup> Grieks uit Aristoteles (1936), hoofdstuk 4, 16b26 e.v.

<sup>33</sup> Zie Weidemann (1994), p. 158. De meest gebruikelijke vertaling van *onoma* en *rhèma* is ‘naamwoord’ en ‘werkwoord’, via Boethius’ vertaling met *nomen* en *verbum*. Bij Aristoteles lijken tot de *rhèmata* echter niet alleen werkwoorden te behoren, maar ook bijvoeglijke naamwoorden (zie bijv. 16a13-15 of 20b1 e.v.) oftewel naamwoorden voor zover ze in een zin fungeren of kunnen fungeren als predicaat. Een vertaling met ‘subjectterm’ en ‘predicaatterm’ is ook misleidend, omdat de woorden ‘subject’ en ‘predicaat’ vertalingen zijn van de ook door Aristoteles gebruikte woorden *hupokeimenon* en *katègoroumenon*. Daarom zal ik in deze scriptie de Griekse termen onvertaald laten.

<sup>34</sup> Zie 16a19, 16a20-21 en 16b6-7.

<sup>35</sup> 17a8-9. Zie Heidegger, GA 26, p. 29-30. *Kataphasis* (toezegging) betekent van iets zeggen dat iets ertoe behoort (‘de bomen zijn groen’), *apophasis* (ontzegging) betekent van iets zeggen dat iets er niet toe behoort (‘de bomen zijn niet groen’). Zie ook 17a20-21: “[...] de *apophansis*, die iets *kata tinos* of *apo tinos* zegt.” Deze onderscheiding komt overeen met de latere onderscheiding tussen positieve en negatieve oordelen - bevestiging en ontkenning -, en wordt hier meestal ook zo vertaald (zie bijvoorbeeld De Rijk en Weidemann).

<sup>36</sup> 17a11-13.

<sup>37</sup> De Rijk (2002), deel 1, p. 248.

<sup>38</sup> De Rijk (2002), deel 1, p. 249.

de inhoud wordt toegevoegd.

Heidegger maakt in GA 26 überhaupt geen onderscheid tussen *logos* en *logos apophantikos*. De hierboven geciteerde definitie van *logos* bij Aristoteles leest hij als een definitie van *logos apophantikos*. Dit gaat als volgt.<sup>39</sup> Bij een woord is er alleen sprake van een louter zeggen. Wanneer aan dit woord 'is' of 'niet is' wordt toegevoegd, krijg je een *logos* en is er sprake van toezegging en ontzegging, oftewel van *logos apophantikos*. Nu zegt ook De Rijk dat Aristoteles soms het woord *logos* als *nomen commune* voor *logos apophantikos* gebruikt.<sup>40</sup> Maar wat Heidegger met *De Interpretatione* doet, is onhoudbaar. Bij de definitie van *logos* staat in de laatst geciteerde regel niet dat 'is' of 'is niet' aan een *woord* moet worden toegevoegd. Dit kan even zo goed gelden voor een *logos*, temeer daar Aristoteles in het volgende hoofdstuk - waar hij de *logos apophantikos* uiteenzet - zegt dat een *logos* pas *logos apophantikos* is wanneer er 'is', 'was', 'zal zijn' of iets dergelijks aan is toegevoegd (zie het citaat hierboven).

### 3. Waarheid en betekenis

Met het onderscheid tussen *logos* en *logos apophantikos* hangt nog een ander onderscheid samen: het verschil tussen waarheid en betekenis. In hetzelfde hoofdstuk 4 van *De Interpretatione* staat:

“Iedere *logos* heeft weliswaar betekenis [...], niet iedere [*logos*] is echter een *logos apophantikos*, maar alleen die [*logos*] waaraan het toekomt waar of onwaar te zijn.”<sup>41</sup>

Een *logos* heeft betekenis. Maar alleen wanneer dit spreken *apophantikos* is, kan het waar of onwaar worden genoemd. Dit waar of onwaar kunnen zijn heeft te maken met *synthesis* en *diairesis*. In hoofdstuk 1 zegt Aristoteles:

“Want [alleen] bij *synthesis* en *diairesis* is er sprake van onwaar en waar. *Onomata* en *rhèmata* zelf nu lijken op een gedachte zonder *synthesis* en *diairesis*, zoals bijvoorbeeld het woord 'mens' of het woord 'wit', wanneer er niets aan is toegevoegd.”<sup>42</sup>

*Onomata* en *rhèmata* zijn zonder *synthesis* en *diairesis*, zonder verbinden en scheiden, en daarmee zijn ze waar noch onwaar. Er is pas *synthesis* en *diairesis*, wanneer er iets aan een *onoma* of een *rhèma* is toegevoegd. Wat moet eraan worden toegevoegd?

---

<sup>39</sup> Heidegger, GA 26, p. 29.

<sup>40</sup> De Rijk (2002), deel 1, p. 250.

<sup>41</sup> 16b33-17a3.

<sup>42</sup> 16a12-15.

Volgens De Rijk gaat het hier om de toevoeging van zijn en niet-zijn.<sup>43</sup> Zijn reden hiervoor is dat Aristoteles even verderop het woord *tragelaphos* noemt - een woord dat is samengesteld uit twee andere woorden, die ieder voor zich ergens naar verwijzen maar als samenstelling niet. Dit woord heeft wel betekenis, maar is pas waar of onwaar wanneer er zijn of niet-zijn aan is toegevoegd.<sup>44</sup>

Volgens Heidegger gaat het hier om een ander toevoegen, namelijk van een *rhèma* aan een *onoma* of van een *onoma* aan een *rhèma*.<sup>45</sup> Aan het *rhèma* 'wit' moet de *onoma* 'mens' worden toegevoegd om 'deze mens is wit' te krijgen. Aan de *onoma* 'tragelaphos' moet het *rhèma* 'is' worden toegevoegd om 'een tragelaphos is' te krijgen. Pas dan is er sprake van iets wat waar of onwaar kan zijn.

Bij De Rijk en Heidegger speelt een andere opvatting van de propositie. Een gangbare opvatting van Aristoteles' logica is, dat bij hem voor het eerst de 'S is P'-structuur van de uitspraak naar voren komt. Dit is in GA 26 ook Heideggers opvatting van Aristoteles' *logos*.<sup>46</sup> Bij Aristoteles zouden uitspraken predicatief zijn: ze zeggen iets (P) van iets (S), bijvoorbeeld 'wit' van 'mens'. Het 'is' wordt begrepen als de copula die subject en predicaat verbindt, 'koppelt'.

Maar aan de hand van De Rijk wordt duidelijk dat er bij Aristoteles helemaal geen sprake kan zijn van 'S is P'-uitspraken. 'Is' moet niet worden begrepen als copula, maar als *assertoric operator*, als bewerende act. Er zijn niet twee termen, een subject- en een predicaatterm, die door een copula worden gekoppeld. Er is één inhoud (een *logos* of een woord) waarvan vervolgens wordt beweerd dat het al dan niet het geval is. De Rijk komt tot deze conclusie, omdat hij nadruk legt op het onderscheid tussen *logos* en *logos apophantikos* - een onderscheid dat Heidegger in GA 26 niet maakt. Voor Heidegger is de verbinding van 'wit' met 'mens' een *logos apophantikos*. Deze verbinding - de *synthesis* en *diairesis* - impliceert het 'is' als copula. Er is dus geen verschil tussen een inhoud en het beweren van deze inhoud. Voor De Rijk is 'witte mens' een *logos*, die pas *logos apophantikos* wordt wanneer er 'is' of 'is niet' aan wordt toegevoegd. Dit toevoegen van 'is' of 'is niet' is de *synthesis* of *diairesis*, die waarheid en onwaarheid in het spel brengt. Pas op het moment dat de inhoud wordt beweerd, pas wanneer je stelt *dat het zo is*, kan je bewering waar of onwaar blijken te zijn.

#### 4. De propositie als het centrale fenomeen van de logica

De belangrijkste reden waarom de propositie vanaf Aristoteles wordt beschouwd als het centrale fenomeen van de logica, ligt in het hierboven besproken onderscheid tussen waarheid en betekenis. Bij de

---

<sup>43</sup> De Rijk (2002), deel 1, p. 193.

<sup>44</sup> Zie 16a18.

<sup>45</sup> Heidegger, GA 26, p. 30. Zie ook Weidemann p. 155.

*logos apophantikos* is sprake van *synthesis* en *diairesis*, en pas bij *synthesis* en *diairesis* komen waarheid en onwaarheid in het spel. Een *logos* heeft wel betekenis, maar pas na een toevoeging van 'is' of 'is niet' kan ze waar of onwaar blijken te zijn. Ook andersoortige uitspraken zoals wensen, vragen of bevelen kunnen wel iets betekenen, maar ze kunnen niet waar of onwaar zijn. Pas met de *logos apophantikos* is iets tot stand gekomen wat waar of onwaar kan zijn. Dit maakt deze *logos* tot de drager van datgene, wat kennis als zodanig kenmerkt: de mogelijkheid om waar of onwaar te zijn.<sup>47</sup>

De *speech act theory* van Austin en Searle volgt Aristoteles wel met het onderscheid tussen een propositionele inhoud en een bewerende act, maar niet met het verschil tussen waarheid en betekenis. De propositie heeft in de traditionele logica een voorkeurspositie gekregen vanuit de gedachte dat alleen hier sprake kan zijn van waarheid of onwaarheid. Andersoortige uitspraken, zoals bevelen of vragen, hebben wel betekenis maar kunnen niet waar of onwaar zijn. Dit is volgens Austin en Searle een misvatting.

“[...] the traditional ‘statement’ is an abstraction, an ideal, and so is its traditional truth or falsity.”<sup>48</sup>

De waarheid en onwaarheid die speelt bij een propositie is een abstractie van iets wat bij alle soorten uitspraken aan de orde is. Iedere uitspraak bestaat uit een inhoud en een act. De inhoud heeft betekenis. Deze betekenis komt echter pas in het spel wanneer er sprake is van een *speech act*: de uitspraak moet worden *gedaan*.<sup>49</sup> Een dergelijke act vindt altijd plaats in een *speech situation*, en is alleen vanuit deze situatie te begrijpen. Een uitspraak dient altijd ergens toe: het is een manipulatietechniek. Je bent erop uit te overtuigen, te misleiden, te verrassen - kortom: je probeert een bepaald effect te bewerkstelligen.<sup>50</sup> Je taaluiting is zelf een handeling, of deel van een handeling. Hier kan ook van alles misgaan. Je kunt bijvoorbeeld iets zeggen wat in die situatie helemaal niet gepast is. Je uitspraak is dan niet onwaar, maar ongelukkig.<sup>51</sup> Er zijn verschillende manieren waarop een uitspraak mis kan gaan, door Austin samengevat in de *doctrine of the Infelicities*.<sup>52</sup> Dit geldt voor alle soorten uitspraken - dus ook voor proposities. ‘Waar’ en ‘onwaar’ zijn primair te begrijpen in termen van het lukken of mislukken van een *speech act*:

“It is essential to realize that ‘true’ and ‘false’[...] do not stand for anything simple at all; but only for a

---

<sup>46</sup> Heidegger, GA 26, p. 28-29. Deze opvatting speelt ook bij Weidemann.

<sup>47</sup> Heidegger, GA 26, p. 31.

<sup>48</sup> Austin (1976), p. 148.

<sup>49</sup> Searle (1978), p. 16. “[...] speaking a language is performing speech acts, acts such as making statements, asking questions, making promises, and so on [...]”

<sup>50</sup> Austin (1976), p. 109.

<sup>51</sup> Ibid. p. 14.

general dimension of being a right or a proper thing to say as opposed to a wrong thing, in these circumstances, to this audience, for these purposes and with these intentions.”<sup>53</sup>

De traditionele waarheid en onwaarheid zijn hiervan een afgeleide. Wat gebeurt er volgens de *speech act theory* bij een propositie? Je stelt *dat iets het geval is*. Je neemt stelling, en stelt je zo bloot aan de mogelijkheid dat wat je zegt waar of onwaar is - waarbij ‘waar’ of ‘onwaar’ wil zeggen dat je slaagt of niet slaagt in datgene waar je met je uitspraak op uit was.<sup>54</sup>

## 5. Wat betekent dit voor Leibniz’ propositieleer?

De *speech act theory* laat zien dat twee traditionele opvattingen van de propositie niet meer te handhaven zijn:

Ten eerste kan de propositie niet worden begrepen als een ‘S is P’-uitspraak. Bij de traditionele propositie is geen sprake van het verbinden van een subject en een predicaat, maar van een inhoud waaraan een bewerende act wordt toegevoegd. Het ‘is’ van de propositie is geen copula, maar act.

Ten tweede is de mogelijkheid om waar of onwaar te zijn niet voorbehouden aan de propositie. Waarheid en onwaarheid worden begrepen in termen van het lukken of niet lukken van een uitspraak. Hiervan is sprake bij alle soorten uitspraken; zowel bij vragen, wensen en bevelen als bij proposities. De propositie verdient op basis hiervan dus ook geen voorkeurspositie temidden van andere uitspraken.

In het volgende hoofdstuk zullen we zien dat Leibniz de propositie begrijpt in termen van subject en predicaat. Ook wordt duidelijk dat waarheid voor Leibniz is gebonden aan de propositie. Is Leibniz’ propositieleer dan nu niet al bij voorbaat weerlegd?

Op het eerste gezicht lijkt dit wel het geval te zijn, maar in het vervolg van deze scriptie zal iets anders blijken. Aan de hand van Leibniz’ opvatting van het ‘is’ van de propositie zal duidelijk worden dat het wezenlijke van de propositie bij Leibniz niet ligt in een ware verbinding van een subject en een predicaat, maar in een naar voren brengen van datgene wat aan de propositie ten grondslag ligt. Dit ‘naar voren brengen’ begrijpt Leibniz als een ‘act’ - alleen duidt het woord ‘act’ hier niet primair op een werking of handeling, maar op presentatie. Een propositie is in de eerste plaats een manier om iets te laten zien, om

---

<sup>52</sup> Ibid. p. 14 e.v.

<sup>53</sup> Ibid. p. 145.

<sup>54</sup> Searle (1978), p. 29: “[...] an assertion is a (very special kind of) commitment to the truth of a proposition.” Volgens Searle is iedere propositionele inhoud waar of onwaar (zie p. 124). Aan deze verbinding moet echter nog een act worden toegevoegd. Dan pas kan de waarheid of onwaarheid van de inhoud in het spel komen. Een

zichzelf of iets anders op een bepaalde wijze te presenteren. Deze act als presentatie blijft in de act van de *speech act theory* verondersteld.

## II. DE PROPOSITIE BIJ LEIBNIZ

In GA 26 vraagt Heidegger naar de metafysische veronderstellingen van Leibniz' logica. In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat de propositie traditioneel wordt beschouwd als het centrale fenomeen van de logica. Daarom begint Heidegger met het zichtbaar maken van de metafysische veronderstellingen van Leibniz' propositieeler:

“Für uns gilt es zunächst, allererst die metaphysische Perspektive der Leibnizschen Urteilslehre sichtbar zu machen und damit die Theorie selbst zu verdeutlichen.”<sup>55</sup>

Eén van de metafysische veronderstellingen van Leibniz' propositieeler betreft de copula:

“In der Einleitung wurde gezeigt, wie die Hauptphänomene dessen, was in der Logik zur Sprache kommt, in die Metaphysik zurückweisen: Wahrheit verweist auf Transzendenz, Grund auf Freiheit, Begriff auf Schema, die Kopula auf Sein.”<sup>56</sup>

De copula - het 'is' van de propositie - veronderstelt het woord 'zijn'. 'Zijn' is één van de metafysische veronderstellingen van Leibniz' propositieeler. Wat betekent dit? Bij Leibniz speelt een bepaalde opvatting van het 'is' van de propositie. Aan het eind van dit hoofdstuk zal blijken dat deze opvatting van het 'is' het woord 'subject' veronderstelt, dat onderwerp van het volgende hoofdstuk (III) zal zijn. In dit hoofdstuk zal ik laten zien hoe Leibniz het 'zijn' van de propositie begrijpt.

Eerst zullen we zien dat Leibniz het *esse* van de propositie begrijpt als *inesse* (paragraaf 1). Vervolgens wordt aan de hand van het waar-zijn van een propositie duidelijk dat het *inesse* moet worden begrepen vanuit identiteit, als een *idem esse* (paragraaf 2). Niet iedere identiteit is evenwel direct inzichtelijk: er heerst verborgenheid (paragraaf 3). Maar uiteindelijk is het waar-zijn van alle ware proposities gefundeerd in een herleiding tot identiteiten: aan iedere ware propositie ligt identiteit ten grondslag (paragraaf 4). Tot slot zullen we aan de hand van Leibniz' kennisleer zien dat identiteit in de eerste plaats een vereniging is van het vele en verschillende in een eenheid (paragraaf 5).

### 1. *Inesse*

Leibniz karakteriseert de propositie als volgt:

---

<sup>55</sup> Heidegger, GA 26, p. 46.

<sup>56</sup> Heidegger, GA 26, p. 70 (mijn cursivering).

“[...] dans toute proposition affirmative, veritable, necessaire ou contingente, universelle ou singuliere, la notion du predicat est comprise en quelque façon dans celle du sujet, *praedicatum inest subjecto* [...]”<sup>57</sup>

Bij een propositie *praedicatum inest subjecto*. Wanneer ik iets (P) van iets (S) zeg, dan ‘is’ P al ‘in’ S. Hoe is dit ‘in zijn’ te begrijpen? De betekenis van het *inest* wordt in het citaat enigszins verduidelijkt door het woord ‘comprise’, dat ‘besloten’ betekent.<sup>58</sup> Wanneer een predicaat terecht van een subject wordt gezegd, dan is het volgens Leibniz al in dit subject besloten. Dit ‘besloten zijn in’ klinkt ons misschien bekender in de oren. Sinds Kant maakt de logica namelijk een onderscheid tussen analytische en synthetische proposities:

“In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird, [...] ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz ausser dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil *analytisch*, in dem andern *synthetisch*.”<sup>59</sup>

Analytische proposities noemt Kant ook ‘Erläuterungsurteile’, omdat het predicaat bij deze proposities niets aan het subject toevoegt.<sup>60</sup> Een veelgebruikt voorbeeld van een analytische propositie is ‘een vrijgezel is ongetrouwd’.<sup>61</sup> In het subjectbegrip ‘vrijgezel’ ligt al besloten dat hij of zij ongetrouwd is: je vertelt niets nieuws. Synthetische proposities heten daarentegen ‘Erweiterungsurteile’, want bij deze proposities voegt het predicaat wel iets nieuws toe aan het subject.

In het citaat van Leibniz staat evenwel dat er bij *iedere* ware propositie sprake is van *praedicatum inest subjecto* - dus niet alleen bij Kants analytische maar ook bij zijn synthetische proposities. In Kantiaanse termen zou je kunnen zeggen dat alle ware proposities voor Leibniz analytisch zijn. Maar los van de vraag of Kants woord ‘analytisch’ overeenkomt met wat Leibniz onder ‘analyse’ verstaat - deze formulering

---

<sup>57</sup> *An Arnauld*, 14.7.1686, p. 56. “[...] in iedere bevestigende, ware, noodzakelijke of toevallige, algemene of singuliere propositie is het begrip van het predicaat op één of andere wijze besloten in dat van het subject, *praedicatum inest subjecto* [...]”

<sup>58</sup> Zie ook Van Peursen (1966), p. 37. “[...] een oordeel legt de relatie der inclusie (insluiting) tussen een S en een P: het woordje ‘is’ betekent: ‘bevat’ of ‘sluit in’.”

<sup>59</sup> Kant (1998), B 10. “In alle oordelen waarin de verhouding van een subject met een predicaat wordt gedacht, [...] is deze verhouding op twee manieren mogelijk. Ofwel het predicaat B behoort tot het subject A als iets wat (op verborgen wijze) in dit begrip A is besloten; ofwel B ligt geheel buiten het begrip A, ofschoon het er wel mee in verbinding staat. In het eerste geval noem ik het oordeel *analytisch*, in het tweede geval *synthetisch*.”

<sup>60</sup> *Ibid.* B 11.

<sup>61</sup> Zie bijvoorbeeld Tugendhat/Wolf (1989), p. 36.

geeft ons geen antwoord op de vraag naar het *in esse*. Integendeel, hoe moet ik het ‘besloten zijn in’ begrijpen wanneer het geldt voor *alle* ware proposities? Hoe is bijvoorbeeld bij de uitspraak ‘deze bladzijde is beschreven’ het beschreven-zijn besloten in deze bladzijde?

## 2. Waarheid en identiteit

Bij iedere ware propositie is het predicaat besloten in het subject. Dit betekent: een propositie is *waar* als *praedicatum inest subjecto*. Het *in esse* zegt niet alleen iets over de verhouding van subject en predicaat, maar het zegt tegelijk ook iets over het waar of onwaar zijn van deze verhouding. Leibniz besluit het citaat uit paragraaf 1 als volgt:

“[...] dans toute proposition affirmative, veritable, necessaire ou contingente, universelle ou singuliere, la notion du predicat est comprise en quelque façon dans celle du sujet, *praedicatum inest subjecto*; ou bien je ne sçay ce que c’est que la verité.”<sup>62</sup>

Het waar-zijn van de propositie ligt in het *inest*.<sup>63</sup> Het bewijs dat Leibniz hiervoor geeft, luidt: wanneer dit niet het geval is, dan zou ik niet weten wat waarheid zou moeten wezen. Dit bewijs is eigenlijk een soort aantonen van absurditeit. Of Leibniz weet wat waarheid is, is namelijk helemaal niet de vraag - het is volkomen vanzelfsprekend dat Leibniz weet wat waarheid is. Op basis van deze vanzelfsprekendheid moet worden aangenomen dat het waar-zijn van de propositie ligt in het *inest*.

Hiermee wordt tegelijk duidelijk: voor Leibniz is waarheid überhaupt gebonden aan de propositie. Wanneer waarheid niet het *in esse* van de propositie betreft, dan weet Leibniz niet wat waarheid is. Deze band tussen waarheid en de propositie komt in het volgende citaat expliciet naar voren:

“Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit.”<sup>64</sup>

Waarheid überhaupt - de natuur of het wezen van de waarheid - wordt hier gelijkgesteld aan de *connexio*

---

<sup>62</sup> *An Arnauld*, 14.7.1686, p. 56. “[...] in iedere bevestigende, ware, noodzakelijke of toevallige, algemene of singuliere propositie is het begrip van het predicaat op één of andere wijze besloten in dat van het subject, *praedicatum inest subjecto*; of ik weet niet wat waarheid is.”

<sup>63</sup> Voor de verhouding tussen waarheid en *in esse* zie ook Janke (1963), p. 65-67.

<sup>64</sup> *Primae Veritates*, p. 518. “Daarom is het predicaat oftewel de *consequens* altijd besloten in het subject oftewel de *antecedens*; en in dit [‘besloten zijn in’] zelf bestaat het wezen van de waarheid in het algemeen of de verbinding (*connexio*) tussen de termen van de bewering, zoals Aristoteles al observeerde.”

van de termen van de propositie; het subject en het predicaat.<sup>65</sup> Deze verbinding bestaat in het *in esse* van het predicaat in het subject. Aangezien waarheid überhaupt gelijkgesteld is aan deze verbinding, bestaat waarheid überhaupt in het *in esse* van de propositie.<sup>66</sup>

Dit betekent dat ‘waarheden’ voor Leibniz altijd ware proposities zijn. Niet alle ware proposities zijn evenwel zomaar hetzelfde. Leibniz onderscheidt primaire en niet-primaire waarheden:

“Primae veritates sunt quae idem de se ipso enuntiant aut oppositum de ipso opposito negant. Ut A est A, vel A non est non A. Si verum est A esse B, falsum est A non esse B vel A esse non B. Item unumquodque etsi quale est. Unumquodque sibi ipsi simile aut aequale est. Nihil est majus aut minus se ipso, aliaque id genus, quae licet suos ipsa gradus habeant prioritatis, omnia tamen uno nomine *identitorum* comprehendi possunt.”<sup>67</sup>

Primaire waarheden zijn proposities die hetzelfde van hetzelfde beweren of het tegengestelde ervan ontkennen: ze geven een identiteit weer. Leibniz noemt deze proposities daarom *identica*. Als voorbeeld geeft hij twee grondbeginselen van het denken: het identiteitsbeginsel ‘A is A’ en het beginsel van non-contradictie ‘A is niet niet-A’.

Met betrekking tot de overige, niet-primaire waarheden zegt Leibniz:

“Omnes autem reliquae veritates reducuntur ad primas ope definitionum, seu per resolutionem notionum, in qua consistit *probatio a priori*, independens ab experimento.”<sup>68</sup>

Alle niet-primaire waarheden zijn herleidbaar tot primaire waarheden. Dit betekent dat alle waarheden in

---

<sup>65</sup> *Elementa Calculi*, p. 49. “*Terminus* est subjectum vel praedicatum propositionis categoricae. Itaque sub termino nec signum nec copulam comprehendo.” “Een *term* is een subject of een predicaat van een categoriale propositie. Dus onder een term moet noch een teken, noch een copula worden verstaan.”

<sup>66</sup> Zie ook L. Couturat (1961), p. 1 (uit: Meijering (1978), p. 29). “*Veritas est, in esse praedicatum subjecto.*” “Waarheid betekent: het besloten zijn van een predicaat in een subject.” Meijering (p. 29): “In this quotation ‘est’ clearly has definitional force. It expresses equivalence rather than mere implication.”

<sup>67</sup> *Primae Veritates*, p. 518. “Primaire waarheden zijn die waarheden, die hetzelfde van hetzelfde beweren of het tegengestelde van het tegengestelde zelf ontkennen; zoals ‘A is A’ of ‘A is niet niet-A’. Als het waar is dat A B is, dan is het onwaar dat A niet B is of dat A niet-B is. Evenzo: ‘Ieder ding is zoals het is’, ‘Ieder ding is aan zichzelf gelijk of met zichzelf overeenkomstig’, ‘Niets is groter of kleiner dan zichzelf’ en dergelijke zaken die allemaal, ofschoon ze hun eigen graad van prioriteit hebben, toch onder de ene naam *identica* kunnen worden begrepen.” Voor het verschil tussen ‘A non esse B’ en ‘A esse non B’, zie Lenzen (1986), p. 2.

<sup>68</sup> (vervolg vorig citaat) “Alle overige waarheden worden echter herleid tot primaire [waarheden] met behulp van definities, oftewel door oplossing van de begrippen, waarin de *bewijsvoering a priori* bestaat, onafhankelijk van de ervaring.”

beginsel identiteiten zijn, en dus ook a priori bewijsbaar. Iedere ware propositie geeft een identiteit weer.

Hiermee krijgen we een eerste aanwijzing voor het *inesse* van de propositie. In het begin van deze paragraaf zagen we dat het waar-zijn van een propositie voor Leibniz bestaat in het *inesse*: *verum esse* = *inesse*. Nu blijkt dat het waar-zijn van een propositie bestaat in het weergeven van een identiteit: *verum esse* = *idem esse*. Het *inesse* van de proposities moet dus worden begrepen in termen van identiteit: *inesse* = *idem esse*.

Deze aanwijzing helpt ons op het eerste gezicht niet veel verder. Om te weten wat het *inesse* van de propositie is, moeten we dit begrijpen in termen van identiteit. Maar wat verstaat Leibniz onder identiteit? Iedere ware propositie moet een identiteit weergeven, maar hoe kan een uitspraak als ‘deze bladzijde is beschreven’ of ‘Leibniz is geboren in 1646’ een identiteit zijn? En als iedere ware propositie een identiteit weergeeft, hoe kan het dan dat niet iedere waarheid ogenblikkelijk wordt ingezien? Hoe kan het dat er zelfs onwaarheid mogelijk is?

### 3. Identiteit en verborgenheid

Leibniz zegt dat alle ware proposities identiteiten zijn, en dus ook a priori bewijsbaar. Maar dat betekent niet dat alle waarheden ook open en bloot klaarliggen. Voor Leibniz’ propositieleer is het van wezenlijk belang dat er verborgenheid heerst. Dit wordt duidelijk aan de hand van het volgende citaat:

“Ratio autem veritatis consistit in nexu praedicati cum subjecto, seu ut praedicatum subjecto insit, vel manifeste, ut in identicis, veluti si dicerem: homo est homo, homo albus est albus: vel tecte [...]”<sup>69</sup>

De *nexus* is de verbinding van subject en predicaat, die bestaat in het *inesse* als *idem esse*. Bij de primaire waarheden is dit *inesse* klaarblijkelijk (*manifeste*). Zij geven identiteiten weer die onmiddellijk inzichtelijk zijn. Maar bij de overige, niet-primaire waarheden is de identiteit van subject en predicaat verborgen (*tecte*). Hun waarheid gaat wel terug op primaire identiteiten, maar moet door middel van een afleiding

---

<sup>69</sup> Ohne Überschrift (*Conséquences métaphysiques du principe de raison*), p. 11. “De grond van de waarheid echter bestaat in de verbinding (*nexus*) van het predicaat met het subject, oftewel: het predicaat is besloten in het subject, ofwel op klaarblijkelijke wijze, wanneer er sprake is van *identica*, zoals wanneer ik zeg: deze mens is een mens, deze blanke mens is blank; ofwel op verborgen wijze [...]”. Hetzelfde onderscheid tussen klaarblijkelijk en verborgen maakt Leibniz onder andere ook in *Discours de Métaphysique*, § 8, p. 18): “[...] lors que le predicat n’est pas compris expressement dans le sujet, il faut qu’il y soit compris virtuellement, et c’est ce que les philosophes appellent *inesse*.” “[...] wanneer het predicaat niet uitdrukkelijk in het subject is besloten, dan moet het [predicaat] er toch virtueel in besloten zijn. Dit is wat de filosofen *inesse* noemen.” Hier spreekt Leibniz van *expressement* (uitdrukkelijk) en *virtuellement* (virtueel) in plaats van ‘klaarblijkelijk’ en ‘verborgen’. Zie voor dit onderscheid ook Couturat (1985), p. 205-206.

worden aangetoond.<sup>70</sup> Leibniz noemt deze waarheden daarom afgeleide waarheden.<sup>71</sup> Een afgeleide waarheid kan noodzakelijk of contingent zijn:

“His attentius consideratis, patuit intimum inter veritates necessarias contingentesque discrimen. Nempe omnis veritas vel originaria est, vel derivativa. Veritates originariae sunt quarum ratio reddi non potest, et tales sunt identicae sive immediatae [...]. Veritates derivativae rursus duorum sunt generum: aliae enim resolvuntur in originarias, aliae progressum resolvendi in infinitum admittunt. Illae sunt necessariae, hae, contingentes.”<sup>72</sup>

Leibniz noemt de primaire waarheden hier oorspronkelijke waarheden: proposities die een direct inzichtelijke identiteit weergeven. Bij afgeleide waarheden is dit niet het geval. Zowel bij noodzakelijke als bij contingente waarheden is de identiteit van subject en predicaat verborgen.<sup>73</sup> Het verschil tussen noodzakelijke en contingente waarheden ligt in de aard van deze verborgenheid.

Iedere noodzakelijke waarheid laat zich door middel van een analyse herleiden tot

---

<sup>70</sup> *Primae Veritates*, p. 519. “Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expresse, in reliquis omnibus implicita, ac per analysis notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.” “En in identieke proposities is deze verbinding (*connexio*) en het inbegrepen zijn (*comprehensio*) van het predicaat in het subject weliswaar uitgedrukt [oftewel: klaarblijkelijk], maar in alle overige [gevallen, d.w.z. niet-*identica*] is zij impliciet [oftewel: verborgen], en moet door analyse van de begrippen worden aangetoond, waarin het bewijs a priori is gelegen.”

<sup>71</sup> *De Libertate*, p. 181. “Nempe omnis veritas vel originaria est, vel derivativa.” “Iedere waarheid is immers of een oorspronkelijke, of een afgeleide [waarheid].”

<sup>72</sup> *De Libertate*, p. 181. “Nadat ik deze dingen opmerkzamer had overwogen werd een zeer wezenlijk onderscheid zichtbaar tussen noodzakelijke en contingente waarheden. Iedere waarheid is immers of een oorspronkelijke, of een afgeleide [waarheid]. Oorspronkelijke waarheden zijn die [waarheden], waarvan geen grond kan worden gegeven, en dergelijke [waarheden] zijn identieke oftewel onmiddellijke proposities (*identica* oftewel *immediata*). [...] De afgeleide waarheden anderzijds zijn van twee soorten: want sommige [afgeleide waarheden] worden in oorspronkelijke [waarheden] opgelost, andere laten de reeks van oplossingen tot in het oneindige voortgaan. De ene [waarheden] zijn noodzakelijke, de andere [waarheden] zijn contingente.”

<sup>73</sup> Heidegger merkt in GA 26, p. 51 op: “Die notwendigen Wahrheiten werden in ursprüngliche aufgelöst; nicht jede ist auch schon eine originäre, manche sind einer Ableitung bedürftig und fähig.” Oftewel: volgens Heidegger zijn er ook noodzakelijke waarheden die wel meteen oorspronkelijk en dus direct inzichtelijk zijn. Dit is echter onhoudbaar. Ten eerste zou een dergelijke noodzakelijke waarheid dan niet meer onder de afgeleide, maar onder de oorspronkelijke waarheden vallen. Ze is immers direct inzichtelijk en daarmee onbewijsbaar: voor het inzien van haar waarheid is geen afleiding meer nodig. Ten tweede haalt Heidegger zelf een citaat aan waarin Leibniz zegt dat alle noodzakelijke waarheden *virtuele identicas* - virtueel identieke proposities - zijn (Heidegger, GA 26, p. 59). Citaat uit: *Ohne Überschrift, in Betreff der Mittel der philosophischen Beweisführung*, p. 300). “Nimirum ut Identicae propositiones omnium primae sunt [...] atque adeo per se verae [...]; ita per consequentiam verae sunt virtualiter identicae, quae scilicet per analysis terminorum [...] ad identicas formales sive expressas reducuntur. Manifestumque est omnes propositiones necessarias sive aeternae veritatis esse virtualiter identicas [...]” “Het is ontegenzeggelijk zo, dat Identieke proposities [namelijk: direct inzichtelijke identiteiten] de eerste zijn van allen [...] ja, dat ze zelfs door zichzelf waar zijn [...]; op die wijze zijn bijgevolg ook virtuele *identica* waar, die namelijk door analyse van de termen [...] worden herleid tot formele identiteiten oftewel uitdrukkingen. *En het is klaarblijkelijk dat alle noodzakelijke proposities, en dat wil zeggen [proposities] van een eeuwige waarheid, op virtuele wijze*

oorspronkelijke waarheden. Dit kan soms een lange bewijsgang vergen, maar uiteindelijk is iedere noodzakelijke waarheid in te zien.<sup>74</sup> Leibniz noemt deze analyse ‘het vinden van de *raison*’ - in dit geval van de *raison necessaire*.<sup>75</sup> Het *inesse* van noodzakelijke proposities heeft een *raison*, een grond. De waarheid van deze proposities vindt haar fundering in een herleiding tot direct inzichtelijke proposities.<sup>76</sup>

Van de oorspronkelijke waarheden zelf kan geen grond worden aangegeven: *ratio reddi non potest*. Waarom niet? Als voorbeeld van oorspronkelijke waarheden noemde Leibniz de grondbeginselen van identiteit en van non-contradictie. Oorspronkelijke waarheden zijn grondbeginselen.<sup>77</sup> Ze zijn zelf grond, en hebben dus geen fundering nodig. Deze grondbeginselen zijn identiek in die zin, dat hun tegendeel een uitdrukkelijke contradictie impliceert.<sup>78</sup> Hun waarheid ligt in hun klaarblijkelijke identiteit. Het criterium van klaarblijkelijke identiteit luidt: ‘*A is A*’ - *het grondbeginsel van identiteit*. Het waarheidscriterium van de oorspronkelijke waarheden behoort dus zelf tot de ware proposities waarvoor zij geldt, en wel als de meest oorspronkelijke en primaire propositie. Het criterium van waarheid - identiteit - is zelf de eerste ware propositie en de grond van alle ware proposities.

Iedere contingente waarheid laat net als iedere noodzakelijke waarheid een herleiding toe. Maar waar deze herleiding bij noodzakelijke waarheden eindigt met klaarblijkelijke beginselen, gaat zij bij

---

*identica zijn [...]*” (mijn cursivering)

<sup>74</sup> Een voorbeeld van een afleiding van een noodzakelijke waarheid geeft Leibniz in *Primae Veritates* (p. 518) aan de hand van het door velen als axioma beschouwde ‘Het geheel is groter dan het deel’ of ‘Het deel is kleiner dan het geheel’. Eerst definieert Leibniz ‘groter’ en ‘kleiner’: *A is groter dan B en B is kleiner dan A, als B gelijk is aan een deel van A*. Dan neemt hij het onbewijsbare axioma *A = A* (een oorspronkelijke waarheid) aan, oftewel: ieder ding is gelijk aan zichzelf. Vervolgens bewijst Leibniz het axioma als volgt. 1) Dat wat gelijk is aan een deel van het geheel is kleiner dan het geheel (dankzij de definitie). 2) Een deel van het geheel is gelijk aan een deel van het geheel, d.w.z. aan zichzelf (dankzij het onbewijsbare axioma). 3) Dus een deel van het geheel is kleiner dan het geheel. Zie ook Couturat (1985), p. 203-204, en Kauppi (1966), p. 227.

<sup>75</sup> *Monadologie*, § 33, p. 124. “Quand une verité est necessaire on en peut trouver la Raison par l’Analyse; la resolvant en idées et en verités plus simples, jusqu’à ce qu’on vienne aux primitives.” “Wanneer een waarheid noodzakelijk is, kan men de grond vinden door middel van analyse; namelijk door haar op te lossen in eenvoudigere ideeën en waarheden, tot men uitkomt bij de primaire [ideeën en waarheden].”

<sup>76</sup> Zie ook Wilson (1976), p. 409-411.

<sup>77</sup> *Ohne Überschrift, in Betreff der Mittel der philosophischen Beweisführung*, p. 300. “Nimirum ut Identicae propositiones omnium primae sunt [...] atque adeo per se verae [...]. Generaliter omnis propositio vera (quae identica sive per se vera non est) potest probari a priori ope Axiomatum seu propositionum per se verarum, et ope definitionum seu idearum.” “Het is ontegenzeggelijk zo dat Identieke proposities de eerste zijn van allen[...] en dat ze zo door zichzelf waar zijn [...]. In het algemeen kan iedere ware propositie (die geen *identicum* oftewel niet door zichzelf waar is) a priori worden beproefd met behulp van axioma’s, oftewel van de proposities die door zichzelf waar zijn, en met behulp van definities, oftewel ideeën.” Zie ook *Consilium de Encyclopedia nova scribenda methodo inventoria*, p. 32. “*Axiomata sunt* [propositiones], quae ab omnibus pro manifestis habentur [...]” “*Axioma’s* zijn proposities die door iedereen voor klaarblijkelijk worden gehouden [...]” Voor een uiteenzetting van de verschillende grondbeginselen die bij Leibniz een rol spelen, zie Meijering (1978), p. 22-33 (*Basic Principles*).

<sup>78</sup> *Monadologie*, § 35, p. 124. “[...] *principes primitifs*, qui ne sçauroient être prouvés et n’en ont point besoin aussi; et ce sont les *Énonciations identiques*, dont l’opposé contient une contradiction expresse.” “[...] oorspronkelijke beginselen, die niet kunnen worden bewezen en die dit ook niet nodig hebben; en dit zijn de *identieke uitspraken*, waarvan het tegendeel een uitdrukkelijke contradictie bevat.”

contingente waarheden tot in het oneindige.<sup>79</sup> De analyse heeft geen einde. Dit betekent dat wij geen bewijs kunnen geven van de identiteit van contingente proposities:

“Sed in veritatibus contingentibus, etsi praedicatum insit subjecto, nunquam tamen de eo potest demonstrari, neque unquam ad aequationem seu identitatem revocari potest propositio, sed resolutio procedit in infinitum [...]”<sup>80</sup>

En toch zegt Leibniz dat niet alleen bij oorspronkelijke en noodzakelijke proposities, maar ook bij contingente proposities het predicaat in het subject besloten ligt. Alle contingente proposities zijn a priori - maar dit kunnen we nooit inzien. Alle contingente proposities geven een identiteit weer - maar die identiteit is verborgen en onbewijsbaar. Is deze claim dat alle contingente proposities identiteit en a priori zijn niet gratuit, wanneer dit onbewijsbaar blijft?

Dat Leibniz deze claim op contingente proposities kan leggen, heeft te maken met de metafysische status van de mens. In de Scholastiek en in de Nieuwe Tijd wordt de mens begrepen vanuit het woordenpaar ‘eindig’ - ‘oneindig’. Het menselijk kennen is eindig, en dat wil zeggen: begrensd. Dat de analyse van contingente waarheden tot in het ‘oneindige’ gaat, betekent voor Leibniz dat de analyse voor een eindig verstand niet is te overzien. Voor een eindig kennen heerst er verborgenheid. Een goddelijk kennen is daarentegen oneindig, en dat wil zeggen: onbegrensd. Dit betekent niet dat de analyse voor een oneindig verstand wel tot een einde komt. Er is geen einde. Maar een oneindig verstand kent de identiteit van contingente waarheden op een andere wijze:

“[...] Deo solo vidente non quidem finem resolutionis qui nullus est, sed tamen connexionem (terminorum) sic involutionem praedicati in subjecto, quia ipse videt quidquid seriei inest [...]”<sup>81</sup>

Een goddelijk kennen ziet bij contingente waarheden het geheel van het *in esse* van de predicaten in een subject. Het ziet alles wat in de reeks van predicaten besloten ligt. Dit heeft te maken met de aard van een

---

<sup>79</sup> Curley (1976), p. 76. “The analysis of a necessary truth is like the comparison of two numbers which have a common factor. A finite process will show that the smaller number is ‘present in’ the larger one. But the analysis of a contingent truth is like the comparison of incommensurables. No finite process will show that the smaller number is contained in the larger.”

<sup>80</sup> *De Libertate*, p. 182. “Maar bij de contingente waarheden, ook al is het predicaat hier in het subject besloten, toch kan dit er nooit van worden bewezen, en nooit kan de propositie worden teruggebracht tot een gelijkstelling, de oplossing schrijdt daarentegen voort tot in het oneindige [...]”

<sup>81</sup> (vervolg vorig citaat) *De Libertate*, p. 182. “[...] terwijl God alleen weliswaar niet het einde van de oplossing ziet - dat er niet is - maar wel de verbinding (van de termen) en dat wil zeggen de inwikkeling van het predicaat in het subject, omdat hij wat er ook maar in de reeks is zelf ziet [...]”

oneindig kennen. Een oneindig kennen is omnipresent: alle predicaten van een subject zijn voor dit verstand present. Er kan voor een oneindig verstand geen verborgenheid heersen. Verborgenheid is een begrenzing, en daarvan kan alleen bij een begrensd kennen sprake zijn, niet bij een onbegrensd kennen.<sup>82</sup>

#### 4. Voldoende grond

De waarheid van noodzakelijke proposities wordt inzichtelijk door het vinden van de *raison necessaire*. Het vinden van deze *raison* bestaat in een herleiding tot klaarblijkelijke identiteiten. Bestaat er voor het waar-zijn van contingente proposities ook een fundering? En zo ja, ondermijnt dit dan niet het karakter van contingentie?

Noodzakelijke en contingente waarheden hebben bij Leibniz een andere oorsprong.<sup>83</sup> Noodzakelijke waarheden komen voort uit het goddelijk intellect, contingente waarheden vinden hun oorsprong in de goddelijke wil. Qua mogelijkheid zijn de contingente waarheden evenwel net als de noodzakelijke waarheden afhankelijk van het goddelijk intellect. Dit wordt duidelijk wanneer Arnauld aan Leibniz de vraag stelt - ingegeven door het *inesse* van de propositie - of de hele geschiedenis van de mensheid in de schepping van Adam besloten ligt.<sup>84</sup> Leibniz antwoordt dat Adam qua mogelijkheid uitsluitend afhankelijk is van Gods intellect.<sup>85</sup> Voor dit mogelijke is geen schepping van God noodzakelijk, want het is in zichzelf omnipresent voor God. Maar dát Adam geschapen is, en dát de geschiedenis zich sindsdien zo en niet anders heeft ontvouwen, is niet afhankelijk van Gods intellect maar van Zijn vrije wil. God heeft slechts één van de oneindig vele mogelijke werelden geschapen.<sup>86</sup>

Een contingente waarheid is evenwel geen blind toeval. Er is wel degelijk sprake van identiteit

---

<sup>82</sup> Zie bijvoorbeeld *Discours de Métaphysique*, § 1, p. 2: “Par consequent la puissance et la science sont des perfections, et entant qu’elles appartiennent à Dieu, elles n’ont point de bornes.” “Hieruit volgt dat macht en wetenschap volmaaktheden zijn en dat ze, voor zover ze toekomen aan God, geen grenzen hebben.”

<sup>83</sup> *Vérités nécessaires et contingentes* uit, p. 23. “[...] ut veritates necessariae solum intellectum divinum involvunt, ita contingentes voluntatis decreta.” “[...] zoals de noodzakelijke waarheden zich alleen inbedden in het goddelijk intellect, zo [bedden] de contingente [waarheden] zich in de decreten van de wil [in].” Zie ook *De la nature de la vérité*, p. 402. “Quodsi propositio sit contingens, non est necessaria connexio, sed tempore variatur et ex supposito divino decreto, et libera voluntate pendet [...].” “En indien de propositie contingent is, is de verbinding niet noodzakelijk, maar ze varieert qua tijd en ze hangt af van het eraan ten grondslag liggende goddelijke decreet en van de vrije wil [...].”

<sup>84</sup> *An Arnauld* 14.7.1686, p. 48-50.

<sup>85</sup> *Ibid.* p. 51.

<sup>86</sup> *Ibid.* “[...] il y avoit une infinité de manieres possibles de créer le Monde selon les differens desseins que Dieu pouvoit former, et [...] chaque monde possible depend de quelques desseins principaux ou fins de Dieu, qui luy sont propres, c’est à dire de quelques decrets libres primitifs [...].” “er was een oneindigheid aan mogelijke manieren om de wereld te scheppen volgens de verschillende ontwerpen die God kon vormen, en [...] iedere mogelijke wereld is afhankelijk van enkele principiële ontwerpen of doelen van God, die hem eigen zijn, dat wil zeggen van enkele primaire vrije decreten.”

tussen Adam en de na hem komende geschiedenis. Leibniz spreekt niet van een noodzakelijk, maar van een intrinsiek verband.<sup>87</sup> De vrije beslissing van God om van de vele mogelijke werelden deze ene wereld te scheppen, is niet willekeurig. Er is een *raison* voor Gods keuze:

“Necessariae [veritates], quales Arithmeticae, Geometricae, Logicae fundantur in divino intellectu a voluntate independentes [...]. At veritates contingentes oriuntur a voluntate Dei non mera, sed optimi seu convenientissimi considerationibus, ab intellectu directa.”<sup>88</sup>

Gods vrije wil wordt geleid door zijn intellect. Dit intellect wordt op haar beurt weer geleid door een *raison*: de beschouwing van wat het beste en het geschiktste is.<sup>89</sup> Deze *raison* is geen *raison necessaire* maar een *raison suffisante*, een voldoende grond.<sup>90</sup> Dankzij de *raison suffisante* in Gods beslissingen is de identiteit van alle predicaten in een subject verenigbaar met de contingentie. God kan de contingente waarheden dankzij zijn omnipresentie met zekerheid kennen, maar deze zekerheid involveert geen noodzakelijkheid omdat een andere mogelijkheid geen contradictie impliceert.<sup>91</sup> Deze zekerheid volgt:

“[...] ex supposito decreto substantiae liberae pendente in contingentibus, quod decretum nunquam omnimode arbitrarium et fundamenti expers est, sed semper aliqua ejus ratio (inclinans tamen, non vero necessitans) reddi potest, quae ipsa ex notionum analysi (si ea semper in humana potestate esset) deduci potest [...]. Constat ergo omnes veritates etiam maxime contingentes probationem a priori seu rationem aliquam cur sint potius quam non sint habere. Atque hoc ipsum est quod vulgo dicunt, nihil fieri sine

---

<sup>87</sup> Ibid. p. 50-51. “[...] que la liaison que je conçois entre Adam et les evenemens humains est intrinsèque, mais qu’elle n’est pas nécessaire indépendamment des décrets libres de Dieu [...].” “[...] dat het verband dat ik zie tussen Adam en de menselijke gebeurtenissen intrinsiek is, maar dat ze niet onafhankelijk van de vrije decreten van God noodzakelijk is [...].”

<sup>88</sup> *An Bourguet* 11.4.1710, p. 550. “Noodzakelijke [waarheden], zoals de aritmetische, de geometrische en de logische [waarheden], worden gefundeerd in het goddelijk intellect - onafhankelijk van de wil [...]. De contingente waarheden daarentegen ontstaan door de wil van God, [alleen] niet door een zuivere [wil], maar [door een wil] geleid door zijn intellect, [dat op zijn beurt wordt geleid] door overwegingen van het beste oftewel het meest overeenstemmende.”

<sup>89</sup> *Monadologie*, § 46, p. 128. “[...] verités contingentes, dont le principe est la *convenance*, ou le choix du *meilleur*, au lieu que les Verités nécessaires dependent uniquement de son [namelijk: de Dieu] entendement, et en sont l’objet interne.” “[...] contingente waarheden, waarvan het principe de *overeenstemming* is, of de keuze van het *beste*; de noodzakelijke waarheden daarentegen hangen alleen af van zijn [Gods] verstand en zijn het innerlijke object ervan.” Voor ‘convenance’ of ‘convenientia’ zie Van Peursen (1966), p. 51.

<sup>90</sup> *Monadologie*, § 53, p. 132. “Or, comme il y a une infinité d’univers possibles dans les idées de Dieu et qu’il n’en peut exister qu’un seul; il faut qu’il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le determine à l’un plutôt qu’à l’autre.” “Welnu, omdat er in de ideeën van God een oneindigheid aan mogelijke universa is en omdat er daarvan maar één kan bestaan, moet er voor de keuze van God een voldoende grond zijn, die hem eerder tot het één dan tot het ander doet besluiten.”

<sup>91</sup> *Ohne Überschrift, in Betreff der Mittel der philosophischen Beweisführung*, p. 301.

cause, seu nihil esse sine ratione.”<sup>92</sup>

Er is altijd een grond te vinden in de werkelijkheid zoals deze is. Deze grond is niet dwingend, maar neigt toch eerder naar de ene dan naar de andere kant. Daarom is er zelfs bij afwezigheid van noodzakelijkheid een a priori bewijs mogelijk - in principe, want dit bewijs is voor een eindig kennen niet inzichtelijk. Het a priori bewijs van contingente waarheden bestaat in een analyse van het subjectbegrip: alle predicaten volgen vanuit de best mogelijke keuze. Alle waarheden - zowel de contingente als de noodzakelijke - hebben dus een grond. Niets is zonder grond: *nihil esse sine ratione*. Niet alleen het *inesse* van noodzakelijke proposities, maar ook het *inesse* van contingente proposities heeft een grond:

“[...] il faut toujours qu’il y ait quelque fondement de la connexion des termes d’une proposition, qui se doit trouver dans leur notions. C’est là mon grand principe [...]”<sup>93</sup>

## 6. Identiteit als eenheid van het vele

Aan iedere ware propositie - behalve de oorspronkelijke - ligt identiteit ten grondslag. Wat de aard van deze identiteit is, wordt duidelijk aan de hand van Leibniz’ waarheidscriterium voor kennis. In *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* geeft Leibniz een antwoord op de vraag wat kennis is.<sup>94</sup> Hierbij verwijst hij naar het waarheidscriterium van Descartes:

“[...] ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio.”<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Ibid. p. 300-301. “[...] uit het veronderstelde decreet van de vrije substantie, [het decreet] dat hangt in contingente zaken, omdat een decreet nooit geheel en al willekeurig en zonder fundament is, maar er altijd één of andere grond (wel neigend, maar niet dwingend) van kan worden gegeven, die zelf uit de analyse van de begrippen (indien deze altijd in het menselijk vermogen zou liggen) kan worden afgeleid [...]. Dus staat vast dat alle waarheden, zelfs de meest contingente, een bewijsvoering a priori oftewel één of andere grond hebben waarom ze eerder zijn dan niet zijn. En dit zelf is wat men gewoonlijk zegt, dat niets ontstaat zonder oorzaak, oftewel dat niets is zonder grond.”

<sup>93</sup> *An Arnauld*, 14.7.1686, p. 56. “[...] er moet altijd een fundament zijn van de verbinding van de termen van een propositie, die zich moet laten vinden in hun begrippen. Zie daar mijn grootse principe [...]”

<sup>94</sup> *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, p. 422. “Quoniam hodie inter Viros egregios de veris et falsis ideis controversiae agitantur, eaque res magni ad veritatem cognoscendam momenti est, in qua nec ipse Cartesius usquequaque satisfacit, placet quid mihi de discriminibus atque criteriis Idearum et cognitionum statuendum videatur, explicare paucis.” “Vandaag de dag worden onder voortreffelijke mannen ijverig strijdvrage besproken over ware en onware ideeën; en aangezien zelfs Descartes voor deze vraag, die van grote betekenis is voor de kennis van de waarheid, geen geheel en al bevredigende oplossing heeft gevonden, moge het mij toegestaan zijn om mijn opvatting van de onderscheidingen en criteria van de ideeën en van kennis kort uiteen te zetten.”

<sup>95</sup> Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, p. 35. “[...] en daarom lijk ik als algemene regel te kunnen vaststellen dat alles waar is, wat ik zeer helder en onderscheiden percipieer.” Vergelijk *Principia Philosophiae*, p. 45 e.v. (“Quid sit perceptio clara, quid distincta”).

Kennis is helder (*clara*), wanneer je in staat bent om iets te herkennen als dat wat het is.<sup>96</sup> Je kunt bijvoorbeeld een havik als havik herkennen. Als je dit niet kunt, en een havik voor een arend aanziet, dan is je kennis duister (*obscura*).<sup>97</sup> Heldere kennis kan op haar beurt onderscheiden (*distincta*) of verward (*confusa*) zijn. Er is sprake van heldere maar verwarde kennis, wanneer je niet kunt aangeven welke eigenschappen voldoende zijn om iets van iets anders te onderscheiden.<sup>98</sup> Je verwacht een havik niet met een arend, maar je kunt niet de eigenschappen aangeven die voldoende zijn om een havik van een arend te onderscheiden. Als je dit wel kunt, is je kennis helder en onderscheiden.<sup>99</sup> Op dat moment heb je een nominale definitie: een opsomming van de eigenschappen die voldoende is om iets mee van iets anders te onderscheiden.<sup>100</sup>

Maar helderheid en onderscheidenheid zijn volgens Leibniz onvoldoende als criteria voor de waarheid van kennis. Het is mogelijk dat kennis helder en onderscheiden, maar niettemin inadequaaf is. Kennis is pas adequaat, wanneer de analyse van de begrippen ten einde is.<sup>101</sup> Dit betekent dat de eigenschappen in een

---

<sup>96</sup> *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, p. 422. “Clara ergo cognitio est, cum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim [...]” “Kennis is dus helder, wanneer ze me in staat stelt de voorgestelde zaak te herkennen.”

<sup>97</sup> *Ibid.* “Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam [...]” “Duister is een begrip, dat niet voldoende is om de voorgestelde zaak te herkennen.”

<sup>98</sup> *Ibid.* “Confusa, cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit [...]” “[Dergelijke kennis is] confuus, wanneer ik niet in staat ben om die eigenschappen in bijzonderheden op te noemen, die voldoende zijn om de zaak van andere [zaken] te onderscheiden, ofschoon in de zaak zelf wel dergelijke eigenschappen en eigenschapsmomenten liggen, waarin dit begrip nog verder kan worden opgelost.” Leibniz noemt als voorbeeld van heldere maar confuse kennis de voorwerpen van de zintuigen, zoals kleuren, geuren en smaken. Je kunt de kleur rood helder herkennen en onderscheiden van andere kleuren, maar dat doe je op basis van je zintuigen en niet door voldoende onderscheidende eigenschappen aan te geven. Je kunt een blinde ook niet door middel van een definitie inzichtelijk maken wat rood is. Wat rood is kan alleen inzichtelijk worden door iemand naar de presente zaak - iets roods - te brengen.

<sup>99</sup> *Ibid.* p. 423 “At *distincta notio* est qualem de auro habent Docimastae, per notas scilicet et examina sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam [...]” “Onderscheiden kennis echter is een zodanige kennis als de goudzevers hebben van goud, namelijk op basis van eigenschappen en toetsstenen die volstaan om de zaak van alle andere gelijkende lichamen te onderscheiden.”

<sup>100</sup> *Ibid.* “[...] *Definitionem nominalem*, quae nihil aliud est, quam enumeratio notarum sufficientium.” “[...] een *nominaal definitie*, die niets anders is dan een optelling van de voldoende eigenschappen.” Bij heldere en duidelijke kennis bezit je altijd een nominale definitie, tenzij er sprake is van een primitief begrip. Primitieve begrippen zijn ondefinieerbaar: ze zijn alleen door middel van zichzelf te begrijpen, en kunnen dus niet worden gedefinieerd door een opsomming van eigenschappen. *Ibid.* “[...] *notionis indefinibilis*, quando ea est *primitiva* sive nota sui ipsius, hoc est, cum est irresolubilis ac non nisi per se intelligitur, atque adeo caret requisitis.” “[...] een ondefinieerbaar begrip, wanneer dit namelijk een *primitief* [begrip is], oftewel een begrip van zichzelf, dat wil zeggen wanneer het onoplosbaar is en alleen door zichzelf wordt begrepen, en daarom vrij is van eigenschapsmomenten.”

<sup>101</sup> *Ibid.* “Cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur, cognitio est *adaequata* [...]” “Wanneer echter ieder bestanddeel dat in een onderscheiden kennis binnegaat op zijn beurt op onderscheiden wijze wordt gekend, oftewel: wanneer de analyse

nominale definitie zelf ook weer gedefinieerd zijn. Pas op dat moment is de begripsanalyse volledig. De analyse is doorgedrongen tot de eenvoudigste elementen, waardoor er de zekerheid is dat zich in het gezegde geen verborgen contradicties bevinden.

In de adequate kennis zijn *alle* eigenschappen zelf onderscheiden; niet alleen de eigenschappen die voldoende zijn om een zaak te onderscheiden, maar ook de eigenschappen die noodzakelijk zijn. Leibniz zegt dit zelf niet uitdrukkelijk, maar adequate kennis begrijpt de *realitas notionum*. De *realitas notionum* is dat wat de begrippen aanduiden in zijn wat-zijn, zijn wezen. De adequate kennis is wezenskennis.<sup>102</sup> Ze kent dat, wat het gekende zelf mogelijk maakt.<sup>103</sup> In de adequate kennis wordt namelijk op onderscheiden wijze de algemene *compatibilitas*, de onderlinge samenhang van de eigenschappen begrepen:

“[...] cum notionem resolvimus in sua requisita, seu in alias notiones cognitae possibilitatis, nihilque in illis incompatibile esse scimus [...]”<sup>104</sup>

De adequate kennis verschaft inzicht in de *realitas notionum*. Datgene wat aan deze kennis beantwoordt, is de *reële definitie*. Uit de reële definitie blijkt de mogelijkheid van een zaak.<sup>105</sup> De nominale definitie volstaat daarentegen met een opsomming van de kenmerken die voldoende zijn om iets van iets anders te onderscheiden. In deze opsomming komt alleen het naast elkaar van de verschillende kenmerken naar voren komt, maar niet de innerlijke bouw.

Leibniz merkt op dat het menselijk kennen geen perfect voorbeeld van adequate kennis kan geven.<sup>106</sup> Bij de meest perfecte adequate kennis wordt het hele gehalte van kennis in volmaakte duidelijkheid

---

helemaal ten einde wordt gebracht, dan is de kennis *adequaat* [...]”

<sup>102</sup> Heidegger, GA 26, p. 80 “In der adäquaten Erkenntnis erfassen wir das Was, die Sachhaltigkeit oder, wie Leibniz in diesem Artikel ausdrücklich sagt, die *realitas notionum*, das, was die Begriffe meinen, in seinem Was-sein, seinem Wesen. Die *possibilitas* ist die innere Möglichkeit der Sache. Die adäquate Erkenntnis als Wesenerkenntnis ist die apriorische Erkenntnis dessen, was das Erkannte selbst möglich macht [...]” Zie ook Jean-Marie Vaysse (1995), p. 174. “C’est ainsi que la connaissance adéquate est une connaissance a priori qui nous livre la *realitas notionum*, la quiddité.”

<sup>103</sup> *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, p. 425. “Et quidem quodocunque habetur cognitio adaequata, habetur et cognitio possibilitatis a priori; perducta enim analysi ad finem, si nulla apparet contradictio, ubique notio possibilis est.” “En in alle adequate kennis heeft men tegelijk a priori kennis van de mogelijkheid [van de zaak]; heeft men de analyse namelijk ten einde gebracht, dan is, wanneer er geen tegenspraak verschijnt, het begrip overal mogelijk.”

<sup>104</sup> Ibid. “[...] wanneer we een begrip oplossen in haar eigenschapsmomenten, d.w.z. in andere begrippen waarvan de mogelijkheid bekend is, en [wanneer we] weten dat er in deze begrippen niets met elkaar onverenigbaar is [...]”

<sup>105</sup> Ibid. p. 424 “[...] et [definitiones] *reales*, ex quibus constat rem esse possibilem [...]” “[...] en de reële [definities], waaruit de mogelijkheid van een zaak blijkt [...]”

<sup>106</sup> Ibid. 423 “[...] cujus exemplum perfectum nescio an homines dare possint; valde tamen ad eam accedit notitia numerorum.” “[...] ik weet niet of de mensen hier een perfect voorbeeld van kunnen geven; toch komt de kennis

voorgesteld. Dit kan alleen door middel van *intuitus*, directe aanblik.<sup>107</sup> *Cognitio adaequata intuitiva* is daarom alleen weggelegd voor een omnipresent kennen, dat alles tegelijkertijd zowel in zijn geheel als in zijn bijzonderheden present heeft.<sup>108</sup> Wij mensen kunnen het gehele wezen van een ding niet in één keer overzien.<sup>109</sup> In plaats daarvan gebruiken we tekenen.<sup>110</sup> Wanneer je bijvoorbeeld aan een duizendhoek denkt, dan kun je met het voorstellen van de duizendhoek niet tegelijkertijd ook het wezen van kenmerken als zijde, gelijkheid en het getal duizend mee voorstellen. Je gebruikt de woorden ‘zijde’, ‘gelijkheid’ en ‘het getal duizend’ - met het begeleidend weten dat je het wezen van deze bepaaldheden kent en ze je op ieder moment voor de geest kunt halen. Daarom noemt Leibniz het de *cognitio adaequata* van de mens *symbolica* of *caeca* (blind).<sup>111</sup>

Wat kan het voorafgaande ons vertellen over de aard van identiteit bij Leibniz? Bij adequate kennis is dat wat wordt gekend een geheel van zelf onderscheiden eigenschappen. Dit geheel maakt de realiteit van een *res* uit: het maakt deze realiteit mogelijk. Het geheel van eigenschappen moet in zichzelf verenigbaar zijn, alleen zo kan het mogelijk maken. Onverenigbaarheid breekt een zaak als het ware op: de zaak gaat in rook op, ze ‘kan’ niet ‘zijn’.<sup>112</sup> Wat in adequate kennis wordt gekend is de samenhang van de onder elkaar verenigbare eigenschappen van een zaak. Dit betekent dat een zaak, indien adequaat gekend, juist is gekend met het oog op de verenigbaarheid van haar eigenschappen. Adequate kennis begrijpt de vele eigenschappen in hun ‘samen’, hun eenheid.

Eerder in dit hoofdstuk is gebleken dat Leibniz de propositie begrijpt als een *connexio*. Deze *connexio* bestaat in het *in esse* als *idem esse*: aan de verbinding van de ware propositie ligt identiteit ten grondslag. Dit betekent dat wat in de *connexio* wordt verbonden niet uit elkaar valt en niet tegenstrijdig is, maar is verenigd in een eenheid. Identiteit kan dan niet een leeg enerlei zijn, dat gespeend is van ieder

---

van de getallen dicht in de buurt.”

<sup>107</sup> Ibid. “Et certe cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare: ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco *intuitivam*.” “En wij kunnen, wanneer een begrip in hoge mate samengesteld is, zeker niet alle kenmerken die erin gaan tegelijkertijd voorstellen: waar dit toch mogelijk is, of althans voor zover dit mogelijk is, noem ik kennis *intuïtief*.”

<sup>108</sup> Zie ook Meijering (1978), p. 45.

<sup>109</sup> Ibid. “[...] non totam simul naturam rei intuemur [...]” “[...] we overzien niet in één keer het gehele wezen der dingen [...]”

<sup>110</sup> Ibid. vervolg vorig citaat. “[...] sed rerum loco signis utimur [...]” “[...] maar in plaats van de dingen gebruiken wij tekenen [...]”

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> Heidegger, GA 26, p. 84. “Unverträglichkeit als Widerstreit bricht gleichsam das Wesen einer Sache auseinander; sie zerfällt in sich, sie ‘kann’ nicht ‘sein’.” Zie ook *Meditationes de Cognitione, Veritates et Ideas*, p. 424. “[...] antequam sciamus eas esse reales, aut nullam involvere contradictionem.” “[...] voordat we weten of ze [namelijk: de definitie] werkelijk is, oftewel dat ze geen contradictie impliceert.”

onderscheid. Identiteit is juist het verenigd zijn van het vele en verschillende in een eenheid.<sup>113</sup> Dit is een eenheid van verschillende eigenschappen in een vereniging, die vrij is van tegenspraak: de eenheid van het *subjectum*, die in het volgende hoofdstuk (III) wordt besproken.

---

<sup>113</sup> Heidegger, GA 26, p. 84. "Identität ist nicht der negative Begriff des Fehlens jeder Unterschiedenheit, sondern umgekehrt die Idee der Ein-stimmung des Verschiedenen." Leibniz gebruikt identiteit tegelijk ook in de formele zin 'A = A'. Hij probeert zelfs om identiteit als eenheid van het vele af te leiden uit formele identiteit. Dit kan alleen vanuit de gedachte aan een omnipresent kennen. In een omnipresent kennen zijn identiteit als eenheid van het vele en identiteit als eenvoudige eenheid verenigd.

### III. DE EENHEID VAN HET SUBJECT

In het vorige hoofdstuk heb ik één van de metafysische veronderstellingen van Leibniz' propositieeler besproken: het *in esse* van de propositie. Daaraan bleek een eenheid ten grondslag te liggen. In het volgende fragment van Heidegger wordt deze gang in twee zinnen samengevat:

“Leibnizens Urteilslehre haben wir denn auch in der Richtung gekennzeichnet, dass wir dabei auf den Charakter der ‘Wahrheit’ stiessen: das Urteil ist connexio, genauer inclusio, der Charakter der Subjekt-Prädikat-Beziehung der der Identität, Wahrsein selbst aber bedeutet für Leibniz nichts anderes als Identischsein. Begründung, Aufhellung und Sicherung des Wahrseins erfolgt durch Rückführung auf Identitäten und wird ermöglicht durch die Zusammengehörigkeiten der Bestimmungen als verträglicher in der Einheit dessen, worüber geurteilt wird, in der Einheit des subjectum.”<sup>114</sup>

De eenheid die ten grondslag ligt aan het *in esse* van de propositie is de eenheid van datgene waarover wordt geoordeeld: het *subjectum*. Wat wil het woord ‘subject’ hier zeggen? En wat kan dit woord ons vertellen over de aard van de eenheid die aan de propositie ten grondslag ligt?

In dit hoofdstuk zal duidelijk worden dat Leibniz' propositieeler het woord ‘substantie’ veronderstelt. Eerst zullen we zien dat het woord ‘subject’ bij Leibniz ook ‘substantie’ betekent (paragraaf 1). Dan volgt een uiteenzetting van het kenmerk van deze substantie: eenheid (paragraaf 2). Vervolgens zien we dat Heidegger deze eenheid begrijpt als *Zusammengehörigkeit* (paragraaf 3). Tot slot wordt duidelijk dat het principe van eenheid volgens Leibniz niet kan worden gevonden in de uitgebreidheid (paragraaf 4), maar in de vorm moet worden gezocht (paragraaf 5).

#### 1. Subject en substantie

In hoofdstuk II zijn we het woord ‘subject’ regelmatig tegengekomen. We hebben het toen begrepen als de subjectterm van de propositie. Maar het woord ‘subject’ heeft bij Leibniz nog een andere betekenis, namelijk: individuele substantie.<sup>115</sup> Deze betekenis komt naar voren in het volgende fragment uit *Discours de Métaphysique*:

“Or puisque les actions et passions appartiennent proprement aux substances individuelles (actiones sunt suppositorum), il seroit necessaire d’expliquer ce que c’est qu’une telle substance. Il est bien vray, que lorsque plusieurs predicats s’attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s’attribue plus à aucun autre,

---

<sup>114</sup> Heidegger, GA 26, p. 126.

on l'appelle substance individuelle.”<sup>116</sup>

In Leibniz' definitie van individuele substantie is het woord 'subject' dubbelzinnig. De definitie luidt: wanneer er verschillende predicaten kunnen worden toegekend aan hetzelfde subject en wanneer dit niet aan een ander subject kan worden toegeschreven, dan is het een individuele substantie. Subject betekent dus niet alleen subject van de propositie, maar ook individuele substantie.

Niet ieder subject van de propositie moet evenwel ook een substantie zijn. Het begrip van het propositionele subject is breder.<sup>117</sup> Pas wanneer een subject van de propositie niet aan een ander propositioneel subject kan worden toegekend, is het substantie. In de uitspraak 'Een spar is altijd groen' is 'een spar' bijvoorbeeld subject, maar geen substantie. Ik kan immers zeggen 'Die boom daar is een spar', waarbij ik 'een spar' zeg van 'die boom daar'.

Er vindt in Leibniz' definitie van substantie een probleemloze overgang plaats van de ene betekenis van 'subject' naar de andere, zonder dat Leibniz vraagt om een nadere verklaring daarvan. Een paar regels verder zien we dezelfde overgang nog een keer:

“Cela estant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle, ou d'un Estre complet, est d'avoir une notion si accomplie, qu'elle soit suffisante, à comprendre et à en faire deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attribuée.”<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> Heidegger, GA 26, p. 42, Van Peursen (1966), p. 45.

<sup>116</sup> *Discours de Métaphysique*, § 8, p. 18. “Aangezien het handelen en het ondergaan toebehoren aan individuele substanties (oftewel: handelingen zijn van de *supposita*), zou het noodzakelijk zijn uit te leggen wat een dergelijke substantie is. Wanneer meerdere predicaten toekomen aan hetzelfde subject en wanneer dit subject zelf aan niets anders meer toekomt, dan noemt men dit terecht een individuele substantie.”

<sup>117</sup> Heidegger, GA 26, p. 42.

<sup>118</sup> *Discours de Métaphysique*, § 8, p. 19. “Als dit zo is, kunnen wij zeggen dat de natuur van een individuele substantie, of van een volmaakt zijnde, erin bestaat een zo volmaakt begrip te hebben, dat dit [begrip] voldoende is om alle predicaten van het subject, waaraan dit begrip wordt toegekend, te begrijpen en uit [dit begrip] te herleiden.” Zie voor de probleemloze overgang ook de volgende citaten, die verderop in dit hoofdstuk zullen worden besproken. *Primaе Veritates*, p. 520. “Notio completa seu perfecta substantiae singularis involvit omnia ejus praedicata praeterita, praesentia ac futura.” “Een compleet oftewel perfect begrip van de individuele substantie sluit alle vroegere, tegenwoordige en toekomstige predicaten ervan in.” En *De la nature de la Vérité*, p. 403. “Si qua notio sit completa, seu talis ut ex ea ratio (reddi) possit omnium praedicatorum ejusdem subjecti cui tribui potest haec notio, erit notio Substantiae individualis; et contra. Nam substantia individualis est subjectum quod alteri subjecto non inest, alia autem insunt ipsi, itaque praedicata omnia ejusdem subjecti sunt omnia praedicata ejusdem substantiae individualis [...]” “Als een begrip op één of andere wijze compleet is, oftewel zodanig is dat vanuit [dit begrip] de grond kan worden gegeven van alle predicaten van hetzelfde subject waaraan dit begrip kan worden toegekend, dan zal dit het begrip van de individuele substantie zijn; en andersom. Want een individuele substantie is een subject dat niet in een ander subject besloten is, maar waarin zelf andere [subjecten] besloten zijn, en daarom

Hoe kan Leibniz de substantie en het subject van de propositie met hetzelfde woord 'subject' benoemen? En hoe kan hij zo probleemloos overgaan van de ene betekenis naar de andere? Om deze vragen te kunnen beantwoorden, zal ik in dit hoofdstuk uiteenzetten wat Leibniz verstaat onder substantie.

Leibniz definieert individuele substantie als een subject dat niet aan iets anders kan worden toegekend. Heidegger wijst erop dat deze definitie teruggaat op Aristoteles' definitie van individuele substantie (*prôtè ousia*):<sup>119</sup>

“*Ousia* is [...] datgene, wat noch wordt gezegd met het oog op een ander *hupokeimenon*, noch [wordt begrepen als] iets wat in een ander *hupokeimenon* is, bijvoorbeeld deze mens hier of dat paard daar.”<sup>120</sup>

*Ousia* is *hupokeimenon*: ze is het onderliggende, het dragende met betrekking tot wat *en hupokeimenôî* is. Omdat iets onderliggends niet kan worden gezegd van iets anders onderliggends, wordt *ousia* begrepen als het zelfstandige. Wat *en hupokeimenôî* is, is daarentegen onzelfstandig. Het kan niet worden afgezonderd van datgene waarin het is.<sup>121</sup>

In het eerste citaat uit *Discours de Métaphysique* zegt Leibniz dat handelen en ondergaan behoren tot de individuele substanties. Deze substanties noemt hij *supposita*. Een *suppositum* is het onderstelde, het dragende met betrekking tot de *actions* en *passions* die ertoe behoren. Deze substantie wordt begrepen als het zelfstandige omdat zij niet aan iets anders kan worden toegekend.

Leibniz' definitie gaat terug op Aristoteles, maar er is een groot onderscheid. Leibniz zegt dat de individuele substantie niet aan iets anders kan worden toegekend: een substantie kan nooit het predicaat zijn van een propositie. Om te weten wat substantie is, moet daarom eerst worden gevraagd wat prediceren is.<sup>122</sup> Leibniz legt substantie dus uit in termen van het prediceren van de propositie.<sup>123</sup> Bij Aristoteles is hiervan geen sprake. In het citaat staat weliswaar dat *ousia* niet kan worden gezegd met het oog op een ander *hupokeimenon*, maar dit 'zeggen met het oog op' is geen prediceren. In hoofdstuk I werd aan de hand van De Rijk namelijk duidelijk dat de propositie bij Aristoteles geen 'S is P'-uitspraak is: de

---

zijn alle predicaten van hetzelfde subject [tegelijk ook] alle predicaten van dezelfde individuele substantie.”

<sup>119</sup> Heidegger, GA 26, p. 41.

<sup>120</sup> Grieks uit Aristoteles (1936), hoofdstuk 5, 2a11 e.v. Zie voor *ousia* als *hupokeimenon* Stegmaier (1974), p. 42-44.

<sup>121</sup> Zie Aristoteles (1936), 1a 24 e.v. en *Metaphysica* Z 13, 1038b 8 e.v.

<sup>122</sup> *Discours de Métaphysique*, § 8, p. 18. “Il faut donc considerer ce que c'est que d'estre attribué véritablement à un certain sujet.” “Daarom moet worden overwogen wat het waarlijk toekennen van iets aan een zeker subject wil zeggen.” Zie ook Woolhouse (1993), p. 56-57.

*logos apophantikos* is niet predicatief.

## 2. Substantie als eenheid

Leibniz begrijpt de substantie als ‘monade’.<sup>124</sup> In paragraaf 1 van de *Monadologie* noemt hij de monade *une substance simple*, en in paragraaf 13 *l’unité en le simple*.<sup>125</sup> Het kenmerk van de monade is, dat zij een eenheid is. Heidegger zegt dat het woord ‘eenheid’ in de hele metafysica een dubbelzinnige betekenis heeft. Enerzijds betekent het eenheid als het ene en anderzijds eenheid als het eenheidsstichtende:

“Hier kehrt die alle Metaphysik durchziehende Zweideutigkeit wieder, nach der ‘Einheit’ bedeutet das je ‘Eine’, was durch Einheit wesenhaft bestimmt wird, aber auch diese bestimmende Einheit selbst.”<sup>126</sup>

In de metafysica is de vraag naar eenheid namelijk op twee manieren beantwoord.

Ten eerste is eenheid begrepen als *idea*, als aanblik. Dit is de eenheidsstichtende eenheid. De *idea* is het antwoord op de vraag: hoe kan ik een vogel *als vogel* herkennen? Wat zorgt ervoor dat de kenmerken van de vogel als zodanig herkenbaar zijn? De *idea* maakt dat er eenheid heerst in de zin van de aanblik die iets als iets, die iets als eenheid laat zien. Deze aanblik is het eenheidsstichtende met betrekking tot de vogel als vogel.

Ten tweede is eenheid begrepen als duur. Dit is eenheid als het ene. Eenheid als duur is een antwoord op de vraag naar de bestendigheid van de ene unieke vogel, die ik kan horen en zien. De vraag naar de bestendigheid van deze vogel betreft de vogel in zijn onachterhaalbare individualiteit. Eenheid als bestendigheid ligt in de levensduur van deze ene vogel.

Is Leibniz’ substantie een eenheid in de zin van het eenheidsstichtende of in de zin van het ene, unieke? Dit wordt duidelijk aan de hand van Leibniz’ propositieleer. Eerder hebben we gezien dat er aan het *in esse* van de propositie eenheid ten grondslag ligt. De *connexio* van subject met predicaat gaat terug op de eenheid van het subject. Het subject moet dus iets eenheidsstichtends behelzen.

---

<sup>123</sup> Heidegger, GA 26, p. 41. “[...] dass diese Interpretation der Substanz an der Prädikation orientiert ist [...]”

<sup>124</sup> Leibniz gebruikt het woord ‘monade’ pas in 1695, nadat hij zijn substantieleer al heeft ontwikkeld. Hij heeft het woord ‘monade’ overgenomen van F.M. van Helmont resp. Giordano Bruno, bij wie de term ‘monas’ voor het eerst voorkomt (in 1591: *Über die Monas, die Zahl und die Figur*, Hamburg: Meiner 1997). Zie *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, p. 182, voetnoot 1 en Heidegger, GA 26, p. 89-90. ‘Monas’ betekent in het Grieks zowel één als de eenheid, zie Wolters (1969), s.v. *monas*.

<sup>125</sup> *Monadologie*, p. 110 en 114.

<sup>126</sup> Heidegger, GA 6.2, p. 398.

“Notio completa seu perfecta substantiae singularis involvit omnia ejus praedicata praeterita, praesentia ac futura.”<sup>127</sup>

In het ideale geval, wanneer het *in esse* compleet is, omvat het subject zelfs alle predicaten die eraan kunnen worden toegekend. In dat geval is het begrip van het subject - de *notio substantiae* - perfect of compleet.<sup>128</sup> De substantie is dus een eenheid in die zin dat het alle predicaten, die aan dit subject kunnen worden toegekend, aan zich bindt. Leibniz' substantie is een eenheidsstichtende eenheid. Maar aan de hand van het volgende fragment wordt duidelijk dat deze substantie tegelijk ook een eenheid is in de zin van het ene, unieke:

“Si qua notio sit completa, seu talis ut ex ea ratio (reddi) possit omnium praedicatorum ejusdem subjecti cui tribui potest haec notio, erit notio Substantiae individualis; et contra. Nam substantia individualis est subjectum quod alteri subjecto non inest [...]”<sup>129</sup>

Wanneer het begrip van een subject compleet is, dan kan - dankzij het principe van voldoende grond - van alle predicaten een grond worden aangegeven. Op dat moment is niet alleen de eenheid van de predicaten met het subject begrepen. Het subject is ook een individuele substantie. Het is datgene wat zelf op geen enkele wijze predicaat meer kan zijn, wat niet meer aan een ander subject kan worden toegekend en wat zo volledig zelfstandig is.

Leibniz' substantie is dus zowel een eenheidsstichtende eenheid, als ook een eenheid in de zin van het ene, unieke. Deze substantie sticht eenheid door alle predicaten aan zich te binden die aan dit subject kunnen worden toegekend, terwijl ze in dit eenheidsstichten tegelijkertijd volstrekt uniek is.

### 3. Eenheid als *Zusammengehörigkeit*

Heidegger begrijpt eenheid bij Leibniz als *Zusammengehörigkeit*.<sup>130</sup> In de vorige paragraaf zijn al twee betekenissen van het woord 'eenheid' ter sprake gekomen: eenheid als het eenheidsstichtende en eenheid

---

<sup>127</sup> *Primae Veritates*, p. 520 “Een compleet of perfect begrip van de individuele substantie sluit alle vroegere, tegenwoordige en toekomstige predicaten ervan in zich.”

<sup>128</sup> Zie ook Hübener (1988), p. 109-110. Naast 'notio completa' spreekt Leibniz ook van 'notio plena', maar dit is niet hetzelfde. Een 'notio plena' sluit alle predicaten die ervan kunnen worden gezegd in, maar zou zelf nog weer van een ander subject gezegd kunnen worden, zoals bijvoorbeeld 'koning'. Zie voor dit verschil Rutherford (1988).

<sup>129</sup> *De la nature de la Vérité*, p.403. “Als een begrip op één of andere wijze compleet is, oftewel zodanig is dat vanuit [dit begrip] de grond kan worden gegeven van alle predicaten van hetzelfde subject waaraan dit begrip kan worden toegekend, dan zal dit het begrip van de individuele substantie zijn; en andersom. Want een individuele substantie is een subject dat niet in een ander subject besloten is [...]”

als het ene, unieke. Waarom zegt Heidegger nog meer over eenheid? Wat ontbreekt er aan deze twee betekenissen? Heidegger zegt:

“Wenn Leibniz die ‘Monade’ denkt, so denkt er die Einheit als Wesensverfassung der ‘Einheiten’. Die Wesensfülle, die dem vieldeutigen Titel ‘Einheit’ die Eindeutigkeit gibt, entspringt jedoch aus der Zusammengehörigkeit der Wirklichkeit und des Vorstellens.”<sup>131</sup>

Leibniz begrijpt eenheid vanuit dat wat een eenheid is: de substantie als monade. Zowel eenheid in de zin van het eenheidsstichtende als eenheid in de zin van het ene worden door Leibniz gedacht als kenmerken van de monade als eenheid. Beide zijn een vorm van eenheid, die toebehoort aan de monade. Maar wat maakt dat zowel aanblik als bestendigheid *als eenheid* worden begrepen? Hoe horen deze twee betekenissen samen? Volgens Heidegger kan het niet zo zijn dat de substanties als ‘eenheden’ deze betekenissen verbinden. De dubbelzinnigheid van het woord ‘eenheid’ gaat terug op een *Zusammengehörigkeit*.

“Denken wir nach der Gewohnheit das Zusammengehören, dann wird, was schon die Betonung des Wortes andeutet, der Sinn des Gehörens vom Zusammen, d.h. von dessen Einheit her bestimmt. Gehören heisst in solchem Fall: zugeordnet und eingeordnet sein in die Versammlung eines Zusammen, eingerichtet in die Einheit eines Mannigfaltigen, zusammengestellt in der Einheit des Systems, vermittelt in die einigende Mitte einer massgebenden Synthesis. Die Philosophie stellt dieses Zusammengehören als nexus und connexio vor, als die notwendige Verknüpfung des einen mit dem anderen.”<sup>132</sup>

Gewoonlijk is een samen horen voor ons een eenheid die we denken vanuit een samenstelling of verbinding. Zo zagen we dat Leibniz het *inest* van de propositie begrijpt als *connexio*. De eenheid van het *in esse* gaat terug op de eenheid van het *subiectum*, die wordt begrepen als het verbindende: de substantie sticht eenheid temidden van de vele predicaten die aan dit subject kunnen worden toegekend. Ze is eenheid van het vele. Maar *Zusammengehören* kan ook op een andere manier worden gedacht:

“Das Zusammengehören lässt sich aber auch denken als Zusammengehören. Dies will sagen: Das Zusammen wird jetzt aus dem Gehören bestimmt.”<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> Zie bijvoorbeeld Heidegger, GA 26, p. 85-89 en 126-127.

<sup>131</sup> Heidegger, GA 6.2, p. 398.

<sup>132</sup> Heidegger, GA 79, p. 119 (*Grundsätze des Denkens, III. Vortrag: Der Satz der Identität*).

Het samen horen hoeft niet vanuit een verbindende eenheid te worden begrepen, maar laat zich ook denken vanuit het 'horen'. Wat wil dit zeggen? Het 'horen' slaat op de dimensie waarbinnen beide betekenissen al samen horen. Hiervoor is geen vereniging of samenstelling nodig. De vraag naar de eenheid, die blijkt als aanblik en als bestendigheid, gaat terug op een verschijnen: eenheid is het antwoord op de vraag naar het verschijnen van iets als zichzelf. De vraag naar het eenheidsstichtende vraagt eigenlijk: hoe is het mogelijk dat iets als iets - bijvoorbeeld dit dier als een vogel - verschijnt? Het antwoord wordt gegeven door naar de aanblik te wijzen. De vraag naar het ene, unieke vraagt eigenlijk: hoe is het mogelijk dat iets in zijn individualiteit verschijnt? Het antwoord wordt gegeven door naar de bestendigheid van iets te wijzen. Dit verschijnen ligt ook al in het *in esse* van de propositie. Het *in est* is een wijze van verschijnen, namelijk van het predicaat in het subject.

Hoe bij Leibniz' vraag naar eenheid iets blijkt van dit verschijnen, zal in het volgende hoofdstuk aan de orde komen. Eerst zal ik uiteenzetten hoe Leibniz komt tot eenheid als het kenmerk van de substantie.

#### 4. Eenheid: uitgebreidheid

Hoe Leibniz komt tot eenheid als het kenmerk van de substantie, wordt duidelijk aan de hand van de substantie bij Descartes. De natuur - zowel de anorganische als de organische - vormt ten tijde van Leibniz een probleem. Descartes probeert de natuur - de *res corporea* - te begrijpen in termen van uitgebreidheid (*extensio*).<sup>134</sup> Hij ziet uitgebreidheid als het primaire attribuut van de *res corporea*, waartoe alle eigenschappen van de fysische dingen zich laten herleiden.<sup>135</sup>

Maar binnen de uitgebreidheid valt niet te begrijpen hoe er sprake kan zijn van eenheid - van substantie. Iets uitgebreids laat zich herleiden tot vlakken, lijnen en uiteindelijk tot wiskundige punten. Deze punten zijn de laatste elementen van het uitgebreide. Maar zijn ze wel als eenheden te begrijpen? Een wiskundig punt is zelf oneindig deelbaar, oftewel: een veelheid. Volgens Leibniz is het onmogelijk dat dergelijke 'eenheden' eenheid kunnen stichten:

“Au commencement, lorsque je m'estois affranchi du joug d'Aristote, j'avois donné dans le vuide et dans les Atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination. Mais en estant revenu, après bien des meditations, je m'apperceus, qu'il est impossible de trouver *les principes d'une véritable Unité* dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties jusqu'à l'infini.

---

<sup>133</sup> Ibid. p. 120.

<sup>134</sup> Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, p. 21 en *Principia philosophia*, p. 63.

<sup>135</sup> Denk aan het stuk was in de *Meditationes de prima philosophia*, p. 11-12. Door verhitting veranderen alle eigenschappen van het stuk was, behalve één: de uitgebreidheid.

Or la multitude ne pouvant avoir sa réalité que *des unités véritables* qui viennent d'ailleurs et sont tout autre chose que les points mathématiques qui ne sont que des extrémités de l'étendu et des modifications dont il est constant, que le *continuum* ne sauroit être composé.<sup>136</sup>

Ware eenheid kan volgens Leibniz nooit in de uitgebreidheid worden gevonden. Descartes komt hoogstens uit op de eenheid van een aggregaat - voor Leibniz geen ware eenheid. Ware eenheid is niet het resultaat van een opeenhoping of samenstelling, maar dat wat van tevoren eenheid sticht. Dat is niet samengesteld maar enkelvoudig. Dit wordt duidelijk in de eerste paragraaf van de *Monadologie*:

“La *Monade* dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est à dire, sans parties.”<sup>137</sup>

De monade is enkelvoudig en dat betekent: zonder delen. Waar geen delen zijn, daar is ook geen uitgebreidheid.<sup>138</sup> Het samengestelde - de *res corporea* - is daarentegen oneindig deelbaar. De verhouding tussen het enkelvoudige en het samengestelde wordt toegelicht in de tweede paragraaf van de *Monadologie*:

“Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose qu'un amas, ou *aggregatum* des simples.”<sup>139</sup>

Het samengestelde is opgebouwd uit enkelvoudige substanties: het vele is een aggregaat van eenheden. In het volgende fragment verklaart Leibniz zich nader:

“Accurate autem loquendo materia non componitur ex unitatibus constitutivis, sed ex iis resultat, cum

---

<sup>136</sup> *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, p. 478. “In het begin, toen ik mij bevrijd had van het juk van Aristoteles, was ik een voorstander van de leegte en van de atomen, omdat dit de verbeelding het beste tevreden stelt. Toen ik daar echter na veel nadenken van was teruggekomen, zag ik in dat het niet mogelijk is om de *principes van een ware eenheid* te vinden in de loutere materie of in dat wat alleen passief is, omdat alles daar alleen een verzameling of opeenhoping van delen is tot in het oneindige. Nu kan de veelheid haar realiteit alleen hebben van *ware eenheden*, die een andere oorsprong hebben en iets heel anders zijn dan de mathematische punten, die alleen de grenzen en de modificaties zijn van het uitgebreide, en die zonder twijfel het *continuum* niet door samenstelling uit zich kunnen laten voortkomen.”

<sup>137</sup> *La Monadologie*, § 1, p. 110. “De *Monade*, waarvan wij hier zullen spreken, is niets anders dan een eenvoudige substantie, die in het samengestelde binnengaat; eenvoudig, dat wil zeggen zonder delen.”

<sup>138</sup> *Ibid.* § 3. “Or là, ou il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible.” “Daar, waar geen delen zijn, is geen uitgebreidheid, noch figuur, noch deelbaarheid mogelijk.”

<sup>139</sup> *Ibid.* § 2. “En er moeten eenvoudige substanties zijn, omdat er samengestelde zaken bestaan; want het samengestelde is niets anders dan een opeenhoping of een *aggregaat* van het eenvoudige.”

materia seu massa extensa non sit nisi phaenomenon fundatum in rebus, ut iris aut parhelion, realitasque omnis non sit nisi unitatum. Phaenomena igitur semper dividi possunt in phaenomena minora quae aliis subtilioribus animalibus apparere possent, nec unquam pervenietur ad minima phaenomena. Unitates vero substantiales non sunt partes, sed fundamenta phaenomenorum.”<sup>140</sup>

Dat wat geen substantie is - het samengestelde - is fenomeen.<sup>141</sup> Een fenomeen is bij Leibniz iets secundairs. Zijn realiteit is niet afkomstig van zichzelf maar van iets anders, namelijk van de substantiële eenheden. Deze eenheden zijn geen delen van het samengestelde, maar de grond ervan. De veelheid van het samengestelde gaat terug op de eenheid die eraan ten grondslag ligt, en die de eenheid van het vele vooraf constitueert.

Er is eenheid nodig om te begrijpen dat de dingen in principe geen aggregaten of fenomenen zijn. In de tweede paragraaf van de *Monadologie* zegt Leibniz zelfs dat er eenheid is, *omdat* er samenstelling bestaat. Omdat er veelheid is, moet er eenheid zijn. Voor Leibniz is de eenheid van de substantie dus noodzakelijk.<sup>142</sup> Zonder het woord ‘eenheid’ heeft ook het woord ‘zijn’ voor Leibniz geen zin:

“Pour trancher court, je tiens comme un axiome cette proposition identique qui n’est diversifiée que par l’accent, savoir que ce qui n’est pas véritablement *un* estre, n’est pas non plus véritablement un *estre*.”<sup>143</sup>

## 5. Eenheid: vorm

Ware eenheid moet niet in de materie worden gezocht, maar in de vorm:

---

<sup>140</sup> *An de Volder*, 30-6-1704, p. 268: “Maar om het nauwkeurig te zeggen: de materie wordt niet samengesteld uit constitutieve eenheden maar is het resultaat ervan, aangezien de materie of de uitgebreide massa niets anders is dan een in de dingen gefundeerd fenomeen, zoals de regenboog of de bijzon, terwijl alle realiteit alleen [afkomstig] is van de eenheden. De fenomenen kunnen dus steeds worden opgedeeld in kleinere fenomenen, die van andere fijner samengestelde wezens zouden kunnen blijken [te zijn], en men zal nooit bij de kleinste fenomenen komen. De substantiële eenheden zijn niet de delen, maar de fundamenten van de fenomenen.”

<sup>141</sup> Voor de verhouding tussen fenomeen en substantie zie Heintel (1966), p. 400-403.

<sup>142</sup> Zie bijvoorbeeld *An Arnauld*, 14.7.1686, p. 58. “Si le corps est une substance et non pas un simple phenomene comme l’arc en ciel, ny un estre uni par accident ou par aggregation comme un tas de pierres, il ne scauroit consister dans l’étendue, et il y faut *nécessairement* concevoir quelque chose qu’on appelle forme substantielle [...]” “Als het lichaam een substantie is en niet een eenvoudig fenomeen zoals de regenboog, noch een zijnde dat verenigd is per toeval of als aggregaat, zoals een hoop stenen, dan kan het niet bestaan in de uitgebreidheid, en er moet *noodzakelijkerwijs* iets worden aangenomen wat men substantiële vorm noemt [...]” (mijn cursivering)

<sup>143</sup> *An Arnauld*, 30.4.1687, p. 97. “Om kort te zijn, ik houd die identieke propositie voor een axioma, die alleen door het accent verschilt, namelijk dat datgene wat niet waarlijk *één* zijnde is, ook niet waarlijk een *zijnde* is.” Leibniz vervolgt: “On a tousjours crû que l’un et l’estre sont des choses reciproques. Autre chose est l’estre, autre chose est des estres; mais le pluriel suppose le singulier, et là où il n’y a pas un estre, il y aura encore moins plusieurs estres. Que peut on dire de plus clair?” “Men heeft altijd gemeend dat het ene en het zijnde wederkerige zaken zijn. Het zijnde is iets anders dan zijnden; maar het meervoud veronderstelt het enkelvoud, en daar waar niet *één* zijnde is, zullen er nog minder veel zijnden zijn. Kan men het nog helderder zeggen?”

“Donc pour trouver *ces unités réelles*, je fus contraint de recourir à un *point réel et animé* pour ainsi dire, ou à un Atome de substance qui doit envelopper quelque chose de forme ou d’actif, pour faire un Estre complet. Il fallut donc rappeler et comme rehabiliter les *formes substantielles*, si décriées aujourd’huy [...].”<sup>144</sup>

Substantie is eenheidsstichtend omdat ze vorm is. Wat betekent dit? Een vorm is iets wat op een bepaalde wijze formeert: ze is actief en bepalend, in tegenstelling tot de passieve en bepaalbare materie. Leibniz’ substantie is dus actief. Maar hoe moeten we deze activiteit, deze vormgeving begrijpen? Een paar regels verder geeft Leibniz een eerste aanwijzing. Hij merkt op dat de substantiële vormen geen functie hebben in de fysica:

“[...] qu’il ne falloit pas employer ces formes pour expliquer les problemes particuliers de la nature, qouyqu’elles soyent necessaires pour établir des vrais principes generaux.”<sup>145</sup>

Leibniz vergelijkt de substantiële vorm met de ziel van een dier. Deze kan niet dienen als grond voor het hoe en waarom van het lichaam van een dier.<sup>146</sup> Wanneer we bijvoorbeeld willen weten hoe een vogel kan vliegen, dan moeten we het mechanisme van de vleugel onderzoeken. Een substantiële vorm helpt ons hier niet. Substantiële vormen dienen niet als een verklaring van de dingen. Wel zijn ze noodzakelijk voor het opstellen van grondbeginselen zoals dat van identiteit, van non-contradictie en van voldoende grond. In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat deze grondbeginselen de grond vormen van alle andere waarheden. De substantiële vormen betreffen dus niet de fysische dingen, maar hun grond.

Als we van een afstand naar een fysiek lichaam kijken, dan lijkt dit lichaam voor ons één ding: één fysisch punt. Dergelijke fysische punten *verschijnen* ons echter alleen als één en ondeelbaar, ze zijn het niet. Net als de wiskundige punten zijn ze oneindig deelbaar. Alleen de substantiële vormen zijn ondeelbaar. Daarom noemt Leibniz deze vormen geen *points physiques* of *mathematiques*, maar *points métaphysiques*.<sup>147</sup> De substantiële vormen hebben geen fysische, maar metafysische betekenis.<sup>148</sup> Ze

---

<sup>144</sup> *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’âme et le corps*, p. 478. “Dus moest ik, om deze reële eenheden te vinden, teruggaan tot een reëel en om zo te zeggen bezield punt, oftewel tot een substantieel atoom dat iets formeels of actiefs in zich moet sluiten om een volmaakt zijnde te vormen. Ik zag mij dus gedwongen de substantiële vormen, die vandaag de dag zo’n slechte naam hebben, terug te roepen en in zekere zin weer in ere te herstellen [...].”

<sup>145</sup> Ibid. p. 479. “[...] dat men deze vormen niet mag gebruiken om specifieke problemen van de natuur uit te leggen, ofschoon zij noodzakelijk zijn om ware algemene principes tot stand te brengen.”

<sup>146</sup> Heintel (1966), p. 403-404, Woolhouse (1993), p. 58-59.

<sup>147</sup> *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’âme*

betreffen niet de dingen, maar het verschijnen ervan.

In paragraaf 1 van dit hoofdstuk zagen we dat Leibniz substantie begrijpt in de overgeleverde betekenis: als het zelfstandige, onderliggende zijnde. Deze zelfstandigheid ligt niet in de extensie, maar in de vorm. Wat in de vormen wordt geformeerd is niet: de dingen, maar de wijze waarop mensen en dingen verschijnen. In het volgende hoofdstuk zullen we zien dat dit verschijnen door Leibniz wordt begrepen als actualiteit. Actualiteit is een verschijnen vanuit en ten behoeve van een *subjectum*. Dit *subjectum* is bij Leibniz de monade als het verzamelende punt dat formeert, dat werkt.

---

*et le corps*, p. 482-483.

<sup>148</sup> Heidegger, GA 26, p. 94.

#### IV. ACT EN POTENTIE

Het *in esse* van de propositie is één van de metafysische veronderstellingen van Leibniz' propositieleer. Vanuit hieruit is - via het woord 'subject' - gebleken dat Leibniz' propositieleer het woord 'substantie' veronderstelt. Deze substantie is gekenmerkt door eenheid:

“Die Rückführung auf Identität als eine Ganzheit von unter sich verträglichen und zusammengehörigen Bestimmungen ist als Weise des Urteilens über Seiendes metaphysisch nur möglich, wenn das Seiende selbst als Seiendes durch eine ursprüngliche Einheit konstituiert ist. Diese Einheit sieht Leibniz in der monadischen Verfassung der Substanz. Also ist die monadische Struktur des Seienden die metaphysische Grundlage für die Urteils- und Wahrheitstheorie als Identitätstheorie.”<sup>149</sup>

De eenheid die ten grondslag ligt aan de propositie, ziet Leibniz in de monadische structuur van de substantie. Waarin bestaat deze structuur? Leibniz begrijpt substantie als *vis*, als kracht. In *De primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* zegt hij:

“[...] notionem *virium* seu virtutis (quam Germani vocant *Krafft*, Galli *la force*) [...] plurimum lucis afferre ad veram *notionem substantiae* intelligendam.”<sup>150</sup>

In dit hoofdstuk zal blijken dat de werkzaamheid van deze kracht niet primair moet worden begrepen in termen van efficiënte oorzakelijkheid. Het werken van de *vis* is geen voortbrengen in het kader van effectiviteit, maar betreft 'actualiteit' als een schijnen en verschijnen. Werkelijkheid betekent naast effectiviteit evenzeer presentie: aanwezig zijn en zich zo vertonen.

Eerst zal ik aan de hand van Thomas van Aquino uitleggen wat de scholastieke begrippen *actus* en *potentia* betekenen (paragraaf 1). Vervolgens laat ik zien dat Leibniz substantie begrijpt als *vis activa*, in onderscheid met de scholastieke *actus* en *potentia* (paragraaf 2). Aan de hand van de *perfectio* van de substantie wordt duidelijk dat het werken van de *vis activa* niet alleen een efficiënte oorzakelijkheid betreft, maar eerst en vooral begrepen moet worden in termen van presentie (paragraaf 3). Tot slot wordt vooruitgeblikt op de vraag wat dit betekent voor de substantie als kracht (paragraaf 4).

---

<sup>149</sup> Heidegger, GA 26, p. 126-127.

<sup>150</sup> *De primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*, p. 469. “[...] het begrip van krachten, oftewel van de voortreffelijkheid (wat de Germanen 'Krafft' noemen, de Galliërs 'la force') [...] werpt het meeste licht op het inzien van het ware begrip van substantie.”

## 1. *Potentia activa en potentia passiva* bij Thomas van Aquino

Wat Leibniz onder *vis* verstaat, onderscheidt hij van de scholastieke begrippen *actus* (werking of werkelijkheid) en *potentia* (vermogen). Daarom zal ik in deze paragraaf eerst aan de hand van Thomas van Aquino's *Quaestiones disputatae de potentia* laten zien wat *actus* en *potentia* in de Scholastiek betekenen.<sup>151</sup>

Zowel *actus* als *potentia* hebben een dubbelzinnige betekenis. Over *actus* zegt Thomas:

“[...] *actus* autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio [...]”<sup>152</sup>

De eerste betekenis van *actus* is *forma* (vorm). De tweede betekenis is *operatio*; hier wordt *actus* begrepen als *actio*, als werking of verwerkelijking.<sup>153</sup> Volgens Thomas werd *actus* waarschijnlijk eerst gebruikt in deze tweede betekenis. Vervolgens is het ook *forma* gaan betekenen, omdat ‘vorm’ het principe en het einde van een *actio* is.<sup>154</sup> *Actus* duidt dus zowel op het begin- en het eindpunt van een werking, als op de werking of verwerkelijking zelf. Wat beide betekenissen van *actus* willen zeggen, zal duidelijk worden aan de hand van wat Thomas over *potentia* zegt:

“[...] duplex est potentia: una activa cui respondet *actus*, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum: alia est potentia passiva, cui respondet *actus* primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum.”<sup>155</sup>

Ook *potentia* is dubbelzinnig: er is *potentia activa* en *potentia passiva*.<sup>156</sup>

*Potentia activa* komt overeen met *actus* als *actio*. Dit betekent dat *potentia activa* een vermogen is tot werking of verwerkelijking. Volgens Thomas is dit waarschijnlijk de eerste betekenis van *potentia*.

*Potentia passiva* komt overeen met *actus primus* - *actus* in de eerste betekenis van het woord,

---

<sup>151</sup> Zie ook Burrell (1979), p. 44, 116-119, Pasnau (2004), p. 23-29.

<sup>152</sup> Aquino (1569), q.1, art. 1. “[...] maar [het begrip] *actus* is dubbelzinnig: er is namelijk de eerste [betekenis], die vorm is; en de tweede [betekenis], die *operatio* is.”

<sup>153</sup> Zie Schütz (1958), voor *actus* p. 14-21, voor *actio* p. 10-12, en zie Deferrari/Barry (1948), voor *actus* p. 16-19, voor *actio* p. 13-14.

<sup>154</sup> Aquino (1569), q.1, art. 1. “[...] nomen *actus* primo fuit attributum operationi: sic enim quasi omnes intelligunt *actum*; secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis.” “[...] de naam *actus* werd eerst toegekend aan de *operatio*: want zo begrijpen zo ongeveer allen de *actus*; vervolgens echter werd [de naam *actus*] overgedragen naar de *forma*, voor zover de vorm het principe en het doel van de werking is.”

<sup>155</sup> Ibid. “[...] *potentia* is dubbelzinnig: de ene [potentia] is *activa*, en hieraan beantwoordt de *actus*, die *operatio* is; en het schijnt dat de naam ‘potentia’ voor het eerst in deze [betekenis] werd toegekend; de andere is *potentia passiva*, en hieraan beantwoordt de *actus primus*, die vorm is, en het lijkt erop dat de naam ‘potentie’ hier vervolgens op gelijke wijze naar is ontwikkeld.”

<sup>156</sup> Voor *potentia* zie Schütz (1958), p. 609-617 en Deferrari/Barry (1948), p. 854-859.

namelijk: *forma*. *Potentia passiva* is dus een ‘vermogen tot vorm’. Wat wil dit zeggen? Een vermogen tot vorm is een vermogen om iets uit zich te laten vormen, om iets te worden. Denk bijvoorbeeld aan iemand met talent voor pianospelen. Hij heeft aanleg: het vermogen om pianist te worden. *Potentia passiva* is een aanleg, een geneigdheid tot iets.<sup>157</sup> Volgens Thomas is dit een afgeleide betekenis van *potentia*.

De dubbelzinnigheid van de *potentia* komt overeen met de dubbelzinnigheid van de *actus*: *actus* als *actio* komt overeen met *potentia activa*, *actus* als *forma* komt overeen met *potentia passiva*. Maar de wijze waarop ze overeenkomen is niet hetzelfde. In de *Summa Theologica* zegt Thomas:

“[...] *potentia activa* non dividitur contra *actum*, sed fundatur in eo, nam unumquodque agit secundum quod est actu. *Potentia vero passiva* dividitur contra *actum*, nam unumquodque patitur secundum quod est in *potentia*.”<sup>158</sup>

*Potentia activa* - het vermogen tot werking of verwerkelijking - is niet tegengesteld aan *actus*, maar is erin gefundeerd. Dit betekent dat *potentia activa* niet iets onafhankelijks is. Ze gaat terug op iets anders, namelijk op een werkelijkheid in de zin van een werking (*actio*). Iets vermag alleen maar te werken of te verwerklijken, wanneer het zelf in werkelijkheid is. Een eik kan zich bijvoorbeeld alleen maar verwerklijken wanneer er werkelijk een eikel is. Evenzo vermag iemand alleen maar pianist te worden, wanneer hij werkelijk aanleg heeft.

*Potentia passiva* - het vermogen om iets eerst pas te worden - is wel tegengesteld aan *actus*. In tegenstelling tot *potentia activa* is *potentia passiva* wel iets onafhankelijks. Het afhankelijke is juist de *actus* (*forma*). Wat hier werkelijkheid is, hangt namelijk af van de toestand van datgene wat nog iets gaat worden. Een aanleg voor iets wordt onderscheiden van datgene wat pas op basis van deze aanleg werkelijkheid kan zijn en worden. De aanleg zelf heeft geen verwerkelijking nodig. Een volleerd pianist bijvoorbeeld is zijn aanleg voor het pianospel niet verloren. Zonder deze aanleg had hij geen pianist kunnen worden - maar dat hij in werkelijkheid pianist is, is geen verwerkelijking van deze aanleg. Evenzo kan er alleen een eik ontstaan omdat een eikel de aanleg in zich heeft om eik te worden. Maar wat zich verwerklijkt is niet de aanleg van de eikel om eik te worden, maar de eik zelf.

---

<sup>157</sup> In de *Summa Theologica* (I, q. 79, art. 2) noemt Aquino het menselijk intellect een *potentia passiva*, omdat het aanvankelijk een schrijftafel is waarop niets in werkelijkheid is geschreven. Het menselijk intellect moet nog aangezet worden tot werkelijke kennis. Zie ook Ritter en Gründer (1971), deel I, p. 140-141.

<sup>158</sup> Aquino (1885), I, q. 25, art. 1. “[...] *potentia activa* is niet tegengesteld aan de *actus*, maar is hierin gefundeerd; want ieder ding werkt voor zover het werkelijk is. *Potentia passiva* is daarentegen wel tegengesteld aan de *actus*; want

## 2. Vis activa bij Leibniz

Leibniz begrijpt de substantie als *vis activa*.<sup>159</sup> Hij onderscheidt *vis activa* van de scholastieke *potentia activa*. Beide termen lijken in eerste instantie misschien hetzelfde te betekenen, maar voor Leibniz is er een wezenlijk verschil. De *potentia activa* van de Scholastiek is namelijk een ‘in staat zijn tot werken’: iets staat op het punt om te gaan werken, maar het werkt nog niet. Het is een vermogen of vaardigheid die wel voorhanden is, maar die nog niet in het spel is gekomen:

“Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa Scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur.”<sup>160</sup>

De scholastieke *potentia activa* is de mogelijkheid om te gaan werken. Er is dus nog geen sprake van een werken. Om hierin over te gaan heeft de *potentia activa* nog iets anders nodig: een aanzet of een prikkel van buitenaf. Bij de *vis activa* van Leibniz is dit anders. Deze *vis* is in zekere zin zelf al een werken:

“Sed vis activa actum quendam sive *entelecheian* continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit [...]”<sup>161</sup>

De *vis activa* heeft al een werken (*actus*) in zich, maar niet een werken in de zin van een werking of verwerkelijking (*actio*). Tegelijkertijd is de *vis activa* ook een vermogen (*potentia*), maar niet een vermogen in ruste (*potentia passiva en activa*). De *vis activa* houdt het midden tussen een aanleg en een werking - tussen *potentia* en *actus* -, en ze sluit een *conatus* (neiging) in. Wat dit betekent, wordt duidelijk als Leibniz vervolgt:

“[...] atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublacione impedimenti.”<sup>162</sup>

---

ieder ding is passief overeenkomstig zijn vermogen.”

<sup>159</sup> Couturat (1976), p. 41.

<sup>160</sup> *De primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*, p. 469. “Want de *vis activa* verschilt van de loutere *potentia* die in de Scholastiek algemeen bekend is omdat de *potentia activa* van de Scholastiek, oftewel de vaardigheid, niets anders is dan de nabije mogelijkheid om te werken, die evenwel nog een aansporing van iets anders en als het ware een prikkel nodig heeft om in *actus* [werking of verwerkelijking] over te gaan.”

<sup>161</sup> Ibid. vervolg vorig citaat. “De *vis activa* heeft daarentegen al een zekere *actus* respectievelijk een *entelechie* in zich; ze houdt het midden tussen de vaardigheid om te werken en de werking zelf, en ze sluit een *conatus* [een neiging] in [...]”

<sup>162</sup> Ibid. vervolg vorig citaat. “[...] en zo wordt zij door zichzelf in werking gebracht; zij heeft geen hulp nodig, maar alleen opheffing van een belemmering.”

De *vis activa* heeft de oorsprong van haar werking in zichzelf. Ze gaat van zich uit over in een werken, en heeft dus geen aandrift nodig van buitenaf. Daarom vertaalt Heidegger *vis activa* niet met 'kracht', maar met 'drang'.<sup>163</sup> Het woord 'kracht' is in dit verband misleidend omdat hierbij al snel wordt gedacht aan een eigenschap in ruste, bijvoorbeeld kracht als een fysiek vermogen. Een drang daarentegen is een drift die door zichzelf wordt aangedreven. Hij dringt van zich uit ergens op aan, hij is van zich uit ergens op uit. Dat is de betekenis van *conatus*: de drang neigt van zich uit naar een bepaalde mogelijkheid.

De drang kan alleen worden tegengehouden wanneer een belemmering hem de weg verspert. Maar hij wordt dan niet gelijk aan een rustend vermogen. De drang blijft gespannen, ook al kan hij pas weer ergens op aandringen wanneer de belemmering is weggenomen. Leibniz geeft als voorbeeld een gespannen boog.<sup>164</sup> De boog is niet in beweging, maar toch kun je niet zeggen dat hij in ruste is. De boog blijft gespannen zolang hij wordt belemmerd in het wegschieten van de pijl. Pas wanneer je de pijl loslaat, ontspant de boog.

“Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci [...] quod illi non satis percepisse videntur, qui essentiam ejus in sola extensione [...] collocaverunt.”<sup>165</sup>

Descartes, die substantie in de uitgebreidheid heeft gezocht, heeft niet gezien dat de *vis activa* eigen is aan iedere substantie - ook aan de lichamelijke. Iedere substantie is een oorspronkelijke drang: *vis primitiva*.<sup>166</sup> Ze dringt van zich uit ergens op aan. Het tegen elkaar stoten van lichamen is alleen een belemmering en begrenzing van de *vis primitiva*. Deze belemmering is bovendien indirect, omdat het hier afgeleide krachten betreft.<sup>167</sup> Deze afgeleide krachten, die behoren tot de fenomenen, gaan terug op de *vis primitiva*. Dit betekent dat de verhouding tussen de verschillende substanties louter negatief is. Omdat iedere drang

---

<sup>163</sup> Heidegger, GA 26, p. 102. “Was Leibniz hier meint, nennen wir Tendieren nach ..., besser noch, um das spezifische, schon irgend wirkliche Wirkensmoment zum Ausdruck zu bringen: das Drängen, den *Drang*.”

<sup>164</sup> *De primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*, p. 469.

<sup>165</sup> Ibid. 470. “En deze drang om te werken, zeg ik, is besloten in iedere substantie, en uit haar komt altijd een zekere werking voort [...] wat diegenen, die de essentie ervan aan de loutere uitgebreidheid [...] hebben toegewezen, niet voldoende lijken te hebben gezien.”

<sup>166</sup> *An de Volder*, 21.1.1704, p. 262. “Sed ipsum persistens, quatenus involvit casus omnes, primitivam vim habet [...]” “Maar het blijvende zelf heeft, omdat het ieder geval in sluit, een primitieve kracht [...]”

<sup>167</sup> *An de Volder*, 20.6.1703, p. 251. “Vires quae ex massa et velocitate oriuntur, derivativae sunt et ad aggregata seu phaenomena pertinent. [...] Et sane vires derivativae non sunt nisi modificationes et resultationes primitivarum.” “Krachten die uit massa en snelheid voortkomen zijn afgeleide [krachten] en behoren tot de aggregaten of fenomenen. [...] Maar de afgeleide krachten zijn in feite niets dan modificaties en resultaten van de primitieve [krachten].” Zie ook L. Couturat (1976), p. 41, voetnoot 53.

de oorsprong van zijn werking in zichzelf heeft, kan geen enkele substantie deze drang aan een andere substantie geven. Het enige wat een substantie vermag, is op indirecte wijze een belemmering vormen of wegnemen. De verhouding tussen de substanties is dus louter een verhouding van begrenzing:

“Apparebit etiam ex nostris meditationibus, substantiam creatam ab alia substantia creata non ipsam vim agendi, sed praexistentis jam nisus sui, sive virtutis agendi, limites tantummodo ac determinationem accipere [...]”<sup>168</sup>

In het citaat hierboven spreekt Leibniz van een *nisus* (een gespannen zijn op). Eerder zagen we dat de *vis activa* een *conatus* insluit: de drang neigt naar een bepaalde mogelijkheid. *Nisus* is niet nog iets anders naast de *conatus*, maar een nadere karakterisering van *conatus* zelf. *Nisus* is de drang om te werken: de drang is ergens op gespannen, namelijk op een bepaalde werkelijkheid. Het neigen naar een bepaalde mogelijkheid (*conatus*) is zelf een gespannen zijn op de werkelijkheid ervan (*nisus*).

Hoe verhoudt Leibniz' bepaling van *vis activa* zich tot de scholastieke *actus* en *potentia*? Leibniz noemt *vis activa* een midden tussen beiden. In deze paragraaf is gebleken dat *vis activa* noch het één noch het ander is, maar de overgang van de *potentia* in de *actus* betreft. Zo neemt zij de onderscheiding als het ware in zich op: zowel *potentia* als *actus* worden begrepen vanuit de drang als werkzaamheid. Heidegger zegt:

“Die vis wird hier [in *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*] im Rückblick auf die überlieferte Unterscheidung von potentia und actus gleichsam als ein Zwischenwesen zwischen beiden gekennzeichnet. In Wahrheit bedeutet dies die Überwindung der bisherigen Begriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit.”<sup>169</sup>

Ook de dubbelzinnigheid van de *actus* verandert bij Leibniz. *Actus* betekent bij Thomas zowel *forma* als *actio*. *Forma* betreft de werkelijkheid van iets werkelijks, *actio* betreft het werken van iets werkelijks. Bij Thomas is er dus een verschil tussen de werkelijkheid van iets enerzijds en zijn in-werking-zijn of werkelijk-zijn anderzijds. Aan het einde van hoofdstuk III zagen we dat Leibniz substantie begrijpt als vorm. Maar deze vorm is zelf iets actiefs. Substantie is het formerende, oftewel: het werkelijke. Dit betekent dat bij Leibniz de werkelijkheid van iets ligt in zijn in-werking-zijn.

---

<sup>168</sup> *De primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*, p. 470 (vervolg vorig citaat uit deze tekst). “Uit onze meditaties zal zelfs blijken dat de *substantia creata* de drang om te werken zelf niet door een andere *substantia creata* ontvangt, maar [dat zij] van de al pre-existerende *nisus* ervan [namelijk: van een andere *substantia creata*], oftewel van de drang om te werken, alleen maar grenslijnen en een einde [ontvangt] [...]”

### 3. Werk als effectiviteit en actualiteit

In de vorige paragraaf is de *vis activa* begrepen aan de hand van de woorden ‘werken’, ‘werking’ en ‘werkelijkheid’. Maar wat betekent ‘werk’ hier eigenlijk?

Vandaag de dag begrijpen we werk in termen van arbeid. ‘Werk’ betekent voor ons in de eerste plaats ‘productie’: het voortbrengen van iets in het kader van de *causa efficiens*, de efficiënte oorzakelijkheid. Dit slaat niet alleen op de mens die naar zijn werk gaat en die door te werken bepaalde zaken bewerkstelligd. Ook de dingen worden begrepen in termen van ‘werk’. We zeggen dat iets werkt: het functioneert, het doet wat het moet doen. Iets werkt wanneer het de gewenste effecten voortbrengt. Heidegger zegt:

“Das Wirkliche ist jetzt das Erfolgte. Der Erfolg wird durch eine Sache erbracht, die ihm voraufgeht, durch die Ursache (causa). Das Wirkliche erscheint jetzt im Lichte der Kausalität der causa efficiens. [...] Das Erwirkte im Sinne des Erfolgten zeigt sich als Sache, die sich in seinem Tun, d.h. jetzt Leisten und Arbeiten herausgestellt hat.”<sup>170</sup>

Kan de substantie als werkzaamheid bij Leibniz ook zo worden begrepen? Het kenmerk van de *vis activa* bleek in de vorige paragraaf te zijn, dat ze de oorsprong van haar werking in zichzelf heeft. Ze brengt een werken voort, ze is dus productief. Het is evenwel de vraag wat ‘productie’ hier betekent. Leibniz beperkt zich namelijk niet tot de *causa efficiens*. In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat hij plaats inruimt voor formele oorzakelijkheid. Ook de doelloorzaak speelt bij Leibniz een rol. Substanties hebben een zekere ‘perfectie’. Het woord *perfectio* is bij Leibniz een vertaling van het Griekse woord *telos*, dat terug te vinden is in Aristoteles’ *entelecheia*.<sup>171</sup> *Entelecheia* is het kenmerk van dat wat zich ophoudt in zijn *telos*.<sup>172</sup>

“On pourrait donner le nom d’Entelechies à toutes les substances simples, ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (*echousi to enteles*) il y a une suffisante (*autarkeia*) qui les rend sources de

---

<sup>169</sup> Heidegger, GA 6.2, p. 405.

<sup>170</sup> Heidegger, GA 7 (*Wissenschaft und Besinnung*), p. 45.

<sup>171</sup> Leibniz vertaalt *entelecheia* met *perfectiabilia*, een vertaling die hij naar eigen zeggen heeft ontleend aan Hermolaus Barbarus (zie *Monadologie*, paragraaf 48). Hermolaus Barbarus (1454-93) vertaalde en becommentarieerde in de Renaissance Aristoteles en het commentaar van Themistios.

<sup>172</sup> De vraag wat deze woorden bij Aristoteles betekenen en hoe Leibniz’ gebruik van de woorden ‘entelechie’ en ‘perfectie’ zich hiertoe verhouden, laat ik in deze scriptie buiten beschouwing.

leur actions internes [...]”<sup>173</sup>

De werkelijkheid van de substantie bestaat in haar werkingen; de *actions internes*. Deze werkingen worden door Leibniz verbonden met het hebben van een zekere perfectie. Wat wil het woord ‘perfectie’ hier zeggen? Wat is de perfectie van een substantie die als werkzaamheid wordt begrepen? Kan deze perfectie liggen in een zo groot mogelijke effectiviteit? Als dat zo is, dan is het vreemd dat Leibniz de substantie begrijpt als entelechie. In het citaat zegt hij immers dat perfectie de substanties tot oorsprong van hun werkingen maakt. Als deze perfectie zelf moet worden begrepen in termen van effectiviteit, dan is er geen verschil tussen een *causa efficiens* enerzijds en perfectie als doelloorzaak anderzijds. Het is dus maar de vraag of werkzaamheid bij Leibniz wel zonder meer als effectiviteit kan worden begrepen.

‘Werk’ als ‘productie’ betekent niet alleen het voortbrengen van iets in het kader van effectiviteit. ‘Pro-ducere’ betekent in de eerste plaats: tevoorschijn brengen, voor de dag laten komen, releveren.<sup>174</sup> Met betrekking tot de productiviteit van de *vis activa* zegt Heidegger:

“[...] sie ist eben Drang, d.h. produktiv; pro-ducere heisst: hervor-führen, aus sich er-geben und als so gegebenes in sich behalten.”<sup>175</sup>

Dit dubbelzinnige karakter van werkzaamheid wordt duidelijk aan de hand van de twee Latijnse vertalingen van Aristoteles’ *energeia*: *actus* en *actualitas*. Beide woorden staan centraal in Leibniz’ denken over substantie:

“[...] dico substantiam [...] esse una Entelechia actuatum, sine qua nullum esset in ea principium verae Unitatis.”<sup>176</sup>

De substantie is een *Entelechia actuatum*: een tot act geworden entelechie. Act hoeft niet hetzelfde te zijn als activiteit in de zin van effectiviteit. Het *ens actu* is niet het actieve zijnde, maar het actuele zijnde. Aan de hand van het hedendaagse woord ‘actualiteit’ is te horen wat hier speelt. De actualiteit is datgene wat

---

<sup>173</sup> *La Monadologie*, § 18, p. 116. “Men kan de eenvoudige substanties of geschapen monaden de naam Entelechie geven omdat ze een zekere perfectie in zich hebben (*echousi to enteles*), er is een zelfgenoegzaamheid (*autarkeia*), die ze tot bron van hun innerlijke werkingen maakt [...]”

<sup>174</sup> Zie bijvoorbeeld Van Wageningen en Muller (1929), s.v. *produco*.

<sup>175</sup> Heidegger, GA 26, p. 103.

<sup>176</sup> *An de Volder*, 20.6.1703, p. 250. “[...] ik zeg dat de substantie [...] één actuele entelechie is, zonder welke hierin [namelijk: in het lichamelijke] geen enkel principe van ware eenheid zou zijn.”

zich als het relevante opdringt, wat zich in een tendens tot verschijnen laat zien. Zo zeggen we bijvoorbeeld dat iets ‘in de actualiteit is’: het laat zich overal zien, het komt steeds naar voren.

Ook actualiteit is gebonden aan het bestek van de oorzakelijkheid, namelijk daar waar actualiteit slaat op bewerkstelling:

“Wirklichkeit (actualitas) ist die wirkende Ursächlichkeit, die von sich her die Beständigkeit der für sich stehenden Beständigkeit erwirkt.”<sup>177</sup>

Actualiteit betekent eigenlijk, in het licht van de oorzakelijkheid: dat er uit de vele mogelijkheden één werkelijk is geworden, is verwerkelijkt; *geactualiseerd*. Deze verwerkelijkte mogelijkheid komt als eindproduct buiten de keten van oorzaken te staan. Tegelijkertijd blijft de bewerkstelling als aard van de werkelijkheid als actualiteit gebonden aan een verschijnen. De verwerkelijking is niet alleen een uitkomst in een reeks van efficiënte oorzaken. Het is tegelijk ook het tot schijnen komen, namelijk van een mogelijkheid. Actualiteit hoort binnen een oorzakelijkheid thuis die niet zorgt voor efficiëntie, maar voor presentie.

De act van het *ens actu* is geen activiteit voor zover het een zich vertonen, een verschijnen is. Werkelijkheid hoeft dus niet samen te vallen met effectiviteit in zoverre ze ook en tegelijk act is, oftewel de actualiteit van het schijnen en verschijnen. Werkelijkheid betekent naast effectiviteit evenzeer presentie: aanwezig zijn en zich zo vertonen.

In de Nieuwe Tijd dient de substantie als richtpunt voor de actualiteit. Deze substantie wordt door Descartes aangetroffen in het menszijn - niet omdat de mens als subject zo belangrijk is, maar omdat het subjectzijn zijns inziens de hoogste presentie inhoudt:

“Die Auszeichnung der mens humana unter den übrigen subjecta spricht sich darin aus, dass sie notior est quam corpus. Dieser Vorrang in der Bekanntheit betrifft nicht die leichtere Erkennbarkeit, sondern meint die eigentlichere Praesenz der res cogitans im Umkreis des menschlichen Vorstellens [...]. Das menschliche Vorstellen selbst und der vorstellende Mensch sind hier, aus dem neuen Wesen der Wirklichkeit gedacht, ständiger, wirklicher und seiender denn alles übrige Seiende.”<sup>178</sup>

Hier ligt een aanwijzing naar wat Leibniz onder *perfectio of entelecheia* begrijpt. In de *perfectio* ligt de

---

<sup>177</sup> Heidegger, GA 6.2, p. 387.

<sup>178</sup> Heidegger, GA 6.2, p. 395.

gedachte dat een substantie in de actualiteit zijnder is, wanneer hij meer schijnend is. Iets is volmaakter - werkelijker - naarmate het presenter is: naarmate het zich meer vertoont.<sup>179</sup>

#### 4. Kracht in termen van effectiviteit en actualiteit

Leibniz begrijpt de substantie als *vis*, als kracht. In welk verband moet hier eigenlijk naar kracht worden gevraagd? In de vorige paragraaf zagen we dat Leibniz de *vis activa* uitlegt aan de hand van een gespannen boog. De kracht die hier speelt - de *vis elastica* - kan worden verklaard vanuit een mechanische beweging.<sup>180</sup> Maar de *ultima ratio* van de beweging in de materie is zelf:

“[...] vis in creatione impressa, quae in unoquoque corpore inest [...]. Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci [...].”<sup>181</sup>

Als de *vis activa* niet hetzelfde is als een natuurkundige kracht, wat voor een kracht is zij dan? Sinds de opkomst van de moderne natuurwetenschap bij Galilei en Newton wordt kracht begrepen vanuit verandering van beweging: zonder obstakels van buitenaf zou een beweging of rust eendeloos voortgaan. Dat de beweging verandert, betekent dat zich een kracht heeft voorgedaan. Heidegger zegt:

“Physikalisch ist die Naturkraft nur in ihrer Wirkung zugänglich; denn nur in ihrer Wirkung zeigt die Kraft das Berechenbare ihrer Grösse. In der Berechnung wird die Kraft gegenständlich.”<sup>182</sup>

Ook deze mathematisch begrepen kracht hoort thuis in het denken over kracht in termen van arbeid:

“Mit Bezug auf den Grundsatz der Bewegung, das Beharrungsgesetz, stellt sich die Frage, ob er nicht einem noch allgemeineren unterzuordnen sei, dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft, die ihrerseits jetzt hinsichtlich des *Verbrauches* und des *Aufwandes*, der *Arbeit* bestimmt wird - Titel für neue Grundvorstellungen, die nunmehr in die Naturbetrachtung eindringen und einen auffallenden Anklang an

---

<sup>179</sup> *Ohne Überschrift, die Hauptsätze der Leibnizischen Philosophie betreffend*, p. 290. “Existit ergo perfectissimum, cum [perfectio] nihil aliud sit quam quantitas realitatis.” “Dus bestaat het meest perfecte, want *perfectio* is niets anders dan een hoeveelheid aan realiteit.” Voor *perfectio* als hoeveelheid aan realiteit, zie ook L. Couturat (1976), p. 27-29.

<sup>180</sup> *De primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*, p. 469. “Quod [...] arcus tensi illustrari potest. Etsi enim gravitas aut vis elastica mechanice explicari possint debeantque ex aetheris motu [...].” “Dat kan door het voorbeeld van een gespannen boog worden geïllustreerd. Want ofschoon de zwaarte of de *vis elastica* dit op mechanische wijze zouden kunnen en moeten verklaren vanuit de beweging van de aether [...].”

<sup>181</sup> *De primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*, p. 470. “[...] een kracht die in de schepping is ingeprent, die in ieder lichaam besloten is [...]. En deze drang om te werken, zeg ik, is besloten in iedere substantie, en zij brengt altijd een zekere werking voort [...].”

das Wirtschaftliche, an das 'Rechnen' auf den Erfolg verraten. Dies alles vollzieht sich innerhalb und gemäss der mathematischen Grundhaltung."<sup>183</sup>

Op dit moment wordt de dubbele betekenis van 'arbeid' van belang: effectiviteit en actualiteit. Misschien moet Leibniz' *vis activa* niet primair worden begrepen in het kader van effectiviteit en efficiëntie, maar in het kader van actualiteit en actualisering. Kracht is dan primair een drang, een wil tot schijnen: de wijze waarop iets ertoe dringt of toe gedrongen wordt om zo en niet anders te verschijnen.

“Die Kraft ist jenes, was etwas daraufhin stellt, dass aus ihm anderes in einer übersehbaren Weise erfolgt.”<sup>184</sup>

Dit zou betekenen dat arbeid als effectiviteit in de eerste plaats is: iets zo ontwerpen dat het in het kader van het effect of succes verschijnt. Of Leibniz' substantie als *vis activa et primitiva* zich in deze termen laat begrijpen, zal in het volgende hoofdstuk duidelijk worden.

---

<sup>182</sup> Heidegger, GA 79, p. 41.

<sup>183</sup> Heidegger, GA 41, p. 95.

<sup>184</sup> Heidegger, GA 79, p. 41.

## V. VIS ACTIVA ET PRIMITIVA

Een grote misvatting ten aanzien van Leibniz is dat hij - via de monaden die de eigenschappen hebben van perceptie en wil - een vergeestelijking of antropomorfisering van het universum nastreeft. Heidegger zegt:

“[...] gerade bei Leibniz [muss] der Eindruck entstehen, als sei die monadologische Interpretation des Seienden einfach ein Antropomorphismus, eine Allbeseelung nach Analogie mit dem ‘Ich’.”<sup>185</sup>

In de gedachte aan de monaden lijkt het alsof de eigenschappen van het menselijk subject op de niet-levende natuur worden geprojecteerd. Van daaruit komt Leibniz dan tot een soort totaal bezielde universum, tot de gedachte aan de alomtegenwoordigheid van het leven die zelfs reikt tot wat wij de niet-levende natuur noemen - een gedachte aan het wilsmatig karakter van het universum die tot en met Nietzsche bepalend is gebleven.

“Par où l’on voit qu’il y a une Monde de Creatures, de vivans, d’Animaux; d’Entelechies, d’Ames dans la moindre portion de la matière. [...] Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un Etang plein de poissons. Mais chaque rameau de la Plante, chaque membre de l’Animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin, ou un tel étang. [...] Ainsi, il n’y a rien d’inculte, de sterile, de mort dans l’univers, point de Chaos, point de confusions qu’en apparence [...]”<sup>186</sup>

In deze gedachte aan een universum vol levenskracht wordt ‘kracht’ begrepen vanuit dat wat al krachtig, wat al werkzaam is - een eigenschap die vervolgens wordt toegekend aan alles wat is. Heidegger benadrukt daarentegen dat kracht moet worden begrepen vanuit de eenheid van de substantie:

“Der ‘Kraft’-Charakter ist aus dem in der Substantialität liegende Problem der Einheit zu verstehen.”<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> Heidegger, GA 26, p. 110.

<sup>186</sup> *La Monadologie*, §§ 66-67 en 69, p. 138-140. “Hierdoor ziet men dat er een wereld van schepselen, van leven, van levende wezens, van entelechieën, van zielen is in het geringste deel van de materie. [...] En ieder deel van de materie kan worden begrepen als een tuin vol planten en als een vijver vol vissen. Maar iedere twijg van de plant, ieder lid van het levende wezen, iedere druppel van zijn sappen is zelf weer een dergelijke tuin of een dergelijke vijver. [...] Aldus is er niets ongecultiveerd, niets onvruchtbaar of dood in het universum, geen chaos en geen verwardheid buiten de schijn ervan [...]”

<sup>187</sup> Heidegger, GA 26, p. 96. Zie Heidegger, GA 6.2, p. 441: “Das Wesen der Kraft bestimmt sich nicht aus der nachträglichen Verallgemeinerung eines irgendwo erfahrenen Wirkenden [...]”

Wat nog onduidelijk is gebleven, is hoe zoiets als kracht eenheid kan geven. Dit geven van eenheid moet worden begrepen in termen van de werkzaamheid als actualiteit: als een laten verschijnen, een naar voren laten komen. Kracht is dan te begrijpen als een wil tot schijnen: als de wijze waarop iets ertoe dringt of toe gedrongen wordt om zo en niet anders te verschijnen.

In dit hoofdstuk worden eerst kort de gevolgen uiteengezet van Leibniz' opvatting dat er geen externe relaties bestaan tussen predicaten en subjecten (paragraaf 1). Vervolgens komen de twee eigenschappen van de monade ter sprake, begrepen als wijzen van eenheidsstichten: *perceptio* (paragraaf 2) en *appetitus* (paragraaf 3). Dan wordt - aan de hand van de duiding van de monade als spiegel van het universum - duidelijk dat de werkzaamheid van de monade als voorstellen een dubbelzinnig karakter heeft: voorstellen is zowel representatie als presentatie (paragraaf 4). Tot slot blijkt dat de relevantie van Leibniz ligt in een verschuiving van het vermogen tot voorstellen weg van het menszijn, waardoor dit voorstellen een totaal karakter krijgt: het betreft alles wat is (paragraaf 5).

## 1. Universum: geen externe relaties

In hoofdstuk II is duidelijk geworden dat er voor Leibniz geen externe relaties bestaan tussen subjecten en predicaten. Bij de empirische relatie, die wordt uitgedrukt in een empirische propositie, lijkt het in eerste instantie alsof de relatie van het predicaat tot het subject extern is in die zin, dat de betekenis van het subject niet door het predicaat wordt aangetast. Maar aan de hand van het *inesse* van de propositie bleek dat aan alle ware proposities identiteit ten grondslag ligt. Iedere band tussen een subject en een predicaat laat zijn sporen na in de betekenis van het subject.

“[...] je dis que la notion de la substance individuelle enferme tous ses evenemens et toutes ses denominations, même celles qu'on appelle vulgairement extrinseques (c'est à dire qui ne luy appartiennent qu'en vertu de la connexion generale des choses [...]) puisqu'il faut tousjours qu'il y ait quelque fondement de la connexion des termes d'une proposition, qui se doit trouver dans leur notions.”<sup>188</sup>

De gedachte dat er geen externe relaties kunnen zijn tussen predicaten en subjecten heeft verreikende gevolgen. Ten eerste zijn de interne relaties geen causale relaties, maar relaties van betekenis: ze hebben

---

<sup>188</sup> An Arnauld, 14.7.1686, p. 56. “[...] ik zeg dat het begrip van de individuele substantie al haar gebeurtenissen en al haar benamingen insluit, zelfs diegene die men gewoonlijk extrinsiek noemt (dat wil zeggen, die er alleen aan toebehoren dankzij de algemene verbinding der dingen [...]) aangezien er altijd één of ander fundament van de verbinding van de termen van een propositie zal moeten zijn, die zich moet laten vinden in hun begrippen.”

direct betrekking op de betekenis van het begrip dat op de subjectplaats staat.

Ten tweede kan het geheel van interne relaties worden beschouwd als ‘wereld’ - bij Leibniz: *l’univers*. Universum is niet een totaliteit der dingen, maar moet worden begrepen als het *versus unum*: datgene wat als eenheid bijeenhoudt. Dankzij de interne relaties is dit universum tegelijk aanwezig in iedere term die in de propositie op de subjectplaats kan staan, en niet aan een ander subject kan worden toegekend. Ieder subject van de propositie is zo, gezien het interne karakter van de relatie met alle mogelijke predicaten ervan, intern verbonden met het geheel van het universum. In beginsel ligt in ieder begrip op de subjectplaats de mogelijkheid van een *notio completa*: een begrip dat - dankzij het principe van voldoende grond - intern is verbonden met het hele universum.

In hoofdstuk III zagen we: wat voor de begrippen geldt, geldt bij Leibniz ook voor datgene waar de begrippen voor staan. Wat op de subjectplaats staat in de propositie komt overeen met het *subjectum* in de werkelijkheid: de individuele substantie. Op één of andere manier is de individuele substantie dus via interne relaties verbonden met het geheel van het universum - hoe zal in het vervolg van dit hoofdstuk duidelijk worden.

## 2. *Perceptio*

Zodra het antropomorfiserende denken wordt verlaten, kan er licht worden geworpen op de eigenschappen van de substantie als drang. De aard hiervan wordt door Leibniz gevonden in de twee eigenschappen van *perceptio* en *appetitus*. Wanneer deze woorden worden vertaald met perceptie en wil, dan is de antropomorfie onontkoombaar. Maar perceptie en wil kunnen ook worden begrepen als wijzen van eenheidsstichten in de monade.

*Perceptio* is bij Leibniz geen louter waarnemen, maar moet woordelijk worden begrepen vanuit het Latijnse *per-cipio*: door-nemen, doorheen-grijpen. Wat kan dit betekenen? *Perceptio* is de aard van het eenheidsstichten van de drang. Dit stichten van eenheid is dus een samennemen, een verzamelen. Hoe vindt dit verzamelen plaats? Het vele - uiteindelijk het universum - komt tot uitdrukking in het ene, in de monade. *Perceptio* is geen waarneming, maar *expressio*:

“Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse, neque ulla naturae Machina sua Entelechia propria caret.”<sup>189</sup>

---

<sup>189</sup> *An des Bosses*, 11.7.1706, p. 311. “Want perceptie is niets anders dan een menigvuldigheid in één uitdrukking, en het is noodzakelijk dat alle Entelechieën of Monaden behept zijn met perceptie, en dat geen enkele natuurlijke

Er kan geen sprake zijn van een menigvuldigheid die vervolgens wordt samengenomen - dat is de eenheid van een aggregaat. Het eenheidsstichtende principe moet eerder zijn dan dat wat wordt verenigd: het moet het menigvuldige als het ware al voor zijn. De substantie zal de menigvuldigheid dus op één of andere manier al in zich moeten sluiten. In de *perceptio* speelt dan ook een dubbele beweging, waarin de substantie en het universum één zijn in verscheidenheid. De substantie ontplooit zich in het universum: er is sprake van een *développeur*, een ontwikkelen van het vele uit het ene.<sup>190</sup> Dit ontwikkelen is tegelijk ook een verzamelend bijeenbrengen: er is sprake van een *enveloppeur*, een inwikkelen van het vele in het ene. *Perceptio* is deze dubbele beweging van ontplooiing en verzameld raken van een menigvuldigheid.<sup>191</sup> Leibniz noemt deze beweging *representatie*:

“L'état passager, qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité, ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*, qu'on doit distinguer de l'apperception ou de la conscience [...]”<sup>192</sup>

Substanties kunnen geen invloed op elkaar uitoefenen, dus iedere substantie heeft het principe van haar verandering - de overgang van het één naar het ander - in zichzelf.<sup>193</sup> Deze verandering geschiedt gradueel: iedere door de perceptie bereikte toestand is zelf al in overgang naar een volgende toestand.<sup>194</sup> Perceptie is deze overgangstoestand, die telkens een veelheid uitdrukt in de enkelvoudige substantie. Dit uitdrukken noemt Leibniz representeren: voorstellen.<sup>195</sup>

---

Machine haar eigen Entelechie mist.”

<sup>190</sup> *Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'ame et du corps*, p. 523. “J'ajoute, que les perceptions qui se trouvent ensemble dans une même ame en même temps, enveloppant une multitude véritablement infinie de petits sentimens indistinguables, que la suite doit développer [...]” “Ik voeg toe dat de percepties, die zich in dezelfde ziel op hetzelfde moment laten aantreffen, een waarlijk oneindige menigvuldigheid in zich wikkelen van kleine ononderscheidbare sentimenten, die het vervolg moet ontwikkelen [...]”

<sup>191</sup> Heidegger, GA 6.2, p. 399. “Die expressio ist zustellende Ausfaltung, ein développer [...], das zum sammelnden Einfalten, envelopper, gehört und ausdrücklich als repräsentier gefasst wird.”

<sup>192</sup> *La Monadologie*, § 14, p. 114. “De overgangstoestand, die een menigvuldigheid in de eenheid of in de eenvoudige substantie insluit en representeert, is niets anders dan dat wat men *perceptie* noemt, die men goed van de apperceptie of het bewustzijn moet onderscheiden [...]”

<sup>193</sup> *La Monadologie*, § 11, p. 114. “Il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que les changemens naturels des Monades viennent d'un *principe interne*, puisqu'une cause externe ne sauroit influer dans son interieur.” “Uit het zojuist gezegde volgt dat de natuurlijke veranderingen van de Monaden voortkomen uit een *intern principe*, want een externe oorzaak kan haar innerlijk niet beïnvloeden.”

<sup>194</sup> *La Monadologie*, § 13, p. 114. “Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste [...]” “Want omdat iedere natuurlijke verandering gradueel gradueel, verandert er iets en blijft er iets [...]”

<sup>195</sup> *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 2, p. 152. Percepties zijn: “[...] les représentations du

Perceptie is een voorstellen, maar niet in de zin van een voorstellend denken. Voorstellen is de dubbele beweging van ontplooiing en verzameld raken van het vele in het ene. In deze beweging representeert de substantie zich enerzijds in de veelheid, anderzijds wordt deze veelheid tot eenheid binnen de substantie. Hier komt de betekenis van het werken van de drang als actualiteit in het spel. Het werken van de drang bestaat in het voortdurend in elkaar actualiseren van zichzelf en het universum: een voorstellen van het eigen verschijnen en dat van de wereld in onderling verband. Het voorstellen is een voorstellend zich-en-de-wereld bewerkstelligen.<sup>196</sup>

In de substantie ligt de gedachte aan bestendigheid. Deze bestendigheid wordt nu bij Leibniz niet in het zelfstandig zijn gezocht, maar in de actualiteit als voortdurende activiteit van voorstellen:

“Die Monade hat gemäss ihrem ‘persistenten’ Einigen in sich eine gewisse, in sich wirkende Vollständigkeit, die ihre actualitas (Wirklichkeit) ausmacht. Im Wesen dieser Wirklichkeit als des einfachen, einigenden, vor-stellenden Wirkens liegt die ‘wahre Einheit’ [...]”<sup>197</sup>

Iedere substantie is als werkzaamheid: als werking van zich vertonen en vertonen van het universum. Toch kan het veelvuldige dat wordt gerepresenteerd niet in één keer alle betrekkingen omvatten. De perceptie is eindig - al is er geen einde aan de voortdurend verder te vervolgen interne relaties volgens het principe van voldoende grond. Deze eindigheid is geen afgeslotenheid, maar de beperktheid van de eenheid waarbinnen een substantie de werkelijkheid kan laten verschijnen. De eenheid van waaruit de drang verenigt is een soort ‘punt’, dat door de drang als het ware al bij voorbaat in het oog wordt gehouden: een *point de vue*, een gezichtspunt of perspectief. In dit perspectief wordt het hele universum in de blik genomen.<sup>198</sup> Dit gebeurt evenwel nooit volledig maar telkens overeenkomstig de toestand van de drang, de mogelijkheid om zich in de menigvuldigheid te verenigen.

Wat betekent dit voor de aard van de interne relaties? De substanties zijn niet causaal verbonden met de wereld, maar drukken deze uit overeenkomstig hun perspectief. De veelheid is telkens de wereld, maar

---

composé, ou de ce qui est dehors dans le simple [...]” “[...] de representaties van het samengestelde, of van dat wat voorbij het enkelvoudige is [...]” Zie ook *Ohne Überschrift, in Betreff der Seele der Thiere*, p. 329-330. “[...] perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna.” “[...] perceptie is niets anders dan deze representatie zelf van externe verscheidenheid in het interne [...]”

<sup>196</sup> Janke (1970), p. 272. “Die Tätigkeit [...] baut das Geschehen der repraesentatio mundi auf: die Selbstdarstellung im Vorstellen von Welt.” Kaulbach (1966), p. 473.

<sup>197</sup> Heidegger, GA 6.2, p. 400.

<sup>198</sup> Zie ook Janke (1963), p. 87.

voorgesteld volgens de *modus spectandi* van de monade:

“Entelechias differre necesse est, seu non esse penitus similes inter se, imo principia esse diversitatis, nam aliae aliter exprimunt universum ad suum quaeque spectandi modum [...]”<sup>199</sup>

Omdat het perspectief voor iedere substantie anders begrensd is, is het tegelijk het *principium individuationis* van iedere substantie.<sup>200</sup> Juist voor zover de monade verenigt, individualiseert ze. In de drang als het eenheidsstichtende ligt dus tegelijk de mogelijkheid van individuatie - van eenheid in de zin van het ene, unieke. In de individualisering, in de drang vanuit haar eigen perspectief, verenigt iedere monade alleen overeenkomstig haar eigen mogelijkheid het in zich voorgestelde universum. Iedere monade is zo in zichzelf een *mundus concentratus*.<sup>201</sup> Dit betekent niet dat iedere monade een soort kleine wereld is - de monaden zijn geen geïsoleerde onderdelen en het universum is niet het resultaat van hun optelsom. Iedere monade concentreert in haar werkzaamheid telkens de wereld in zich, op eigen wijze. Zo is de eenheid van de monade, waaromheen de wereld telkens anders is georganiseerd, de eenheid van het gezichtspunt of perspectief. Daarom is het universum in zekere zin net zo vaak vermenigvuldigd als er monaden zijn:

“Et comme une même ville regardée de differens cotés parroît toute autre, et est comme multipliée perspectivement; il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de differens univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d’un seul selon les differens points de veüe de chaque Monade.”<sup>202</sup>

Het voorstellende denken is nu omgekeerd te begrijpen vanuit het voorstellen van de monade. Leibniz maakt een onderscheid tussen perceptie en apperceptie:

“Ainsi il est bon de faire distinction entre *la perception* qui est l’état interieur de la Monade representant les choses externes; et *l’apperception* qui est la *conscience* ou la connaissance reflexive de cet état intérieur; la

---

<sup>199</sup> *An de Volder*, 20.6.1703, p. 251-252. “Het is noodzakelijk dat de entelechieën zich van elkaar onderscheiden, oftewel dat ze onder elkaar niet volledig gelijk zijn. Ze moeten zelfs de principes van onderscheidenheid zijn, want iedere [monade] drukt telkens op andere wijze het universum uit overeenkomstig haar wijze van voorstellen [...]”

<sup>200</sup> Zie ook Coriando (2003), p. 193-198.

<sup>201</sup> *An de Volder*, 20.6.1703, p. 252. Zie ook *An de Volder*, 1705, p. 278, waar Leibniz de monaden ‘concentrationes universi’ noemt.

<sup>202</sup> *La Monadologie*, § 57, p. 134. “En zoals dezelfde stad, van verschillende kanten bekeken, heel anders verschijnt en op perspectivistische wijze vermenigvuldigd is; zo ook komt het door de oneindige veelheid van substanties dat er evenzoveel verschillende universa zijn, die evenwel alleen maar perspectieven zijn van één enkel [universum],

quelle n'est point donnée a toutes les Ames, ny toujours à la même Ame.”<sup>203</sup>

De apperceptie is een percipiëren waarbij de substantie tegelijk ook zichzelf mee presenteert: ap-percipieert. Het ontbreekt geen enkele monade aan perceptie en appetitus, maar niet iedere monade kan in haar voorstellen tegelijk ook zichzelf mee voorstellen. Dit kan alleen de mens - maar niet iedere mens en zeker ook niet altijd. In de apperceptie drukt het perspectief een grotere veelheid uit in de ene monade, en dit maakt haar tot een voorstellen bij uitstek.<sup>204</sup> Als zodanig heeft het voorstellende denken temidden van alle substanties als voorstellen voorrang.<sup>205</sup> Dit betekent evenwel niet dat het voorstellen moet worden begrepen vanuit dat wat de hoogste vorm van voorstellen kan bereiken.<sup>206</sup> Het voorstellende denken moet omgekeerd juist worden begrepen vanuit de voorstellende activiteit. Alleen vanuit de substantie als voorstellen kan de mens worden begrepen als de voorstellende substantie bij uitstek.

### 3. *Appetitus*

De activiteit van de monade reikt verder dan de *perceptio*. Het andere aspect van de drang, dat evenzeer samenhangt met de eindigheid van de substantie, is de *appetitus*:

“L'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé *Appetition*: il est vrai que l'appetit ne sçauroit toûjours parvenir entièrement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient toûjours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.”<sup>207</sup>

*Appetitus* is niet hetzelfde als drang, maar duidt net als *perceptio* op een wezenlijk aspect ervan. In de drang zelf ligt een tendens om over te gaan van de ene perceptie naar de andere, een tendens om het huidige

---

volgens het verschillende gezichtspunt van iedere monade.” Zie ook *Discours de Métaphysique*, § 9, p. 22.

<sup>203</sup> *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 4, p. 156. “Aldus is het goed om te onderscheiden tussen de *perceptie*, die de interne toestand is van de monade die de externe dingen representeert, en de *apperceptie*, die het *bewustzijn* of de reflexieve kennis van deze interne toestand is; deze is niet alle zielen gegeven, laat staan altijd aan dezelfde ziel.”

<sup>204</sup> *Ohne Überschrift, die Hauptlehrsätze der Leibnizischen Philosophie betreffend*, p. 291. “Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur.” “En van de Geesten zullen diegene een maximale grond hebben, die door zichzelf zo veel mogelijk variëteit in zo min mogelijk ruimte kunnen bevatten.”

<sup>205</sup> *Ibid.* vervolg vorig citaat. “Et dici potest Mentis esse primarias Mundi unitates [...]” “En je kunt zeggen dat de Geesten de eerste eenheden van de Wereld zijn [...]”

<sup>206</sup> Dit gebeurt bijvoorbeeld in Flash (1976), p. 99-135, Woolhouse (1993), p. 55 en 158, en Fleming (1987), p. 94.

<sup>207</sup> *La Monadologie*, § 15, p. 116. “De werking van het interne principe, dat de verandering of de overgang van de ene perceptie naar de andere voltrekt, kan *appetitus* worden genoemd: het is waar dat de *appetitus* nooit iedere

perceptiestadium te overwinnen. Deze overgangstendens noemt Leibniz *appetitus*.<sup>208</sup> In de perceptie ligt de tendens om het voorstellen te vergroten, om over de perceptie heen te reiken, en om zo over de op dat moment bestaande toestand van de monade heen te reiken.<sup>209</sup> De monade is uit op een *progressu perceptionum* (uitvergroting van de voorstellingen):

“Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum [...]. Revera igitur [principium mutationis] est internum omnibus substantiis simplicibus, [...] consistitque in progressu perceptionum Monadis cuiusque [...].”<sup>210</sup>

Deze tendens tot uitvergroting van het voorstellen werpt een ander licht op de eindigheid van de substantie als drang. De *appetitus* is namelijk zelf niet eindig, maar heeft wel te maken met een weerstand:

“[...] omnis substantia est activa, et omnis substantia finita est passiva, passioni autem connexa resistentia est.”<sup>211</sup>

In iedere eindige drang ligt altijd en noodzakelijk een weerstand die de drang als zodanig belemmert. De drang is telkens al werkzaam vanuit een perspectief op het universum. Maar dit perspectief kan nooit volledig zijn - de perceptie is eindig. De drang is dus ook heel veel niet. Hij is betrokken op weerstand, juist omdat hij qua mogelijkheid het hele universum kan zijn, maar het niet is. Voor zover de drang telkens in een perspectief het universum is, is ze op basis van dit toebehoren aan het universum eindig.

Aan de hand van de *appetitus* wordt duidelijk dat de activiteit van de monade verder reikt dan de perceptie, en wel omdat deze perceptie in zichzelf eindig is. In het voorstellen zelf ligt de tendens om nog voorstellender te worden, om zichzelf in activiteit te overtreffen. Heidegger zegt:

“Das Vor-stellen ist gemäss seinem eigenen Wesen übergänglich, indem es auf den Übergang drängt.

---

perceptie waarnaar hij streeft volledig bereikt, maar hij verwerft er altijd iets van en komt tot nieuwe percepties.”

<sup>208</sup> Heidegger, GA 26, p. 115. “Im Drang selbst liegt die Tendenz zum Übergang von ... zu ..., die Tendenz, ein jeweiliges Drangstadium zu überwinden. Und diese *Übergangstendenz* ist es, was Leibniz mit *appetitus* meint.” Zie ook Van Peursen (1966), p. 48.

<sup>209</sup> Coriando (2003), p. 191.

<sup>210</sup> *An de Volder*, 30.6.1704, p. 270-271. “Ja, na een nauwkeurige overweging van de zaak moet gezegd worden dat er in de dingen niets dan eenvoudige substanties zijn en in deze [substanties] niets dan voorstelling en streving [...]. Derhalve is het [principe van verandering] in werkelijkheid inherent aan alle eenvoudige substanties, [...] en bestaat het [principe] in de uitvergroting van de voorstellingen van iedere monade [...].”

<sup>211</sup> *An de Volder*, 20.6.1703, p. 249. “[...] iedere substantie is actief, en iedere eindige substantie is passief, de

Dieses Anstreben ist der Grundzug des Wirkens im Sinne des Vorstellens.”<sup>212</sup>

#### 4. De monade als spiegel van het universum

In iedere substantie geeft de eenheid van het universum van zich blijk. Dit ‘blijk geven’ is van de aard van de representatie, van de uitdrukking. Iedere monade *spiegelt* het universum:

“Or cette *liaison* ou cet accomodement de toutes les choses creées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu’elle est par consequent un miroir vivant perpetuel de l’univers.”<sup>213</sup>

Deze activiteit van spiegelen is voor Leibniz het wezenlijke van de monaden:

“[...] idque ipsarum officium est ut sint totidem specula vitalia rerum seu totidem Mundi concentrati.”<sup>214</sup>

Spiegelen is een laten zien. Maar hoe laat de monade iets zien? De monade laat zien als drang, als voorstellen. Pas in deze werkzaamheid voltrekt zich telkens de onthulling van de wereld. Het spiegelen is dus niet een star afbeelden, maar is zelf voortdurend uit op nieuwe mogelijkheden van zichzelf. De drang is er steeds bij voorbaat op uit om het universum te concentreren in één perspectief, van waaruit het menigvuldige zelf pas zichtbaar wordt en waarin de monade zelf enkelvoudig is.

Aan de hand van het spiegelen van de monade komt een dubbelzinnig karakter van de representatie naar voren. Iedere monade als werkzaamheid is een representeren: ze spiegelt het universum. Heidegger zegt:

“Jede Monade *ist*, indem sie ursprünglich einigend je aus ihrem Blickpunkt eine Welt als eine Perspektive des Universum spiegelnd ereignet.”<sup>215</sup>

Maar dit voorstellen van een wereld is zelf niet alleen representatie, maar allereerst ook presentatie:

---

weerstand echter is verbonden met het ondergaan.”

<sup>212</sup> Heidegger, GA 6.2, p. 401.

<sup>213</sup> *La Monadologie*, § 56, p. 56. “Deze *verbinding* of deze aanpassing van alle geschapen dingen onder elkaar en ieder met alle andere maakt dat iedere enkelvoudige substantie betrekkingen heeft, die alle andere uitdrukken, en dat zij dientengevolge een levende, eeuwige spiegel van het universum is.” Zie o.a. ook §§ 63 (p. 136) en 77 (p. 144); *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 3, p. 154; *Discours de Métaphysique*, § 9, p. 22.

<sup>214</sup> *An de Volder*, 20.6.1703, p. 252. “[...] en juist dit is haar [namelijk: van de monade] meest eigen opgave: net zoveel levende spiegels van de dingen, oftewel net zoveel geconcentreerde werelden te zijn.” Zie ook Janke (1963), p. 84.

“Indem die Monade dergestalt vorstellend ist, stellt sie sich selbst dar und vor, präsentiert sich und stellt so das vor, was sie in ihrer Anstrengung verlangt. Was sie in solcher Weise vorstellt, *ist* sie.”<sup>216</sup>

De monade is, doordat ze het universum vanuit haar eigen perspectief voorstelt. Maar in dit voorstellen zelf ligt nog iets anders. In het representeren van het universum presenteert de monade tegelijk zichzelf, en daarmee presenteert ze ook dat waar ze op uit is: een wereld. De monade is niet alleen voorstellend, maar ze is ook datgene wat zich voorstelt en zo iets voorstelt, iets te betekenen heeft:

“Etwas vorstellen, sagt nicht nur: etwas sich zubringen, sondern auch: etwas darstellen, nämlich das erstgemeinte Vorstellen. Ein Mann ‘stellt etwas vor’, heisst: er *ist* jemand. Dieses Sein gehört zur vis.”<sup>217</sup>

## 5. Relevantie

In de Nieuwe Tijd is het voorstellen niet de act van het kennen van een subject, maar presentie, die als presentie aan een centraal subject gebonden is. Bij Descartes is dit centrale subject het *ego cogito*. Sindsdien is het woord ‘subject’ - dat in de Middeleeuwen nog alles betreft wat is - langzamerhand uitsluitend voor de mens in aanspraak genomen. Maar bij Leibniz hoeft het subjectzijn niet specifiek aan het menszijn gekoppeld te zijn. Subject is het subject van de propositie, het subject als substantie en ook de mens als subject.<sup>218</sup>

Hierbij is het wezenlijk dat het bewerkstelligen als voorstellen niet in eerste instantie de *causa efficiens* is, maar de wil als wil tot schijnen. De wil tot schijnen beheerst niet alleen het menselijk subject, maar de ‘subjectiteit’ als zodanig, dus de zijnswijze van de objecten evenzeer.<sup>219</sup> Kracht is primair een drang, een wil tot verschijnen: de wijze waarop iets ertoe dringt of toe gedrongen wordt om zo en niet anders te verschijnen. Dit zou betekenen dat arbeid als effectiviteit in de eerste plaats is: iets zo

---

<sup>215</sup> Heidegger, GA 6.2, p. 409.

<sup>216</sup> Ibid. vervolg vorig citaat.

<sup>217</sup> Ibid. vervolg vorig citaat.

<sup>218</sup> Binnen Leibniz’ opvatting van het subjectzijn heeft het *ego* wel een voorrang. Het *ego* is dat zijnde, van waaruit we überhaupt - voor zover we denken - het zijn en de substantie, het enkelvoudige en het samengestelde denken: “[...] *Actes reflexifs*, qui nous font penser à ce qui s’appelle *Moy*, et a considerer que ceci ou cela est en Nous: et c’est ainsi qu’en pensant à nous, nous pensons à l’Être, à la Substance, au simple et au composé [...]. Et ces Actes reflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnemens.” “[...] *reflexieve acten*, die ons doen denken aan dat, wat zich *Ik* noemt, en die ons doen beschouwen dat dit of dat in Ons is: en zo denken we, wanneer we aan ons zelf denken, aan het Zijnde, aan de Substantie, aan het enkelvoudige en aan het samengestelde [...]. En deze reflexieve acten leveren de voornaamste voorwerpen van ons redeneren op.”

<sup>219</sup> Heidegger, GA 6.2, p. 410. “Der Name Subiectität soll betonen, dass das Sein zwar vom subiectum her, aber nicht notwendig durch ein Ich bestimmt ist.”

ontwerpen dat het in het kader van het effect of succes verschijnt. Heidegger spreekt met betrekking tot dit verschijnen van een *Herausfordern*:

“Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefördert und gespeichert werden kann [...]. Ein Landstrich wird [...] in die Förderung von Kohle und Erzen herausgefördert. Das Erdreich entbirgt sich jetzt als Kohlenrevier, der Boden als Erzlagerstätte. [...] Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie. Die Luft wird auf die Abgabe von Stickstoff hin gestellt, der Boden auf Erze, das Erz z.B. auf Uran, dieses auf Atomenergie, die zur Zerstörung oder friedlichen Nutzung entbunden werden kann.

Das Stellen, das die Naturenergien herausfordert, ist ein Fördern in einem doppelten Sinne. Es fördert, indem es erschliesst und herausstellt. Dieses Fördern bleibt jedoch im voraus darauf abgestellt, anderes zu fördern, d.h. vorwärts zu treiben in die grösstmögliche Nutzung bei geringstem Aufwand.”<sup>220</sup>

Rond de natuur, ook rond de niet-levende, hangt vandaag de dag een arbeid in de zin van een opvorderen, een wil tot schijnen. Wij menen al snel dat dit opvorderen iets is wat mensen doen, maar dat kan niet zo zijn. Misschien zijn wij in dit opzicht wel antropomorf, en niet Leibniz. Het is namelijk onmogelijk dat de mens degene is die de natuur opvordert om aldus - als energiepotentieel - van zich blijk te geven: de mens is zelf aldus opgevorderd, om zelf aldus te verschijnen.

“[...] über die Unverborgenheit, worin sich jeweils das Wirkliche zeigt oder entzieht, verfügt der Mensch nicht [...]. Nur insofern der Mensch seinerseits schon herausgefördert ist, die Naturenergien herauszufördern, kann dieses bestellende Entbergen geschehen.”<sup>221</sup>

De kracht als voorstellen omvat de wijze van verschijnen van de dingen en die van de mensen. Precies dat is wat vooruit is bedacht in Leibniz' monadologie. De wil als wil tot presentatie en representatie is niet van de mensen, maar omgeeft iedere substantie zoals die is. Van het geheel der substanties is dan tegelijk duidelijk dat alles met alles samenhangt: ieder onderdeel werkt mee in de systematiek, het systeem van de presentatie. De kracht van Leibniz' monade is de kracht tot schijnen in de zin van de (re)presentatie. De kracht is het vermogen, niet tot werking, maar tot eenwording temidden van de veelvuldigheid.

Het belang van de monadologie ligt dus juist niet in een antropomorfisering van het universum, maar in een verschuiving van het vermogen tot voorstellen *weg* van het menszijn. De kracht tot representatie

---

<sup>220</sup> Heidegger, GA 7, p. 15-16.

doortrekt het universum. Het is deze gedachte die het Europese denken sinds Leibniz tot aan Nietzsche doortrekt: de wil als wil tot schijnen als wezen van de substantie.<sup>222</sup> De substantie ontleent haar zelfstandigheid dus niet primair aan haar uitgebreidheid, maar aan haar vermogen tot representatie. Iedere substantie heeft een tendens tot handelen, namelijk tot het uitdragen en inhalen van presentie.

Heden ten dage verschijnt ieder zijnde niet als zelfstandig zijnde, maar als onderdeel van een netwerk van betekenissen waarin het pas als functioneel verschijnt. Ieder zijnde verschijnt in zijn interne connecties met andere zijnden. De boom verschijnt bijvoorbeeld als onderdeel van de houtvesterindustrie, die verbonden is met de papierindustrie, die weer verbonden is met het kranten- en uitgeverwezen, om zo uiteindelijk bij de belevende consument uit te komen. Of denk aan het ecosysteem. Omgekeerd vertoont ieder zijnde in zichzelf het geheel van haar interne connecties met andere zijnden. Alles wat het universum aangaat - zure regen, een gat in de ozonlaag, een klimaatwisseling of energietekorten - komt in ieder zijnde direct tot uitdrukking. Zo is iedere substantie als onderdeel van het gigantische ecosysteem daarvan een uitdrukking.

---

<sup>221</sup> Ibid. p. 18.

<sup>222</sup> Heidegger, GA 6.2, p. 411-412. "Für die neuzeitliche Geschichte der Metaphysik spricht aber der Name Subjektivität nur dann das volle Wesen des Seins aus, wenn nicht nur und nicht einmal vorwiegend an den Vorstellungscharakter des Seins gedacht wird, sondern wenn der appetitus und seine Entfaltungen als Grundzug des Seins offenkundig geworden sind. Sein ist seit dem vollen Beginn der neuzeitlichen Metaphysik *Wille* [...]. 'Der Wille' birgt ein vielfaches Wesen in sich. Er ist der Wille der Vernunft oder der Wille des Geistes, er ist der Wille der Liebe oder der Wille zur Macht." Zie ook Janke (1970), p. 257. Dat - dankzij de dubbelzinnigheid van de representatie - bij zowel Leibniz als Nietzsche dezelfde wil tot schijnen blijkt te spelen, wordt niet gezien door Abel (1984), p. 23. "Die perspektivisch-interpretierenden Willen-zur-Macht repräsentieren nicht, d.h. sie geben nicht eine Welt wieder, sondern sie konstruieren, sie stellen Wirklichkeit her, sie *sind* Prozesse der Welt-Erzeugung."

## CONCLUSIE

In de inleiding van deze scriptie kwam een manipulatietechniek ter sprake, waarbij de ene partij probeert de andere partij de manipuleren door zich op een bepaalde manier voor te doen. De vraag luidde, of het nog zinvol is om dergelijke situaties te beschrijven in termen van waarheid als *adaequatio*. Deze waarheid bleek hier geen, of alleen een secundaire rol te spelen. Aan de hand van Nietzsche kan duidelijk worden dat hier toch sprake is van waarheid, namelijk als wil tot schijnen. Waarheid als *adaequatio* is te begrijpen als een afgeleide van de wil tot schijnen: ze is een re-presentatie, ze is de presentatie nog een keer. Voor Nietzsche ligt waarheid in deze presentatie zelf. Wanneer iets zich presenteert, dan is dit tegelijk een re-presenteren van de wil tot schijnen: de presentatie is de wil tot schijnen zelf, nog een keer.

In deze scriptie wilde ik proberen dit dubbele karakter van de representatie beter te begrijpen aan de hand van het voorstellingskarakter van Leibniz' monade. Heidegger geeft namelijk aan de dubbelheid van de representatie daar speelt waar werkelijkheid wordt begrepen vanuit een 'voorstellen'. Dit gebeurt weliswaar al bij de *res cogitans* van Descartes, maar pas bij Leibniz laat het voorstellen zich zien als grondtrek van de werkelijkheid. Het voorstellen als een vermogen tot presentatie - een wil tot schijnen - doortrekt het universum. Het beheerst niet alleen de zijnswijze van de mens, maar die van de dingen evenzeer. Dat de zijnswijze van mensen en dingen zich telkens laat uitleggen in termen van manipulatietechnieken, kan zo in een ander licht kunnen komen te staan.

Uitgangspunt van deze scriptie was GA 26 van Heidegger: *De Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Hier vraagt Heidegger naar de metafysische veronderstellingen van Leibniz' logica: die woorden, die Leibniz' logica al omgeven en die de metafysica als betekenisgeheel omvatten.

In het eerste hoofdstuk bleek aan de hand van de *speech act theory* dat twee traditionele opvattingen van de propositie niet meer te handhaven zijn. Ten eerste is de propositie geen 'S is P'-uitspraak, maar een inhoud met een (bewerende) act. Ten tweede is waarheid en onwaarheid niet aan de propositie voorbehouden. De *speech act theory* begrijpt waarheid en onwaarheid in termen van het lukken of niet lukken van een uitspraak, en als zodanig zijn ze van toepassing op iedere uitspraak. De propositie kan op basis hiervan dus geen voorkeurspositie krijgen. Leibniz' propositieleer leek nu al bij voorbaat weerlegd: Leibniz begrijpt de propositie in termen van subject en predicaat, en waarheid is voor hem gebonden aan de propositie. Maar aan de hand van Leibniz' opvatting van het 'is' van de propositie wordt in het vervolg van de scriptie duidelijk dat het wezenlijke van de propositie bij Leibniz niet ligt in een ware verbinding van een subject en een predicaat, maar in een naar voren brengen van datgene wat aan de propositie ten grondslag ligt. Dit 'naar voren brengen' begrijpt Leibniz als een 'act' - alleen duidt het woord 'act' hier

niet primair op een werking of handeling, maar op presentatie. Een propositie is in de eerste plaats een manier om iets te laten zien, om zichzelf of iets anders op een bepaalde wijze te presenteren. Deze act als presentatie blijft in de act van de *speech act theory* verondersteld.

In het tweede hoofdstuk kwam één van de ontologische veronderstellingen van Leibniz' propositieeler ter sprake. Deze veronderstelling betreft het 'is' van de propositie: Leibniz' propositieeler veronderstelt het woord 'zijn'. Het *esse* van de propositie gaat terug op een *inesse* van het predicaat in het subject. Dit *inesse* is een *idem esse*: aan iedere ware propositie ligt identiteit ten grondslag. Identiteit begrijpt Leibniz als een vereniging van veel kenmerken in een eenheid. Deze eenheid, die ten grondslag ligt aan de propositie, is de eenheid van het *subjectum*.

In het derde hoofdstuk werd duidelijk dat Leibniz' propositieeler het woord 'substantie' veronderstelt. Het woord 'subject' slaat niet alleen op het subject van de propositie, maar ook op het *subjectum*: de individuele substantie. Leibniz' substantie is gekenmerkt door eenheid. Vanuit het *inesse* van de propositie blijkt dat dit zowel een eenheidsstichtende eenheid (aانبlick) is als eenheid in de zin van het ene, unieke (bestendigheid): ze sticht eenheid door alle predicaten die aan dit subject kunnen worden toegekend aan zich te binden, terwijl ze in dit eenheidsstichten tegelijkertijd volstrekt uniek is. Leibniz begrijpt beide betekenissen vanuit dat wat één is: de substantie als monade. Maar dan blijft onduidelijk hoe het komt dat zowel aanblick als bestendigheid *als eenheid* worden begrepen. Heidegger zegt dat deze dubbelzinnigheid teruggaat op een *Zusammengehörigkeit*. Beide vormen van eenheid horen niet samen vanuit een eenheid die ze verbindt, maar vanuit een dimensie waarbinnen beide betekenissen al samen horen. Eenheid is het antwoord op de vraag naar het verschijnen van iets als zichzelf.

In het vierde hoofdstuk zagen we dat Leibniz de substantie begrijpt als *vis activa*, als kracht. Hij duidt de *vis activa* in onderscheid met de Middeleeuwse termen *actus* en *potentia*. Dan blijkt dat de overgeleverde onderscheiding tussen *actus* en *potentia*, van werkelijkheid en mogelijkheid, bij Leibniz wordt overwonnen: beiden worden begrepen vanuit de *vis activa* als werkzaamheid. Aan de hand van Leibniz' begrip van *perfectio* wordt duidelijk dat deze werkzaamheid niet alleen een efficiënte oorzakelijkheid betreft, maar eerst en vooral moet worden begrepen in termen van actualiteit en presentie: als een laten verschijnen, een naar voren laten komen. Dit betekent dat kracht bij Leibniz misschien niet primair moet worden begrepen in het kader van effectiviteit en efficiëntie, maar in het kader van actualiteit en actualisering. Kracht is dan primair een drang, een wil tot verschijnen: de wijze waarop iets ertoe dringt of toe gedrongen wordt om zo en niet anders te verschijnen. Arbeid als effectiviteit zou zo in de eerste

plaats kunnen zijn: iets zo ontwerpen dat het in het kader van het effect of succes verschijnt.

In het vijfde en laatste hoofdstuk kwamen de eigenschappen van de monade ter sprake: *perceptio* en *appetitus*. Deze twee kenmerken hebben geleid tot de misvatting dat Leibniz uit is op een antropomorfisering van het universum - een misvatting die ontstaat wanneer kracht wordt begrepen vanuit dat wat krachtig is. Substantie als kracht moet worden begrepen vanuit de eenheid van de substantie. Kracht is datgene wat eenheid sticht door middel van *perceptio* en *appetitus*. Dit geven van eenheid is te begrijpen in termen van de werkzaamheid als actualiteit, als een laten verschijnen.

*Perceptio* is de dubbele beweging van ontplooiing en verzameld raken van het vele in het ene. In deze beweging zijn de substantie en het universum één in verscheidenheid: een voorstellen van het eigen verschijnen en dat van de wereld in onderling verband. Dit voorstellen gebeurt in een perspectief, waarin het geheel van het universum in de blik wordt genomen, maar nooit volledig. Omdat dit perspectief voor iedere substantie anders begrensd is, ligt in deze wijze van eenheidsstichten tegelijk het *principium individuationis* van iedere substantie. Iedere monade is een *mundus concentratus*: in haar werkzaamheid concentreert ze telkens de wereld in zich, op eigen wijze. Tegelijkertijd ligt in de monade als drang *appetitus*: de tendens om het voorstellen te vergroten, om meer voor te stellen.

Aan de hand van dit voorstellen komt het dubbelzinnige karakter van de representatie naar voren. Enerzijds is iedere monade als werkzaamheid een representeren: ze spiegelt het universum. Anderzijds is dit voorstellen van de wereld zelf niet alleen representatie, maar primair presentatie. In het representeren van het universum presenteert de monade tegelijk zichzelf, en daarmee presenteert ze ook dat waar ze op uit is: een wereld. De monade is niet alleen voorstellend, maar ze is ook datgene wat zich voorstelt en zo iets voorstelt, iets te betekenen heeft.

Dit voorstellen is niet de act van het kennen van een subject, maar presentie, die als presentie aan een centraal subject gebonden is. Hierbij is het wezenlijk dat het bewerkstelligen als voorstellen niet in eerste instantie de *causa efficiens* is, maar de wil als wil tot schijnen. De kracht van Leibniz' monade is de kracht tot schijnen in de zin van de (re)presentatie. Deze wil tot presentatie en representatie is niet van de mensen, maar omgeeft iedere substantie zoals die is. Het belang van de monadologie ligt dus niet in een antropomorfisering van het universum, maar in een verschuiving van het vermogen tot voorstellen weg van het menszijn. De kracht tot representatie doortrekt het universum. Het is deze gedachte die het Europese denken sinds Leibniz tot aan Nietzsche doortrekt: de wil als wil tot schijnen als wezen van de substantie.

## BIBLIOGRAFIE

### Leibniz' werken

Couturat, L. (1961). *Opuscles et Fragments inédits de Leibniz*. Hildesheim: Georg Olms

Verlagsbuchhandlung.

*Überschrift (Conséquences métaphysiques du principe de raison)*, pp. 11-16

*Vérités nécessaires et contingentes*, pp. 16-24

*Consilium de Encyclopedia nova scribenda methodo inventoria*, pp. 30-41

*Elementa Calculi*, pp. 49-57

*De la nature de la vérité*, pp. 401-403

*Primae Veritates*, pp. 518-523

Foucher de Careil, L.A. (1971). *Nouvelles lettres et opuscles inédits de Leibniz*. Hildesheim: Georg Olms

Verlagsbuchhandlung.

*De Libertate*, pp. 178-185

Gerhardt, C.I. (1960). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hildesheim: Georg Olms

Verlagsbuchhandlung.

*An Arnauld 14.7.1686*, II, pp. 48-59

*An Arnauld*, 30.4.1687, II, pp. 90-102

*An des Bosses*, 11.7.1706, II, pp. 310-311

*An de Volder*, 20.6.1703, II, pp. 248-253

*An de Volder*, 21.1.1704, II, pp. 261-265

*An de Volder*, 30-6-1704, II, pp. 267-272

*An de Volder*, 1705, II, pp. 275-278.

*An Bourquet 11.4.1710*, III, pp. 549-554

*Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, IV, pp. 422-426

*De primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*, IV, pp. 468-470

*Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, IV, pp. 477-487

*Eclairissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'ame et du corps*, IV, pp. 517-524

*Ohne Überschrift, die Hauptlehrsätze der Leibnizischen Philosophie betreffend*, VII, pp. 289-291

*Ohne Überschrift, in Betreff der Mittel der philosophischen Beweisführung*, VII, pp. 299-301

*Ohne Überschrift, in Betreff der Seele der Thiere*, VII, pp. 328-33

Leibniz, G.W. (2002). J.U. Schneider (Red.), *Monadologie und andere Schriften*. Hamburg: Felix Meiner

Verlag.

*Discours de métaphysique*, pp. 2-108

*La Monadologie*, pp. 110-150

*Principes de la Nature et de la grâce fondés en raison*, pp. 152-174

## Overige literatuur

- Abel, G. (1984). *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht un die ewige Wiederkehr*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Aquino, Th. van. (1569). *Quaestiones disputatae. De potentia*. Venitiis.
- Aquino, Th. van (1885). *Summa Theologica*. C. Drioux en J. Nicolai (Red.). Paris: Bloud et Barrel.
- Aristoteles (1936). *Categoriae et Liber de Interpretatione*. L. Minio-Paluello (Red.). Oxford: Oxford University Press.
- Aristoteles (1957). *Aristotelis Metaphysica*. W. Jaeger (Red.). Oxford: Oxford University Press.
- Austin, J.L. (1976). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- Burrel, D.B. (1979). *Aquinas. God and Action*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Church, A. (1956). *Propositions and Sentences*. In: *The Problem of Universals, a Symposium*, pp. 3-11. Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press
- Coriando, P. (2003). *Individuation und Einzelsein. Nietzsche-Leibniz-Aristoteles*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Couturat, L. (1985). *La Logique de Leibniz*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Couturat, L. (1976). *On Leibniz's Metaphysics*. In: H.G. Frankfurt (Red.), *Leibniz, A Collection of Critical Essays*. London: University of Notre Dame Press.
- Curley, E.M. (1976). *The Root of Contingency*. In: H.G. Frankfurt (Red.), *Leibniz, A Collection of Critical Essays*. London: University of Notre Dame Press.
- Deferrari, R.J. en Barry, M.I. (1948). *A Lexicon of St. Thomas Aquinas, based on the Summa Theologica and selectes passages of his other works*. Baltimore: Catholic University of America Press.
- Descartes, R. (1964). *Meditationes de Prima Philosophia*. In: C. Adam en P. Tannery (Red.), *Oeuvres de Descartes*, deel VII. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Descartes, R. (1964). *Principia Philosophiae*. In: C. Adam en P. Tannery (Red.), *Oeuvres de Descartes*, deel VIII-1. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Flash, M. (1976). *Monadology*. In: H.G. Frankfurt (Red.), *Leibniz, A Collection of Critical Essays*. London: University of Notre Dame Press.
- Fleming, N. (1987). *On Leibniz on Subject on Substance*. In: *The Philosophical Review*, band 69, pp. 69-95.
- Heidegger, M. (1978). *GA 26. Metaphysische Anfangsgründe der Lgik im Ausgang van Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *GA 6.1. Nietzsche, erster Band*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *GA 6.2. Nietzsche, zweiter Band*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Grundsätze des Denkens*. In: M. Heidegger, *GA 79. Bremer und Freiburger Vorträge*,

- pp. 81-176. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Die Frage nach der Technik*. In: M. Heidegger, *GA 7. Vorträge und Aufsätze*, pp. 5-36. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Wissenschaft und Besinnung*. In: M. Heidegger, *GA7. Vorträge und Aufsätze*, pp. 41-66. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heintel, E. (1966). *Der Begriff der Erscheinung bei Leibniz*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, band 20, pp.397-420.
- Hübener, W. (1988). "Notio completa". *Die theologischen Voraussetzungen von Leibniz' Postulat der Unbeweisbarkeit der Existenzsätze und die Idee des logischen Formalismus*. In: *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 15, pp. 107-116.
- Janke, W. (1963). *Leibniz - Die Emendation der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Janke, W. (1970). *Die Zeitlichkeit der Repräsentation - Zur Seinsfrage bei Leibniz*. In: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, pp. 255-283.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kaulbach, F. (1966). *Subjektivität, Fundament der Erkenntnis und lebendiger Spiegel bei Leibniz*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, band 20, pp. 471-495.
- Kauppi, R. (1966). *Die Idee der Logik in der Philosophie Leibnizens*. In: A. Heinekamp en F. Schupp (Red.), *Leibniz' Logik und Metaphysik*, pp. 223-235.
- Lenzen, W. (1986). 'Non est' non est 'est non'. *Zu Leibnizens Theorie der Negation*. In: *Studia Leibnitiana* 18, pp. 1-37.
- Meijering, T. (1978). *On Contingency in Leibniz's Philosophy*. In: *Studia Leibnitiana*, band 10, pp. 22-59.
- Nietzsche, F. (1999). G. Colli en M. Montinari (Red.), *Kritische Studienausgabe*, band 11 en 13. Berlin: Walter de Gruyter.
- Nuchelmans, G. (1983). *Judgment and Proposition - from Descartes to Kant*. Amsterdam: North-Holland Publishing.
- Rutherford, D. (1988). *Truth, Predication and the Complete Concept of an Individual Substance*. In: *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 15, pp. 130-144.
- Pasnau, R. (2004). *The Philosophy of Aquinas*. Colorado: Westview Press.
- Peursen, C.A. van (1966). *Leibniz*. Baarn: het Wereldvenster.
- Prantl, C. (1855). *Geschichte der Logik im Abendlande* (deel 2 en 3). Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Rijk, L.M. de (2002). *Aristotle: Semantics and Ontology*. Leiden: Brill.
- Ritter, J. en Gründer, K. (1971). *Historische Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe.
- Schütz, L. (1958). *Thomas-Lexikon*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag.

- Searle, J.R. (1978). *Speech acts - an essay in the philosophy of language*. New York: Cambridge University Press.
- Stegmaier, W. (1974). *Der Substanzbegriff der Metaphysik. Aristoteles - Descartes - Leibniz*. Hirschlanden: Fa. Schober.
- Tugendhat, E. en Wolf, U. (1989), *Logisch-semantische Propädeutik*. Ditzingen: Reclam.
- Vaysse, J. (1995). *Nature et force dans la métaphysique des Modernes*. In: *La Notion de nature chez Leibniz*, *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 24. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Wageningen, J. van en Muller, F. (1929). *Latijnsch Woordenboek*. Den Haag: J.B. Wolters' Uitgeversmaatschappij.
- Weidemann, H. (1994). *Aristoteles: Peri Hermeneias, übersetzt und erläutert von Hermann Weidemann*. Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft.
- Wilson, M.D. (1976). *On Leibniz's Explication of 'Necessary Truth'*. In: H.G. Frankfurt (Red.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*. London: University of Notre Dame Press.
- Wolters (1969). *Handwoordenboek Grieks-Nederlands*. Groningen: Wolters' Woordenboeken.
- Woolhouse, R.S. (1993). *Descartes, Spinoza, Leibniz - The concept of substance in seventeenth-century metaphysics*. London: Routledge