

Monadologie und Moderne

Bemerkungen zu Leibniz' und Tardes Entwürfen der bestmöglichen Welt im Zeitalter ihres Verschwindens

MICHAEL CUNTZ

Monadologie geht es stets um die Organisation der Relationen zwischen den Teilen und dem Ganzen. Sie situiert sich in einem Kontext von Vorstellungen einer Weltharmonie, der harmonischen Stimmung der Welt.¹ Eine ebenso simple wie erwartbare Erzählung könnte in der Monadologie des Universalgelehrten Gottfried Wilhelm Leibniz sowohl deren grandioseste Version als auch den letzten Versuch der Rettung eines solchen Modells an der Schwelle zur Moderne sehen, in der Wiederaufnahme durch den französischen Juristen und Soziologen Gabriel Tarde hingegen eine zeitgemäße Aktualisierung, in der autonome Monaden in ihrer Interaktion von Gott und Harmonie befreit sind. Dem ist entgegenzuhalten, dass das Begehren nach Weltharmonie keineswegs mit der Moderne geendet hat, sondern vielmehr vom Zeitalter der Gottgegebenheit ins Zeitalter ihrer Verwirklichung durch den Menschen übergegangen ist. Monadologie reagiert darauf und gibt heterodoxe Antworten auf die Frage nach der Relation zwischen Natur und Kultur oder Gesellschaft, Menschen und nicht-menschlichen Entitäten, ihrem Anteil und ihren Ansprüchen an das Ganze. Insofern ist sie keine Fußnote der Philosophiegeschichte, sondern von hoher aktueller Relevanz.

I. Vorspiel im 20. Jahrhundert: Wohltemperierte Harmonie

Jean Baudrillard hat Kultur definiert als »vollkommene Synchronie zwischen dem Menschen und der Stimmung [...], und zwar durch die Reduktion beider auf einfache Zeichen und Elemente«.² Kultur sei nie etwas anderes gewesen als das Streben nach Autonomie durch Beherrschung und Bearbeitung von Natur. Eine neue Qualität erreiche die Kultur nach dem Zweiten Weltkrieg deswegen, weil mit der Überführung von Weltharmonie-Vorstellungen in ein System der Dinge, das auf der kybernetischen Steuerung der *ambiance* oder Stimmung basiert, die Synchronie erstmals Realität geworden sei.

- 1 Vgl. Leo Spitzer: »Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word ›Stimmung‹«, in: *Traditio* 2 (1944), S. 409-464 und *Traditio* 3 (1945), S. 307-364. Spitzer macht zwei zentrale semantische Felder für das Weltharmoniedenken aus: Neben der offensichtlichen musikalischen Semantik des Wohlklangs ist es auch die der guten Mischung. Leibniz wird im ersten Teil seines Textes kurz erwähnt – zum einen im Zusammenhang der Idee der mathematisch-verborgenen Gesetze musikalischer Harmonie und zum anderen als ein Endpunkt dieses Denkens im Abendland.
- 2 Jean Baudrillard: *Le système des objets* (1968), Paris 2003, S. 91 (Übersetzung M. C., ebenso die Übersetzung aller weiteren französischen Zitate, sofern nicht anders angegeben).

Die hergestellte Harmonie dieses kulturellen Ganzen ist somit das Resultat teils der inkludierend-domestizierenden Unterwerfung, teils der Ausgrenzung eines widerspenstigen kulturfremden Substrats, wobei es Ansichtssache bleibt, ob die Erschütterung des Vertrauens in die natur- respektive gottgegebene Disposition der Welt, das Leibniz an den Tag legt, mehr auf eine tatsächliche Defizienz dieser Welt zurückzuführen ist oder eher auf die Überzogenheit der Ansprüche, die aus menschlicher Perspektive ihr (oder ihrem Schöpfer) gegenüber geltend gemacht werden. Ebendiese Frage ließe sich auch schon an Voltaires bekannte und beißende Kritik an Leibniz' Optimismus in *Candide* herantragen.³ Alles hängt davon ab, wie man das Attribut ›bestmöglich‹ für jene Welt liest, in der die Monaden in prästablierter Harmonie koexistieren, und wie dieses ›bestmöglich‹ sich zu Begriffen wie dem Guten oder dem Optimum verhält – und natürlich vom Grad des dieser Kritik zugrunde liegenden Anthropozentrismus.

II. Naturalismus und Analogismus, Natur und Kultur

Ob dieses Ideal der Synchronisierung tatsächlich die historische wie globale Vielzahl menschlicher Kulturen generell charakterisiert, lässt sich ebenso hinterfragen wie die Festlegung des Zeitpunkts, ab dem die Realisierung dieser Synchronisierung effektiv einsetzt. Was den ersten Punkt betrifft, so scheint Baudrillard eher anthropologisch zu verallgemeinern, was für die Kulturen der Modernen (Latour) spezifisch ist, die der Episteme wie der Politik und Praxis des Naturalismus zuzuordnen sind, wie Philippe Descola ihn definiert hat:⁴ Sein Kennzeichen ist ein radikaler Humanexzeptionalismus, der auf der ausschließlichen Zuschreibung von *res cogitans* (Descartes) oder auch Seele – wie es bei Leibniz und Tarde heißt – an Menschen basiert. Daraus resultiert ein Bruch zwischen Menschen und Nicht-Menschen, der auf allen Ebenen – der ontologischen, epistemischen und ethischen – mit den entsprechenden ganz realen Konsequenzen vollzogen wird. Im Paradigma des Naturalismus werden Umbau, Neugestaltung und imitative Nachschöpfung natürlicher Organismen und Milieus in Francis Bacons *New Atlantis*, aber auch im Kartesianismus mit seiner Reduktion von Organismen auf simple Automaten vorbereitet.

Leibniz' Monadologie vollzieht diesen Übergang zum ›Naturalismus‹ nicht mit, sondern mobilisiert dagegen die weitaus ältere und nicht exklusiv westliche Ontologie des Analogismus, die dem simplistischen, also *einfältigen* Binarismus der Modernen die Faltungen und Komplikationen einer kontinuierlichen, lückenlosen Verkettung, Vernetzung, Verwebung und unauflösbaren Durchdringung wie Ineinanderfaltung aller Seinsbereiche und Entitäten entgegensetzt, die sich in immer weiter differenzierbaren und differentialisierbaren, multiplen Relationen oder Korrespondenzen von Ähnlichkeiten und Differenzen organisieren und in denen sich der Reichtum der Welt ausdrückt. Diese Vielheit der Differenzen, in der kein Individuum dem anderen gleicht, wird durch eine grundlegende Gemeinsamkeit oder Einheit wie auch, dem

3 Voltaire: *Candide* (1759), in: ders.: *Romans et contes*, Paris 1972, S. 135-234.

4 Vgl. Philippe Descola: *Par-delà nature et culture*, Paris 2005, S. 280-320.

Bösen zum Trotz, durch eine fundamentale Kooperation zusammengehalten. Eben das ist die – von Gott prästabilisierte – Harmonie des Ganzen. Leibniz ist auch deswegen hochaktuell, weil er als Amoderner die rohe wie überhebliche kartesianische Geste des Bruchs mit »vormodernen« Traditionen und Kulturen verweigert und nicht nur rinaszimentales, sondern auch scholastisches Denken gegen den radikalen Humanexzeptionalismus mobilisiert: Es sind die substantiellen Formen der Scholastik, mit denen er sein Konzept der Monade entwickelt.⁵ Entsprechend stark fallen Leibniz' Einwände gegen die Fundamente des kartesianischen Naturalismus aus.

Entscheidend ist, dass Leibniz auch den »niedersten« Lebewesen eine Seele zuspricht, auch wenn nur die menschliche Seele reflexions- und erinnerungsfähig und somit unsterblich ist, während die Tier- und Pflanzenseelen lediglich *impérissables*, also unvergänglich sind.⁶ Und ebenso entscheidend ist die Komplexität eines Denkens, das unterscheiden kann zwischen Differenzieren und Separieren: »Et tout cela fait voir comment on peut dire d'un côté que l'ame et le corps sont indépendans l'un et l'autre, et de l'autre côté que l'un est incomplet sans l'autre, puisque naturellement l'un n'est jamais sans l'autre.«⁷ So wie das Lebendige bis ins unendlich Kleine in die unbelebte Materie eingefaltet ist, so ist bei Leibniz die Metapher für die Vorprägung des Geistes hinsichtlich der Rezeptivität der eingeborenen Ideen ernst zu nehmen, denn diese Rezeptivität ist wiederum durch die Körperlichkeit gegeben⁸ – nur eben nicht direkt, sondern durch eine prästabilisierte Korrespondenz.

Untrennbar und doch unabhängig voneinander oder verschieden⁹ – diese vermeintlich paradoxe, komplexe Struktur der Relation ist für Leibniz' Denken charakteristisch, und im Sinne einer Aktualisierung kann sie auf die Konzeptualisierung von Natur und Kultur und deren intrikatem Verhältnis übertragen werden. Denn so sehr

5 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Discours de métaphysique/Metaphysische Abhandlung* (1686), in: ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik. Philosophische Schriften Bd. 1*, Französisch/Deutsch, hg. und übers. von Hans Heinz Holz, Frankfurt a.M. 1996, S. 49-172, hier Abschnitte 10 und 11, S. 78-82.

6 Gottfried Wilhelm Leibniz: *Essais de Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), Paris 1969, Première partie, § 89, S. 153; ders.: »Principes de la nature et de la grace, fondés en raison«/»In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und der Gnade«, in: ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik* (Anm. 5), S. 414-439, hier Abschnitt 6, S. 424 f.

7 Gottfried Wilhelm Leibniz: »Addition à l'explication du système nouveau touchant l'union de l'ame et du corps«/»Zusatz zu der Erklärung des neuen Systems, das die Vereinigung der Seele und des Körpers betrifft«, in: ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik* (Anm. 5), S. 270-319, hier S. 272 ff. (»Und all dies zeigt, wie man einerseits sagen kann, daß die Seele und der Körper unabhängig voneinander sind, und andererseits, daß die eine ohne den anderen unvollständig ist, weil auf natürliche Weise die eine nie ohne den anderen vorkommt.«; ebd., S. 273 ff.); vgl. aber auch Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monadologie* (1714), Französisch/Deutsch, hg. und übers. von Hartmut Hecht, Stuttgart 1998, § 72.

8 »[C]haque Monade créée [...] représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement, et dont elle fait l'Entelechie« (Leibniz: *Monadologie* [Anm. 7], § 62; »Obwohl so zwar jede geschaffene Monade das gesamte Universum vorstellt, stellt sie doch den Körper, der insbesondere für sie bestimmt ist und dessen Entelechie sie ausmacht.«; ebd.).

9 So akzentuiert es auch Gilles Deleuze: *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris 1988, S. 17.

es zutrifft, dass amoderne Gesellschaften niemals eine klare Grenzziehung zwischen Natur und Kultur vollzogen haben und das Konzept Natur lediglich durch die Abgrenzung von Nicht-Kultur entsteht (aber vielleicht wäre es richtiger zu präzisieren, dass Kultur, wie die Modernen sie denken und praktizieren, nicht ohne diese Abgrenzung existiert), so wenig reicht es aus, darauf zu verweisen,¹⁰ um den realen Folgen, dem Zerstörungs- und Ausbeutungswerk der Modernen an dem, was sie Natur nennen, nachdem sie sich vermeintlich außerhalb dieser positioniert haben, um sich ihrer bemächtigen zu können, etwas entgegenzusetzen. Nirgends lässt sich eine saubere Grenze zwischen Natur und Kultur ziehen – doch nicht, weil es keine ontologischen Differenzen zwischen der Existenzweise des Lebendigen und der des Technischen gäbe, sondern weil beide ineinandergefaltet sind und sich durchdringen. Ohne diese zweite Ebene, die auf der ontologischen Differenz insistiert, liegt in der Dekonstruktion der Natur-Kultur-Grenze die Gefahr, freiwillig oder unfreiwillig nur die Apologetik für alle Ein- und Übergriffe auf das nicht von Menschen Hergestellte und die Überantwortung seiner Restbestände an kybernetisch regulierte Verwaltung zu liefern.

Dass eine derartige Sichtweise bei Leibniz selbst zumindest impliziert ist,¹¹ lässt sich an seiner Definition des Automaten nachvollziehen. Wo der Kartesianismus Körper als simple und seelenlose Automaten ansieht und nach ihrem Nachbau gemäß den Gesetzen der Mechanik trachtet, also eine menschengemachte Nachschöpfung für möglich und erstrebenswert hält – eine Haltung, die sich ungebrochen bis in die heutige synthetische Biologie fortschreibt –, weist Leibniz das Konzept des Automaten für die Beschreibung natürlicher Organismen keineswegs zurück. Vielmehr bestimmt er diese genauer als infinitesimal komplexe und beseelte Automaten (im Sinne der Untrennbarkeit von Geist und Körper und ihrer Korrespondenz, was eben auch bedeutet, dass diese Körper unendlich komplex sein müssen, um mit der unendlich komplexen Seele zu korrespondieren, die ihrerseits als Spiegel des Universums dieses in toto enthält). Noch kühner beschreibt er die Monaden selbst, also die seelischen Substanzen, als perfekte Automaten.¹² Dass Leibniz dabei ironischerweise auch noch weitaus komplexere Maschinen entwirft als die Kartesianer,¹³ ist kein Widerspruch,

10 So Bruno Latour: *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie* (1999), Paris 2004.

11 Tatsächlich ist Leibniz' Position ambivalenter, als dies hier vereinfachend pointiert wird. Sehr deutlich lässt sich diese Ambivalenz an *De rerum originatione radicali* nachvollziehen. Eine Gegen- oder Neuschöpfung ist aber auch in dessen Schluss nicht vorgesehen, sondern nur eine Förderung der Potentiale der geschaffenen Dinge; vgl. »De la production originelle des choses prise à sa racine«/»De rerum originatione radicali« (1697), in: ders.: *Opusculs philosophiques choisis*, hg. und übers. von Paul Schrecker, Paris 2001, S. 169-192.

12 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: »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«/»Neues System der Natur und des Verkehrs der Substanzen sowie der Verbindung, die es zwischen Seele und Körper gibt«, in: ders.: *Kleine Schriften zur Metaphysik* (Anm. 5), S. 200-227, hier S. 221 f.

13 Vgl. Michel Serres: *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques. Étoiles, schémas, points*, Paris 1968, S. 493-497.

sondern bestätigt seinen Erkenntnisoptimismus, mit dem er Maschinen wie Uhren als heuristische Modelle zum Verständnis von Natur heranzieht, was ihm aufgrund der angenommenen Analogiebeziehung zwischen menschlichen und göttlichen Automaten möglich ist. Die menschlichen Monaden als Geister enthalten Bilder der Gottheit und können in kleinen »Proben« ein wenig vom System des Universums nachahmen.¹⁴ Wie für die Erkenntnis der Ordnung der Schöpfung in ihrer Ganzheit ist aber auch in der der Imitation der göttlichen Schöpfungen nur eine asymptotische Annäherung möglich: Jeder natürliche Automat übersteigt »unendlich« alle künstlichen Automaten, weil diese nur *partes extra partes* aus simplen Elementen konstruiert werden können, wo in jeden Teil der natürlichen Automaten wieder die Komplexität einer Maschine eingefaltet ist.¹⁵

Die Konfusion der Modernen besteht darin, nicht zwischen natürlichen und künstlichen Dingen unterscheiden zu können, weil sie in ihren Ideen nicht distinkt die »Majestät der Natur« sehen.¹⁶ Ausdrücklich ist es für Leibniz ein Alleinstellungsmerkmal seines Systems, dass es besser als jedes andere den unendlichen Abstand zwischen den kleinsten Hervorbringungen der Natur und den größten Werken der Kunst – also der Technik – kenntlich macht. Dieser Abstand macht einen Unterschied, der »pas seulement dans le degré, mais dans le genre même« besteht.¹⁷

III. Von Leibniz zu Tarde: Zäsuren, Transformationen, Inversionen

Wir alle wissen, dass es bei kleinen »Proben« nicht geblieben ist. Denn was Baudrillards zweiten Punkt angeht, die Verwirklichung der Synchronisierung oder *Gleichschaltung* von Menschen und artifiziellen Milieus, so ist die systematische Abschottung und Abkopplung der modern-abendländischen Kultur in realen Schutzmilieus, die häufig künstliche, für menschliche Ansprüche und Maßstäbe optimierte Milieus sind, spätestens seit dem 19. Jahrhundert in vollem Gange: Stichwort ist die Petromoderne,¹⁸ welche die weitgehende Abkopplung von urbanen Räumen und Transportmedien von Umwelt- und Naturfaktoren ermöglicht, ihre Embleme sind das Treibhaus, die Passage, die Lokomotive oder das U-Boot. Gemeint ist die Verwirklichung menschengemachter Milieus, von Komfortzonen unter Integration von »Natur« (zum Beispiel Parks), mit der Konsequenz der kybernetischen Steuerung von Natur.¹⁹ Es ist diese massive Umgestaltung der Welt, die zwischen Leibniz und Tardes Wiederanknüpfung an die Monadologie liegt.

14 Leibniz: *Monadologie* (Anm. 7), § 83.

15 Ebd., § 64.

16 Leibniz: »Système nouveau de la nature« (Anm. 12), S. 213.

17 Ebd., S. 212 (»nicht allein im Grade, sondern in der Gattung selbst«; S. 213).

18 Vgl. Amitav Ghosh: »Petrofiction. The Oil Encounter and the Novel«, in: *New Republic* 206.2 (1992), S. 29–34. Genauer, auch im Hinblick auf Ghoshs eigene Ausführungen, müsste es Karbo-Petromoderne heißen; vgl. ders.: *The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable*, Chicago, IL/London 2016; vgl. auch Stephanie LeMenager: *Living Oil – Petroleum Culture in the American Century*, Oxford u. a. 2014.

19 Zu Tardes Zeiten exemplarisch verhandelt in Jules Vernes Roman *L'île à hélice* (1895).

Es ist also an sich nicht verwunderlich, dass anders als bei Leibniz – bei dem Gott in der Selektion der besten aller möglichen Welten die Harmonie und Ordnung prästabilisiert – für Tarde eine solche Ordnung durch Prozesse der Assoziation der Monaden, die nun nicht mehr Gott, sondern sich wechselseitig selbst imitieren, erst hergestellt werden muss: eben dies wäre der soziale Prozess. Ausgerechnet auf einem Höhepunkt modernen Denkens und Handelns greift aber Tarde Leibniz' Analogismus wieder auf. So wie bei Leibniz die Organismen und jedes Sandkorn als Sozietäten erscheinen, sieht Tarde die Logik der Assoziation, die auf Erfindung und Imitation, Glauben und Begehren beruht, in *allen* Seinsbereichen, von den Atomen bis zur menschlichen Gesellschaft, am Werk.

Bemerkenswert ist, dass Tarde dabei im Unterschied zu Leibniz nicht von a priori gegebenen Naturgesetzen ausgeht. Bei Leibniz hat die Gewohnheit als *dispositio* zum Denken ihren Platz in den menschlichen Monaden, die mittels der Stabilisierung dieser Denkgewohnheiten erst in die Lage versetzt werden, die ihnen eingeschriebenen *idées innées* zu dechiffrieren,²⁰ die mit der gesetzesmäßigen Ordnung der Welt korrespondieren oder diese *ausdrücken*. Für den Juristen Tarde beruhen auch die Vorgänge der Natur in den Reichen der Physik und des Lebens auf Gewohnheitsrecht: Unbelebte wie organische Materie gewöhne sich daran, Prozesse zu wiederholen, in Bahnen etablierter Affinitäten und Besessenheiten zu verharren, bis ein mächtigerer Einfluss eine Variation oder eine neue Affinität produziert.²¹ Auch die unbelebte Materie und das Lebendige müssen ihre Ordnung erst herstellen.

Zwei weitere Zäsuren trennen Tarde von Leibniz: die Entwicklung des Denkens der Evolution und die Französische Revolution.²² Beide hinterlassen in Tardes Texten deutliche Spuren: Während, wie Michel Serres hervorgehoben hat, die Netzförmigkeit von Leibniz' System – und der Welt, die dieses beschreibt – nicht nur auf der Übersetzbarkeit von der formalen Sprache einer Wissenschaft in die andere beruht, sondern auch auf der Reversibilität der Wege, auf denen diese Ordnung ebenso nachverfolgt werden kann wie funktioniert,²³ hält mit der Evolution die Irreversibilität Einzug. Dies betrifft die Entwicklung der Arten als Prozess der Erfindung, die Unumkehrbarkeit der Akkumulation von *croyances* (Überzeugungen) in viele Generationen

20 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765), Paris 1990, I, 1, 26, S. 68.

21 Darin stimmt er mit Samuel Butler, aber auch mit Charles S. Peirce überein, vgl. Samuel Butler: *Life and habit*, London 1868; Charles S. Peirce: »Design and Chance« in: ders.: *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, Bd. 1, hg. von Nathan Houser/Christian Kloesel, Bloomington 1992, S. 215-224. Auch für die moderne Physik und Chemie (jenseits von Einstein) hat die Natur in diesem Sinne eine Geschichte, vgl. Ilya Prigogine/Isabelle Stengers: *Entre le temps et l'éternité*, Paris 2009, insb. S. 11-47; dies.: *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris 1986, insb. S. 365 ff.

22 Vgl. Gabriel Tarde: »Les crimes de haine«, in: ders.: *Essais et mélanges sociologiques*, Lyon/Paris 1900, S. 103-129; ders.: *L'opinion et la foule*, Paris 1901.

23 Vgl. Serres: *Système de Leibniz* (Anm. 13), S. 18 ff.

überdauernden Gebräuchen und Gewohnheiten und die immer weitere raumzeitliche *Expansion* der Einflussbereiche mächtiger Monaden.²⁴

Weil man diese reaktionäre Komponente lieber diskret übergeht, wird selten thematisiert, dass die Französische Revolution (wie auch der Anarchismus) Tardes Texte als Schreckgespenst heimsucht. Das Trauma, das sie bei Tarde, ähnlich wie bei Gustave Le Bon, hervorruft, ist vielfältig und sorgt dafür, dass Tarde der Menge oder Masse und selbst dem Publikum mit fundamentalem Misstrauen begegnet, was auch die Imitation zu einem höchst ambivalenten Mechanismus werden lässt.²⁵ Neben den Gewalttaten der umstürzlerischen Menge treibt ihn die Furcht um, dass sich keineswegs immer die Ideen der besten Monaden durchsetzen, und mehr noch die Furcht vor einer fundamentalen Gleichmacherei. Diese äußert sich auch in einem stark antidemokratischen Affekt, der nicht zuletzt in seiner Vorliebe für paternalistische Gesellschaftsmodelle und dem Glauben an große Männer und ihre singulär-einsame Erfindungsgabe greifbar wird. So ist Tardes Präferenz für die Monadologie mit ihrer Betonung der Individuen auch sehr konventionell liberalen Motiven geschuldet. Allerdings verdeutlicht er auch, dass er eine vollständige Unterwerfung der Individuen unter das Soziale und seine Gesetze – also in erster Linie die sie einander ähnlich bis gleich machende Imitation – für ausgeschlossen hält. Denn ist einerseits alles im Universum Gesellschaft und jedes Phänomen eine soziale Tatsache,²⁶ so ist jede menschliche Monade zugleich doch nur halb sozial, während ihre andere Hälfte, ihrerseits *biologische* Sozietät, antisozial bleibt.²⁷ Gleiches gilt für jeden Körper, in dem sich die anorganischen Kräfte seiner Assoziation widersetzen (Freud wird zum Todestrieb einige Jahrzehnte später sehr Ähnliches zu sagen haben). Anstelle einer ordnungsstiftenden Harmonie, die zwischen den Seinsbereichen vermittelt, denkt Tarde die Relation zwischen biologischer Natur und sozialer Kultur als gegensätzlich und konfliktreich. Was sich im Individuum seiner totalen Vergesellschaftung, seinem Aufgehen in einer tendenziell als bedrohlich empfundenen totalen sozialen Ordnung widersetzt, ist sein dunkler, biologischer Grund der Differenz, die immer schon als Angeborenes mitgegeben war.

Diese Auffassung mag zunächst überraschen bei einem Soziologen, der es stets als Irrweg seines Widersachers Émile Durkheim angesehen hatte, Gesellschaft als eine auf mysteriöse Weise autonome Entität zu konstruieren, die völlig abgelöst von den einzelnen Individuen funktionieren soll. Für Tarde gibt es diese andere, höhere Ebene nicht. Gesellschaft besteht aus nichts anderem als aus der Assoziation und Kombination der Individuen – aber eben nur eines Teils von ihnen. Philippe Descola hat darauf hingewiesen, wie stark Durkheims Soziologie von überkommenen holistischen Vorstellungen durchdrungen ist. Es ist gerade die totale Ablösung der Gesellschaft von den Individuen, die es ihm erlaubt, Gesellschaft ihrerseits als eine Person zu kon-

24 Vgl. exemplarisch Gabriel Tarde: *Les lois de l'imitation* (1890), Paris 2001, S. 432 ff.; ders.: *L'opposition universelle. Essai d'une théorie des contraires* (1897), Le Plessis-Robinson 1999, S. 119 ff.

25 Vgl. vor allem Tarde: *L'opinion et la foule* (Anm. 22).

26 Vgl. Gabriel Tarde: *Monadologie et sociologie* (1893), Le Plessis-Robinson 1999, S. 58.

27 Vgl. ebd., S. 81.

struieren, an deren spirituellem Prinzip alle Mitglieder dieser Gesellschaft partizipieren – doch, ganz platonisch,²⁸ indem sie von oben, von der höheren Wesenheit, dieses Prinzip *empfangen*.²⁹ Während Durkheim, der Begründer der ›modernen‹ Soziologie, somit »jede originelle Annäherung an das Individuum im Rahmen seiner Soziologie unmöglich gemacht hat«,³⁰ ist es ironischerweise der Monadologe Tarde, der mit dieser harmonistisch-holistischen Konstruktion der Teil-Ganzes-Beziehung bricht. In der Art und Weise, wie er die Individuen zum Ausgangspunkt seiner Soziologie macht, erkennt er gleich zwei Quellen der Dissonanz an: erstens, wie gesehen, durch den Hiatus zwischen biologischer und sozialer Individualität und zweitens dadurch, dass das Soziale nicht von oben gegeben ist, sondern Stück für Stück durch die miteinander kooperierenden, aber auch konfligierenden Individuen konstruiert werden muss.

IV. Haben/Werden, offen/geschlossen – Transmissionsverluste und falsche Differenzen

Diese Unterschiede zu Leibniz könnten wichtiger oder interessanter sein als jene, die man gemeinhin hervorgehoben hat: Prima facie scheint die hauptsächliche Differenz zwischen Tardes Monadologie und jener von Leibniz darin zu bestehen, dass sie ohne Gott auskommt, die Monaden nicht mehr geschlossen, sondern offen sind, wodurch sie sich gegenseitig beeinflussen und imitieren, anstatt Gott zu imitieren, und Tarde eine Philosophie des Habens allererst einzuführen scheint.³¹ Doch all dies stimmt nur zur Hälfte oder eben dann, wenn man nur jeweils die Hälfte von Leibniz' wie Tardes Monadologie berücksichtigt. Was das Haben angeht, so ließe sich argumentieren, dass auch die Leibniz'schen Monaden ihre Individualität bereits durch nichts anderes als ein Haben gewinnen.³² Zu Recht macht es Deleuze zu einem der zentralen Punkte seiner Lektüre, dass sich bei Leibniz die Prädikate im Subjekt situieren, aber eben nicht als Attribute, sondern als Ereignisse.³³ Prädikat und Monade haben sich also gegenseitig (was die Frage nach Autonomie oder Heteronomie, die Tarde in ihren Bann schlägt, vielleicht obsolet macht). Statt um einen starren Besitz geht es also um

28 Vgl. hierzu Gilbert Simondon: »Form, Information, Potentiale«, in: Ilka Becker/Michael Cuntz/Michael Wetzel (Hg.): *Just not in time*, München 2011, S. 221–247, hier S. 227 f.

29 Diese Vorstellung völlig sozial determinierter Individuen schreibt sich natürlich noch in Bourdieus Konzept des Habitus fort.

30 Philippe Descola: »Von Ganzheiten zu Kollektiven. Wege zu einer Ontologie sozialer Formen«, in: *Zeitschrift für Medien und Kulturforschung* 5,2 (2014), S. 183–207, hier S. 190.

31 Vgl. dazu Bruno Latour: »Gabriel Tarde and the end of the social«, in: Patrick Joyce (Hg.): *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, London/New York 2002, S. 117–132; Didier Debaise (Hg.): *Philosophie des possessions*, Dijon 2011.

32 »Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du predicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet, jugerait aussi que le predicat lui appartient.« (Leibniz: *Discours de métaphysique* [Anm. 5], S. 74; »So muss der Subjektbegriff immer den des Prädikats in sich schließen, derart, daß derjenige, der den Begriff des Subjekts vollkommen verstünde, auch urteilen würde, daß das Prädikat ihm zugehört«; S. 75)

33 Vgl. Deleuze: *Le pli* (Anm. 9), S. 94 f.

ein Werden; man könnte sagen, dass die Prädikate das Individuationsprinzip der sich ständig verändernden Monaden ausmachen.³⁴

Die Offenheit der Monaden wiederum ist für Tarde keineswegs ein Ideal oder ein Zeichen der Stärke. Nicht umsonst steckt in der Aneignung das Eigene: Tarde formuliert unmissverständlich, dass die willensstarken Supermonaden sich gerade durch die Fähigkeit auszeichnen, sich abzuschotten, sich gegen äußere Einflüsse zu verschließen. Ganz im Sinne von Hypnose und Mesmerismus sind es nur die Willensschwachen, die, offen und durchlässig für deren Einfluss, in den Bann der Strahlkraft der starken Monaden geraten. Gleiches gilt für jede beständige soziale Organisation: Was sie von losen Aggregationen wie der spontan versammelten Menge unterscheidet, ist, dass sie als geschlossenes Milieu funktioniert: »[O]n observe que chaque espèce vivante, comme chaque église ou communauté religieuse, est un monde fermé aux groupes rivaux.«³⁵

Umgekehrt sind wiederum die Leibniz'schen Monaden ebenso sehr offen wie geschlossen. Abgeschlossen sind sie zwar gegen jeden physischen Einfluss: Materie und Geist können allein durch Gottes Arrangement a priori miteinander korrespondieren und sich ausdrücken, nicht aber direkt aufeinander einwirken. Gleichwohl ist jede Monade Spiegel der Welt, und das heißt, dass sie auch die gesamte Welt enthält und ausdrücklich auch alle anderen Monaden. (Nicht nur) Tardes Behauptung, Leibniz' Monaden seien nicht nur geschlossen, sondern »extérieures les unes aux autres«, wirft die Frage auf, wie gründlich er Leibniz eigentlich gelesen hat.³⁶ Seine Übernahme der Monadenlehre trägt selbst bisweilen eher Züge genialischer Aneignung als genauer Lektüre, denn eine offenere Form von Geschlossenheit als in Leibniz' Entwurf lässt sich kaum vorstellen.³⁷ Außerdem kommunizieren die Monaden sehr wohl miteinander, nur eben via Gott, und dies ist kein Isolationismus. Michel Serres zeigt, dass in der bestmöglichen Welt, die sich nicht nur durch größtmögliche Vielfalt auszeichnet, sondern auch durch größtmögliche Ökonomie, die Vermittlung über die Schaltzentrale Gott schlicht und einfach die ökonomischste Form ist, Massenkommunikation zu organisieren.³⁸ Tarde streicht (an dieser Stelle) Gott durch und beschreibt den sozialen Prozess als die progressive Verwirklichung ebensolcher immer schneller immer größere Räume überwindender Kommunikationsmedien.

34 Vgl. Leibniz: *Monadologie* (Anm. 7), § 10.

35 Tarde: *Monadologie et sociologie* (Anm. 26), S. 99 (»Man beobachtet, dass jede lebende Art, so wie jede Kirche oder religiöse Gemeinschaft, eine rivalisierenden Gruppen verschlossene Welt ist.«).

36 Ebd., S. 56.

37 Dazu passt auch, dass Tarde kurzerhand die Materie spiritualisiert und nicht mehr zwischen Anorganischem und Organischem unterscheidet, wie Leibniz es jederzeit tut. So kann für Leibniz tatsächlich ein Atom niemals ein universelles Milieu sein – eine Leibniz-Monade aber schon, denn sie enthält eben das komplette Universum, was Tarde negiert, indem er sie als bloßen Mikrokosmos bezeichnet (vgl. ebd., S. 57), was doppelt falsch ist, denn der monozentrische Kosmos ist bei Leibniz selbstverständlich dem polyzentrischen Universum gewichen.

38 Vgl. Serres: *Système de Leibniz* (Anm. 13), S. 453 ff.

V. Der Kern der Monadologie: Eine Kombinatorik der Differenz

Die größte Übereinstimmung zwischen den analogistischen Monadologien Leibniz' und Tardes besteht in der Affirmation, dass das Konstitutionsprinzip der Welt der maximale Reichtum an Differenz ist und dass die Organisation dieser Differenz über eine Kombinatorik erfolgt.

Die *Ars combinatoria* kann als Kernstück des Leibniz'schen Systems gelten: Sie erlaubt es, die lückenlose Abfolge von Differenzen systematisch zu organisieren, in Tableaus überschaubar zu machen und dabei alle Möglichkeiten auszuschöpfen. Gleichzeitig eröffnet das Prinzip der Konstanz eines Elementes – also die Bildung von Serien nach dem Muster $x + 1$, $x + 2$, $x + 3$ etc. – jeweils auch die Möglichkeit, das Verbindende, die Einheit in der Differenz der so gebildeten Serien zu erfassen und eine Fülle lokaler Fix- und Angelpunkte zu definieren, um die herum die Differenz evoluiert oder rotiert. Und natürlich korrespondiert diese Kombinatorik mit der göttlichen Schöpfung, in der die bestmögliche aller Welten ja danach eingerichtet wurde, das Maximum an Existenz und damit Diversität zu beinhalten – für Gott sind alle Kombinationsmöglichkeiten gleichzeitig präsent.

Diese kombinatorische Organisation des Wissens in Tableaus ist nicht erst bei Leibniz paradigmatischer Ausdruck eines Denkens der Weltharmonie und somit der prinzipiellen Erfassbarkeit der Ordnung des Ganzen in ihrer Vollkommenheit. Die Organisierbarkeit der Elemente wird durch ihre Rückführbarkeit auf einheitliche Gesetze und Prinzipien garantiert,³⁹ in denen ihre Kompatibilität begründet liegt. Allerdings erreicht dieses Modell der harmonischen Kombinatorik bei Leibniz im Vergleich zu einer Tradition, die Foucault unter dem Label der »Episteme der Ähnlichkeit«⁴⁰ beschrieben hat, weitaus höhere Komplexität. Leibniz' System ist der Gegenbeweis zu Foucaults Diktum von der vermeintlichen Armut dieses Wissens,⁴¹ denn es geht um Struktur statt um Phänomene. Lesbarkeit meint nicht das Auffinden oberflächlicher Sichtbarkeiten, sondern struktureller Analogien; nicht die Reduktion

39 Vgl. ebd., S. 445.

40 Vgl. Michel Foucault: *Les mots et les choses*, Paris 1966, S. 32–59.

41 »Et d'abord le caractère pléthorique et absolument pauvre de ce savoir«, ebd., S. 45. Natürlich ordnet Foucault Leibniz, den er allerdings nur einige Male beiläufig, in Aufzählungen und vor allem in einem Atemzug mit Descartes nennt (vgl. ebd., S. 260), in die Episteme der Repräsentation ein. Es dürfte deutlich geworden sein, dass ich dem vielfach kritisierten Foucault'schen Epistemenmodell und seinen raumzeitlichen Zwangsjacken nicht folge und stattdessen, wie Serres und Descola, Leibniz als analogistischen Denker betrachte. Den Analogismus benennt Foucault aber als eine der Organisationsformen der Episteme der Ähnlichkeit. Diese sollte besser Episteme der Analogie heißen und findet sich als solche nicht nur im vormodernen Europa, sondern auch in anderen Teilen der Welt, vor allem Afrika und dem fernen Osten. Wie Descola sehe ich eine radikale Differenz zwischen Descartes' Naturalismus und Leibniz' Analogismus. Geradezu in Überbietung der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, wie sie Michel Serres oder auch Bruno Latour vielfach nachgewiesen haben, ist Leibniz, obwohl später als Descartes, derjenige, der älteren – aber deshalb nicht zwingend rückschrittlicheren – Denkmodellen verpflichtet bleibt, die sich heute wiederum als zukunftssträchtiger erweisen könnten als der moderne Naturalismus.

der Differenz auf Gemeinsamkeiten ist das Ziel, sondern die Gemeinsamkeiten sind epistemischer Ausgangspunkt und Bedingung der Möglichkeit für die Analyse der Differenzen. Leibniz' Tableaus sind nicht statisch, sondern dynamisch, und dies in mehrfacher Hinsicht: Das Prinzip der strukturellen Analogie bedeutet auch, dass die Tableaus verschiedener Wissensformen und Wissenschaften ineinander übersetzbar sind und sich in der Überlagerung übergreifende Modelle entwickeln lassen; im Gegensatz zu überkommenen Weltharmoniemoellen kennt Leibniz' Welt kein Zentrum mehr, und so ist auch jedes einzelne Tableau azentrisch, lässt sich, ganz nach dem monadologischen Prinzip, ausgehend von jedem einzelnen Element reperspektivieren, und schließlich umfassen die Tableaus nicht nur die aktuellen, sondern auch die möglichen Elemente,⁴² womit sich natürlich auch die Auffassung des Ganzen ontologisch ebenso radikal erweitert wie durch die Konzepte des Infinitesimalen und des Unendlichen.

Bei Tarde nimmt unter dem Einfluss evolutionären Denkens und konkret Darwins⁴³ der Begriff der *Variation* eine zentrale Rolle ein: Diese Variation funktioniert bei ihm als verzeitlichte Kombinatorik, die gleichermaßen für die Entwicklung der Arten wie für die Entstehung menschlicher Ideen und Artefakte Gültigkeit besitzt und somit auch die Idee einer sukzessiven Optimierung impliziert. Erfindung ist für Tarde genau das: die Kombination von (eigentlich immer) zwei Elementen, die sich wie Puzzlestücke zu etwas Neuem – oder eben einfach nur neu – zusammenfügen. Schlüssig ist das Prinzip der Kombinatorik, wenn man wie Leibniz in seinem System der prästabilisierten Harmonie davon ausgeht, dass durch den göttlichen Schöpfungsakt tatsächlich alle Elemente (quasi *sub specie aeternitatis*) a priori vorgegeben sind. Aus Gottes Sicht entsteht dann auch nichts Neues mehr, was nicht von Anfang an da gewesen bzw. angelegt gewesen wäre: So ist jeder Monade konfus ihr gesamtes Schicksal eingeschrieben, das sie aber dennoch autonom verwirklicht.

Aber auch Tarde insistiert darauf, dass die Differenz in Gestalt beseelter Monaden, auch wenn sie weiter differiert und variiert, von allem Anfang an vollständig in der Welt gewesen sei. So entsteht der Eindruck, dass auch bei ihm nur zusammengebracht und neu zusammengesetzt wird, was potentiell immer schon in der Welt war. Dessen ungeachtet bleibt festzuhalten, dass Tarde die Bedeutung der Diversität und Differenz gegenüber Leibniz noch steigert. Wie bei seinem ›Vorgänger‹ bilden diese Phänomene den höchsten Wert, doch nun auf Kosten jeder Ordnung und Harmonie. Für jede Serie gilt: »[L]e terme initial et le terme final est la différence«.⁴⁴ Ordnungen alternieren folglich mit Zuständen der Unordnung, sie sind lediglich vorübergehende Mittel zum Zweck der Steigerung und vor allem der imitativen Verbreitung von Differenz und Variation.

42 Vgl. Serres: *Système de Leibniz* (Anm. 13). S. 432 ff.

43 Charles Darwin: *On the origin of species. By means of natural selection or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), London u. a. 2009.

44 Tarde: *Monadologie et sociologie* (Anm. 26), S. 74 (»Die Differenz ist das erste und das letzte Glied.«).

VI. Wellenbewegungen: Das Prinzip der Ausbreitung

Das vermeintlich identische Paradigma wird mit unterschiedlichen Auffassungen ausgefüllt. Leibniz, ein Denker des Fluiden,⁴⁵ bringt seine Konzeption der Ausdehnung in einem Bild zum Ausdruck, das nicht bloßer Vergleich ist, sondern konkretes Exempel für das gemeinte Prinzip: »Lorsqu'on jette dans l'eau plusieurs pierres à la fois, dont chacune fait des cercles qui se croisent *sans se détruire*, mais quand le nombre des pierres est très grand, l'œil s'y perd.«⁴⁶ (Hvh. M. C.) Die Kreise, die sich gleichmäßig in alle Richtungen ausdehnen, durchdringen sich, ohne sich zu zerstören. Erst durch diese Durchdringung, dieses Aufeinandertreffen kann eine Harmonie (statt Monotonie) überhaupt entstehen, die lediglich zu komplex ist, um vom zu trügen Auge noch deutlich wahrgenommen zu werden. Entsprechend ist das Epistemische für Leibniz an das Moralische gebunden, und der Imperativ für jede (geistige) Monade besteht in der größtmöglichen Ausdehnung der Reichweite ihres deutlichen Ausdrucks, wobei es sich nicht nur um ein quantitativ-extensives, sondern auch um ein qualitativ-intensives Phänomen handelt.⁴⁷ Fraglich ist hingegen, ob diese Wellen bei Leibniz in dem Sinne interagieren, dass sie einander verändern. Genau dies aber ist es, worauf es Tarde ankommt, der selbst ständig die Ausbreitung von Wellen (*propagation, ondulation*) als physikalisches Paradigma benutzt und in *L'opposition universelle* sogar das gleiche Bild wie Leibniz verwendet.⁴⁸

Doch in Tardes Interpretation des Wellengeschehens hat diese Interaktion nichts Harmonisches. Von den drei Formen, die die Interaktion bei ihm annehmen kann – Kombination, Amplifikation und Opposition –, hebt er hier die Opposition hervor. Und während aus der Kombination die Erfindung hervorgeht, sind die beiden anderen als positive und negative Imitation profoundly disharmonisch. Der Verstärkung des Gleichen durch seine Aufnahme und Weiterleitung steht diametral seine Behinderung, Neutralisierung oder gar Auslöschung entgegen, wenn es auf eine entgegengesetzte Welle (oder ein träges Hindernis) prallt. Anstelle einer durch Gott vermittelten Harmonie zwischen den sich ausbreitenden Phänomenen und den über diesen kommu-

45 Serres: *Système de Leibniz* (Anm. 13), S. 352; vgl. etwa Leibniz: *Nouveaux essais* (Anm. 20), II, V, S. 96 ff.

46 Gottfried Wilhelm Leibniz: Brief an Königin Sophie-Charlotte, zit. nach Serres: *Système de Leibniz* (Anm. 13), S. 372 (»Wenn man mehrere Steine auf einmal ins Wasser wirft, von denen jeder Kreise bildet, die sich schneiden, *ohne sich zu zerstören*, doch wenn die Anzahl der Steine sehr groß ist, verliert das Auge den Überblick.«).

47 Vgl. Deleuze: *Le pli* (Anm. 9), S. 99 f.

48 »Une pierre tombe dans un lac, on voit les ondes circulaires s'étendre, se multiplier en s'élargissant, ne jamais revenir d'elles-mêmes sur elles-mêmes. Si elles rétrogradent, comme les ondes sonores de l'écho, c'est qu'elles ont heurté un obstacle avec une force ou que l'expansion d'une autre série d'ondes les aura refoulées partiellement.« (Tarde: *L'opposition universelle* [Anm. 24], S. 328; »Ein Stein fällt in einen See, man sieht, wie kreisförmige Wellen sich ausbreiten, wie sie sich vervielfachen, während sie sich ausweiten, und niemals von sich aus zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehren. Falls sie umkehren wie die Schallwellen des Echos, so deshalb, weil sie auf ein Hindernis geprallt sind oder die Ausbreitung einer anderen Wellenreihe sie teilweise zurückgedrängt hat.«)

nizierenden Monaden sind Tardes Monaden bestenfalls Verbündete, meistens aber Werkzeuge oder Gegner, die Ideen, Glauben und Überzeugungen auf Kosten anderer Monaden verbreiten und diese somit verdunkeln und ausblenden. Anstelle einer Ausdehnung der Zone des Wissens geht es um die Ausweitung der Einflusszone des Willens und der Macht der dominanten Monaden, und es wirkt so, als ob vor allem *Monadologie et sociologie* diese Weltansicht rückhaltlos affirmiert.

So scheinen die Leibniz'sche Korrespondenz und Harmonie bei Tarde weitgehend verschwunden und Differenz und Variation nunmehr nur um den Preis des Agon zu haben zu sein, des Zusammenpralls der Gegensätze, also einander feindlicher Monaden, der gleichzeitig das letzte Gegenmittel gegen die Gefahr der Gleichschaltung und der Herrschaft weniger Monaden – oder gar einer tyrannischen Supermonade – wäre. Entweder die Ordnung bleibt vorläufig und wird durch Opposition und Dissidenz fruchtbar zerstört – Differenz über Ordnung – oder sie muss bestenfalls ein homöostatisches Gleichgewicht schaffen, in dem sich die gegenläufigen Kräfte ausbalancieren, um der Differenzproduktion Raum zu lassen. Solche homöostatischen Szenarien, in denen die Weltharmonie fortlebt, durchziehen Tardes Schriften ebenso wie die Vorstellung einer zeitlich stabileren Ordnung, in der an die Stelle des raschen Wechsels der Moden längere Zyklen treten, in denen die Gewohnheit dominiert, was man als Suche nach Alternativen zu den Rhythmen der Moderne lesen kann.

VII. Konfrontation oder Kooperation – Tardes Kritik der Opposition und der Symmetrie

Auch wenn sich sowohl in *Monadologie et sociologie* als auch in *Les lois de l'imitation* einige Passagen finden, die den Agon offen zu affirmieren scheinen, so sind schon diese Entwürfe einer friedlichen Balance, die das Agonale kompensieren, Züge, die sich nicht in das Porträt Tardes als Nietzscheaner fügen, das Tarde eher übermalt als treffend charakterisiert.⁴⁹ In jedem Fall muss dieses Bild die unmissverständlichen Klarstellungen in *L'opposition universelle* ausblenden, die verdeutlichen, dass für den Pazifisten Tarde Krieg und Agon niemals schöpferisch waren: Statt Diversität zu erzeugen, vernichten sie diese. Anders als der Titel vermuten lässt, ist dieses nach *Les lois de l'imitation* und *Monadologie et sociologie* geschriebene Buch alles andere als die Affirmation des Gegensatzes als universelles Prinzip, sondern führt im Gegenteil den Nachweis, dass die Opposition nur ein Sonderfall der Differenz, nur Instrument der Variation,⁵⁰ und der Agon wiederum nur ein Sonderfall der Opposition ist,⁵¹ weswegen Tarde die zu seiner Zeit grassierenden, auf dem Gegensatz binärer Oppositionen aufgebauten Denksysteme und Philosophien und exemplarisch jene Hegels ablehnt: Für

49 Vgl. Maurizio Lazzarato: »Gabriel Tarde: Un vitalisme politique«, Nachwort in: Tarde: *Monadologie et sociologie* (Anm. 26), S. 103–150.

50 Vgl. Tarde: *L'opposition universelle* (Anm. 24), S. 53.

51 Die Opposition ist niemals produktiv, aber auch nur bisweilen destruktiv, meistens eben bewahrend durch die Errichtung stabiler Gleichgewichte; vgl. ebd., S. 64.

ihn ist es nicht der Kampf zwischen These und Antithese, der zur produktiven Synthese führt, sondern die Erfindung.⁵²

Dass dies ganz direkt politische Implikationen hat, wird deutlich, wenn Tarde der Opposition zwischen Okzident und Orient, auf der Hegel seine aggressiv eurozentrische Geschichtsphilosophie aufbaut, einen ebenso minimalen Wahrheitsgehalt bescheinigt wie Ernest Renans nicht weniger künstlich konstruiertem Gegensatz zwischen Ariern und Semiten. In einer Fußnote liefert er gleich noch die Erklärung solcher in xenophober Arroganz wurzelnder Konstrukte, die sich das Unbekannte nicht nur, wie es in *Monadologie et sociologie* über die nichtmenschlichen Seinsbereiche heißt, ausschließlich als simpel und homogen vorzustellen vermögen, sondern eben auch als das exakt Andere des Eigenen,⁵³ eben als das Nicht-Eigene. In einem analogischen Gebäude wie den Monadologien kann ein solcher Binarismus, der vermeintlich Gegensätzliches völlig separiert, aber keinen Platz haben, weil er dem Prinzip der allgemeinen Verbundenheit widerspricht und diese Relationen und Affinitäten willkürlich unterbricht. Vermutlich kann es in analogistischen Onto-Epistemologien keinen absoluten Feind geben. Nicht zufällig wirft Tarde Hegel – wie auch Spinoza – vor, in seinem philosophischen Gebäude ständig falsche Symmetrien zu konstruieren, denn Tarde analysiert die Opposition als eine Symmetrie und die Obsession mit der Symmetrie sowie die fälschliche Gleichsetzung von Symmetrie mit Ordnung oder gar Harmonie als einen Kardinalfehler des Denkens, den es zu überwinden gelte.

Gleichzeitig zeugt dessen Präsenz im 19. Jahrhundert (und darüber hinaus) vom hartnäckigen Fortleben etablierter Traditionsbestände: Ein solches Denken, das versucht, die Organisation des Ganzen vermittelt eines *geometrisch-visuellen* Prinzips zu erfassen, hat sich spätestens seit Leibniz (und Pascal) erledigt: Denn an die Stelle einer Ordnung, die auf einfachen sichtbaren Formen und ganzen Zahlen beruht, ist eine mathematische Ordnung von Serien komplexer Zahlen getreten. Und ein Ganzes, das auch das Mögliche umfasst, unendlich ist und schon deswegen kein Zentrum mehr hat, kennt keine Symmetrien.

Die Zurückweisung der Gleichsetzung von Symmetrie mit Harmonie bei Leibniz beginnt ganz fundamental mit der Definition des Bösen lediglich als *privatio boni*,⁵⁴ wodurch es nicht zum gleichwertigen Gegenprinzip taugt, das sich dem Guten entgegenstellt, sondern nur dessen Abschwächung darstellt. Besonders ein Beispiel aus der *Théodicée* verdeutlicht, wie die Bestimmung der Monaden durch ihre Neigungen dafür sorgt, dass vom Standpunkt keiner einzigen von ihnen aus die Welt symmetrisch ist: Buridans Esel, der verhungert, weil er sich zwischen zwei gleich weit ent-

52 »Il n'y a conciliation vraie, synthèse vraie, que par l'Invention, fille de la paix, qui fait s'embrasser les adversaires en supprimant leur cause de conflit.« (Tarde: *L'opposition universelle* [Anm. 24], S. 368; »Es gibt wahren Ausgleich, wahre Synthese nur durch die Erfindung, die Tochter des Friedens, die die Gegner vereint, indem sie die Ursache ihres Konflikts beseitigt.«)

53 Vgl. Tarde: *L'opposition universelle* (Anm. 24), S. 340.

54 So schon im *Discours de métaphysique* (Anm. 5), S. 142 f.

fernten Strohballen nicht entscheiden kann, ist für ihn eine irrige Fiktion.⁵⁵ So wird deutlich, dass die Symmetrie dieses Gleichgewichts weder Perfektion noch Harmonie bedeuten würde, sondern einen Stillstand, den es in der besten aller möglichen Welten nicht gibt.

Wie Leibniz in seinem Eselsargument führt Tarde die Asymmetrie der Organe der Tiere als Argument an, und dennoch betrachtet er die Obsession mit der Symmetrie als ein Charakteristikum des Lebens, das allerdings weniger von dessen Bauplänen herrührt als vielmehr vom vitalen Willen zu total-globaler Herrschaft. Wenn Tarde die – bis zu Platon zurückreichende – Gleichsetzung von Harmonie und einfachen, aber »perfekten« geometrischen Formen (exemplarisch dem Kreis und der Sphäre) dekonstruiert, so deshalb, weil die Sphäre für ihn nichts anderes ist als die Form der ungehinderten, omnidirektionalen Ausbreitung von Willen und Macht einer vitalen Monade, die sich egozentrisch für das Zentrum der Welt hält und sich diese ganz aneignen will.⁵⁶ Und dennoch stellt er fest: Diese Monaden »collaborent ensemble, inconsciemment, à la production des belles harmonies et des infinies modulations de la vie universelle«.⁵⁷

Das höchste Prinzip, die universelle Modulation der Differenzen, die Variation wird nicht vom Agon hervorgebracht, sondern von der Erfindung als Kollaboration, Ko-Adaptation, Kooperation. Die Monaden stellen die Harmonie der Diversität gemeinsam her und stellen sich damit auch selbst gemeinsam her. *L'opposition universelle* endet mit einer Spekulation, die über die Feststellung bloßer Zusammenarbeit hinausgeht und auch viel weiter reicht als die These von wechselseitigem Haben und Besessenheit der Monaden, die doch immer noch dem Prinzip der Akkumulation folgt. Denn Tarde fragt, ob die Ko-Adaptation nicht vielleicht darin besteht, sich wechselseitig hervorzubringen (*s'entre-produire*⁵⁸). Jede Evolution wäre damit in Wahrheit Ko-

55 »Car l'univers ne saurait être mi-parti par un plan tiré par le milieu de l'âne [...] en sorte que tout soit égal et semblable de part et d'autre; [...] car ni les parties de l'univers, ni les viscères de l'animal ne sont semblables, ni également situées de deux côtés de ce plan vertical.« (Leibniz: *Théodicée* [Anm. 6], § 49, S. 131; »Denn das Universum ließe sich nicht durch eine mitten durch den Esel gezogene Ebene in zwei Hälften teilen [...] dergestalt, dass auf beiden Seiten alles gleich und einander ähnlich wäre; [...] denn weder sind die Teile des Universums noch die Eingeweide des Tieres auf beiden Seiten der Ebene einander ähnlich, noch in gleicher Lage angeordnet.«

56 »[L]a vie cherche avant tout, et atteint par degré, la *totalité*, une totalité de plus en plus vraie, de plus en plus totale pour ainsi dire. Elle veut faire des tous, des mondes définis, qui pillent chacun à part le grand chaos ambiant et aspirent à le posséder de plus en plus. Ou, pour préciser davantage, elle vise deux fins distinctes concurremment: tout posséder et posséder totalement quelque chose.« (Tarde: *L'opposition universelle* [Anm. 24], S. 154; »Das Leben trachtet vor allem nach – und erreicht stufenweise – *Totalität*, eine immer wahrere, sozusagen immer totalere Totalität. Es will Ganzheiten herstellen, abgegrenzte Welten, die jede für sich das große, sie umgebende Chaos plündern und danach streben, mehr und mehr von ihm Besitz zu ergreifen. Oder genauer, es strebt zwei verschiedene Ziele zugleich an: alles zu besitzen und etwas total zu besitzen.«). Es geht also um selbstmächtige Globen mit maximaler Ausstrahlung.

57 Ebd., S. III (»arbeiten unbewusst zusammen an der Produktion der schönen Harmonien und der unendlichen Modulationen des allumfassenden Lebens«).

58 Ebd., S. 406.

Evolution. Der vitalistische Willen zur Macht wird nicht affirmiert, sondern in der Hingabe an Anderes, das nie das ganz Andere ist, *transzendiert*.

VIII. Monadologie im 21. Jahrhundert

Tardes letzte Entzauberung des Agon, die Offenlegung seiner Sterilität und Destruktivität und der Aufweis, dass die Strukturierung der Welt in binären, symmetrischen Oppositionen zwangsläufig Agonalität (re-)produziert, sind in einer Gegenwart sozialer Spaltung – in der die binär verarmte Logik des versus, des Clashes, des *like/dislike*, Für/Gegen, Ja/Nein längst eine fatale Eigendynamik von Hetze und Hass und des Herrschens durch Teilen entwickelt hat – in ihrer Unzeitgemäßheit äußerst zeitgemäß.⁵⁹

Dabei wäre es ein Missverständnis, zu glauben, dass es um die ›Überwindung‹ des agonalen Binarismus in einem – meist mehr schlecht als recht – säkularisierten Modell von Weltfrieden ginge, wie es sich in Vorstellungen vom *global village* oder einer Weltgesellschaft manifestiert, in denen sich katholische Pfingstwundervorstellungen (McLuhan) mit imperialen Phantasien zu einer unheiligen Allianz verbinden. Nicht umsonst basieren diese Modelle in der Regel auf einem finalen Sieg der Kräfte des Guten (›wir‹) über die Mächte des Bösen (›die anderen‹). Für Tarde ist diese Vorstellung nicht ersehnte Vision, sondern Albtraum, nicht Harmonie des Ganzen, sondern Unterwerfung aller unter die Tyrannei einer oder einiger weniger Supermonaden. Ob Modelle der Einheit, der Zweiheit oder der dialektischen Dreiheit – die Einfältigkeit bleibt die gleiche. Tarde insistiert dagegen – wie Leibniz – auf der potentiellen Unendlichkeit von Differenz. Gleichzeitig nimmt er notwendige Korrekturen am Weltharmoniemodell vor, die als Gegengift gegen Jakob von Uexkülls wirkmächtige Fortschreibung von Leibniz wirken, in deren ebenso autoritärem wie anthropozentrischem *ordo* jedem Lebewesen außer dem Menschen sein Platz für alle Zeiten zugewiesen scheint.⁶⁰

Im Zweifelsfall entscheidet Tarde sich gegen die Ordnung und für die Diversität, sofern diese nicht dem Ideal stabiler Flexibilität – oder Metastabilität – entspricht, in der die Harmonie als maximaler Reichtum der Variation und Differenz verwirklicht ist. Somit steht bei Tarde nur als Verheißung am Ende eines langen Prozesses jene endlich stabilisierte Harmonie, die für Leibniz durch Gott von Anfang an verwirklicht war.⁶¹ Mehr noch, in *L'opposition universelle* gelingt Tarde die konzeptuelle Integration

59 Auch Leibniz geht es allenthalben um die Konziliation oder, wie Isabelle Stengers schreibt, um Diplomatie, weswegen sie ihn zum Gewährsmann macht für ihr *L'invention des sciences modernes*, Paris 1995, hier S. 24 ff.

60 Unkritisch zieht Deleuze die Linie zu Uexküll; vgl. *Le pli* (Anm. 9); S. 185. Schon Spitzer stellt diese Verbindung her; vgl. Leo Spitzer: »Milieu and Ambiance. An Essay in Historical Semantics. Part 2«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 3,2 (1942), S. 169–218, hier S. 21.

61 Nur eine Hypothese zum Verlauf des historischen Prozesses hält er für plausibel: »Celle d'évolutions sociales multiples, soit semblables, soit différentes, aboutissant à un équilibre stable et mobile« (Tarde: *L'opposition universelle* [Anm. 24], S. 315; »Die [Hypothese] entweder ähnlicher oder unterschiedlicher, multipler sozialer Entwicklungen, die zu einem beständigen und beweglichen Gleichgewicht führen«).

der Störung: Diese ist nicht das Gegenteil der Harmonie, nicht einmal, wie bei Leibniz, nur Kontrast, der das Schöne und Gute erst sichtbar macht. Wenn Tarde den Sinn der Schwerkraft in den *perturbations diversifiantes* der einander überlagernden Gravitationsfelder sieht, den Sinn der Wellen in ihren Interferenzen, die sie wechselseitig alterieren, zu anderen werden lassen, so greift er nicht umsonst wieder dieses Bild der harmonischen Kreise auf: Das schräge Zusammentreffen der unterschiedlichen Wellen erzeugt ein *clinamen*, die Störung selbst erzeugt die Harmonie. Ethik und Epistemologie dieser Monadologien, die die größtmögliche Diversität als höchstes Gut der Welt ansehen, lesen sich heute wie ein Memento an uns Moderne und das bestürzende Tempo, in dem wir Schönheit und Vielfalt der Natur vernichten, um sie durch unsere überwiegend trostlos-monotonen Gegenschöpfungen zu ersetzen, in denen wir uns ganz ungestört komfortabel allein nach unseren Bedürfnissen eingerichtet haben. Man kann sich Leibniz schwer als Flugzeugpassagier vorstellen, der auf seinem Fensterplatz auf Bildschirme starrt, während unter ihm die unzähligen unterschiedlichen Faltungen einer Gebirgskette vorbeiziehen.

Die monadologische Aufkündigung des Anthropozentrismus ist logische Konsequenz dieser Affirmation der Diversität. Und genau so lässt sich Leibniz' Diktum der besten aller möglichen Welten lesen. Wie stark er Denker eines polyzentrischen Universums, vielleicht gar eines Pluriversums ist, zeigt nicht nur seine Vorstellung, dass jede Monade ein eigener Fokus ist, der das gesamte Universum enthält, oder der Umstand, dass er es nicht für notwendig hält, ein Christ zu sein, um die göttliche Gnade zu erlangen. In der *Theodicée* demolitiert Leibniz den Geozentrismus sogar in Hinblick auf die für einen Christen seiner Zeit wichtigste Frage, die nach der göttlichen Gnade und dem Seelenheil: Angesichts der Größe des Universums und der anzunehmend großen Zahl bewohnbarer Planeten gebe es keinen Grund dafür, die Erde für den bevorzugten Sitz rationalen und somit Gott besonders nahen Lebens zu halten. Und die Existenz vernunftbegabter Bewohner anderer Planeten bedeutet für ihn auch nicht zwingend, dass es sich bei diesen um Menschen handle – so verabschiedet er auch die exklusive Gottesebenbildlichkeit des Menschen.⁶² Diese Infragestellung des Anthropozentrismus – dies wäre die zeitgemäße Lesart der Theorie von der besten aller möglichen Welten mit ihrem Respekt vor der Überlegenheit der Schöpfung gegenüber menschlichen Hervorbringungen – muss dann auch in Hinblick auf die Wesen auf den »unteren« Stufen der *scala naturae* gelten, die ebenfalls zu ihrem Recht kommen müssen. Das Ganze des Universums – ob es nun Werk eines Schöpfers ist oder nicht – ist die größtmögliche Vielfalt mit dem größtmöglichen Glück und der größtmöglichen Güte für *alle* Kreaturen, die es nur zulassen konnte. Denn: »[T]ous les Possibles prétendant à l'existence [...], le resultat de toutes ces pretensions doit être le Monde Actuel le plus parfait qui soit possible.«⁶³ Und zu ergänzen wäre: Alle möglichen

62 Vgl. Leibniz: *Théodicée* (Anm. 6), § 18, S. 114 f.

63 Leibniz: »Principes de la nature et de la grace« (Anm. 6), Abschnitt 10, S. 428 (»Denn da alles, was möglich ist, [...] nach Wirklichkeit strebt, muss das Ergebnis all dieser Strebungen die vollkommenste wirkliche Welt sein, die möglich ist.«, S. 429).

Entitäten und Monaden verlangen auch danach, in der Existenz zu bleiben, weiterhin zu existieren. »Unsere« Welt ist – oder war – die bestmögliche aller Welten, weil sie das Maximum an Monaden, von denen keine der anderen gleicht, beherbergen kann und somit die größtmögliche Vielfalt an Leben, dessen Existenz schon deswegen unseren Respekt verdient, weil seine Komplexität diejenige jedes unserer Artefakte infinitesimal übersteigt. Die bestmögliche aller Welten konnte den Bedürfnissen aller Monaden gerecht werden. Damit ist alles zu unseren Anstrengungen gesagt, sie auf Kosten des Ganzen dergestalt zu optimieren, dass sie in erster Linie unseren ständig wachsenden Ansprüchen und Stimmungen Genüge leistet.