

Aneignung und Interpretation der monadologischen Metaphysik von Leibniz durch die Metaphysik des Daseins

Hardy Neumann
Pontifical Catholic University of Valparaíso

Abstract

Appropriation and Interpretation of Leibniz's monadological Metaphysics by the Dasein's Metaphysics

The research of H.-G. Gadamer and F. Volpi have showed the intimate connection between *Sein und Zeit* and the philosophy of Aristotle, specially the *Nicomachean Ethics*. The influence of other thinkers on the hermeneutical phenomenology has received less attention. Amongst the thinkers, whose contributions have not been sufficiently highlighted figures Leibniz. In this context, some relations between Leibniz's monadological thinking and the metaphysics of Heidegger's *Dasein* are considered and interpreted in this paper. It is argued that, to certain extent, an appropriation of Monadology's metaphysics takes place in *Dasein's* metaphysics.

Keywords: Monadology, Being, *Dasein*, appropriation, Leibniz, Heidegger.

I

Die Untersuchungen von H.-G. Gadamer und F. Volpi haben u. a. gezeigt, inwieweit *Sein und Zeit* mit der Philosophie des Aristoteles, besonders mit der *Nikomachischen Ethik*, in Zusammenhang steht (Gadamer 1983; Volpi 1984; Volpi 1989, 225-240; Volpi 2001, 29-50). Weniger Beachtung hat der Einfluss von weiteren Philosophen auf Heideggers Denken erhalten, das ab 1919 zu *Sein und Zeit* und zu der dazu gehörigen hermeneutisch-phänomenologischen Position kommt¹. Zu den Denkern, deren Beitrag nicht ausreichend

berücksichtigt worden ist, gehört Leibniz. Im Folgenden wird man versucht, einige Verhältnisse zwischen dem monadologischen Denken von Leibniz und der Metaphysik des Daseins Heideggers festzulegen und zu interpretieren. Als Basistext der vorliegenden Reflexionen gilt Heideggers Werk *Aus der letzten Marburger Vorlesung* (Heidegger 1996).² Dieser Text enthält das Grundmaterial zur Etablierung der hier zu zeigenden Verhältnisse im Denken beider Philosophen. Die entsprechende Vorlesung 1928 wird zur Ergänzung der Ideen benutzt, die in jenem Textauszug zu finden sind.³ Die ausdrückliche Absicht der interpretatorischen Bemühung Heideggers ist es zu zeigen „aus welchem Entwurf und nach welchem Leitfaden Leibniz das Sein des Seienden bestimmt“ (Heidegger 1996, 79), d. h., im Mittelpunkt des Vorhabens Heideggers ist die Seinsfrage zu orten. Dieser von Heidegger angestrebte Interpretationsversuch wiederholt sich weiter unten im Text als Leitfaden der Heideggerschen Fragestellung, sowohl was die Interpretation als auch die Transformation der Hauptthesen der Philosophie von Leibniz anbelangt. Daraus ergibt sich eine aneignende Interpretation seitens Heideggers der monadologischen Metaphysik von Leibniz (Heidegger 1996, 85).

Die Metaphysik von Leibniz ist eine Metaphysik der Substanz, genauer, der Substantialität der Substanz. So eine Substantialität wird aber monadologisch von Leibniz vorangetrieben, nämlich als Einfachheit, die zu ihrer höchsten Einheit gebracht wird. Der Terminus ‚Monade‘, so wie er von Leibniz erläutert wird, setzt sich aus dem Griechischen *monás-monádos* zusammen, das soviel wie Einheit bzw. das, was Eins ist, bedeutet (Gerh. VI, 598).⁴ In der Heideggerschen Interpretation soll eine genügende Bestimmung der Monade drei Aspekte berücksichtigen: (1) Die Monaden sind keiner Einigung bedürftig, denn eher sie sind die Seienden die Einheit geben. Da hier die Betonung nicht nur auf das Einigungsvermögen gelegt wird, sondern auch auf das Vermögen selbst, bemerkt Heidegger, dass „sie [die Monaden] vermögen etwas“ (Heidegger 1996, 80). Das, wodurch dieses Vermögen wirkt, ist die Einheit als solche. Es handelt sich dabei um eine Einheit, die in der gleichen Kraft enthalten ist;

aber zugleich besteht sie in dieser Kraft. Darum ist eine solche Kraft einigend. 2) Diese einigende Kraft ist ursprünglich; dies besagt: Die Monaden sind ursprünglich einigend. Deren Wesen ist die Einigung; dementsprechend ist die Monade *vis primitiva, force primitive*. 3) Der dritte Aspekt, der hier infrage kommt, betrifft nicht primär die Monade selbst, sondern eher den Modus, wie Leibniz, Heidegger zufolge, seine Monadenlehre herausarbeitet, nämlich mit einer metaphysisch-ontologischen Absicht. In dieser Hinsicht, auch wenn die Substanz-Monaden Punkte genannt werden dürfen, sind sie keine mathematische, sondern *points metaphysiques*. Dies schlägt zugleich auf das eidetische (keine hyletische) Atomwesen der Monaden zurück; infolgedessen kommt ihnen die Benennung ‚formales Atom‘ zu.

Heideggers Text hebt den aktiven Charakter der Kraft heraus – Monade als *vis activa*–, im Unterschied zu der für Leibniz nackten Potenz der Scholastiker⁵. So nähert sich die Monade der Aristotelischen *enteléxeia*.⁶ Da die aktive Kraft ein gewisses Wirken einbezieht, das „ein Tendieren nach...“ mit sich bringt, gibt ihr die hermeneutische Phänomenologie Heideggers den Namen *Drang*, Impuls. Der Drang ist durch Intensität und Innerlichkeit charakterisiert. Dabei geht es allerdings um einen merkwürdigen Drang, denn dessen definitorischer Zug ist die ihm ständige innewohnende *Tension*. Da es sich hier um eine intrinsisch zu einem anderen gerichtete Tension handelt (bei Leibniz: die Pluralität, das Viele, das Äußere, die *phaenomena bene fundata*), könnte von *In-tension*, von *intentio* die Rede sein. Der in-tendierende Drang bzw. das in-tendierende Pulsieren als erläuternder Ausdruck der *vis activa* genommen, ist ein Merkmal, das jeder Substanz innewohnt; somit ist es in jeder Monade anwesend.⁷

Auch wenn der Drang nun als *vis activa* „der metaphysische Grundzug der Monade“ (Heidegger 1996, 82). ausmacht, ist dabei zu fragen, inwiefern der Drang als solcher das ursprünglich einfach Einigende ist (Heidegger 1996, 82). Ursprünglich einigend besagt hier nicht nur, dass der drängende Impuls der Monade kräftiger in dieser Tätigkeit als ein Anderes ist, sondern dass aus der Einigung selbst (da die Monade die Einheit an sich ist) jede Einigungstätigkeit

entspringt. Dieser Frage fügt sich diejenige Frage hinzu, die nach der Weise fragt, wie die so genannte Einheit und der Zusammenhang im Universum zu verstehen bzw. auszulegen sind (Heidegger 1996, 82). Diese zweite Frage ist, m. E. die Anzeige für die von Heidegger aneignende Interpretation der Monade von Leibniz in ihrem radikal metaphysischen Inhalt, weil sich hier das Problem des Dranges als gründliche Intension und der bestimmende Kern der Substanz bzw. ihrer Substantialität, vereinigen. Die Schwierigkeit dieser Fragestellung erleichtert sich, wenn weiter unten im Text die Frage gestellt wird: „wie gerade der Drang selbst einheitgebend sein soll“ (Heidegger 1996, 82). In diesem Zusammenhang erklärt sich auch die Frage nach der Einheit und dem Zusammenhang im Universum. Dies geschieht wie folgt: „wie konstituiert sich auf Grund dieser in sich einigenden Monade das Ganze des Universums in seinem Zusammenhang?“ (Heidegger 1996, 82). Eigentlich wird hier sowohl nach einem Punkt bzw. nach einem formalen Atom gefragt, das in sich die Allheit umfasst wie nach der Relation, welche der Punkt mit der Totalität hat.

II

Zur Beantwortung dieser Fragen nimmt Heidegger zunächst Folgendes vorweg: „Der metaphysische Sinn der Monadologie ist nur zu treffen, wenn eine *Konstruktion* der wesentlichen Zusammenhänge und Perspektiven gewagt wird, und zwar am Leitfaden dessen, was für Leibniz selbst im Entwurf der Monadologie bestimmend war“. ⁸ Diese Aussage ist äußerst wichtig. In ihr ist eine programmatische Erklärung enthalten, sowie eine immanente methodische Anweisung, deren Kern die Bezeichnung ‚Konstruktion‘ ist. Das, was Heidegger ‚Konstruktion‘ nennt, ist ein Bestandteil der hermeneutisch-phänomenologischen Methode, welche den Zugang zum Seienden so wie es ist, ermöglicht. Die Konstruktion wird von der Destruktion und der Reduktion begleitet. Dabei setzt die Heideggersche Transformation dieser Grundtermini die reflexive Phänomenologie Husserls voraus. ⁹ Jetzt vollzieht sich ein wesentlicher Wendepunkt im Text Heideggers, der eben durch den von mir ausgelegten Satz

ermöglicht wird. Diesem Wendepunkt schickt Heidegger eine Bemerkung voraus: Bevor die Frage nach der einigenden Bedingung des Dranges und der Konstitution des Universums in seinem Zusammenhang beantwortet wird, ist eine Zwischenbetrachtung zuvor nötig. ‚Zuvor‘ meint hier, dass die Zwischenbetrachtung das schon Herausgestellte mit den Reflexionen zu verknüpfen vermag, die von nun ab im Text reif werden. Diese die darstellende Sequenz des Textes vermittelnde Bemerkung weist darauf hin, den metaphysischen Sinn der Monadologie herauszustellen. Doch dies wird auf der Basis der Konstruktion ausgeführt, d. i. indem nach den Verhältnissen und Perspektiven gefragt wird, die jenen bereits hingewiesenen metaphysischen Sinn der Monadologie wesenhaft bestimmen.

Auf dem Wege der Konstruktion kann die Interpretation nur dann voranschreiten, wenn sie das Risiko eingeht, den (rechten) Leitfaden zu wählen, der für die Interpretation nützlich für ihr konstruktives Voranschreiten ist (im Sinne der methodischen Konstruktion, die zur hermeneutischen Phänomenologie gehört). Aber dies schließt zugleich ein, dass das Risiko bei der Wahl des Leitfadens die Materialisierung nicht nur der Interpretation schon *in fieri* herbeiführt, sondern noch tiefer die Aneignung des Denkens Leibniz seitens der Metaphysik des menschlichen Daseins auslöst. Heidegger riskiert somit eine interpretierend konstruktive aneignende These, damit er auf die erläuternd philosophische Absicht der *Monadologie* kommen kann, d. i. er versteht, dass die *Monadologie* nicht weniger als das Sein des Seienden aufklären will. Doch, obwohl dies eine These ist, deren Risiko vollständig in Kauf genommen wird, wird sie nicht in der Lage sein, ihre mögliche hermeneutische Kraft zu entfalten, wenn nicht irgendwo eine *exemplarische* Idee des Seins gewonnen wird (Heidegger 1996, 85). Bei diesem Gedankengang bewegt sich Heidegger in der Nähe einer Aneignung der monadologischen Metaphysik von Leibniz, und zwar, mit der Intention, das ganze philosophische Potential dieser Philosophie nutzen zu können, und dementsprechend, es für die Metaphysik des Daseins zu gewinnen. Das, was im Auszug der Marburger Vorlesung folgt, zeigt bereits geradezu einen hermeneutischen

phänomenologischen Zug. Anders gesagt: Es handelt sich um Thesen, die nicht nur formal, sondern materiell von nun an die Analytik des menschlichen Daseins selbst kennzeichnen. Wie geschieht das konkret?

Zunächst gilt es, die Fragestellung zu wiederholen: Wo wurde eine exemplarische Idee des Seins gewonnen? Eine solche Idee wurde dort gewonnen, „wo dergleichen wie Sein sich unmittelbar für den philosophisch Fragenden offenbart“ (Heidegger, 1996, 85).¹⁰ Ist es aber möglich, dass sich das Sein offenbart, sobald ich nach dem Sein frage? Ja, eben in dem Augenblick, in dem nach ihm gefragt wird. Dies besagt aber nicht, dass die Idee des Seins zu gewinnen ist, nur weil lediglich nach ihm gefragt wird. Es geht vielmehr um Folgendes: Wenn nach dem Sein gefragt wird, wird die wirkungsvolle Kraft des philosophischen Fragens *mitthematisch* ausgelöst, und zwar als Modalität eines jeden Fragens. Es handelt sich um das philosophische Fragen als privilegierte und exklusive Tätigkeit eines besonderen Seienden, desjenigen Seienden, das die Seinsmöglichkeit des Fragens hat (Heidegger 1986, 7)¹¹ und das diese Tätigkeit zugleich zu einer philosophischen Fragestellung erheben kann [für den philosophisch Fragenden].¹² Unter den philosophischen Fragen zeichnet sich die Seinsfrage aus. Es ist das Dasein, das überhaupt fragen und dementsprechend *philosophisch* fragen kann. Und diese Bewegung, die ein direktes Fragen nach dem Sein zurückstellt, findet eigentlich statt, weil nur auf dem Boden des fragenden Daseins, möglich ist, nach dem Sein zu fragen; und dies im Sinne eines philosophischen Fragens. Deswegen gewinnt man lediglich beim Fragen als Seinsart des fragenden Seienden unmittelbar die Idee des Seins. Diese Idee, deren problematischer Inhalt vom Sein selbst vorweggenommen wird, wird als Voraussetzung für das Fragen selbst in seiner Tätigkeit gewonnen.¹³ Anders formuliert: Eine solche Gewinnung ist durch den vorwegnehmenden Charakter des Seins hinsichtlich des Fragens selbst möglich. Nur weil das Sein unser Fragen vorwegnimmt, ist es überhaupt möglich, nach ihm zu fragen. Dabei wird das Fragen erst als Fragen überhaupt möglich. Die Spezifikation, die das philosophische Fragen für sich erreicht, ist, wie Heidegger in SuZ sagt, durch

„eine merkwürdige »Rück- oder Vorbezogenheit« des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden“ (Heidegger 1986, 8¹⁴) ermöglicht.

Auch wenn beim Fragen die Seinsidee eine unbestimmte, vage Idee ist (Heidegger, 1986, 5), ist sie eine *exemplarische* Idee des Seins. Man weiß schon, wo eine exemplarische Idee des Seins gewonnen werden muss: dort, wo so etwas wie Sein sich unmittelbar für den philosophischen Fragenden offenbart. Warum aber ist diese Idee exemplarisch? Weil das Seiende als solches, in dem die Frage selbst nach dem Sein gestellt wird, exemplarisch ist. (Heidegger 1986, 7). Anders ausgesagt: Der Exemplarcharakter der Seinsidee ist auf dem Seienden gegründet, mittels dessen möglich wird, den Sinn von Sein abzulesen. Diese Ablesung des Seinssinnes hat folglich eine ursprüngliche Quelle: das Dasein selbst¹⁵. Die gewonnene Seinsidee ist exemplarisch, da sie ursprünglich ist und nicht einem künstlich konstruierten Moment entspringt, das nachträglich zum Fragen selbst hinzukommen könne.¹⁶ Das ist der Grund, warum sich die Idee des Seins für *den philosophisch Fragenden* unmittelbar offenbart. Diese Unmittelbarkeit ist somit nicht zufällig; sie entsteht zugleich mit dem fragenden Dasein als *Ursprung* der Möglichkeit, die Idee des Seins in ihm abzulesen.¹⁷

Damit geht man noch einen neuen Schritt weiter. Beim Vergleichen der Textstelle Heideggers mit denjenigen von Leibniz, macht sich deutlich, wie Heidegger hier sieht, dass zentrale Thesen seiner eigenen Philosophie antizipiert werden, auch wenn dieser Umstand im Text betont nicht ausdrücklich wird. Aus diesem Grunde kann Heidegger in der Sprache der Metaphysik von Leibniz *expressis verbis* angeben, dass dasjenige, was als exemplarisches Seiendes fungiert, das Subjekt ist, denn „es selbst gibt als Seiendes mit seinem Sein die Idee von Sein überhaupt her“ (Heidegger 1996, 90.). Es ist also kein Zufall, dass in dieser hermeneutischen Wende eine wichtige Aussage mitgeäußert wird. Es wird nämlich gesagt: „Daher ist [...] in gewisser Weise immer das eigene Sein des Fragenden der Leitfaden, so auch im Entwurf der Monadologie“ (Heidegger 1996, 85). Es handelt sich dabei um den Leitfaden, der den metaphysischen Sinn der Monadologie zu treffen und

die Erklärung des Seins selbst auf diesem Wege zu bringen vermag. Heidegger fügt aber noch hinzu: „Was dabei in den Vorblick gelangt, bleibt allerdings ontologisch unbefragt“ (Heidegger 1996, 85). Was ist das? Die Antwort auf diese Frage ist für den Abschluß zu behalten.

Doch, wie kommt es dazu, dass hier das eigene Sein des Fragenden zu einem Leitfaden wird. Die Antwort lautet im Auszug: „Wir verhalten uns zu Seiendem, gehen darin auf und verlieren uns darin, sind davon überwältigt und benommen“.¹⁸ Das – wissen wir – sind eigentümliche Thesen der Philosophie Heideggers. Doch das Wichtigste dabei ist, dass wir uns nicht nur zu Seiendem verhalten. Es wird auch betont: „zugleich sind wir selbst Seiendes“ (Heidegger 1996, 85). Aber wir sind Seiendes auf so einer Weise, dass – und das ist hier entscheidend – unser eigenes Sein dabei im Spiel ist, „und zwar nicht indifferent, sondern so, daß gerade unser eigenes Sein uns anliegt“ (Heidegger 1996, 85). Darum ist stets das eigene Sein des Fragenden das, was zu einem Leitfaden sowohl für die Fragestellung der Monadologie als auch für die Metaphysik des Daseins wird: die Erklärung der Seinsfrage selbst. Deswegen ist es erforderlich, nicht nur ohne Weiteres den Akzent auf dem Fragenden zu setzen; es ist eher nötig, die Betonung zu verschieben, damit sie auf das *Sein* des Fragenden selbst gesetzt wird.

So wie für Heidegger nun das eigene Sein des Fragenden der Leitfaden für die ontologische Ausgabe wird, genauso lässt sich auch ein entsprechender Leitfaden im metaphysischen Projekt der Monadologie identifizieren¹⁹. Im vorletzten Absatz auf der Seite 85 des kommentierten Textes bezieht sich Heidegger kopulativ auf das eigene Dasein, d. h. die eigene Existenz, und auf das eigene Ich. Diesbezüglich drückt er aus: „Der ständige Hinblick auf das eigene Dasein, auf die Seinsverfassung und Seinsart des eigenen Ich, gibt Leibniz das Vorbild für die Einheit, die er jedem Seienden zuweist“. Heidegger bemerkt, dass dies an vielen Stellen deutlich wird, und in Bezug auf diesen Leitfaden betont er auch, dass „klar zu sehen“ [...] „von entscheidender Wichtigkeit für das Verständnis der Monadologie“²⁰ (Heidegger 1996, 85 und Heidegger 1990², 106) ist.

III

Dass also die Idee des Seins bei Leibniz aus der Herausstellung der Subjektivität der Monade gewonnen wird, ist eine Gegebenheit, die Heidegger unter Berufung auf die bedeutsamen Passagen innerhalb des Werkes von Leibniz aufzeigt. Man darf aber fragen, welche die wesentlichen Charakteristika dergleichen Subjektivität sind. Diese Frage ist bezeichnend, denn die Tragweite, die die monadologische Subjektivität erweisen kann, hängt von ihrer Antwort ab. Der zunächst infrage kommende Monadencharakter, der sich auf das Wort ‚Subjekt‘ zurückruft, lässt sich dadurch finden, dass das Ich eben die Rolle eines Subjekts von Prädikaten spielen kann. Heidegger lässt dieses interpretatorische Material in der Vorlesung von 1928 zur Geltung kommen. Hier werde ich mich zusammenfassend auf das Ich selbst beziehen. Dabei wird versucht zu erläutern, was ein solcher Ansatz bedeutet.

Aus dem ontologischen Sachverhalt: « par le moyen de l'âme ou forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu' on appelle MOI en nous [...] » (Gerh. IV, 482)²¹, ist es von dem Ich selbst aus erlaubt, an Sein und an alle Bestimmungen zu denken, die – auf Aristoteles zurückgehend – dem Sein selbst zukommen. Leibniz sagt es eindeutig aus: « [...] et c'est ainsi, qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Être, à la substance, au simple ou au composé, à l'immateriel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous, est en luy sans bornes » (Gerh. VI, 612). Damit wird deutlich, was Leibniz hier naheliegt: Der Zugang zu der Idee des Seins, sowie zu den weiteren Metaphysik-Bestimmungen, wird aus dem Ich selbst angesetzt. Dieses Motiv wird von der Metaphysik des Daseins übernommen, und zwar im Modus, in dem es durch *SuZ* kenntlich gemacht worden ist, aber auch mittels des Auszugs der Vorlesung und der Vorlesung als solche.

Diesbezüglich ist der Brief, den Leibniz an die Königin Sophie Charlotte von Preußen sendet, von einer besonderen Bedeutung. Er schreibt dort: « Cette pensée de moy, qui m'apparçois des objets sensibles, et de ma propre action qui en resulte, adjoute quelque chose aux objets des sens » (Gerh. VI, 502). Leibniz bezieht sich auf das Ich als einen Gedanken, den

wir besitzen. Es ist dabei zu betonen, dass die Möglichkeit überhaupt zu denken, sogar in der reflexiven Denkrichtung zum Ich, durch das Ich selbst ermöglicht ist. Das Ich ist das nicht Ausgesagte, d. h., das Unthematische in jedem Gedanke, das auf das gerichtet ist, was nicht Ich ist. Es handelt sich dabei um ein Denken, das, obwohl auf mich selbst gerichtet ist, mich als etwas anderes als mich selbst nimmt. Das heißt: Auch wenn das Ich ein Bestandteil von mir ist, wird es nicht mit dem egologischen Zentrum identifiziert, das ich selber bin. Leibniz spricht sich noch klarer aus: « Penser à quelque couleur et considerer qu'on y pense, ce sont deux pensées tres differentes, autant que la couleur même differe de moy qui y pense » (Gerh. VI, 502). Dass das Ich ein einziger ontologischer Träger für jedes Seiende wird, wird von Leibniz dadurch bewiesen, dass er die Möglichkeit aufgreift, die substantielle Funktion des Ich auf jedes Seiende zu erweitern. In einer Art Auswirkung des erweiternden Potentials des Ichs würde dies ermöglichen, auf die Idee zu kommen, dass jedes Seiende Substanz werden könnte. Es ist aber festzuhalten, dass das Ich hier nicht als eine Substanz gefasst wird – darauf wird u. a. die Kritik Kants gerichtet –. Es geht vielmehr darum, dass das Ich selbst ermöglicht, die Substanz egologisch zu verstehen und damit, ihren Substanzgrundzug zu weiteren Seienden zu erstrecken. Dieser Ansatz ist nur dann zu begreifen, wenn man in der Auslegung die prägnante eidetische Kraft des Ichs bei Leibniz beachtet, und d. h., der Monade, die als ‚geistliches‘ bzw. ideales Seiendes als jedes andere Seiende ontologisch vorrangig ist. Darum fasst Leibniz zusammen: « Et comme je conçois que d'autres Estres peuvent aussi avoir le droit de dire moy, ou qu'on pourroit le dire pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle la substance en general, et c'est aussi la consideration de moy même, qui me fournit d'autres notions de metaphysique, comme de cause, effect, action, similitude etc., et même celles de la Logique et de la Morale » (Gerh. VI, 502). Demgemäß ist die ganze Textpassage zwiefach bedeutsam: zum Einen, weil die Passage den Modus explizit macht, wie man zu der Idee des Seins gelangt; und zum Anderen, weil der Text berechtigt, das Bewusstsein als definitives Element zur Abhebung zu bringen, auf welches der Erläuterungsprozess der

Subjektivität zurückgeführt werden kann. Es ist hier nicht der Umstand zu übersehen, dass die Erklärung, wie man auf die Seinsidee kommt, nicht die Wiedergabe der Feststellung ist, wie man zu dieser gelangt. Vor allem wird auf das Ich als die Bedingung hingewiesen, auf deren Boden der Zugang zu der Seinsidee möglich wird. Deutlicherweise drückt sich hier nun der bestimmende Vorläufer der ursprünglich-synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption Kants aus, d. i. des transzendentalen Bewußtseins, wobei ‚Apperzeption‘ ein eigentümliches Wort von Leibniz ist.

Heidegger führt noch weitere Textpassagen an. Doch zu denen zählt eine, die für den Vergleich beider Philosophien besonders relevant ist. Es handelt sich um eine Passage des *Nouveau Essai*. Leibniz fragt dort in der Weise: « Et je voudrais bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'estre, si nous n'estions des Estres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l'estre en nous » (Gerh. V, 71). Was stellt sich in diesen Worten heraus? Heidegger legt es zweifach aus: Einerseits sieht er dort die Verbindung zwischen Sein und Subjektivität, auch wenn dies für ihn missverständlich geschieht. Andererseits ist aber diese Verbindung keine beliebige, sondern eine ausgezeichnete, denn im Grunde genommen, wird hier gesagt: „Wir hätten die Idee des Seins nicht, wenn wir nicht selbst Seiende wären und Seienden in uns fänden“ (Heidegger, 1996, 89). Positiv ausgedrückt besagt dies, dass wir sein müssen, damit wir die Idee des Seins haben können. Gleichwohl geht es in dieser Erklärung nicht um die Selbstverständlichkeit, die hier scheinbar ans Licht kommt. Dieses Sein-müssen bzw. Zu-sein, um die Idee des Seins zu haben, weist nicht auf den bloßen Umstand des Existierens hin, damit man eine ‚Sicht‘ des Seins haben kann. Dieses Sein oder Existieren bezieht sich nicht auf die bloße Notwendigkeit, existieren zu müssen, damit wir so Anteil am Sein haben können. Die Auslegung Heideggers ist viel entscheidender und nähert sich sehr auf die Bestimmung des Seins, die er in *SuZ* ausführt. Es ist daran zu erinnern, dass das Faktum des Existierens bei Heidegger durch ein „Zu-sein“ gekennzeichnet ist. Es ist die erste Bestimmung, die fast programmatisch im § 9 jenes Werkes auftaucht. Die andere Bestimmung ist, dass das

‚Wesen‘ des Daseins in seiner Existenz liegt. Doch ist die Existenz unentbehrliche Übernahme des eigenen Daseins; das Dasein existiert nicht nur als die anderen Seienden, sondern es existiert in der Weise des „Zu-seins“. Das impliziert: verstehend, das eigene daseinsmäßige Sein zu übernehmen. Das Verstehen, das hier zum Vorschein kommt, ist weit entfernt, eine Erkenntnis zu bilden. Kennzeichnend für die Existenz ist das *Seinsverhältnis*, welches das Dasein mit seinem Sein hat. Dessen Sein erschöpft sich in diesem verstehenden Verhalten des Daseins mit seinem Sein. Genauer gilt es zu sagen: Das Dasein hat kein Verhältnis, sondern es besteht vielmehr in diesem Verhältnis und führt dieses Verhältnis selbst durch. Das Verhältnis selbst, dass das Dasein mit seinem Sein hat, ist ein verhältnismäßiges Verhalten.

Im Text des Auszugs der Vorlesung wird diese Idee durch die auslegende Wiedergabe der Worte des Leibniz vorweggenommen, und zwar, wenn Heidegger feststellt: „Es ist gerade unser Wesen, daß wir nicht sein können, was wir sind, ohne die Idee des Seins“ (Heidegger, 1996, 89). Hier gibt es aber noch etwas Mitgedachtes, das bemerkenswerte Auswirkungen hat. Darum wird gleich hinzugefügt: „Seinsverständnis ist konstitutiv für das Dasein“ (Heidegger 1996, 89). Es ist sehr ausdrückend, dass dieser These im Anschluß an den Worten des § 27 des *Discours de métaphysique* geäußert wird: Bei dem Paragraphen wird Folgendes erläutert: « il est toujours faux de dire que toutes nos notions viennent des sens qu'on appelle extérieurs, car celle que j'ay de moy et de mes pensées, et par consequent de l'estre, de la substance, de l'action, de l'identité, et de bien d'autres, viennent d'une experience interne » (Gerh. IV, 453).

Der Leser dieser Heideggerschen Texte fühlt sich jedoch sehr enttäuscht, wenn alles, was gewonnen wurde, durchgestrichen zu sein scheint bzw. herabgesetzt in seinem ontologischen Belang, aufgrund eines darauffolgenden Kommentars Heideggers, das das erst Herausgehobene in Frage stellt, nämlich den Konstitutivcharakter des Seinsverständnisses für das Dasein. In der Tat, Heidegger macht in der Fortsetzung der zitierten Passagen gleich aufmerksam: „Daraus folgt aber nicht, daß wir die Idee des

Seins im Rückgang auf uns selbst als Seiende gewinnen“ (Heidegger 1996, 89). Wie wollen wir nun verbleiben? Hat sich etwa nicht der ganze hermeneutische phänomenologische Gedankengang bemüht, die entsprechenden Texte des Leibniz heranzuziehen und sie, in dem Sinne zu interpretieren, dass in dem monadologischen Subjekt sich bereits die Frage nach dem Sein in Gang gesetzt hätte? In dieser Hinsicht scheint jenes Ergebnis jetzt ausgelöscht zu sein. Im Auszug der Vorlesung gibt es dafür keine zusätzliche Erklärung. Zur Lösung dieser Aporie sind die parallelen Überlegungen der Vorlesung zu Hilfe zu nehmen. Es ist aber festzuhalten, dass solche Betrachtungen eigentlich keine Erläuterungen der verwirrenden Behauptung Heideggers sind, die das Gewonnene wieder gutmachen könnten. Sie sind nur Bemerkungen, die ihrerseits von dem Leser Heideggers zu interpretieren sind, um dann eine mögliche Lösung zu treffen. Zum Schluß sehen wir, wie das eigentlich stattfindet.

Nachdem gesagt worden ist, Seinsverständnis sei konstitutiv für das Dasein, und dass daraus aber nicht folgt, dass wir die Idee des Seins im Rückblick auf uns selbst als Seiende gewinnen, wird diesmal in der Vorlesung ergänzt, dass der nächste Ursprung der Seinsidee, als aus dem Subjekt entstehende Idee, im Zuge der Texte des Leibniz, vielmehr „ein indifferenten ist“ (Heidegger 1990, 109). Was soll damit gesagt sein? Ich denke, dass hier von einem Hinweis auf die Metaphysik von Leibniz die Rede ist. Heidegger möchte sagen, dass der nächste Ursprung der Idee des Seins *in der Philosophie von Leibniz* und insgesamt in der ganzen modernen Philosophie indifferent ist. Die Indifferenz bezieht sich nicht darauf, dass Leibniz sich nicht für den Ursprung der Idee des Seins interessiert. Das Adjektiv ‚indifferent‘ bzw. das Substantiv ‚Indifferenz‘ ist in dem Sinne zu fassen, dass noch nicht die Differenzierung des Ursprungs der Seinsidee gemacht worden ist. Deswegen, nachdem Heidegger gesagt hat, dass daraus aber nicht folgt, dass wir die Idee des Seins im Rückblick auf uns selbst als Seiende gewinnen, fügt er ohne Warnung oder Erklärung hinzu: „die ungeschiedene Vorhandenheit von Welt und uns“ (Heidegger 1990, 109). Ich lege das vorliegende Problem wie folgt aus: Wenn man mit der

Welt und dem Wir vollzugshaft, somit unthematisch ohne Weiteres verfährt, operiert man auf einer einheitlichen Stufe. D. h.: Beide – Welt und Wir – werden einer gleichförmigen ontologischen Behandlung unterzogen. Selbstverständlich gilt dieser Vorwurf, auf Leibniz zu richten, nur wenn beide, das Wir, d. i. das Ich, das Subjekt, die eigene Existenz *und* die Welt, schließlich unter Berufung auf die Seinsweise behandelt worden sind, die Heidegger hier in Erinnerung bringt: die *Vorhandenheit* bzw. das Vorhandensein. Im Grunde genommen, werden im Fehlen an einem ausdrücklichen Unterschied das Wir, unsere Existenz und die Welt als Vorhandenheit ausgelegt, als ob sie alle der gleichen Seinsverfassung zuzuordnen wären. Wohl aber ist dies aus der Blickrichtung von *SuZ* kein Zufall, denn „Das Dasein hat vielmehr gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der »Welt«“ (Heidegger 1986, 15). In einer Anmerkung im *Hüttenexemplar* für das Wort ‚Welt‘ erläutert Heidegger: „d. h. hier aus dem Vorhandenen“ (Heidegger 1986, 440).

Zusammenfassend: Heidegger würdigt den Fortschritt von Leibniz in der Wiederbelebung der Idee des Seins, weil Leibniz die Fragestellung im Bereich desjenigen Seienden angesetzt hat, das über das Sein weiß, da es selbst ist (existiert) und weiß, dass es weiß (*apperception*). Es ist dadurch geschehen, dass die Philosophie von Leibniz das verstehende Existieren auf dem Wege der neuzeitlich verstandenen Subjektivität zur Abhebung gebracht hat. Doch das, was die Gewinnung der Philosophie von Leibniz darstellt, bildet zugleich ihre Begrenzung.

Aus all dem kündigt Heidegger ausdrücklich den neuen Schritt an, der in Richtung einer neuen Erklärung der Idee des Seins weiter zu machen ist. Eine solche Erläuterung ist nur durch eine Auslegung der Quelle der Seinsidee als Urtranszendenz des Daseins zu erreichen (Heidegger 1990, 110). Doch damit treten wir nicht mehr den Boden der monadologischen Metaphysik, sondern eigentlich den der Metaphysik des Daseins.

Hier also, bei dem ständigen „Blick auf das eigene Dasein, auf die Seinsverfassung und Seinsart des eigenen Ich, gibt Leibniz das Vorbild für die Einheit, die er jedem Seienden zuweist“ (Heidegger 1996, 85). Hier nähern sich das Dasein und die Monade, sofern diese in egologischer Hinsicht betrachtet wird. Heidegger bezieht sich hier nämlich einheitlich auf das eigene Dasein und auf das eigene Ich (Heidegger 1996, 85). Allerdings dort, wo die höchste Übereinstimmung erreicht wird, findet auch die größte Entfernung statt. In der Tat, obwohl bei dem monadologischen Projekt das eigene Sein des Fragenden, d. i. die Seinsverfassung und Seinsart des eigenen Ichs, ebenfalls Leitfaden wird, bleibt etwas, das als ontologische Frage nicht angesprochen worden ist. Diesbezüglich sind die Schlüsselworte Heideggers nicht zu überspringen: „Was dabei in den Vorblick gelangt, bleibt allerdings ontologisch unbefragt“. Merken wir an, dass hierbei nicht gesagt wird, was das ist, was allerdings ontologisch unbefragt bleibt, auch wenn das zunächst hervorgehoben und gesehen werden kann. Es ist so aus, als ob im Text nahegelegt worden wäre, dass ein solches das Ich sei. Diese Antwort ist in gewissen Grenzen richtig. Freilich reicht es, um dieses Bedenken zu beseitigen, an eine Klammer im Text der Vorlesung zu appellieren. Dort schreibt Heidegger den gleichen Satz und fügt das Wort *Existenz* zu. Es ist also die Existenz, als innewohnende Seinsart des Daseins, das, was ontologisch, d. i. philosophisch unbefragt bleibt, obwohl der Blick auf sie gerichtet wird.

Die an Leibniz gewidmete Vorlesung Heideggers und die dazu gehörigen Texte bieten einen ertragreichen Inhalt, um sich mit der aneignenden Umwandlung der monadologischen Metaphysik durch die Metaphysik des Daseins weiter zu beschäftigen. Die Beiträge von Leibniz, was die Frage nach der Existenz betrifft, können in einer Untersuchung nicht außer Betracht bleiben, wenn dieses Material fruchtbar werden sollte.

ANMERKUNGEN

¹ Mit der Kriegsnotsemester Vorlesung 1919 bricht die neue Position Heideggers auf mit der Entdeckung in der Philosophie des Vortheoretischen. Vgl. dazu Heidegger 1999².

² Die Texte zum Studium des Verhältnisses zwischen dem Denken von Heidegger und Leibniz gründen sich zunächst auf den Vorlesungen, die Heidegger Leibniz gewidmet hat. Zu denen gehören Heidegger 1990², 2001², 2006. Andererseits gibt es Texte einer anderen Verfassung, die nicht weniger bedeutsam sind, um die Aneignung Heideggers des philosophischen Ansatzes des Leibniz zur Geltung kommen zu lassen. Zu denen gehört die berühmte *Antrittsvorlesung* 24 Juli 1929, die an der Universität Freiburg i. Br. gehalten wurde: *Was ist Metaphysik*. Im gleichen Problemkontext ist *Vom Wesen des Grundes* hervorzuheben. Dabei geht es ursprünglich um einen Beitrag zu der *Festschrift* für Edmund Husserl in seinem 70. Geburtstag, ebenfalls des Jahres 1929. Unter diesen Werken ragt der *Auszug* der Vorlesung SS 1928, dessen Überschrift seine Herkunft anzeigt: *Aus der letzten Marburger Vorlesung*. Auch wenn der Auszug Passagen aus der Vorlesung wiederholt, enthält dieses kleine Werk sehr bedeutsame und produktive Textvarianten für die hier angesprochene Auslegung. Die drei Texte sind in *Wegmarken* wiedergegeben, eine Aufsatzsammlung, die Heidegger als „eine Reihe von Aufhalten im Unterwegs der einen Seinsfrage“ konzipierte (Heidegger 1996, 3; 1996, V) und die er „dem verstorbenen Freund“ Kurt Bauch widmete. Zu den angegebenen Texten sind ebenso die Hinweisungen auf das Denken von Leibniz in Nietzsche I y II zu rechnen. Neuerdings ist der Band 84.1 der Gesamtausgabe erschienen (Heidegger 2013). Dieser Band umfaßt die Kant-Seminare vom SS 1931, WS 1931/32 und SS 1934 sowie das Leibniz-Seminar vom WS 1935/36. Das dort enthaltene Material kommt für die hier geleistete Arbeit nicht in Frage.

³ Auf der ersten Seite des Auszugs erklärt Heidegger, dass der Text aus der Vorlesung genommen und durchgesehen worden ist (Heidegger 1996, 79).

⁴ « Monas est un mot Grec, qui signifie l'Unité, ou ce qui est un ».

⁵ Zahlreiche Texte von Leibniz verdeutlichen den Unterschied der *vis activa* als *vis primitiva* von der *vis* oder *potentia activa* der Scholastiker, so, z. B., der Text, den Heidegger selbst hier zitiert: *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae, Discours de Métaphysique*. Es gibt aber eine von Heidegger nicht herangezogene Textpassage, die in dieser Hinsicht besonders erleuchtend ist. Der Gedanke drückt sich innerhalb Passagen aus, in denen Leibniz seine These gegen den Cartesianismus zum Ausdruck bringt: “Vis activa, quae et absolute vis dici solet, non est concipienda ut simplex potentia vulgaris scholarum seu ut receptivitas actionis, sed involvit conatum seu tendentiam ad actionem, ita ut nisi quid aliud impediatur, actio consequatur. Et in hoc proprie consistit *enteléxeia*, parum scholis intellecta; talis enim potentia actum involvit neque in facultate nuda persistit, etsi non semper integre procedat ad actionem ad quam tendit, quoties scilicet objicitur impedimentum” (Gerhardt IV, 395).

⁶ Sed vis activa actum quendam sive *enteléxeian* continent, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatus involvit (Gerh. IV, 469).

⁷ Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci (Gerhardt IV, 470).

⁸ Ebda. Hervorhebung vom Verfasser.

⁹ In *SuZ* erhält nur der Terminus ‚Destruction‘ eine spezifische Behandlung als methodische Komponente. Dies bedeutet aber nicht, dass die beiden anderen Momente – Reduktion und Konstruktion – keine kooperative wirkungsvolle Präsenz erweisen. Als solche werden sie in der Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* angesprochen. Vgl. auch den entsprechenden Kommentar von F.-W. v. Herrmann (v. Herrmann1987, 232 und ff.).

¹⁰ Sie [die Idee des Seins] wurde dort gewonnen, wo dergleichen wie Sein unmittelbar für den philosophisch Fragenden offenbart.

¹¹ „Das Fragen dieser Frage ist als *Seinsmodus* eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.“

¹² Dieser im Text der Vorlesung zweideutige Sachverhalt, ist deutlich im Text des Auszugs. Während in der Vorlesung gesagt wird, dass der Leitfaden das eigene Sein ist, wird im Auszugstext betont, dass der Leitfaden das eigene Sein *des Fragenden* ist. (Vgl. die Seite 106 der Vorlesung mit der S. 85 des Auszugs). Von mir hervorgehoben.

¹³ So wird in *ZuS* gesagt (Heidegger 1986, 7): „Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst *Seinsmodi* eines bestimmten Seienden, *des* Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als *Seinsmodus* eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (*Dasein*) hinsichtlich seines Seins“.

¹⁴ Nicht ein »Zirkel im Beweis« liegt in der Frage nach dem Sinn von Sein, wohl aber eine merkwürdige »Rück- oder Vorbezogenheit« des Gefragten (Sein) auf das Fragen als *Seinsmodus* eines Seienden.

¹⁵ Mit der späteren Sprache des *Seinsgeschichtlichen Denkens* erklärt Heidegger in einer Randbemerkung aus dem Handexemplar von *SuZ*: „Exemplarisch ist das *Dasein*, weil es das Bei-spiel, das überhaupt in seinem Wesen als Da-sein (Wahrheit des Seins während) das Sein als solches zu- und bei-spielt – ins Spiel des Anklangs bringt“ (Heidegger, 1986, 7).

¹⁶ In *SuZ* betont Heidegger: „Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom Gesuchten her. Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon in einem *Seinsverständnis*. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir *wissen* nicht, was »Sein« besagt. Aber schon wenn wir fragen: »was *ist* ›Sein?‹« halten wir uns in einem *Verständnis* des »ist«, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das »ist« bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. *Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum*“ (Heidegger 1986, 5).

¹⁷ Hier ist u. a. der transzendente Zug zu sehen, nicht der ganzen Philosophie von *SuZ*, sondern seiner Weise, nach dem Sein zu fragen. Wird *SuZ* nachgelesen, so ist es zu merken, das der Fragende eigentlich das Befragte ist.

¹⁸ Wegmarken, 85. Diese Benommenheit bezieht sich auf das In-der-Welt-sein.

¹⁹ Vgl. auch Heidegger 1996, 87. Dort wird gefragt: „Von woher also nimmt Leibniz den Leitfaden für die Bestimmung des Seins des Seienden?“. Auf diese Frage wird geantwortet: „Nach der Analogie mit Seele, Leben und Geist wird Sein gedeutet“. Zum Schluß wird hinzugefügt: „Der Leitfaden ist das ego“.

²⁰ Vgl. auch die entsprechenden Bestimmungen in *SuZ*: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*.“ (*SuZ*, 12).

²¹ Heidegger, nicht Leibniz, hebt das Wort ‚Ich‘ hervor.

BIBLIOGRAPHIE

Gadamer, H.-G. 1983. *Heideggers Wege*. Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck).

Heidegger, M. 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer.

Heidegger, M. 1990. GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Marburger Vorlesung SS 1928, Hrg. v. Klaus Held. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. 1996. *Wegmarken*. Hrg. v. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. 1999. GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*. Hrg. v. Bernd Heimbüchel. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. 2001. GA 27 *Einleitung in die Philosophie*, Freiburger Vorlesung WS 1928/1929. Hrg. v. Otto Saame und Ina Saame-Speidel. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Heidegger, M. 2006. GA 23 *Geschichte der Philosophie von*

Thomas von Aquin bis Kant, Marburger Vorlesung WS 1926/1927. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, M. 2013. *Seminare. Kant – Leibniz – Schiller*. GA 84.1 Teil 1: Sommersemester 1931 bis Wintersemester 1935/36. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Leibniz, G. W. 1875–1890 (wiederholt nachgedruckt) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 Bde.

VOLPI, F. 1984. *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne.

VOLPI, F. 1989 „Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik“. *Philosophisches Jahrbuch* 36: 225-240.

VOLPI, F. 2001. „Der Status der existenzialen Analytik“ (§§ 9-13). In *Sein und Zeit*, v. Martin Heidegger, hrg v. Thomas Rentsch, 29-50. Berlin: Akademie Verlag.

Von Herrmann, F.-W. 1987. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von 'Sein und Zeit'. I., Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

Prof. Dr. Hardy Neumann's main fields of interest are ancient and modern philosophy, phenomenology and hermeneutics. Prof. Neumann is a fellow of the Alexander von Humboldt Foundation, he wrote his PhD on the philosophy of Kant and has published on Plato, Aristotle, Kant, Hegel, Heidegger and others.

Address:

Hardy Neumann
Institute of Philosophy
Pontifical Catholic University of Valparaíso
Av. Brasil 2950
Valparaíso, Chile
Phone: (+56) 65 2274391
Email: hneumann@ucv.cl