

Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung

Herausgegeben von
Hanns-Peter Neumann

De Gruyter · Berlin · New York

Der Monadenbegriff in der frühen Neuzeit

Thomas Leinkauf

1.

Der Begriff *Monas* bzw. *Monade* hat seit der Antike eine signifikant philosophische Bedeutung, in der schon früh, d.h. seit der pythagoreischen Denkschule, zahltheoretische, naturphilosophische und ontologisch-epistemologische Momente verknüpft worden sind. Dieses Changieren zentraler Bestimmungen zunächst philosophischer, dann aber auch theologischer Provenienz bleibt bis in den frühneuzeitlichen Diskurs hinein, und d.h. auch letztlich bis hin zu Leibniz' dann prägend gewordener Transformation des Monaden-Konzeptes, ein Signum dieses Begriffs.¹ Im Folgenden soll die unmittelbare entwicklungsgeschichtliche Vorstufe der Diskussionen der Leibniz-Zeit an einigen Autoren der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, u. a. Giordano Bruno und Francesco Patrizi, verdeutlicht werden. Die Gegenwärtigkeit jedoch des Wortes und Begriffs *Monas* im philosophischen Diskurs über einen Zeitraum von gut 2500 Jahren, von Pythagoras bis hin zu monadologischen Theorien des letzten Jahrhunderts (z. B. Wolfgang Cramer), zeigt auf unübersehbare Weise an, dass der Begriffsgehalt dieses Wortes, ebenso wie der des *Einen*, das Denken geradezu immer wieder zwingt, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Denn in dem philosophischen Begriff des Einen steckt natürlich auch die Zahl *Eins*, aber, sozusagen, nur als Verweis auf einen komplexeren Sachverhalt, der darin zu sehen ist, dass die Eins eben selbst nicht Zahl, sondern vor-zahlhaftes Prinzip von Zahl ist. Das Einssein ist aus allem herausgehoben, benennt die ontologische Grundverfasstheit von allem, was ist, ist selbst aber – pace Aristoteles – nicht *Teil* des Seins: *unum superius ente*. Die Frage nach dem Sein des Einen oder der *Monas* selbst, ist eine Frage, die – zum Glück für die Lebendigkeit des Philosophierens – bis heute nicht entschieden worden ist.

¹ Vgl. hierzu Löttsch, Poser u. Böhringer (1984), Beierwaltes (1987), Leinkauf (1999).

Reflexionen über den Status von *Einheit* waren nie restringiert auf rein formal-mathematische Überlegungen, wie man sie in den mathematischen Grundlegungstraktaten des 19. Jahrhunderts etwa glaubte finden zu können. Denn selbst noch in diesen arithmologischen Grundlagenabhandlungen ist die Reflexion auf das, was mit *Zahl* oder, um es angemessener zu sagen, mit mathematischer Einheit verbunden worden ist, nicht vollständig losgelöst von allgemein logischen, begriffslogischen, ja sogar ontologischen Vorstellungen. Es tauchen in diesem Diskurs, darauf kann hier nur schlaglichtartig hingewiesen werden, Begriffe auf, die sich in einer sachlich ungebrochenen Tradition zu den Fragestellungen bewegen, die auch die Antikerezeption der frühen Neuzeit kennzeichnet.² Es sind dies etwa Vorstellungen oder Begriffe wie *Vermögen*, *Inbegriff*, *Funktion*, *Prinzip* etc. Diese Tatsache weist grundsätzlich darauf hin, dass *mathematische* Grundlegung nicht nur eine Sache formaler Denkopoperationen ist, sondern, trotz der kritischen Wende des transzendentalen Denkansatzes, in die über das Denken selbst hinausweisende sachliche Grundstruktur der Wirklichkeit hineinreicht. So wird mit dem Nennwort *Zahl* oder mit den Begriffen *Eins* oder *Einheit*, sofern deren grundsätzliche Funktion innerhalb reflektierter Wirklichkeitserfassung im Blick steht, eine über reine Abzählbarkeitsermöglichung weit hinausgehende Bedeutung verbunden.³ Es ist diese grundlegende Bedeutung, die auch im Begriff *Monas*, so wie er uns in philosophischen, theologischen aber auch der Tradition der *historia litteraria* verdankten Traktaten begegnet, die im Folgenden interessieren soll.⁴ Hierzu ist eine

² Vgl. Husserl (1992) u. Cassirer (2000).

³ Erst bei der Endredaktion dieses Beitrages ist mir die einschlägige, differenziert auf den Zusammenhang von Zahl-Struktur, Ontologie und Epistemologie eingehende Arbeit von Gyburg Radke bekannt geworden, eine Arbeit, auf die in Zukunft jeder wird zurückgreifen müssen, der die Komplexität des antiken, platonisch-aristotelischen Zahlverständnisses nicht unterschreiten will, vgl. Radke (2003). In meinen Text konnte ich Reaktionen auf die Thesen und Ausführungen von Radke nicht mehr aufnehmen, es sei nur darauf hingewiesen, dass sich auch nach Radke, wie sich Radke (2003), 437, Anm. 482 entnehmen lässt, eine „eindeutige terminologische, d. h. die Wortverwendung betreffende Unterscheidung zwischen dem Einen, das Prinzip des Seienden ist, und der Einheit, die Prinzip der Zahl als solcher ist“ für die Antike und die Spätantike nicht belegen lässt. Dies stimmt mit unserem Ansatz völlig überein; die Differenzierungen, die weiter unten zur Sprache kommen, sind erstens aus einer Auseinandersetzung mit anderen, späteren Texten gewonnen, zweitens betreffen sie die Perspektivierungen aus dem Skopos der jeweiligen Argumentation.

⁴ Vgl. etwa Bungus (1599) u. Meursius (1631).

sprachliche Klarstellung hilfreich, die den Unterschied zwischen Zahlen, die in einer Folge eingegliedert sind und die gezählt werden, und Zahlen betrifft, die für sich stehen, ihre ideelle Gestalt besitzen und selbst zählen, d. h. Prinzip von (dann zählbaren) Zahlen sind: Zahlen in einer *Reihe* sind das unselbständige Produkt anderer Zahlen, die ihnen vorausgehen (*numeri numeratae*), Zahlen, die *zählen* (*numeri numerantes*), man könnte sie Kardinalzahlen nennen, stehen dagegen für sich, sie setzen anderes unter ihren Index. Die *Eins* als Reihenzahl ist nichts anderes als die erste Zahl in der geordneten Reihe der Zahlen 1, 2, 3, ... etc.; die *Eins* als Zählzahl ist die immer sich selbst gleich bleibende *Eins*, die als *Einheit* alles Eins-förmige unter sich subsumiert, also auch die *Zwei*, sofern sie mit sich selbst einsförmig ist; die *Zweiheit* ist ebenso das Prinzip aller *zweiförmigen* Dinge, die *Zehnheit* das Prinzip aller zehngestaltigen Dinge etc.⁵ Schon in der Reflexion auf die Struktur der natürlichen Zahlen lässt sich also zwischen substantieller Einheit und quantitativer Einheit unterscheiden.⁶ Im Griechischen ist *μονάς* zunächst die feminine Bildung

⁵ Plotin, *Enneade* VI 8, 20, 30–33: „Das Herrschen (sc. des Ersten, des Einen) bezieht sich hier darauf, dass nichts vor ihm war. Wenn aber nichts vor ihm da war, dann ist es das Erste; dieses aber ist es nicht der Ordnung (sc. der Reihenfolge) nach, sondern der Herrscherkraft und dem Vermögen nach (οὐ τῷ εἶναι, ἀλλὰ κυριότητι καὶ δυνάμει), das in reiner Freiheit besteht.“ – Plotin hebt hier das Eine als das Erste (oder: als die Eins) aus jedem es in eine Ordnung einbindenden Zusammenhang heraus, analog zu der klassischen Vorstellung, dass die Zahl *Eins* nicht Produkt von irgendwelchen Akten des Zählens ist, sondern selbst erst Prinzip jeder Zahlbildung und damit auch der Möglichkeit des Zählens. Eine bloße erste Position/Stellung in der Reihe der dann folgenden Zahlen würde das Erste als relational-abhängig und gleichgestellt *heruntersetzen*. Hierin steckt natürlich die Kritik an Aristoteles' Kritik an der pythagoreisch-platonischen Idealzahlenlehre, vgl. dazu die Stellen in Anm. 6.

⁶ Vgl. bei Aristoteles, *Metaphysica* 1080a12 ff. die Unterscheidung von „ἀσύμμετροι ἀριθμοί“ und „σύμμετροι“, d. h. zwischen nicht vervielfältigbaren, unvereinbaren, zählenden Zahlen und vervielfältigbaren, vereinbaren, gezählten Zahlen, die auch hier mit dem Begriff der *Reihe* (*ἐφεξῆς*) und des mathematischen Zählens in Verbindung gebracht werden, und bei Plotin, *Enneade* VI 6 (*Περὶ ἀριθμῶν*), 9, 34 f., die Unterscheidung von „wesenhafter Zahl“ („ὁ οὐσιώδης ἀριθμός“) und „monadischer Zahl“ („ὁ μοναδικὸς λεγόμενος εἶδωλον τούτου“) vor dem Hintergrund folgender Annahmen: *Enneade* VI 6, 2, 8–9: „οὐκ ἐπὶ τῷ ἀριθμοῦντι τὸ γεννᾶν [sc. der Zahlen], ἀλλ' ἔδη ὄρισται καὶ ἔστηκεν“, d. h. die Zahlstruktur (z. B. die Reihe der natürlichen Zahlen) wird nicht durch den Akt des Zählens hervorgebracht, sondern besteht als unterschiedene schon vor diesem; vgl. a. *Enneade* VI 6, 4, 20–24 mit Blick auf Platon, *Politeia* 529d die „wahre Zahl“ oder Wesenszahl, die eine „selbständige Existenz“ („ὑπόστασιν τινα“) besitzt; *Enneade* VI 6, 5, 38 f. u. 48 f.: die „Zehnheit“ (Übersetzung

von *μονός* – einsam oder alleine – und kann als Substantiv dann *Einheit* bedeuten;⁷ die Konnotation von *einsam*, *alleine*, *für sich* wird für die spätantike, religiöse-theologische Bedeutung von *Monas* zu beachten sein.⁸ *Ἐν* hingegen ist, als Neutrum von *εἷς, μία, ἓν*, zunächst direkt mit

Harder) ist von dem unterschieden und demjenigen vorgeordnet, das als Zehn gezählt wird (Plotin nennt sie auch „αὐτοδεκάς“); vgl. a. *Enneade* VI 6, 14, 27–49 u. *Enneade* VI 6, 16, 1 f. u. 7 f., wo von „ersten“ Zahlen und „zählenden“ Zahlen die Rede ist. – Diese Unterscheidung ist im Lateinischen aufgenommen durch die Bildung *numerus numerans* bzw. *numerus numeratus*, vgl. Cusanus (1983), *Idiota de mente*, 213 ff. (Kap. 15, n. 157–158): die „mens“ ist eine „lebendige Zahl“ („numerus vivus“), und d. h. sie ist, als Prinzip der Zahl, ein/der „numerus numerans“, vgl. ebd., 215–216 (n. 158, Z. 7–8): „[...] qui numerat, explicat vim unitatis et complicitat numerum in unitatem.“ Bei Augustinus könnte man eine Vorform dieser Unterscheidung in den in *De musica* VI eingeführten Distinktionen zunächst zwischen „numeri corporales/sonantes, occurrentes, progressores, recordabiles, sensuales“ auf der einen Seite und den „numeri iudicales“ auf der anderen Seite (*De musica* VI 6, 16; zu den iudicales *De musica* VI, 7, 17–18) sehen: es ist immer so, dass die sinnlich vermittelten – also bei den Tönen die auf materialen Schwingungen basierenden – Zahlen in ihrer Definitheit und Unterschiedenheit allererst in einem Vermögen entstehen (Realität bekommen), das fähig ist, zu urteilen; so sieht Augustinus schon im Gehör eine „vis naturalis quasi iudicaria“ am Werk, die die Intentionalität des seelischen Urteilsvermögens (der *ratio* als aktiv differenzierender Kraft) schon innerhalb des Organs zu tätigem Ausdruck bringt, vgl. *De musica* VI 2, 3. Dann findet sich bei Augustinus aber auch die Distinktion zwischen allen diesen Zahlen und den „ewigen“, das Prinzip der „Gleichheit“ („aequalitas“) in vollkommener Weise zum Ausdruck bringenden „geistigen Zahlen“ („numeri spirituales“), vgl. *De musica* VI 12, 34, 36; *De musica* VI 17, 58.

7 Vgl. LSJ (1968), 1143, für die Substantiv-Bildung mit Verweis auf Platon, *Phaidon* 101c, 105c; Aristoteles, *Metaphysica* 1089b35; für *monos* hingegen auf Plotin, *Enneade* VI 9, 11. In diesen prinzipientheoretischen und theologischen Kontext gehört auch Plotin, *Enneade* VI 8, 9, 13: „τὸ δὲ μοναχὸν τοῦτο παρ' αὐτοῦ“ – „Jenes [sc. das Eine] hat seine Einzigartigkeit aus sich selber“ (Übersetzung Harder).

8 Dionysius Areopagita, *De hierarchia ecclesiastica* III 3, 3, bezeichnet den Prozess innergöttlicher Einung als ein Sich-Zusammennehmen in die „eigene Einsheit“ („εἰς τὴν οἰκείαν μονάδα“), siehe Dionysius Areopagita (1857), 429A; hier ist klar, dass *Monas* die Konnotation von *monos* (allein, einsam, für sich [LSJ (1968): „by oneself“]; Dionysius Areopagita (1990), 110, 12: „μονήτως“) mit der von *monas* als zahlenaloger *Einheit* verbindet. Dionysius Areopagita (1990), 229, 6–14, zeigt jedoch, dass das „überseiende Eine“ („τὸ ὑπερούσιον ἓν“), das in seiner triadischen Struktur als christlicher Gott ineins *Einheit* (*μονάς*) und *Dreiheit* (*τριάς*) ist, nur durch uns (für preisende, hymnische Zwecke: „τῇ τριαδικῇ καὶ ἐνιαύῃ θεωνυμίᾳ τὴν ὑπερόνυμον ὀνομάζομεν“) durch diese *Namen* bezeichnet wird, an sich jedoch noch über diese spekulative Einheit von Einheit und

Zahlhaftigkeit, also Abzählbarkeit, Selbigkeit durch Einssein (ein und derselbe) verbunden, es ist mathematisch, in dieser Neutrubildung als *Einheit* (gegen jede zahlhafte Vielheit) gedacht worden und philosophisch, später indekliniert, als das Eine zum ontologischen und metaphysischen Prinzip erhoben worden. Dabei steckt etwa in der berühmten, von Aristoteles ans Ende des zwölften Buches seiner *Metaphysik* gestellten Wendung aus Homers *Illias* (2, 204): „εἷς κοίρανος ἔστω“, „einer soll Herrscher sein“, in *Hen* auch eine Bedeutung des Herausgehobenseins durch Einzigkeit und Bestheit (*ἄριστος* spielt eine Rolle in der vorangegangenen Beschreibung des Wesens und der Tätigkeit Gottes, wie auch in der Bestimmung Glücks-erwirkender Tätigkeit in der *Ethica Nicomachea* I 7, 1098 a17 f.), die über die Bedeutung numerischer oder existentieller Selbigkeit hinausgeht.⁹ Die Interferenzen zwischen *Monas* und *Hen*, zwischen qualitativer und quantitativer Bedeutung von *Eins* oder *Einheit* im theologisch-philosophischen Diskurs von Antike und Spätantike können auch durch unseren sezierenden, philologisch diskriminierenden *ex post*-Zugriff nicht ausgeräumt werden, sie drücken vielmehr etwas Entscheidendes an der unausweichlichen Komplexität aller prinzipientheoretischen Reflexion aus: Ist das Prinzip als Eines zu denken und wenn ja, kann es dann irgendein begreifbares Verhältnis zu dem haben, was nicht es selbst ist, was das durch es Prinzipiierte ist? Wenn ja, wie sieht dieses Prinzipiierte, das ja wohl das primäre Verhältnis ist, eigentlich aus? Ist es ein vorzeitlich und nicht-intentionales, ist es ein inten-

Dreiheit hinausgehoben ist, vgl. Dionysius Areopagita (1990), 136, 10–11: „ἓν ἐστὶν ὑπὲρ τὸ ἓν.“ Zuvor, etwa Dionysius Areopagita (1990), 112, 11 f., wird die überseiende göttliche Einheit sowohl als *Monas* als auch als *Hen* bezeichnet.

9 Vgl. LSJ (1968), 492. – Neben das homerisch-aristotelische „εἷς κοίρανος“ kann gestellt werden das paulinische „εἷς θεὸς ὁ πατήρ [...] εἷς κύριος“ aus 1. Kor. 8, 5–6, aufgenommen etwa bei Dionysius Areopagita (1990), 137, 4. Vgl. für die Präsenz des Homer-Diktums und wohl auch der prominenten Aristoteles-Stelle in der frühen Neuzeit etwa Reuchlin (1587), 894–895: „Ordo enim universi & primum aliquid & unum *desyderat*, quod turpe est Philosopho nescire, cum illud gregarii milites noverint. Sic enim Ulysses apud Homerum in exercitu concionatur. Haud profecto singuli praeesse possumus o Achivi. Non enim bonus est plurimum principatus, Unus sit princeps, unus rex.“; vgl. a. Bungus (1599), 51, der die *Ilias*-Stelle – übersetzt als „nec multos regnare bonum, rex unicus esto, unus imperium“ – als direkte Folge der durch Pythagoras vollzogenen Gleichsetzung von Einem/Einheit und Gott begreift: „Pythagoras igitur Unitatem apposite profitebatur esse Deum, & bonum intellectum; Dualitatem vero, daemonem, ac malum, in qua materialis est multitudo. Atque huius sententiam secutus Homerus, Unius naturam in boni quidem portione constituit.“

tionales, zeit-schaffendes Prinzipiieren, ist es also Emanieren oder Schöpfung? Und wenn ja, wie ist das Verhältnis des Hervorgegangenen und/oder Geschaffenen selbst zu seinem Prinzip zu denken? Ist es selbst ein Eines, als *Bild* von Einheit (so dass alles, was ist, als Sein zugleich ein Eines ist, wie es Aristoteles durch den Satz „ens et unum convertuntur“ formuliert hat)¹⁰ oder ist es reine Vielheit etc.? – Vor dem Hintergrund dieser fundamentalen Fragen ist immer wieder zu beobachten, dass es im semantischen Kernbereich eine bestimmte Indifferenz von *Hen* und *Monas* gegeben hat – ein *unum vel monas* –, die vielleicht schon durch den Pythagoräer Archytas abgedeckt ist, der zugleich von einer „συνγένεια“ von *Hen* und *Monas* einerseits spricht und von einer gegenseitigen Unterschiedenheit andererseits: „ἐόντα διαφέρει ἀλλήλων“,¹¹ dass es aber eine ebenso klare, sich durchhaltende Linie der nicht-arithmologischen Wertung von *Monas/Monade* gegeben hat, die im Rahmen des prinzipientheoretischen Diskurses die herausgehobene, absolute und prinzipiierende Stellung der *Monas* betont.

Es wird angesichts des hohen Kenntnisstandes hinsichtlich antiker Texte und Diskussionszusammenhänge aber ebenso die andere Seite des vorhin erwähnten Grundverhältnisses deutlich: die Betonung der in sich stehenden, in sich ruhenden Einheit des Prinzips. Neben oder sogar vor die *nach außen*, auf das natürliche Sein gerichtete Semantik von *Monas* trat eine Deutung, in der es eine stark theologisch-hieratische Konnotation von *μονάς* gab, die sich der spätantiken Verständigung über das verdankte, was man unter pythagoreischer Lehre und den daran anknüpfenden religiösen Weltentstehungs- und Erlösungslehren verstand: *Monas* ist in diesem Kontext ein Theologoumenon gewesen, direkte Benennung des höchsten Prinzips, aus dem alles entstanden ist und das auch alles Entstandene in seinem Sein erhält. Es macht die Differenzierung in unserem Verstehen dieser Tradition nicht eben leichter, dass eine der einflussreichsten und vor allem reflektiertesten Denkbewegungen der späteren Antike, der Neuplatonismus, in ihrem Hauptautor Plotin und mit einer starken Verbindlichkeit für die auf ihn folgenden Autoren, bedingt durch die tragende Intention, Platons Denken auszulegen, für das höchste Prinzip die Verwendung des Begriffs *ἐν* gegenüber der von *Monas*

10 Aristoteles, *Metaphysica* 1053b20, 1054a9–15: Jedes Seiende ist Eines und jedes Eine ist seiend.

11 Archytas bei Syrianos (1902), 151 (*Scholion* 917 b 5); vgl. Zeller (1950), 460–462.

deutlich favorisiert hat.¹² Schon hier wäre zu fragen, was nicht Intention dieser Ausführungen sein kann, ob es eine deutlich nachweisbare Differenz in der Verwendung beider Begriffe bei Plotin, Porphyrios, Jamblich, Proklos gegeben hat. Ich vermute, dass die unabweisbare Verwendung des Begriffs *μονάς* auch im neuplatonischen Kontext einen semantischen Vektor besessen hat, der, vermittelt durch die Auseinandersetzung mit neupythagoreischen Autoren, mit den *Oracula chaldaica* sowie mit mittelplatonischen Autoren, eine stark theologische, durch zahlenmystisch-kosmologische Einflüsse geformte Bedeutung hatte. Dies würde erklären, dass die Verwendung von *Monas*, *monos*, *monê*, *monachos* bei Plotin eben *philosophisch* gedacht ist und auf das Verb *μένειν* zurückgeht, also nicht so sehr (oder gar nicht) zahltheoretisch gedacht ist, sondern vom individuellen Denkvollzug her als *φύγη μόνου πρὸς μόνον*, als reflektierte, geistige Rückbewegung des sich durch Denken auf sich selbst, auf seinen Geist und auf das Eine in diesem Geist konzentriert habenden *eins* und *einheitlich* gewordenen Individuums sowie auf das Eine, das immer schon dieses absolute Beisichsein ist. Somit ist jedoch – und das ist genuin plotinische Intention – das *nach außen* Gehen zurückgestellt in seiner Bedeutung gegenüber dem *nach Innen* oder der Reflexion auf sich oder, in letzter Konsequenz, dem reinen In-sich-Bleiben als noetischer Vollzug.¹³ In diesem Zusammenhang ist auch für die Texte der frühen

12 Plotin kann aber Eins-Sein in einem ganz allgemeinen Sinne, vor allem aber als zahlhafte Eins, auch durch den Ausdruck *monas* wiedergeben, vgl. z. B. Plotin, *Enneade* VI 6, 4, 3–4: „[...] da das Seiende schließlich von der Art ist, dass es ein Erstes ist, denken wir es als die Eins (ἐνοήσαμεν μονάδα), wenn aber Bewegung und Ruhe aus ihm kommt, als die Drei, und ebenso bei jedem einzelnen Ding.“, vgl. a. Plotin, *Enneade* VI 6, 4, 7; dagegen Plotin, *Enneade* VI 6, 4, 19–20, die signifikante Verwendung von „ἐν“, sofern es um einen ontologischen, nicht nur zahltheoretischen Kontext geht: wenn die die Dinge denkende Seele Eines vom Anderen unterscheidet, indem sie ein bestimmtes Etwas als ein „Selbes“ oder „Selbiges“, d. h. mit sich Identisches denkt, dann „spricht sie es als ein Eines aus“ („ἐν λεγούσης“).

13 Vgl. Plotin, *Enneade* VI 6, 1, 1 ff.: Plotin trennt hier die „eigentliche Größe“ („τὸ ὄντως μέγα“), die im Einssein, Einsbleiben oder Einswerden besteht, von der uneigentlichen, quantitativ-vielheitlichen Größe („πλήθος“, „πολύ“), die durch das Vervielfältigen insbesondere auch des Zahlhaften entsteht. Sein-Haben wird von Größe-Haben kategorisch unterschieden (Plotin, *Enneade* VI 6, 1, 20). – Vgl. a. Jamblich (1922), 1, 2–3: „λέγεται δὲ μονάς παρὰ τὸ μένειν καὶ γὰρ ἡ μονάς, ἐφ’ ὃν γίνεται ἀριθμὸν, φυλάσσει τὸ αὐτὸ εἶδος“ – „Monas wird vom ‚Bleiben‘ her benannt und die *Monas* (Eins), in Bezug auf welche die Zahl entsteht, bewahrt die selbe Form (sc. des Eins-Seins).“ Jamblich kennt, wohl im Rückgriff auf Plotin, aber auch auf Nikomachos, auch den grundsätzlich dy-

Neuzeit immer darauf zu achten, dass es einen Unterschied machen kann, ob die lateinischen Äquivalente zu den griechischen Termini verwendet werden, also *unum* oder *unitas*, die gleichzeitig auch für *ἓν* bzw. *ἐνότης* stehen können, oder „singularitas“, das seit Marius Victorinus als Übersetzung von *μονάς* (hier wird das *monos* – *einsam*, *allein* – zu einem *einzig*)¹⁴ eingeführt und von *unalitas* (Einheit) als Gegenbegriff zu jeder Einvielfalt abgesetzt worden war.

2.

In dem bis heute noch unübersichtlichen Terrain des für die Frage nach der Bedeutung von *Monas* oder *Monade* einschlägigen Schrifttums der frühen Neuzeit lassen sich, trotz aller Vorbehalte gegenüber konklusiven Stellungnahmen dennoch bestimmte, in den skizzierten semantischen Wortbedeutungswurzeln liegende Tendenzen verorten, von denen ich hier nur die wichtigsten kurz nennen will: die *Monas* als theologische Einheit, als ontologische Grundform, als produktives Prinzip in unterschiedlichen Bereichen (Geometrie: Punkt; Arithmetik: Einszahl; Physik: Elementarreinheit, z. B. Atome, innere Prinzipien [*calor* als Wärmeeinheit]), als Zahlprinzip – man könnte in einer groben Einstellung also von theologischer, ontologisch-physikalischer und arithmologischer Funktion des Begriffs *Monas* sprechen. Ganz häufig konvergieren diese Funktionen in der *theologischen* oder prinzipientheoretischen Grundfunktion: alles im wirklichen und strengen Sinn Eins-hafte oder Monadische wird dann zu einer Offenbarungs- oder Selbstmitteilungsform des göttlichen Prinzips. Die Formen von Einheit, die sich im Sein oder in der Welt finden, sind

namischen Grundzug der *Monas* – „πάντα γὰρ ἐκ τῆς πάντα δυνάμει περιεχοῦσης μονάδος διακεκόσμηται“, „Alles wird geordnet durch die alles dem Vermögen nach umfassende *Monas*“, vgl. ebd., 1,8–10 – sowie ihre *theologischen* Implikationen, vgl. ebd., 3,14–21.

- 14 Löttsch, Poser u. Böhringer (1984), 115; vgl. Marius Victorinus (1844), *Adversus Arium* IV, 21, 30; Marius Victorinus (1960), 224 (*Hymnus* III); Chalcidius (1962), 88, 13–16. – Augustinus bezeichnet Gott als Einheit (*unum*, *unitas*) gerade auch im Sinne der Unzerteilbarkeit (Nicht-Vielheit), Unveränderlichkeit, Unbedürftigkeit, vgl. Augustinus (1963), 486: „haec autem ducit atque agit unus verus Deus, sed sicut Deus, id est ubique totus, nullis inclusus locis [Alanus: „intra omnia, sed non inclusus“], nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens caelum et terram praesente potentia, non indigente natura. Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exserere et agere motus sinat.“

für den erkennenden menschlichen Geist direkte Verweise auf das göttliche Sein. Zu einem zentralen Muster ist hierbei die schon im antiken Denken immer wieder beigezogene Analogie des Verhältnisses der Zahlen zur Eins/Einheit, die als Prinzip der Zahlen fungiert, mit dem Verhältnis des Seienden zum Einen/zu Gott, das/der als Prinzip des Seins gedacht wird. In den arithmologischen und ontologisch-physikalischen Diskussionen von *Monas*/Einheit in der frühen Neuzeit schwingt daher nahezu immer und natürlich in je verschiedener Intensität eine theologische und, setzt man, wie beispielhaft und mit großer Wirkung Nicolaus Cusanus, den Menschen als freies, autonomes Prinzip der Zahlen überhaupt an, eine anthropologische Konnotation mit.¹⁵

Eines der zentralen philosophischen Probleme im Kontext des so bestimmten *Monas*-Begriffes ist meines Erachtens die gegensätzliche Bestimmung von reiner Einheit und koordinierter, einem Nicht-Einen zugeordneter Einheit oder dem Insichbleiben und Ausschiherausgehen des Einen. Das *Nach-Innen* und das *Nach-Außen* haben auch sprachlich eine deutlich intentionale und vektorielle Konnotation, die *Monas* von dem absetzen, was Eines (*unum*) in einem eher neutralen, zahlhaften Sinne meint. Vielleicht kann man dabei sagen, dass das zweite Moment, das die produktiv *nach außen* gehende Aktivität des einen Prinzips meint, das historisch ursprünglichere darstellt. Jedenfalls kann hierauf die Verknüpfung pythagoreischen Denkens mit anderen vorsokratischen kosmogonisch-physikalischen, aber vor allem auch theologischen Implikationen hindeuten. Die durch Diogenes Laertios aber auch durch Zitate bei Platon und Aristoteles tradierte prinzipientheoretische Position des

- 15 Cusanus (1932), 13 (Kap. 5, n. 14): „[...] numerus, qui ens rationis est fabricatum per nostram comparativam discretionem“; Cusanus (1972), 11–12: „rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium numerus est; mente enim carentes, uti bruta, non numerant. Nec est aliud numerus quam ratio explicata“; vgl. dazu den klassischen Zahl-theoretischen Hintergrund in Cusanus (1932), 13 (Kap. 5, n. 14): „non potest autem unitas numerus esse [...], sed est principium omnis numeri.“ Zur Wirkungsgeschichte vgl. Meier-Oeser (1989), 43 ff. In direktem Anschluss an Cusanus referiert Petrus Bungus über die Einheit (*De unitate*) in seinen *Numerorum mysteria*, vgl. Bungus (1599), 13–61. Dass die Einheit, sofern ich sie in ihrer ihr angemessenen Repräsentanz in der Welt als entfalteter Vielheit intensiv betrachte (*contemplare*), etwa die Prinzipfunktion der *Eins* für alle Zahlen bedenke, direktes Inzitat einer Rückwendung des Denkenden in das absolute transzendente Eine (Gott) werden kann, gilt noch für Bungus als ausgemacht, vgl. Bungus (1599), 13: „Unitas numerorum fons, & origo, Divinae creaturarum origini, aeternoque principio similis esse videtur. Per ipsam enim humana mens in Dei contemplationem congruenter tolli potest.“

Pythagoras scheint einen solchen *nach außen* gehenden, auf Entfaltung und Begründung verweisenden Argumentationsvektor besessen zu haben. „Der Ursprung aller Dinge ist die *Monas*; aus der *Monas* (hervorgehend) dient die unbegrenzte Zweiheit der *Monas*, die Ursache ist, als Materie“, so heißt es in einem immer wieder auch in Texten der frühen Neuzeit zitierten Absatz der Pythagoras-Vita des Diogenes Laertios, die weitgehend Informationen aus Alexander Polyhistor (2. Jh. vor Chr.) verwendet.¹⁶ Alles kommt hierbei auf die Bestimmung des auch in der Folge mit anaphorischer Betonung wiederholten *aus/heraus* (ἐκ) an: Ist dies als intendiertes Entlassen/Schaffen oder als einfaches Entspringen/Hervorgehen zu verstehen? Theologisch orientierte neu-pythagoreische Texte – die dann, vermittelt über neuplatonische Autoren, die *Oracula chaldaica*, das *Corpus Hermeticum*, Plutarch u. a. für die frühneuzeitliche Diskussion einschlägig wurden – bevorzugten eine *aktive, entfaltende und weltschaffende* Deutung dieser Partikel. Berühmt ist die erste Proposition des *Liber vigintiquatuor philosophorum*: „monas monadem gignit vel genuit, et in seipsum reflexit amorem sive ardorem“, die damit eine pythagoreische Interpretation des innertrinitarischen Prozesses gibt.¹⁷ Dieser nach außen gehende Vektor in der Semantik von *Monas*, der ihre fruchtbare, voller Dynamis steckende, Sein- und Welt-konstituierende Wesensform anzeigt, konnte sich natürlich auch mit der christlichen Vorstellung eines schöpferischen göttlichen Prinzips leichter verbinden als ein in absoluter Transzendenz gehaltenes Eines. Im Begriff *Monas* bewahrt sich so ein – schon in der pythagoreischen Tradition grundgelegter – Bezug zur Wirklichkeit, zur Natur, zum Elementaren und Zahlhaften in der Natur, der dann bei Autoren wie etwa Giordano Bruno, Galileo Galilei, Johannes Kepler, Marin Mersenne, Athanasius Kircher eine vielfältige Darstellung erfahren hat, die sämtlich eine eindeutig theologische Deutung von *Monas* mit Blick auf die aus der Produktivität des Zahlprinzips *Eins* gezogenen Analogie¹⁸ zur Schöpfung und Weltproduktion vertreten

16 Diogenes Laertios (1965), Bd. 2, 340–342: „ἀρχὴν μὲν πάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ὁρίστων δυνάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίω ὄντι ὑποστήναι.“ Vgl. Cusanus (1982), *De venatione sapientiae* XXI, 57 (n. 59, Z. 9 f.) von Pythagoras (aus Diogenes Laertios): „monadem omnium affirmabat principium.“

17 Mahnke (1937), 169. Vgl. Alanus (1855), 405, 624; Kircher (1653), Tomus II/2, 10: „Monas genuit Monadem, & in seipsam suum reflexerit ardorem“; ebd., 507. Vgl. die Hinweise und den Kontext bei Leinkauf (1993), 197–199.

18 Bungus (1599), 13 ff und 14 f: „Et quemadmodum a Deo quoquo modo universae creaturae foecundissimo progressu substantiam habent; pari analogia [!]

haben.¹⁹ Die *Monas* oder das Eine wird also hier in ihrer/seiner aus der Analogie zum Zahlprinzip her verstandenen Vervielfältigungs- oder Multiplikationspotenz aufgefasst, nicht so sehr unter dem Aspekt des Transzendenzmomentes, das durch Insichsein, Insichbleiben oder Insichstehen, ja, zahltheoretisch gesehen, geradezu durch *immultiplicabilitas* ausgezeichnet ist. Das in und für sich Nichtvervielfältigbare – christlich gedacht ist gerade auch die innertrinitarische Struktur nicht als durch Vervielfältigung entstanden zu denken²⁰ – vervielfältigt sich *nach außen* in

ab impartibili Unitate, quasi suo quodam motu, omni procedit numerorum chorus, cum aliud esse non possit numerus, quam Unitas.“

19 Zur Voraussetzung bei Nicolaus Cusanus, auf den alle diese Autoren zurückgriffen, siehe neben den oben Anm. 15 gegebenen Stellen vor allem Cusanus (1959), *De filiatione Dei*, 53–54 (n. 72) zur „monas“: „monas innumerabilis quae tamen est omnis numerus“; „in omni numero numeratur innumerabilis monas.“ Auch hier zeigt sich, dass die Verwendung von *Monas* immer eine *theologische* und *hieratische* Konnotation besitzt. Vgl. aber auch den unter Einfluss des Cusanus stehenden Bovillus (1970), fol. 16r: „sicut unitas est ante omnes numeros & omnium numerorum fons: numerus vero omnis posterior est unitate & ipsius primariae unitatis multiplicatio & resumptio: ita et intellectus est ante memoriam fons atque initium memoriae“; ebd., fol. 17r: „et sicut inter unitatem et numerum non est dabile medium (nam sola unitas est unitas: unitatis vero prima et minima iteratio extempto ab unitate labitur ad numerum & numerus ac dualitas censetur) ita & inter intellectum atque memoriam quae sunt extremae animi partes.“ Vgl. Patrizi (1591), *Panarchia* IV, fol. 8rb: „Non enim primo competit, ut in eo sint omnia, nec ut ab eo sint omnia. Vel & hae primo competunt, eo modo quo, in unitate dicimus omnem esse numerum, & ab unitate omnem numerum profluere“; Mersenne (1623), col. 47–48: die „monas arithmetica“ („unitas“) hat eine „magna cum Deo similitudo & cognatio“, so dass Gott selbst als Monade bezeichnet werden kann bzw. die *Monas* zum „mystischen“ Symbol Gottes wird („monas mystica“); Kircher (1653), Tomus II/2, 11: „in monadica unitate contemplatur simplicissimam Mentem omnium productricem, divinam essentiam“; ebd., 44: „quemadmodum igitur ab una suprema Mundi architectonica Monade omnia emanant, sic numerorum ordo ab illa unitate [sc. der Zahleinheit] proficiscentium, non huc, sed illuc, ubi is est, quem illa refert, apte erat instituendus.“ Zur Sache vgl. Leinkauf (1993), 195–210.

20 So bei Marius Victorinus, Augustinus, Eriugena etc.. Bungus (1599), 18: „Cum omnes numeri in se ducti non iidem unquam, sed alii semper fiant producti, sola (ut divinus) Unitas aeterna immutabilis per se, suapteque natura, eiusdem, & semper sibi similis consentientisque est substantiae, sibi constans, sibi aequalis semper, omnino eadem, nulli obnoxia varietati, nullam invehens alteritatem etiam si in se ipsam acuat [!]. Et quid hoc aliud, quam IESU Christum, Filium Dei unigenitum, ex Patre natum, ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, esse consubstantialem

zu ihm in stärkster Affinität stehenden *Bildern*, die seiende Einheiten darstellen: jedes Seiende als ein für sich auch Eines und Einheitliches, die Welt als eine komplexe Einheit aus allem Seienden, der Mensch schließlich als das eigentliche *Bild* des Schöpfers in seiner sowohl gattungshaft-anthropologischen Einheit als auch vor allem singulären Einheit als Geistwesen. Daher kann Cusanus sagen: „[...] die eine *Monas* wird (überall) in der Verschiedenheit gefunden“ oder besser: *gezählt* oder *als Einheit erkannt*.²¹ Die Wirklichkeit ist so – unterhalb oder außerhalb des einen Prinzips – ein komplexes Gewebe, das aus Einheiten geknüpft ist und das für das menschliche Erkennen aus der *progressio naturalis numerorum* analog erschlossen werden kann.²² Die in sich stehende *Monas* hingegen ist dasjenige, was als erstes oder absolutes Prinzip gedacht wird, als dasjenige, das nicht eingeht in Anderes, das im strikten Sinne Nicht-Vieles ist, das in reiner Transzendenz verharret. Es wird in einem breiten Schrifttum der frühen Neuzeit sowohl als *Monas* als auch als *unum* bezeichnet.²³ In seiner Prinzipienlehre führt etwa Francesco

Patri? Unum, inquam, de Uno, quia & splendor Unus est lucis, & Unum est Verbum cordis, nec in numerum pluralem defluit [!] incorporea generatio.“ Zwar verwendet Bungus (wie später auch Meursius) fast durchgehend „unitas“, jedoch zeigt der Rekurs etwa auf Macrobius' *Commentarii in somnium Scipionis*, den *Pimander* des Hermes Trismegistus (so S. 20), auf Pico (S. 13) oder Xenophanes (S. 14), dass er die Gleichsetzung von *unitas/unum* und *monas* im Blick hatte. Vgl. Macrobius, *Commentarii in somnium scipionis* I, 6, 7–8: „unum autem quod er πῶνάς id est unitas dicitur“; ebd., 6, 9: „vides ut haec monas orta a prima rerum causa usque ad animam ubique integra et semper individua continuationem potestatis obtineat“; ebd., 6, 46: „monade enim in vertice locata“; siehe a. Macrobius (1979), 19, 20, 100, 102, 103 (*Commentarii in somnium scipionis* II 2, 8. 17. 24).

- 21 Cusanus (1959), *De filiatione Dei*, 54 (n. 54): „monas una in varietate reperitur.“ So auch – im Anschluss an neuplatonische Autoren (Iamblich) und an Cusanus – Bungus (1599), 15 f.: „Ab Unitate Divina cuncta prodeunt, prodeuntiaque Unitatem quandam ipsis impressam retinent Divinae Unitatis imaginem, qua & revocantur in illam, & revocata perficiuntur.“
- 22 Cusanus (1972), 15–17 (Kap. 3, n. 10), betont die „similitudo“ zwischen der Entstehung der Zahlen und der Struktur der Welt („natura rerum“), denn für Cusanus, darin deutlich von der pythagoreisch-platonischen Tradition unterschieden, besitzen die Zahlen nur den Status von „entia rationis“, vgl. a. Cusanus (1988), 62–65 (n. 55 f.).
- 23 Vgl. neben den schon angeführten Cusanus, Bovillus, Patrizi etwa Pico della Mirandola (1971), 248 f.; Reuchlin (1587), 650–653: hier eine durchgehende Gleichsetzung von erstem Prinzip, Gott und Einem, gerade auch in der Konfrontation von Pythagoras, Parmenides und Platon! Von Pythagoras gelte, „quin potius intelligi voluit ipsum essentialiter, & simpliciter unum, a quo, & ex quo,

Patrizi im Zusammenhang eines reduktiven, auf immer grundlegendere Instanzen führenden Argumentes aus, dass selbst ein höchstes, erstes Geistwesen, eine *mens prima*, noch, als *actu* denkend, doch, weil Denken eine Form der Bewegung sei, zuvor leben müsse; dass ein dem Geist vorgeordnetes Leben für seinen Selbstvollzug ein Sein voraussetze, und dass, weil selbst das erstrangige primäre Sein für sein Seiend-Sein voraussetze, dass es ein Eines sei, schließlich dem Ternar *Sein-Leben-Denken* – den wir, mit prägender Vorgabe bei Platon, *Sophistes* 248e–249b, spätestens seit Plotin im griechischen und seit Augustinus im lateinischen Diskurs als einen fundamentalen ontologischen Ternar kennen – eben das Eine vorauszusetzen sei. Dieses Eine ist jedoch, wie man aus der ontologischen Breite des Argumentes entnehmen kann, ein Eines, das allem Seienden als das es einende Prinzip zukommt (*unum quod est in entibus*) und hat daher noch eine Voraussetzung, die nicht selbst aus dem Horizont dieses Seins kommt, sondern aus einem Seins-transzendenten Horizont:

Und weil das Eine nur durch die Einheit, die es hat, Eines sein kann, ist die Einheit früher/vorher als das Eine, das dem Sein wesentlich ist. Und weil alle Einheit wiederum durch das Eine besteht, das schlechthin (simpliciter) Eines

& per quod, & in quo, & ad quod omnia sunt, & ordinantur, & permanent, & continentur, & implentur, & convertuntur, idemque esse primum unum, & primum ens [...].“ (651) Vgl. den deutlichen Unterschied zu Patrizi, der gerade das dem Seienden zugeordnete Eine gegenüber dem *simpliciter unum* zurücksetzt, s. unten Anm. 24. Vgl. Reuchlin (1587), 652, zur Zuweisung des „infinite posse“ bzw. „ipsum posse“ (Cusanus) zu diesem Einen (Monas), mit Evokation des griechischen, spätnepulatonischen Begriffs *ἀνεξαρτησία*! Vgl. auch ebd., 892–895. Bungus (1599) verwendet in seinem Kapitel *De unitate* durchgehend „unum“ oder „unitas“, so z. B. Bungus (1599), 15: „omne id quod est, Unitas est. Quod & Plato testatur in Parmenide per Unum intelligens esse divinum, in quo omnia vita habent, tamquam rami in radice [biologischer Topos analog zum Samen-Modell!]. Et licet universae creaturae inter se genere, specie, numeroque sint differentes; unicum tamen habent esse in ipso primo, non secus ac radii Solares in ipso Sole, & rivi in fonte, & virtutes in sapientia. Ex quo quidem sequitur omnes creaturas non a se ipsis, sed a Deo nonorum omnium fonte, existentiam habere.“ Autoren wie Athanasius Kircher berufen sich in ihrer Verwendung von „unum“/„unitas“ dann explizit auf neuplatonische Autoren, Cusanus oder Patrizi, vgl. Kircher (1669), lib. V, 230 A: „[...] & ad unum aliquod summum, primum, & essentialem unitatem, à qua proflunt, reducuntur; uti doctè probat Franciscus Patricius, & Proclus in Theologia Platonica.“; ebd., lib. VII, 323–324 die Verwendung von „unomnia“, vgl. dazu unten Anm. 31.

ist und ausschließlich Eines ist und nichts anderes ist, als Eines, so ist dies Eine noch vor der Einheit anzusetzen.²⁴

Patrizi hebt, mit Blick auf die spätneuplatonischen Autoren wie Syrian, Proklos und Damaskios, ein strikt transzendentes Eines aus allem heraus.²⁵ Was ist und was sein kann, ist das, was es ist und sein kann, ausschließlich durch dies Eine. Dieses Eine (*unum*), obgleich es an dieser Stelle nicht als *Monas* bezeichnet wird, weist alle die Eigenschaften auf, die in der langen Tradition der theologisch-hieratischen Bestimmung der *Monas* eben auch dieser zugewiesen wurden. Dies Eine, das „über“ allem, „vor“ allem und das „erstes“ ist („supra“, „ante“, „primum“), ist zugleich nichts von Allem und alles in Allem. Es ist das, was überall als das Einheit Gebende angetroffen wird, ohne dass es doch als es selbst angetroffen, erkannt und ausgesprochen werden könnte. Wird also die Welt, das Sein als Ganzes selbst, wie wir vorhin gesehen haben, als komplexes Gewebe, als Verflechtung von seienden Einheiten gesehen, so ist die Welt ineins selbst und die potentiell unendlichen Seienden in ihr jeweils ebenfalls eine Einheit und eine Vielheit, die durch die Präsenz des nicht ins Viele eingehenden Einen geeint ist. Soweit ich sehe, kann als *Monas* nun im frühneuzeitlichen Diskurs sowohl die herausgehobene, göttliche Einheit bezeichnet werden, vor allem sofern sie einen Bezug zum Seienden oder zur Welt aufweist, als auch die im Seienden prinzipiierend wirkenden/

- 24 Patrizi (1591), *Panarchia* lib. I, fol. 2ra: „At quia Mens sui natura intelligit: qui vero intelligit, necesse est, ut prius vivat, superior, & anterior erit vita. Et quia omne quod vivit necesse est prius esse, anterior vita, erit ens, & essentia. Et quia ens, esse non potest, nisi sit unum, quod essentiam uniat, necessario, antequam ente, erit unum. Et quia unum esse non potest, nisi per unitatem, quam habet, unitas anterior erit, quam unum enti essentiale. Et quia omnis unitas per unum est, quod sit simpliciter unum, & unum tantum, & non aliud quam unum, hoc unum antequam etiam est unitate. Igitur ante omnia quae diximus, & supra omnia, hoc tale unum est, quod tantum unum est, & non aliud quam unum.“
- 25 Ebd., fol. 2vb: „Unum ergo, quod unum tantum est, & non est non unum, entium, & rerum omnium, & totius universitatis est causa. Hoc autem unum non est corpus, quod sui natura, & unum est, & multa. Non natura, quae circa corpora dividitur, & cum eis, & unum, & multa est. Non anima, quia in se ipsa habet multitudinem. Non intellectus, qui itidem multitudinem patitur, quia & intellectus, & intellectio simul, & intelligibile. Non vita est, quia motio interna quaedam est, & in essentia. Non ens, quia, & unum, est & ens est. Non unitas, quia multae sunt entium unitates: tot nimirum, quot entia. Ergo unum hoc, quod tantum unum est, & non etiam aliud, primum inter entia omnia est. [...] Quod, quia non aliud, quam unum est, ab aliis omnibus est segregatum: neque aliis ullis, vel connumeratur, vel commiscetur.“ Vgl. a. ebd., *Panarchia* lib. III, fol. 6va, u. *Panarchia* lib. IV, fol. 8rb.

fungierenden Einheiten, z.B. natürlich die Zahleinheit, die ontisch-physikalischen Einheiten (vor allem bei Giordano Bruno) und schließlich, das wird dann der systematische Schlussstein sein, alle wirklich Seienden (*unitates per se*) im Sinne eines aus sich heraus tätigen, produktiv seienden Einen bei Leibniz. Einen hermeneutischen Primat sehe ich hierbei einmal in der Analogie zur Zahlstruktur, zum anderen in derjenigen zur biologischen Seminalform und vor allem auch in dem Modell der Lichtausstrahlung: in all diesen Explikationstypen nimmt die frühe Neuzeit nahezu ungebrochen die antiken Vorgaben auf. Immer wenn das Verhältnis des transzendenten Einen, der, wenn man so will, reinen *Monas*, zu dem geklärt oder zumindest benannt werden soll, was *aus ihr* als aus dem höchsten Prinzip hervorgeht oder hervorgangen ist, wird entweder auf das Verhältnis der Zahleinheit zur Zahlenreihe zurückgegriffen,²⁶ auf dasjenige der seminalen Einheit zu der aus ihr entstehenden Formenvielfalt, auf das der Sonne als Lichtquelle zu den von ihr ausgehenden Strahlen oder dem durch diese Strahlen aktiv erhellten Lichtraum.²⁷ Das cruciale Problem für jede *Monas*-Theorie oder für jedes *Denken des Einen* ist hierbei die nur spekulativ zu überwindende Paradoxalität, dass ein von Allem los-gelöstes (ab-solutes), aus Allem herausgehobenes Eines zugleich mit Allem wiederum, als dessen Prinzip, Ursache, Grund, verbunden sein soll. In den genannten Grundmodellen, dem Zahl-, dem Samen- und dem Lichtmodell, wird diese spekulative Ineinsetzung des Gegensätzlichen immer schon vorausgesetzt, in manchen Fällen, so etwa bei Cusanus, Ficino, Patrizi, jedoch als Problem benannt und diskutiert.²⁸ In beiden Modellen wird die Position der

26 Vgl. die Hinweise oben Anm. 19.

27 Vgl. Patrizi (1591), *Panarchia* lib. I, fol. 1r–3r, lib. IX, 21rb; *Panarchia* lib. IV, fol. 8va–b. Zur Sache vgl. Leinkauf (2008), 91–110.

28 Ich gebe als Beispiel den weniger bekannten Text von Patrizi aus: Patrizi (1591), *Panarchia* lib. IV, fol. 8va–b: „Si principium est ante omnia, quo modo omnia sunt in principio? Nam si hoc detur [i], 'omnia simul cum principio, & principium cum omnibus', non autem, ante omnia erit. Et si in hoc persistatur, ante & simul idem sunt. Quod nemo forte dederit. An verius dicetur [ii]: 'Principium ante omnia esse, omnia tamen ea in se habere, quia ipsum in se ipso ea produxerit, & ante eorum productionem, ipsum erat?' vel verius etiam [iii], 'sunt omnia in ipso, ut in semine cuncta'. Et semen, illa cuncta est, & cuncta sunt illud semen. Ita & principium est illa omnia quae in se sunt, & haec omnia sunt ipsum. Sed ut haec ita sunt, quaestio non solvitur. Ita enim simul sunt, principium, & omnia, & non, principium est ante omnia. Vel verius utrumque [iv]: 'Et principium ante omnia est: & omnia sunt in principio, & simul cum principio'. Ante omnia nimirum ea, quae extra principium sunt ab eo producta, simul vero

Monas oder des *Einen* aus der reinen Negativität, also der Unsagbarkeit (*ἄρρητον*), Unerfassbarkeit (*ἀκατάληπτον*), Unvermischtheit (*ἄμεικτον*), Unzugeordnetheit (*ἀκατασύντακτον*) etc., in eine dem Denken zugängliche, wenn auch freilich dieses Denken auf seine Begrenztheit zurückwerfende Begreiflichkeit verschoben: das eine Prinzip ist, eben als Prinzip von *x*, als Ursache von *y*, als Grund von *z*, selbst in bestimmter Weise Träger der Bestimmungen *x*, *y* und *z*. Im Falle des Zahlprinzips – der Einszahl – ist die Eins potentiell alle Zahlen, die dann aus ihr, als aktuale Zahlen, entfaltet werden (zusätzlich ist sie als deren jeweiliges Eins-sein diesen Einzelzahlen als Ermöglichungsgrund präsent), im Falle des Seminalprinzips ist der Same potentiell das aus ihm Entstehende, aus ihm sich Entwickelnde, im Falle des Lichts ist die Sonne als Lichtquelle selbst höchste Realisierungsform des Lichthaften. Auf Basis der in den Modellen zu überwindenden Differenz von Potentialität und Aktualität, von Samenhaftigkeit und Verwirklichtsein, von Vermögen und Realisierung wird der *Monas* bzw. dem *Einen* die zentrale Bestimmung des Vermögens oder der Kraft, der Setzungskraft (Schöpfungspotential), und des Entfaltenkönnens zugewiesen.²⁹ Die Relation des Relationslosen zu

cum principio, & in principio, ea omnia sunt, quae sua sunt: & intra se adhuc sunt, & nondum sunt producta. Nec forte, nisi ipso volente [!] producentur. Ita aequivoco fugato, res clerissima reddita. Igitur principium, & ante omnia scilicet producta est, & in principio erant ante quam producerentur, & forte adhuc sunt, & a principio sunt producta; & omnia rursus nondum producta, sua illa inquam in eo sunt, & simul cum eo fortasse idem, & ipsum forte cum illis idem. Verum quia principium hoc, unum etiam diximus, non plenè natura eius potest nota esse, nisi prius, natura etiam unius fuerit explicata [dies Thema des Buches V der *Panarchia*: De uno]. Id si faciamus etiam proprietatem principii tertia: 'Ab eo omnia esse', fortassis innotescet." Patrizi unterscheidet hier also (i) die Vorgängigkeit („ante esse“) des *Einen* vor allem Anderen, das „außerhalb“ („extra principium“) seiner seiend ist, von (ii) der Gleichzeitigkeit („simul esse“) des *Einen* mit allem dem, was ein Seines („sua“) ist und was „innerhalb“ („in principio“) des *Einen* sein Sein hat. Diese semantische Differenzierung, die in dem Vorschlag [iv] repräsentiert wird, soll die Paradoxalität entschärfen, die auftritt, wenn der Gedanke des herausgehobenen, transzendenten *Einen* (*unum tantum*) und der des Samen-Modells verbunden werden sollen. Patrizi bezeichnet den Aspekt des *Einen*, der es als Antizipation von allem Seienden auszeichnet, als „unomnia“ („Ein-Alles“), vgl. ebd., *Panarchia* lib. VIII, fol. 15va–16rb.

²⁹ Für den theoretischen Zahlbegriff noch des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist diese Setzungskraft als *Spontaneität* des menschlichen Geistes von entscheidender, konstitutiver Bedeutung, vgl. Husserl (1992), 45: „Wenn irgendwo, so liegen hier [sc. bei der Bildung von Zahlen] spontane Tätigkeiten vor, die wir an die Inhalte knüpfen.“ Und ebd., 84 f.: „[...] die Zahlbegriffe und

den Dingen ist eine des Insichtragens der Potentiale oder Möglichkeiten: alles ist in ihm der Möglichkeit nach, alles hat in ihm daher auch seine Wirklichkeit, sofern in ihm *Möglichkeit* kein Mangelbegriff bedeutet, kein Ausstehen-von, kein ontologisches Defizit. In der Übertragung der Analogie-Modelle *Zahl*, *Samen* und *Licht* wird sozusagen deren metaphorisches Potential selbst noch einmal gesprengt, insofern gesagt werden muss: 'in der *Monas* sind alle Zahlen actu die *Monas* selbst und in absoluter Vollkommenheit als Zahlordnung gesetzt'; 'in der *Monas* sind alle Dinge seminaliter, aber als ideale Urformen/Ideen ihrer selbst gesetzt'; 'in der *Monas*, die als Sonne verstanden wird, ist Licht auf höchste Weise gesetzt, alles Licht kommt aus ihr' – alle diese Aussagen beziehen sich sachlich auf das, was der Neuplatonismus als „geistige Welt“ („κόσμος νοητός“) und was das christliche Denken seit Augustinus als „mundus intelligibilis“ bezeichnet hatte: die ideale, lichthafte Urgestalt der Welt in der Einheit des göttlichen Intellektes, in dem die Bestimmungen zugleich als unterschiedene und als nicht unterschiedene gesetzt sind. Das *Eine* oder die *Monas* ist so, zumindest in seiner inneren Instantiierung als *mundus intelligibilis* und als *intellectus* (christlich: *in verbo divino*), ineins Eins und Vieles, wobei das Viele in ihr eben selbst in der Form der Einheit subsistiert, nicht als Vielheit.

Wenn man die komplexe, semantisch ineinander verschränkte Verwendung von sowohl *unum* als auch *monas* betrachtet, so fällt es schwer, eine, wenn man so sagen darf, separate Begriffsgeschichte von *Monas* gegenüber der des *Hen* zu rekonstruieren. Das führt zunächst zu der Faustregel, dass man ein mögliches Verstehen von *Monas* grundsätzlich nicht abkoppeln darf von dem, was wir über die Tradition der Henologie wissen.³⁰ Die vorangegangenen Beobachtungen wollten jedoch – auf Basis eines zugegebenermaßen noch zu schmalen Textbefundes – deutlich machen, dass man zumindest ein Kriterium herauslösen kann, das die Verwendung von *Monas* fast immer indiziert: dies Kriterium ist der Bezug des *Einen* auf das *aus ihm* entstehende Seiende, auf die Welt oder die Schöpfung.³¹ Da fast alle spätantiken Texte, die in der frühen Neuzeit,

die Eins gehören ausschließlich dem Gebiet der Reflexion an.; vgl. a. Cassirer (2000), 236: der „methodische Vorzug des Zahlgebiets ist, dass jedes Glied in ihm aus einer ursprünglichen Anfangssetzung nach bestimmten einheitlichen Regeln hergeleitet und konstruktiv entwickelt ist.“

³⁰ Grundlegend hierzu die Arbeiten von Werner Beierwaltes, insbesondere seine systematischen und wirkungsgeschichtlichen Analysen, s. Beierwaltes (1985).

³¹ Es ist bezeichnend, dass Franciscus Patritius in den zuvor behandelten grundlegenden systematischen Texten aus der *Panarchia*, der Prinzipienlehre seiner *Nova*

im Zusammenhang vor allem mit der Tradierung *ältesten Wissens* (*prisca sapientia*), als heilige oder autoritative Texte vor und neben der Heiligen Schrift selbst galten, also das *Corpus Hermeticum*, die *Oracula Chaldaica* oder der *Zoroaster*, eine solche Verwendung von *Monas* kennen, scheint es legitim, die frühneuzeitliche Signatur von *Monas* in eben diesem und das heißt auch in einem stark durch hellenistisches und religiöse Texte inspiriertes Denken gefärbten Sinne zu verstehen. Das würde Folgendes bedeuten: immer wenn der Begriff *Monas* erscheint, haben wir entweder eine prinzipientheoretisch-theologische Bedeutung anzunehmen – Gott als in sich absolut vermittelte, dreifältige Einheit, Gott als Ursprung, Schöpfer, Gestalter der Welt – in der Verbindung dann auch von *monas* und *pater*³² – oder, in analoger Übertragung auf die Grundmodelle der Zahl, des Samens und des Lichts, ein innerweltliches, quasi-göttliches

de universis philosophia, durchgehend nur von „unum“ oder „unitas“ spricht (siehe oben Anm. 24 und 27), dass er aber genau dann, wenn es um das Verhältnis, den Bezug, die Ausrichtung dieses Einen auf das Viele und die Welt geht, im Rückgriff auf die hermetischen Schriften und die *Oracula Chaldaica*, den *Zoroaster*, von *Monas* spricht, vgl. Patrizi (1591), *Panarchia* lib. VI, fol. 10va–b: „Ergo res mundanae omnes, ordine constant aliquo, & sunt suis numeris, formis, molibus, qualitatibus, & ornatae, & ordinatae. At ubi ordo, ibi primum, & secundum, & tertium est, & reliqua deinceps. Ergo in rerum universitate primum aliquod est [das Erste in einer Reihe, koordiniertes Eines!]. At primum hoc quidnam aliud est, quam unum, si monas, quae & a Zoroaster 'μονάς πατρική' dicta est 'Monas paterna'. Et ab Hermete 'ἡ γὰρ μονάς, πάντων οὐσα ἀρχὴ καὶ βίβλος, Monas enim omnium existit principium, & radix', auch zitiert ebd., *Panarchia* lib. IX, fol. 18ra; lib. VIII, fol. 16ra: „Hyparxis autem eius [sc. Patris] erat esse un'omnia. Huius ergo un'omnia, suae geniturae dedit, ut scilicet, unitas esset & omnia. Sed cur, illum patrem, unum dicimus, genitum vero unitatem appellamus? [...] Apud Zoroastrem quidem & Hermetem, etiam unum illud, monas appellatur.“ D. h. die Einheit des Vaters, die in sich die noch nicht entfaltete und unterschiedene Vielheit, als „un'omnia“ trägt, ist die *Monas*; die Einheit („unitas“), die schon Vielheit entfaltet hat, ist die „unitas genita“ oder das „unum genitum“.

- 32 Ebd., *Panarchia*, fol. 18r–20r: Dieser Text ist eine Collage aus Zitaten aus den genannten spätantiken, von Patrizi allerdings noch als vor-mosaïsch betrachteten *heiligen* Texten, in denen durchgehend „μονάς“ als dynamisches Entfaltungsprinzip, in Verbindung mit „πατήρ“ oder „ἀρχή“, vorkommt, neben den schon oben Anm. 28 genannten, etwa: „μονάς οὖν ἀρχὴ οὐσα, πάντα ἀριθμὸν ἐμπεριέχει, ὅπῃ μὴδενὸς ἐμπεριεχομένη“ (*Panarchia*, fol. 18ra; vgl. Hermes Trismegistos (1954), 53); „παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἥς μονάς ἀρχαί“ (*Panarchia*, fol. 18rb); „ταυτὴ ἐστὶ μονάς, ἡ δύο γεννᾷ“ (*Panarchia*, fol. 18rb; *Zoroaster*, Logia). Für Kircher u. a. habe ich auf diesen Zusammenhang, vor allem auch im Kontext der Musik-Spekulation, hingewiesen, vgl. Leinkauf (1993), 208 f.

Prinzip – der Mensch als Ursprung der Zahlenwelt, die Naturkräfte (*natura naturans*) als Ursprung der *natura naturata*, die Sonne als unversiegbliche, *heilige* Quelle des Lichts und der Wärme. In jedem Falle ist in *Monas* der *dynamische* Aspekt bewahrt, den schon das Eine Plotins als *δύναμις πάντων* oder als Entfaltungsgrund allen Seins besaß. In einem erweiterten Sinne, den wir dann etwa bei Leibniz antreffen, kann *Monade* eben genau eine solche autonome, quasi-göttliche Instanz bedeuten, ein aus der produktiven Umdeutung des aristotelischen Substanz-Begriffs (*entelecheia*) und des platonischen Einheits-Begriffs (*unum per se*) entstandenes, dynamisches, aus sich permanent produktives Einheitsprinzip. Alle wirklichen Einheiten sind in der Perspektive von Leibniz' Denkan-satz solche permanent spontan tätigen Monaden, die aus und in sich *ihre* Welt zugleich mit ihrer eigenen Einheit setzen. Keine solche *Monas* ist auf rein-quantitative Zahleinheit oder auf abstrakt-rationale formale Einheit zu reduzieren, sondern geht mit ihrer grundsätzlichen Dynamik, die den platonischen Zusammenhang von Denken, Leben und Sein bewahrt,³³ über alle solche Reduktionen hinaus. Auch für Leibniz jedoch wird das unendliche Gefüge und Gewebe aus der Wechselwirkung der einzelnen individuellen, weil endlichen und begrenzten Monaden durch die absolute, un-endliche Einheit der höchsten göttlichen *Monas* übergriffen und im Sein zusammengehalten. Die Entscheidung, für die konzeptuell schon lange vorher bereit gestellten Theoriemomente eines so starken Begriffs von Einheit – Leibniz entwickelte seinen Ansatz konsequent aus ersten Überlegungen, die er schon in den 1670er Jahren anstellte, dann aber vor allem aus dem noch deutlich an Aristoteles und die scholastische Diskussion angelehnten Begriff der *substantia individuelle* (*substantia individualis*) Mitte der 1680er Jahre – dann doch ab etwa 1695 den Terminus *Monade* zu verwenden, ist, schaut man auf die hier gegebene Vorgeschichte zurück, alles andere als zufällig oder überraschend: Leibniz greift in dieser begrifflichen Fundierung deutlich auf die theologischen und schöpfungstheologischen Implikationen zurück, die sich der *Monas*-Begriff in seiner langen Entwicklung vor allem in der frühen Neuzeit erworben hatte. Nur eine aus der Analogie zur göttlichen,

- 33 Hierzu jetzt auch Leinkauf (2009a). Zu den problematischen Implikationen der Leibnizschen Transformation des *Monas*-Begriffs, die diese übrigens mit zentralen Aspekten der von Giordano Bruno entwickelten Kosmologie teilt, die u. a. in einer Substantialisierung sämtlicher akzidenteller Bestimmungen im Zusammenhang der strikten Singularisierung und Exposition des Einzelnen bestehen, vgl. Leinkauf (2009b).

absoluten Einheit gewonnene und auch mit ihrem sie auszeichnenden Namen bedachte (weswegen dem göttlichen Wesen sozusagen außer seinen christlichen *nomina* nur noch die durch Verdoppelung gesetzte Steigerung und Auszeichnung als *monas monadum* bleibt) metaphysisch-intelligible Instanz wie dieses *Bild* des Einen kann eben auch die ontologische und epistemische Fast-Gleichstellung mit diesem Absoluten oder mit Gott selbst aushalten. Leibniz steht wie ansonsten nur noch Spinoza am Ende des zunehmenden Indifferenzierungsprozesses, der das neuzeitliche Individuum (sowohl im ganz allgemeinen, für jedes Seiende einstehenden Sinne, als auch im besonderen, den Einzelmenschen betreffenden Sinne) mit den Funktionen ursprünglich göttlicher Provenienz – wie Schöpfungskraft, Allwissenheit, Exaktheit – gleichgestellt hatte: die 'unendliche' Kraft, das 'unendliche' zumindest Wissen-Können (dessen Idealform die *scientia universalis* darstellte), das 'unendliche' Streben des *furor divinus* oder *furor heroicus*, die 'unendliche' Dignität, die 'unendliche' Individualität (oder Durchbestimmtheit), die seit der humanistischen Debatte sukzessive dem Menschen als Indices seiner Besonderheit zugeschrieben worden sind, sind allesamt Projektionen aus der Idealität einer göttlichen Seinsform auf die sein sollende Realität der *condition humaine*: hierzu gehört eben, als ein wenn nicht letzter, so doch zumindest konsequenter Index derjenige der „Einzigkeit“ (*singularitas*) und der alles aus sich setzen könnenden *Monas*.³⁴

34 Zu dieser Entwicklung vgl. Leinkauf (1993), ders. (2003), ders. (2009b). Es ist signifikant, dass für Leibniz jede Monade aus der Sicht tatsächlichen All-Wissens (also Gottes) eine *notio completa* (ein *ens omnimode determinatum*) darstellt, d. h. eine *quoad Deum* 'endliche', *quoad nos* jedoch 'unendliche' Bestimmtheit, deren Hauptcharakter derjenige der Abgeschlossenheit oder Totalität ist. Nur die Faktizität, das Gebundensein ans Jetzt der Spiegelungsleistung, die das Universum in die *Monas* zurückwirft, hindert das Zusammenfallen mit der tatsächlichen, über-faktischen Unendlichkeit Gottes.

Literatur

- Alanus (1855): Alanus ab Insulis, *Alani de Insulis doctoris universalis opera omnia*, in: Jacques Paul Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus*, [II:] Series Latina 210, Paris.
- Augustinus (1877): Aurelius Augustinus, *De musica libri VI*, in: Jacques Paul Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus*, [II:] Series Latina 32, Paris.
- Augustinus (1963): Aurelius Augustinus, *De civitate Dei – The city of God against the pagans*, Bd. 2: *De civitate Dei Books IV–VII*, übersetzt ins Englische v. William MacAllen Green, Cambridge/London (The Loeb Classical Library).
- Beierwaltes (1985): Werner Beierwaltes, *Denken des Einen*, Frankfurt am Main.
- Beierwaltes (1988): Werner Beierwaltes, „Hen (ἔν)“, Art. in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 14, Stuttgart, 445–472.
- Bovillus (1970): Charles de Bouvelles, *Liber de intellectu*, in: Charles de Bouvelles, *Opera*, Stuttgart-Bad Cannstatt (Reprint der Ausgabe Paris 1510).
- Bungus (1599): Petrus Bungus, *De numerorum mysteria*, Bergamo.
- Chalcidius (1962): Chalcidius, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, hg. v. Jan Hendrik Waszink, London.
- Cassirer (2000): Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, in: Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke*, Bd. 6, hg. v. Birgit Recki, bearbeitet v. Reinold Schmucker, Hamburg.
- Cusanus (1932): Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, in: *Nicolai de Cusa opera omnia*, Bd. 1, hg. v. Ernst Hoffmann u. Raymond Klibansky, Leipzig.
- Cusanus (1959): Nicolaus Cusanus, *De deo abscondito. De quaerendo deum. De filiatione Dei. De dato patris luminis. Coniectura de ultimis diebus. De genesi*, in: *Nicolai de Cusa opera omnia*, Bd. 4/1, hg. v. Paul Wilpert, Hamburg.
- Cusanus (1972): Nicolaus Cusanus, *De coniecturis*, in: Nicolaus Cusanus, *Nicolai de Cusa opera omnia*, Bd. 3, hg. v. Joseph Koch, Hamburg.
- Cusanus (1982): Nicolaus Cusanus, *De venatione sapientiae. De apice theoriae*, in: *Nicolai de Cusa opera omnia*, Bd. 12, hg. v. Raymond Klibansky, Hamburg.
- Cusanus (1983): Nicolaus Cusanus, *Idiota de sapientia, de mente*, in: *Nicolai de Cusa opera omnia*, Bd. 5, hg. v. Renate Steiger, Hamburg.
- Cusanus (1988): Nicolaus Cusanus, *De beryllo*, in: *Nicolai de Cusa opera omnia*, Bd. 11/1, hg. v. Hans Gerhard Senger, Hamburg.
- Diogenes Laertios (1965): Diogenes Laertios, *Vitae Philosophorum – Lives of eminent philosophers*, 2 Bde., hg. u. übersetzt v. Robert Drew Hicks, Cambridge/London (The Loeb Classical Library).
- Dionysius Areopagita (1857): Dionysius Areopagita, *De hierarchia ecclesiastica*, in: Jacques Paul Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus*, [I:] Series Graeca 3, Paris.
- Dionysius Areopagita (1990): Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, hg. v. Beate Regina Suchla, Berlin.
- Hermes Trismegistos (1954): Hermes Trismegistos, *Corpus Hermeticum*, Bd. 4: *Fragments, extraits de Stobée (XXIII–XXIX)*, hg. v. André Jean Festugière u. Arthur Darby Nock, Paris.

- Husserl (1992): Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik* (1891), in: Edmund Husserl, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg.
- Jamblich (1922): Iamblich Chalcidensis, *Theologoumena Arithmeticae*, hg. v. Victorius de Falco; Leipzig.
- Kircher (1653/4): Athanasius Kircher SJ, *Oedipus aegyptiacus, hoc est: universalis Hieroglyphicae Veterum Doctrinae temporum iniuria abolitae instauratio*, Tomus II, 2, Rom.
- Kircher (1669): Athanasius Kircher SJ, *Ars magna sciendi sive combinatoria*, Amsterdam.
- Leinkauf (1993): Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)*, Berlin.
- Leinkauf (1999): Thomas Leinkauf, „Monas, Monade, Monadologie“, Art. in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg, 870 ff.
- Leinkauf (2003): Thomas Leinkauf, „Wissen und Universalität. Zur Struktur der scientia universalis in der Frühen Neuzeit“, *Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch* 29, 81–103.
- Leinkauf (2008): Thomas Leinkauf, „Die Implikationen des Begriffs 'Licht' in der frühen Neuzeit“, in: Carolin Bohlmann, Thomas Fink u. Philipp Weiss (Hgg.), *Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts. Rembrandt und Vermeer – Spinoza und Leibniz*, München, 91–110.
- Leinkauf (2009a): Thomas Leinkauf, „Leibniz und Platon“, *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit* 13, 23–45.
- Leinkauf (2009b): Thomas Leinkauf, „Der Ternar essentia-virtus-operatio und die Essentialisierung der Akzidentien. Ein Beispiel für die produktive Funktion antiker Philosopheme in der Entwicklung frühneuzeitlicher Philosophie“, in: Arbogast Schmitt u. Gyburg Radke-Uhlmann (Hgg.), *Philosophie im Umbruch. Der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im späten Mittelalter – seine Bedeutung für die Entstehung eines epochalen Gegensatzesbewusstseins von Antike und Moderne*, Stuttgart, 131–153.
- Löttsch, Poser u. Böhringer (1984): Frieder Löttsch, Hans Poser, Hannes Böhringer, „Monade, Monas“, Art. in: Joachim Ritter u. Karlfried Gründer (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel/Stuttgart, 114–125.
- LSJ (1968): Henry George Liddell, Robert Scott u. Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- Macrobius (1970): Ambrosius Theodosius Macrobius, *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*, hg. v. James A. Willis, Leipzig.
- Mahnke (1937): Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle an der Saale.
- Marius Victorinus (1844): Marius Victorinus, *Adversus Arium*, in: Jacques Paul Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus*, [II:] Series Latina 8, Paris.
- Marius Victorinus (1960): Marius Victorinus, *Tres Hymni de trinitate*, in: *Traité théologiques sur la trinité*, Bd. 1, hg. v. Paul Henry u. Pierre Hadot, Paris (du Cerf) 1960, 620–653.
- Meier-Oeser (1989): Stephan Meier-Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen*, Münster.

- Mersenne (1623): Marin Mersenne OM, *Quaestiones celeberrimae in genesin*, Paris.
- Meursius (1631): Johannes Meursius (Jan de Meurs), *Denarius Pythagoricus, sive, de numerorum, usque ad denarium, qualitate, ac nominibus, secundum Pythagoricos*, Leyden.
- Patrizi (1591): Francesco Patrizi da Cherso, *Nova de universis philosophia*, Ferrara.
- Pico della Mirandola (1971): Giovanni Pico della Mirandola, *Heptaplus*, in: Giovanni Pico della Mirandola, *Opera Omnia*, Bd. 2, hg. v. Eugenio Garin, Torino (Nachdruck der Ausgabe Basel 1572).
- Radke (2003): Gyburg Radke, *Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch*, Tübingen/Basel.
- Reuchlin (1587): Johannes Reuchlin, *De Verbo Mirifico*, in: Johannes Pistorius (Hg.), *Artis cabalisticae: hoc est, reconditae theologiae et philosophiae scriptorum*, Basel.
- Syrianos (1902): *Syriani in Metaphysica commentaria*, hg. v. Wilhelm Kroll, Berlin (= *Commentaria in Aristotelem Graeca* Bd. 6, 1).
- Zeller (1950): Eduard Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Teil 1, I: Presocratici, Bd. 2: Ionici e Pitagorici, übersetzt v. Rodolfo Mondolfo, Florenz.