

„Diversitas identitate compensata'. Ein Grundtheorem in Leibniz' Denken und seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit (I).

in: *Studia leibnitiana* XXVIII/1 (1996) S.58-83 und XXIX/1 (1997) S.81-102.

S u m m a r y

Leibniz's basic concept of 'harmony' as a 'diversitas identitate compensata' is not only a type of hermeneutical key to nearly all of his philosophical writings and of his thinking in general that he gave us since, let's say, the early *Confessio philosophi* from about 1672. Rather it is, as I will try to make evident in the following paper, an expression of a thoroughgoing concept of thinking in early Modern Philosophy from the Renaissance onwards. I will try to outline here three main topics which independently from the fact that we will find all of these topics included in the 'quaestiones' and 'articuli' of an ordinary 'cursus philosophicus' in this period worked as a framework in particular in the philosophical discussion of non-scholastic thinkers, namely 1) the theory of mind, 2) cosmology and 3) universal science or 'mathesis universalis'. In each of them I will analyse influences, at least possible influences, on the thinking of Leibniz. Thus I will discuss arguments of Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino and Charles de Bouelles concerning the first point, again Nicolaus Cusanus, Ives de Paris and Heinrich Bisterfeld concerning the second, and methodology in general concerning the last point.

I

Die Formel „diversitas identitate compensata" ist das Definiens in der Bestimmung, die Leibniz seit etwa 1671 seinem Begriff von ‚Harmonie' zu geben versucht, so etwa in den *Elementa juris naturalis* von 1671¹ in einem Brief an Arnauld (vgl. GP I, 73) aus demselben Jahr und in der *Confessio philosophi* von 1672/73². In dieser Bestimmung gibt Leibniz einem Weltbegriff Ausdruck, der durch eine metaphysische Theorie rational vollständig bestimmt ist und dessen zentrale Kriterien Possibilität, Kompossibilität, Totalität und Vollkommenheit sind. In diesem Weltbegriff wird dem Einzelseienden und damit den Kriterien Differenz, Andersheit und Vielheit die größtmögliche Geltung und Dignität gesichert, die in einem

¹ „H a r m o n i a est diversitas identitate compensata. [...] Varietas delectat sed in unitatem reducta, concinna, conciliata" (A VI, 1, 484).

² Vgl. A VI, 3, 116, 124 hinsichtlich der faktischen Existenz des Bösen und der Sünde: „[...] quia in tota harmoniae serie eorum [sc. peccatorum] existentia majoribus bonis compensatur, ideo ea [sc. deus] tolerat seu admittit [...]".

dennoch radikal von dem Gedanken der Einheit ausgehenden Denken möglich ist³. Wie Vielheit und Unterschied oder Differenz erst vor dem Hintergrund einer sie konstituierenden Einheit möglich sind, so ist für Leibniz auch die Einheit des Prinzips nicht ohne eine ihr immanente Notwendigkeit zu denken, nach der sie sich in Vielheit explizieren muß, und zwar in einer vollkommen und rückstandlos dem Gesetz des vermittelten Optimum folgenden Weise. Was ist, die Welt, ist so der Schnittpunkt, in dem Einheit und Vielheit sich durchdringen, und zwar als „ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus“⁴ zusammengesetzt. Der Zusammenhang läßt sich wie folgt skizzieren⁵: Das, was Leibniz „necessarius physice“ nennt, also die von der metaphysischen Notwendigkeit sorgfältig getrennt zu haltende intrinsische Notwendigkeit der Existenz der Welt selbst⁶, ist genau in dem Optimum der kombinatorischen oder, wie Leibniz in Absetzung von der ihn letztlich nicht befriedigenden Tradition des Lullismus auch sagt, komplikatorischen Fülle der realisierten existierenden Möglichkeiten des Seienden zu sehen. Die „maxima possibilium productio“ ist selbst wiederum Explikat der „mathesis divina“ oder eines „mechanismus metaphysicus“, dessen Gesetz Leibniz in Analogie zum Gesetz der Schwerkraft wie folgt formuliert:

„Sicut enim omniaabilia pari jure ad existendum tendunt pro ratione realitatis, ita omnia pondera pari jure ad descendendum tendunt pro ratione gravitatis, et ut hic prodit motus, quo continetur quam maximus gravium descensus, ita illic prodit mundus, per quam maxima fit possibilium productio“⁷.

Die metaphysische Notwendigkeit besteht darin, daß etwas in sich und an sich Mögliches, ein ‚possibile‘, oder, was für Leibniz gleichbedeutend ist, die ‚essentia‘ eines Dinges, auf logische Weise nicht nicht-sein kann bzw. nicht nicht-gedacht werden kann (contrarium implicitum contradictionem seu absurditatem logicam). Aus dieser Nicht-Widersprüchlichkeit

³ Vgl. J. Jalabert: *Leibniz, philosophe de l'unité*, in: E. Hochstetter/G. Schischkoff (Hrsg.): *Zum Gedenken an den 250. Todestag von Gottfried Wilhelm Leibniz. 1. Juli 1646 - 14. Nov. 1716* (= *Zeitschrift für philosophische Forschung* 20/3,4), Meisenheim - Glan 1966, S. 447-456. Leibniz konzipiert seinen Gedanken der Harmonie in zentralen Punkten vom Gedanken der Einheit her, etwa als „unitas in varietate“ (Grua, 12). Hierzu vgl. Anm. 13.

⁴ *De rerum originatione radicali* (1697); GP VII, 303.

⁵ Vgl. zum Folgenden K. E. Kaehler: *Leibniz' Position der Rationalität. Die Logik im metaphysischen Wissen der „natürlichen Vernunft“*, Freiburg im Breisgau - München 1989, S. 407-432.

⁶ Vgl. *De rerum originatione radicali*; GP VII, 304.

⁷ Ebd.

folgt jedoch nicht unmittelbar dessen reales Sein oder Existenz⁸. Diese sind erst Konsequenz einer spezifischen inneren Bestimmung des metaphysisch notwendigen ‚possibile‘: Diese Bestimmung nennt Leibniz ‚perfectio‘, Vollkommenheit⁹.

‚Perfectio‘ heißt: ein ‚possibile‘ steht zu möglichst vielen wenn nicht zu allen anderen ‚possibilia‘ im Verhältnis der Kompossibilität. Nur der Sachverhalt, daß sein mögliches Sein das mögliche Sein möglichst vieler oder aller anderen möglichen Seienden von sich aus nicht ausschließt - oder besser umgekehrt und positiv formuliert: daß es dieses Sein der anderen schon in seinem Wesensbegriff einschließt - führt zu dem, was Leibniz die ‚Tendenz zur Existenz‘ nennt, führt zu der Art von existentieller Gravitation, die die Welt so ins Sein setzt, daß sie als adäquates Explikat eines vollkommenen Geistes und eines vollkommenen Willens auch noch vor dessen eigener, seiner Möglichkeiten in bezug auf das Geschaffene sich vergewissernder Kritik Bestand haben kann¹⁰. Die ‚perfectio‘ als Optimum der Kompossibilität ist daher das ‚principium existentiae‘¹¹. Schon im bloßen Existieren der Welt ist, vor dem Hintergrund dieser Argumentation, die Realisierung des Grundsatzes ‚diversitas identitate compensata‘ impliziert: Die größte mögliche kompossible Verkettung von existierendem Einzelseienden (‚per quem plurima sunt compossibilia‘¹²) kann nur die Grundform einer durch Identität und Einheit durchgängig vermittelten Vielheit haben, die

⁸ Vgl. *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*; GP VII, 310: „[...] omnia entia quatenus involvuntur in primo ente, praeter [meine Hervorhebung] nudam possibilitatem habent aliquam ad existendum propensionem [...]“.

⁹ Vgl. A VI, 3, 392 (Paris 1676): „Perfectio est attributum affirmativum absolutum [dei?]; continetque Semper omnia sui generis, cum nihil sit, quod ipsum limitet [...]“.

¹⁰ Vgl. *De rerum originatione radicali*; GP VII, 303: „[...] primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel (ut sie dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam“; GP VII, 194: „[...] omne possibile exigat existere“; *De rerum originatione radicali*; GP VII, 303: „[...] in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae [...]“.

Vgl. auch J. Jalabert: *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Leibniz*, in: *Akten des [I.] Internationalen Leibniz-Kongresses. Hannover, 14.-19. November 1966*, Bd I (= *Studia Leibnitiana, Supplementa I*), Wiesbaden 1968, S. 13-21, insbesondere S. 14-15; R. Kauppi: *Die Idee der Logik in der Philosophie Leibnizens* (1969), in: A. Heinekamp/F. Schupp (Hrsg.): *Leibniz' Logik und Metaphysik (= Wege der Forschung, Bd 328)*, Darmstadt 1988, S. 230-232; Kaehler (vgl. Anm. 5), S. 411.

¹¹ *De rerum originatione radicali*; GP VII, 304. Für Leibniz kann es im Unterschied zu Malebranche, dessen Gott vor einer unendlichen Reihe von in ihrer Vollkommenheit unendlich steigerbaren Welten steht, eine vollkommenste Welt geben, weil alle möglichen Welten in gleicher Weise unendlich, aber nicht in gleicher Weise vollkommen sind. Er führt daher das Kriterium der inneren Vollkommenheit ein, das, wie weiter unten ausgeführt, sein Maximum im Faktum der reichsten Eigenschaften bei geringster Voraussetzung hat. Vgl. die Ausführungen von M. Gueroult: *Raum, Zeit, Kontinuität und Principium indiscernibilium*, in: U. W. Bargenda/J. Blühdorn (Hrsg.): *Systemprinzip und Vielheit der Wissenschaften (= Studia Leibnitiana, Sonderheft 1)*, Wiesbaden 1969, S. 62-77, insbesondere S. 73-76.

¹² *De rerum originatione radicali*; GP VII, 304. Vgl. *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison (Principes)* § 11; GP VI, 603: Neben das „principe de la nécessité“ der logischen Wahrheiten tritt bezüglich der faktischen Existenz der Welt das „principe de la convenance“ (Angemessenheit) der ‚von der Weisheit getroffenen Wahl‘.

Leibniz Harmonie nennt¹³. Harmonie ist für Leibniz Ausdruck einer durch die Vernunft des göttlichen Geistes hervorgebrachten Ordnungsleistung¹⁴. Dem Grundsatz ‚diversitas identitate compensata‘ ist daher der schon erwähnte Grundsatz von der ‚perfectio/perfection‘ vorgeordnet, in dem gilt, daß die Ordnung die vollkommenste ist, die „en même temps le plus simple en hypothèses et le plus riche en phénomènes“ ist¹⁵. Dieser Versuch, die Welt in ihrem faktischen Existieren als Ausdruck eines Gesetzen folgenden Optimum an essentieller Komplexion und damit einer unsere Fassungskraft letztlich übersteigenden Seinsdichte zu verstehen, einer komplexen Seinsdichte, in der der vollständige rationale Seinsgrund kontingenter Existenz garantiert ist und in der noch das Böse oder Übel die Schönheit der Welt vermehrt¹⁶, kann, wie ich meine, als Resultat eines geistesgeschichtlich interessanten Prozesses gewertet werden, in dessen Vollzug Ontologie und Kosmologie seit den Anfängen der frühen Neuzeit, also seit Cusanus, Ficino und Bovillus, immer mehr zu einer *Selbstausslegung* der Struktur des Geistes auf der Basis seiner *Selbstwahrnehmung* geworden sind: „[...] agnoscimus nos cogitationes nostras percipere [...]“¹⁷. Denn es ist allein der Geist oder die ‚mens‘, die in der Selbsteinschätzung der zentralen Autoren dieses geistesgeschichtlichen Prozesses, zu denen auch Leibniz in erster Linie gehört, den Spannungsbogen zwischen Einzelseiendem und Universum auf der kosmologischen und zwischen singulare und universale auf der konzeptuell-logischen Ebene

¹³ Hierzu Y. Beiaval: *L'idée d'harmonie chez Leibniz* (1964), in: *Studium generale* 19/9 (1966), S. 558-568; W. Schneiders: *Harmonia universalis*, in: *Studia Leibnitiana* XVI/1 (1984), S. 27-44.

¹⁴ Vgl. *Principes* § 13; GP VI, 604.

¹⁵ *Discours de métaphysique (DM)* § 6; GP IV, 431; vgl. auch §§ 1-3; GP IV, 427-428; *Principes* §§ 9, 10; GP VI, 602-603; *Monadologie* § 58; GP VI, 616. Die auf ein erfülltes oder realisiertes Höchstmaß von Faktoren zielende Bestimmung von Harmonie als einer Verbindung von Einheit und Vielheit, die das Sein der Welt durchgehend bestimmt, geht schon zurück auf die *Confessio philosophi*. Dort heißt es etwa, nachdem unser Axiom von der ‚ratio identitatis ad diversitatem‘ angeführt wurde; „[...] est enim harmonia unitas in multis, maxima in plurimis [...]“ (A VI, 3, 122); und später: „Quicquid enim e x i s t i t [meine Hervorhebung], optimum vel àpuoviKcoxcnov esse invicta demonstratione con-ficitur, quia rerum prima, et unica causa e f f i c i e n s mens; mentis, ut agat, causa, seu f i n i s rerum, harmonia; mentis perfectissimae, summa“ (A VI, 3, 146).

¹⁶ Vgl. W. Hübener: „*Malum aüget decorem in universo*“. *Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik*, in: ders.: *Zum Geist der Prämoderne*, Würzburg 1985, S. 110-132; *Elementa juris naturalis*; A VI, 1,485: „Harmonia mundi pro deo, confusione rerum humanarum pro fortuna pérorante. Sed qui haec altius scrutantur [...] aeternitati comparata unius pulsus dissoni instar habere videtur, qui alia dissonantia compensante in consonantiam summae redactus aüget admirationem infinita complexi gubernatoris“; *Théodicée* § 12; GP VI, 109; *De rerum originatione radicali*; GP VII, 306. Leibniz verbindet das alte Problem der Integration des Bösen oder des Nicht-Seins in eine an sich gute, da von einem zuhöchst guten und absoluten Prinzip ausgehende Weltordnung mit seinem Grundbegriff der ‚lex continui‘; vgl. *Confessio philosophi*; A VI, 3, 117 und die Hinweise in Saames Kommentar: *G. W. Leibniz: Confessio philosophi. Das Glaubensbekenntnis des Philosophen. Ein Dialog*. Kritische Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar von O. Saame, Frankfurt am Main ²1994, S. 143-144.

¹⁷ *De veritatibus, de mente, de deo, de universo* (1676); A VI, 3, 509 („natura mentis consistit in sensu sui, sensus sui, perceptio sui“; vgl. ebd.). Zur Reflexivität der „mens“, verbunden mit dem „sui conscius“, ist auch *Confessio philosophi*; A VI, 3, 116 zu vergleichen; zur Selbstwahrnehmung bzw. Selbsterfahrung vgl. die Hinweise von E. Hochstetter: *Von der wahren Wirklichkeit bei Leibniz*, in: Hochstetter/Schischkoff (vgl. Anm. 3), S. 421-446, hier S. 442-443. Die Gewißheit, die mit diesen inneren reflexiven Akten verbunden ist, hat Leibniz explizit mit den Einsichten der „anciens Platoniciens“ verbunden; vgl. etwa GP VI, 502-503.

zu synthetisieren und produktiv zu vermitteln vermag¹⁸. Sie bringt dabei in diese Vermittlung sich selbst in der Weise als das Vermittelnde ein, daß sie, als unendlich komplexe Substanz, die zu allen anderen Substanzen in einem bestimmten Verhältnis steht, das nur von innen her reflexiv zu erschließende Paradigma oder Muster dessen ist, was die ‚äußere‘ Wirklichkeit - sofern diese jenseits der Phänomenalität Bestand hat - in ihrem Sein ausmacht. Das, was höchste Realität hat (vgl. GP II, 182), die Substanz, die in harmonischer und vollständig komplexer Beziehung zu allen anderen Substanzen steht, entspricht dem, was höchste logisch-semantic Bedeutung besitzt, dem Begriff, dessen vollständige Analyse auf alle anderen Begriffe führt¹⁹. Ebenso gilt daher, daß es gerade die Welt als (dem neuplatonisch-augustinischen ‚mundus intelligibilis‘ sehr verwandter) κόσμος ist, die „ita factum [est.] ut maxime satisfaciat intelli-genti“ (GP VII, 290). Leibniz hat nun durchaus, wie schon Christian Wolff feststellt, scholastische und dann vor allem neuplatonische Argumentationsmuster der Renaissance übernommen und „calculum suum ipsis adjecit“²⁰. Wenn man als einen zentralen Aspekt dieses ‚calculum adjectum‘ die Monadenlehre versteht, so kann die These aufgestellt werden, daß die im folgenden diskutierten frühneuzeitlichen Theoreme gewissermaßen das Rüstzeug darstellen, dessen Leibniz sich affirmativ-kritisch bediente, um bestimmte Probleme des Kartesianismus und der Philosophie Lockes zu überwinden. Es macht also Sinn, einmal nach diesen Vorgaben zu fragen, und wenn man dies tut, dann steht man vor dem philosophiehistorisch komplexen und noch längst nicht

¹⁸ Vgl. R. Pflaumer: *Universalharmonie und Individualprinzip im Gedanken der Freiheit bei Leibniz*, in: *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses. Hannover, 7.-22. Juli 1972*, Bd III (= *Studia Leibnitiana, Supplementa XIV*), Wiesbaden 1975, S. 133-144. Zu Voraussetzungen in Spätmittelalter und Renaissance vgl. T. Leinkauf: *Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe contractio, singularitas und aequalitas bei Nicolaus Cusanus*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994), S. 180-211. Trotz der konstitutiven Bindung des menschlichen Intellekts an die Allgemeinheit des Logischen und Begrifflichen ist ihm doch nicht nur sinnlich-phänomenal, sondern insbesondere auch geistig - intuitiv das Problem des Individuellen als Zentralproblem seines reflexiven, an die faktische Existenz geknüpften Wirklichseins zugänglich. Die Einheit des Kontinuierlich-Dynamischen auf der Ebene des Phänomenalen und die Einheit der Substanz auf der Ebene des Substantiellen werden so für Leibniz zu zwei nur approximativ zu fassenden Polen, die das genuine Interesse des Geistes an der spezifischen Seinsform des Existierenden markieren, wobei gilt, daß Existenz impliziert, daß das Existierende in einem durchgängigen Verhältnis zu allem anderen Existierenden und Existieren-Könnenden steht. Dem Geist wird die so im Existieren ausgedrückte Form von Einheit, die als Einfaltung der Allheit durch ein Einzelnes dieses unter den Primat einer absolut unterscheidbaren Bestimmtheit stellt, unmittelbar schon durch sein Wesen selbst, das im neuplatonischen Sinne Ein-Vielheit ist, zugänglich. Als unmittelbare Ein-Vielheit ist es - wenn auch in der Luzidität eingeschränkte - Allwissenheit; vgl. LH IV, 1, 140, Bl. 13 („omnem mentem esse omnisciam, confuse“, 1676); LH XXXVII, 3, Bl. 9 („omnis enim mens totum Universum percipit, sed confuse“, 1678).

¹⁹ Vgl. *Nouveaux Essais* I, XXV § 10 (NE); A VI, 6, 228.

²⁰ C. Wolff: *Gesammelte Werke*. II. Abt., Bd 4: *Cosmologia generalis*. Hrsg. und bearbeitet von J. Ecole (Nachdr. der Ausgabe Frankfurt - Leipzig 1737), Hildesheim - New York 1964, § 548, S. 429; vgl. II. Abt., Bd 7.1: *Theologiae naturalis* p. 1.1. Hrsg. und bearbeitet von J. Ecole (Nachdr. der Ausgabe Frankfurt - Leipzig 1739), Hildesheim - New York 1978, § 683, S. 642, § 556, S. 506. Vgl. auch Hübener (vgl. Anm. 16), S. 111; J. Clauberg: *Defensio Cartesiana*, in: *Opera omnia philosophica*, Amsterdam 1691, cap. XXXV n. 8, S. 1098-1099. Vgl. zu ‚omnia in omnibus‘ (tout en tous) DM § 32; GP IV, 457. Zum Neuplatonismus bei Leibniz vgl. Jalabert (vgl. Anm. 10), S. 15; G. M. Ross: *Leibniz and Renaissance Neoplatonism*, in: A. Heinekamp (ed.): *Leibniz et la Renaissance* (= *Studia Leibnitiana, Supplementa XXIII*), Wiesbaden 1983, S. 125-134.

zureichend ausgeloteten Phänomen des Bezuges Leibniz' zu Renaissance und früher Neuzeit²¹.

II

Meine generelle These ist, daß seit dem Spätmittelalter ein philosophischer Diskurs etabliert wurde, in dessen Entwicklung es einerseits zu einer Immedia-tisierung des Einzelseienden in bezug auf den absoluten Weltgrund kommt: Dabei wird der Grund für die Singularität eines Existierenden direkt in Gott gesucht und es werden die vermittelnden Instanzen traditioneller Ordo-Vorstellungen ausgeschaltet; andererseits kommt es in diesem Zusammenhang zu dem, was man Infnitisierung der an einem solchen Einzelseienden vorkommenden Bestimmungen nennen könnte: Dabei werden die Grenzziehungen des traditionellen Substanzbegriffes durchbrochen und transformiert²². Die Einzelsubstanz wird selbst zu einer singulär-perspektivischen Verwirklichung des Ganzen, ihre akzidentellen Bestimmungen werden zu Modalitäten ihrer i n n e r e n Selbstbestimmung. Leibniz' 1714 geschriebene *Monadologie* kann als die systematische und höchst kondensierte ‚Summe‘ dieser Entwicklung gelten, wie sie vor dem einschneidenden Umbruch der vom ‚Ich‘ oder zumindest einem als Subjekt aufgefaßten Absoluten als einem absoluten Prinzip ausgehenden Systembildungen des Idealismus' möglich war. Ich möchte im folgenden versuchen, diesen Sachverhalt an drei zentralen philosophischen Themenbereichen der frühen Neuzeit, die für Leibniz nachweislich großes Gewicht hatten, zu verdeutlichen. Ich setze diese Bereiche im folgenden unter die Indizes: 1. Geisttheorie, 2. Kosmologie und 3. Universalwissenschaft. Alle drei Bereiche stellen in der Vorstellung der frühen Neuzeit homologe Ordnungen dar, die in komplizierter Weise aufeinander und ineinander abbildbar sind²³, und eben dadurch werden

²¹ Vgl. Heinekamp (vgl. Anm. 20): Die ältere Arbeit von R. Tillmann (*Leibniz' Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besonderen*, Bonn 1912) ist zwar verdienstvoll, führt aber nicht in die hier verfolgten philosophischen Zusammenhänge und bleibt auch hinsichtlich der ‚Renaissance‘ ohne klare Konzepte. Man muß neben Pomponazzi, Nizolius, Ramus etc. auch Cusanus, Ficino, Bovillus, C. Gemma und Patrizi bzw. deren frühneuzeitliche Wirkungsgeschichte stellen. Zu Hinweisen auf mögliche Kenntnis der frühneuzeitlichen Literatur durch Leibniz vgl. G. Utermöhlen: *Die Literatur der Renaissance und des Humanismus in Leibniz' privater Büchersammlung*, in: Heinekamp (vgl. Anm. 20), S. 221-238. Durch diesen Bezug können auch die sachlichen Analogien zum Denken des Neuplatonismus, vor allem Plotins, die immer wieder in der Leibniz-Forschung festgehalten worden sind, eine Bestätigung und geistesgeschichtliche Stützung erfahren. Vgl. den, insbesondere auch die französische Forschung berücksichtigenden, informativen Aufsatz von R. Meyer: *Leibniz und Plotin*, in: *Akten des [I.] Internationalen Leibniz-Kongresses. Hannover, 14.-19. November 1966*, Bd V (= *Studio Leibnitiana, Supplementa V*), Wiesbaden 1971, S. 31-54.

²² Vgl. Leinkauf (vgl. Anm. 18), S. 181-184.

²³ Zum hier intendierten Begriff von ‚Ordnung‘ vgl. meine Hinweise in T. Leinkauf: *Scientia universalis, memoria und Status corruptionis. Überlegungen zu philosophischen und theologischen Implikationen der Universalwissenschaft sowie zum Verhältnis von Universalwissenschaft und Theorien des Gedächtnisses*, in: J. J.

in dieser geistesgeschichtlichen Filiation für alle genannten Bereiche Konzepte in sich differenzierter Einheit oder durch Einheit vermittelter Vielheit grundlegend, die in Leibniz' Grundvorstellungen von der ‚diversitas identitate compensata‘, von der ‚perfectio‘ und der ‚plenitudo mundi‘ eingegangen sind. Ebenso ist zu beobachten, daß der differenzierte Begriff des Geistes oder der Geist-Substanz in dieser Tradition zum *M u s t e r* für die Bestimmung von Substanz überhaupt auf der einen und für die Bestimmung substantiellen Wissens auf der anderen Seite wird (vgl. GP VI, 502).

1. Geisttheorie: der Geist als in sich reflexer Inbegriff von Welt. Frühneuzeitliche Wurzeln von Leibniz' Bestimmung des Geistes als ‚unum in multis‘

Ich stelle eine These zum frühneuzeitlichen Geistbegriff mit Blick auf Leibniz voran: Die Struktur des Geistes wird in der frühen Neuzeit von Anfang an in starker Analogie zu dem bestimmt, was Leibniz später als Struktur des analytischen Satzes bzw. des analytischen Urteils und damit als Struktur der Monade oder der individuellen Substanz bestimmt hat²⁴. Wie in dem Paradigma des analytischen Satzes, insofern die Logik der Prädikationsstruktur - was Leibniz sehr wahrscheinlich getan hat - intensional aufgefaßt wird²⁵, jedem angemessene Prädikatterm ein notwendiges Implikat des Subjekterms darstellt und dieser Begriff dem korrespondiert, was Leibniz auf der ontologischen Ebene „estre complet“ nennt (*DM* § 8; GP IV, 433), so stellt die sich in einen jeweiligen Inbegriff von Welt explizierende ‚mens‘ der frühneuzeitlichen Theorie seit Cusanus ebenfalls nur Implikate ihrer selbst dar. Und wie die analytische Natur der Leibnizschen Monade nur eine *i n n e r e* fensterlose Sicht auf die Welt zuläßt, in der die Komplexität derselben vollständig in einen singulären Blickpunkt gestellt wird, so wird auch die Entfaltung der ‚mens‘ bei den frühneuzeitlichen Theoretikern als eine

Berns/W. Neuber (Hrsg.): *Ars memorativa: zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst; 1400-1750 (= Frühe Neuzeit, Bd 15)*, Tübingen 1993, S. 2-6.

²⁴ Vgl. *DM* § 8; GP IV, 433: „Or il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lors qu'une proposition n'est pas identique, c'est à dire lors que le prédicat n'est pas compris expressément dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les Philosophes appellent *i n n e s s e*, en disant que le prédicat e s t d a n s le sujet. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendroit parfaitement la notion du sujet, jugeroit aussi que le prédicat luy appartient. Cela estant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un estre complet, est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée“. Zum analytischen Satz vgl. D. J. Schulz: *Die Funktion analytischer Sätze in Leibniz' frühen Entwürfen zur Charakteristik*, in: *Studia Leibnitiana* II/2 (1970), S. 127-134. Hierbei spielt auf logisch-begrifflicher Seite der Gedanke des ‚terminus completus‘ eine zentrale Rolle. Vgl. *Générales inquisitiones de analysi notio-num et veritatum* (1686). Hrsg., übersetzt und mit einem Kommentar versehen von F. Schupp, Hamburg 1993, S. 2, 60 sowie den Kommentar S. 144-145.

²⁵ Hierzu G. H. R. Parkinson: *Introduction*, in: *Leibniz Logical Papers. A Sélection*. Translated and edited with an introduction by G. H. R. Parkinson, Oxford 1966. Übersetzung in Heinekamp/Schupp (vgl. Anm. 10), S. 236-310, vgl. insbesondere S. 241-243, 252-253.

strikte W e n d u n g n a c h i n n e n bestimmt, die Ausfaltung ihrer Möglichkeiten ist dem Wesen nach eine Einfaltung ihrer selbst in sich selbst. Die in allen genuin mentalen Operationen sich durchhaltende Grundstruktur ist die einer einvielheitlichen, proportionalen Konfiguration der harmonischen Repräsentanz von Welt. Das geisttheoretische Paradigma, das hierbei zentral wird, läßt sich in Anlehnung an Cusanus in der Formel ‚mens explicando complicat‘²⁶ wiedergeben. Einen individuellen Horizont oder Blickpunkt haben zu können - ein wesentlicher Indikator neuzeitlicher Subjektivität - setzte sachlich und geistesgeschichtlich voraus, daß der Geist als solcher als nach innen gewendeter, sich reflexiv Inbegriff der Welt bestimmt wurde. Eine Konsequenz dieses Gedankens ist bei Leibniz die Abtrennung oder Isolierung der individuellen Geist-Substanz von der Welt in der Weise, daß die extramentale Wirklichkeit und ihre Einflüsse auf die Geistmonade transformiert werden in Funktionen ihrer internen Selbstentfaltung, d. h. in die Funktion der Apperzeption ihrer Perzeptionen und der Apperzeption dieser Funktion selbst²⁷. Eine Entkoppelung, deren Kompensation sich ausschließlich durch ihre gleichzeitige Universalisierung erreichen ließ. Eine Konsequenz, die Leibniz schon 1676 im Blick hatte, als er formulierte: „Substantia seu ens completum mihi est illud quod solum involvit omnia, seu ad cuius perfectam intelligentiam nullius alterius opus est intellectione“ (A VI, 3, 400). Diese Bestimmung der vollkommenen Substanz wird in der Theorie der Monade und insbesondere der Geistmonade in der genauen Weise kulminieren, daß der menschliche Geist ‚der Prototyp von Substanz‘ wird, durch dessen innere Erfahrung das Substanz-Sein als solches allererst zugänglich und für den wissenden Begriff aufgeschlossen wird²⁸.

Die folgenden Analysen zum Geistbegriff der frühen Neuzeit basieren im wesentlichen auf Argumenten von Cusanus, Ficino und Bovillus; sie müßten, um einigermaßen adäquat sein zu können, natürlich auch Cardano, Patrizi, Valentin Weigel u. a. berücksichtigen - alles Autoren, die die philosophische Entwicklung des 16. und 17. Jahrhunderts nicht unerheblich beeinflußt haben und die Leibniz zumindest gekannt und wohl auch in verschiedener, nicht

²⁶ Vgl. *Idiota de mente*, in: *Nicolai de Cusa opera omnia*. Jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. V, Hamburgi 1983, cap. XV n. 158, S. 215: Der Geist ist das Vermögen (virtus), das im Entfalten seines Potentials sich zugleich einfaltend selbst auslegt.

²⁷ Vgl. *Monadologie* §§ 9-17; GP VI, 608-609 zur kategorischen Ableitung der Differenzen zwischen den Monadensubstanzen allein aus ihren jeweiligen inneren Tätigkeiten. Zu Perzeption und Apperzeption vgl. *Principes* § 4; GP VI, 599-600. Leibniz kann auch unmittelbar ‚cogitare‘ und ‚agere in se ipsum‘ gleichsetzen, vgl. etwa Grua, 267-268.

²⁸ Vgl. G. Mollat: *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig 1893, S. 5: „[...] ne quidem ideam unius substantiae habituri essemus, nisi tale quid in nobis experiremur“. Vgl. auch GP VI, 488,493, 503. Zur Sache vgl. A. Gurwitsch: *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin - New York 1974, S. 118-155.

immer unmittelbar aufzuhellender Intensität rezipiert hat²⁹. Auf die Wurzeln dieser sich bei Leibniz noch findenden Gedanken kommt es mir im folgenden an, der Blick ist daher selbstverständlich, was Personen und Texte betrifft, selektiv und in einigem ziemlich wahrscheinlich unangemessen verkürzend.

Die tragende Grundüberzeugung der frühneuzeitlichen Geiststheorie konzentriert sich in der Vorstellung, daß der endliche Geist ein lebendiges Bild des unendlichen göttlichen Geistes ist – Cusanus sagt: ‚viva dei imago³⁰ - und dadurch als aktiver Inbegriff des Ganzen zu denken ist. Dieser Gedanke, daß der Geist seinem Wesen nach ein Inbegriff der Welt ist, also die versammelnde Einheit aller Teile oder eines großen Teiles ihrer Bestimmungen, hat Konsequenzen für die innere Struktur des Geistes: Sie wird, im Rückgriff auf neuplatonische Theoreme, als lebendige Relation von Selbstentfaltung und Selbsteinfaltung deutbar, in der die Einheit des Geistes auf der einen Seite und die Vielheit der unterschiedlichen Denkmuster und -inhalte auf der anderen Seite stehen. Dieser Geistbegriff weist zentrale Merkmale auf, die kurz skizziert werden sollen, bevor einige seiner Aspekte genauer diskutiert werden:

(1) wird Geist gedacht als ‚viva substantia³¹: Durch das Substantiv ‚substantia‘ wird klargestellt, daß der Geist ein in sich und für sich Stehendes, Definites, mit sich Identisches und dadurch Einheit ist, durch das Adjektiv ‚lebendig‘ wird gegen die implizite Verdinglichung und Verfestigung des Substanzbegriffes darauf abgehoben, daß diese Identität darin besteht, in permanenter Tätigkeit zu stehen und durch diese Tätigkeit der substantiellen Einheit differenzierende Bestimmungen zu verschaffen. Das Leben des Geistes meint somit nicht biologisch-vitalen Vollzug, sondern sich selbst bewußte Aktualität des Denkens, intellektuelle Spontaneität³².

²⁹ J.-C. Margolin: *Identité et différence(s) dans la pensée de la Renaissance et dans la Philosophie de Leibniz*, in: Heinekamp (vgl. Anm. 20), S. 37-59 hält insbesondere für das Problem Cusanus-Leibniz „une connaturalité d'intention et de méthode de pensée“ (S. 43) fest, die er an verschiedenen, teilweise auch hier berücksichtigten Grundbegriffen darstellt. Zusätzlich und mit Recht diskutiert er auch C. Bovillus, G. Budé und H. Cardano (vgl. S. 37-39). Zu Leibniz und Cusanus vgl. D. Mahnke: *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 7 (1925), S. 364-365, 441, 536, der insbesondere auf sachliche Übereinstimmungen hinsichtlich des Geistbegriffs verweist. Zustimmend hierzu S. Meier-Oeser: *Die Präsenz des Vergessenen: Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster 1989, S. 170-171.

³⁰ Vgl. hierzu G. von Bredow: *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (mens viva dei imago)*, in: *Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft* 13 (1978), S. 58-67.

³¹ Vgl. *Idiota de mente* (vgl. Anm. 26), cap. V, S. 121-131.

³² Vgl. auch *Idiota de sapientia*, in: *Nicolai de Cusa opera omnia* (vgl. Anm. 26) I nn. 11, 13, S. 19-20, 26-27: „Omnis enim intellectus appetit esse, suum esse est vivere, suum vivere est intelligere, suum intelligere est pasci sapientia et veritate“. A. a. O., n. 26, S. 54: Das geistige intellektuelle Leben ist „gradus [...] altissimus, proxima scilicet sapientiae imago [...] cuius vitae vis est ex se vitalem motum exserere, qui motus est per intelligere ad proprium suum objectum, quod est Veritas absoluta, quae est aeterna sapientia, pergere“. Vgl. Marius Victorinus: *Adversus Arium* I n. 61; *Sermo XXVIII*, in: *Nicolai de Cusa opera omnia* (vgl. Anm. 26), vol. XVII, Hamburgi 1983; *De pace fidei*, in: *Nicolai de Cusa opera omnia* (vgl. Anm. 26), vol. VII, Hamburgi 1959, cap.

(2) wird Geist bestimmt als ‚vis‘ bzw. ‚virtus‘ (Vermögen): Im Denken entfaltet sich somit ein sich Gleich-Bleibendes in Bestimmungen und Differenzierungen, die ebenfalls die Seinigen sind. Etwas, das sich in Bestimmungen seiner selbst entfaltet - oder man könnte auch sagen: was sich in Wirkungen äußert –, ohne dabei durch diese Entfaltungen/Wirkungen je vollständig zur Darstellung zu kommen, kann man auch als eine Kraft bezeichnen. Cusanus und mit ihm z. B. Ficino tun dies: die ‚mens‘ ist ihnen wesentlich ‚vis‘ oder ‚virtus‘, ein unerschöpfliches Vermögen der intellektuellen und d. h. begrifflichen Repräsentation³³. Im Begriff der Kraft zeigt sich in einer für die Fähigkeit unserer Vernunft adäquaten Weise die Form von produktiver Unbestimmtheit, auf die es hier wesentlich ankommt. Indem in der Bestimmung der spezifischen Vermögen des Geistes der Schwerpunkt auf den Aspekt der Kraft gelegt wird, wird zugleich der durch die Äußerungen dieser Kraft abgesteckte Horizont offengehalten. Die im Erkenntnisakt oder im Willensakt erreichten bestimmten Resultate, also der die Einsicht artikulierende Begriff, der eine ‚species‘, eine ‚propositio‘ oder einen begründeten Schluß bzw. die eine Willensintention realisierende Handlung, die ein ‚finis‘, ein ‚bonum‘ oder eine komplexe Bündelung von Intentionen verwirklicht, werden zu Momenten eines funktionalen Zusammenhanges – für Leibniz ist die ‚mens‘ seit den *Propositio-nes quaedam physicae* von 1672 Prinzip der Bewegung in der Natur (vgl. A VI, 3, 65-68) und allgemein als „activitas seu vis agendi“ bestimmt³⁴. Zudem ist auf den Zusammenhang von Spontaneität und Ich-Bewußtsein der geistigen Substanz zu verweisen (vgl. DM § 32; GP IV, 457-458)³⁵.

(3) gehört zu den Kriterien der Analyse der Natur des Geistes die Vorstellung, daß er Rückgang oder Reflexion in sich ist, die Position von Cusanus und Ficino wird im folgenden zur Darstellung kommen - für Leibniz ist dabei auf den platonischen Grundgedanken zu verweisen, daß die Geistmonade im ursprünglichen apriorischen Besitz aller Ideen steht (vgl. DM § 26; GP IV, 451-452) und daß ihr genuiner Vollzug in Reflexion und Selbstwahrnehmung besteht: „[...] essentia mentis in actione in se ipsum [...] consistit [...]

VI n. 16, S. 15: „Puto verissime omnes homines natura appetere sapientiam, cum sapientia sit vita intellectus, qui alio cibo quam veritate et verbo vitae seu pane suo intellectuali, qui sapientia est, in vita sua conservari nequit“; bei Leibniz heißt es etwa: „Mens humana est ens cuius aliqua actio est cogitatio“ (A VI, 1, 492).

³³ Darauf wird weiter unten gleich genauer eingegangen. Vgl. zusätzlich etwa *Quaestiones quinque de mente*, in: P. R. Blum/E. Blum/T. Leinkauf (Hrsg.): *M. Ficino. Traktate zur platonischen Philosophie*, Berlin 1993, S. 184-189 mit weiteren Hinweisen im Kommentar.

³⁴ Vgl. *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1668; Erg. 1698-1700); A VI, 1, 286-287.

³⁵ Vgl. H. Rombach: *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Bd 2, Freiburg – München 1966, S. 341; R. Pflaumer: *Zum Ich-Charakter der Monade*, in: *Akten des [I.] Internationalen Leibniz-Kongresses. Hannover, 14.-19. November 1966*, Bd I (= *Studio Leibnitiana, Supplementa I*), Wiesbaden 1968, S. 148-160.

in reflexione" (A VI, 2, 482). Zur Selbstwahrnehmung heißt es: „Quia c o g i t a m u s , scimus esse nos [...]"³⁶.

(4) ist der Geist, insofern er Einfaltung und Inbegriff der Welt ist, als deren . S p i e g e l ' bezeichnet worden. Dabei kann zusätzlich, und das ist etwa an Bovillus festzumachen, das im Geist die Repräsentanz des Ganzen oder zumindest des für dieses Ganze stehenden individuellen Inbegriffs ermöglichende Vermögen als Gedächtnis (memoria), besser vielleicht als Gedächtnis-Spiegel zur entscheidenden Bestimmung des endlichen Geistes werden. In Leibniz' Denken erfährt genau dieser Gedanke, daß die individuelle Substanz die ganze Welt in sich repräsentiert und d. h., daß sie ein Spiegel des Alls sei, eine sich von der frühen bis in die späte Zeit steigernde Bedeutung. Er wird schon 1669/ 70 in den *Elementa juris naturalis* formuliert³⁷ und dann später im *Discours de métaphysique* (z. B. § 35; GP IV, 460-461) und in der *Monadologie* systematisch begründet³⁸.

und (5) schließlich wird der Geist als in einem wesentlichen, relative innerweltliche Autarkie implizierenden Bezug zu Gott stehend gedacht³⁹ – Leibniz, der, wie bekannt, diesen Aspekt bis zu Ende denkt, betont seit dem *Discours de métaphysique* von 1686 die Unabhängigkeit (indépendance) der Geist-Seele⁴⁰ und ihre Strukturgleichheit zu Gott; eine Differenz wird nur noch in bezug auf die quantitative Vollständigkeit oder Nicht-Vollständigkeit der expliziten Denkkakte zugestanden. Gott ist eben unendlicher und der Mensch endlicher Geist (vgl. A VI, 2, 287-288; A VI, 3, 400).

Das Entscheidende ist nun, daß die Theoretiker der frühen Neuzeit das Vermögen der ‚mens‘, das sie zu einer Repräsentation des Ganzen in einem je verschieden differenzierten Inbegriff von Welt befähigt, unter dem Index einer Bewegung in sich selbst, einer Wendung nach innen oder einer Reflexion diskutiert haben. Cusanus hat

³⁶ A VI, 2, 283; vgl. auch den ganzen Absatz S. 282-283 sowie A VI, 3, 509.

³⁷ „Ut una mens esset quasi mundus quidam in speculo [...]" (A VI, 1, 438). Vgl. schon A VI, 1, 464: „[...] duplex in cogitando reflexio est, [...] omnis mens habeat speculi instar, alterum erit in mente nostra, alterum in aliéna, et si plura sint spécula, id est plures mentes bonorum nostrorum agnitrices, major lux erit, miscentibus speculis non tantum in oculo lucem, sed et inter se, splendor collectus gloriam facit. Par est in mente ratio deformitatis, etsi alias tenebrae nulla speculorum reflexione augeantur".

³⁸ Zum neuplatonischen Hintergrund, der ja gerade den Zusammenhang mit der Theorie des Geistes betont, vgl. Meyer (vgl. Anm. 21), S. 51-52.

³⁹ Für Cusanus und Ficino ist hierbei neben der christlichen, vor allem durch Augustinus geprägten Vorstellung, daß insbesondere der menschliche Geist eine ‚imago dei‘ ist, der neuplatonische Grundgedanke, daß der Geist eine in sich subsistierende Explikation des Einen und ein dieses Eine damit im Modus intensivster Vermittlung von erster Vielheit darstellendes Bild ist, verpflichtend geworden. Zum neuplatonischen Hintergrund vgl. W. Beierwaltes: *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1985; zu Cusanus von Bredow (vgl. Anm. 30) und K. Flasch: *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden 1973; zu Ficino T. Leinkauf: *Piaton und der Piatonismus bei Marsilio Ficino*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1992), S. 741-742 und W. Beierwaltes: *Plotin und Ficino: Der Selbstbezug des Denkens*, in: *Studien zum 15. Jahrhundert: Festschrift für Erich Meuthen*. Hrsg. von J. Helmuth und H. Müller in Zusammenarbeit mit H. Wolff, München 1994, S. 643-666.

⁴⁰ Vgl. DM §§ 27-29, 32; GP IV, 452-454, 457-458.

dafür die vielleicht bündigste Formulierung gefunden, wenn er in *Idiota de mente* sagt, daß nur die ‚mens‘ ein Vermögen oder eine Kraft (virtus) ist, die ‚ausfaltend (zugleich) einfaltet‘ („explicando complicat“)⁴¹. Der Geist entfaltet erkennend und begreifend, und gerade dies heißt für den Cusaner, daß er, je mehr und intensiver er dies tut, i n s i c h hineingeht oder b e i s i c h s e l b s t ist und daß der Geist dabei immer in einem Zugleich von differenzierender und synthetisierender Tätigkeit steht, von ‚discretio‘ als der Verstandestätigkeit⁴² und ‚unificatio‘ als der Vernunfttätigkeit⁴³. Ich zitiere hierzu einen zentralen Passus aus der Schrift *De aequalitate*:

„[...] et ita habes quomodo anima pergit per se ad omnia alia: et nihil reperit (aliud) in omni varietate intelligibile nisi quod in se reperit ut omnia sint sua similitudo, et in se verius omnia videt quam sunt in aliis ad extra, et quanto plus egreditur ad alia ut ipsa cognoscat; tanto plus in se ingreditur ut se cognoscat, et ita dum per proprium intelligibile alia intelligibilia mensurare et attingere satagit: per alia intelligibilia suum proprium intelligibile sive se ipsam mensurat“⁴⁴.

Dies lebendige Verhältnis von Einheit und Vielheit im Geist ist Ausdruck des ‚bewundernswerten Vermögens oder Potentials unseres Geistes‘⁴⁵, nämlich seiner Kraft zur begrifflichen Angleichung an alle Dinge: der ‚v i s a s s i m i l a t i v a‘⁴⁶. Hier sind zwei Momente zu unterscheiden, die die innere Struktur des Geistes als Relation der Einheit einer unendlichen Kraft und der Vielheit ihrer explizierten Denkmuster deutlich machen können

⁴¹ Vgl. *Idiota de mente* (vgl. Anm. 26), cap. XV n. 158, S. 215: Als Beispiel dient hier ‚numerare‘; ebenso in *De conjecturis* p. II, in: *Nicolai de Cusa opera omnia* (vgl. Anm. 26), vol. III, Hamburgi 1972, cap. I n. 79, S. 77. Hierzu vgl. bei Leibniz etwa *NE* I, III § 3; *A* VI, 6, 102): „[...] nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous mêmes, et puis que nous sommes des êtres, l'être nous est inné; et la connoissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous mêmes“. Sofern, kann man sagen, wir uns also auf uns konzentrieren und reflektieren und uns in uns selbst entfalten, können wir das in uns eingefaltete Wissen um das Sein entfalten. Dazu auch GP VI, 502 und *Monadologie* § 30; GP VI, 612.

⁴² Vgl. *Idiota de sapientia* (vgl. Anm. 32) I nn. 5-6, S. 8-12 zur ‚discretio‘ und deren Grundformen: ‚numerare‘, ‚ponderare‘, ‚mensurare‘.

⁴³ Vgl. *Idiota de mente* (vgl. Anm. 26), cap. XV n. 158, S. 215: „Si mens complicat idem et diversum, cum intelligat divisive et unitive [...]“. Vgl. auch *De ludo globi*, in: *Nicolai Cusae Cardinalis opera*, 1.1, Parisiis 1514, S. 155v; *De beryllo*, in: *Nicolai de Cusa opera omnia* (vgl. Anm. 26), vol. XI, 1, Hamburgi 1988, n. 71, S. 82.

⁴⁴ *De aequalitate*, in: *Nicolai Cusae Cardinalis opera*, t. II, Parisiis 1514, S. 16r. Hier sieht man, mit Blick auf die transzendente Frage bei Cusanus, daß die Sache doch zumindest komplizierter ist: Die Seele mißt sich auch selbst durch die Dinge, nicht nur die Dinge durch sich! Zum Verhältnis ‚aequalitas-complicatio-unitas‘ vgl. auch *Idiota de mente* (vgl. Anm. 26), cap. IV n. 74, S. 113-114. Vgl. W. Beierwaltes: *Subjektivität, Schöpfertum, Freiheit. Die Philosophie der Renaissance zwischen Tradition und neuzeitlichem Bewußtsein*, in: *Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen: Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 13. und 14. Oktober 1977 (= Veröffentlichung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg Nr. 32)*, Göttingen 1978, S. 21-22.

⁴⁵ „[...] admirandam mentis nostrae virtutem“ (*Idiota de mente* (vgl. Anm. 26), cap. IV n. 75, S. 114).

⁴⁶ Vgl. a. a. O., n. 78, S. 119: „Experimur ex hoc mentem esse vim illam, quae licet careat omni notionali forma, potest tamen excitata se ipsam omni formae assimilare et omnium rerum notiones facere [...]“.

und die zugleich zeigen, daß die Explikation der Denkmuster ineins eine Einfaltung des Geistes in sich selbst ist:

(1) Für Cusanus kommen in dem Assimilationsprozeß, den er Erkenntnis nennt, in der Natur des Geistes verankerte operationale Entfaltungskräfte zum Tragen, deren Eigentümlichkeit darin besteht, *selbst* je eine Einheit von Explikation und Komplikation zu sein. Als operationale Entfaltungskräfte sollen diejenigen intelligiblen Potenzen gelten, unter deren Index nach Cusanus die zentralen Ordnungsmuster der Welt zur Darstellung kommen: Punkt-, Zahleinheit (eins), Jetzt-, also Zeiteinheit, Ruhe, Einfachheit, Identität, Gleichheit und Verknüpfung⁴⁷. Es sind dies in seinen Augen ideale begriffliche Analoga zu den realen Konstitutionsbedingungen von Seiendem. Durch diese Spezifizierungen seines Vermögens ist die ‚vis assimilativa‘ des Geistes ein Bild der göttlichen ‚vis creativa‘⁴⁸. In ihrer Funktion sind diese Kräfte also keine ‚Kategorien‘ der herkömmlichen, etwa aristotelischen Form, die einen schon vor-findlichen Horizont gliedern, sondern sie sind *in sich* schon je dynamische Verhältnisse und Funktionen und somit im Geist ein Bild von dessen eigenem ‚motus Vitalis‘, der seinen eigenen Horizont gliedert⁴⁹. ‚Operational‘ können sie nicht nur deswegen genannt werden, weil der Geist sie im Regelfall *anwendet*, um vermittels ihrer Einsicht in die Struktur der Welt zu erhalten, sondern hauptsächlich, weil sie unmittelbarer Ausdruck seines *schöpferischen* Tätigseins, seiner ‚operatio‘ sind, durch die er sich einen Gegenstandshorizont allerst schafft. Der etwa im Wesen des Punktes eingefaltete funktionale Bezug zu allen geometrischen Größenverhältnissen ist der apriorische Horizont, in dem dem Geist Ausdehnungsgröße als solche gegenständlich und intelligibel wird. Daß z. B. die so bestimmte Punkt-Einheit eine operationale Entfaltungs- und damit auch Einfaltungs- und d. h. Erkenntniskraft des Geistes ist, macht Cusanus dann ganz deutlich: „[...] in vi eius [der ‚mens‘] complicatur vis assimilativa complicationis puncti, per quam in se reperit potentiam, qua se omni magnitudini assimilât“⁵⁰. Alle diese Operatoren stellen, wie man sieht, Formen von Einheit dar, und zwar der spezifischen Form von Einheit, die in dem, was aus ihr entfaltet wird, als substantielles und konstitutives Moment *erhalten* und *präsent* bleibt und die zugleich, noch *vor* jeder Entfaltung, die Totalität der ‚de potentia‘ aus ihr entfaltbaren Formen ‚actu‘ in sich enthält oder einfaltet. Vergegenwärtigt man sich die explikativen

⁴⁷ Vgl. a. a. O., n. 74, S. 114.

⁴⁸ Leibniz scheint, folgt man den Hinweisen der Vorausedition, gerade der von Cusanus immer wieder beigezogene Vergleich von ‚vis creativa‘ (Gott) und ‚vis assimilativa‘ (Mensch, Geist), mit der Spezifizierung der letzteren als einer wesentlich zählenden, wichtig gewesen zu sein. Vgl. die Notiz VE, 224: „Nicolaus Cusanus egregie: id est creare primae menti, quod numerare est nostrae“. Vgl. auch *De dato patris luminum*, in: *Nicolai Cusae Cardinalis opera*, t. I, Parisiis 1514, S. 149v.

⁴⁹ Vgl. *Idiota de sapientia* (vgl. Anm. 32) I n. 26, S. 40.

⁵⁰ *Idiota de mente* (vgl. Anm. 26), cap. IV n. 75, S. 114-115.

Horizonte der jeweiligen komplikativen Einheitsformen in den Potenzen, so erhält man eine ziemlich erschöpfende Liste der kategorialen Bereiche, die in jeden rationalen Begriff von Welt mit eingehen: Größe im Sinne kontinuierlicher Quantität bzw. Raum (magnitudo), Größe im Sinne diskreter Quantität, also zahlhafter Vielheit (multitudo), Zeit, Bewegung, Zusammensetzung, Verschiedenheit, Ungleichheit, Trennung. In und mit ihnen kann, durch die schon erwähnte Doppelbewegung des unterscheidenden Entfaltens und Auseinanderlegens sowie des vereinheitlichenden Einfaltens, die Welt als die größte Komplexion individuell existierender und vollständig bestimmter Dinge dargestellt werden. Denn Cusanus geht davon aus, daß dieses aus der neupythagoreischen Dimensionenontologie abgeleitete quantifizierend-elementaristische Verfahren der reduktiven Analyse und produktiven Synthese für jedes Seiende gilt. Dessen faktische Grenze und Bestimmtheit ist Resultat des Bezuges zu schlechthin allen möglichen Bestimmungen, unter denen es selbst im Gefüge des Ganzen zur Bestimmtheit kommen könnte. Ein absolut präzises Wissen eines individuellen Seienden wäre nur möglich durch das bemessende Wissen aller Dinge des Universums selbst (daher gibt es für unser Wissen nur Konjektur und Ungenauigkeit)⁵¹. Die gegenseitige Verschränkung in Form einer unumkehrbaren Folge von einfaltendem Einheitsgrund und entfalteter, ganz von diesem Grund durchdrungener Vielheit ist das Muster, das in sich noch einmal die fundamentale Relation von Gott und Welt, Geist und Begriffen repetiert. Diese fundamentale Relation ist jedoch als Ordnung und d. h. als Harmonie zu denken, in der die Vielheit und Differenz durch die Gegenwart des Einen, Identischen zugleich auseinandergehalten und ineinandergefügt wird. Dies ist aber das Muster von Leibniz' Harmoniebegriff: ‚diversitas identitate compensata‘ - die absolute Ausfaltung möglicher Differenz ist ineins die absolute Selbstdifferenzierung einer in diesen Differenzmomenten gegenwärtig und bestimmend bleibenden Einheit. Für Cusanus ist die ‚mens humana‘ genau in

⁵¹ Die einzelnen Parameter dieser genuin geistigen Entfaltung geben einen signifikanten Hinweis auf den universalen Anspruch, den die Neuzeit, spätestens seit Cusanus, mit der Theorie des Geistes verbinden konnte und wollte. Dieser immer stärker sich durchsetzende Anspruch führte, in Parenthese gesagt, einerseits dazu, daß die Welt schließlich nach den Gesetzmäßigkeiten der Rationalität konstruiert, daß das, was als gesetzmäßig und somit an ihr als wißbar galt, in den rationalen Formen von Mathematik und quantifizierender Naturwissenschaft gesehen wurde. Noch Kant schreibt, ganz in der Tradition Bacons, in der Vorrede zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (B XIII) von den Naturforschern der Galilei-Zeit: „Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse“. Andererseits führte er zu einer an neuplatonisch-patristischen Vorgaben orientierten Konzeption von ‚scientia universalis‘, die, unter dem Einfluß Lulls und des Cusanus stehend, die quantifizierende Naturbetrachtung mit einer organologischen, funktional ontologischen zu synthetisieren suchte, ein Weg, der über Leibniz zu Schelling und Hegel führte. Vgl. meine Hinweise in *Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*, Berlin 1993.

diesem Sinne eine ‚imago viva‘ des göttlichen Geistes, und man wird dies wohl auch als eine zentrale Bestimmung der Leibnizschen Geistmonade darstellen können (s. u.).

(2) Ein weiterer zentraler Gedanke dieses Geistbegriffs ist darin zu sehen, daß das Vermögen der Entfaltung und d. h. auch Anwendung der genannten explikativ-komplikativen Erkenntnispotenzen, also des geometrischen Potentials der Punkteinheit, des arithmetischen der Zahleinheit, des temporalen der Jetztseinheit etc. von Cusanus in einer an und in sich unbegrenzten Kraft, ‚vis infinita‘, gesehen wird. Das Urteilsvermögen, Cusanus spricht explizit von ‚vis iudicaria‘⁵², ist die Kraft, die gegenüber allem, auf das sie sich richtet - analog wie das Maß gegenüber dem Gemessenen - das unterscheidende, urteilende und einteilende ‚prius‘ ist und in der und durch die sich der Geist als von allem Denkbaren nicht einschränkbare oder begrenzbar Kraft erfährt⁵³. Diese Bestimmung der ‚mens‘ als einer Kraft, die durch die Welt selbst nicht begrenzt werden kann, die aber diese in einer unendlichen asymptotischen Folge von immer genaueren konjekturalen Inbegriffen messen und bestimmen kann, ist ein entscheidender Schritt: einmal, und diesen Schritt vollzieht Cusanus noch selbst, in Richtung auf die Grundthese, daß präzises Wissen nur dann erreichbar ist, wenn die absolute funktionale Komplexion aller Dinge in der Welt gewußt würde: „[...] nihil ergo scitur, nisi omnia sciantur. [...] non scitur pars nisi toto scito [...]“⁵⁴. Und andererseits ist dieser Schritt wichtig auf dem Weg, der zur Bestimmung der Welt als einer inneren Projektion einer perzeptiv-apperzeptiven Einheit führt. Denn die ‚vis infinita‘ des Geistes wird bei Leibniz zur Grundbestimmung von Substanz oder Monade überhaupt und dabei differenziert in (1) unendliche, unablässige Agilität, d. h. permanentes Perzipieren und (2) unendliche Kapazität, d. h. vollständiges Repräsentieren.

Wie bei Cusanus, so finden wir auch bei dem Florentiner Neuplatoniker Marsilio Ficino eine Theorie der ‚mens‘, die diese als nur durch den maximalen Umfang potentieller

⁵² Vgl. *Idiota de mente* (vgl. Anm. 26), cap. XV n. 158, S. 216. Daneben tritt die zentrale Bestimmung als Unterscheidungskraft; vgl. die Wendungen ‚discretivus discursus‘ oder ‚Judicium discretivum‘, mit dem erläuternden Beisatz: „quia [...] discredo ex ratione“ (a. a. O., cap. V nn. 83-84, S. 125-127. Dabei wird, wie auch in *De quaerendo deum* (in: *Nicolai Cusae Cardinalis opera*, t. I, Parisii 1514), eine Art hierarchischer Stufung angesetzt: ‚mens‘ = ‚forma discretiva rationum‘; ‚ratio‘ = ‚forma discretiva sensuum et imaginationum‘.

⁵³ Vgl. *Idiota de mente* (vgl. Anm. 26), cap. XV n. 158, S. 216: „Qui attendit ad Judicium mentis sibi concreatam, per quod de omnibus rationibus iudicat, ac quod rationes ex mente sunt, videt nullam rationem ad mentis mensuram attingere. Manet igitur mens nostra omni ratione immensurabilis, infinibilis et interminabilis, quam sola mens increata mensurat, terminat atque finit sicut veritas suam et ex se, in se et per se creatam vivam imaginem“.

⁵⁴ A. a. O., cap. X n. 127, S. 179. In der Fortsetzung des Beitrags wird auf den ontologisch-kosmologischen Hintergrund dieser These sowie die universalwissenschaftlichen Implikationen der damit verbundenen Feststellung, daß präzises Wissen und Allwissen koinzidieren, zurückzukommen sein.

Erkenntnisleistung festgelegte Kraft auslegt⁵⁵. Ficino zieht hierzu, intensiver noch als Cusanus, Kategorien hinzu, die der Neuplatonismus, insbesondere Plotin, zur Bestimmung des ‚nous‘ verwendete: Reflexivität, Zirkularität, Selbststand. Die menschliche Seele ist für Ficino im Sinne der plotinischen Philosophie Teil der Grundform kreishafter, reflexiver Selbstvermittlung, die er Intellekt oder Geist nennt. Auch Ficino bestimmt diese Grundform des Geistes als unendliche, durch endliche Dinge nicht einschränkbare Kraft, als ‚vis infinita‘. Diese unbegrenzbare Agilität ist für ihn direkter Exponent der Zirkularität und der in sich zurücklaufenden und daher immer bei sich selbst bleibenden Bewegung des Geistes. Es ist der ‚motus circularis‘ als ‚revolutio‘ und - in alter, von Piatons *Nomoi* und Aristoteles herkommender Vorstellung⁵⁶ - die einzige unendliche und vollkommene, weil in sich zurücklaufende, Anfang mit Ende verknüpfende, höchste Form von Lebendigkeit darstellende Bewegungsform. Ich zitiere aus der *Theologia platonica*: „Mens autem absque termino pervagatur, neque fatigatur umquam. Principio in seipsa quasi est sine termino, intelligit enim seipsam. Ideo intellectio eius profecta ab ipsa mentis substantia, in eadem revolvitur. Revolutio infinitus est motus“⁵⁷. Die unendliche Bewegung der Rückwendung des Intellektes (im Hintergrund stehen bei Ficino der neuplatonische Gedanke der ‚epistrophe‘ und die christliche ‚conversio‘) ist Grenzen-los einerseits in Hinsicht auf *e x t e r n e* Einschränkungen, die etwa in der prinzipiellen Unzugänglichkeit einer Ding- oder Sachbestimmung liegen könnten; und sie ist Grenzen-los hinsichtlich der *i n t e r n e n* Dimension, denn das Erkennen findet auch in sich selbst keine Grenze in der Weise, daß das Denken *s i c h s e l b s t* festlegen könnte auf eine durch *e i n e n* Begriff ausgedrückte bestimmte Form. Vielmehr ist es so, daß Erkennen gerade dadurch wesentlich bestimmt ist, für alles offen zu sein, sich allem angleichen zu können und - wie es in der Aufnahme eines Diktums aus *De anima* (vgl. 431b21-22) von Aristoteles immer wieder heißt - alles werden zu können. Seine Bestimmtheit ist sein Unbestimmt-Sein, das sich nur in ein unendliches Bestimmtheitsein auflösen läßt, d. h. in die inbegriffliche, alle Wissensgehalte ‚actu‘ in sich versammelnde Intelligenz Gottes. Die Unendlichkeit oder unendliche Kraft des Intellektes ist also einerseits Ausdruck seiner Superiorität gegenüber allen nicht selbst intellektuellen Seinsformen, deren Vielheit ihn nicht ausfüllen kann, andererseits Ausdruck seiner Inferiorität gegenüber seinem absoluten Grund, dessen Einheit er nicht erreichen und ‚uno actu‘ ausfüllen

⁵⁵ Zum Geistbegriff bei Ficino vgl. S. Otto: *Renaissance und frühe Neuzeit* (= *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung* 3), Stuttgart 1984, S. 278-279; Leinkauf (vgl. Anm. 39); Beierwaltes: *Plotin und Ficino* (vgl. Anm. 39).

⁵⁶ Vgl. Piaton: *Nomoi* X 898 AB; Aristoteles: *De caelo* 279a10-b3, 286b10-26 und *Metaphysik* 1072-1074.

⁵⁷ *Theologia platonica de immortalitate animorum*, zitiert nach M. Flein. *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*. Texte critique établi et traduit par R. Marcel, 1.1, Paris 1964, VIII, cap. XVI, S. 328.

kann und die in ihm, als sein ihm gegenwärtig seiendes Prinzip, der Grund seines unersättlichen Selbstbezuges ist⁵⁸. Es ist wieder die Präsenz einer Einheit, der Gottes, die die vielheitliche Bewegung des Intellekts in diese nach innen gerichtete, kreisförmige und unendliche Bewegung zieht, in dieses ‚infinite replicari‘, diese unendliche Rückbiegung in sich. Deshalb ist der Intellekt unendliche Bewegung und Kraft: „Caret etiam fine, ut diximus, ob eam causam quod infinite intelligentia replicatur“⁵⁹. In dieser Bewegung erkennt der Intellekt seine intelligiblen Gegenstände und sein eigenes Erkennen (suam intelligentiam intelligere) und er erkennt, daß sein Erkennen nie aufhören wird, solange es sich auf die Dinge oder auf sich selbst richtet, sondern ausschließlich in der Einheit Gottes, also dem absoluten Inbegriff der Intelligibilität, zur Ruhe kommen wird: „[...] quiescit numquam, nisi infinitum deum capiat, qui capacitatem eius ab ipso manantem impleat infinitam“⁶⁰. Entscheidend ist, daß der Intellekt die beiden für alles Seiende konstitutiven Modalitäten des Unendlichen, den unendlichen Akt (actus infinitus) und die unendliche Potenz, als genuine Zielpunkte seines unendlichen Erkenntnisstrebens aus dem Prozedieren und Vollzug seiner selbst heraus sich zum Gegenstand machen kann. In der unbegrenzten Kraft seines Vorstellungsvermögens - eines der zentralen Diskussionsthemen bei Autoren wie Giordano Bruno und Leibniz - kann und muß er zu der Einsicht gelangen, daß z. B. bei einer immer weitergehenden Vorstellung vollkommener Intelligenzen, bei der immer noch eine vollkommenere denkbar ist oder, um mit Cusanus zu sprechen, bei der immer weitergehenden Vorstellung eines Größten, zu dem immer noch ein Größeres denkbar ist, notwendig ein schlechthin Unendliches, Insuperables und Absolutes anzusetzen ist, in bezug auf das keine Steigerung mehr möglich ist und das selbst jedes Vorstellbare/Denkbare unendlich übersteigt⁶¹. Diese Möglichkeit, das Unendliche als Resultat einer in sich notwendigen Schlußfolgerung in und aus sich hervorzubringen, gesteht Ficino nur dem Geist zu: „Quis infinite progreditur? Quis infinitum progressum quodammodo terminat? Quis terminum illum progrediendi infinitum assequitur? Mens certe haec facit. Mens igitur quodammodo infinita virtus [est]“⁶². Es ist diese die inneren Grenzen der geschaffenen und geordneten Welt sprengende unendliche Kraft des Intellektes, die von anderer Seite aus das zentrale, auf

⁵⁸ Ficino sagt in der schon angeführten sehr aufschlußreichen Passage aus *Theologia plato-nica*, daß der Intellekt nicht wesentlich ‚nach außen‘ (extrinsecus) gerichtet ist, sondern vornehmlich ‚seine eigene Substanz umwandert‘ oder ‚umfaßt‘ (propriam ambit substantiam), und zwar, indem er sich selbst begehrt (sui ipsius avidus): „Substantia igitur quae suimet cupiditate coepit semel sibi undique fieri obvia, et circumeundo seipsam undique contueri, eadem cupiditate perpetuo instigante, semetipsam perpetuo similiter pro arbitrio amplectetur“ (ebd.).

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ A. a. O., S. 331.

⁶¹ Vgl. a. a. O., S. 329: „[...] ita sine termino progredetur, nisi ipsamet sibi modum imponeret concluderetque esse spiritum aliquem infinitum [...]“.

⁶² Ebd.

Cusanus, Ficino und Giovanni Pico zurückgehende anthropologische Diktum von der innerweltlichen Ortlosigkeit des Menschen bzw. seines geistigen Vermögens bestätigt⁶³. Die körperliche Welt ist nicht nur, wie man in den Ausführungen zur ‚dignitas hominis‘ bei Ficino sehen kann, eine ‚unendliche Enge‘ (infinita angustia)⁶⁴ gegenüber der inneren unendlichen Weite der Seele, sondern Ficino sagt von der Seele bzw. ihrem Intellektvermögen in Wendungen, die an Picos *Oratio* erinnern:

„Mira profecto virtus, quae infinita reddit unum, unum reddit infinita. Huic ferme non proprius in natura gradus est ullus, quatenus sursum deorsumque penetrat omnes. Non situs est proprius, quatenus nusquam sistitur. Non certa, ut ita dicam, et terminata potestas, quatenus ad omnia aequaliter operatur“⁶⁵.

Eine unendliche Kraft kann in der endlichen Welt keinen angemessenen Ort haben, sie ist per se immer schon über die Bedingungen des Endlichen hinaus. Sie selbst allerdings steht durch ihren individuell-singulären Selbststand in einem Verhältnis zu allen Dingen, ist ihnen in gewisser Weise Maß und Prinzip und dadurch ein aktiver Spiegel, der aus der je empirischen Präsenz einer Formgestalt deren intelligiblen Formgrund heraushebt und in sich einfaltet und der die unendliche Verknüpfung als rationalen Grund der Form erkennt⁶⁶.

Neben Cusanus und Ficino ist sicherlich Carolus Bovillus (Charles de Bouelles) zu den für die auf Leibniz hinführende Tradition einschlägigen Autoren des Beginns der frühen Neuzeit zu zählen⁶⁷. Damit der Geist aktiver Inbegriff des All sein kann, muß neben seine universal-assimilative Erkenntniskraft, neben die Uneinschränkbarkeit durch einzelne Erkenntnisgegenstände und neben die konstitutive Reflexivität, die je nur eine momentane und eingeschränkte Vergegenwärtigungsleistung garantieren können, ein Vermögen treten,

⁶³ Vf. bereitet hierzu eine ausführlichere Darstellung vor.

⁶⁴ Vgl. *Theologia Platonica* (vgl. Anm. 57) VI, cap. II, S. 227.

⁶⁵ A. a. O., VIII, cap. XVI, S. 330.

⁶⁶ Hier steht Ficino in einer Linie mit Plotin, Eriugena und Cusanus: Die kategoriale Verfaßtheit des Intellekts und sein einfaltend-ausfaltender bzw. analytisch-synthetischer Tätigkeitsmodus ‚erschaffen‘ die Dinge eher als daß sie sie epistemisch, im Sinne der Abstraktionslehre, ‚reproduzierten‘. Ich nenne kurz die Hauptmodi der intellektuellen Tätigkeit (nach *Theologia platonica* (vgl. Anm. 57) VIII, cap. XVI, S. 328): ‚divisio partium corporum‘, ‚augmentatio numerorum‘ (= numeros augeat supra numeros sine fine), ‚inventio modorum figurarum et proportionum mutuarum et comparationum numerorum‘, ‚protensio linearum ultra terminum‘, ‚productio temporum‘, ‚effictio innumerorum graduum in singulis qualitatibus‘. In allen diesen Ding- und Weltkonstituierenden Tätigkeiten vermittelt der Intellekt Gattungen, Arten, Substanzen, Kategorien, Zahlstrukturen mit seiner unbegrenzten Vorstellungs- und Definitionskraft. Dabei gilt: „[...] non minus in rerum natura esse videntur quae mens per se pingit in seipsa quam quae per linguam in aere vel per manum pingit in pariete“ (a. a. O., S. 329).

⁶⁷ Vgl. die Hinweise bei Margolin (vgl. Anm. 29) und die Tatsache, daß Bovillus' Werke in der Privatbibliothek von Leibniz zumindest inventarisiert waren.

das die potentielle Totalität oder den inbegrifflichen Charakter des Geistes auch material ausdrückt und stabilisiert. Hierin liegt die Bedeutung der ‚m e m o r i a ‘ im Funktionsgefüge des Geistes, und Bovillus hat ihr Bedeutung verschafft, indem er sie bewußt mit den schon skizzierten Bestimmungen des Geistes verknüpfte⁶⁸:

„Major autem mundus cum totus propter minorem esse dictus sit: adest totus minori transfertur transitque in minorem: et ut principium in finem illi iungitur inseriturque. Omnis enim majoris mundi intentio est: ut sese recta in illum infundat eumque omni sua substantia specierum virtute impleat. Porro nulla majori mundo inest virtus: qua reciprocari reverti in seipsum sibiipsi adesse seque itueri possit, ut qui haudquaquam propter se sed propter alium factus illi se totum insinuet. Minor vero mundus exteriore quidem sensu majori astat mundo: factusque extra seipsum eum totum perlustrat. Interiore vero sensu in seipsum reciprocus: relicto mundo sibiipsi adest, atque intra seipsum asservatis omnium rerum spectris et imaginibus: universa speculatur“⁶⁹.

Ich stelle diesen sehr eindringlichen Passus voran, um gleich deutlich zu machen, daß auch Bovillus, indem er als entscheidende Differenz zwischen Welt und Mensch die Fähigkeit des Sich-in-sich-Zurückwendens und Sichselbst-Gegenwärtigsein-Könnens heraushebt, an dem Faktum der Reflexivität und Zirkularität des Intellekts ein Hauptinteresse hat. Er tut dies vor dem Hintergrund einer Theorie der durchgehenden Übereinstimmung von Ich und Welt, Mikrokosmos und Makrokosmos, einer Theorie, die schon antike Wurzeln hat, von Cusanus aufgegriffen wird und dann insbesondere zu den Grundannahmen der Naturtheorie des 16., aber auch noch des 17. Jahrhunderts gehören wird (Paracelsus, Kircher), denn i n der Welt ist es ausschließlich der Intellekt des Menschen, in dem sich Rückwendung und innere Betrachtung vollziehen können. Es zeigt sich hier aber auch, wie ich meine, in nuce ein Grundgedanke von Leibniz: die ‚speculatio universorum‘ als ‚perceptio omnium rerum‘.

⁶⁸ Vgl. meine Hinweise in Leinkauf (vgl. Anm. 23), S. 27-30.

⁶⁹ *De sensu*, in: *Opera*, Parisiis 1510, cap. I n. 5, S. 22r-v. Vgl. auch die Übersetzung E. Cassirers in: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Nachdr. der Ausgabe ³1922), Bd I, Darmstadt 1974, S. 71.

Die ‚memoria‘ wird in der Theorie des Bovillus zum eigentlichen Mikrokosmos, zum eineindeutigen Gegenbild des Makrokosmos (jeder welthaften ‚substantia‘ entspricht eine bildhafte ‚imago‘ oder ‚species‘ im Gedächtnis)⁷⁰.

Der Mensch ist für ihn als Geistwesen per se weltintegrativ, er muß gleichsam jeweils interpretierte Ganzheiten, die seine Welt ausmachen, in sich bilden, um einerseits handeln und überleben zu können, um aber andererseits auch ein metaphysisches Programm, eine Funktion, erfüllen zu können, die ihn nicht nur in theologischer, sondern vor allem auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht zum ‚restitutor‘ und ‚Stabilisator mundi‘ macht.

Die ‚memoria‘ ist ‚microcosmos‘, strukturiertes und organisiertes Bild der Welt; sie ist aber kein je vollständiges und zureichendes Bild, sondern - um mit Cusanus zu sprechen - eine singulare Kontraktion der Welt. Bovillus beschreibt sie als Spiegel (speculum), in dem sich die durch den Intellekt aus dem Horizont der Sinnlichkeit herausgehobenen reinen Formgestalten und Seinsgründe (rationes rerum) spiegeln. In diesem Sinne ist für Bovillus nicht der Akt der ‚intellectio‘ das Ziel innerweltlichen Handelns der Menschen, sondern die ‚memoria‘. Die intellektuelle Erkenntnis und die durch den Besitz der ‚memoria‘ ausgezeichnete Weisheit sind daher das eigentliche Licht in der Welt: Durch sie erhält die Welt ihre Festigkeit, Ordnung und Proportion⁷¹. Intellekt und ‚memoria‘ allein können die permanent veränderliche, wenn auch bestimmten unveränderlichen Gesetzen gehorchende Natur in ihren bewußten Inbegriff erheben und dadurch ‚erhellen‘, daß sie sie zum Gegenstand der inneren, wissenden Betrachtung erheben. Ohne diese Transformation des realen Seins in die Intellektualität existierte die Welt zwar, jedoch als reine Außenseite, der ein Inneres fehlt, als dunkle Landschaft, auf die kein Lichtstrahl fällt, als sich selbst unzugänglicher vielheitlicher Horizont von Substanzen. Damit der Einzelintellekt ein je verschiedenes, der Tendenz nach perfektes Bild der Welt in sich konstituieren kann, muß die Erinnerung ein Konstanz- und Vollständigkeit-garantierendes Vermögen der Geist-Seele darstellen⁷². Daher sagt Bovillus, daß schlechterdings nichts, was in die ‚memoria‘ eingegangen ist, in ihr zugrunde gehen kann; alles bleibt erhalten und ist dem Intellekt in idealer Weise zugänglich⁷³.

⁷⁰ Vgl. *De intellectu*, in: *Opera*, Parisiis 1510, cap. VII n. 6, S. 10v. Einen Hinweis auf die logische Definition von ‚eineindeutig‘ im Zusammenhang mit Leibniz' Monadentheorem liefert H. Scholz: *Leibniz*, in: Heinekamp/Schupp (vgl. Anm. 10), S. 118-151.

⁷¹ Vgl. *De intellectu* (vgl. Anm. 70), cap. XII n. 9, S. 16r: „Intellectualium specierum presentia bene esse affert animo. Humanorum vero intellectuum plenitudo bene esse mundo largitur. Exors specierum animus in tenebris versatur. Mundus vero humana destitutus sapientia: atram pariter noctem subit“.

⁷² Vgl. a. a. O., cap. XIII, vor allem n. 1, S. 16r: „Intellectus est unitas memorie: memoria vero numerus intellectus“. Vom Intellekt gelten folgende Bestimmungen: ‚succedit et transit‘, ‚solo instanti persévérât‘, ‚assiduo aliud et aliud et numquam simul duo aut plura‘; von der Erinnerung dagegen: ‚permanens, stat vero et figitur‘ (vgl. a. a. O., cap. XIV nn. 1-3, S. 17r-v).

⁷³ „Impossibile [...] est aliquid interire eorum que recipiuntur in memoria: aut aliquid esse in memoria, quod sit speculativo intellectui impervium, occultum, incognitum. Totus enim speculativus intellectus: est in tota

Die Erinnerung ist also für den betrachtenden spekulativen Intellekt *seine* intelligible Welt, sie ist, als Bild der äußeren Welt, eine innere, geisthafte, aus unvergänglichen Formgestalten und deren Gesetzen bestehende Restitution dieser Welt. Damit dies möglich und denkbar wird, muß Bovillus annehmen, daß das Übergabeverhältnis der ‚species‘ vom Intellekt an die Erinnerung *irreversibel* ist⁷⁴, daß die Festigkeit und Unvergänglichkeit der Erinnerung unmittelbar aus der Festigkeit und Unvergänglichkeit ihrer Inhalte, der ‚species‘, resultiert („*intelligibilium entium nihil interit*“) und daß daher gelten kann: „*quicquid est in memoria, memorie coeviternum*“ (Hervorhebung von mir)⁷⁵. So gilt also mit Blick auf die Geistnatur des Menschen ausschließlich für die Erinnerung das der Existenz- und Präsenzform der Welt entsprechende „*omnia simul*“⁷⁶.

Der Mensch ist zudem, in zu Cusanus, Ficino und Pico fast identischen Wendungen, ‚in der Mitte aller Dinge verwurzelt‘⁷⁷, ihm ist „*nihil [...] peculiare aut proprium: sed eius omnia sunt communia, quecunque aliorum propria*“⁷⁸. Der Mensch ist die kleine Welt, die Welt ist der große Mensch - in dieser sprachlichen und sachlichen Verschränkung zeigt sich ein Verhältnis der Komplementarität. Die Welt oder die Natur ist nichts anderes als der in einzelne Bestimmungen auseinandergetretene Mensch⁷⁹, und der Mensch ist die auf eine ‚species‘ zusammengezogene - man könnte mit Cusanus sagen ‚kontrahierte‘ - Welt: Der Mensch ist ein ‚Zusammenstoßen‘ oder ‚Zusammentreffen‘ aller Dinge⁸⁰. Aus der genauen Beobachtung und Analyse der Welt kann sich daher der Mensch in seiner eigentlichen Bestimmung erst rekonstruieren⁸¹ und sich selbst als ‚kleine Welt‘ begreifen, als selbstgenügsames Bild der großen Welt, und von dort aus mit dem Rückgang in sich selbst

memoria, ut actus in potentia, totam jugiter perlustrai memoriam illique Semper adest et omnia que in ea sunt videt. Nempe intellectus et lux est memorie: et opifex autorve eorum omnium que sunt in memoria“ (a. a. O., n. 4, S. 17v). Es ist aufschlußreich, daß Leibniz in der fruchtbaren, gärenden Periode des Pariser Aufenthaltes seinen Geistbegriff in vergleichbarer Weise mit der Würdeformel unvergänglicher oder unzerstörbarer Selbstgegenwart seiner Vorstellungen auszeichnet; vgl. *De existentia* (Dezember 1676): „Mens nullius unquam rei obliviscitur, quia ideae in ipsa mente sunt indelebiles“ (A VI, 3, 588). Leibniz kann aber, anders als Bovillus, diese Kontinuität aus seiner Theorie der Bewegung zumindest mit-begründen. Vgl. dazu den Kontext und A VI, 3, 509 zur ‚memoria intellectualis‘.

⁷⁴ „A memoria [...] ad intellectum regressus fieri nequit ullus [...]“ (a. a. O., n. 6, S. 17v).

⁷⁵ A. a. O., S. 18r.

⁷⁶ „Intellectus sigillatim est omnia: memoria vero est omnia simul“ (a. a. O., n. 7, S. 18r).

⁷⁷ „[...] in omnium medio coaluit homo“ (*De sapiente*, in: *Opera*, Parisiis 1510, cap. XXIV, S. 133r); „conflatum in centro, in mundi medio“ (a. a. O., S. 132r); vgl. auch cap. XXVI, S. 132v.

⁷⁸ A. a. O., cap. XXIV, S. 131 v.

⁷⁹ „In omni quippe mundana substantia: aliquid delitescit humanum: Aliqua cuius substantie indita est hominis atomus homini propria [...]“ (a. a. O., S. 132r).

⁸⁰ Vgl. a. a. O., cap. XXIV, S. 131 v: „omnium concurrentia“; vgl. auch ebd.: „rationale chasma“, „congregatio“.

⁸¹ Vgl. a. a. O., S. 132r: „Qui igitur conflatus est et perfectus a natura homo (homo inquam noster, situs in mundi medio), matris imperio per mundum circumferri iussus: exquirat a singulis, que sua sunt, abstrahit a qualibet mundi substantia proprie speciei atomum. Illam sibi vendicat atque inserit: et ex plurium specierum atomis suam elicit profertque specie-m, que naturalis et primi nostri hominis fructus seu acquisitus studiosusve homo nuncupatur“.

beginnen. Damit sind wir zurück beim anthropologischen Grundlagendiskurs: der Mensch ist Mitte/Zentrum der Welt. Er ist es anscheinend *f a k t i s c h*, denn seine Substanz und seine ‚species‘ sind ein Kompositum aus allen Formen der großen Welt; dies ist der ontologische Hintergrund. Aber er ist es insbesondere auch *v i r t u e l l* und d. h. auf der Ebene des Erkennens und Erinnerns. In diesem Zusammenhang interpretiert Bovillus die Mittelstellung, wie Ficino, als optimale Position der *c i r c u m s p e c t i o* und - damit greift ja die frühneuzeitliche Anthropologie und Geisttheorie auf Leibniz etwa voraus - als Ausdruck des Faktums, daß der Mensch ein Wesen ist, das einen *H o r i z o n t* seiner Orientierungen und Bezugnahmen hat. Die Mittelstellung ist zu sehen in ihrer grundsätzlichen Opposition zu den Bestimmungen des Umkreises. Das Nicht-Fixiertsein auf je einzelne Teilbereiche des die gesamte Welt repräsentierenden Umkreises ist Ausdruck der Tatsache, daß das Ganze als solches in den Blick kommt, und zwar als Horizont nicht nur des Tuns und Reflektierens, sondern insbesondere auch des sich - vermittelt durch die auf einen Fokus gespannte Kraft des Horizontes - selbst Erfassens. Ich zitiere aus *De sapientia*:

„Homo nichil est omnium, et a natura extra omnia factus et creatus est: ut multivividus fiat, sitque omnium expressio, et naturale speculum abiunctum et separatum ab universorum ordine: eminus et e regione omnium collocatum, ut omnium centrum. Speculi etenim natura est: ut adversum et oppositum sit ei, cuius in sese ferre debet imaginem. Finge autem omnia sita esse in mundi circumferentia velut in firmamento, in quo lucidissime rerum omnium exprimuntur visunturque species. Hoc argumento in medio mundi, extra omnia factum esse hominem elicies ut undecunque in se manantibus, mundanarum specierum spiculis, atque splendoribus uberius ferriatur, omnique specie affectus evadat omniformis“⁸².

Vor dem Hintergrund der Einsicht in diese exklusive Stellung in der Welt, durch die der Mensch ein selbstgenügsames und vollständiges Bild dessen, was überhaupt ist, ontisch ist und epistemisch werden kann und auf der Basis des Vollzuges einer hinreichenden Verwirklichung des Erkenntnispotentials -beides wird allein durch den Weisen, den sapiens, erreicht - kann der Mensch sich in sich zurückwenden und damit die eigentliche Bestimmung seiner Geistnatur zu vollziehen beginnen: „[...] ex mundi scientia in semet ingredi, sibi adesse,

⁸² A. a. O., cap. XXVI, S. 132v; vgl. die Übersetzung und den Kommentar hierzu von Otto (vgl. Anm. 55), S. 295-296. Vgl. auch *De sapiente* (vgl. Anm. 77), cap. XXVI, S. 132v: „Speculi autem natura est, ut extra omnium locatum sit: cunctis adversum et oppositum et ut nichil in eo receptum: nulla sit naturali affectum imagine“.

seque contueri"⁸³. Die Welt als Totalität der Dinge, als Ordnung und vielfältig gegliederte Schönheit, ist nicht Zielpunkt der menschlichen Spezial-aktivität, dessen also, was den Menschen auszeichnet, des Erkennens, sondern Zielpunkt ist eine immer gesteigerte Intensität inbegrifflichen Wissens, in dem Vielheit unter den Index der Einheit gestellt ist, und dieses Wissen resultiert wesentlich aus einer Konzentrations- und Introspektionsbewegung des Geistes. Bovillus bemüht das alte ‚nosce te ipsum‘: „Nam nosse seipsum dicitur homo: quod in seipsum redeat, quodve pars eius altera: alteri objiciatur atque presentetur. [...] anima in seipsam quoque reiecta atque reciproca suiipsius intuitiva et speculativa evadit“⁸⁴. Dieses Sich-Anschauen ist jetzt aber ein Bild des Weltkreises, es ist ein Sich-im-Kreis-Erfassen⁸⁵, und es ist dabei ein Sich-Vervielfältigen in der Einheit seiner selbst. Es ist die spezifische Leistung der ‚ratio‘, „qua sine sui divisione: in se tota anima flectitur sibi proponitur, presentatur atque objicitur“⁸⁶. War Wissenschaft (scientia) definiert als Erkenntnis der äußeren Dinge, als ‚geradlinige, materielle Erkenntnis‘ (secundum rectum) und als methodisch gegliederte Präsentation des Einzelwissens im Disziplinenkanon der wissenschaftlichen Institutionen, so ist dagegen Weisheit (sapientia) bestimmt als innere Erkenntnis (suiipsius inspectio atque agnitio), als kreisförmig-reflexive immaterielle Erkenntnis (flexa et conversa)⁸⁷. Tritt in der ersteren der einheitliche Selbstbezug hinter die vielfältigen einzelnen Erkenntnisleistungen zurück, so in der letzteren die Vielfalt und Differenz des Gewußten hinter die unzertrennliche Einheit des Selbstbezuges. Die Rationalseele, Ausdruck der Geistnatur des Menschen, tritt in ihre höchste Bestimmung, wenn sie ins Innere gewendet tätig ist, wenn sie den intelligierten Kreis der Welt *i n s i c h* sich noch einmal als in der ‚memoria‘ aufbewahrt präsentiert, in sich noch einmal aufspannt und dadurch erkennt, daß sie selbst Zentrum und Ziel dieses äußeren Kreises ist.

Auch Leibniz hat nun die ‚memoria‘, die er ansonsten durchgehend im Kontext seiner durch Aisted, Bisterfeld, Becher u. a. angeregten enzyklopädisch-universalwissenschaftlichen Projekte als ein Instrument der Wissensaufbewahrung und -gewärtigung behandelt⁸⁸, sofern sie als ‚memoria intellectua-lis‘ gedacht wird, als Basis oder Fundament der

⁸³ A. a. O., cap. XXI; S. 13 lr.

⁸⁴ A. a. O., S. 130v.

⁸⁵ „In orbem [...] semetipsam comprehendens [...]“ (a. a. O., cap. XXVII; S. 133v). Dieses Sich-im-Kreis-Erfassen oder -Begreifen ist für Bovillus ineins ganz neuplatonisch-augustinisch ein ‚in sua penetralia (redire)‘ und ein ‚ingredi in semet (ipsum)‘ (vgl. ebd.).

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Vgl. a. a. O., cap. XXVIII, S. 133v; vgl. auch cap. XXX, S. 134v: „Omnis [...] sapientia est suiipsius cognitio“.

⁸⁸ Vgl. z. B. in den Notizen zu und Auszügen aus J. J. Bechers *Appendix practica* (München 1669) den Hinweis: „Memoriae adminiculum ordo“ (A VI, 2, 390). Damit steht Leibniz (bzw. Becher) vollständig in der Interpretation, die die ‚memoria‘ im Lullismus, in der ‚scientia universalis‘ und dem Enzyklopädiegedanken erhielt. Hierzu Leinkauf (vgl. Anm. 23), S. 2-6. Vgl. auch A VI, 1, 269-270, 277-278.

Selbstgegenwärtigkeit des Geistes eingeschätzt: „Ergo memoria intellectualis in eo est, non quid senserimus, sed quod senserimus: quod simus ii qui sensimus [...]“⁸⁹. Die ‚memoria‘ ist der innere Horizont, vor dem nicht nur die Weltmannigfaltigkeit, sondern auch die Selbsttätigkeit und Selbstgegenwärtigkeit des Geistes, sein Denken, ihm präsent wird und aufbewahrt werden kann - aus dieser nicht formalen, sondern inhaltlich, durch Erfahrung gesättigten Selbstgegenwart können Handlungsimpulse entstehen⁹⁰.

Zusammenfassend läßt sich folgendes feststellen: Das frühneuzeitliche Denken erschließt sich die Substanz des Geistes dahingehend, daß diese Substanz bestimmt werden kann (1) durch Selbstständigkeit im Sinne eines lebendigen reflexiven Selbstvollzuges, (2) durch Totalität ihrer immanenten Bestimmungen und damit durch die Struktur in sich differenzierter Einheit, (3) durch die Tatsache, daß ‚Geist‘ ein funktionales oder relationales Gefüge darstellt, in dem das Wesen dieser Substanz sich als tätige Entfaltung einer unendlichen Kraft gemäß definierter Operationen erweist (hier könnte man an den Kalkül-Begriff von Leibniz denken⁹¹), (4) dadurch, daß der Geist ein aktiver Spiegel der Gesamtheit der Dinge ist und (5) dadurch, daß sich der endliche Geist in allen diesen Bestimmungen als strukturell identisch mit dem unendlichen göttlichen Geist erweist⁹². Zugleich wird durch diese Bestimmungen die Transformation vorbereitet, die dazu führt, daß die Totalität des Weltbezuges des Geistes ersetzt wird durch die Totalität des Selbstbezuges bzw. daß das, was als äußere Realität Gegenstand von Wahrnehmungs- und Erkenntnisakten war, immer mehr zur konkaven Peripherie eines Innenraumes einer Monade oder, später, einer transzendentalen Subjektivität wird. Die Tatsache, daß die Struktur des Geistes zum Muster der Wirklichkeit wird, hat zur Folge, daß diejenige Grundform von innerer und produktiver Präsenz einer Einheit im Vielen zu ihrem Muster wird, die in der Tradition *H a r m o n i e* heißt. Die skizzierten Aspekte des frühneuzeitlichen Geistbegriffs lassen sich nun auch bei Leibniz festmachen: (1) Leibniz bestimmt seit dem *Discours de métaphysique* das Wesen der ‚mens‘ als Rationalität und diese

⁸⁹ *De veritatibus, de mente, de deo, de universo* (1676); A VI, 3, 509. Schon vorher hat Leibniz festgehalten, daß die ‚memoria‘ neben ‚sensus‘ und ‚cogitatio‘ zu den spezifischen Bestimmungen des Geistes gehört, während der Körper demgegenüber als „mens momentanea“, also als in der punktuellen Unmittelbarkeit und Nichtreflexivität befangener uneigentlicher Geist gelten muß; vgl. A VI, 2, 266 (1670).

⁹⁰ Vgl. A VI, 1, 483: „C o g i t a t i o est actio in seipsum. Quicquid agit in seipsum eius aliqua memoria est (m e m i n i m u s enim cum nos sensisse sentimus); ac proinde perceptio harmoniae aut anarmoniae [...] atque hinc demum conatus agendi seu voluntas“.

⁹¹ Vgl. GP VII, 206: „C a l c u l u s vel o p e r a t i o consistit in relationum productione facta per transmutationes formularum, secundum leges quasdam praescriptas factas“. Vgl. auch A II, 1, 228-229, 239-242. In der Konstitution eines Kalküls im Leibnizschen Sinne tritt der Geist sich selbst rein in seiner formalen, symbolischen und operationalen Kraft gegenüber, durch die die Projekte vom ‚Alphabet der menschlichen Gedanken‘ - also der nicht weiter auflösbaren intelligiblen Einheiten - oder des Enzyklopädischen realisiert werden können. Zur Sache vgl. N. Rescher: *Leibniz's Interpretation of His Logical Calculi*, in: *The Journal of Symbolic Logic* 19 (1954), S. 1-13; Scholz (vgl. Anm. 70).

⁹² Hierzu Gurwitsch (vgl. Anm. 28), S. 131-133.

als „unbedingte selbsttätige Wirklichkeit“⁹³, die ihren Gegenstand, das Denkbare und Zu-Wollende, nicht außer sich hat, sondern in sich selbst vorfindet. Sie ist, wie jede Substanz, reine Agilität, und sie ist dies als Selbstbezug, Reflexivität⁹⁴. (2) Die Vernunft ist durch nichts als die Natur der Vernunft selbst ‚begrenzt‘, die endliche Vernunft durch nichts als den Rest an ihr, der nicht vollkommene bewußte Selbsttätigkeit ist, und durch ihre individuelle Position⁹⁵. Sie ist sui generis potentieller Inbegriff aller möglichen innerweltlichen Bestimmungen, faktisch und bewußt allerdings ist sie, wie bei den Renaissancetheoretikern, nur ein endlicher Ausschnitt. (3) Wenn Leibniz den Geist wiederholt als ein „unum in multis“⁹⁶ bestimmt, dann geht es ihm um dieselbe konstitutive Präsenz einer Einheitskraft in der Vielheit ihrer Explikate, die wir am funktional-operationalen Geistbegriff von Cusanus und Ficino beobachten können. (4) Leibniz bestimmt insbesondere die Geistmonade als einen multiplizierenden Spiegel der Dinge⁹⁷. (5) Die Natur der Vernunft oder der höchsten Modalität des Geistes besteht nun aber darin, daß sie unmittelbares Explikat des göttlichen Geistes ist und daß ihre Struktur wesentlich dieselbe ist wie die des absoluten Geistes: ‚mens‘ und ‚deus‘ unterscheiden sich nicht in der Struktur, sondern nur wie ‚finitum‘ und ‚infinitum“⁹⁸. Denn die Leibnizsche Bestimmung der logisch-ontologischen Faktoren Possibilität und

⁹³ Kaehler (vgl. Anm. 5), S. 21. Vgl. *Propositiones quaedam physicae* (prop. 36); A VI, 3, 65-68: ‚mens‘ ist Prinzip der Bewegung in der Natur.

⁹⁴ Vgl. A VI, 2, 282-283, 482: „[...] essentia mentis in actione in se ipsum [...] consistit [...] in reflexione“; *Principes* § 5; GP VI, 601: „Ces ames [der Geister] sont capables de faire des actes reflexifs, et de considérer ce qu'on appelle moy, substance, ame, esprit [...]“; GP V, 23: „[...] cette reflexion ne se borne pas aux seules opérations de l'esprit, [...] elle va jusqu'à l'esprit luy même [...]“.

⁹⁵ Vgl. *Principes* § 9; GP VI, 602-603.

⁹⁶ Vgl. A VI, 2, 282-283. Vgl. A VI, 1, 509-510: „Mens potest plura simul cogitare. [...] potest per operationem in pluribus locis simul esse“. Vgl. auch LH XXXVII, 5, Bl. 222r: „Nihil aliud est cogitatio quam sensus comparationis aut brevius sensus plurium simul, aut unum in multis“. Denken ist, ganz in der Tradition des Neuplatonismus (vor allem Plotins) und von dessen Nachfolgern im 15. und 16. Jahrhundert, nichts anderes als ein aktives, lebendiges Ineinander von Einheit und Vielheit im Sinne der Harmonie, die an die systematische Stelle des *κόουοc* *voy-cóc* tritt. Vgl. etwa *Confessio philosophi*; A VI, 3, 116-117: „Natura mentis est cogitare; harmonia ergo mentis consistet in cogitanda harmonia; et maxima harmonia mentis, seu felicitas in concentratione harmoniae universalis, id est dei, in mente“. Auch der methodologische Ansatz des frühen Descartes, der die Natur des Denkens, die eine und mit sich identische „sapientia humana“ als systematische, in sich luzide differenzierte Einheit konzipierte, in der die Totalität aller Einzelwissenschaften gemäß inneren Gesetzen des produktiven methodischen geistigen Vollzuges zusammenkommt, gehört in diese Traditionslinie. Vgl. *Regulae ad directionem ingenii*, in: *Œuvres de Descartes*, publi. par C. Adam et P. Tannery, Paris 1877-1909, vol. X, S. 360-361, 372, 374. Vgl. E. Cassirer: *Descartes et l'idée de l'unité de la science*, in: *Revue de Synthèse* 14 (1937), S. 7-28.

⁹⁷ Diese These wird schon 1669/70 in den *Elemento juris naturalis* formuliert: „Ut una mens esset quasi mundus quidam in speculo [...]“ (A VI, 1, 438). Vgl. auch A VI, 1, 464: „[...] duplex in cogitandi reflexio [...] omnis mens habeat speculi instar, alterum erit in mente nostra, alterum in aliena, et si plura sint specula, id est plures mentes bonorum nostrorum agnitrices, major lux erit, miscentibus speculis non tantum in oculo lucem, sed et inter se, splendor collectus gloriam facit. Par est in mente ratio deformitatis, etsi alias tenebrae nulla speculorum reflexione augeantur“. Systematisch begründet wird sie dann später im *Discours de métaphysique* (z. B. § 35; GP IV, 460-461), in den *Principes* § 14 (GP VI, 604-605) und in der *Monadologie*. Vgl. F. Kaulbach: *Subjektivität, Fundament der Erkenntnis und lebendiger Spiegel bei Leibniz*, in: Hochstetter/Schischkoff (vgl. Anm. 3), S. 471-495, insbesondere S. 478-489 zu Spiegel, Standpunkt, Ort, Lebendigkeit. Vgl. auch Gurwitsch (vgl. Anm. 28), S. 40-44.

⁹⁸ Vgl. A VI, 1, 496; A VI, 2, 287-288; A VI, 3, 400.

Kompossibilität ist letztlich eine Interpretation des intelligiblen Horizontes (*regio idearum*), den man als den ‚Geist Gottes‘ bezeichnen kann⁹⁹. Aus der ‚*realitas possibilium*‘ im Geist Gottes kann die ‚*existentia mundi*‘ nicht nur als eine in sich und genau so notwendige abgeleitet werden, sondern auch als eine notwendig harmonische: „*Existere nihil aliud esse quam harmonicum esse*“¹⁰⁰. Leibniz sieht daher im Wesen des Geistes die kompossibel-kombinatorische Struktur des Seienden in der Weise apriori angelegt, daß Wahrnehmen und Denken (*percipere, cogitare*) nichts anderes sind als die Darstellung harmonischer Ordnungen. Schon in den *Elementa philosophiae arcanae de summa rerum* (1676) ging Leibniz davon aus, daß ‚ein Seiendes zu denken‘ heißt: den in ihm mitgesetzten rationalen, harmonischen, vermittelbaren Sinn zu denken. Dazu gehört es, die ‚ratio‘ einzusehen, warum die je einzelnen Seienden existieren, und dies ist nach Leibniz nur möglich, wenn im Denken des einen Seienden zugleich die Vielheit der anderen Seienden (und d. h. deren ‚Möglichkeit‘) mitgedacht wird: „[...] *quia possibilia non possunt intelligi in singulis, nisi intellecto ordine universi*“ (1676, meine Hervorhebung; A VI, 3, 501). Dies aber bedeutet, daß der Seinsgrund, die ‚ratio‘ eines Einzelnen oder Singulären gerade nicht im Gedanken nur dieses Einzelnen selbst, als eines von anderem Gelösten, rein für sich Seienden erfaßt werden kann (dies wäre nur das, was die nicht in die Tiefe dringende lineare, diskursive Rationalität erschlösse), sondern ausschließlich im Erfassen der an jedem Einzelnen sich erweisenden und nur dem Geist (*mens*) zugänglichen Struktur des ‚*unum in multis*‘ liegt. Geist ist ein ‚*unum in multis*‘, in seinem Begriff bündelt sich wie in einem Muster die Grundstruktur des Seins, und wenn Leibniz den Geist wiederholt in dieser Weise als Ein-Vielheit denkt, dann geht es ihm insbesondere um den Zusammenhang, den die Natur des Geistes mit dem Grundgedanken der Harmonie, der ‚*diversitas identitate compensata*‘ aufweist. Ich zitiere aus den *Propositiones quaedam physicae* (prop. 30): „[...] *ipsam mentis naturam detegit, quae est sequi harmoniam, id est diversitatem identitate compensatam*“ (A VI, 3, 57). Es ist dies schon zentraler Grundgedanke der *Confessio philosophi* von 1672 gewesen: Die Natur des Geistes, die im Vollzug des Denkens besteht, ist an ihr selbst nichts anderes als dasjenige Gefüge optimaler Vermittlung von Einheit und Vielheit, das Leibniz Harmonie nennt¹⁰¹.

⁹⁹ *De rerum originatione radicali*; GP VII, 305: „[...] *essentias istas [sc. possibilitates] [...] existere in quadam ut sic dicam regione idearum, nempe in ipso deo, essentiae omnis existentiaeque caeterorum fonte*“.

¹⁰⁰ *De arcanis sublimium vel de summa rerum* (1676); A VI, 3, 474.

¹⁰¹ Vgl. A VI, 3, 116-117: „[...] *nihil vero gratum menti praeter harmoniam. [...] Consistet ergo felicitas in statu mentis quam maxime harmonico; natura mentis est cogitare; harmonia ergo mentis consistet in cogitanda harmonia; et maxima harmonia mentis, seu felicitas in concentratione harmoniae universalis, id est dei, in mentem*“.

„Diversitas identitate compensata“. Ein Grundtheorem in Leibniz' Denken und seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit (II).

S u m m a r y

Leibniz's basic concept of 'harmony' as a 'diversitas identitate compensata' is not only a type of hermeneutical key to nearly all of his philosophical writings and of his thinking in general that he gave us since, let's say, the early *Confessiophilosophi* from about 1672. Rather it is, as I will try to make evident in the following paper, an expression of a thoroughgoing concept of thinking in early Modern Philosophy from the Renaissance onwards. I will try to outline here three main topics which independently from the fact that we will find all of these topics included in the 'quaestiones' and 'articuli' of an ordinary 'cursus philosophicus' in this period worked as a framework in particular in the philosophical discussion of non-scholastic thinkers, namely 1) the theory of mind, 2) cosmology and 3) universal science or 'mathesis universalis'. In each of them I will analyse influences, at least possible influences, on the thinking of Leibniz. Thus I will discuss arguments of Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino and Charles de Bouelles concerning the first point, again Nicolaus Cusanus, Ives de Paris and Heinrich Bisterfeld concerning the second, and methodology in general concerning the last point.

2. Kosmologie

Unter Kosmologie will ich hier, in Absetzung von der Theorie des Geistes, die Theorie verstehen, die auf der Basis einer spekulativ-dialektischen Ontologie die Struktur der Physica als ganzer und d. h. die Struktur der Welt oder des Universums zu beschreiben versucht¹⁰². Ich stelle wieder eine These zum frühneuzeitlichen Begriff der Welt oder des Universums mit Blick auf Leibniz voraus: Die Struktur der Welt wird in der frühen Neuzeit zunehmend als ein unendlich komplexes Relationen-Gefüge interpretiert - Sein (esse) wird durch Tätig-Sein (operari) und d. h. In-Bezug-Stehen-Zu ersetzt - und damit von Anfang an in starker Analogie zu dem bestimmt, was sich später bei Leibniz als Virtualisierung und Dynamisierung des realen Zusammenhanges der Dinge und als Transformation des traditionellen Ordo/ Harmoniebegriffes zeigt, und zwar vermittelt über eine Aufwertung

¹⁰² Zur Theorie des Geistes vgl. den ersten Teil dieser Abhandlung in *Studio Leibnitiana* XXVIII/1 (1996), S. 58-83, dort ab S. 64. Vgl. zur Sache B. Kanitschneider: *Kosmologie. Geschichte und Systematik in philosophischer Perspektive*, Stuttgart 1984, passim und insbesondere S. 19, 37-38.

des schon bei Platon zentralen, immer im Horizont der Geisttheorie verhandelten Gedankens von ‚Ähnlichkeit‘ und ‚Verwandtschaft‘¹⁰³ in die Idee einer prästabilierten Harmonie¹⁰⁴. Der Tendenz zur Loslösung des Geistes (mens) von der ihn faktisch bedingenden extramentalen Realität, die, wie wir im ersten Teil sahen, in Leibniz' Begriff der Geistmonade kulminiert - es gibt jetzt Vorstellungen und korrelierte Gedanken in einer lebendigen geistigen Einheit „independemment d'un dehors qui les fasse naistre“¹⁰⁵ - und die besagt, daß ‚Realität‘ zu einer Funktion deren interner Selbstentfaltung wird, tritt schon seit der Renaissance eine andere Tendenz zur Seite, in der überhaupt das Einzelseiende immer mehr an die Stelle des Universums tritt, da nicht nur sein Gedacht-Werden(-Können), sondern sein S e i n nicht anders denn als Setzen der Negation alles anderen Seienden oder als Zusammenziehung (contractio) aller anderen Bestimmungen auf sich gedacht werden kann: Ihr entspricht bei Leibniz, was man die Universalisierung der ‚substantia individualis‘¹⁰⁶ nennen könnte. Wie im Paradigma der physischen Monade jede einzelne substantielle Seinsform der Welt alle anderen impliziert, so wird der Zusammenhang von Einzelseiendem und Universum als Projektion der als Universum bestehenden Totalität der Seinsformen in den Wesenskern der Einzelseienden gedacht¹⁰⁷. Die ‚intima rerum‘ werden je zum Spiegel der ganzen Welt, und Leibniz wird diese Spiegel-Funktion a k t i v deuten: Die virtuelle Implikation des Universums im Wesenskern des Einzelseienden wird in das Resultat einer aktiven ‚perception‘ transformiert¹⁰⁸. Die hier nachgezeichnete Entwicklung gehört in eine zentrale, übergreifende

¹⁰³ Vgl. etwa A. Kircher: „Estque haec admiranda illa s i m i l i t u d i n u m c a t e n a , qua res ita ad invicem connectuntur, ut nullum sit ens, quod non cum aliquo similitudinis rationem habeat“ (*Ars magna sciendi in XII libros digesta*, Amstelodami 1669, S. 432; Hervorhebung von mir). In der platonischen Tradition wurde, mit Rekurs auf die Musterdisziplin Geometrie, zudem ein enger Zusammenhang von Ähnlichkeit (homoiotēs) und Analogie (analogia) gesehen. Zur Sache vgl. T. Leinkauf: *Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*, Berlin 1993, S. 116-119, 166-171.

¹⁰⁴ Zur Bedeutung der Begriffe ‚Kraft‘ und ‚Dynamik‘ für das frühneuzeitliche Denken vgl. schon die Hinweise von E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Nachdr. der Ausgabe -M922), Bd I, Darmstadt 1974, S. 43-44. Mit der Tradition, die hier zur Diskussion steht, verstehe ich unter ‚Analogie‘ wie bereits im ersten Teil „comparatio duarum vel plurium proportionum inter se“ (vgl. C. Clavius SJ: *Euclidis elementorum libris XIV [...] commentaria*, Romae 1574, S. 153).

¹⁰⁵ Vgl. *Système nouveau* (erster Entwurf); GP IV, 477.

¹⁰⁶ „Ex notione Substantiae individualis sequitur etiam in Metaphysico rigore. omnes sub-stantiarum operationes, actiones passionisque esse spontaneas, exceptaque creaturarum a Deo dependentia, nullum intelligi posse influxum earum realem in se invicem, cum quicquid cuique evenit, ex ejus natura ac notione profluat, etiamsi caetera alia abesse fingerentur, unaquaeque enim Universum integre exprimit“ (*Spécimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*; GP VII, 312).

¹⁰⁷ Vgl. *Discours de métaphysique (DM)* § 9; GP IV, 433-434.

¹⁰⁸ Vgl. *Spécimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*; GP VII, 314: „[...] pro demonstrato habendum est, omne corpus in alias partes actu subdivisum esse [...], realitatem corporeae substantiae in individua quadam natura, hoc est non in mole, sed agendi patiendique potentia consistere“. Diese ‚vis motrix sive potentia agendi‘ ist ein ‚ens reale‘ und wird ausschließlich durch den Intellekt, nicht durch die Imaginatio wahrgenommen. Vgl. *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum, pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque*; GP IV, 509: „[...] non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione, corpore ipso non excepto, in quo nulla unquam quies

und für das philosophische und naturwissenschaftliche Selbstverständnis der frühen Neuzeit unabsehbar wichtig gewordene Linie der Interpretation der Welt. Vielleicht kann man diesen komplizierten Prozeß kurz so skizzieren: Es ist eine Rationalisierung und Autonomisierung von Wirklichkeitsbereichen zu konstatieren, deren Herausschneiden aus einem homogenen ontischen Gefüge zu zwei Dingen führt - zum einen droht ein jede Formulierung bei Piaton übersteigender ‚chorismos‘ die vormals trotz aller Stufung und Hierarchisierung e i n e Welt in ihrem ‚consensus mutuus‘ und ihren unendlich beziehungsreichen ‚similitu-dines‘ zu durchschneiden¹⁰⁹; Idealismus oder Realismus werden so zu Möglichkeiten unter radikalem Ausschluß ihres je Anderen: Die Welt besteht nur noch aus ‚res extensa‘-Instanzen, oder ein denkendes ‚Ding‘ weist in sich nur noch ‚cogitatio‘-Instanzen auf. Zum anderen führt dies Zerschneiden dazu, daß zur Kompensation dieses Auseinanderfallens oder dieser Monokulturen nun vor allem diese autonomen Bereiche selbst immer mehr für das Ganze und für dessen metaphysisch garantierte Ähnlichkeits- und Verweisungseinheit mit eintreten müssen, um einen Parallelismus und eine Spiegelungs- oder Reflexionssymmetrie zu ermöglichen, deren jenseits von Idealismus und Realismus, Dogmatismus und Transzendentalität stehende, diese zu Teilaspekten ihrer selbst machende Wahrheit nur noch als in einer absoluten Substanz g e g r ü n d e t oder d u r c h s i e p r ä s t a b i l i e r t gedacht werden kann¹¹⁰.

Wenn die Welt also nicht nur einerseits unter den Index des Geistes und andererseits unter den einer als reine Ausdehnung gedachten Materie oder Natur subsumiert werden soll, wenn Welt vielmehr, ohne die Berechtigung dieser wurzelhaften Differenz zu bestreiten, als Einheit und die Differenz von Denken und Sein nicht nur als Fiktion, sondern als eine wenn auch irritierende Realität gedacht werden soll, kann man zu Theorien wie denen von Spinoza oder

absoluta reperitur“. Zu ‚perception‘ vgl. *Nouveaux essais sur l'entendement humain (NE)*, preface; A VI, 6, 53-54.

¹⁰⁹ Vgl. G. B. della Porta: *Phytognomica [...] octo libris contenta*, Rhotomagi 1650, S. 522-523. Zur Sache vgl. auch M. L. Bianchi: *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma 1978, S. 87-98; M. Foucault: *Les mots et les choses*, Paris 1966, insbesondere Kapitel 2. ‚Consensus mutuus‘ steht aus Sicht des paracelsistischen anti-galenischen Medizinverständnisses ein für die ansonsten kosmologisch durch Begriffe wie ‚Sympathie‘, ‚alles in allem‘ (omnia in omnibus) oder ‚Verknüpfung/Verflechtung‘ (symploke, contextus) beschriebene Überzeugung, daß die Welt nicht die Summe parataktisch nebeneinander stehender Einzeldinge darstellt (seien sie auch höchst kunstvoll angeordnet), sondern ein intensives Zusammen sich gegenseitig beeinflussender, als Kraft- oder Energiezentren (virtus actiosa) fungierender Instanzen. Die in der neuplatonischen und paracelsistischen Tradition stehenden Autoren des 17. Jahrhunderts setzen hierfür auch die Wendung „mutua analogia“ ein, so etwa A. Kircher: *Magnes sive de arte magnetica*, Romae •¹1654, S. 816-817; H. v. Cherbury: *De veritate*, London 1645 (Nach-dr. Stuttgart - Bad Cannstatt 1966), S. 10-15.

¹¹⁰ Leibniz setzt, um die vollkommene Korrespondenz von Seelisch-Geistigem und Körperlichem behaupten zu können, eine ‚hypothesis concomitantiae‘ ein: „Nam Deus ab initio ita condidit animam pariter et corpus tanta sapientia et tanto artificio, ut ex ipsa cujusque prima constitutione notioneve omnia quae in uno fiunt per se perfecte respondeant omnibus quae in altera fiunt, perinde ac si ex uno in alterum transiissent, quam ego Hypothesin concomitantiae appello“ (C, 521).

Leibniz kommen. In diesen zeigt sich, daß so, wie in die Natur der Dinge selbst Geist-affine oder Bewußtseins-analoge Tätigkeiten (zentral: die der Selbsterhaltung oder einer ‚perceptio‘ aller Dinge; vgl. S. 6ff.) verlagert werden müssen, in den Geist vor-bewußte natürliche Produktivität aufgenommen werden muß (eine Konsequenz, die vor allem in den Naturtheorien des Deutschen Idealismus gezogen wurde). Geht man jedoch von Leibniz aus - und nur zu einem Teil würde dies auch für Spinoza gelten -, dann gehen in eine Theorie der Parallelität in intensiver Weise Voraussetzungen ein, die in der schon im ersten Teil skizzierten Tradition spekulativ-dialektischer Philosophie stehen und die die Relation von Einzelnem und Ganzem als Grundsignatur einer durch Geist gestalteten und dann interpretierten Welt betreffen.

Es ist wiederum Nicolaus Cusanus gewesen, der im 15. Jahrhundert eine folgenreiche spekulative Deutungsmöglichkeit des Zusammenhanges von Universum und Einzelseiendem entwickelte, in der einerseits das Einzelne als Kontraktion und Komplexion des Universums und andererseits der Zusammenhang zwischen den Dingen in der Welt als Funktions- oder Relationszusammenhang deutbar wurde. Es ist klar, daß diese Entwicklung im Denken des Cusanus ein unmittelbares Komplement des oben skizzierten Geistbegriffes ist, denn es ist der Geist, dessen innere, durch Reflexion in größtmöglicher Präzision aufgedeckte dynamisch-dialektische Struktur in einem nicht transzendentalphilosophischen Sinn zum Muster dessen wird, was dem Menschen als Realität in ihrer Ganzheit erfahrbar wird¹¹¹. Die komplexe Selbstausslegung des Geistes beschreibt zwar dessen e i g e n e Struktur und ist, indem sie das tut, in einzigartiger Weise selbst Moment dieser Struktur, sie erfaßt aber zugleich mit dieser die an sich selbst seiende, unabhängig vom Zugriff des Geistes bestehende Struktur der Welt, deren Objektivität (oder formale Realität) in ihrer intelligenziblen Substantialität sich demselben Grund verdankt, dem auch er sich verdankt: dem Geist Gottes. Ich versuche, die kosmologische Theorie des Cusanus im Rückgriff auf das zweite Buch von *De docta ignorantia* kurz zu skizzieren¹¹²:

Einzelnes wird schon im Denken des frühen Cusanus grundsätzlich im Blick auf das zu ihm komplementäre Universum, das die Allheit aller Einzelseienden ist, bestimmt: „In qualibet enim creatura Universum est ipsa creatura, et ita quodlibet recipit omnia, ut in ipso sunt ipsum

¹¹¹ Zu Cusanus-Leibniz vgl. die Hinweise bei Cassirer (vgl. Anm. 3), S. 43-44; M. de Gandillac: *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (dt.), Düsseldorf 1953; J.-C. Margolin: *Identité et différence(s) dans la pensée de la Renaissance et dans la philosophie de Leibniz*, in: A. Heinekamp (éd.): *Leibniz et la Renaissance (= Studia Leibnitiana, Supplementa XXIII)*, Wiesbaden 1983, S. 37-59. Vgl. aber auch die Bedenken bei G. Gawlick: *Zur Nachwirkung cusanischer Ideen im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Nicola Cusano e gli inizi del mondo moderno*, Firenze 1970, S. 225-239.

¹¹² Das Folgende habe ich in etwas ausführlicherer Form diskutiert in *Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe contractio, singularitas und aequalitas bei Nicolaus Cusanus*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994), S. 180-211.

contracte"¹¹³. Das Universum ist die Allheit des Existierenden, es existiert nicht als selbständige Einheit außerhalb dieser Allheit. Es ist der Inbegriff der Totalität der Einzelseienden, aber als dieser Inbegriff existiert es faktisch ausschließlich unter dem Index des je einzelnen Seienden: „[...] omnis res actu existens contrahit univer-sa, ut sint actu id quod est"¹¹⁴. Cusanus muß also das Einzelne selbst in bestimmter Weise als das Universum oder als das Ganze denken, und er tut dies vor allem im Begriff der ‚c o n t r a c t i o‘¹¹⁵. Dabei ist die Vorstellung des Cusanus die, daß das Kontrakt-Sein einer Sache ihr universaler Aspekt ist und daß man folglich das Einzelne als Einzelnes unverkürzt nur denken kann, wenn man an ihm diesen Bezug auf das Ganze denkt. Ebenso gilt aber auch für das Ganze, daß es als Ganzes nicht ohne seine Selbst-Repräsentanz im Teil, der das Ganze also an einer bestimmten Stelle seiner selbst darstellt, adäquat gedacht wird¹¹⁶. Alles Sein außerhalb des inkontrakten Seins Gottes ist somit strukturiert durch das, was man die komplementäre Polarität von Allheit und Einzelheit (singulare) nennen könnte¹¹⁷. Die kontrahierende Einfaltung der Totalität des Seienden oder des Universums im Einzelnen ist so zu denken, daß in ihm alle Bestimmungen unter den Index seiner Einheit gesetzt sind, und zwar in der Weise, daß es selbst nicht nur als Ausschluß oder Negation alles dessen ist, was es nicht ist - dies ist die seit der Antike geläufige Formulierung der präzisieren-den Logik -, sondern so, daß das vormals Ausgeschlossene jetzt von Cusanus als p o s i t i v e s Moment seiner Wesensform gedacht wird. Die Wesensform oder Substanz eines Einzelnen ist nicht mehr in der Weise

¹¹³ *De docta ignorantia*, in: *Nicolai de Cusa opera omnia*. Jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. I, Lipsiae 1932, lib. II, cap. V n. 117, I, S. 76; vgl. auch H. Rombach: *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Bd I, Freiburg - München 1965, S. 173ff., 231, 266ff.; K. Jacobi: *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Freiburg 1969, S. 271 ff., 282ff.

¹¹⁴ *De docta ignorantia* (vgl. Anm. 12), lib. II, cap. V n. 118, I, S. 76.

¹¹⁵ K.-H. Volkmann-Schluck: *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt am Main 1957 spricht von der Kontraktion der Einheit „zum Sachgehalt von jeglichem“ (vgl. S. 52ff.). Zur mittelalterlichen Vorbereitung des ‚con-tractio‘-Begriffes vgl. R. Haubst: *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 124ff., wo auf Thomas von Aquin: *S. Th. I q. 7 a. 2*, Duns Scotus: *De primo princ. c. 4, concl. 8* und R. Lullus: *Über de forma Dei* verwiesen wird. Dagegen gilt von der ‚e s s e n t i a a b s o l u t a‘ Gottes grundsätzlich: „[...] non est aliquid, sed nihil omnium incontracte“ (vgl. *De dato patris luminum*, in: *Nicolai Cusae Cardinalis opera*, t. I, Parisiis 1514 (Nachdr. Frankfurt am Main 1962), cap. V n. 116, IV, S. 84). Vgl. auch *De docta ignorantia* (vgl. Anm. 12), lib. II, cap. I n. 96, I, S. 64: „Nihil est itaque dabile, quod divinam terminet potentiam“; a. a. O., cap. IX n. 150, I, S. 95: „[...] solus Deus est absolutus, omnia alia contracta“; a. a. O., lib. III, cap. I n. 182, I, S. 119: „[...] absolute maximum [...] incontractibile [...] in se [...] idem ipsum persistere“. Von Gott kann nur ausgesagt werden, er sei ‚c o n t r a c t e i n f i n i t u s‘.

¹¹⁶ Vgl. W. Dupré: *Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues*, in: *Mitteilungen und Forschungsberichte der Cusanus-Gesellschaft* 13 (1978), S. 68-87: Dupré verweist zurecht darauf, daß es für Cusanus insbesondere der Geist ist, der diese Repräsentanz des Ganzen an einer Stelle seiner selbst ausmacht (vgl. S. 74). Vgl. auch den ersten Teil dieser Abhandlung (vgl. Anm. 1). Für den Gedanken des Verhältnisses Mensch-Universum ist neben *De docta ignorantia* (vgl. Anm. 12) auch *De ludo globi*, in: *Nicolai Cusae Cardinalis opera* (vgl. Anm. 14), cap. II beizuziehen.

¹¹⁷ Vgl. *De docta ignorantia* (vgl. Anm. 12), lib. II, cap. IV n. 116, I, S. 75: „[...] Universum vero est in universis contracte“; *De ludo globi* (vgl. Anm. 15), cap. I n. 42: „[...] in omnibus autem partibus relucet totum, cum pars sit pars totius [...] sic universum in qualibet ejus parte relucet“.

etwas Selbständiges und von allem Abgetrenntes, daß sie ein Eidos ist, das nur sich selbst luzide ausdrückt und dem ein es kontingent verschattet repräsentierendes Seiendes entspricht. Vielmehr ist die traditionelle Wesensform jetzt zur dominierenden oder regierenden Bestimmung einer potentiell die Totalität aller möglichen Formen repräsentierenden Einheit geworden. Diese Struktur der Prädominanz¹¹⁸ oder der Indizierung entspricht, das ist nicht ohne Wichtigkeit, exakt der Struktur kombinatorischer Tabellen, wie sie die ‚scientia‘ bzw. ‚mathesis universalis‘ aus dem Lullismus übernommen hat. Das Universum des Cusanus stellt also eine vollständige, nicht erweiterbare Summe jeweils in sich unendlicher Einzelsubstanzen dar, deren Individuation nur noch aus einer unmittelbaren Setzung Gottes ableitbar ist. Genau dies ist auch der Gedanke, den wir im entwickelten System von Leibniz entdecken: Die individuelle Substanz oder Monade ist „comme un monde à part, indépendant de tout autre chose hors de Dieu“ (vgl. *DM* § 14; GP IV, 439), sie kann „ne [...] commencer que par création, ny périr que par annihilation“ (vgl. *DM* § 9; GP IV, 433)¹¹⁹. Ebenso wie Cusanus, angestoßen durch die subtile skotistische Position und ihren Begriff der ‚haecceitas‘, die traditionellen, im wesentlichen in einer Auslegungstradition des Aristoteles stehenden Erklärungsmuster der Individuation transformieren mußte, um seiner Kosmologie innere Konsistenz zu verschaffen, hat auch Leibniz - und zwar, wie seine Dissertation *De principio individui* belegt, zumindest ebenfalls in intensiver Auseinandersetzung mit skotistischem Denken - das ‚principium individuationis‘ radikal in den Kurationsakt Gottes verlegt. Man kann das auch so ausdrücken: Das absolute Maximum an innerweltlicher Unabhängigkeit der Einzelsubstanz, das zugleich ein Maximum an Ähnlichkeit zur Substanz Gottes ist, verlangt das absolute Minimum an bedingenden Einflüssen und somit die Exklusivität einer unmittelbaren Abhängigkeit von Gott.

Die Wirkungsgeschichte des Cusanus, insbesondere seiner Kosmologie, ist mittlerweile an entscheidenden Punkten aufgeheilt worden¹²⁰, und dies wirft auch ein Licht auf mögliche Vermittlungsinstanzen an Leibniz. Ich nenne hier nur den Kapuziner Ives de Paris¹²¹, dessen

¹¹⁸ Untersucht werden muß der Zusammenhang von Ontologie und Kombinatorik auch vor dem Hintergrund der Verschmelzung von Einheits- und Dominanzbegriff bei Leibniz. Vgl. etwa *De rerum originatione radicali* (1697); GP VII, 302: „Praeter Mundum seu Aggregatum rerum finitarum datur Unum aliquod Dominans, non tantum ut in me anima, vel potius ut in meo corpore ipsum ego, sed etiam ratione multo altiore. Unum enim dominans Universi non tantum regit Mundum sed et fabricat seu facit, et mundo est superius et ut ita dicam extramundanum, estque adeo ultima ratio rerum“. Zur Prädominanz siehe auch Leinkauf (vgl. Anm. 2), S. 363-366.

¹¹⁹ Vgl. auch das *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*; GP VII, 314: „Ex notione substantiae singularis sequitur etiam, substantiam generari aut corrumpi non posse, nec nisi creando aut annihilando oriri vel destrui“.

¹²⁰ Vgl. S. Meier-Oeser: *Die Präsenz des Vergessenen: Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster 1989.

¹²¹ Zu Cusanus-Ives vgl. die Hinweise bei Chesneau: *Le père Ives de Paris et son temps (1590-1678)*. 1. 2., Paris 1946 und vor allem Meier-Oeser (vgl. Anm. 19), S. IIIff., 292ff.

Digestum sapientiae Leibniz mehrfach konsultierte, oder den Jesuiten Athanasius Kircher, von dem Leibniz nicht nur das lullistisch-kombinatorische Hauptwerk, die *Ars magna sciendi* (1669), sondern z.B. auch den *Magnes* oder den *Oedipus Aegyptiacus* kannte¹²². In diesen Werken ist nachweislich die symbolische Theologie, die Geisttheorie und die spekulative Kosmologie des Cusanus reich überliefert. Ich möchte hier nur kurz auf den Kapuziner und dann auf einen anderen Gewährsmann von Leibniz eingehen, nämlich auf den Alsted-Schüler Johann Heinrich Bisterfeld¹²³.

Zunächst zu Ives de Paris: Dieser rezipierte in seinem *Digestum sapientiae* von 1659 ff. und in seiner *Theologie naturelle* (Paris 1633) neben der symbolischen Theologie des Cusanus auch die Lehre vom Universum als einem 'maximum contractum' mit der Dialektik von ‚unitas-alteritas‘ und ‚complicatio-explicatio‘. Ives lehnt mit Cusanus die Lehre von der Unendlichkeit der Welten ab und fordert, daß die eine, singulare Welt als solche „une image sensible de sa [Gottes] perfection“ sein müsse¹²⁴. Die Struktur dieser Welt ist die Struktur der ‚diversitas identitate compensata‘, einer Einheit, die in sich eine intensiv und nicht extensiv unendliche Vielheit an Bestimmungen austrägt. Ich zitiere:

„[...] la puissance de premier Principe paroist assés en la création d'un seul Monde, qui porte une grandeur incommunicable en sa petitesse, ou les parties sont rangées en ordre, et les contraires sont dans l'alliance, pour exprimer une nature infinie, qui comprend tout en son unité“¹²⁵.

Nach Ives ist es geradezu ‚ad perfectionem universi conveniens‘, daß dessen Einheit durch die größtmögliche Anzahl differenter Einzelformen, -kräfte oder -prozesse in sich bestimmt ist, daß diese eine ‚alliance‘ eingehen und dadurch die ‚essentia uniformis Dei‘

¹²² Vgl. zu Ives A VI, 1, 271, 279 (Ivos Lullismus); VE 709, 877-879; zu Kircher A VI, 1, 74, 168, 194, 201, 278 (*Oedipus Aegyptiacus*), 279 (*Ars magna sciendi*); A VI, 2, 216, 239 (*Magnes*), 241 (*Scrutinium physico-medicum*), 295 (*Magnes*), 302; A VI, 6, 34, 203-205, 209-211, 479; C, 536-537 (*Ars magna sciendi*) und meine Hinweise in *Lullismus*, in: Ueberweg: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd 4: *Deutschland, Skandinavien und Osteuropa* (erscheint 1998). Zu Gedanken und Thesen in Kirchers CEuvre, die in diesen Zusammenhang gehören und die Leibniz mit Sicherheit gekannt hat, vgl. die Hinweise in Leinkauf (vgl. Anm. 2), S. 116-118, 163-174.

¹²³ Zu J. H. Alsted vgl. T. Leinkauf: *Systema mnemonicum und circulus encyclopaediae. J. H. Alsteds Versuch einer Fundierung universalen Wissens in der ‚ars memorativa‘* (erscheint in den Kongreßakten des 2. ‚Ars memorativa‘-Symposiums in Wien im Frühjahr 1998).

¹²⁴ Vgl. *Theologie naturelle ou les premiers veritez de la foy sont eclaires par raisons sensibles et moralles*, Paris 1633, S. 542.

¹²⁵ A. a. O., S. 543. Im Hintergrund dürfte hier auch der Grundgedanke des Cusaners stehen, daß die Welt eine aus der ‚infinitas infinita‘ Gottes durch einen Setzungsakt (Schöpfung) hervorgebrachte ‚infinitas finita‘ ist. Vgl. zum Problem mit Blick auf die Stellung des Geistes zu diesen beiden Unendlichkeiten S. Otto: *Renaissance und frühe Neuzeit* (= *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung* 3), Stuttgart 1984, S. 242-243.

„nachgeahmt“ wird¹²⁶. Ives erklärt die ‚concordia discors‘ mit Cusanischen Begriffen und Argumentationsmustern: „[...] diversitas complicata identitati complicanti non opponitur“ - d. h., die eingefaltete Verschiedenheit ist der Identität des Einfaltenden nicht entgegengesetzt, und so folgt für die entfaltete Verschiedenheit, daß „contraria habere videntur in diversitate quod ipse [Gott] habet in unitate et rerum diversi-tati superaddita contrarietas, infinitum essentia, virtute, fecunditate magis ex-primit“¹²⁷. Die Welt ist also Explikation der unendlichen Potenz des Einen in und durch den Gegensatz, die Varietät und Differenz der Dinge. Als eine Welt ist sie ein „compendium contractum“, wie Ives in Anlehnung an Cusanus sagt, die realisierte, existierende Implikation des göttlichen Geistes: „[...] unitas est in multitudine“¹²⁸. Dieses ‚est‘ unter dem Index der Kontraktion heißt: Alles, was ist, ist ein Einzelnes und als solches zugleich das Ganze. Man darf dabei davon ausgehen, daß Ives die oben skizzierte Grundintention der cusanischen Ontologie und Kosmologie gerade deswegen einleuchtete, weil er sie auch optimal zur Grundlage seines kombinatorisch-lullistisch geprägten Wissenschaftsbegriffs machen konnte. Die unendliche Zirkulation der begrifflichen Elementarformen ist für ihn ein direktes und wahrhaftes Bild der Zirkulation der die Dinge konstituierenden Elementarformen. Beide Bereiche, der begrifflich-formale und der dinghaft-reale, koinzidieren in dem, was Ives ‚ordo‘, ‚nexus‘ und ‚harmonía‘ nennt.

Diese Begriffe und ihre Verbindung bilden auch das Grundgerüst der philosophischen Reflexionen eines anderen Gewährsmannes von Leibniz, der für uns einschlägig ist, nämlich von Johann Heinrich Bisterfeld¹²⁹. Ich gehe hier nur auf seine ontologisch-kosmologische Ordnungs- und Harmonievorstellung und deren erkenntnistheoretisches Korrelat ein, die Leibniz erwiesenermaßen beeinflussten. Für Bisterfeld setzt die Möglichkeit einer Darstellung der unendlichen Vielheit und Varietät des Seienden im Geist voraus, daß unserem Denken

¹²⁶ Vgl. *Jus naturale rebus creatis a Deo constitutum*, Paris 1658 (*Jus naturale*), S. 51; Chesneau (vgl. Anm. 20), S. 57. Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, daß man den Versuch, den im 16. Jahrhundert bedeutsam gewordenen ‚ästhetischen‘ Topos der ‚discors concordia‘ oder ‚concordia discors‘ ontologisch oder kosmologisch als Implikation größtmöglicher Differenz in einer harmonisch-proportionalen Einheit des Seins zu interpretieren, als zentralen Gedanken der Philosophie Jean Bodins nachweisen kann: Vgl. *Absolute Einheit und unendliche Vermittlung* (erscheint in den Kongreßakten zu *Jean Bodin zum 400. Todestag. Seine Schriften*, 28.-29.10.1996, Wolfenbüttel).

¹²⁷ Vgl. *Jus naturale*, S. 41; Chesneau (vgl. Anm. 20), S. 82.

¹²⁸ Vgl. *Jus naturale*, S. 22.

¹²⁹ Vgl. W. Kabitz: *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*, Heidelberg 1909; L. E. Loemker: *Leibniz and the Herborn Encyclopedists*, in: *Journal of the History of Ideas* XXII (1961), S. 323-338; Bianchi (vgl. Anm. 8), S. 144-154. Die Arbeit von M. Mulsow: *Sociabilitas. Zu einem Kontext der Campanella-Rezeption im 17. Jahrhundert*, in: *Bruniana & Campanelliana* 1 (1995), S. 205-232 ist mir leider erst während der Endredaktion des Textes bekannt geworden. Mulsows interessante Beobachtungen vor allem zur Entfaltung relationaler Metaphysik rekonstruieren allerdings nicht den hier im Blick stehenden Zusammenhang, der Bisterfelds Theorie als intelligenten Beitrag zur Engführung von Geistbegriff und Ontologie zwischen Cusanus und Leibniz verortet - dieser ist nur als gleichsam weitere Klammer präsent (vgl. S. 229) -, sondern betonen die Abhängigkeit von T. Campanella, C. Timpler und F. Bacon und die Zugehörigkeit zu der von R. H. Popkin so genannten „third force“ (vgl. *The Third Force in Seventeenth-century Thought*, Leiden 1992).

logisch-begriffliche Kategorien zur Verfügung stehen, die in der Struktur des Seins selbst fundiert sind. Wie Cusanus spricht er vom Prozeß des Erkennens als von einem ‚assimilativen‘ Vorgang, in dem sich unser Denken dem zu Erkennenden bis hin zur präzisen Identifizierung angleicht (*congrua unio*)¹³⁰. Für Bisterfeld ist, und das hat Leibniz nachweislich beeindruckt¹³¹, zentrales Kriterium möglichen Erkennens die Panharmonie des Seienden oder die ‚im-meatio‘, die ‚universale Verbindung aller Dinge mit allen Dingen‘¹³², wie Leibniz in seiner Abhandlung zur Kombinatorik formuliert. Bisterfeld leitet seinen Begriff der ‚immeatio‘ von dem theologisch-spekulativen Konzept der ‚Perichorese‘ ab, mit dem versucht wurde, das Verhältnis distinkter göttlicher Personen in ihrer substantialen Einheit als ein Inne-Sein oder Sich-Durchdringen unbeschadet der Differenz zu beschreiben (*immeatio, immanentia*)¹³³. Denn es geht Bisterfeld dabei, wie ich behaupten möchte, vor der wirkungsgeschichtlichen Präsenz der cusanischen Kosmologie und im Zuge einer generell im 16. und 17. Jahrhundert zu beobachtenden Transformation theologischer in kosmo-logische Kategorien¹³⁴ um eine so extrem gesteigerte ‚intima rerum unio‘ bzw. ‚intima habitudo unitorum‘, daß deren Wirklichkeit und Struktur nur noch im Rückgriff auf das trinitätstheologische Muster der ‚ineffabilis communio personarum‘ bzw. auf die christologische Kategorie der unvermischten Präsenz des Logos in der Menschennatur adäquat beschreibbar erschien. Implikat dieser kosmologischen Grundvorstellung ist, daß es

¹³⁰ Vgl. *Bisterfeldius redivivus*, t. II: *De instrumenta inventionis*, Hagae 1661, S. 13-15; *Philosophiae primae seminarium*. Ed. A. Heereboord, Lugduni Batavorum 1657, S. 84-85: ‚assimilabilitas-assimilativitas‘. Für Nicolaus Cusanus vgl. vor allem *Idiota de mente*, in: *Nicolai de Cusa opera omnia* (vgl. Anm. 12), vol. V, Hamburgi 1983, cap. IV n. 78, S. 119, auch 140-141: ‚assimilatio‘, ‚discretio‘, ‚mensuratio‘.

¹³¹ Vgl. M. Mugnai: *Der Begriff der Harmonie als metaphysische Grundlage der Logik und Kombinatorik bei Johann Heinrich Bisterfeld und Leibniz*, in: *Studio Leibnitiana* V/1 (1973), S. 43-73.

¹³² Vgl. *De arte combinatoria* (1666); *Initia et specimina scientiae novae generalis*; GP VII, 70; A VI, 1, 159. Die Exzerpte aus Bisterfeld finden sich A VI, 1, 151-160.

¹³³ Vgl. *Philosophiae primae seminarium* (vgl. Anm. 29), cap. 13, regula III, S. 186-187. Die begriffliche Verbindung von ‚Perichorese‘ und ‚immeatio‘ oder ‚immanentia‘ wurde etwa von R. Goclenius hergestellt: *Lexicon philosophicum graecum*, Marchioburgi 1615 (Nachdr. Hildesheim 1980), S. 177-180. Zur ‚Perichorese‘ vgl. P. Stemmer: *Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983), S. 9-55, zur protestantischen Tradition des 16. und 17. Jahrhunderts vgl. S. 39-47. Stemmer verweist S. 44-45 darauf, daß ‚immanentia‘ als Übertragung des griechischen Terms ‚Perichorese‘ im Sinne der innertrinitarischen Durchdringung oder des Inne-Seins der Personen galt, ‚immeatio‘ hingegen neben ‚permeatio‘ als einschlägiger Begriff für die christologische ‚Perichoresis personalis‘ in Geltung stand. ‚Immeatio‘ hat also auch in der theologischen Diskussion neben der Betonung der Bewegung oder des Prozessualen schon eine innerweltliche Bedeutung, die es Bisterfeld ermöglichte, seine kosmologisch-ontologische Applikation zu vollziehen.

¹³⁴ Ich habe einige Specimina dieser Transformationen, die insbesondere ternarische Strukturen als ‚vestigia Dei‘ in den internen lebendigen Selbstvollzügen der Natur aufweisen wollten, am Beispiel der Naturphilosophie Kirchers aufzuzeigen versucht (Magnetismus, Licht, Zahlverhältnisse/Musik); vgl. Leinkauf (vgl. Anm. 2), S. 324-348. Diese Transformationen haben unter anderem einen Prozeß im naturtheoretischen Diskurs des 16. Jahrhunderts zur Voraussetzung, dessen Konturen E. Kessler, wenn auch mit großem Vorurteil gegenüber jeder spekulativ-metaphysischen Naturdeutung oder mit zu geringem Absetzungsinteresse von dieser gegenüber dem, was unter das Verdikt ‚magisch‘ fällt, am Beispiel der Philosophie des Pietro Pomponazzi deutlich gemacht hat; vgl. E. Kessler: *Pietro Pomponazzi. Zur Einheit seines philosophischen Lebenswerkes*, in: T. Albertini (Hrsg.): *Verum et factum. Beiträge zur Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance zum 60. Geburtstag von Stephan Otto*, Frankfurt am Main - Berlin - Bern 1993, S. 397-419.

in der Welt kein einzelnes Seiendes geben kann, das nicht mindestens zu einem oder zu allen anderen in dem grundlegenden Verhältnis der Übereinstimmung (*convenientia*), Ähnlichkeit (*similitudo*) und des *i n n e r e n* Bezuges (*intrinsecum respectus*) steht. Die Struktur der Welt ist daher als ein Netz von proportionalen, harmonischen Verhältnissen beschreibbar, als ein ‚allgemeines In-Beziehung-Stehen aller Dinge‘ (*catholica rerum communicatio*)¹³⁵. Diese universale gegenseitige Durchdringung und Relationalität des Seienden ist für Bisterfeld ‚Basis und Maß‘ (*basis et norma*) des Denkens, dessen genuines Produkt er als ‚*immetatio mentalis*‘ bestimmt, als intelligible Abbildung oder Spiegelung der ersteren. Aber Bisterfeld bestimmt, und das scheint eine Konsequenz der von Cusanus ausgehenden extremen Steigerung des innerweltlichen Relationalgefüges zu sein, die Form der Relation zwischen den Dingen analog zu der Relation zwischen Dingen und Geist, nämlich als Wahrnehmung, ‚*perceptio*‘.

Hier hat natürlich Leibniz unmittelbar seine eigensten Intentionen bestätigt gefunden¹³⁶. Geht man davon aus, daß die ‚*immetatio*‘ Bisterfelds für Leibniz‘ Harmonie-Begriff relevant gewesen ist, so kann einsichtig werden, daß die Funktion der Identität in der Formel ‚*diversitas identitate compensata*‘ dem entspricht, was im ‚*immetatio*‘-Begriff als wechselseitige ‚*communicatio*‘, ‚*re-spectus*‘, ‚*conjunctio*‘ oder ‚*penetratio*‘ bezeichnet wird. In der Kosmologie Bisterfelds ist, wie in der des Cusanus, der lebendige Vollzug der gegenseitigen Durchdringung aller Seienden die wesentliche Bestimmung. Von ihm leiten sich, als funktionaler Ausdruck, die einzelnen Substanzen ab. Daher heißt Substanz-Sein auch hier: eine Einheit zu sein, die auf singulare Weise die Totalität aller innerweltlichen Relationen auf sich kontrahiert und erst dadurch, durch die *i n l e b e n d i g e r* Wechselbestimmung und nicht negativ-definitivisch zu denkende *P r ä s e n z d e s A n d e r e n*, ihr Selbstsein erhält. Bisterfeld fügt allerdings dem cusanischen Grundgedanken noch die auf Leibniz vorausweisende Bestimmung hinzu, daß das Faktum der Kontraktion aller Bezüge auf die jeweilige Substanz als *P e r z e p t i o n* zu interpretieren ist und daß somit Perzeption eine universale Komponente in allem Seienden ist. ‚*Communicatio*‘, ‚*respectus intrinsecus*‘ und ‚*penetratio*‘ deutet er als ‚*percep-tio*‘ und gemäß seinem Grundsatz, daß dies eine Strukturmuster in den höheren, edleren und einfacheren Dingen auf deutlichste Weise‘ (*quam*

¹³⁵ Vgl. *Bisterfeldius redivivus*, t. I: *Artificium definiendi catholicum*, Hagae 1661, regulae 36-57, S. 58-59; *Philosophiae primae seminarium* (vgl. Anm. 29), cap. 3, regula III, S. 35-36: „[...] nullum Ens in universa rerum natura est solitanum, sed omne Ens est Symbioticum seu pertinet ad societatem. Hoc tamquam consentaneum fluit ex praecedentibus; idque universae naturae nexus, ordo et panharmonia confirmat. Hinc ineffabile rerum commercium infinitaque unio et communio [...]. Hinc nullum in natura vel spirituali vel corporea datur vacuum; sed omnia arctissime suavissimeque inter se cohaerent: unde aurea naturae catena oritur“.

¹³⁶ Vgl. Mugnai (vgl. Anm. 30), S. 56-57.

maxime) hervortritt, bei den intelligenten Substanzen als „cogitatio“¹³⁷. Die geistige Tätigkeit oder die Erkenntnis ist eine ‚perceptio Vitalis‘, die als Steigerung der ‚perceptio non Vitalis‘ - die jedes Seiende als eine ihm eigentümliche Kraft (vis) bzw. Tätigkeit besitzt - in einem Seienden dessen potentiell Disponiertsein auf Anderes hin, seine ‚intrinsicam similitudinem‘ zu Anderem als *S e t z u n g e i n e s N e u e n* aktiviert, d. h. als *R e p r ä s e n t a t i o n* des Anderen durch sein Ähnlichkeitsbild im Wahrnehmenden. Während die ‚perceptio non Vitalis‘, die dennoch ein Tätigsein ist, in jedem Seienden eine Reflexion seiner ‚inneren Ähnlichkeit (mit sich)‘ (intrinsicam similitudinem) herstellt, die keine Repräsentation ist oder eine Mitteilung dieser Ähnlichkeit nach außen (emissio ex se) produziert, die (passive) Basis einer Wahrnehmung oder Erkenntnis sein kann, ist die Erkenntnis aktives Herstellen einer Vorstellung eines Anderen, allerdings im gleichsam fokussalen Ausschnitt einer ‚proportionalis sphaera activitatis‘¹³⁸. Wahrheit als ‚Wahrheit des (eines) Seienden‘ (veritas entis) ist vor diesem Hintergrund identisch mit der inneren Kongruenz eines Dinges mit sich selbst, die als ‚similitudo‘ Substrat einer passiven Wahrnehmbarkeit oder Assimilierbarkeit und einer aktiven Wahrnehmung oder Assimilierungskraft wird¹³⁹. Diese aktiv emittierte Ähnlichkeit-Mit-Sich, die innerhalb einer Tätigkeitssphäre von allen körperlichen und geistigen Seienden perzipiert bzw. repräsentiert wird, ist für Bisterfeld Index einer universalen ‚panharmonia‘ oder ‚immetatio‘, die selbst wiederum, sofern sie im menschlichen Geist erfaßt wird, Basis und ‚Schlüssel‘ zu dem großen frühneuzeitlichen Projekt der Enzyklopädie wird und nicht mehr eine Methode oder ‚ars‘ ist - so wie die Ramon Llull für seinen Schwiegervater J. H. Aisted, die „clavis“ zum enzyklopädischen Wissen¹⁴⁰ -, sondern die universale, Ontologie und Erkenntnistheorie wurzelhaft vereinigende Struktur der vollständigen Durchdringung¹⁴¹.

Faßt man zusammen, so zeigt sich, daß die frühneuzeitliche Kosmologie, die 1. den Bezug zwischen den Dingen und nicht mehr die Dinge substantialisiert, die 2. diesen Bezug universalisiert und auf die Totalität der Dingbezüge ausdehnt, die 3. ihn als Kraft, Dynamik und Agilität deutet und 4. das In-Bezug-Stehen als Selbst-Stand oder Selbsterhaltung durch Hineinnahme des Anderen in die Wesensbestimmung des je Einzelnen denkt, *n a c h d e m M u s t e r d e s G e i s t b e g r i f f e s* konzipiert ist und daß daher genuin geistige Funktionen wie die der ‚perceptio‘, ‚assimilatio‘ und unablässigen ‚agitatio‘ in den Begriff der

¹³⁷ Vgl. *Philosophiae primae seminarium* (vgl. Anm. 29), S. 186-187; Mugnai (vgl. Anm. 30), S. 51-52, 55-56.

¹³⁸ Vgl. *Philosophiae primae seminarium* (vgl. Anm. 29), S. 82-83: „Perceptio non Vitalis est, qua percipiens quidem similitudinem in se habet, eamque reflectit, seu aliquam modificatam similitudinem ex se emittit, sed novam non producit. Perceptio Vitalis dicitur cognitio. Cognitio est Vitalis perceptio, qua percipiens etiam vi sua similitudinem in se habet, eique se unit; unde oritur representatio“. Vgl. a. a. O., S. 86-87: ‚sphaera activitatis‘.

¹³⁹ Vgl. Bianchi (vgl. Anm. 8), S. 148-149.

¹⁴⁰ Vgl. J. H. Aisted: *Clavis artis lullianae, et verae logicae duos in libellos tributa [...]*, Argentorati 1609.

¹⁴¹ Vgl. *Philosophiae primae seminarium* (vgl. Anm. 29), S. 80: „[...] immetatio est omnis generoseos janua omnique analyseos per universam Encyclopaediam clavis“.

Dinge selbst mit eingehen¹⁴². Und es läßt sich weiter zeigen, daß innerhalb einer solchen Vorstellung, schon aus den logischen Implikationen des Totalitätsgedankens heraus, grundsätzlich ein Harmonie-Begriff durchschlägt, der größtmögliche Differenz als Explikat von Einheit denkt, und zwar einer Einheit, die in der Vielheit als vermittelnd-ausgleichende Kraft *p r ä s e n t* ist. Die die Identität stiftende Einheit ist dabei in der universalen Ähnlichkeitsrelation zu sehen, die aus der göttlichen Einheit als ‚ordo‘ oder ‚harmonia‘ hervorgeht und deren universale Präsenz in nichts anderem zu sehen ist als in der Einheit der einzelnen Substanz, die in sich die Totalität des Alls perzipiert und reflektiert. Die konsequente Endgestalt dieses Systems stellt die Monadenlehre des späten Leibniz dar, in ihr wird die universale Komplexion des Seins als jeweils vollständig aus und durch sich bestimmte Einheit der Monas radikalisiert. Sein ist überhaupt nur noch möglich und denkbar dadurch, daß es je Inbegriff dessen, was überhaupt ist und möglich ist, *s e l b s t* ist und zwar so ist, daß sein eigenes Möglich-Sein das Mit-Möglich-Sein einer definiten Welt, eines Inbegriffs von Seienden, notwendig impliziert. Der spekulativ gewendete Begriff der ‚contractio‘ des Cusanus, die komplikative ‚alliance‘ der Dinge des Ives und die ‚immetatio‘ Bisterfelds - man könnte die ‚sociabilitas‘ Georg Ritschels und den Gedanken der ‚catena similitudinum‘ A. Kirchers hinzufügen¹⁴³ - werden in Leibniz‘ Gedanken der Kompossibilität aufgegriffen und zur Grundlage seines Systems¹⁴⁴. Hierzu ein kurzer Exkurs:

Leibniz‘ Begriff der Kompossibilität stellt die Aufforderung dar, das komplexe Gefüge einer möglichen Welt nicht vom Gedanken je isolierter Einzelsubstanzen her zu denken, sondern von der systematischen *E i n h e i t d e s G a n z e n* selbst. Ist ein konkret Mögliches zu einer bestimmten Welt kom-possibel, so tritt es in eine vollständige Verzweigung seiner Einzelbestimmungen mit allen anderen diese Welt ausmachenden möglichen Substanzen ein. Die Differenz solcher möglicher Ganzheiten oder Welten besteht darin, daß in ihnen bestimmte Ereignisse jeweils eintreten und nicht eintreten können, und zwar so, daß in einer bestimmten Welt *W1* das Ereignis *E1* eintritt, dessen konträrer Gegensatz *-E1* in *W1* nicht

¹⁴² Vgl. *Bisterfeldius redivivus* (vgl. Anm. 34), S. 58-59: „Percipere est intrinsecam similitudinem seu habitudinem rerum habitudini proportionalem efficaciter in se habere [...]. Perceptivitas est substantiae habitudo quae intrinsecam entis similitudinem producere potest: utramque competere omni substantiae; hanc vero omni enti evincit panharmonia et catholica rerum communicatio [...] atque hinc oritur nexus rerum tum spiritualium inter se, tunc corporalium, tum denique spiritualium et corporalium“.

¹⁴³ Vgl. zu Ritschel die Arbeit von Mulsow (vgl. Anm. 28), S. 211-214, 223-229; vgl. auch bereits ders.: *Handlungsmetaphysik und Kategorienproblem zwischen Campanella und Leibniz*. Georg Ritschels „*Contemplationes metaphysicae ex natura rerum*“, in: Albertini (vgl. Anm. 33), S. 151-171. Zu Kircher vgl. Anm. 45.

¹⁴⁴ Bianchi (vgl. Anm. 8), S. 156-171, insbesondere S. 162-163 hat die Präsenz des Analogie- und Kongruenz-Gedankens bei Leibniz nachgezeichnet.

widerspruchsfrei, d. h. nicht kompossibel ist und daß dennoch in einer anderen möglichen Welt W₂ dasselbe Ereignis -E₁ a l s E₂ vollständig kompossibel ist. Jede in dieser Weise mögliche Welt ist durch eine ‚notion principale ou primitive‘ bestimmt, die das Erfordert-Sein bestimmter möglicher existenzfähiger Substanzen als Kompossibilitätshorizont mit sich bringt. Gott läßt genau e i n e dieser möglichen Welten und damit auch genau e i n e regierende Kompossibilitätsforderung zur Existenz zu. Alles, was dieser Forderung nicht genügt, bleibt als ein an sich existenzfähiges, einer möglichen Welt zugeordnetes Mögliches an diesen Status des Möglich-Seins gebunden. Es gehört zu den faszinierenden Aspekten in Leibniz' Denken, daß er neben die bloße Widerspruchslosigkeit, die jedes ‚possibile‘ zwar fest im Bereich des Intelligiblen verankert, aber dadurch keinen vernünftigen Grund' des Existierens oder Nicht-Existierens liefert, die Forderung der Kompatibilität und der Kompossibilität stellt. Im Gedanken der Kompossibilität ist nicht nur der den Bestimmtheiten der Einzelsubstanzen vorhergehende Fundamentalbegriff oder Inbegriff einer bestimmten Welt ausgedrückt, sondern auch die in der Existenzfähigkeit implizierte ‚Tendenz‘ zur Existenz, die jeder möglichen Substanz einwohnt. In einem ganz allgemeinen Sinne gilt, daß jede Wesensbestimmung oder jede substantielle Bestimmung eine inhärente Neigung zum Existieren aufweist, eine innere Dynamik, ihren rein idealen Zustand hin auf eine Realisation zu überschreiten. Es ist allerdings das Elend des ‚nur Möglichen‘, selbst im Status der Existenz f ä h i g k e i t, von sich aus diesen Schritt in die Existenz nicht leisten zu können. Leibniz limitiert die Kompetenz des Existenzoder Wirklichkeit-Setzens strikt und radikal theologisch: sie ist das ausgesprochene . d o m i n i u m D e i ' . Es ist allein Gott, der Wirklichkeit setzen kann, und in diesem Setzungsakt realisiert der göttliche Wille das Resultat einer absoluten - weil alle Möglichkeiten in Erwägung ziehenden -, durch seinen ‚Verstand‘ (entendement) bestimmten Wahl¹⁴⁵. Gott wählt aus allen möglichen Welten gemäß seiner Weisheit (sagesse) die beste und d. h. vollkommenste Welt aus¹⁴⁶. Die innere Forderung nach Existenz, die von den ‚possibilia‘ selbst ausgeht, hat keine Macht, die über das hinausgeht, was man die je systematische Stärke oder innere Vernünftigkeit des jeweiligen Weltinbegriffs nennen könnte. Denn es ist ausschließlich die darin zum Ausdruck kommende Rationalität und Vollkommenheit, und zwar gemäß dem früh von Leibniz gefaßten, auf den Nominalismus zurückgehenden Gedanken der kleinsten Prinzipienzahl und der größten entspringenden Varietät - der, wie wir wissen, den Hintergrund des hier diskutierten

¹⁴⁵ Dies absolute Dominium des göttlichen Willens zeigt sich darin, daß Gott auch gar keine Welt hätte erschaffen können; vgl. *Théodicée* Anhang I; GP VI, 376-387. Zur ‚WahP durch den göttlichen Verstand, der dadurch letztlich zum Grund und zur Ursache des Existierens etwa der Ordnung und nicht der - dem Verstand oder der Vernunft unangemessenen - Unordnung wird, vgl. *Théodicée* § 189; GP VI, 229.

¹⁴⁶ Vgl. *Théodicée* § 225; GP VI, 252; *DM* § 13; GP IV, 436-439, insbesondere 438.

Grundsatzes der ‚diversitas identitate compensata‘ bildet -sowie dem zentralen Gedanken der absoluten Unterschiedenheit alles Seienden, die den göttlichen Intellekt seine Wahl treffen läßt¹⁴⁷. Der Existenzquantor, den Gott vor eine der möglichen Welten setzt, ist das einzige, was der Wille Gottes zu dieser existenzfähigen Konfiguration hinzufügt:

„[...] et puisque le décret de Dieu consiste uniquement dans la resolution qu'il prend, après avoir comparé tous les mondes possibles, de choisir celui qui est le meilleur, et de l'admettre à l'existence par le mot tout-puissant de *Fiat*, avec tout ce que ce monde contient; il est visible que ce décret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étoient dans l'état de pure possibilité [...]. Ainsi ce qui est contingent et libre, ne le demeure pas moins sous les décrets de Dieu, que sous la prévision“¹⁴⁸.

Die Faszination des Wirklichen besteht also nach Leibniz nicht nur darin, daß es als Kontingentes, Faktisches und Freies seine eigene Notwendigkeit besitzt, sondern vor allem auch darin, daß es eine Positivität besitzt, die nicht mehr nur, wie etwa bei Cusanus, aus der Negation der (Andersheit zur) Totalität dessen resultiert, was mit ihm als Universum existiert, sondern die ihre Kraft aus der Negation all dessen bezieht, was als Mögliches nicht zur Existenz kam.

Die ‚Kompossibilität‘ ist die modaltheoretisch komplexe Kategorie zur ontologischen Grundlegung einer relational strukturierten Welt. In ihr ist der primordiale Bezug eines Einzelnen zu einem Inbegriff von Seienden beschrieben, ein Bezug, der allen anderen möglichen Relationen und Bezügen *z u v o r k o m m t*, und zwar so, daß er im Grunde garantiert, daß dieses eine Seiende dem gesamten modalen Horizont dieses Inbegriffs (Universums) entspricht oder kompatibel ist. Die kosmologische Überzeugung Leibniz', die er aus den ‚Micrographi‘ A. Kircher und R. Hooke gezogen hat¹⁴⁹, verlangte wie die des Cusanus oder Bisterfelds nach einer Ontologie, deren Hauptkategorien relationaler Art waren. Das Muster hierfür ist, dafür stehen die Reflexionen Johannes Scotus Eriugenas, Ramon Llulls

¹⁴⁷ Gottes Dekrete oder seine Wahl ändern nichts an der inneren Möglichkeit der Dinge selbst: „[...] et comme j'ay déjà dit, quoyque Dieu choisisse tousjours le meilleur assurement, cela n'empêche pas que ce qui est moins parfait ne soit et demeure possible en luy même, bien qu'il n'arrivera point; car ce n'est pas son impossibilité, mais son imperfection, qui le fait rejeter“ (*DM* § 13; *GP IV*, 438); vgl. auch *GP VII*, 278, 303-304, 310 (Anm.). Wichtig ist Leibniz' fünftes Schreiben an Clarke, dort der Zusammenhang von ‚notion complète‘, ‚principe des indiscernables‘ und ‚admettre de la possibilité à l'existence‘ (vgl. *GP VII*, 405-407). Es kann für Leibniz keinen und auch keinen göttlichen Willensakt geben, der ohne Motiv der Wahl dessen auskommt, was er zu realisieren intendiert.

¹⁴⁸ *Théodicée* § 52; *GP VI*, 131. Vgl. *Générales inquisitiones de analysi notionum et veritatum* (1686). Hrsg., übersetzt und mit einem Kommentar versehen von F. Schupp, Hamburg ²1993, § 73; C, 22-24, 375-376.

¹⁴⁹ „[...] dabuntur m u n d i i n m u n d i s i n i n f i n i t u m “ (*Hypothesis physica nova*; *A VI*, 2, 241).

oder des Cusaners ein¹⁵⁰, die Struktur des neuplatonischen Geistbegriffes. Nicht ohne sachlichen Grund greift Leibniz an der angeführten Stelle in unmittelbarem Kontext auf den Urvater einer philosophischen Engführung von Geist und Kosmos, auf Anaxagoras, zurück¹⁵¹. Für die spezifische Signatur des 17. Jahrhunderts jedoch zentral sind die Transformationen der theologischen Adaption dieses Geistbegriffes in den trinitätsphilosophischen Spekulationen auf Naturprozesse bzw. auf die allgemeinsten Strukturen des Physischen: die ternarischen Konfigurationen der ‚Chymici‘, die Konjunktur der Trias ‚esse-virtus-operatio‘ und der Grundternar Tommaso Campanellas: ‚potestas-sapientia-voluntas‘. Hinzu treten die ontologisch-epistemischen Relationalkategorien ‚similitudo‘, ‚congruentia‘, ‚analogia‘ und ‚assimilatio‘, die Leibniz in einer rationalen, Magie-neutralisierenden und eine größere epistemische Elastizität aufweisenden Wendung durch ‚expressio‘ ergänzt: Hierdurch werden Verhältnisse, die keine Ähnlichkeit mehr, dafür aber eine strukturelle und funktionale Analogie aufweisen, beschreibbar. Dies gehört zu dem, was man Leibniz' Theorie der perspektivischen und verzerrenden Abbildung bzw. Wahrnehmung nennen kann¹⁵². Geisttheorie und Kosmologie entfalten so, wie wir gesehen haben, eine Dynamik, die zu einer relationalen und monadologischen Interpretation von Sein führt, in der eine Radikalisierung des In-Beziehung-Stehens mit einer Radikalisierung des Für-Und-In-Sich-Seins eigentümlich sich verbindet.

3. Universalwissenschaft

Leibniz selbst hat seit frühester Zeit die Universalwissenschaft als adäquate Form wissenschaftlicher Kodifikation der analytischen Struktur des Seienden betrachtet. Universales Wissen ist ein Wissen, das über die ‚requisita praedicati‘ bzw. die ‚requisita subjecti‘ einer jeweiligen Proposition vollständig verfügt; letztlich, in seiner angestrebten Vollendungsgestalt, wäre dieses Wissen dem Wissen Gottes gleichgestellt, das einer absoluten Proposition entspricht, einer Proposition mit absolutem Umfang und vollständiger analytischer Präsenz der Gegenstands-(Subjekt-)konstituierenden Faktoren

¹⁵⁰ Vgl. K. Flasch: *Zur Rehabilitierung der Relation. Die Theorie der Beziehung bei Johannes Scotus Eriugena*, in: W. F. Niebel / D. Leisegang (Hrsg.): *Philosophie als Beziehungswissenschaft. Festschrift für Julius Schaaf*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1971, S. 5-25.

¹⁵¹ Vgl. *Hypothesis physica nova*; A VI, 2, 242.

¹⁵² Leibniz beschreibt die Relation zwischen Innerem und Äußerem der Dinge nicht mehr als eine strikter Ähnlichkeit oder Gleichförmigkeit, sondern als ein Ausdrucksverhältnis, das - in geometrischer Beschreibung - der projektiven Darstellung eines Kreises durch eine Ellipse oder des ‚Ausdrucks‘, den die Ellipse von der Grundfigur des Kreises gibt, entspricht. Vgl. Leibniz an Foucher (1686); GPI, 383; *Quidsit idea* (1678); GP VII, 263: „Expri mere aliquam rem dicitur illud, in quo habentur habitudines, quae habitudini-bus rei exprimendae respondent“.

(Prädikate)¹⁵³. Wenn ich auch hier eine These voranstelle, so betrifft diese nicht den gesicherten geistesgeschichtlichen Bezug - ich verweise auf R. Llull, J. H. Aisted, A. Kircher, Ives de Paris, S. Izquierdo -, den Leibniz selbst immer wieder deutlich hervorgehoben und benannt hat und auch nicht die nachweisliche Präsenz eines eng mit dem Enzyklopädie- oder Universalwissenschaft-Gedanken verknüpften Metaphernfeldes wie etwa dem des ‚Schlüssels‘ (clavis) oder des ‚(Eingangs)Tores‘ (janua; vgl. GP VII, 14; C, 61) oder den Anspruch auf Universalität und Vollständigkeit¹⁵⁴, sondern sie betrifft den Zusammenhang mit unserem Leitmotiv ‚diversitas identitate compensata‘ und mit den schon diskutierten Grundformen Geist und Welt: Leibniz hat an dem Programm einer allgemeinen Wissenskunst‘ (ars generalis) oder ‚Universalwissenschaft‘ (scientia universalis) trotz aller Enttäuschungen, die ihm die faktische Durchführung dieses extrem ambitionierten Wissenschaftsmodelles durch die oben genannten Autoren vermittelte¹⁵⁵, festgehalten, weil, wie ich meine, eben auch in dieser Wissenskunst der hier herausgestellte Grundtypus von Harmonie im Felde sowohl des ideal als Enzyklopädie Angezielten als auch des je konkret durchgeführten Wissens und seiner Darstellung durchschlägt. In der Universalwissenschaft wird die ‚diversitas‘ der Wissensgehalte heterogener Wissenschaftsbereiche durch die ‚identitas‘ einer Wissensform oder -methode und den Ursprung dieser Form einerseits bestätigt, indem sie bis zu ihrer äußersten Möglichkeit entfaltet wird, und andererseits zugleich kompensiert, indem dieser entfaltete Unterschied als Peripherie eines Wissenskreises gesehen wird, an deren jedem Punkt das eine (methodische) Zentrum unaufhebbar und konstitutiv p r ä s e n t ist¹⁵⁶. In der

¹⁵³ Vgl. *Initia et specimina scientiae generalis*; GP VII, 62: „Jam in omni veritate omnia requisita praedicati continentur in requisitis subjecti, et requisita effectus qui quaeritur continent artificia necessaria ad eum producendum“; *Initia et specimina scientiae novae generalis*; GP VII, 83: „Pour connoistre une chose, il faut considerer tous les requisits de cette chose, c'est à dire tout ce qui suffit à la distinguer de toute autre chose“. Vgl. *Elementa calculi* (1679); C, 50: „Caeterum regula artic. 4. tradita sufficit ad omnes res totius mundi <calculo nostro comprehendendas>, quatenus de iis notiones distinctas habemus, id est quatenus earum requisita quaedam cognoscimus, quibus per partes examinatis, eas a quibuslibet aliis possumus distinguere, <sive quatenus earum assignare possumus definitionem> Haec enim requisita nihil aliud sunt quam termini quorum notiones componunt notionem quam de re habemus“. Vgl. auch C, 219-220, 520-521.

¹⁵⁴ Vgl. *Initia et specimina scientiae generalis*; GP VII, 60: „Scientiam generalem intelligo quae modum docet omnes alias scientias ex datis sufficientibus inveniendi et demonstrandi“. In den Begriffen ‚inventio‘ und ‚demonstratio‘ spiegeln sich zwei verschiedene Wissenschaftsmodelle, die hier eingeführt werden: das ramistische und das aristotelische. Vgl. zur Sache G. Varani: *Leibniz e la "topica" aristotelica* (= *Ricerche di Filosofia e di Storia della Filosofia* 20), Milano 1995: „[...] totum arcanum artis inveniendi, quo humana scientia in immensum produci posset [...]“ (S. 64).

¹⁵⁵ Zu Leibniz' Einschätzung der lullistischen Universalwissenschaft und zu seiner Reaktion auf die Lektüre von Kirchers *Ars magna sciendi*, von der er sich nachweislich viel erhoffte, vgl. meine Ausführungen in Ueberweg (vgl. Anm. 21), Kap. 3 § 7. Leibniz schätzte insbesondere die Enzyklopädie J. H. Alstedes, vgl. etwa GP VII, 67; vgl. VE, 2710-2719 zur *Encyclopaedia Septem tomi distincta*, Herbornae 1630.

¹⁵⁶ Zur Bedeutung des Kreises für ontologische und epistemologische Ordnungsvorstellungen im 15. bis 17. Jahrhundert und vor allem zu seiner davon abgeleiteten Valenz im Bereich von Gedächtniskunst und Enzyklopädik vgl. T. Leinkauf: *Scientia universalis, memoria und Status corruptionis. Überlegungen zu philosophischen und theologischen Implikationen der Universalwissenschaft sowie zum Verhältnis von Universalwissenschaft und Theorien des Gedächtnisses*, in: J. J. Berns/W. Neuber (Hrsg.): *Ars memorati-va: zur*

Sprache von Leibniz' Enthaltenseinslogik¹⁵⁷ formuliert: Für ein Wesen, das über ein explizit universales Wissen verfügt, bestände dieses im wesentlichen darin, mit absoluter Gewißheit das analytische Enthaltensein jedes möglichen peripherischen Wissensgehaltes, zu dem auch die kontingenten Wahrheiten gehören, in der Einheit des Zentrums bzw. das Enthaltensein jeder den Disziplinen des Wissens zukommenden Einzelmethode in einer einzigen zentralen Methode u n o i n t u i t u einzusehen. Wesen mit einem implizit universalen, faktisch jedoch limitierten Wissen müssen diese Gewißheit ersetzen durch rationale Vollständigkeits-*P o s t ú l a t e* und aus diesen Postulaten abgeleitete universalwissenschaftlich-enzyklopädische *P r o g r a m m e*, die sich z. B. in Matrizen, Tabellen, Begriffskonstellationen, die unter bestimmten *índices* konfiguriert werden, und vor allem Kompendien darstellen lassen¹⁵⁸. Nimmt man die von den Universalwissenschaftlern immer wieder beigezogene Kreismetapher ernst und legt sie aus, so ist evident, daß sich im Zentrum *a l l e* Peripheriepunkte im Sinne ihres Ursprunges treffen. In ihm sind sie alle in ihrer Verschiedenheit identisch, d. h., im Zentrum ist ihre Verschiedenheit nur potentiell gesetzt und in der Identität des gemeinsamen Ursprungs aufgehoben. Im Umkreis dagegen ist ihre Besonderheit und Individualität aktual gesetzt und der Ursprung in die Differenz des aktual wirkenden Grundes zurückgetreten. Das Zentrum oder die Mitte ist schlechterdings nichts anderes als der eingefaltete Umkreis, das an sich selbst unbestimmte und nur aus dem identischen Verhältnis zu allem anderen bestimmte Prinzip. In diesem Verhältnis steht der Geist des Menschen zu allen innerweltlichen Dingen: er ist die in allen auffindbare Einheit, die an allem dessen intelligiblen Wesenskern bestimmt und als ursprünglich rational (d. h. von Gott geschaffen) erkennt; er ist potentiell und in prinzipiell gleicher Weise alle Dinge, nichts auf dem Umkreis kann ihm verborgen bleiben - aktual hingegen ist er immer nur das, was er je als einzelnes erkennt. Der Umkreis und d. h. die Welt oder der Makrokosmos ist das entfaltete Zentrum, die in ihre möglichen Einzelbestimmungen auseinandergetretene Natur des Menschen, oder sie ist der entfaltete Mensch¹⁵⁹. Das Anziehende des Kreises oder anderer

kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst; 1400-1750 (= Frühe Neuzeit, Bd 15), Tübingen 1993, S. 8-17, 33-34.

¹⁵⁷ Vgl. hierzu K. E. Kaehler: *Leibniz' Position der Rationalität. Die Logik im metaphysischen Wissen der „natürlichen Vernunft“*, Freiburg im Breisgau - München 1989, S. 80-101.

¹⁵⁸ Der Gedanke des absoluten Kompendiums, eines Buches, das alle anderen Bücher in sich begreift und in bestimmter Form ‚kondensiert‘, also durch ein zusammenfassendes Zeichen- und Kürzelsystem verschlüsselt, durchdringt das ganze 17. Jahrhundert ebenso wie der Gedanke der umfassenden Sammlung. Vgl. C, 93: „Si saltem omnia vere utilia atque realia quae in tot libris extant in unum collecta exstarent atque indicum <in collectanea universalium> ope in promptu essent, Thesaurum incredibilem haberemus“.

¹⁵⁹ Es ist zumindest interessant, daß die geometrische Form des Kreises Leibniz auch zur anschaulichen Konstruktion der Deduktion eines Wissensfaktors aus schon vorliegenden irreduziblen, als Prinzipien im Sinne der ‚praecognita‘ fungierenden und d. h. ‚wahren‘ (vera) Faktoren dient. Vgl. *Initia et specimina scientiae generalis*; GP VII, 61.

durch die interne Rationalität der Geometrie oder Mathematik nobilitierter Metaphern verweist in diesem ganzen Kontext auf nichts anderes als die Präsenz einer alles tragenden Ordnungs-Intuition, deren konstitutive Pole die Einheit Gottes und die harmonische Vielheit der Welt sind¹⁶⁰.

Für Leibniz ist die ‚scientia generalis‘ oder ‚universalis‘ ein n o t w e n d i g e s Projekt, denn sie entspricht 1. der Vollkommenheit des göttlichen Geistes und damit natürlich der abbildlichen des unsrigen, 2. der Vollkommenheit der geschaffenen Welt, insofern diese die beste der möglichen Welten ist, und zwar deswegen, weil sie wie diese den größten expliziten Umfang an Teilen eines Ganzen realisieren würde, und sie gehört 3. zu den ‚officia vitae‘, insofern wir die ‚perfectio Dei‘ und die ‚harmonia rerum‘ erkannt haben¹⁶¹, denn sie wäre adäquatester Ausdruck der schon zitierten Einsicht aus den *Propositiones quaedam physicae* von 1672, daß es die Natur des Geistes ist, der ‚diversitas identitate compensata‘, der vollkommenen Harmonie, zu folgen¹⁶². Die Enzyklopädie als ‚ordinata collectio veritatum‘ reflektiert auf epistemischer und für einen praktischen Nutzen angelegter Basis (novas quasdam utilitates producat¹⁶³) in ‚klarer‘ und rationaler Form den kos-mologischen und auf den ersten Blick ‚konfusen‘ Sachverhalt, daß jeder Mensch ein „maximum [...] commercium cum tota rerum natura“ austrägt¹⁶⁴. Eine solche Enzyklopädie a u f B a s i s einer ‚scientia generalis‘- denn die letztere ist in ihrer spezifischen Form ein Instrument zur methodischen Auffindung und ordnenden Erschließung des durch die Enzyklopädie abgesteckten Wissensfeldes - ist für Leibniz Projekt auch in dem genauen Sinne, daß sie bislang noch nicht vorliegt, von niemandem grundgelegt und überliefert ist, da die zu ihrer Grundlegung notwendigen ‚initia‘ noch nicht vorliegen¹⁶⁵. Diese ‚initia‘ wären aber gerade die elementaren methodischen Hilfsmittel, die in dem Instrument versammelt sein sollten, an dem Leibniz sich zeit seines Lebens abmühte: der großen allgemeinen Charakteristik und dem „calculus quidam novus et mirifi-cus“¹⁶⁶.

¹⁶⁰ Vgl. *Initia et specimina scientiae generalis*; GP VII, 62: „Nam qui hanc scientiam tenebit, ante omnia sibi certis demonstrationibus satisfaciet circa ea quae de Deo atque anima reperiri possunt; ad hoc enim data sufficientia nos jam habere necesse est [!]; idem Deum amabit super omnia, cum e j u s p u l c h r i t u d i n e m intelligat, et non contentus tantum, sed et laetus erit eventis omnibus, cum pro demonstrato habeat o m n i a o p t i m e e s s e o r d i n a t a , et in bonum cedere Deum amanti [...]“ (Hervorhebungen von mir).

¹⁶¹ Vgl. *Praecognita ad encyclopaediam sive scientiam universalem*; GP VII, 43-46; *Initia et specimina scientiae generalis*; GP VII, 62.

¹⁶² Vgl. den ersten Teil dieser Abhandlung (vgl. Anm. 1), S. 83; *Propositiones quaedam physicae* (prop. 30); A VI, 3, 57.

¹⁶³ Vgl. *Initia et specimina scientiae novae generalis*; GP VII, 69.

¹⁶⁴ Vgl. *Praecognita ad encyclopaediam sive scientiam universalem*; GP VII, 45.

¹⁶⁵ Vgl. *Initia et specimina scientiae generalis*; GP VII, 63: „Haec scientia generalis, fateor, nondum a quoquam tradita est, neque etiam credo possessa, neque a me nisi ejus initia traduntur, hoc est praecepta elementaria, ex quibus certum sit arcanas regulas non usque adeo difficulter inveniri posse“.

¹⁶⁶ Vgl. *Initia et specimina scientiae generalis (Synopsis)*; GP VII, 64.

Ich möchte abschließend nur an einem Beispiel den Zusammenhang zwischen Geisttheorie, Kosmologie und Universalwissenschaft und damit auch zwischen Leibniz und der frühen Neuzeit beleuchten: Ein zweifellos neuralgischer Punkt der Universalwissenschaft ist der aus ihrem Begriff postulierbare und daher rechtfertigungspflichtige Anspruch, gerade auch singulare und kontingente Sachverhalte in den Horizont rationalen Wissens stellen zu können. Wir haben im zweiten Teil gesehen, daß die philosophische Aufwertung der Dignität des Einzelseienden als das Herzstück einer Kosmologie gelten kann, die nach dem Muster der inbegrifflichen Totalität des Geistes gedacht wurde. Schon Cusanus mußte daher das Einzelne und Kontingente in den Horizont des Wissens einholen, und er tat dies in der konsequenten Weise, daß er die Erkennbarkeit eines einzelnen Seienden von der Erkenntnis des ganzen Universums abhängig und damit letztlich zu einem Privileg des göttlichen Geistes machte. Denn das Einzelne ist Kontraktion und Repräsentation des Ganzen, ein ihm adäquater und nicht nur konjunktural angenäherter Begriff impliziert die Vollständigkeit einer unendlichen Konjunktion von Prädikaten. Zugleich garantiert die Tatsache, daß das Individuelle und Kontingente als inverser Spiegel des Universums vollständig bestimmt ist, die Notwendigkeit der existierenden Welt¹⁶⁷. So sieht es auch Leibniz: Gott allein ist Ursache der Korrespondenz und des Kommerziums zwischen allen Substanzen, und er allein kann einen vollständigen Begriff davon haben¹⁶⁸: „[...] substantiae enim singularis natura est ut habeat notionem completam, cui omnia ejusdem subjecti praedicata involvantur“¹⁶⁹. Diese ‚notio completa‘, die alle notwendigen und kontingenten Prädikate zu einem präzise treffenden Inbegriff vereinigt, ist das begriffliche Spiegelbild der Individualsubstanz als eines ‚estre complet‘ (vgl. *DM* § 8; *GPIV*, 433). Es gilt: Jede Perzeption, die einer individuellen Substanz zukommt, ist intelligibel und kann und muß daher zu einem der Prädikatoren werden, die den vollständigen Begriff dieser Substanz ausmachen. Tritt man aus der rein logischen Welt der notwendigen Wahrheiten, die sich grundsätzlich auch für unseren Geist auflösen und zurückführen lassen auf identische und irreduzible Faktoren (Leibniz verwendet zur Verdeutlichung wie Cusanus das Beispiel des gemeinsamen Maßes), in die konkret faktische der kontingenten Wahrheiten, so werden nach Leibniz alle Erkenntnisurteile, die sich auf die

¹⁶⁷ Für Cusanus zeigt sich dies in der These von der Einzigkeit der geschaffenen Welt: diese ist als ‚ex p l i c a t i o‘ der einfaltenden Schöpferkraft Gottes dessen adäquates, wenn auch kontraktives Bild.

¹⁶⁸ Vgl. *DM* §§ 14, 33; *GP IV*, 440, 458-459; *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*; *GP VII*, 309: „[...] veritates necessariae resolvi possunt in idénticas, ut quantitates commensurabiles in communem mensuram, sed in veritatibus contingentibus, ut in numeris surdis, resolutio procedit in infinitum, nec unquam terminatur; itaque certitudo et perfecta ratio veritatum contingentium soli Deo nota est, qui infinitum uno intuitu complectitur“. Die vollständige Bestimmung aller konstitutiven Faktoren einer Sache ist zugleich ihre vollständige Unterscheidung von allen anderen Sachen (*distinctio, distinguer*), d. h., wir haben eine gegenseitige Implikation von Individualität und Totalität.

¹⁶⁹ *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*; *GP VII*, 316.

dort vorfindlichen Erfahrungseinheiten richten, eo ipso zu unendlichen und die Kraft unseres Geistes übersteigenden Auflösungs- oder Analyseprozessen (*resolutio prodit in infinitum*)¹⁷⁰. Leibniz betrachtet kontingente Tatsachen und ihre Wahrheiten daher in Analogie zu den irrationalen Zahlen (*numeri surdi*), deren unendliche Brüche für unseren Geist unzugänglich sind, obgleich sie faktisch eine definite Zahleinheit repräsentieren. Die Universalwissenschaft soll durch ein kombinatorisches charakterisierendes Verfahren das Erkenntnisdefizit zwischen Vernunftwahrheit und Tatsachenwahrheit ausgleichen: Da die Negation auch nur eines Prädikates, das zum vollständigen Begriff eines existierenden individuellen ‚ens‘ gehört, zwar dessen Begriff nicht logisch inkonsistent, aber seine Existenz im Kontext der existierenden Welt inkompossibel, also unmöglich macht, muß die Universalwissenschaft die vollständige kombinatorische oder komplikatorische Darstellung des Begriffs eines solchen ‚ens‘ in der Weise zu ihrem Ziel machen, daß sie zumindest bewußt hält, daß nur ein solcher Inbegriff ein adäquater Begriff wäre und daß er zugleich, wenn auch faktisch unerreichbar, so doch theoretisch für einen unendlichen Geist wirklich und notwendig ist und dieser Geist daher den Bestand der faktischen Welt garantiert¹⁷¹. In diesem Sinne funktionalisiert Leibniz die durch einen - nicht primär ästhetischen - Harmoniebegriff geprägten Ordnungen des frühneuzeitlichen Geist-, Welt- und Wissensbegriffs auch für sein Theodizee-Programm¹⁷² und spricht vor allem der auf einer neuen künstlichen (Zeichen-)Sprache gegründeten Universalwissenschaft als Wissens-Organon denselben oder sogar einen höheren Wert für die auch empirische Bestätigung der faktischen Vollkommenheit der Welt zu wie den Erfindungen des Teleskops und Mikroskops¹⁷³. In dem konstitutiven Syndrom von Liebe

¹⁷⁰ Vgl. *Praecognita ad encyclopaediam sive scientiam universalem*; GP VII, 44 zu den zwei Arten der ‚propositiones per se certae‘: „[...] aliae scilicet ratione constant sive ex terminis patent, quas per se notas vel etiam idénticas appello, aliae sunt facti et nobis notae fiunt experimentis indubitabilibus, et talia sunt ipsa testimonia conscientiae prae-sentis. Quanquam autem et quae facti sunt, rationes suas habeant adeoque sua natura resolvi possint, non tamen a nobis a priori per suas causas sciri possent nisi cognita tota serie rerum, quod humani ingenii vim superat, itaque a posteriori discuntur experimentis“.

¹⁷¹ Vgl. GP VII, 200: „Quaecunque igitur veritas analyseos est incapax demonstrarique ex rationibus suis non potest, sed ex sola divina mente rationem ultimam ac certitudinem capit, necessaria non est. Talesque sunt omnes quas voco *veritates facti*. Atque haec est radix contingentiae [...]“.

¹⁷² Vgl. die einleuchtenden Ausführungen von Kaehler (vgl. Anm. 56), S. 430-432.

¹⁷³ Vgl. GP VII, 202: „Et ut finiam, si inventio Telescopiorum et Microscopiorum tantum cognitioni naturae lucis attulit, facile intellegi potest, quantum praestare debeat *novum hoc organon*, quo ipse mentis oculus, quantum in humana potestate est, instruetur“. Vgl. auch Leibniz an Oldenburg (Pariser Zeit); GP VII, 14-15: „Mira enim celeritate succrevissent artes et aucta in immensum humani ingenii facultate anni pro seculis fuissent. Non tubi, non microscopia tantum oculis adjecere, quantum istud cogitandi instrumentum capacitatis dedisset. [...] Nam post inventa pro visu, pro auditu Organa, menti ipsi age novum Telescopium construamus, quod non sideribus tantum, sed et ipsis intelligentiis nos propiores reddet, nec tantum corporum superficies repraesentabit, sed et inferiores rerum formas deteget“; GP VII, 20: „[...] haberemus organon, quod magis intellectum juvaret quam ullus tubus opticus visum possit“.

Gottes, vollkommener Weltgestalt und Glückseligkeit des Menschen - das spätestens seit der *Confessio philosophi*, der kleinen *Theodicee* ausformuliert ist¹⁷⁴ - hat die ‚eruditio‘ für Leibniz ihre zentrale Bedeutung darin, daß ihr Nutzen in den Dienst der ‚wahren Religion‘ gestellt ist¹⁷⁵ und daß die Tätigkeit des Geistes, die die ‚Einigkeit in der Vielheit‘¹⁷⁶ oder die ‚diversitas identitate compensata‘ von Geist und Welt selbst noch einmal, als Weisheit, in die Form universalen Wissens erhebt, zugleich diejenige ‚Erhöhung des Wesens‘ ausmacht, die Leibniz Glückseligkeit nennt¹⁷⁷. Wer die Welt vor die Linse des ‚geistigen Auges‘¹⁷⁸ hält oder - was gleichbedeutend ist - sich in den ‚rechten Schau-punct‘ setzt¹⁷⁹, der wird entdecken, daß er überall auf identische und unendlich variierte Ordnungsmuster trifft (vielleicht dem entsprechend, was wir heute als Struktur der Fraktale bezeichnen), in denen, ins unendlich Große und Kleine hinein, Einheit und Vielheit, Identität und Diversität harmonisch vermittelt sind und jene den Versen gleiche ‚stille Musik‘¹⁸⁰ ausstrahlen, die seit den Pythagoräern für die Tatsache einstand, daß Sein eine Ordnungsform aufweist, die dem Mathematischen und d. h. dem, was der Geist aus sich selbst hervorbringt, gleicht (vgl. GP VII, 184). Leibniz sieht seine ‚Charakteristik‘ nicht nur als die angemessenste, ‚moderne‘ Fassung der von R. Llull angezielten ‚ars generalis sciendi‘, sondern vor dem skizzierten Hintergrund einer zahlhaft-harmonischen Grundordnung der Welt vor allem als sprachliches Analogon zu der vollständigen und ökonomischen Rationalisierung, die die arithmetischen Zeichen hinsichtlich der Zahlenordnung und die algebraischen Zeichen hinsichtlich der abstrakten Größen leisten. Die ‚Charakteristik‘ soll -denn sie ist ja Projekt ‚kat'exochen‘ - durch eine eindeutige Zeichenordnung die Schönheit aller anderen die Welt strukturierenden Ordnungen für unser Wissen und unseren praktischen Umgang erschliessen, darin ließe sie alle anderen Zeichensysteme hinter sich zurück¹⁸¹.

¹⁷⁴ Vgl. *Confessio philosophi*; A VI, 3, 116-118; *Initia et specimina scientiae novae generalis*; GP VII, 76-77, 81, 86-90.

¹⁷⁵ „[...] maxima omnium Eruditionis utilitas in eo consistit, ut verae religioni serviat“ (*Initia et specimina scientiae novae generalis*; GP VII, 70).

¹⁷⁶ Vgl. *Initia et specimina scientiae novae generalis*; GP VII, 87.

¹⁷⁷ Vgl. *Initia et specimina scientiae novae generalis*; GP VII, 87-88, 106-107.

¹⁷⁸ Vgl. *Initia et specimina scientiae novae generalis*; GP VII, 120 (Augen des Verstandes); GP VII, 202 (ipse mentis oculis).

¹⁷⁹ Vgl. *Initia et specimina scientiae novae generalis*; GP VII, 122.

¹⁸⁰ Vgl. *Initio et specimina scientiae novae generalis*; GP VII, 87.

¹⁸¹ „Sed nescio an quisquam mortalium veram rationem hactenus perspexerit, qua cuique rei numerus suus characteristicus assignari possit. Nam eruditissimi homines, cum aliquid hujusmodi obiter apud ipsos attigissem, fassi sunt se non intelligere quid dicerem. Et quanquam dudum egregii quidam Viri excogitaverint Linguam quandam seu Characteristicam Universalem, qua notiones atque res omnes pulchre ordinantur et cujus auxilio diversae nationes animi sensa communicare et quae scripsit alter in sua quisque lingua legere queat, nemo tamen aggressus est linguam sive Characteristicam, in qua simul ars inveniendi et judicandi contineretur, id est cujus notae sive characteres praestarent idem quod notae arithmeticae in numeris et Algebraicae in magnitudinibus abstracte sumtis; et tamen videtur Deus, cum has duas scientias generi humano largitus est, admonere nos voluisse, latere in nostro intellectu arcanum longe majus, cujus hae tantum umbrae essent“ (GP VII, 184-185).

