

Vielheit

(Antike bis 18. Jahrhundert)

(griech. τὰ πολλά, ὁ πλῆθος; lat. multitudo, pluralitas, multa; engl. multitude, plurality; frz. multitude, pluralité)

Stephan Meier-Oeser

Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Basel: Schwabe 2001, col. 1041-1050.

I. *Antike bis 18. Jh.* – Der philosophisch relevante Gebrauch von ‹V.› ist untrennbar verbunden mit den komplementären Begriffen ‹Einheit› bzw. ‹das Eine› (s.d.). Das Begriffspaar markiert, je nach Betonung und Bewertung der Gegensatzglieder, nicht nur grundlegende Alternativen ontologischer Konzeptionen, sondern fungiert als ein in vielfältiger Weise genutztes Strukturschema, dessen vorwiegend aus mathematischem Kontext stammende innere Logik in sehr unterschiedlichen theoretischen Zusammenhängen die Verhältnisbestimmungen von Elementen oder Entitäten reguliert. Wesentliche Momente dieser Logik zeigen sich bereits am Begriff der Zahl, wenn diese von EUKLID definiert wird als eine «aus Einheiten zusammengesetzte V.» (ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος [1]; CASSIODOR: «ex monadibus multitudo composita» [2]) bzw. als eine «Versammlung der Einheit oder eine vom Einen ausgehende V.» (ISIDOR VON SEVILLA: «Numerus est congregatio unitatis, vel ab uno progrediens multitudo») verstanden wird [3] oder wenn noch G. CANTOR die Begriffe ‹Menge› bzw. ‹Mannigfaltigkeit› als «jenes Viele, welches sich als Eines denken läßt», bestimmt [4]. Das abstrakte Schema des Verhältnisses von Einheit und V. ließ sich vom mathematisch-arithmetischen Bereich in nahezu beliebige Kontexte übertragen. Ebenso wie für die Zahl ist für jede V. eine ihr voraufgehende und zugrundeliegende Einheit anzusetzen, aus welcher sie hervorgegangen ist (F. PATRIZI: «Ante vero numerum et multitudinem omnem est unitas. Neque ulla, aut est, aut esse potest multitudo, quae a sua non profluit unitate» [5]; JACOBUS VON LÜTTICH: «multitudo omnis ab unitate nascitur» [6]). Wie die Einheit der V. stets voraufgeht (THOMAS VON AQUIN: «Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem» [7]; NICOLAUS CUSANUS: «ante ... omnem pluralitatem est unitas» [8]) und sie hervorbringt oder erschafft (BOETHIUS: «constat, primam esse unitatem cunctorum qui sunt in naturali dispositione numerorum, et eam rite totius quamvis prolixae genetricem pluralitatis agnosci» [9]; THIERRY VON CHARTRES: «Precedit enim unitas pluralitatem et creat per sui multiplicationem» [10]), so kann auch speziell das, was im höchsten Maße Eines ist, als universales Prinzip oder die Ursache aller V. gelten (BONAVENTURA: «Quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium» [11]; «pluralitas ... comparatur ad ipsam unitatem sicut ad principium et causam» [12]). Der Entstehung der V. aus der Einheit korrespondiert die sowohl methodologisch wie metaphysisch interpretierbare Idee ihrer Rückführung auf die Einheit (JOHANNES SCOTUS ERIUGENA: «monas principium numerorum est, ... ab ea omnium numerorum pluralitas inchoat, eorundem reditus atque collectio in ea

consumatur» [13]; BONAVENTURA: «Omnis multitudo reducitur ad unitatem» [14]; THOMAS VON AQUIN: «Cum omnis multitudo procedat ab unitate aliqua, ut dicit Dionysius, oportet universitatis multitudinem ad unum principium reduci, quod est Deus» [15]). WITTELO spricht in diesem Zusammenhang gar von einer «natürlichen Neigung, welche die V. zur Einheit im Erkennen und Sein hat» («Unitas est principium cuiuslibet multitudinis, omnisque multitudo ad unitatem reducitur ... haec reductio est per inclinationem naturalem quam habet multitudo ad unitatem in cognoscendo et essendo») [16].

Das arithmetische Konzept der Zahl impliziert dabei keine strikte Disjunktion von Einheit und V. Vielmehr gilt, daß jede V. – um angesichts der von Platonikern und Aristotelikern gleichermaßen vertretenen Gleichsetzung von Sein und Eines-Sein überhaupt sein zu können – am Einen bzw. an der Einheit partizipiert (PROKLOS: *πᾶς πλῆθος μετέχει πῆ τοῦ ἐνός* [17], «omnis multitudo participat aequaliter uno» [18]; THOMAS VON AQUIN: «multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius ... quod non est multitudo non participans uno» [19]). Ebenso ist jede von der einfachen Einheit verschiedene V. als ein Kompositum zu begreifen, in das stets beide Momente eingehen, sei es als V. aus Einheiten, wie die Zahl, oder als Eines aus Vielem, wie der Kosmos (*Οὐ γὰρ ἐστὶν ὁ κόσμος τὸ ἀπλῶς ἓν, ἀλλὰ τὸ ἐκ πολλῶν ἓν*) [20].

Was das arithmetische Schema je schon voraussetzt, nämlich die Existenz von V., oder nicht näher thematisiert, nämlich die Weise des Hervorgehens der V. aus der Einheit, bildet den Ausgangspunkt für die *philosophische* Erörterung der V. Diese beginnt gleichsam paradoxal: bei PARMENIDES mit der strikten Leugnung der V. aufgrund der Ansetzung des einen, in sich nicht unterschiedenen Seins [21], bei ZENON VON ELEA mit der These, daß sie konsistent nicht zu denken sei, da aus der Annahme ihrer Existenz (*εἰ πολλὰ ἐστὶν*) folge, daß die vielen Dinge sowohl begrenzt wie unbegrenzt [22] und sowohl klein wie groß sein müßten [23]. Den Einheitsempiratikern stehen radikale Pluralisten gegenüber: ANAXAGORAS, der eine von Anbeginn an bestehende unendliche Varietät von Substanzen annimmt, die alle aneinander teilhaben (*ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι* [24]), so daß es «in Allem Vieles gibt» (*ἐν πᾶσιν δὲ πολλὰ ἔνεστι*) [25], oder LEUKIPP, dessen Atomismus schon ARISTOTELES [26] als Lehre von der ursprünglichen V. des Seienden (*πλῆθος τῶν ὄντων*) der eleatischen Insistenz auf Einheit gegenüberstellt.

Von den PYTHAGOREERN ist das Lehrstück einer zweigliedrigen Prinzipienreihe überliefert, welche die zehn alle Dinge konstituierenden Gegensatzpaare auflistet, zu denen neben <begrenzt>/<unbegrenzt>, <gut>/<böse>, <hell>/<dunkel> usw. auch der Gegensatz von <Einheit>/<V>. (*ἓν καὶ πλῆθος*) zählt [27]. Aus einer solchen Auffassung des Verhältnisses von Einheit und V. ergibt sich nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Notwendigkeit, daß diese in ein und derselben Sache zusammenkommen. Insofern ist es, wie PLATON Sokrates im <Parmenides> gegen die eleatische All-Einheitslehre erklären läßt, nichts Widersinniges oder Wunderbares [28], «wenn jemand zeigt, alles sei Eins, weil es die Einheit an sich hat, und dasselbe sei auch wieder Vieles, indem es Menge an sich hat» [29]. Ein philosophisch relevantes Problem stelle sich erst mit der Frage, inwieweit ein solches Verhältnis auch auf der Ebene der Gattungen und Begriffe

selbst vorliegt [30] oder aber mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen der Einheit der Idee oder Form und der V. der Einzeldinge [31].

Nach ARISTOTELES war es das Unvermögen einer Differenzierung des Begriffs des Einen, wodurch sowohl Parmenides und Melissos wie auch gewisse «jüngere unter den Vätern der Philosophie» in die Irre geführt wurden [32], indem jene alles das, was auf irgendeine Weise Eines ist, für das schlechthin Eine ausgehend, die V. ganz aufhoben, diese aber versuchten, die V. zumindest von all dem fernzuhalten, was sie als Eines ansahen («primi ponentes omnia unum, totaliter multitudinem auferebant: posteriores vero multitudinem auferre conabantur a quibuscumque quae ponerent esse unum») [33]. Das Verhältnis von Einheit und V., welche er als die «Prinzipien aller Gegensätze» bezeichnet [34], ist komplexer. Denn wenn V. das ist, «was entweder geteilt ist oder teilbar ist», und Einheit das, «was unteilbar ist, oder ungeteilt ist» [35], so ist eben der große Bereich dessen, was ungeteilt, aber teilbar ist, stets durch V. und Einheit zugleich gekennzeichnet.

Im Zentrum der neuplatonischen Philosophie steht – insbesondere bei PLOTIN und PROKLOS – die Problematik jener «von den Weisen der alten Zeit» vielbesprochenen Frage, «wie aus dem Einen ... zur Existenz kommen konnte irgendetwas wie V. oder Zweiheit oder Zahl, wieso es nicht bei sich selbst verharrte, sondern diese ausgebreitete V. (πλήθος) aus ihm ausgeflossen ist, die wir in der Wirklichkeit antreffen, von der wir aber fordern, daß sie auf das Eine zurückgeführt werden muß» [36]. Nach PLOTIN spricht der Parmenides des Platonischen Dialogs weitaus genauer als der historische, wenn er zwischen dem ersten, im eigentlichen Sinne Einen (πρώτον ἓν), dem «Einen-Vielen» (ἓν πολλά) und dem «Einen und Vielen» (ἓν καὶ πολλά) unterscheidet [37] und somit die interne Struktur der Hypostasen charakterisiert, über die nach Auffassung Plotins die V. aus dem Einen hervorgeht. Dabei ist die Vernunft (νοῦς) jenes ἓν καὶ πολλά [38], das als ein *etwas* Denkendes (νοῦν τι) – auch wenn es nur sich selber denkt – aufgrund der Differenzierung von Erkenntnissubjekt und -objekt zugleich schon V. (πλήθος) ist [39]: «weil es denkt, ist es Zwei, und weil es sich selber denkt, ist es Eines (ὅτι νοεῖ, δύο, καὶ ὅτι αὐτό, ἓν) [40]. Aus der «Vielheit-Einheit» (πλήθος ἓν) des Nus [41] entspringt die Seele (ψυχή) als ein «Vieles und Eines» (πολλά καὶ ἓν) [42] (PROKLOS: «anima enim et unum est et pluralitas» [43]), wobei insgesamt «der Hervorgang aus dem Einen kein Übergang des Einen von ihm selbst zum Vielen, sondern die mannigfaltige Erscheinungsweise des einen, in sich selbst ruhenden ... Ursprungs» ist [44].

Wenngleich es als charakteristisch für die christliche Umformung des neuplatonischen Denkens gelten kann, daß das Verhältnis Einheit (Gott) - V. (Welt) nicht mehr durch eine solche «postulation of intermediates, but by locating the source of multiplicity within the First Principle itself» interpretiert wird [45], bleibt die Problematik der Vermittlung von beidem vielfach präsent und bedingt neue Lösungsansätze. Nach MEISTER ECKHART z.B. läßt sich die vieldiskutierte Schwierigkeit, wie aus dem einfachen Einen (Gott) unmittelbar eine V. hervorgehen kann («difficultas multos gravans usque hodie, quomodo ab uno simplici, quod est deus, possint esse multa immediate»), dadurch auflösen, daß man das Universum ὁ (s.d.) selbst als Vermittlung zwischen der göttlichen Einheit und der V. der Einzeldinge begreift: «Finis creationis est totum universum. ...

Deus per se et primo produxit et creavit universum, habens omnia, singula vero utpote partes universi et partes omnium non nisi propter universum et in universo» [46]. Gott schafft also unmittelbar nicht die V. der Einzeldinge, sondern das Universum, jenes vielfältige Eine, das als Eines von Gott ist und das aufgrund der in ihm enthaltenen Dinge vielfältig ist («Sic unum multiplex in partibus est a deo uno, multiplex rerum ratione») [47]. Eine ähnliche Vermittlungsfunktion kommt dem als «unitas in pluralitate» charakterisierten Universum [48] auch bei NICOLAUS CUSANUS zu: «deus, qui est unitas simplicissima, existendo in uno universo est quasi ... mediante universo in omnibus, et pluralitas rerum mediante universo in deo» [49].

Wenn die V. aus dem Einen selbst und nicht aus nachgeordneten Hypostasen hergeleitet wird, ändert sich nicht nur die Beschreibung der Entstehung der V. (z.B.: «pluralitas rerum ... [exoritur] eo, quod Deus est in nihilo» [50]), es muß auch die V. in die Einheit zurückverlegt werden, etwa durch die Hineinnahme der V. der Ideen in den göttlichen Intellekt (THIERRY VON CHARTRES: «Formas ... plures in mente divina ... esse dicimus: non quod eternitati solitarie ulla rerum ascribatur pluralitas sed propter rerum harum numerositatem plurali utimur numero ex quarum diversitate formarum habet multiplicitas provenire» [51]), was eine besondere Form der V. in der Einheit verlangt (CUSANUS: «rerum pluralitas ex divina mente, in qua sunt plura sine pluralitate» [52]). Mit der christlichen Transformation der neuplatonischen Lehre kann Gott selbst daher, weil das «verbum dei» die einfache und zugleich vielfache Ursache aller Dinge (die «simplex et multiplex rerum omnium ... ratio»; oder sogar die «substantia pluralitatis» [53]) ist, als «unum multiplex in seipso» [54] bezeichnet werden.

Gerade auch der trinitarische Gottesbegriff, der eine «gewisse wundersame, ebenso unaussprechliche wie unvermeidliche V. in der höchsten Einheit» («mira quaedam tam ineffabilis quam inevitabilis in summa unitate ... pluralitas») [55] fordert, macht die Differenzierung des V.-Begriffs erforderlich. THOMAS VON AQUIN entwickelt den Begriff der von der «multitudo numeralis» unterschiedenen und nur bei nichtmateriellen Dingen gegebenen «multitudo transcendens», die sich so zu den Vielen, von denen sie ausgesagt wird, verhält wie der transzendente Begriff des Einen zu dem des Seienden («Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus praedicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens») [56]. Nur eine solche transzendente V., die dem, worüber sie ausgesagt wird, lediglich ein Nichtgeteiltsein hinsichtlich der Einzelnen hinzufügt, kann auch von Gott ausgesagt werden («multitudo transcendens ... non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo») [57]. Auch BONAVENTURA läßt in Gott, dem «unum in pluribus non multiplicatum» [58], jene Sonderform der V. zu, bei der in den Vielen nicht mehr ist als in jedem Einzelnen («pluralitas, in qua tantum in pluribus est, quantum in uno») und durch die somit weder eine Zusammengesetztheit induziert noch die göttliche Einfachheit reduziert wird («ista pluralitas nihil addit ad unitatem; et ideo nullam omnino ponit compositionem nec privat simplicitatem») [59]. NICOLAUS CUSANUS spricht in diesem Zusammenhang von einer «V. ohne vielfache Zahl» («pluralitas sine numero plurali»), die so V. ist, daß sie zugleich Einheit ist («ita pluralitas quod unitas») und

somit nur koinzidentuell als «Andersheit ohne Andersheit» («alteritas sine alteritate») erfaßt werden kann [60].

Während die Assoziation der Einheit mit positiv verstandenen Korrelativbegriffen sich bis in die jüngere Vergangenheit weitgehend konstant durchhält, erscheint die Bewertung der V. seit jeher als ambivalent. Ein Grund für das pejorative Verständnis der V. ist ihre vielfach enge Verbindung mit der Materie in der Weise, daß sie oder einer ihrer Wechselbegriffe entweder mit dieser identifiziert (CHALCIDIVS: «Pythagoram deum quidem singularitatis nomine nominasse, silvam [= materiam] vero duitatis») [61] oder aber, wie ARISTOTELES von den Platonikern berichtet, ontologisch aus dieser hergeleitet wird (ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιούσιν) [62]. Eine solche Auffassung der V. als Resultat der Materie zeigt sich auch bei der Bestimmung des Individuationsprinzips, wo die Materie («plurificatio numeralis individualis provenit ex materia») [63] oder – in Fällen, wo, wie bei den Engeln, die Materie nicht in Frage kommt – als deren Analogon die Potentialität als Grund der V. gedacht werden kann («quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset») [64].

Die Interpretation der Einheit als das schlechthin Eine und als der göttliche Ursprung von allem führt zwangsläufig dazu, daß die V. als Privation der Einheit («multitudo est privatio unitatis») [65] bzw. als Gegenbegriff zum absoluten Einen mit negativen Konnotationen belegt wird. Die V. ist geringer (χείρον) oder mangelhafter (ἐνδεέστερον) als die Einheit [66]. Insofern erscheint der Übergang von der Einheit zur V. als Abstieg («descensus unitatis in multitudinem») [67]. Noch im 16. Jh. führt in G. ROUSSELS Erweiterung der pythagoreischen Prinzipientafel die V. («multa») die «coordinatio malorum» an, die Begriffe wie «divisibile», «compositum», «mutabile», «imperfectum», «motus», «materia», «opinio», «tenebrae» oder «potentia» enthält [68] und eine reichhaltige Topik der möglichen Konnotationen der V. präsentiert; wobei allerdings davon ausgegangen wird, daß in der Kreatur als einer «zusammengesetzten V.» («multitudo composita») stets «bonum et malum» bzw. beide Gegensatzpole zusammenkommen [69]. V. ist verbunden mit Andersheit ὄ (s.d.), welche als ihr Prinzip (BOETHIVS: «Principium ... pluralitatis alteritas est» [70]; THIERRY VON CHARTRES: «... ubi alteritas, ibi est pluralitas. Quod patet ex hoc quod prima alteritas quae ab unitate descendit, scilicet binarius, pluralitatem facit» [71]) oder als ihre Folge gedacht sein kann [72]. In jedem Fall ist die V. hierdurch auch mit den Bestimmungen der Veränderlichkeit («ubi pluralitas ibi est alteritas, ibidem mutabilitas») [73], der Teilbarkeit usw. verbunden («recedens ab unitate in aliquam cadit multitudinem, divisibilitatem, mutationem et alteritatem») [74].

Das Ressentiment gegenüber der V. manifestiert sich in topischen Wendungen wie «veritas una est, falsitas multiplex» («die Wahrheit ist eine, die Falschheit vielfältig») [75] oder «ubi pluralitas ibi discordia» («wo V., da Zwietracht») [76] bzw. «ubi multitudo ibi confusio» («wo V., da Verworrenheit») [77]. Topoi wie diese regulieren die philosophische Argumentation auf unterschiedlichen Feldern, wie z.B. dem der Epistemologie oder dem der politischen Theorie. Hier zielt das Einheit/V.-Schema in seiner traditionellen Lesart auf Monarchie. Ebenso, wie für THOMAS VON AQUIN die V. generell «ad unum principium» zurückzuführen ist («oportet universitatis multitudinem ad unum principium reduci, quod est Deus»)

[78], gilt für ihn auch, daß die V. – d.h. im politischen Kontext: die Menge, die seit jeher mit den einschlägigen Namen für V. belegt wird (πλήθος [79], «multitudo», «multitude») – am besten «ab uno principe» regiert («optimum est quod multitudo regatur ab uno principe») [80] bzw. «sub uno principatu» zusammengehalten werde («optima dispositio est multitudinis secundum quod continetur subuno principatu») [81]. Ähnlich bei DANTE: «Entia nolunt male disponi; malum autem pluralitas principatum: unus ergo princeps» [82]. V. wird als etwas betrachtet, das auf Einheit zurückzuführen oder nach Möglichkeit ganz zu vermeiden ist, wie es jene epistemologische Maxime fordert, die als Sparsamkeitsprinzip ð (s.d.) oder Ockham's razor ð (s.d.) bekannt geworden ist («pluralitas non est ponenda praeter necessitatem» [83]) und die selbst wiederum als Argument für monarchische Strukturen ins Politische gewendet werden konnte: «absque necessitate et utilitate est pluralitas fugienda quia frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora. Sed pluralitas huiusmodi iudicium omni necessitate aut utilitate caret quia omnia melius disponderentur per unum quam per plures» [84].

V. mag weithin suspekt sein, aber sie wird keineswegs durchgängig negativ bewertet. Schon SPEUSIPP hat, wie ARISTOTELES zustimmend berichtet, die Identifikation des ÷v mit dem Guten abgelehnt, weil sonst «die Natur der V. notwendig das Böse sein müßte» [85]. Auch ist die V. nicht nur als Abstieg von der Einheit, sondern eben auch als Explikation («pluralitas ... explicatio est unitatis» [86]) der in ihr sichtbar werdenden Einheit zu begreifen: «in omni multitudine (unitas) videtur, quia non est multitudo nisi explicatio unitatis» [87]. Gerade in der V. und Verschiedenheit der geschaffenen Dinge zeigt sich nach BONAVENTURA daher die Unermeßlichkeit des Schöpfers [88].

Die Assoziation von V. und Andersheit («alteritas») hat ihre wertneutrale Entsprechung in der Korrelation von «pluralitas» und «differentia» (BOETHIUS: «Differentiae vero ubi absunt, abest pluralitas») [89]. Ähnlich wie im Fall der Andersheit ist auch hier nicht eindeutig entschieden, ob die Differenz und Verschiedenheit ð (s.d.) die V. hervorbringen (THIERRY VON CHARTRES: «Differentia ... facit pluralitatem» [90]; HEYMERICUS de CAMPO: «omnis multitudo acta est diversitate» [91]), also alle V. irgendeiner Unterscheidung nachfolgt (THOMAS VON AQUIN: «omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem» [92]), oder aber ob umgekehrt die Verschiedenheit aus der V. folgt (G. ROUSSEL: «a multitudine diversitas» [93]). Wichtiger als die Frage der Priorität ist die Korrelation beider Begriffe selbst (BOETHIUS: «Ubi vero nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas» [94]), macht sie doch deutlich, daß «V.» nicht nur die Mehrzahl gleicher Elemente meint, die als rein numerische V. im engeren Sinn, wie G. W. F. HEGEL bemerkt, nur «Einerleyheit» wäre [95], sondern als Mannigfaltigkeit oder Vielfalt («varietas») interpretiert wird, bei welcher die negativ besetzte «alteritas» (als Andersheit gegenüber dem Einen) hinter den Aspekt der Differenz innerhalb des vom Einen Verschiedenen zurücktritt. «V. wird so – gegen ihre metaphysisch suspekten Konnotation ... – aufgewertet und terminologisch ... synonym mit 'varietas'» [96]. Hierdurch ist es möglich, die V. mit den Attributen der Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit zu verbinden. So konstatiert etwa HEYMERICUS de CAMPO: «nulla multitudo est penitus expers ordinis», denn «ubicumque est primum et ultimum, ibi est

medium determinans distantiam primi ab ultimo; ubicumque sunt haec tria, ibi est ordo» [97]. Der Gemeinplatz, wo V. sei, sei auch Verworrenheit («ubi pluralitas ibi confusio»), erfährt hiermit eine deutliche Einschränkung: «ubi deest ordo in aliqua pluralitate, ibi est confusio et indistinctam unitatum congeries; multitudo autem dicit distinctam unitatum congeriem» [98]. Es ist genau dieses Konzept der geordneten V., aus dem bereits THOMAS VON AQUIN die Struktur der Engelshierarchien erklärt – und die Natürlichkeit der Ständeordnung ableitet («quaelibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur: quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis») [99]. Der mit dem Moment der «varietas» assoziierte Begriff der V. kann ebenso als Grund der Schönheit (HUGO VON ST. VICTOR: «multiplicatio et variatio universorum est pulchritudo» [100]; CARAMUEL de LOBKOWITZ: «in pluralitate et differentia pulchritudo consistit» [101]) wie auch als Moment der Vollkommenheit der Welt angesehen werden (A. KIRCHER: «in varietate et pluralitate rerum, mundi consistit perfectio» [102]).

Von grundlegender Bedeutung ist das Begriffspaar «Einheit» – «V.» für G. W. LEIBNIZ. Es bestimmt die beiden zentralen Begriffe seines metaphysischen Systems, den der Harmonie, die definiert ist als «Einheit in der V.» («unitas in multitudine» [103]; «unitas in multis» [104]; «simplicitas quaedam in multitudine» [105]), sowie den der Perzeption, die definiert ist als Repräsentation der V. in der Einheit: «perceptio nihil aliud [est], quam multorum in uno expressio» [106]. Diese Bestimmung der Perzeption als Repräsentation einer «multitude dans l'unité, ou dans la substance simple» [107], welche CH. BONNET später als «définition plus vraie que claire» bezeichnet [108], beschreibt zugleich die metaphysische Struktur der einfachen Substanz («chaque substance est une representation de l'univers suivant son point de vue») [109]. Vor diesem Hintergrund führt die traditionelle These, daß die Materie «n'est autre chose originairement qu'une multitude» [110], zusammen mit der ebenso traditionellen Auffassung, daß es einer unteilbaren Einheit als letzter Grundlage jeder V. bedarf («ad unum aliquid indivisibile deveniendum esse, quod sit basis multitudinis») [111] bzw. daß «die V. ihre Realität nur von wahrhaften Einheiten haben kann» («la multitude ne pouvant avoir sa réalité que des unités véritables») [112], bei LEIBNIZ, der nur die repräsentierenden Monaden als wahrhafte Einheiten anerkennt, konsequent zur Lehre von der Phänomenalität der Materie sowie zur spezifisch Leibnizschen Erklärung der «union de l'ame et du corps»; denn die Seele ist im Körper «comme l'unité est dans le resultat des unités qui est la multitude» [113].

Anmerkungen.

[1] EUKLID: Elementa VII, 2.

[2] CASSIODOR: Instit. divinarum et humanarum rerum libri duo, lib. 2, c. 4.

[3] ISIDOR VON SEVILLA: Liber numerorum. MPL 83, 179 B.

[4] G. CANTOR: Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten, in: Ges. Abh. (1932, ND 1966) 139–246, 204; vgl. Art. δ «Mengenlehre». Hist. Wb. Philos. 5 (1980) 1044–1059; Art. ζZahl.

- [5] F. PATRIZI: *Nova de universis philos.* (Ferrara 1591) fol. 1vb; PLOTIN: *Enn.* V, 3 (49), 12, 10; ALANUS de INSULIS: *Theologicae regulae.* MPL 210, 623 C.
- [6] JACOBUS VON LÜTTICH: *Speculum mus.*, hg. R. BRAGARD. *Corp. script. de musica* 3/1 (Rom 1955) 156.
- [7] THOMAS AQU.: *S. theol.* I, 44, 1 c.
- [8] NICOLAUS CUS.: *De pace fidei* 4. *Akad.-A.* 7 (1959) 11, 21; vgl. PLOTIN: *Enn.* V, 6 (24), 3, 2f.
- [9] BOETHIUS: *Instit. arithm.* I, 7, hg. G. FRIEDLEIN (1867) 16, 24.
- [10] THIERRY VON CHARTRES: *Glosa sup. libr. Boethii De trin.* II, 18, in: N. HÄRING: *Comm. on Boethius by Th. of Chartres and his school* (Toronto 1971) 272, 18.
- [11] BONAVENTURA: *Itin. mentis in Deum* V, 14.
- [12] *Quaest. disp. de myst. trin.*, q. 2, a. 2, ad 17. *Op. omn.* 5 (Quaracchi 1891) 67 b.
- [13] JOH. SCOTUS ERIUGENA: *De divis. naturae.* MPL 122, 521 C.
- [14] BONAVENTURA: 1 *Sent.*, d. 19, p. 1, a. un., q. 1, f. 2 (342 a); vgl. HEYMERICUS de CAMPO: *Compendium divinatorum*, c. 1, hg. J. B. KOROLEC. *Studia mediewistyczne* 8 (1967) 26–75, hier: 64.
- [15] THOMAS AQU.: 1 *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1; vgl. PS.-DIONYSIUS AREOP.: *De div. nom.* XIII, 2; vgl. PROCLUS: *In Plat. Polit.*, hg. W. KROLL 2 (1901) 80, 6–11.
- [16] WITELLO: *Liber de intelligentiis*, in: C. BAEUMKER: *Witelo. Ein Philos. und Naturforscher des 13. Jh.* (1908) 2f.; vgl. dazu: a.O. 343–353.
- [17] PROCLUS: *Element. theologiae* 1; vgl. PLATON: *Parm.* 166 aff.
- [18] *Elem. theol.*, übers. WILHELM VON MOERBEKE, hg. H. BOESE (Löwen 1987) 3, 1.
- [19] THOMAS AQU.: *S. theol.* I, 11, 1, ad 2; vgl. PS.-DIONYSIUS AREOP., a.O. [15]; NICOLAUS CUS.: *De venat. sap.* 21, n. 61. *Akad.-A.* 12 (1982) 58.
- [20] SYNESIUS: *De insomniis.* MPG 66, 1285 B.
- [21] PARMENIDES: *VS* 28, B 4.
- [22] ZENON: *VS* 29, B 3; vgl. PLATON: *Parm.* 127 e–128 b; vgl. Art. ö *«Totalität»*. *Hist. Wb. Philos.* 10 (1998) 1300–1310.
- [23] B 2.
- [24] ANAXAGORAS: *VS* 59, B 11; vgl. G. S. KIRK/J. E. RAVEN/M. SCHOFIELD: *Die vorsokrat. Philosophen [KRS]* (1994) Nr. 482.
- [25] B 12; vgl. KRS Nr. 481.
- [26] ARISTOTELES: *De gen. et corr.* I, 8, 325 a; vgl. KRS Nr. 545.
- [27] *Met.* I, 5, 986 a.
- [28] PLATON: *Parm.* 129 d; *Phileb.* 14 c; vgl. *Soph.* 251 b–c.
- [29] *Parm.* 129 c.
- [30] *Parm.* 129 d–e.
- [31] *Phileb.* 14 d–15 c; vgl. G. LÖHR: *Das Problem des Einen und Vielen in Platons 'Philebos'* (1990).
- [32] ARISTOTELES: *Phys.* I, 2, 185 b.
- [33] THOMAS AQU.: *In 1 Phys.*, lect. 4, n. 1. *Op. omn.*, hg. S. E. FRETTE 22 (Paris 1875) 302 a–b.
- [34] ARISTOTELES: *Met.* IV, 2, 1005 a.
- [35] *Met.* X, 3, 1054 a 20.
- [36] PLOTIN: *Enn.* V, 1 (10), 6, 4ff.
- [37] a.O. 8, 24f.; vgl. K. KREMER: *Plotin. Nur Mystiker? Oder auch Metaphysiker?* in: L. HAGEMANN/R. GLEI (Hg.): *EN KAI ΠΛΗΘΟΣ*, *Einheit und Vielheit.* *Festschr. K.*

- Bormann 65. Geb. (1993) 284–311, bes. 299ff.; A. SMITH: Potentiality and the problem of plurality in the intelligible world, in: H. J. BLUMENTHAL (Hg.): Neoplatonism and early Christian thought (London 1981) 99–107.
- [38] Enn. V, 4 (7), 1, 21; vgl. 3, (49) 15, 11; 16, 5–14.
- [39] Enn. V, 6 (24), 3, 21f.
- [40] a.O. 1, 23.
- [41] Enn. VI, 2 (43), 5, 10.
- [42] a.O. 4, 19.
- [43] PROCLUS: Comm. sup. Tim. Plat., übers. WILHELM VON MOERBEKE, in: G. VERBEKE: G. de Moerbeke, traducteur de Proclus. Revue philos. Louvain 51 (1953) 349–373, hier: 371.
- [44] W. BEIERWALTES: Plotins Met. des Lichtes, in: C. ZINTZEN (Hg.): Die Philos. des Neuplatonismus (1977) 75–117, hier: 104.
- [45] S. GERSH: From Iamblichus to Eriugena (Leiden 1978) 138; vgl. TH. LEINKAUF: Mundus combinatus (1993) 199.
- [46] MEISTER ECKHART: Expos. libri sap. Die lat. Werke, hg. H. FISCHER/J. KOCH/K. WEISS 2 (1992) 356; vgl. W. BEIERWALTES: «Und daz Ein machet uns saelic». Meister Eckharts Begriff der Einheit und Einung, in: Platonismus im Christentum (1998) 100–129.
- [47] a.O. 357.
- [48] NICOLAUS CUS.: De docta ign. II, 6, n. 123. Akad.-A. 1 (1932) 79, 5.
- [49] 4, n. 116, a.O. 75, 16ff.; vgl. 5, n. 117, a.O. 76.
- [50] 3, n. 110, a.O. 71, 20f.
- [51] THIERRY VON CHARTRES: Comm. sup. Boethii lib. De trin., a.O. [10] 88, 29–32.
- [52] NICOLAUS CUS.: De docta ign. II, 3, n. 108, a.O. [48] 70, 21f.
- [53] THIERRY VON CHARTRES: Glosa II, 15, a.O. [10] 272, 1.
- [54] JOH. SCOTUS ERIUG.: De div. nat. III, 16, a.O. [13] 667; vgl. T. GREGORY: Vom Einen zum Vielen, in: W. BEIERWALTES (Hg.): Platonismus in der Philos. des MA (1969) 343–365.
- [55] ANSELM VON CANT.: Monologion, c. 43.
- [56] THOMAS AQU.: S. theol. I, 30, 3.
- [57] 3, ad 2; vgl. De pot. 9, 7 c.
- [58] BONAVENTURA: 1 Sent., d. 7, q. 1 c. Op. omn. 1 (Quaracchi 1882) 166 a.
- [59] 1 Sent., d. 7, q. 1, ad 3, a.O. 166 b.
- [60] NICOLAUS CUS.: De visione Dei 17, n. 75, 1f. Akad.-A. 6 (2000) 60; vgl. De docta ign. I, 19, n. 57, a.O. [48] 39, 5ff.
- [61] CHALCIDIUS: In Tim. Plat., hg. J. H. WASZINK (Leiden 1962) 297.
- [62] ARISTOTELES: Met. I, 6, 988 a 2–3.
- [63] AVERROES: Destruc. destr. II, d. 3, in: Arist. opera cum Averrois comment. (Venedig 1562–74) 9, 145f.
- [64] THOMAS AQU.: De ente et essentia V.
- [65] HEYMERICUS de CAMPO, a.O. [14] 57; vgl. ARISTOTELES: Met. IV, 2, 1004 b; THOMAS AQU.: In 3 Phys., lect. 3, n. 5, a.O. [33] 388 b.
- [66] Vgl. PLOTIN: Enn. V, 3 (49), 15, 7–11.
- [67] A. KIRCHER: Musurgia universalis (Rom 1650) 453.
- [68] G. ROUSSEL: Divi S. Boetii arithmetica (Paris 1521) fol. 13v; vgl. C. BOVILLUS: Ars oppositorum, in: Liber de intellectu (Paris 1510, ND 1970) fol. 93v.

- [69] B. BIEDERMANN: Informatorium theol. MS Bayer. Staatsbibl. München, Cod. Germ. 4416, 26; vgl. S. MEIER- OESER: Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philos. des Nic. Cus. (1989) 150.
- [70] BOETHIUS: De trin. I. MPL 64, 1249 C.
- [71] THIERRY VON CHARTRES: Lect. in Boethii lib. De trin. I, 33, a.O. [10] 142, 35f.
- [72] ALEXANDER VON APHR.: In Met., hg. M. HAYDUCK. CAG 1 (1891) 250, 13ff.
- [73] THIERRY VON CHARTRES: Lect. I, 32, a.O. [71] 142, 26f.
- [74] JACOBUS VON LÜTTICH, a.O. [6] 143.
- [75] H. NOLLIUS: Naturae sanctuarium (Frankfurt a.M. 1619) 11.
- [76] WILH. VON OCKHAM: Dialogus III, 2, 1 c. 1.
- [77] ANON.: De musica, MS Rom, Bibl. Apost. Vat., Barberini lat. 307, f. 25r.
- [78] THOMAS AQU.: I Sent., d. 2, q. 1, a. 1.
- [79] Vgl. z.B. ARISTOTELES: Polit. III, 10, 1281 a 40; VI, 7, 1321 a 5.
- [80] THOMAS AQU.: S. theol. I, 108, 1, ad 1.
- [81] 108, arg.
- [82] DANTE: Monarchia I, 10.
- [83] WILH. VON OCKHAM: In I Sent. prol., q. 1, d. 1, a. 2, hg. G. GÁL/S. BROWN. Op. theol. 1 (St. Bonaventure, N.Y. 1967) 74.
- [84] Dialogus III, tract. 2, lib. 3, c. 17.
- [85] ARISTOTELES: Met. XIII, 4, 1091 b 30ff.
- [86] THIERRY VON CHARTRES: Lect. II, 4, a.O. [71] 155, 37; vgl. NICOLAUS CUS.: De principio. Philos.-theol. Schr., hg. L. GABRIEL (Wien 1964–67) 2, 260.
- [87] NICOLAUS CUS.: De ludo globi II, a.O. 3, 314.
- [88] BONAVENTURA: Itin. mentis in Deum I, 14.
- [89] BOETHIUS: De trin. 5; vgl. ARISTOTELES: Met. IV, 2, 1004 a 20; X, 3, 1054 a 30.
- [90] THIERRY VON CHARTRES: Lect. III, 1, a.O. [71] 176, 3.
- [91] HEYMERICUS de CAMPO, a.O. [14] 56f.
- [92] THOMAS AQU.: S. theol. I, 30, 3 c.
- [93] ROUSSEL, a.O. [68] fol. 68r.
- [94] BOETHIUS: De trin. 3.
- [95] G. W. F. HEGEL: Wiss. der Logik II (1812–16). Akad.-A. 11 (1978) 271.
- [96] LEINKAUF, a.O. [45] 94.
- [97] HEYMERICUS de CAMPO, a.O. [14] 57.
- [98] a.O.
- [99] THOMAS AQU.: S. theol. I, 108, 2, resp.
- [100] HUGO VON ST. VICTOR: Expos. in hier. coel. S. Dionysii II. MPL 175, 943 D.
- [101] J. CARAMUEL de LOBKOWITZ: Primus calamus metametriken exhibens (Rom 1663) 7.
- [102] A. KIRCHER: Iter exstaticum (Würzburg 21660) 386.
- [103] G. W. LEIBNIZ: Margin. (17) zu einem Br. von Eckhard (Mai 1677). Die philos. Schr., hg. C. I. GERHARDT [GP] (1875–90, ND 1965) 1, 232.
- [104] Confessio philosophi (1676), hg. O. SAAME (1967) 50.
- [105] De existentia [Dez. 1676?]. Textes inéd., hg. G. GRUA (Paris 1948) 1, 267.
- [106] Br. an B. des Bosses (11. 7. 1706). GP 2, 311.
- [107] Monadol. § 14 [1714].
- [108] CH. BONNET: Essay de psych., c. 38 (Neuchâtel 1783) 80.
- [109] G. W. LEIBNIZ: Br. an I. Jacquelot (9. 2. 1704). GP 3, 464f.

- [110] Extrait d'une lettre de M. D. L. sur son hypothese de philos. (1696). GP 4, 502.
- [111] An M. A. Fardella (März 1690?), in: Nouv. lettres et opusc., hg. A. FOUCHER de CAREIL (Paris 1857, ND 1971) 325.
- [112] Syst. nouv. de la nature (1695). GP 4, 478; vgl. a.O. 483.
- [113] a.O. 485.