

freilich entkleidet vom idealistischen Enthusiasmus, diese M. sei als reale bereits im Weltgeist angelegt.

Aristoteles, 1966, *Metaphysik*, übers. v. H. Bonitz, 1890, hg. v. E. Wellmann, Hamburg. – Aristoteles, 1985, *De motu animalium/Über die Bewegung der Lebewesen*, übers. v. J. Kolesch. In: AW, Bd. 17, Darmstadt. – Aristoteles, 1989, *Physikvorlesung*, übers. v. H. Wagner. In: AW, in dt. Übers., Bd. II, Berlin. – Becker, O., 1952, *Untersuchungen über den Modalkalkül*, Meisenheim. – Bacon, F., 1963, *Instauratio magna. Distributio operis*. In: *The works of F. Bacon*, IV, ed. J. Spelding, ND Stuttgart. – Bloch, E., 1959, *Das Prinzip Hoffnung*, Fft./M. – Burkhardt, H., 1980, *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, München. – Döring, K., 1972, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung d. Testimonien*, Amsterdam. – Faust, N., 1931/32, *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Unters.*, 2 Bde., Heidelberg. – Feinberg, J., 1986, *Die Paradoxien der Potenzialität. Anhang zu: ders., Die Rechte d. Tiere u. zukünftige Generationen*. In: D. Birnbacher (Hg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart. – Gimmler, A., 2000, *Pragmatische Aspekte im Denken Hegels*. In: M. Sandbothe, M. (Hg.), *Die Renaissance des Pragmatismus*, Weilerswist. – Goodman, N., 1973, *Fact, Fiction and Forecast*, Indianapolis. – Gurwitsch, A., 1974, *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin. – Hartmann, N., 1949, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim. – Hegel, G. W. F., 1957, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg. – Hegel, G. W. F., 1961, *Wissenschaft der Logik II*, hg. v. G. Lasson, Hamburg. – Heidegger, M., 1993 (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen. – Hintikka, J., 1975, *Die Intentionen der Intentionalität*. In: *Neue Hefte f. Philos.*, 8. – Hubig, Ch., 1997, *Technologische Kultur*, Leipzig. – Hubig, Ch., 2006, *Die Kunst des Möglichen I*, Bielefeld. – Jakobi, K., 1973, *Möglichkeit*. In: *HbPhG*, Bd. 2. – Jakobi, K., 2001, *Das Können und die Möglichkeiten. Potenzialität und Possibilität*. In: Buchheim, Th. et al., *Potenzialität und Possibilität*, Stuttgart. – König, J., 1978, *Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München. – Nikolaus von Kues, 1686/1967, *De docta ignorantia II*, lt.-dt., hg. u. übers. v. P. Wilpert, Hamburg. – Nikolaus von Kues, 1973, *Dialogus de possessis*, lt.-dt., hg. u. übers. v. R. Steiger, Hamburg. – Leibniz, G. W., 1714/1966, *Monadologie*. In: *Hauptschr. z. Grundlegung d. Philos. II*, übers. v. A. Buchenau, mit Einl. u. Anm., hg. v. E. Cassirer, Hamburg. – Leibniz, G. W., 1714/1966, *Discours de Métaphysique/Metaphys. Abhandlung*. In: ebd. – Montague, R., 1970, *Universal Grammar*. In: *Theoria*, 36. – Lewis, D., 1986, *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*. In: *The J. of Philos.*, 65. – Pape, I., 1966, *Tradition und Transformation der Modalität. Bd. I: Möglichkeit – Unmöglichkeit*, Hamburg. – Plessner, H., 1975, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin. – Poser, H., 1969, *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz*, Wiesbaden. – Poser, H., 1981, *Stufen der Modalität. Kants System d. Modalbegriffe*. In: K. Weinke (Hg.), *Logik, Ethik u. Sprache*, FS f. R. Freundlich, Oldenburg. – Poser, H., 2000, *Mathematische und physische Notwendigkeit*. In: Boi, L. (Hg.), *Science et philosophie de la nature* Bern et al. – Seidl, H., 1984, *Möglichkeit*. In: *HWbPh*, Bd. 6. – Thomas von Aquin, 1982, *Summa contra gentiles*, hg. v. K. Albert/P. Engelhart, Bd. II, Darmstadt. – Wolf, U., 1970, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München. – Wolff, Chr., 1740/1996, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, hg. v. G. Gawlick/L. Kreimendahl, Stuttgart.

¹ Aristoteles, *Met.* 1003a 21 f. – ² Vgl. Jakobi 2001, 12; Wolf 1979, 76. – ³ Vgl. Poser 2000, 338. – ⁴ Hartmann 1949, VII. – ⁵ Jakobi 1973, 996. – ⁶ *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, § 29. – ⁷ Aristoteles, *Met.* 1019 b. – ⁸ *Met.* 1062 a, 1019 b. – ⁹ *Met.* 1011 b 14. – ¹⁰ Vgl. *De motu animalium* 699 b, 17–22. – ¹¹ *Met.* 1046 a 1. – ¹² *Met.* 1042 a. – ¹³ *Met.* 1050 a. – ¹⁴ *Met.* 1019 a, 18–21. – ¹⁵ *Met.* 1017 b 23 ff. – ¹⁶ *Met.* 1071 b 12–23. – ¹⁷ *Met.* 1072 a 25. – ¹⁸ *Met.* 1073 a 7. – ¹⁹ *Met.* 1072 b 20 ff. – ²⁰ *Physik III*, 201 a 10 ff. – ²¹ Vgl. *Met.* VI, 2 u. 3. – ²² In: Döring 1972, 39 ff. – ²³ Vgl. Aristoteles, *Met.* IX, 3. – ²⁴ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles II*, 37. – ²⁵ Nikolaus von Kues, *Dialogus de possessis*, n. 6, 7–17; *De docta ignorantia II*, Kap. 8. – ²⁶ *Discours de Métaphysique*, § 8. – ²⁷ Vgl. Burkhardt 1980, 248. – ²⁸ Poser 1969, 44. – ²⁹ Leibniz, *Monadologie* 58. – ³⁰ Vgl. hierzu d. umfassende Darstellung bei Poser 1969, 76 ff. – ³¹ Leibniz, *Discours de Métaphysique* § 13, vgl. hierzu Gurwitsch 1974, 106 ff. – ³² Kant, *KrV B* 327. – ³³ *KrV B* 335. – ³⁴ *KrV B* 266. – ³⁵ *KrV B* 197. – ³⁶ *KrV B* 627. – ³⁷ *KrV B* 284. – ³⁸ *KrV B* 265 f. – ³⁹ *KrV B* 43. – ⁴⁰ *KrV B* 176. – ⁴¹ *KrV B* 184. – ⁴² *KrV B* 269. – ⁴³ Vgl. Poser 1969, 204 ff. – ⁴⁴ Kant, *KrV B* 279. – ⁴⁵ Poser 1969, 204. – ⁴⁶ Kant, *KrV B* 272. – ⁴⁷ *KrV B* 269. – ⁴⁸ *KrV B* 624 Anm. – ⁴⁹ *KrV B* 285. – ⁵⁰ Vgl. hierzu Pape 1966, 224. – ⁵¹ *KrV B* 672. – ⁵² Hegel, *PhG* 73. – ⁵³ Vgl. hierzu König 1978, 34. – ⁵⁴ Hegel, *PhG* 290. – ⁵⁵ Ebd. – ⁵⁶ Hegel, *WL*, 146. – ⁵⁷ Hegel, *PhG* 20. – ⁵⁸ *PhG* 19. – ⁵⁹ *WL*, 173. – ⁶⁰ *WL*, 176. – ⁶¹ Bacon 1963, 23. – ⁶² Hegel, *WL*, 182. – ⁶³ *WL*, 183. – ⁶⁴ Vgl. Gimmler 2000, 270 ff. – ⁶⁵ Hartmann 1949, 5 ff. – ⁶⁶ Ebd., 16. Kap. – ⁶⁷ Bloch 1973, 264–284, hier: 271. – ⁶⁸ Vgl. Hubig 1997, Kap. 2.2.3. – ⁶⁹ Goodman 1973. – ⁷⁰ Feinberg 1986, 174. – ⁷¹ Montague 1970, 373 ff.; Lewis 1968, 113 ff.; Hintikka 1975, 66 ff. – ⁷² Hubig 2006, Kap. 3. – ⁷³ Heidegger 1927, §§ 50–53. – ⁷⁴ Plessner 1975, 309–346.

Christoph Hubig

Monas/Monade/Monadologie – 1 Zu den Begriffen.

Der Begriff «Monade» (M.) ist vom griech. *monas* (Eins, Einheit), d. h. v. a. auch Eins-Zahl bzw. Zahl-einheit, abgeleitet, hat aber immer auch Bezug auf *monos* bzw. *monimos* (allein, einzeln, einzig bzw. einsam) sowie das Verb *menein* (bleiben, bestehen, standhalten) und bedeutet daher eine für sich seiende, von anderem abgesetzte Einheit, die als Zahl oder als einzelnes Konkretum zu denken ist – so kann etwa später Alanus de Insulis sagen: «monas est qua quaelibet res est una.»¹ In diese Bedeutung gehen aber auch zentrale Aspekte des semantisch in vieler Hinsicht äquivalenten Begriffs «Hen», der ebenfalls «Eines», «Eines» oder «das Eine» bedeutet, mit ein; Tertullian kann daher sagen: «Monotes et Henotes, id est Solitas et Unitas» seien «eines» (*unum*)², so dass es, da zudem eine systematisch reflektierte Verwendung von M. bis hin zu Leibniz kaum auszumachen ist, schwierig ist, eine strenge terminologische Differenz aus dem Textbefund zu erhalten. Es lässt sich aber zeigen, dass «M.» im Laufe der Zeit eine theologische, arithmetische, psychologische und physikalische Bedeutung erhält.

2 Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 AntikelSpätantike

2.1.1 Die griech. Tradition

Die philosophische Verwendung von «M.» geht letztlich zurück auf die pythagoreische Tradition, für die «Erkennbar-Sein» und «Zahl-Haben» koinzidieren³, und auf die Diskussion, die Platon und v. a. seine Schüler Speusipp und Xenokrates hinsichtlich der Ausdifferenzierung von verschiedenen Seinsschichten und der Absetzung eines höchsten, als ↑Prinzip und ↑Einheit zu denkenden Ursprungs von allem mit dieser Tradition führten. Es kam dabei vermutlich zu einer Diskussionslage, die die spätere terminologische Inversion, die die *monas* gegenüber dem *hen* zurücksetzt, vorbereitete: Setzten die Pythagoreer, aber auch der Platon-Nachfolger Xenokrates die Eins als Prinzip der ↑Zahlen (und des ↑Seienden) an⁴ und daher das höchste, erste Prinzips begrifflich eher als *monas* im Unterschied und vor dem *hen* an, das dem Zahl- und Wahrnehmungsbereich zugeordnet wird (so Philolaos nach dem Bericht des Jamblich⁵ und Xenokrates⁶; s. aber Aristoteles⁷), so gilt etwa Speusipp umgekehrt das *hen* als Seins-transzendentes Prinzip und die *Monas* als bloße Zahlseinheit.⁸ Platon selbst verwendet *monas* etwa im *Philebos*⁹, wo es um die Bestimmung der «wahrhaft seienden» Einheiten geht, wahlweise zu *hen*, während ansonsten, wie v. a. auch im für die Rezeption durch den Neuplatonismus zentralen *Parmenides*, die Verwendung von *hen* überwiegt.¹⁰ Aristoteles definiert M. als «nicht gesetztes (quantitativ) Unteilbares» im Unterschied zum gesetzten Punkt.¹¹ Er referiert aber auch (dies wird im 17. Jh. wichtig, s. u.), dass die Pythagoreer annahmen, dass die M. «Größe» hätten, «*extended units*» (Ross) seien.¹² Plotin kennt zunächst einen durchgehenden Zusammenhang zwischen der strebenden und erkennenden Bewegung der ↑Seele oder des ↑Geistes zum Einen (*hen*), der *deificatio*, und dem Eins-Werden, «rein-für-sich-Sein» bzw. Einsam-Sein des in dieser Bewegung Befindlichen, wofür immer wieder der Ausdruck «*monos*» verwendet wird.¹³ Dann wird aber auch das Eine selbst, in einer transformierenden Aufnahme von Platon¹⁴, als «einzig und allein» bezeichnet.¹⁵ Grundsätzlich jedoch setzt Plotin das *hen* vor der M. an, als eine Einheit, die «in vollere Sinne angesetzt werden [muss] als die Einheit der Zahl 1 (*monas*) oder des Punktes (*semeion*)».¹⁶

Trotz dieser verschiedenen Gewichtungen ist bis hin zum späten Neuplatonismus terminologisch durchgehende Nähe von M. und *hen* zu beobachten. So kann etwa Proklos innerhalb eines Werkes (der *Theologia Platonica*) den Gedanken von der ↑Transzendenz des Prinzips der Zahl gegenüber den einzelnen

Zahlinstanzen – das Prinzip von Zahl ist im griech. Verständnis selbst nicht Zahl – durch folgende Aussagen wiedergeben: «die Einheit [= M.] ist Quelle der Zahlen» – in deutlich pythagoreisierendem Kontext – und «das Eine [= H.] ist Ursprung der Zahlen.»¹⁷ Ebenso kann er aber auch die M. als «Teil der Zahl» bezeichnen und dieses – und d. h. alle Einzelzahlen – wiederum als *hen*¹⁸ oder, vor dem Hintergrund des Grundsatzes, dass das «Ursprünglichere auch das Machtvollere/Vermögendere ist», sagen: «da aber Einheit (*monas*) der Ursprung ist, ist das Einheitlichere (*monadikyteron*) stärker und mächtiger als die Dinge, die der Ursache ferner stehen».¹⁹ Es wird jedoch deutlich, dass Proklos, auf der Grundlage v. a. auch Plotins und mit Jamblich²⁰, das *hen* als selbst über-seiendes Prinzip des ↑Seienden und damit auch der M. versteht, sofern diese eben entweder als Zahl-Einheiten oder -Teile oder aber, ontologisch, als fundamentaler Aspekt des Geistes, als Koinzidenz von Einheit und Dreiheit, etwa in dem Begriff der Götter als «triadischer M.»²¹, oder, noch allgemeiner, als einer «Ordnung» bzw. Hierarchie entsprechende Entfaltungs- und Einfaltungsmomente des Einen zu denken sind.²² Auch Damaskios ordnet den Begriff «M.» einer dem reinen, unsagbaren Einen (*hen*) ontologisch nachgeordneten Form von Einheit zu, dem «Geeinten.»²³ M. bleibt aber im Grundverständnis (*logos*) immer etwas, das (i) «sich selbst gehört und keinem anderen und gegenüber dem (an ihm) Teilhabenden herausgehoben ist»²⁴ und das, in der Deutung einflussreicher Expositionen zur Zahlentheorie, (ii) eine wesentlich arithmologische Kernbedeutung besitzt.²⁵ Für den gesamten, sich in breiter Wirkung niederschlagenden sog. Neupythagoreismus ist diesen Vorstellung prägend gewesen.²⁶

Wichtig dafür, dass sich M. gegen *hen* als Begriff höchster Dignität durchhält, ist dabei die v. a. theologische Verwendung und Überhöhung von M. – ein Zusammenhang, der schon bei Xenokrates aus pythagoreischen Voraussetzungen gegeben war –, die sich auch in der Pythagoras-Doxografie²⁷, in den *Chaldäischen Orakeln*, die M. mit den Begriffen «Vater», «König» oder Zeus verbinden, und im sog. *Corpus Hermeticum* findet; in diesem Zusammenhang spielt M. v. a. als «väterliche M.» eine zentrale Rolle in der auch für die christliche trinitätstheologische Diskussion wichtigen Ausbildung primordialer Ternare (erste M. als Ternar von «Vater»- «Mächtigkeit»- «Intellekt»).²⁸ In der durch Proklos beeinflussten Philosophie und Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita ist das Eine, das *hen*, noch vor jedem Einen gedacht, das seine Bestimmtheit durch einen Bezug zu Vielheit besitzt, obgleich das, was «ist», nur je ein

Eines ist; die M. dient hier, obgleich der Areopagite die theologische Tradition der Bezeichnung Gottes als M. kennt und explizit nennt²⁹, als wesentlich arithmologisches Analogon. Das *hen* bzw. der absolut-eine Gott ist jenseits oder 'über' jeder denk- und nennbaren Einheit, also auch der M.³⁰

2.1.2 Die lat. Tradition

Nach dem Vorgang des Marius Victorinus, der nicht zwischen *henas* und *monas* unterscheidet und beide Termini als *«unitas»* von *«unum»* absetzt³¹, sowie von Tertullian³² wird M. von Macrobius – dem für die mittelalterliche und frühneuzeitliche Wirkungsgeschichte der spätantiken Verbindung von Pythagoreismus, Platonismus und Hermetismus neben Chalcidius einflussreichsten Autor – lat. mit *«unitas»* übersetzt und einerseits als *«fons et origo numerorum»* bezeichnet, andererseits, in theologisch-metaphysischer Bedeutung, als Bezeichnung Gottes (*ad summum refertur deum*), aber auch aller anderen genuinen 'Einheiten' (*mens ex summo enata deo; intellectus, anima*) im Sinne des Neuplatonismus notiert.³³ Die wirkungsgeschichtlich einflussreiche Verbindung von arithmetischer Einheitsspekulation und der Dimensionen-Ontologie, die Macrobius auf Pythagoras und Platon zurückführt, findet sich im 2. Buch des *Somnium Scipionis-Kommentares*.³⁴ Augustinus ordnet, in deutlicher Absetzung vom griech. Denken, die M. der *«unitas virtutis»* zu, die diese als durch den menschlichen Geist bestimmtes Gegenprinzip zu dem durch Vielheit (*divisio*) bestimmten Laster auszeichnet, weist sie aber explizit als zutreffende Bezeichnung des christlichen Gottes zurück: Die *«monas»* ist nur *«mens sine ullo sexu.»*³⁵

2.2 Mittelalter

Johannes Scotus Eriugena, der Übersetzer des Pseudo Dionysius Areopagita und des Maximus Confessor, integriert in sein Hauptwerk *Periphyseon* (*De divisione naturae*) große Abschnitte aus *De divinis nominibus* des Ps. Dionysius Areopagita, u. a. auch den Passus zur M. als Prinzip der Zahl, die, ebenso wie der Kreismittelpunkt als Prinzip des Kreises, zum heuristischen Mittel der denkenden Annäherung an das absolut transzendente Wesen Gottes dient. Die M. wird zuvor jedoch schon³⁶, mit Blick auf Pythagoras (und Plotin) und dessen *«numeri intellectuales»* sowie auf Sap. XI 21 (*omnia in mensura et numero et pondere facta*), als *«principium numerorum»* angesetzt, in dem alle Zahlen, Quantitätsverhältnisse, Proportionen *«ursächlich»* (*causaliter*) und *«ewig»* (*aeternaliter*) sind und in dem sie alle ein *«eins und schlechthin unteilbares»* (*unum et individuum simpliciter*) sind.³⁷ Durch die Zuordnung von Theolo-

gumena wie *principium-medium-finis* oder *causaliter subsistere in unitate* und durch die Applikation von Zahl-Produktion aus der Eins-Zahl auf einen Hervorgang des Seins aus dem Einen selbst³⁸, wird die arithmologische auf eine theologische Bedeutung hin immer stärker geöffnet.³⁹ Die M., von der allerdings im eigentlichen Sinne die Rede ist, ist die *«monas creata»* des (göttlichen) Intellekts, nicht die *«monas creatrix»* oder Gott selbst (auch hier terminologischer Übergang von Zahl-Bedeutung zur Einheit Gottes).⁴⁰

Von größtem Einfluss wurde später die bei Eriugena noch nicht nachweisbare erste *propositio* des sog. *Liber XXIV philosophorum*, der auf spätantik-hermetische und neuplatonische Quellen zurückgeht: *«monas monadem gignit vel genuit, et in seipsum reflexit amorem sive ardorem»* (die M. gebiert bzw. erzeugt die M. und lässt in sich selbst die Liebe und die Glut widerscheinen).⁴¹ Diese Wendung findet sich in zahlreichen philosophischen und theologischen Abhandlungen bis hinein ins 17. Jh., so etwa bei Alanus de Insulis, der vermutlich dafür verantwortlich ist, dass dieser Satz mit einem Logion des Hermes Trismegistus verbunden wird⁴² und von dort bei Thierry von Chartres⁴³, Thomas von Aquin⁴⁴, Albertus Magnus⁴⁵, Alexander von Hales⁴⁶, Meister Eckhart⁴⁷ wieder auftaucht.

2.3 Renaissance/Frühe Neuzeit

Die im antiken, v. a. spätantiken Denken grundgelegte synthetische Funktion der M., die Verbindung von theologischer und arithmologischer Bedeutung, wie sie etwa bei Ps. Dionysius Areopagita vorliegt, die *«magna cum Deo similitudo & cognatio»* der M. (Marin Mersenne⁴⁸), und ihre Kodifizierung in dem Satz des *Liber XIV philosophorum*⁴⁹, ist für viele Autoren der ↑Renaissance und v. a. dann des 16. und 17. Jh. verbindlich geworden.⁵⁰ Dennoch halten Autoren, deren Denken enger am Neuplatonismus, wie etwa das des Nikolaus von Kues oder des Charles de Bovelles, oder an der Kabala-Tradition orientiert ist, wie J. Reuchlin, gleichzeitig auch den schon dort konstatierten Unterschied zwischen dem v. a. Seienden anzusetzenden *absoluten* Einen oder der reinen Einheit selbst und der *relativen* Zahl- oder Zähl-einheit (Bereich der Quantität) fest: Gott kommt *«her das Eine selbst»* (*ipsum unum*) als ein anderer Name zu» und dies (das Eine) darf nicht *«zahlhaft»* (*numeralis*) verstanden werden als *«monas seu singulare»* (Cusanus).⁵¹ Nur gegenüber anderem Einzelnen oder Einen kann M. dann zusammen mit dem *«unum»* bzw. der *«unitas»* wiederum abgesetzt werden, so gegen den geometrischen Punkt in *De beryllo* *«unum seu monas simplicius puncto.»*⁵² *«Unitas/unum»*

übernehmen in vielen Passagen die Position der synthetischen Funktion des M.begriffs, so bei Nikolaus von Kues⁵³, Ch. de Bovelles («unitas est ante omnes numeros»), F. Patrizi (*unitas primaria* abgesetzt von den anderen *unitates*), J. Reuchlin u. a. Diese ganze Tradition ist enzyklopädisch unter Zahl-symbolischem Interesse präsentiert bei P. Bongo (Bungius).⁵⁴

Von zentraler Bedeutung ist auch die theologische Verwendung von M. bzw. *hen/unum* im Kontext hermetisch-magisch-alchemistischen Schrifttums⁵⁵, die einen weit verbreiteten Grundtext in John Dees *Monas hieroglyphica* besaß⁵⁶, in der, auf Basis kabalistischer und hermetischer Einflüsse, alles Sein aus einer hieroglyphischen Figur, die für eine komplexe, vielschichtige und daher auslegungsbedürftige Selbstentfaltungsbewegung der absoluten göttlichen Einheit, der M., steht, abgeleitet wird, insbes. am Beispiel des Kreises.⁵⁷ Bei Giordano Bruno erhält M. v. a. in den Frankfurter Schriften (1590/91) eine zentrale systematische Bedeutung, die sich im Konfinium von Atomistik; Mathematik und Einheitsmetaphysik bewegt.⁵⁸ Alles, was «ist», ist nichts anderes als eine Instantiierung der M., «praeter monadem nihil est»⁵⁹, und zwar der höchsten M., der «monas monadum.»⁶⁰ Die M. ist das, wodurch alles ein Eines (*unum*) ist, und auch das, wodurch es ein Seiendes (*ens, esse*) ist.⁶¹ Sie ist die «essenzia rerum cunctarum.»⁶² Bei Bruno finden wir daher auch die Gottesnamen-Funktion von «M.».⁶³

Im Übergang vom 16. zum 17. Jh. begegnen monadologische Ansätze v. a. im Bereich der ↑Naturphilosophie, bei Theorien, die elementaren, primordialen Einheitsformen im Zusammenhang der Naturprozesse nachgehen, so bei Agrippa von Nettesheim, Paracelsus, Valentin Weigel⁶⁴; der vitalistische Pluralismus J. B. van Helmonts setzt monadenähnliche «Samenkräfte» oder *Archaei* an⁶⁵, die ein Seiendes vor jeder quantitativen Veränderung qualitativ bestimmen. P. Gassendi rekurriert auf den Begriff der M. im Rahmen seiner Restitution des ↑Atomismus und der Diskussion über die irreduzible Grundstruktur der ↑Materie: Die pythagoreische Vorstellung der *monas* als «primum principium»⁶⁶ sei – so Stobaios – durch Ekphantos (oder: Diophantos) kosmologisch-physikalisch gewendet worden, der behauptete, dass die «pythagoreischen M. körperlich seien» und aus diesen als Atomen «die Welt zusammengesetzt sei.»⁶⁷ «M.» erhält so nach der theologischen und arithmologischen Bedeutung eine physikalische, die ebenfalls auf die ehrwürdige pythagoreische Tradition zurückführbar schien⁶⁸; sie wird dem Atom äquivalent als einer ausgedehnten aber unteilbaren körperlichen Einheit.⁶⁹

Im Cambridger Platonismus findet sich M. als Seins(= Gott) und Zahlprinzip bei Henry More (v. a. in Absetzung vom demokritisch-atheistischen Atomismus)⁷⁰ und als «physicae monades», die mit göttlichen, innernatürlichen, seelischen Kräften verbunden werden⁷¹, bei R. Cudworth, der M. im Rückgriff auf die Pythagoras-Doxografie (Aristoteles, Jamblich, Stobaios etc.), v. a. als Gottesnamen und im Kontext einer universalen göttlichen «Monarchie» (gegen Polyarchie = Polytheismus) versteht⁷² und als korrelativen Begriff zu «Zweiheit» – die Paarungen *M.-Dyas, Peras-Apeiron* (Platon) und Gott-Materie/Chaos werden so übereinander geblendet⁷³ – und bei J. Smith («perfectly one»)⁷⁴. More und Cudworth orientieren den M.begriff in kritischer Auseinandersetzung mit einerseits dem neuzeitlichen Atomismus P. Gassendis und andererseits dem Mechanismus Descartes' auf einer weiteren Ebene ebenfalls explizit physikalisch: «Physische» oder «körperliche» M. stellen elementarische, unteilbare, kompositive Einheiten in der Körperwelt dar, die eine Ausdehnung, aber keine physische Größe haben; sie sind (i) homogen, (ii) impenetrabel, (iii) zusammenhanglos und können sich (iv) nicht aus sich heraus bewegen. Daher muss eine «*substantia immaterialis*» hinzutreten, um das Zusammengehen der M. zu Körper-Einheiten sowie zielgerichteten Bewegungen (↑*Entelechien*) zu begründen.⁷⁵

M. Mersenne (*monas = unitas, unité*), der die M. als Gottesnamen und universale Substanz aller Dinge⁷⁶ versteht, verbindet diese Bestimmung unmittelbar mit der geometrischen Gottesdefinition aus dem *Liber XXIV philosophorum*⁷⁷ und mit arithmetisch-geometrischen Überlegungen⁷⁸, ebenso der Jesuit Athanasius Kircher⁷⁹ u. a. Die kabalistische Zohar-Tradition wird in der 2. Hälfte des 17. Jh. v. a. auch durch die *Kabbala denudata* einflussreich, eine Kompilation von kabalistischen Traktaten, insbes. des *Zohar*, und v. a. von Interpretationen und Systematisierungen, u. a. durch H. More (*Apparatus in librum Sohar*). M. wird hier als Gottesname neben «unitas» verwendet⁸⁰ und im Kontext der Vorstellung gedeutet, dass das Wesen Gottes «quasi corporeo-spiritualis» sei⁸¹ und sich in einer emanativen, selbst-offenbarenden Grundbewegung allem mitteile. More setzt in dieser Deutung, die er selbst als völlig unvereinbar mit einem konsistenten Gottesbegriff (Problem der Zerteilung, der Vervielfachung des Unendlichen etc.) zurückweist und die eine Einführung von theologischem (Monismus) und physikalischem (Atomismus) Aspekt von M. aufweist, das M.sein Gottes terminologisch vom Eins-Sein ab als sein unmittelbar in die Welt Kontrahiert-Sein.⁸² M. als «physische Punkte» zu denken, bedeutet ei-

ne Aufnahme der pythagoreischen, durch Aristoteles und Proklos überlieferten Vorstellung des Punktes (s. o.).

2.4 Leibniz

(1) Mit Leibniz erhält der Begriff M. eine fundamentale systematische philosophische Bedeutung, der schließlich ein eigener Theorie-Titel entspricht: *Monadologie*, ein Titel, der (i) nicht von Leibniz selber stammt – dieser führt nur den traditionellen Begriff «M.» in seine Theorie ein –, sondern von dem ersten Übersetzer des ursprünglich wohl *Les principes de la philosophie* benannten Textes von 1714, von dem Naturrechtler H. Köhler durch seinen Titel *Des Hn. Gottfried Wilh. Leibnitz [...] Lehrsätze über die Monadologie* (1720) eingeführt wurde⁸³, und der (ii) wie der M.begriff sehr schnell in den Sprachgebrauch übernommen wurde, etwa durch Akademie-Preisfragen⁸⁴, durch Condillacs Rezeption⁸⁵, P. Bayles Argumente oder J. G. Walchs *Philosophisches Lexicon* etc.⁸⁶ Diese Theorie basiert nicht nur, sofern sie sich reflektiert zu ihrem Sach- und Titel-Begriff verhält, auf der vorlaufenden Geschichte des M./Eins-Begriff – «*Monas est un mot Grec, qui signifie l'unité ou ce qui est un*»⁸⁷ – und auf der geistmetaphysischen Tradition⁸⁸, sondern v. a. auf einer höchst differenzierten Entwicklung im Denken des Leibniz selbst, in der dieser schrittweise – gleichsam durch ein Ausschlussverfahren anderer philosophischer Optionen, das er im kritischen Durchgang durch diese erreicht – den ↑Substanz-Begriff reformuliert und schließlich, etwa ab Mitte der 1690er Jahre, in den der M. transformiert: Die M. ist unteilbare «*substance simple*»⁸⁹, «*veritable unité*»⁹⁰, das «*constitutivum substantiale perseverans*»⁹¹ und das, dem allein ein starker Begriff von *Sein* zugesprochen werden kann.

(2) Der als M. reformulierte ↑Substanz-Begriff, der zwar seit dem Arnauld-Briefwechsel und dem daraus erwachsenden *Discours de métaphysique* deutliche Konturen erhält (1683–89)⁹², der aber seit der frühesten Zeit im Blickpunkt steht⁹³, integriert mehrere Faktoren, die Voraussetzungen der späteren M.-konzeption sind: (i) einen platonischen Begriff von transzendenter Einheit (und deutet damit schon auf ein M.konzept hin), (ii) einen aristotelisch-scholastischen Begriff der ontischen und prädikativen Differenz eines Substrates und seiner Bestimmungen (Substanz-Attribute, Subjekt-Prädikate), (iii) einen darauf bezogenen logischen Begriff analytischer Einheit und Wahrheit und (iv) einen physikalisch-mechanistisch grundgelegten Begriff der strikten Einheit eines natürlichen, sich bewegenden, Gestalt und Größe habenden Dinges (hier liegt der Bezug auf

den Begriff des «Atoms» in der Wendung «*ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature*»⁹⁴).

Alle diese Faktoren werden von Leibniz vor dem Hintergrund methodologischer Grundeinstellungen gedacht: (i) Der ontischen und logischen Verbindlichkeit der sog. «großen Prinzipien», (a) des Prinzips, dass alles, was ist, einen zureichenden Grund seiner Existenz und seiner Wesensform haben muss, (b) des Prinzips des Widerspruchs, (c) des Prinzips des Optimum, und (d) des Prinzips der analytischen Wahrheit; (ii) der nominalistisch inspirierten Vorstellung, dass Gottes unendliche Schöpfungspotenz sich in einem absoluten proportionalen Verhältnis von geringster (also der Einheit angenäherter) Prinzipienzahl und höchster (also der Unendlichkeit der Potenz angenäherter) Wirkungsmenge äußern muss und (iii) der traditionellen Vorstellung, dass das Sein, das durch eine solche Äußerung gesetzt/geschaffen wird, durch die Faktoren ↑Harmonie und Varietät bestimmt, sich als Hierarchie darstellen muss.⁹⁵ M. ist also weder historisch noch hinsichtlich der Denkbewegung von Leibniz voraussetzungslos.

(3) Die konsequent erarbeitete und systematisch fundierte Vorstellung «einfacher», d. h. monadischer Substanzen, hat für den ganzen Bereich des Seienden Gültigkeit, d. h. sie reicht von der höchsten M., der Urmonade (*monas primitiva*), bis zur materiellen M., die das Fundament der ausgedehnten Masse darstellt. M.- oder Substanz-Sein ist nichts anderes als ein «Spiegel» Gottes zu sein.⁹⁶ Jede M. ist *nach außen* absolute, für sich seiende, abgeschlossene Einheit und *nach innen* Repräsentation der absoluten Vielheit der von ihr exkludierten anderen M., die sich als unendliches Geflecht von Beziehungen/Relationen darstellt⁹⁷; es gibt keine M., die nicht in sich differenziert oder «affiziert» wäre⁹⁸ – und zwar in einer «double multiplicité» (Jalabert) von synchronen und diachronen Affekten⁹⁹ – und die dennoch Einheit ist.

Indiz ist Leibniz hierfür die Tatsache, dass der geometrische (Kreismittel-)Punkt in seiner Einheit eine unendliche Vielheit von auf ihn treffenden Geraden und ihrer Schneidewinkel repräsentiert und die Tatsache, dass unsere Seele, unser ↑Ich, eine unendliche Vielheit von verschiedenen Empfindungs- und Denkbestimmungen aufnehmen kann (Grund dieser Ein-Vielheit ist die «Unausgedehntheit» von Punkt und Seele).¹⁰⁰ In Gott ist die Einheit von Einheit und Vielheit vollkommen vermittelt und sich selbst durchsichtig; in den geschaffenen, endlichen M. ist diese Einheit *an sich* oder dem Sein nach ebenso vollkommen vermittelt, sonst wären sie keine wahrhaften Einheiten unter den strengen Wechselwirkungsbedingungen der Leibnizschen Spätphi-

losophie, v. a. dem Theorem der †prästabilierten Harmonie (s. u.), nicht jedoch dem Ausdruck (*expression*) und der selbst-Zugänglichkeit nach (*confusion*) oder dem Verstehen (der eigenen und der absoluten Einheit) nach.¹⁰¹ Dies wirft ein bezeichnendes Licht auf Leibniz' Einschätzung der Tiefenschärfe, mit der existierende, perzipierende und apperzipierende (intelligente) M. ihr Existieren und d. h. ihre je für sie kontingenten raum-zeitlichen Beziehungen (die ihnen nicht als das, was sie sind, als interne Bezüge, erscheinen) erschließen können: Sind zumindest alle Perzeptions- und (bedingt auch) Apperzeptionsleistungen¹⁰² ebenfalls von der monadischen Grundstruktur der Ein-Vielheit oder Synthesis aus Einheit und Unendlichkeit bestimmt, so können diese einem endlichen Empfinden oder Denken grundsätzlich *nie* in ihrer vollständigen Bestimmtheit zugänglich werden. Die Differenz der monadischen Perzeption und Apperzeption besteht einzig darin, dass erstere eine vor-reflexive «*expression*» des einvielheitlichen monadischen Relationengefüges ist¹⁰³ und in letzterer sich die M. dieses Sachverhaltes, dass sie expressiv ist und sie diese gesättigte Form von Darstellung des Ganzen in sich nie vollständig reflexiv (†Reflexion) machen kann, bewusst werden und demgemäß auch ihr Denken und Handeln ausrichten kann. Der Intellektualismus oder †Rationalismus von Leibniz und damit die Überzeugung von der vollständigen Bestimmtheit alles Seienden ist zwar von einer unüberbietbaren Intensität, die keinerlei «*amputation du savoir*» hinnehmen will¹⁰⁴, zugleich jedoch alles andere als naiv. Opazität und Konfusität, Vermutungswissen und Irrtum bilden die abgestuften Übergänge von der Luzidität einer logisch-mathematisch darstellbaren rationalen Erkenntnis zum Bereich des Nichtwissens, d. h. zur inneren Grenze der †Rationalität, die aus der Endlichkeit und dem Geschaffensein der einzelnen M. resultieren. Philosophie bedeutet: diesen Sachverhalt noch einmal in der Form des †Wissens vor sich zu haben und in seiner Gesamtrationalität beschreiben zu können.

(4) Der Endpunkt eines solchen Wissens war für Leibniz seine ausgereifte Substanzen-†Metaphysik oder «*prima philosophia*» als M.lehre oder *Monadologie*. In dieser Metaphysik gilt:

(i) †Sein und M.sein sind äquivalente Begriffe; als Axiom gilt: «*ce qui n'est pas véritablement un estre, n'est pas non plus véritablement un estre*»¹⁰⁵; das Einheit-Sein der M. ist ein ihr *von ihr selbst* her zukommendes Sein, das jeder externen, etwa denkenden (*unitas a cogitatione*) Bestimmung *vorgreift* (nachträgliche Einheiten, etwa Bewegungseinheiten oder soziale Einheiten wie Heer, Handelsgesellschaft,

Herde, sind daher aggregativ, arbiträr, reflexiv oder phänomenal, nicht substantial)¹⁰⁶;

(ii) noch im kleinsten, korpuskularen Bereich des erscheinenden Seienden ist eine unendliche Anzahl von M., als Ausdruck des konstitutiven Aspekts der Vielheit gegenwärtig, d. h. es gibt keine Stelle im Universum, an der nicht alles durchgehend durch Einheiten angefüllt ist¹⁰⁷; phänomenal-physischer Ausdruck dieser unendlich gestuften Vielheit ist die Ausdehnung als ein in-definites Bild des Unendlichen;

(iii) jede M. drückt das ganze Universum aus, denn sie ist autarkes Kraft-Zentrum (Identität der Einheits- und Tätigkeitsquelle), und zwar durch einen singulären «*point de vue*»¹⁰⁸;

(iv) jede M. wirkt sowohl auf alle anderen M. ein (bis hin zu nicht-wahrnehmbaren/-messbaren Wirkungen) und erleidet selbst von allen anderen Affekte, die sich von deutlich wahrnehmbaren bis hin zu nicht-zugänglichen (aber theoretisch zu fordernden) Pathemata abtufen («*petites perceptions insensibles*»)¹⁰⁹; Materie ist nichts anderes als die Summe aller nicht reflex oder bewusst werdenden monadischen Relationen, so dass man zurecht sagen kann, dass dieser Vorstellung psychologisch eine «*théorie de l'inconscient*» korrespondieren muss¹¹⁰;

(v) alle physikalischen und psychischen Differenzen, also Entfernungen, Bewegungen etc., sind nichts anderes als der Ausdruck der permanenten internen Perzeptionsprozesse der M. (s. ix) und erhalten gerade dadurch (mit Blick auf 3) ihre kontingente, individuelle Bestimmtheit für die einzelne M.; d. h., im Leibnizschen Universum gilt das strikte Gesetz der absoluten Entschiedenheit oder Unterscheidbarkeit alles Wirklichen;

(vi) jede M. ist ein «*atomum se ipsum complens*»¹¹¹ und daher vollständig bestimmt durch ein und substanzial identisch mit einem «Gesetz» (*lex, loi*) oder einer «Reihe» (*series*), besser «ihrer» Reihe von Handlungen/Tätigkeiten¹¹², die ihr als ihre Bestimmtheit (*qualité*)¹¹³, ineins mit ihrer Vernünftigkeit oder Nicht-Vernünftigkeit und der Aktuierung des «*decretum originale*» Gottes, von diesem eingeschrieben worden ist¹¹⁴;

(vii) der metaphysische Ursprung oder Grund dieser determinierenden Handlungsreihe liegt in dem, was Leibniz «ursprüngliche Kraft» (*vis primitiva, force primitive*) oder auch †Entelechie nennt¹¹⁵; diese ist das Reelle, Konstitutive an den Dingen, ist selbst intelligibel, instantan und innerlich und nur in ihren äußerlichen Wirkungen, also vermittelt und abgeleitet (*vis derivativa*), mess- und darstellbar. Der metaphysische Ursprung der Determiniertheit und d. h. spezifischen individuellen Begrenztheit der mo-

nadenkonstitutiven Handlungsreihen hingegen, also das, was man das Materielle nennen kann (s. iv) – Leibniz setzt hierfür den Begriff «*materia prima*» –, liegt in der «*potenzia passiva primitiva*», dem Gegenprinzip der aktiven ursprünglichen Kraft, das, untrennbar von dieser, die unbewältigbare, negative, inerte, opake Seite der M. ausmacht¹¹⁶, ihren «Überschuss an «bloßer Substantialität»¹¹⁷, dessen private Effekte sich etwa durch die diachrone Struktur, durch Mangel und kompensierendes Strebeverhalten ausdrücken – wäre die M. frei von einem solchen potenziellen Horizont, wäre sie «*actus purus*» wie Gott selbst¹¹⁸;

(viii) die M. ist mit allen diesen Bestimmungen zu unterscheiden von anderen unteilbaren Einheiten, also von den mathematisch-geometrischen «Punkten» und den physischen Punkten (Atomen), und zwar als «*metaphysischer Punkt*» oder «*beseelter Punkt*»; nur als solche transzendente dynamische Einheiten können sie der konstitutive und explikative Grund der sich durch sie und in ihnen als ihre Sequenz-Qualität ausdrückenden vielheitlichen Phänomenwelt sein¹¹⁹; metaphysischer Punkt ist der Ausdruck für die Tatsache, dass M. eine Ding- und Erscheinungs-transzendente Einheit ist, ein Entelechie (s. vii) im Sinne eines «autarken», nur aus sich seienden Kraft-Zentrums ist (*entelechie* = *force primitive*), das je «Quelle seiner inneren Tätigkeiten» ist¹²⁰;

(ix) die spezifische Aktivität der M. ist das *Perzipieren* als ein «*état passager*», in dem sich je das Ganze der einvielheitlichen Einheit als «*expression de la multitude dans l'unité*» darstellt¹²¹; in dem Vollzug des Perzipierens und dem unterschiedlichen Distinktionsgrad, der von Bewusstlosigkeit-Schlaf (Verworrenheit, *confusion*) bis zu ↑Apperzeption und höchster geistiger Selbstgegenwart (Distinktheit) reicht, liegt die Ursache des Unterschiedenseins der einzelnen M.¹²² in «nackte» M. (*animae analogae*), Seelen (*animae*) und Geister (*mentes*).¹²³

(x) alle M. sind an sich und in sich, obgleich sie begrenzt sind, «vollkommen» oder ein je «das im Ziel-Sein Habende», so zitiert Leibniz die Übersetzung von Entelechien mit «*perfectihabia*» durch den Humanisten Hermolaus Barbarus.¹²⁴

(5) Leibniz' M.system ist wegen seiner Radikalität und seiner Geschlossenheit immer wieder auf unterschiedene Ablehnung oder ebenso entschiedene Faszination gestoßen. Die philosophische Geschichte von M. nach Leibniz koinzidiert geradezu mit der Wirkungsgeschichte seiner Monadologie; diese setzte sich fort einerseits in ihrer (nur scheinbar popularisierenden) Verbreitung und Umformung durch Chr. Wolff: Der Begriff «M.» wird durch den der «*entia*

simplicia» ersetzt; es gibt perzeptionslose, physikalische Einheiten, «*atoma naturae*»; die Modifikation der ↑«prästabilierten Harmonie» führt dazu, dass die Universalität der inneren perzeptiven Spiegelungsleistung aufgegeben wird; neben die *vis perceptiva* tritt eine *vis motrix*¹²⁵; zu erwähnen ist weiter seine durchaus heterogene Schule (z. B. G. B. Bilfinger, J.Ch. Gottsched, der wieder stärker an Leibniz orientierte A. G. Baumgarten¹²⁶, Formey). Andererseits schlug sie sich nieder in der Metaphysik- und Monadologie-Kritik der durch Locke inspirierten «*philosophes*» der ↑Aufklärung v. a. in Frankreich (Voltaire¹²⁷, d'Alembert¹²⁸) aber auch – z. B. durch Euler¹²⁹ – in Deutschland¹³⁰ (auffällig ist der Versuch Condillacs, eine «*sensualistische Monadologie*» zu konzipieren¹³¹). Die affirmative M.diskussion transformiert den ursprünglich metaphysischen Begriff «M.» von Wolff bis hin zu Baumgarten in verschiedener Intensität immer mehr zu einem auch oder nur *physischen* Begriff von Körper-M. mit «widerstrebender Kraft», «Undurchdringlichkeit», Ausdehnung: «*puncta physica*».

2.5 Kant, Idealismus, 19. Jahrhundert

Diesen transformierten M.begriff nimmt I. Kant v. a. in seinem lat. vorkritischen Frühwerk auf, das unter dem Eindruck Baumgartens formuliert worden ist.¹³² M. sind für ihn wesentlich substanzial, dynamisch und punkthaft, nicht mehr jedoch, wie bei Leibniz, entelechetisch und intelligibel.¹³³ M. ist geradezu synonym mit *substantia simplex, elementum materiae, pars corporis primitiva*.¹³⁴ Aus solchen physischen M. setzt sich für Kant jeder Körper zusammen¹³⁵, wobei die für den Raum konstitutive Teilbarkeit der strikten Einfachheit der dennoch Raum-erfüllenden M.¹³⁶ nicht widerstreitet.¹³⁷ Kant übernimmt aus der Leibniz-Wolffschen Tradition die zentrale Bestimmung der M. als einer dynamischen, durch ein Kraftpotenzial bestimmten Einheit: Jede M. bestimmt den von ihr eingenommenen Raum(abschnitt) durch eine «*sphaera activitatis*»¹³⁸ bzw. sie «besetzt den Raum *durch* ihre Aktivität.»¹³⁹ Allerdings fallen für Kant immer noch «innere» und «äußere» Bestimmungen der M. auseinander und d. h., dass der durch die M. erfüllte Raum als solcher und mit seinen externen, relationalen Bestimmungen als «Umfang der äußeren Gegenwart» der M. zu denken ist, während alle internen Bestimmungen, v. a. die Subjekt-Natur oder die Einheit selbst, nicht räumlicher Art sind (Kant vergleicht in aufschlussreicher Weise die Präsenz der M. im Raum der den Dingen innerlichen Präsenz Gottes in der geschaffenen Welt).¹⁴⁰ Die Tätigkeit oder Wirkung der M. im Raum drückt sich v. a. in zwei

Komponenten aus: der – schon durch Wolff eingeführten – repulsiven «Undurchdringlichkeit» und der attrahierenden Kraft, die zusammen die Qualität der Elastizität ergeben.¹⁴¹ Aus diesem physikalischen M.begriff scheidet Kant systematisch die seelisch-geistigen Bestimmungen aus, die er, wie die spätere Zuordnung M.-Noumena zeigt, durchaus ebenfalls kannte.¹⁴²

Im 19. Jh. gibt es eine durchaus vielfältige und differenzierte Auseinandersetzung mit dem Gedanken der M. bzw. dem System der Monadologie, die jedoch, da sie meist nur einzelne Aspekte herausgreift oder intensiviert, nirgends die theoretische Dichte und systematische Kraft der Leibnizschen Ansatzes erreicht. M.theoretische Ansätze finden sich v. a. in der Diskussion des Materiebegriffs (in den verschiedenen Ansätzen eines physikalischen Atomismus oder einer biologischen Zelltheorie, so bei L. Oken, C. G. Ehrenberg, R. v. Virchow¹⁴³), des Verhältnisses Seele-Körper (Psychosomatik) und der Konzeptionen von ↑Subjektivität/Individualität.

Im ↑Idealismus ist es besonders der junge Schelling, der in seiner Naturphilosophie, deren systematisch-deduktive Entfaltung er als «dynamische Atomistik» konzipiert, auf den Begriff der M., wie er in der Dynamik Kants mit dem Qualitäts- und Aktionsbegriff verbunden wurde (s. o.), zurückgreift: «denn jede ursprüngliche Aktion ist für uns ebenso, wie der Atom für den Corpuscularphilosophen, wahrhaft *individuell*, jede ist in sich selbst ganz und beschlossen, und stellt gleichsam eine *Naturmonade* vor»¹⁴⁴; neben dieser physikalischen gibt es auch eine transzendente Verwendung von M. – «das Ich ist eine ganz in sich beschlossene Welt, eine M., die nicht aus sich heraus, in die aber auch nichts von außen herein kommen kann»¹⁴⁵ –, obgleich in der ↑Transzendentalphilosophie das damit zusammenhängende Theorem der «prästabilierten Harmonie» deutlich überwiegt.¹⁴⁶ M. sind «Individuen», die, sofern sie Vorstellungen haben, den Geist als «absoluten Selbstgrund» seines Wissens *physice* repräsentieren¹⁴⁷, «einfache Aktionen» oder auch «bloße [physikalische] Punkt[e]», die als durch Kräfteantagonismus sich explizierend, in einer «erfüllten Sphäre» (vgl. Kant) zum Natur-Produkt und Ding/Substanz werden.¹⁴⁸ Für Schellings transzendental fundierte Naturphilosophie sind jedoch diese Naturmonaden nur «ideelle Erklärungsgründe der Qualitäten», *Setzungen* eines systematischen Theorieentwurfs¹⁴⁹; im realen Organisations- und Bildungsprozess der Natur gilt – gegen Leibniz geradezu –: «keine Substanz ist einfach»¹⁵⁰, und das Individuelle ist nur «Mittel» im Naturprozess, der die Indifferenz der Gattungsgemeinheit (allgemeiner ↑Organismus) zum Zweck

hat.¹⁵¹ Dennoch ist Schelling hier, obwohl er die ursprüngliche Vielheit der M. gegenüber der Einheit einer durchgehenden in sich duplizierten Kraft zurücknimmt¹⁵², noch stark an Leibniz orientiert: Die Materie ist «erloschener Geist», Natur in sich vernünftiges Tätigsein, und es war «ein sinnvoller Traum [Leibnizens], dass die tote Materie ein Schlaf der vorstellenden Kräfte, das Tierleben ein Traum der M., das Vernunftleben endlich ein Zustand der allgemeinen Erwachung sei.»¹⁵³ Die späteren Rekurse Schellings auf M. bzw. Monadologie sind eher doxografisch und in kritische Darstellungen der Leibnizschen Philosophie eingebunden.¹⁵⁴

Herbart greift in seinem *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1813) mehrfach auf Leibniz' M.begriff zurück¹⁵⁵, I. H. Fichte entwirft im Rückgriff¹⁵⁶ auf Leibniz' Dynamismus der M., auf J. G. Fichte und auf Herbart¹⁵⁷ in seiner Ontologie eine Lehre von irreduziblen Einheiten, die er mit historischem Bezug «M.» nennt, mit systematischem (also seinen eigenen Ansatz verdeutlichendem) Bezug hingegen «Urpositionen», «Uranlage», «Individualität» oder «Persönlichkeit.»¹⁵⁸ Diese Positionen oder M. sind «qualitativ bestimmtes Dasein», das in individuierter Form schlechthin durch Gott gesetzt ist und die eigentliche ontologische Basis von allem ist.

In der geistesgeschichtlichen Transformation des Idealismus durch W. Dilthey figuriert M. und ihre entelechetische Grundbestimmung als Vorbildung von Individualität und lebendiger Entwicklung; die M. ist Konkretion des «↑Sinns des individualen Daseins», sie ist singular, einheitlich und «repräsentiert [...] das geschichtliche Universum.»¹⁵⁹ In G. Simmels soziologisch orientierter ↑Lebensphilosophie reflektiert sich die Atomismus-Individualitätsdebatte um H. Lotze und G. Th. Fechner in der Konzeption des einzelnen Menschen als einer monadisch abgeschlossenen Existenz mit je eigenem «individuellen Gesetz.»¹⁶⁰ Die «↑Objektivität des Individuellen» wird zu einem Synonym für M.¹⁶¹ Individualität und Personalität werden im Denken von Ch. Renouvier durch ein an Leibniz angelehntes M.theorem fundiert, in dem Perzeption, innere Tätigkeit, Entelechie, die tragenden Bestimmungen sind.¹⁶² Der «kritische Personalismus» von W. Stern schließt sich in seiner Konzeption der «↑Person an sich» Einsichten von Leibniz' M.begriff an: Es geht auf einer basalen Ebene von Person-Sein um nicht-reduzierbare Qualitäten, Singularität, ↑Inkommensurabilität.¹⁶³ Für F. Nietzsche sind M. bloße Setzungen oder Fiktionen des menschlichen Denkens: «Es gibt keine dauerhaften letzten Einheiten, keine Atome, keine M.; auch hier ist das Seiende erst von uns hineingelegt.»¹⁶⁴

3 *Entwicklungen im 20. Jahrhundert*

In der Philosophie des 20. Jh. hat sich die Auseinandersetzung mit dem Begriff der M. in mindestens drei Hinsichten vollzogen: so hat man sich (i) in systematisch inspirierter *philosophiehistorischer* Orientierung auf den M.begriff als Ko-Begriff zum dominierenden Begriff des Einen konzentriert und so die verschiedenen Okkurrenzen diskutiert – ohne allerdings eine vollständige begriffsgeschichtliche oder ideengeschichtliche Darstellung erreichen zu haben¹⁶⁵; (ii) hat man sich, v. a. in der ↑*Logik*-Diskussion und der Theorie des Geistes, vollständig auf die Auseinandersetzung mit der Monadologie und deren formalen und materialen Implikationen konzentriert; so hat man etwa versucht, die Monadologie als «logisches System von nichtsprachlichen Gegenständen» zu rekonstruieren, den leibnizischen M.raum also als ein vollständig formalisierbares Integral sprachunabhängiger Logik darzustellen¹⁶⁶, oder man hat versucht, die Mathematik als *tertium comparationis* von Logik und Metaphysik einzuführen und zu zeigen, dass auf einer mittleren Ebene, die materialer als die Logik und formaler als die Metaphysik bestimmt ist, für Leibniz die «Regeln für den Umgang mit Charakteren [...] dem Zusammenhang der Sachen [...] genau entsprechen»¹⁶⁷, wie er in dem inneren Handlungs- und Relationenraum jeder einzelnen M. sich konstituiert. Die Einheit der M. als «vollständige Konjunktion von Prädikaten»¹⁶⁸ und die «Isomorphie zwischen dem ↑Gegenstand-↑Eigenschaft-Zusammenhang (auf der Ebene der ↑Zeichen) und dem ↑Ganzes-Teil-Zusammenhang (auf der Gegenstandsebene)», die im M.begriff zu ihrer vollgültigen theoretischen Darstellung kommt, ist dabei der Resonanzboden der Formalisierungsleistungen¹⁶⁹; oder man hat (iii) monadologische Konzepte, in kritischer Auseinandersetzung und Fortbildung von Idealismus und ↑(Neu-)Kantianismus einerseits und mit Blick auf die naturtheoretische Diskussion andererseits in *eigene* Ansätze integriert, also etwa in die ↑Phänomenologie; so nennt E. Husserl das «in voller Konkretion genommene Ego», dessen «Ich-pol» zum Zentrum von «Seinssetzung und Seinsauslegung» wird, «M.»¹⁷⁰. Dieses durch phänomenologische ↑Reduktion konstituierte transzendente *Ego* hat für ihn in seiner ↑Faktizität auch einen «konkret monadischen Gehalt.»¹⁷¹ M.sein ist «mein konkretes Sein [...] rein in mir selbst und für mich selbst»¹⁷², dessen intentionale, immanente («in meiner Eigenheitssphäre») Konstitutionsleistung die *Ego*-M. besetzt und daher bei Husserl auch die theologisch indizierte Position der «Urmonade»¹⁷³ hervorbringt, einen in sich abgeschlossenen, vollständigen

gen und harmonischen Horizont einer «M.gemeinschaft.»¹⁷⁴

Die primär phänomenologisch inspirierte Philosophie von M. Henry setzt eine auf «*autoaffectio*», «*ipséité*» und «*immanence*» basierende «monadische» ↑Subjektivität als irreduziblen ontologischen Ausgangspunkt von systematischer Theoriebildung an.¹⁷⁵ Ein Neuleibnizianismus überführt das M.konzept auf der Basis von E. Cassirers und D. Mahnkes intensiver Leibniz-Rezeption (M. sind «individuelle selbständige Funktionseinheiten»¹⁷⁶) – so bei R. Höningwald und W. Cramer¹⁷⁷ – in einen umfassenden kosmologischen Entwurf: A. N. Whitehead setzt, obgleich er sich von der metaphysischen M.theorie des Leibniz distanziert, eine «Theorie der M.» in seiner «organistischen Theorie» an, die die systematischen Bestimmungen «Einheit», «Vollständigkeit», «Spontaneität/Erstheit» und «Tätigkeit» aufnimmt: «Jedes monadische Geschöpf ist eine Weise des ↑Prozesses, die Welt zu «empfinden», sie in einer Einheit des komplexen Empfindens unterzubringen, die in jeder Hinsicht bestimmt ist», und es ist «wirkliches Ereignis», «elementares» Geschöpf des Schöpfungsprozesses.¹⁷⁸ In der transzendentalpragmatischen Argumentation versucht K.-O. Apel die M.theorie in Hinsicht auf die Erkenntnisanthropologie und das «Leibapriori der ↑Erkenntnis» weiter- und umzudenken (↑Perspektivität und Perzeptivität wird gedeutet als «immer schon leibbedingte Weltvorstellung», die nur vom «exzentrischen» Intellekt «überstiegen» werde). Wie zuvor schon H. W. Carr, versucht man die M. mit der Einsteinschen Relativitätstheorie zu verbinden.¹⁷⁹ Viktor v. Weizsäcker verbindet den M.begriff mit der Leib-Seele-Einheit: Die monadische Existenz ist ereignishaft, pathisch, antilogisch.¹⁸⁰ Die physikalische Theorie von Geoffrey Chew (*bootstrap model*) etwa bietet für das philosophisch geschärfte Auge eine dem Leibnizschen Anti-Korpuskularismus analoge, die Diskussion Leibniz-Newton auf zeitgenössischer Problemebene aufgreifende und die «physikalischen» Implikationen der Monadologie weiterdenkende positive Alternative zur ↑Ontologie der physikalischen Teilchen – eine neue «*monadology*»¹⁸¹

Apel, K.-O., 1963, Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre. In: Arch. f. Philos. 12. – Barber, H., 1955, Leibniz in France from Arnauld to Voltaire, Oxford. – Baumgartner, M., 1896, Die Philosophie des Alanus de Insulis, Münster. – Beeley, Ph., 1996, Kontinuität und Mechanismus. Zur Philos. des jungen Leibniz in ihrem ideengesch. Kontext, Stuttgart. – Beierwaltes, W., 1979, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Fft./M. – Beierwaltes, W., 1991, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3, Fft./M. – Berg, J., 1979, Elementare Monadenlogik. In: A. Heinekamp/F.

- Schupp (Hg.), Die intensionale Logik bei Leibniz und in der Gegenwart, Wiesbaden (Studia leibnitiana Sonderh. 8). – Böhlinger, H., 1984, Monade, Monas, III. 19. und 20. Jh. In: HWbPh, Bd. 6, Basel/Stuttgart. – Bönker-Vallon, A., 1995, Metaphysik und Mathematik bei Giordano Bruno, Berlin. – Bongie, L. L., 1980, Introduction. In: E. B. de Condillac, Les monades, hg. L. L. Bongie, Oxford. – Burkert, W., 1962, Weisheit und Wissenschaft Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg. – Busche, H. (Hg.), 2009, Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadologie, Berlin. – Carr, H. W., 1922, A theory of monades. Outlines of the philosophy of the principle of relativity, London. – Cassirer, E., 1902, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Berlin. – DiBella, S., 2005, The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance, Dordrecht. – Dodds, E. R., 1963, Proclus, The elements of theology. A revised text, Oxford. – Fouke, D., 1997, The enthusiastical concerns of Dr. Henry More. Religious meaning and the psychology of delusion, Leiden. – Gale, G., 1974, Chew's Monadology. In: J. of the hist. of ideas 35. – Hadot, P., 1960, Commentaire. In: Marius Victorinus, Traité théologique sur la trinité, éd. par P. Henry/P. Hadot, Paris 1960. – Hadot, P., 1968, Porphyre et Victorinus, 2 Bde., Paris. – Hadot, P./U. Benke (Hg.), 1967, Christlicher Platonismus. In: Bibl. d. alten Welt 20. – Harnack, A. v., 1979 (1900), Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. II, ND Hildesheim. – Heimsoeth, H., 1960, Atom, Seele, Monade. Histor. Ursprünge u. Hintergründe v. Kants Antinomie d. Teilung, Wiesbaden. – Heinze, R., 1965 (1892), Xenokrates. Darstellung d. Lehre u. Sammlung d. Fragmente, Hildesheim. – Horstmann, M., 1930, Die Idee der Persönlichkeit bei I. H. Fichte, Göttingen. – Jalabert, J., 1947, La théorie leibnizienne de la substance, Paris. – Janke, W., 1963, Leibniz. Die Emendation der Metaphysik, Fft./M. – Kaehler, K. E., 1984, Wie ist Monadologie möglich? In: Perspektiven d. Philos. 10. – Krämer, H. J., 1967, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Unters. z. Gesch. d. Platonismus zwischen Platon u. Plotin, Heidelberg. – Kreimendahl, L., 1982, Condillac und die Monaden. In: Arch. f. Gesch. d. Philos. 64. – Kroll, O. (Crollius), Basilica Chymica, 1624. – Leinkauf, T., 1993, Mundus combinatus. Stud. z. Struktur d. barocken Universalwissenschaft, Berlin. – Leinkauf, T., 1996, Philologie, Mystik, Metaphysik. Aspekte d. Rezeption d. Dionysius Areopagita in d. frühen Neuzeit. In: Y. de Andia (éd.), Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Paris. – Leinkauf, T., 1996/97, Diversitas identitate compensata. Ein Grundtheorem in Leibniz' Denken u. seine Voraussetzungen in d. frühen Neuzeit. In: Studia leibnitiana 28 u. 29. – Libavius, A., 1606, Commentaria alchymiae cognita etc., Fft. – Löttsch, Fr., 1984, Monade, Monas I. Der Begriff «M.» vor Leibniz. In: HWbPh, Bd. 6. – Lorenz, K., 1989, Leibnizens Monadenlehre. Versuch einer logischen Rekonstruktion metaphys. Konstruktionen. In: C. F. v. Weizsäcker/E. Rudolph (Hg.), Zeit und Logik bei Leibniz. Stud. z. Problemen d. Naturphilosophie, Mathematik, Logik u. Metaphysik, Stuttgart. – Mahnke, D., 1917, Eine neue Monadologie. In: Kant-Studien, Erg. H. 39. – Mahnke, D., 1937, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Halle. – Mercer, Chr., 1999, Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development, Cambridge. – Najdanovic, D., 1940, Die Geschichtsphilosophie Fichtes, Berlin. – Pagel, W., 1985 (1944), The religious and philosophical aspects of van Helmont's science and medicine. In: Religion and Neoplatonism in Renaissance Medicine, London. – Poser, H., 1975, Zum Begriff der Monade bei Leibniz und Wolff. In: Studia leibnitiana, Suppl. 14. – Robinet, A., 1954, G. W. Leibniz, Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. – Principes de la philosophie ou Monadologie, Paris. – Rutherford, D., 1995, Metaphysics. The late period. In: N. Jolley (ed.) The Cambridge Companion to Leibniz, Cambridge. – Schepers, H., 2003, Leibniz auf der Schwelle zur Monadologie. Seine Vorarbeiten z. logischen Aufbau d. möglichen Welten. In: Studia leibnitiana XXXV/2. – Tilliette, X., 1970, Schelling. Une philosophie en devenir, 2 vol., Paris. – Tilliette, X., 1980, Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry. In: Gregorianum 61. – Wackerzapp, H., 1962, Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schiftem des Nikolaus von Kues, Münster. – Whitehead, A. N., 1984 (1929), Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie, übers. v. H. G. Holl, Fft./M.
- ¹ Vgl. Baumgartner 1896, 124 f. – ² Tertullian, Adv. Valentinianos c. 37, Opera Paris 1844, II col. 592. Zu Hen vgl. W. Beierwaltes, Hen (*hen*). In: RAC, Sp. 445–472. – ³ Philolaos VS fr. B 4. Aristoteles fr. 203 (Ross 140). – ⁴ Vgl. Porphyrios, Vita Pythagorae c. 49 (59, 19–60, 3 des Places). – ⁵ Philolaos VS fr. B 8 = Jamblich, in Nic. 77, 9. – ⁶ Vgl. Heinze 1965, 46–47. – ⁷ Fragm. 203, Ross 139. – ⁸ Speusippos fr. 34 = Aristoteles, Met. 1092 a 14 f.; Burkert 1962, 56 f., 215; Krämer 1967, 27 f. – ⁹ 15 B. – ¹⁰ Z. B. 16 Philebos C-D, 23 D, Parmenides 137 C–166 C. – ¹¹ Metaphysik V 6, 1016 b 24–25, 29–31. – ¹² Metaphysik XIII 6, 1080 b 18–21. W. D. Ross, Commentary 1953, II, 423. – ¹³ VI 9, 11, 51 und 4, 33–34. Vgl. auch V 1, 6, 11. VI 9, 3, 10–11. – ¹⁴ Philebos 63 B. – ¹⁵ V 3, 10, 17, 13, 32; V 5, 13, 35; III 6, 9, 37 f. Beierwaltes 1991, 208–210. – ¹⁶ VI 9, 6, 2–3; Übers. R. Harder. V 5, 4, 20–25; 5, 2 ff. – ¹⁷ Theol. Plat. IV 28 (IV 81, 14–15) und II 1 (II 8, 12 Saffrey-Westerink). – ¹⁸ Ebd., II 1 (II 8, 6–8 Saffrey-Westerink). – ¹⁹ Proklos, in Tim. I 23, 30–31 Diehl. – ²⁰ Jamblich bei Damaskios, Dubitationes et solutiones § 50 (I 101, 14 f. Ruelle), § 51 (103, 7). – ²¹ Theol. Plat. III 14 (III 51, 12 Saffrey-Westerink). Hierzu Beierwaltes 1979, 48 ff. – ²² Proklos, Elementatio theologica, prop. 21 (24, 1 ff. Dodds), 108 (96, 9–12, 14 D.), 110 (98, 1 f. D.). Vgl. den Kommentar von Dodds 1963, 208–209 mit dem Hinweis auf die pythagoreische Zahl-Definition des Moderatus (bei Stobaios, Ekl. I 21, 8). – ²³ Dubitationes et solutiones § 55 Ruelle. – ²⁴ Vgl. Proklos, Elementatio theologica, prop. 23 (26, 25–26 Dodds). – ²⁵ Theon von Smyrna, Expositio 27, 1; 37, 15 ff.; 99, 24 ff. (Hiller). Nikomachos, Introductio arithmetica VIII 9. Jamblich, Theologumena arithmeticae 1, 8 ff. (de Falco). 12, 14 f. u. 8. Hierzu Krämer 1967, 346–349. – ²⁶ Hierzu und zum Problem einer ex post-Stilisierung des «Pythagorischen» vgl. Krämer 1967, 45–59. – ²⁷ Z. B. Plutarch, Epit. I 7. Stobaios Ekl. I 1 (= Dox. Gr. 302 a 6 ff, b 17 ff.). – ²⁸ Hadot 1968, Bd. I, 261 f.; Krämer 1967, 27–28, 37 ff. – ²⁹ De divinis nominibus I 4, 589 D (112, 10–12 Suchla), XIII 3, 980 D (229, 6 S.). – ³⁰ Ebd., XIII 3, 980 D–981 A (229, 6–14 Suchla). – ³¹ Adv. Arium I 49, 9 (1078 B); IV 21, 30 (1128 C). Vgl. den Kommentar von P. Hadot 1960) Bd. 2, 846. Victorinus übersetzt aber auch mit «singularitas» vgl. Hadot/Benke 1967, 299, 340. – ³² Adv. Valentinianos caput 37, Opera omnia, Paris 1844, II col. 591–592. – ³³ A. Th. Macrobius, Commentarii in somnium Scipionis I 6, 7–8 (19, 24–31 Willis). Vgl. auch I 6, 9 (20, 9–12). – ³⁴ Ebd., II 2, 8–9 (100, 22–26 Willis). I 12, 5–6 (48, 30–32). – ³⁵ Confessiones IV 15, 24. – ³⁶ Zum Folgenden vgl. Periphyseon III 652 A–660 C (102, 6–122, 10 Sheldon-Williams). Eriugena macht 653 B (104, 37–38) deutlich, dass er M. mit «unitas» übersetzt. – ³⁷ Ebd., 652 B (102, 30–31; 104, 4). – ³⁸ Ebd., 618 A–D (210); vgl. Mahnke 1937, 190 f. – ³⁹ Ebd., 653 B–654 A (104–106), 654 C (110). – ⁴⁰ Ebd., 659 B (118, 18–21). – ⁴¹ Mahnke 1937, 169 f. Dass diese berühmte Wendung nicht aus den Hermetica, weder aus Trismegistos noch Asclepius, kommt, halten Nock-Festugière fest. Vgl. Introductio zum Asclepius, in:

Corpus Hermeticum, Paris 1945, T. II, 269. – ⁴² Regulae theologicae PL 210, 623 D. 624 C. – ⁴³ Commentum super Boethii Librum de Trinitate II 30 (S. 78 Haering). – ⁴⁴ S. th. I q. 32 a. 1. arg. 1 et ad 1. De veritate q. 2 a. 3 arg. 11. – ⁴⁵ I sent. Dist. 3, F art. 18; Summa Theol. I tract. 3, q. 13. – ⁴⁶ S. th. I introd. q. 2, I/1, inq. I tr. 2 q. 2. – ⁴⁷ In Ioh. n. 164 (LW III 135); in Exodum n. 16 (LW II 22). Vgl. Wackerzapp 1962, 141 ff. – ⁴⁸ Quaestiones celeberrimae in genesin, Paris 1623, col. 47–48. – ⁴⁹ Zit. als Ausspruch des Hermes Trismegistus, etwa bei A. Kircher, Oedipus aegyptiacus, Rom 1653 II/2, 10. – ⁵⁰ Leinkauf 1996, 599–602. – ⁵¹ De beryllo c. 12, H XI, 12. Charles de Bovelles (Carolo Bovillius), Liber de intellectu XIII n. 1 (Opera, Paris 1510, 16r). – ⁵² C. 17; H XI/1, n. 21. Vgl. Löttsch 1984) Sp. 116. – ⁵³ De docta ignorantia I 5 n. 14, I 8 n. 23. – ⁵⁴ Numerorum mysteria, Bergamo 1599 (c. I, 48 ff.). – ⁵⁵ Vgl. auch Libavius 1606, 336–339; Kroll 1624, Praef., 443–50. – ⁵⁶ Antwerpen 1564. Wichtige Publikation in: Theatrum chymicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus de chemiae et lapidis philosophici antiquitate etc., Straßburg (L. Zetzner) 1659, 192–215. – ⁵⁷ Ebd., Theorema 2, 193–194. – ⁵⁸ Vgl. Bönker-Vallon 1995, bes. S. 59–69, 178–182. – ⁵⁹ Articulos adversus mathematicos, III art. 1, Opera latina I/3, 26. – ⁶⁰ De triplici minimo I 4, Opera latina I/3, 146. Vgl. Summa terminorum metaphysicorum, Opera latina I/4, 89. Sigillum sigillorum III c. 3 (Opera latina II/3, 282 f.). – ⁶¹ Ebd. – ⁶² De monade c. 3 (Opera latina I/2, 349). – ⁶³ De triplici minimo I. c. 2 (Opera latina I/3, 140). – ⁶⁴ Vgl. die Hinweise bei Mahnke 1937, 121–126, Heimsoeth 1960, 77–106. – ⁶⁵ Pagel 1944, 8, 16 ff., 27–29. – ⁶⁶ Syntagma philosophicum, pars II: Physica I 3, c. 4 (Opera omnia, Lyon 1658, Bd. I, 254 Sp. B). – ⁶⁷ Ebd., 256, Sp. A nach Stobaios, Ekloge physike 25. – ⁶⁸ S. die von Gassendi angezogenen Aristoteles-Stelle Anm. II. – ⁶⁹ Syntagma philosophicum, pars II: Physica, c. 5, 256 Sp. B. Derselbe Text auch Liber decimus Diogenis Laertii cum nova interpretatione et notis, Opera omnia, 70, Sp. B. – ⁷⁰ Psychodia Platonica, Cambridge 1642, Cantus 2, Mahnke 1937, 19. – ⁷¹ Enchiridium metaphysicum I c. 9, in: Opera omnia, London 1679, II/1, S. 174–175; Fouke 1997, 12 f., 26 (Einfluss von Alain de Lille), 194–218. – ⁷² Vgl. The true intellectual system of the universe. First part, wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted, London 1678, 202 ff., 246 f., 281 ff., 294–305. – ⁷³ Systema intellectuale huius universi (...) I. L. Mosheimius ex anglico latine vertit, Jena 1732, 442–444, 448 f. dazu der Kommentar von Mosheim. – ⁷⁴ The excellency and nobleness of true religion, in: Selected discourses, ed. J. Worthington 1660, Disc. IX, 377 f. – ⁷⁵ More, Enchiridium, 174–176. – ⁷⁶ Quaestiones celeberrimae in genesin, col. 47–48; vgl. auch 797, 850–851. La verite des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens, Paris 1625, II c. 2, 261, c. 4, 280–284. – ⁷⁷ Quaestiones, col. 55 f. – ⁷⁸ La verite des sciences, II c. 2, 251 f., 254, 261. – ⁷⁹ Musurgia universalis, Rom 1650, 454–456, 459. Oedipus Aegyptiacus, Rom 1653, Bd. II/2, 10–11, 44, 507. Zur Sache vgl. Leinkauf 1993, 195 ff. – ⁸⁰ Apparatus in librum Sohar II: Ratio nominum, in: Chr. Freiherr Knorr von Rosenroth, Kabbala denudata, Sulzbach 1677, I/2, 14 f., ebd., Catechismus cabbalisticus, I/2, 275. – ⁸¹ Ebd., Ad fundamenta cabbalae dialogus, I/2, 310. – ⁸² Ebd., Fundamenta philosophiae sive cabbalae aeto-paedo-melissaeae, I/2, 294. Vgl. Confutatio, ebd., 297 und 306. – ⁸³ Vgl. Robinet 1954. – ⁸⁴ Vgl. Preisfrage der Berliner Akad. d. Wiss. von 1747, hierzu v. Harnack 1979, Bd. II, 305; Bongie 1980, 21–35. – ⁸⁵ Vgl. Les monades in: Bongie 1980. – ⁸⁶ J. G. Walch, Philosophisches Lexicon, ND Hildesheim 1968, II, 119–122. – ⁸⁷ Principes de la nature, GP VI, 598. – ⁸⁸ Leinkauf 1996/97. – ⁸⁹ Monadologie n. 1, GP VI, 607. Principes de la nature, n. 1, GP VI, 598. – ⁹⁰ An Arnauld, April 1687, GP II, 101. – ⁹¹ De ipsa natura, GPIV, 512. – ⁹² Janke 1963, 140 f. – ⁹³ Mercer 1998; Beeley

1996. – ⁹⁴ Monadologie n. 3, GP VI, – ⁹⁵ Jalabert 1947, 31 f. – ⁹⁶ Discours de métaphysique n. 9, GP IV, 434. Ur-Monade vgl. an Bierling August 1711, GP VII, 502. – ⁹⁷ An Arnauld November 1686, GP II, 77; Principes n. 2–3, VI, 598; Monadologie n. 13, GP VI, 608. – ⁹⁸ Vgl. Couturat, Leibniz: Opuscule et fragments, 15. – ⁹⁹ Jalabert 1947, 32. GP VII, 408. – ¹⁰⁰ Principes n. 2, GP VI, 598; an Arnauld Oktober 1687, II, 112; IV, 547. – ¹⁰¹ GP VI, 576. – ¹⁰² Reponse au (...) Rorarius, GP IV, 563–564. – ¹⁰³ An Arnauld, Sept. 1687, GP II, 112. An Bourguet, Dezember 1714, GP III, 574 f. – ¹⁰⁴ Jalabert 1947, 34. – ¹⁰⁵ An Arnauld, April 1687, GP II, 97. Vgl. Janke 1963, 139. – ¹⁰⁶ An de Volder, Juni 1703, GP II, 250 und Januar 1704, ebd., 261. – ¹⁰⁷ GP IV, 473, 492. – ¹⁰⁸ GP VII, 311. An de Volder 1703, GP II, 249. – ¹⁰⁹ GP V, 46–48. – ¹¹⁰ Jalabert 1947, 35. – ¹¹¹ An de Volder, Februar 1701, GP II, 224. – ¹¹² An Arnauld, März 1690, GP II, 136; GP IV, 523, 563 f. – ¹¹³ Monadologie n. 8, GP VI, 608. – ¹¹⁴ De ipsa natura, GP IV, 512. Théodicee, Discours prélim. § 61. – ¹¹⁵ Système nouveau GP IV, 472; GM VI, 247; II, 306; V, 156. – ¹¹⁶ An Bernoulli, Dezember 1698, GM III, 560. – ¹¹⁷ Kaehler 1984, 257 – ¹¹⁸ An des Bosses, Oktober 1706, GP II, 324 f. – ¹¹⁹ Système nouveau, GP IV, 482–483, 486. – ¹²⁰ Monadologie n. 18, GP VI, 6609–610. Théodizee § 87. – ¹²¹ Monadologie nn. 14–17, GP VI, 608–609. – ¹²² Ebd., n. 60, GP VI, 617, und nn. 19–20. Janke 1963, 158–165. – ¹²³ An Bierling 1711, GP VII, 502. – ¹²⁴ Théodizee § 87, GP VI, 150. – ¹²⁵ Vgl. Psychologia rationalis (1734) §§ 644, 712; Metaphysica §§ 582 ff., 900 f.; Cosmologia generalis 1731 §§ 184 ff. Vgl. Poser 1975. – ¹²⁶ A. G. Baumgarten, Metaphysica, Halle 1779, Pars I: Ontologia, sectio X: Monas, 230–245; §§ Pars II: Cosmologia, §§ 394–405. – ¹²⁷ Z. B. Eléments de la philosophie de Newton, in: Œuvres complètes, Paris 1877–85, Bd. XXII, 434; Courte réponse aux longs discours d'un docteur allemand, ebd., Bd. XXIII, 195. – ¹²⁸ Vgl. etwa den Discours préliminaire zur Encyclopédie in: Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie, Amsterdam 1773, I., 146. – ¹²⁹ Gedanken von den Elementen der Körper, Berlin 1746. Lettres à une princesse, in: Opera omnia, Genf 1942, Bd. XI. – ¹³⁰ Barber 1955; Bongie 1980, 11–107. – ¹³¹ Kreimendahl 1982, 283. – ¹³² Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam (1756). – ¹³³ Ebd., prop. 1. – ¹³⁴ Ebd., Anm. zu prop. 1. – ¹³⁵ Ebd., prop. 2. – ¹³⁶ Ebd., prop. 6, theorema. – ¹³⁷ Ebd., prop. 5. – ¹³⁸ Ebd., prop. 6, theorema. – ¹³⁹ Ebd., prop. 7. – ¹⁴⁰ Ebd., prop. 7 passim. – ¹⁴¹ Ebd., prop. 8, 10 und 13. – ¹⁴² Vgl. KrV A 266. – ¹⁴³ Vgl. die Hinweise von Böhlinger 1984. – ¹⁴⁴ Erster Entwurf zu einem System der Naturphilosophie (1799), SW III, 22–23. Vgl. 102 f. – ¹⁴⁵ System des transzendentalen Idealismus (1800), SW III, 381. – ¹⁴⁶ Ebd., 539 f., 544 f., 556, 579 f. Tillierte 1970), Bd. 1, 136 f., 353, 461 ff. – ¹⁴⁷ Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797), SW II, 37–38. Vgl. System des transzendentalen Idealismus (1800) SW III, 453. – ¹⁴⁸ Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799), SW III, 289 f. – ¹⁴⁹ Erster Entwurf (Anm. 141), 23 Anm., 102. Zu Kant ebd., 25. Einleitung, 292 f. – ¹⁵⁰ Ebd., 37. – ¹⁵¹ Ebd., 50 f. – ¹⁵² Ebd., 206 f. – ¹⁵³ Ebd., 184. – ¹⁵⁴ Vgl. etwa System der Weltalter (1827/8), 9. Vorlesung, hg. v. S. Peetz, Fft./M. 1990, 34–37. Zur Geschichte der neueren Philosophie, SW X, 48–59. – ¹⁵⁵ In: SW, hg. v. K. Kehrbach, Bd. 4, Langensalza 1891, § 131, 225; § 134, 235. – ¹⁵⁶ Vgl. Bericht über meine philosophische Selbstbildung, in: Vermischte Schriften 1869, Bd. 1, 7. – ¹⁵⁷ Vermischte Schriften 1869, Bd. 1, 381–390. – ¹⁵⁸ Vgl. Grundzüge II, 134 f., III (1846), 399 f., 401, 509. Horstmann 1930, 28 f., 99. Najdanovic 1940, 81. – ¹⁵⁹ Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, GW VII, 199; Leibniz-Darstellungen in: II, 465 ff.; III, 71 ff. – ¹⁶⁰ G.

Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphys. Kapitel, München-Leipzig 1918. Brücke und Tür, hg. von M. Landmann, Stuttgart 1957. Vgl. Böhringer 1976. – ¹⁶¹ Das individuelle Gesetz. In: Logos 4 (1913). – ¹⁶² La Nouvelle Monadologie 1899. Le personalisme, Paris 1903, 492 ff. – ¹⁶³ Person und Sache. Bd. 1: Ableitung u. Grundlehre d. kritischen Personalismus, Leipzig 1923, 182 f. – ¹⁶⁴ WW hg. v. K. Schlechta, Bd. III, 685. – ¹⁶⁵ Hierzu vgl. d. in d. vorgehenden Abschn. konsultierten Arbeiten. – ¹⁶⁶ Berg 1979. – ¹⁶⁷ Lorenz 1989, zit. 12 f. – ¹⁶⁸ Ebd., 24; vgl. zur Kritik Kaehler 1984, 262. – ¹⁶⁹ Ebd., 23. – ¹⁷⁰ Cartesianische Meditationen. Eine Einl. in d. Phänomenologie (1932) § 33 (GS, hg. v. E. Ströker, Hamburg 1992, 69). – ¹⁷¹ Ebd., § 34 (8, 71). – ¹⁷² Ebd., § 44 (8, 96). – ¹⁷³ Ebd., § 56 (8, 132). – ¹⁷⁴ Ebd., § 49 (8, 109–110). Vgl. auch § 60. – ¹⁷⁵ Vgl. Tillietre 1980, bes. 646 f. – ¹⁷⁶ Mahnke 1917, §§ 1–17. – ¹⁷⁷ Vgl. die Hinweise von Böhringer 1984, Sp. 124. – ¹⁷⁸ Whitehead 1984, 161 f. – ¹⁷⁹ Apel 1963, zit. 155 f., 157 f. (Relativitätstheorie), 168 f.; Carr 1922. – ¹⁸⁰ Anonyma 1946 check. – ¹⁸¹ So Gale 1974, bes. 341 f.

Thomas Leinkauf

Monismus/Dualismus – 1 *Zu den Begriffen.* Philosophische und wissenschaftliche Theorien, die zur Erklärung der Phänomene ihres jeweiligen Gegenstandsbereiches *mehrere* fundamental verschiedene Arten von ↑Substanzen, Prinzipien, Eigenschaften oder Existenzformen postulieren, bezeichnet man als *pluralistisch* (von lat. *pluralis*, mehrere betreffend, ↑Pluralismus). Legen sie *genau zwei* verschiedene Typen dieser Entitäten zugrunde, so handelt es sich um *dualistische* (d.) Positionen (von lat. *dualis*, zweifach); versprechen sie, die Vielfalt ihres Gegenstandsbereiches auf nur *eine* Art von Eigenschaften, Substanzen oder Prinzipien zurückführen zu können, so sind es *monistische* (m.) Theorien (von griech. *monos*, einzig, allein).

Die Philosophiegeschichte kennt eine ganze Reihe von Problemfeldern, auf denen m. und d. Positionen miteinander konkurrieren. Dabei reduzieren die m. Ansätze die Mannigfaltigkeit des gemeinsamen Gegenstandsbereiches i. d. R. auf eine der beiden Sorten der von den d. Theorien postulierten Entitäten. Mitunter werden die d. Gegensatzpaare aber auch unter einem übergeordneten Gesichtspunkt vereint. Beispielsweise kennzeichnet der Terminus «Dualismus» (D.) in der ↑Metaphysik die Auffassung, dass die ↑Wirklichkeit aus zwei fundamental verschiedenen ↑Substanzen aufgebaut ist – einer seelisch-geistigen und einer materiell-körperlichen. Die m. Konkurrenten beziehen dagegen entweder einen spiritualistischen Standpunkt, demzufolge die vermeintlich materiellen Phänomene nichts weiter als Produkte geistiger Vorgänge sind, oder aber einen materialistischen Standpunkt (↑Materialismus), demzufolge alles Existierende aus physischen Bestandteilen zusammengesetzt ist. Die religionsphilosophische Tradition kennt den Gegensatz von Gut und

Böse sowie den D. von Gott und Welt. Im zuletzt genannten Kontext können Monisten die Welt entweder als eine Vorstellung Gottes begreifen oder aber ein vollkommen gottloses Universum konzipieren. Auch die erkenntnistheoretische These, dass die Erfahrungswelt von einer uns Menschen unzugänglichen «Überwelt» wie den platonischen ↑Ideen überragt wird, die ebenso wie die ↑«Dinge an sich» jenseits der Grenzen irdischer ↑Erfahrung liegen, ist d. Natur.

Ein bekanntes Beispiel für eine d. Auffassung in den exakten ↑Naturwissenschaften ist der die Natur des Lichts, aber auch alle anderen quantenmechanischen Phänomene betreffende D. von Welle und Teilchen, also von zwei Existenzformen, die sich auf den ersten Blick gegenseitig auszuschließen scheinen.

In der Bereich des ↑Rechts spielen die Begriffe «Monismus» (M.) und «D.» im Kontext der Verfassungstheorie (Gewaltenteilung) und des Völkerrechts eine wichtige Rolle.¹

2 *Zur Begriffs- und Problemgeschichte*

Während die Begriffe «D.», «d.», «M.»² und «m.» vergleichsweise neueren Datums sind, blicken einige der durch sie bezeichneten religiösen und philosophischen Überzeugungen auf eine erheblich längere Geschichte zurück.

In seinem ursprünglichen, von T. Hyde und P. Bayle eingeführten Gebrauch dient «d.» zur Charakterisierung *religiöser* Weltanschauungen, und zwar solcher, die den Lauf der Welt als ein Ergebnis des Zusammenwirkens *zweier* voneinander unabhängiger Mächte oder Prinzipien verstehen.³ Diese Mächte können einander ergänzen wie z. B. die in der spekulativen chinesischen ↑Kosmologie seit etwa 400 v. Chr. vorkommenden Prinzipien Yin und Yang, sie können sich aber auch – wie in der Lehre des um 600 v. Chr. wirkenden Persers Zarathustra – feindlich gegenüberstehen. Dessen Metaphysik vom Widerstreit des Guten in Gestalt des Ahura-Mazda und des Bösen in Gestalt des Ahriman sowie die um 250 n. Chr. entstandene manichäische Lehre vom dauernd Kampf eines lichten göttlichen Prinzips mit einer finsternen materiellen Macht hat auch G. W. Leibniz – dabei auf Hyde und Bayle Bezug nehmend – als *d.* klassifiziert.⁴

Die heute vorherrschende Verwendungsweise des Ausdrucks «D.» zur Bezeichnung von philosophischen Theorien, die ↑Geist und ↑Materie als zwei verschiedene und unabhängig voneinander existenzfähige Substanzen postulieren, geht auf Chr. Wolff zurück: «Dualistae sunt, qui et substantiarum materialium, et immaterialium existentiam admittunt»