



Hanns-Peter Neumann

Monaden im Diskurs

Monas, Monaden, Monadologien (1600 bis 1770)

Philosophie

Studia Leibnitiana – Supplementa 37

Franz Steiner Verlag

Hanns-Peter Neumann
Monaden im Diskurs

studia leibnitiana supplementa

Im Auftrage der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft e.V.

herausgegeben von Herbert Breger, G. H. R. Parkinson, Heinrich Schepers
und Wilhelm Totok

In Verbindung mit Michel Fichant, Emily Grosholz, Nicholas Jolley,
Klaus Erich Kaehler, Eberhard Knobloch, Massimo Mugnai, Pauline Phemister,
Hans Poser, Nicholas Rescher, André Robinet, Martin Schneider
und Catherine Wilson

Band 37

Hanns-Peter Neumann

Monaden im Diskurs

Monas, Monaden, Monadologien (1600 bis 1770)



Franz Steiner Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2013

Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-10152-3

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	9
EINLEITUNG: PROBLEM, METHODE, PLOT	11
ERSTER TEIL: PYTHAGORAS, PYTHAGOREISCHE WISSENSCHAFT UND MONADEN IM 17. UND 18. JAHRHUNDERT – EIN QUERSCHNITT	23
I. Was heißt Pythagoreismus in der frühen Neuzeit? – Formen und Beispiele der Vermittlung und Reaktualisierung von Wissen über den Pythagoreismus im 17. und 18. Jahrhundert.....	24
1. Kompilationen der pythagoreischen Zahlenlehre: Pietro Bongo und Jan de Meurs	32
2. Polyhistorische-historiographische Konstruktionen und strategische Vereinnahmungen des Pythagoreismus (Cudworth, Heilbronner, Maclaurin)	34
2.1 Pythagoreismus bei Ralph Cudworth	34
2.1.1 Pythagoras ersetzt Hermes	34
2.1.2 Monaden, Atome und <i>plastic nature</i> im <i>The True Intellectual System of the Universe</i>	45
2.2 Johann Christoph Heilbronners <i>Historia mathesis universae</i> von 1742	54
2.3 Colin Maclaurins pythagoreischer Newtonianismus	55
3. Die Philosophiegeschichtsschreibung in der frühen Neuzeit.....	57
4. Akademische Abhandlungen und Rezensionen: Beispiele für Reaktualisierungen des Pythagoreismus.....	60
4.1 Kochs und Hassels Dissertation über die monadische Theologie des Pythagoras	61
4.2 Hartmanns und Eichlers Dissertation über die pythagoreische Metempsychose	74
4.3 Praxis der Kontextualisierung und Reaktualisierung: Windheims Rezension der Dissertation von Hartmann/Eichler ..	80
4.4 Die <i>Meletema Historico Philosophicum De Monade Pythagorica</i> von Bring und Kemner von 1751.....	82
4.5 Ploucquets Disputation über Pythagoras von 1758	84

5. Zwischenergebnis: ‚Pythagoras‘ als Label	88
II. Der Versuch der Rekonstruktion der pythagoreischen Vita innerhalb der <i>Historia litteraria</i> des 17. und 18. Jahrhunderts.....	90
1. Biographie, Charakter und Bildungsweg des Pythagoras in den historiographischen Darstellungen des 17. und 18. Jahrhunderts.....	93
2. Die Rekonstruktion der pythagoreischen Gemeinschaftsstruktur bei Gerhard Johannes Scheffer: <i>Esoterici</i> und <i>Exoterici</i> , <i>Mathematici</i> und <i>Akusmatici</i> , Pythagoreer und Pythagoristen	106
III. Die historiographische Systematisierung des pythagoreischen ‚Wissens‘ und die Funktion des Monadenbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert	110
1. Mathematik als propädeutische Wissenschaft	114
1.1 Arithmetik.....	116
1.2 Musik	119
1.3 Geometrie.....	121
1.4 Astronomie.....	122
2. Der pythagoreische Philosophiebegriff.....	125
2.1 Praktische Philosophie	129
2.2 Theoretische Philosophie.....	133
IV. Logik der Unität: Leistungsspektrum und Systematik des Monaden- begriffs in der <i>Historia litteraria</i> des 17. und 18. Jahrhunderts	150
1. Monas im Singular.....	150
2. Monas und Dyas	151
3. Monaden im Plural.....	152
4. Die Leistungsfähigkeit des Monadenbegriffs in der frühen Neuzeit	154
 ZWEITER TEIL: MONADOLOGISCHE PHILOSOPHIEN.....	159
I. Leibniz, Pythagoras und die Monaden	163
1. Pythagoras, <i>Historia litteraria</i> und <i>Mathematica pia</i>	164
2. Zahl, Substanz, Monade.....	176
3. Leibniz, Cudworth und Lady Masham oder die göttliche Ökonomie der Hierarchie.....	187
4. <i>Éclaircissement sur les Monades</i>	196
4.1 Der Entstehungskontext der sogenannten <i>Monadologie</i>	198
4.2 Einige Bemerkungen zum Verhältnis der sogenannten <i>Monadologie</i> zu den <i>Principes de la nature et de la</i> <i>grâce fondés en raison</i> und zur <i>Théodicée</i>	215
4.3 Der Begriff der Monade in der sogenannten <i>Monadologie</i>	225

5. Zusammenfassung: Das Leistungsspektrum der Leibnizschen Monaden	256
II. Christian Wolff und die Monaden	259
1. Die Editions-geschichte der sogenannten <i>Monadologie</i> von 1720/21 im Kontext: Die editionspolitische Selbstpositionierung des frühen Wolff-Kreises	260
2. Der Entstehungskontext von Wolffs <i>Deutscher Metaphysik</i>	287
3. Wolffs <i>Deutsche Metaphysik</i> als „Éclaircissement sur les Monades“	295
3.1 Von der Evidenz der Selbstperzeption zur Erkenntnisgewissheit	296
3.2 Perzeptivität und Leiblichkeit	313
3.3 Menschenseelen, Tierseelen und die Hierarchie der einfachen Dinge	320
3.4 Wolffs Ontologie und Kosmologie der einfachen Dinge im Abgleich mit der <i>Monadologie</i> : Die Theorie vom Einfachen und Zusammengesetzten	325
4. Die <i>Deutsche Metaphysik</i> , die sogenannte <i>Monadologie</i> und verdeckte hermetische und pythagoreisch-neuplatonische Bezüge in der natürlichen Theologie Christian Wolff	355
4.1 Die <i>Deutsche Metaphysik</i> und die <i>Monadologie</i> – eine Zusammenfassung	355
4.2 Weitere Bezüge zur <i>Monadologie</i> und verdeckte Referenzen zum Pythagoreismus, Neuplatonismus und Hermetismus in der Naturtheologie Christian Wolffs	359
5. Das Problem der Historizität der Wolffschen Philosophie: Autonomie der Vernunft versus Autorität der Tradition und die zeitgenössische Historiographie der Leibniz-Wolffschen Philosophie bei Carl Günther Ludovici und Georg Volckmar Hartmann	370
5.1 Vernunftautonomie und die Autorität der Geschichte	370
5.2 Die zeitgenössische philosophiehistorische Kartographie der Leibniz-Wolffschen Philosophie bei Ludovici und Hartmann: Wolff zwischen Hermes, Platon und Aristoteles	375
6. Wolff und der frühneuzeitliche Pythagoreismus: Versuch einer Annäherung	383
6.1 Zählzahl und gezählte Zahl	384
6.2 Das Paradigma des ‚pythagoreisch-(neu)-platonischen‘ und ‚hermetischen‘ Mathematikverständnisses	388
6.3 Ein frühneuzeitliches Bildungsgut: Die Zahl als Monadensystem	392
6.4 Wolffs Rezeption des ‚pythagoreisch-(neu)-platonischen‘ Zahlbegriffs	395

III. Philosophiehistorische Einordnungen der <i>Monadologie</i> : Michael Gottlieb Hansch, Johann Jakob Brucker, Louis Dutens und der ‚moderne‘ ‚Pythagoreismus‘	415
1. Michael Gottlieb Hanschs Edition, Kommentierung und ‚Mathematisierung‘ der lateinischen <i>Monadologie</i> in den <i>Godofridi Guilielmi Leibnitii Principia Philosophiae More Geometrico demonstrata</i> von 1728.....	420
1.1 Hanschs Biographie	420
1.2 Die von Hansch edierte <i>Epistola</i> von Leibniz an Hansch vom 3. Januar 1710	423
1.3 Hanschs philosophiehistorische Kartographie der <i>Monadologie</i>	427
2. Johann Jakob Bruckers Kommentierung der Leibnizschen <i>Principia Philosophiae</i> in der <i>Historia critica philosophiae</i>	435
3. Louis Dutens und das ‚antike‘ <i>systeme</i> der Leibnizschen <i>Monadologie</i> im <i>Origine des Découvertes attribuées aux Modernes</i> von 1766.....	444
IV. <i>Monadologische Philosophie an der Peripherie</i> : Der Fall des Andreas Clavius	452
1. Der Entstehungskontext von Clavius’ metaphysischen und geschichtsphilosophischen Ansichten.....	453
2. Die <i>Monadologiae Sciographia</i> – Clavius’ Preisschrift anlässlich der Monadenpreisfrage der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin im Jahr 1746	472
RESÜMEE UND AUSBLICK	489
ANHANG	507
Anhang A: Heinrich Köhler: <i>Vorrede des Übersetzers</i> von 1720	507
Anhang B: Andreas Clavius: <i>Monadologiae sciographia</i>	509
BIBLIOGRAPHIE	517
Abkürzungsverzeichnis.....	517
Primärliteratur	518
Forschungsliteratur	535
PERSONENREGISTER.....	553

VORWORT

Die vorliegende Studie ist im Rahmen der an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung angesiedelten DFG-Forschergruppe *Aufklärung im Bezugsfeld neuzeitlicher Esoterik* entstanden. Sie ist vom Fachbereich *Philosophie und Geisteswissenschaften* der Freien Universität Berlin als Habilitationsschrift angenommen worden. Für die Publikation wurde sie noch einmal gründlich überarbeitet: Einige Kapitel wurden gekürzt oder ergänzt, und am Schluss ist noch eine Zusammenfassung mit Ausblick hinzugekommen.

Der methodische Zugriff der von der Historikerin Monika Neugebauer-Wölk ins Leben gerufenen Forschergruppe hat wesentlich zur Konzipierung dieser Arbeit beigetragen. Gerade die Subsumierung des Pythagoreismus unter den heuristischen Begriff der Esoterik hat meinen Blick auf jene Zusammenhänge gelenkt, die in der vorliegenden Studie beschrieben werden. Die Diskussionen innerhalb der Forschergruppe haben es ermöglicht, dass ich meinen hier dargestellten Ansatz kritisch zu entwickeln vermochte. Ich möchte daher allen Forschergruppenmitgliedern an dieser Stelle herzlich danken, allen voran den Kollegen Monika Neugebauer-Wölk, Annette Graczyk, Renko Geffarth, Markus Meumann, Andre Rudolph, Friedemann Stengel und Jürgen Stolzenberg.

Für anregende Gespräche und wertvolle Hinweise bin ich insbesondere auch Anne Eusterschulte, Anita Traninger, Stefan Borchers, Johannes Bronisch, Tobias Cheung, Martin Mulsow, Hartmut Rudolph, Bernd Roling, Wilhelm Schmidt-Biggemann und Wenchao Li zu Dank verpflichtet. Herbert Breger danke ich für die präzise und kritische Lektüre des Manuskripts und seine konstruktiven Kommentare, den Herausgebern der *Studia Leibnitiana* für die Aufnahme des Buches in die *Supplementa* der *Studia Leibnitiana*.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft danke ich für die langjährige Unterstützung unseres Forschungsprojekts, ohne die weder die Niederschrift der Monographie sicher noch deren Drucklegung möglich gewesen wäre.

Nicht zuletzt gilt mein Dank meiner Frau und meinen beiden Töchtern. Ihnen widme ich die *Monaden im Diskurs*.

EINLEITUNG

PROBLEM, METHODE, PLOT

Problem: Fragen

Bevor im Folgenden vom Monadenbegriff im 17. und 18. Jahrhundert gesprochen werden soll, erscheint es unerlässlich, gleichsam als Ausgangspunkt für die zu formulierende Problemstellung, jenen Universalgelehrten zu nennen, der den Monaden zu ungeahnter Popularität im 18. Jahrhundert und darüber hinaus verholfen hat und dessen Name seitdem und bis heute vorzüglich und eher mit dem Begriff der Monade verbunden worden ist als etwa der des Pythagoras: Gottfried Wilhelm Leibniz. Aufgrund der kanonischen Wirkung, die Leibniz' berühmte sogenannte *Monadologie* von 1714/1720 entfaltet hat, gerät mitunter in Vergessenheit, dass der Begriff der Monade antiken, vorsokratischen Ursprungs ist und in pythagoreischen, neuplatonischen und hermetischen Kontexten eine wichtige Rolle spielte, Kontexte, die gerade in der frühen Neuzeit wieder auflebten und eine große Breitenwirkung entfalteten. Angesichts der nachhaltigen Wirkungsgeschichte der Leibnizschen Monaden mutet es dann geradezu paradox an, dass der Titel *Monadologie* nicht von Leibniz selbst, sondern von Heinrich Köhler stammt, der eine handschriftliche Kopie des Leibnizschen Textes ins Deutsche übertragen hat: *Des Hn. Gottfried Wilh. von Leibnitz, Ehemaligen Kaiserl. Reichs Hoff- und Churfürstl. Braunschweig-Lüneburgischen Geheimbden Justitz Raths, wie auch der Königl. Preuss. Societät der Wissenschaften Presidenten, Lehrsätze über die Monadologie ingleichen von Gott u. seiner Existenz, seinen Eigenschafften u. von der Seele des Menschen, wie auch dessen letzte Vertheidigung seines Systematis Harmoniae praestabilitae wider die Einwürrffe des Herrn Bayle [...]* (Frankfurt/Leipzig [Jena] 1720).

Doch aus welchen Quellen oder von welchen Autoren hat sich Leibniz diesen geistesgeschichtlich so schwergewichtigen Begriff angeeignet? – Die Leibnizforschung hat hier schon früh, seit dem 19. Jahrhundert, Thesen aufgestellt und Belege erbracht. Ob es sich nun um Henry More, Ralph Cudworth, Franciscus Mercurius van Helmont, Anne Conway, Knorr von Rosenroth und die *Kabbala denudata*, um Platon, Aristoteles, Plotin, Iamblich oder um Nikolaus Cusanus, den Renaissance(neu)platonismus, den Renaissancehermetismus, ob es sich um die von Böhme, Bruno, Descartes, Hobbes, Malebranche, Spinoza oder Locke diskutierten theologischen, erkenntnistheoretischen und naturwissenschaftlichen Probleme handelt, die Aufsätze und Monographien zur rezeptionsgeschichtlichen Frage, welche Autoren Leibniz' Entwicklung des Monadenkonzepts beeinflusst ha-

ben oder haben könnten, sind Legion¹. Eine befriedigende rezeptionsgeschichtliche Erklärung, woher der genauso universal interessierte wie universal belese Leibniz den Monadenbegriff entlehnt haben könnte, hat sich bisher aber nicht einstellen wollen. Hierin nämlich liegt das Problem, dass keine eindeutige Zuweisung möglich ist, mit der sich die *inhaltliche* Ausrichtung des Leibnizschen Monadenkonzepts einer *bestimmten* Tradition oder einem *besonderem* antiken und/oder zeitgenössischem Autor zuordnen ließe. *Anlässe* hingegen, das Wort *Monade* in seiner ganzen semantischen Fülle wahrzunehmen, gab es für Leibniz zur Genüge. Es gilt also, diese *Anlässe* in den Blick zu nehmen und, sofern dies möglich ist, auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen.

Ohnehin stellt sich die Frage, ob eine eindeutige ideengeschichtliche und rezeptionsgeschichtliche Zuweisung tatsächlich nötig ist und unter der Voraussetzung, dass sie den einzigen methodischen Zugang darstellte, auch sinnvoll wäre. Zweifellos ist sie ein letztlich unentbehrlicher instrumenteller Leitfaden, ein deskriptives Arbeitsinstrument, das jedoch der Einbindung in eine breitere Methodik bedarf. Denn eine reine Kategorisierung (,das ist aristotelisch‘, ,das ist neuplatonisch‘, ,das ist christlich-kabbalistisch‘ usw.) würde eher den Blick für den Konstruktionscharakter der historischen Aufarbeitung von Vergangenen, für die Transformation und den Transfer von bereits nach dem jeweils diskursiven Modus ,objektiv‘ beschriebenen und historiographisch zur Darstellung gebrachten Traditionen in die zeitgenössischen politischen, wissenschaftlichen, theologischen und sozialen Kontexte verstellen, die in universitären und öffentlichen Debatten, in medialen Praktiken, in der Ausbildung, in der Gelehrsamkeit und im Bildungskanon ihren Niederschlag gefunden haben. Es muss also etwas zum rezeptions- und ideengeschichtlichen Impetus hinzukommen, etwas, das ich hier mit dem Terminus ,Diskurs‘ umschreiben möchte.

Gerade in ihrer Gesamtheit werfen die zahlreichen Studien zum rezeptions- und ideengeschichtlichen Kontext des Leibnizschen Monadenkonzepts eine überraschende Frage auf, die zugleich einen wichtigen Befund sichtbar macht: Zeigt nicht gerade diese erstaunliche Vielfalt an bisher erforschten Einflussmöglichkeiten, die frühneuzeitliche Monadenkonzeptionen auf die Ausformulierung der Leibnizschen Monadentheorie potenziell ausüben konnten, wie virulent der Monadenbegriff in der frühneuzeitlichen *res publica litteraria* gewesen, ja wie selbstverständlich er in der frühen Neuzeit gehandhabt und in Beschlag genommen worden ist?

Vor dem Hintergrund dieses Befunds habe ich mich entschieden, die offensichtliche Präsenz und Virulenz des Monadenbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert selbst zum Untersuchungsgegenstand des vorliegenden Buches zu machen und den Blick von der klassischen Rezeptionsgeschichte auf die *Selbstverständlichkeit*

1 Um nur eine Auswahl zu nennen: Domandl (1977), S. 428–443, Merchant (1979), S. 255–269, Butts (1980), S. 47–62, Hart (1990), S. 42–52, Orio de Miguel (1990), S. 147–156, Couderd (1995), S. 77 pp., Edel (1995), S. 20 pp., Edel (1996), S. 443–466, Couderd (1996), S. 467–484, Moll (1996). Vgl. dazu auch folgende Sammelbände: Bonk (Hg.) (2003), D’Ippolito, Montano u. Piro (Hgg.) (2005), Neumann (Hg.) (2009).

zu wenden, mit der der Monadenbegriff in der frühen Neuzeit im Kontext seiner historischen und philosophischen Verortungen zwischen Antike und Moderne vermittelt und verhandelt worden ist.

Wer sich eingehender mit den ‚Monaden‘ im genannten Zeitraum beschäftigt, wird weniger überrascht feststellen, dass die frühneuzeitlichen Gelehrten den Monadenbegriff so gut wie immer mit dem antiken Pythagoreismus assoziiert haben. So ergibt sich aus der historisch-systematischen Perspektivierung der vormodernen ‚Monaden‘ gleichsam wie von selbst die Aufgabe, den Bildungskanon der frühneuzeitlichen Gelehrtenrepublik zum ‚Pythagoreischen‘ zu rekonstruieren.

Ich möchte mich also auf die *Monaden im Diskurs*, auf das aus der Antike und Spätantike stammende, in den diversen Vermittlungsformen und Diskussionsforen der Leibnizzeit diskutierte und stets von neuem aktualisierte Theorieangebot konzentrieren, das im Monadenbegriff wie in einem Brennglas kulminierte. Es wird deswegen auch nicht darum gehen, eine philosophiegeschichtliche Aufklärungsgeschichte zum *Leibnizschen* Monadenbegriff zu schreiben. Vielmehr ziele ich darauf ab, ohne die Bedeutung von Leibniz' Monadentheorie schmälern zu wollen, die ‚Monaden‘ selbst in ihren diskursiven Verschränkungen und Funktionen in den Blick zu nehmen. Dazu zählt auch die Frage, wie ‚Pythagoras‘ und ‚Monade‘ in jenem frühneuzeitlichem Koordinatensystem eingeschrieben waren, dessen eine Achse die ‚Antike‘, dessen andere Achse die ‚Moderne‘ vorstellte. Zu welchem Zweck und aus welchem Grund hat man ‚moderne‘ Persönlichkeiten wie Newton und Leibniz samt der von ihnen erbrachten innovativen Leistungen mit antiken Traditionen assoziiert? Worin lag die Attraktivität antiker Philosophien und tradierter Begriffe wie des Begriffs der Monade und des Atoms, dass man so intensiv darauf Bezug nahm, ob man dabei nun eine ablehnende oder eine affirmative Haltung gegenüber den Traditionen einnahm oder nicht? Welchen im weitesten Sinne politischen Stellenwert hatten Fragen der *scientia* im 17. und 18. Jahrhundert? Lassen sich wissenschaftspolitische Taktiken oder diskursive Praktiken in der Koordinierung und Validierung des Verhältnisses von ‚Antike‘ und ‚Moderne‘ ausmachen?

All das sind Fragen, die in den folgenden Ausführungen eine Rolle spielen. Mein Ansatz sieht vor, die verhandelten Inhalte und Lehren ernst zu nehmen, sie so gut wie möglich zu referieren und zu analysieren. Denn es wäre vermessen, Inhalte und Lehren alleine auf machtpolitische Taktiken und Praktiken reduzieren zu wollen: Ohne die Kenntnis der *inhaltlichen* Argumente und Theoreme bleibt deren möglicher strategischer Einsatz und deren diskursive und modifizierende Verhandlung unverständlich. Genauso vermessen wäre es jedoch, Texte, Dispute, Diskussionen so zu konzipieren, als wären sie frei von im weitesten Sinne politischen Strategien und diskursiver Praxis (der Selbstpositionierung, der ‚diffamierenden‘ Rhetorik usw.), als käme es allein auf die verhandelten Inhalte oder auf isolierbare, letztlich ahistorische *unit ideas* an². Beide Alternativen würden für

2 Zum ahistorischen Konzept der *unit ideas*, die in das komplexe Aggregat eingehen, das, so Lovejoy, den „total body of doctrine of any philosopher or school“ ausmache, vgl. Lovejoy (1936), S. 3: „One of the results of the quest of the unit-ideas in such a compound is, I think,

sich betrachtet nur eine reduktive und verengte Perspektive ergeben. Erst aus einem methodischen Breitwinkel heraus, der beide Alternativen zusammenführt, lässt sich ein vollständigeres Panorama entwickeln. Auf diese Weise wird u. a. auch die Varietät an ‚Pythagoras‘-Validierungen in der frühen Neuzeit nachvollziehbar: Die Wertung des ‚Pythagoras‘ als eines unheilvollen Magiers war nicht einfach nur die versuchte Konstatierung oder Konstruktion eines historischen Faktums. Sie war auch der Versuch, diejenigen zeitgenössischen Gelehrten suspekt erscheinen zu lassen, die sich positiv auf ‚Pythagoras‘ bezogen, und sie zu nötigen, ihre Position zu rechtfertigen.

Der Begriff der Monade kursierte als (neu)platonisch-pythagoreisches Theorem in den philosophischen, theologischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Diskussionen und Historiographien der frühen Neuzeit und besaß oder entwickelte, wie ich herauszuarbeiten versuchen werde, eine besondere Attraktivi-

bound to be a livelier sense of the fact that most philosophic systems are original or distinctive rather in their patterns than in their components.“ Zur Geschichte der Ideengeschichte siehe den instruktiven von Barbara Stollberg-Rilinger herausgegebenen Reader, Stollberg-Rilinger (Hg.) (2010), sowie die dortige Einleitung: Stollberg-Rilinger (2010), S. 7–42. – Auch wenn die „components“ oder „unit-ideas“ über einen längeren Zeitraum stabil bleiben mögen, ändert dies nichts daran, dass sich ihre mitunter ambivalente Semantik angesichts der singulären Ereignishaftigkeit der historischen Kontexte, in denen sie verhandelt werden, minimalistisch oder auch deutlich wahrnehmbar verschiebt. Sie stellen quasi Topoi mit historischem Vektor vor: wandelnde ‚Örter‘, die, obgleich sie ihren Namen behalten, nicht nur ihre Position zueinander, sondern auch ihre Binnenstruktur verändern; sie sind daher auch keine unvergänglichen Elementargedanken, -ideen oder –konzepte, sondern in sich flexible und modifizierbare Faktoren, die die Episteme einer bestimmten Zeit oder Epoche oder sogar einer ganzen Kultur auf dynamische Weise mit bestimmen und regulieren. Ihre begriffliche Stabilität suggeriert, dass sie ‚Typen‘ sind, die ganze Typologien ausbilden; sie verstellt, aufgrund des Geichklangs der Wörter, den Blick auf die Brüche und Modifikationen, denen sie unterworfen sind. Methodisch aber und hinsichtlich des Problems, Philosophiegeschichte zu schreiben, d. h. auch immer sie zu erzählen, stellen sie ohne Frage nützliche, aber zugleich verführerische narrative Anker und Techniken vor. Ihrem verführerischen Sog, der darin besteht, narrative Kontinuität mit der Kontinuität des Erzählten zu identifizieren, ist in der Tat nur schwer zu entkommen. Vielleicht kann man noch von einer (aus der Perspektive des Erzählers selektiven) Serialität der erzählten Ereignisse (und auch die sogenannten Ideen sind Ereignisse) ausgehen, die sich der kausalen und explanatorischen Logik narrativer Kontinuität in der wissenschaftlichen historiographischen Realisierung annähert. Sie kann aber schlechterdings nicht mit ihr gleichgesetzt werden. Foucault mahnt diesbezüglich völlig zurecht das methodische Bewusstsein von der Ereignishaftigkeit der Aussage (*énoncé*) an, vgl. dazu Foucault (1969), S. 43: „En fait, l’effacement systématique des unités toutes données permet d’abord de restituer à l’*énoncé* sa singularité d’événement, et de montrer que la discontinuité n’est pas seulement un de ces grands accidents qui forment faille dans la géologie de l’histoire, mais là déjà dans le fait simple de l’*énoncé* [...].“ (Hervorheb. d. Verf.) Ich verstehe daher auch unter ‚Pythagoras‘, ‚Leibniz‘ oder ‚Wolff‘ historische Etiketten und nicht die Person des Autors selbst. Ich interpretiere Dissertationen oder Historiographien der frühen Neuzeit daher auch nicht als reine Faktensammlungen, sondern als Verhandlung, Diskussion und Wertung eines etablierten oder sich gerade etablierenden Wissens, Bildungskanon oder Informationspools mit einem nicht zu unterschätzenden wissenschafts-, informations- und interessenpolitischen Impetus.

tät, die vor allem auf seiner universalwissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Leistungsfähigkeit beruhte.

Die geniale Pointe der *Leibnizschen* Monadentheorie liegt meines Erachtens darin, dass Leibniz die zahltheoretischen und logischen Konnotationen des Monadenbegriffs, die in der frühen Neuzeit kursierten – allen voran die aus dem Pythagoreismus und Platonismus tradierte spekulative Ausdeutung der Euklidischen Definition der Zahl als *systema monadum* oder *systema unitatum* –, auf relativ, da von der göttlichen Monas abhängende, autonome Wesensidentitäten und -unitäten transferierte, die er dann auch folgerichtig Monaden, *unitates* oder *substances simples* nannte³. Die Monaden, jede für sich einmalig und singular, wurden auf diese Weise zu differenten, realen Manifestationen einer universalen, Sein stiftenden göttlichen Logik und Mathematik erklärt, zu Sammelpunkten oder individuellen Brennpunkten einer göttlich konstituierten und ins Sein rufenden *scientia universalis*, ja zu existenten Attributen des unendlichen göttlichen Seins selbst. Die Schöpfung erschien als perspektivisch infinite monadische Real-Enzyklopädie der göttlichen Weisheit.

Auch wenn ich hier die Leibnizsche Monadenkonzeption besonders hervorhebe, möchte ich vorbeugend klarstellen, dass die vorliegende Arbeit keine exklusive Studie zur Leibnizschen Monadentheorie ist. Gleichwohl ist die *Monadologie* eine markante und unhintergehbare Schnittstelle, an der die *Monaden im Diskurs* schlechterdings nicht vorbeigehen können.

Methode: Diskurs

„Monaden im Diskurs“ ist sicher ein Titel, der der Rechtfertigung bedarf. Nicht nur, weil der Terminus „Diskurs“ diverse Bedeutungsebenen besitzt, sondern vor allem deswegen, weil der Begriff des Diskurses ein häufig und mitunter wenig präzise gebrauchter Terminus ist⁴. Sicher denkt man dabei vorrangig an Foucaults Diskurstheorie und die Praxis der Diskursgeschichte und Diskursanalyse, weniger, im vorliegenden Fall zurecht, an die Diskursethik und die sogenannten Spezialdiskurse bei Jürgen Habermas. Nun liegt die Attraktivität des Diskursbegriffes und gewiss auch der Vorbehalt, den man ihm gegenüber haben kann, darin, dass

3 M. E. hat Michel Serres bisher am eindringlichsten auf die unterschiedlichen Diskurse, vor allem die mathematischen, hingewiesen, die für die Konstitution des Leibnizschen Monadenkonzepts entscheidend gewesen sind, vgl. Serres (1968), insbes. Bd. 1, Kap. III: „Les multiplicités monadiques“, S. 288–394. Vgl. aber auch die ausgezeichnete Studie von de Risi (2007) oder die Studie von Osterheld-Koepke (1984). Ich verdanke vor allem Michel Serres wichtige Anregungen, die in meinen hier vertretenen Ansatz eingeflossen sind. Vor diesem Hintergrund ließe sich vor allem der zweite Teil dieser Arbeit als historisch-systematische Interpretation der ersten beiden Paragraphen der *Monadologie* lesen.

4 Vgl. allgemein zu Diskurstheorien den Überblick bei Macdonell (1987), Mills (2007, ¹1997), das Lemma *Diskurs und Diskurstheorien*, in: Ansgar Nünning (Hg.) (³2004), S. 117–120, Landwehr (2008), S. 60–90; speziell zum Diskursbegriff bei Foucault vgl. u. a. Parr (2008), S. 233–237.

er, so wenig exakt er letztlich sein mag, jederzeit Assoziationen im Leser evoziert, die dem Titel ‚Monaden im Diskurs‘ mehrere interpretative Optionen verleihen. Man könnte sagen, dass der Diskursbegriff eine faszinierende Unschärferelation mit sich bringt: Sobald man ihn zu determinieren versucht, entzieht er sich dem definitorischen Zugriff bereits wieder, und doch weiß man oder glaubt man zu wissen, was mit ‚Diskurs‘ gemeint ist. Dies mag man akzeptabel oder inakzeptabel finden, ändert aber nichts daran, dass die Fragestellungen, die sich an den Begriff des Diskurses anlagern, ausgesprochen produktiv sein können.

Um einer zu großen Unschärfe vorzubeugen, werde ich aber kurz erläutern, was ich unter ‚Diskurs‘ verstehe, und versuchen, die Probleme und Fragestellungen, die ich oben angerissen habe, in einen methodologischen Rahmen zu transferieren.

Doch zunächst noch einmal zurück zu den ‚Monaden‘, das Thema dieses Buches. Diese wecken, schon lange, Assoziationen. Sie erinnern genauso an die Leibnizsche Metaphysik, an die antike und spätantike Zahltheorie, an weitausgreifende metaphysische und theologische Spekulationen wie an ihren Bezug und Sinn, den sie mit in die Moderne transportiert haben, nämlich singuläre, individuelle, autarke, agile und agierende Entitäten zu sein, deren Verknüpfung in Raum und Zeit so komplex konzipiert ist, dass sich das einst substanziell geborgene Subjekt darin aufzulösen und zu verschwinden drohte. Letzteres ist etwa das Signum der modernen Monadologie eines Gabriel Tarde⁵. Aber auch die modernen esoterischen, durchaus politischen Konnotationen des Monas-Symbols dürfen an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben. Es kann davon ausgegangen werden, dass etwa der Vortrag Kaiser Wilhelms des II. mit dem Titel *Die chinesische Monade. Ihre Geschichte und ihre Deutung* nur die Spitze eines Eisberges bildet, deren kontextuellen Untergrund es noch zu untersuchen gilt⁶.

Bezeichnen die Monaden im einen Fall, als *plurale tantum*, eine Theorie oder ein bestimmtes Konzept, das man z. B. wie Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* mit dem Ausdruck ‚Seelenatomistik‘ umschreiben kann⁷, so verweisen sie im anderen Fall auf die monadischen Agenten selbst. Es ist diese Ambivalenz, die dem Titel dieses Buches seine eigenwillige Note verleiht. Wer sind diese ‚Agenten‘, die sich im ‚Diskurs‘ befinden? Welche Konzepte und Theorien sind es, die im ‚Diskurs‘ über den Begriff der Monade verfügen? In welchen Medien und auf welche Weise, in welchem Rahmen, kommt der Terminus ‚Monade‘ zur Sprache? Wie also agieren die ‚Monaden‘ in der frühen Neuzeit und im Übergang zur Moderne, in jenem Zeitraum also, mit dem sich das vorliegende Buch beschäftigt, dem Zeitraum zwischen 1600 und 1770? Können Termini selbst Agenten sein und wenn ja, auf welche Weise können sie es?

All diese Fragen sind zugleich Hinweise zur Bestimmung des Begriffs ‚Diskurs‘, der mir als Leitfaden für die vorliegende Studie gedient hat. Es geht um die philosophiehistorische Annäherung an das in der frühen Neuzeit *Selbstverständli-*

5 Zu Tarde vgl. Neumann (2010), S. 287–303, Neumann (2012b), S. 200–208.

6 Wilhelm II (1934).

7 Nietzsche (1988), S. 27 (Erstes Hauptstück, 12).

che des Terminus ‚Monade‘, es geht um die Rekonstruktion des frühneuzeitlichen Konstrukts der wie selbstverständlich anerkannten Konnotationen und Verflechtungen der ‚Monaden‘, um den um die ‚Monade(n)‘ kreisenden Bildungskanon oder *Informationspool*, der in den Medien der frühen Neuzeit immer wieder neu, aber dennoch stets für die Zeitgenossen identifizier- und assoziierbar verhandelt worden ist.

‚Diskurs‘ meint aber nicht nur den *informativen Erwartungshorizont*, er meint auch die *Funktionalität* und die *semantische Agilität* von an die ‚Monaden‘ angehängten *Etiketten* oder *Label* wie ‚Pythagoras‘, ‚Platon‘, ‚pythagoreisch‘, ‚(neu-)platonisch‘, ‚Moderne‘, ‚Antike‘, ‚Leibniz‘, ‚Newton‘. Er verweist auf die Akkumulationskraft von aus der Unschärfe des historischen Hintergrunds in den Fokus des je aktuellen Bezugs geholten Begriffen wie ‚Atom‘, ‚Zahl‘, ‚Monade‘, auf ihre fast schon auratische, ihre Geschichte in Aktivität transferierende Fähigkeit, modifiziert, adaptiert, neu taxiert und evaluiert, aber auch verworfen, als Formen der Wertung, der Zuschreibung und des Urteils funktionalisiert zu werden⁸. Gerade Letzteres macht es nötig, die diskursiven Verflechtungen in systematischen philosophischen Analysen sichtbar zu machen. Es geht um die Strahlkraft der Begriffe selbst, die nur schwer von ihrer im Bildungskanon oder Informationspool (zwischen)gelagerten Semantik losgelöst werden kann.

‚Diskurs‘ in diesem Sinne meint also den zeitgenössischen Erwartungshorizont, der an ein bestimmtes Element oder an einen bestimmten Namen oder an eine bestimmte ‚Auszeichnung‘ aus dem allgemeinen Wissensfundus geknüpft worden ist und sich u. a. in konstruktiven oder de(kon)struktiven Koordinierungs- oder Entkoppelungsstrategien resp. in Adaptationsversuchen hinsichtlich des Verhältnisses von Antike und Moderne äußern. Der frühneuzeitliche Bildungskanon zum ‚Pythagoreismus‘ hat sich wie ein Netz über den Terminus ‚Monade‘ gelegt, der seinerseits dieses spezifische Bildungswissen in besonderer Weise fokussiert und kanalisiert hat. Genau dies gilt es im Folgenden herauszuarbeiten.

‚Diskurs‘ heißt dann aber auch, nach der Stabilität eines solchen bildungskanonischen Informationspools zu fragen: Es wird sich zeigen, dass, unabhängig von durchaus konträren Wertungen der Informationen selbst, diese über einen längeren Zeitraum relativ stabil geblieben sind. Im Falle des Pythagoreismus und der Monaden ist, bei aller historischer Kritik, der frühneuzeitliche Drang nach historisierender Harmonisierung und Systematisierung nicht zu übersehen. Systematisierendes Einheitsdenken, wie es nun gerade im Begriff der Monade transportiert wurde, gehörte in der frühen Neuzeit zum epistemischen Erwartungshorizont; es gehörte zur Grundlage des Agierens, Redens und Schreibens. Lücken, etwa in der historischen Überlieferung der pythagoreischen Lehren oder im Argumentationszusammenhang dieser Lehren selbst, wurden zwar bei Namen genannt, aber sie wurden durch eine nachhaltig systematisierende Form rationaler Rekonstruktion geschlossen. So fragmentarisch sich die Quellenlage zum Pythagoreismus auch präsentierte, so systematisch zeigt sich der frühneuzeitliche historiographische Umgang mit ihr. Schon daran ist der Konstruktionscharakter ablesbar, der sich in

8 Gerade deswegen stellen sie keine unveränderlichen und statischen *unit ideas* vor.

den Begriffen ‚Tradition‘ und ‚Vergangenheit‘, ‚Moderne‘ und ‚Gegenwart‘ verlaublich: Die Ereignisse und Lehren der Vergangenheit wurden erst dann zu nachhaltig wirkmächtigen Ereignissen und Lehren, wenn sie zu *facta* gemacht, als solche aktualisiert und aus einem entstehenden oder bestehenden Bildungskanon heraus in Debatten, Dedikationen, Disputationen, gelehrten Praktiken reaktualisiert und so zu kommunikativen resp. medialen Funktionen und Regulatoren der Selbstverständigung gemacht worden sind. In Bezug auf die fortschreitende geschichtliche Entwicklung der ‚Moderne‘ impliziert dies auch die frühneuzeitliche Annahme einer Einheit der Geschichte selbst: Dieser Einheit der Geschichte liegt eine sondierende und Einheit ‚machende‘ Aktivität zugrunde, die, von Fall zu Fall, verschiedene Inhalte und konkurrierende Positionen umfasste und diese in eine bestimmte ‚Ziel-Linie‘ brachte.

‚Diskurs‘ bedeutet nicht zuletzt, die Vermittlungsformen, die an der Architektur eines Bildungskanons mitwirkten, herauszuarbeiten. Möglicherweise spiegelt die von Leibniz und Wolff vertretene Theorie der intermonadischen Relationalität sogar den informationserzeugenden und –verarbeitenden kommunikativen, nach bestimmten Regeln funktionierenden Verbund und Prozess der sogenannten Gelehrtenrepublik im 17. und 18. Jahrhundert. Das Subjekt wäre dann als Knotenpunkt determiniert; es würde als transitives Wissensrelais begriffen, als Schaltstelle, die eingehendes Wissen modifiziert, evaluiert, diskutiert, ohne ihrer Einbindung in ein Geflecht von Beziehungen und Semantiken, das sie selbst ‚positioniert‘, entgehen zu können. Aber das ist reine Konjektur, eine These, die davon ausgeht, dass die alltäglichen Kommunikationsstrukturen der frühen Neuzeit in Theorie, konkret: in Monadentheorie umgemünzt worden sind.

Schließlich soll ‚Diskurs‘ auf die politischen und, in Bezug auf die Gelehrtenrepublik, ‚exilierenden‘ und integrierenden Verfahren im Umgang mit Wissen aufmerksam machen: Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz darf so z. B. nicht nur durch Wolffs Rezeption und Modifikation von Theoremen aus dem Leibnizschen Oeuvre bestimmt werden, sondern es muss auch darauf geachtet werden, dass und wie sich Wolff wissenschaftspolitisch positionierte, wenn er sich des Namens oder des Etiketts ‚Leibniz‘ bediente.

Auch der Fall des heute wie damals weitgehend unbekanntem Monadologen Andreas Clavius kann in seinem nahezu tragischen Scheitern im Bemühen, in der Gelehrtenrepublik Fuß zu fassen und Anerkennung zu finden, die Rahmenbedingungen transparent machen, die erfüllt werden mussten, um nachhaltig Gehör in der Welt frühneuzeitlicher Gelehrter zu finden⁹.

9 An dieser Stelle gilt mein Dank Martin Mulsow, der mich auf eine bislang vernachlässigte Tradition innerhalb des Leibniz-Wolffianismus aufmerksam gemacht hat, zu der auch Andreas Clavius gehört.

Plot: Narrativ

Abschließend möchte ich eine Übersicht über den Plot dieser Arbeit geben, um dem Leser die Orientierung zu erleichtern.

Der *erste Teil* der Studie ist mit der Intention verfasst, einen Querschnitt des Bildungskanons und Informationspools zu Pythagoras, zur pythagoreischen Wissenschaft und zum Monadenbegriff herauszuarbeiten. Dabei spielen zunächst die im ersten Kapitel thematisierten Vermittlungsformen (Kompilationen, polyhistorische Darstellungen, Dissertationen, Rezensionen, philosophie- und wissenschaftsgeschichtliche Historiographien, Editionen) eine wichtige Rolle. Die genannten Vermittlungsformen stellen zugleich Foren dar, die Wissen aktualisierten, modifizierten und auf seine ‚moderne‘ Adaptierbarkeit hinterfragten. Fakten wurden hier nicht nur ‚objektiv‘ vermittelt, sondern ‚gemacht‘. ‚Pythagoras‘ war nicht nur der Name einer historischen Person, er wurde auch zu einem ‚modernen‘ Ereignis, zu einem Label oder Etikett formiert, das u. a. zur disziplinenübergreifenden kritischen Kategorisierung zeitgenössischer Sentenzen oder Ereignisse genutzt werden konnte. Der so konstruierte ‚Pythagoreismus‘ war mit der ‚Moderne‘ assoziierbar. Es war somit auch möglich, diverse Affiliationen herzustellen: bei Cudworth etwa die Affiliation des Pythagoreismus mit dem Cartesianismus und dem Hermetismus, bei Maclaurin diejenige des Pythagoreismus mit dem Newtonianismus, bei Hartmann/Eichler diejenige des ‚Pythagoras‘ mit dem Rationalismus Leibniz-Wolffscher Prägung.

Das frühneuzeitliche Wissen zum ‚Pythagoreischen‘ rekonstruiere ich im zweiten und dritten Kapitel des ersten Teils. Für mich überraschend war die nachhaltige Stabilität und Systematik des Bildungsfundus zum ‚Pythagoreismus‘ in den Historiographien des 17. und 18. Jahrhunderts. Ich hoffe, mit der Rekonstruktion dieses auf ‚Pythagoras‘ bezogenen Wissens gezeigt zu haben, dass man es, nebst anderen Traditionen, als allgemein verfügbares Dispositiv zur Beschreibung zeitgenössischer Wissenschaften, für die historisierende Verortung der ‚Moderne‘ und für die Theoriebildung in der frühen Neuzeit verstehen muss. Kurz: Es ist nicht nur ein einzelner Autor (wie z. B. Cudworth), der auf die Entwicklung der Leibnizschen Monadentheorie Einfluss hatte, es ist vor allem dieser allgemein verfügbare Wissensfundus, dessen sich Gelehrte wie Leibniz in deskriptiver, historisierender und theoriebildender Absicht bedienen konnten.

Im vierten Kapitel des ersten Teils führe ich den allgemeinen Wissensfundus zum ‚Pythagoreismus‘, den ich im zweiten und dritten Kapitel dargestellt habe, systematisch im Begriff der Monade zusammen.

Um Missverständnissen vorzubeugen, möchte ich an dieser Stelle sicherheits halber darauf hinweisen, dass ich, wenn ich die einzelnen Lehrelemente beschreibe, so wie ich sie in den konsultierten frühneuzeitlichen Historiographien dargestellt gefunden habe, das Wissen zum Pythagoreismus aus frühneuzeitlicher Perspektive rekapituliere und nicht etwa aus heutiger Perspektive unter Berücksichtigung neuerer Forschungsergebnisse zur antiken Philosophie: Das Bild, das wir heute vom Pythagoreismus haben, konnte nicht Ausgangspunkt meiner Rekonstruktion des frühneuzeitlichen Verständnisses des Pythagoreismus sein.

Der *zweite Teil* der Arbeit widmet sich den monadologischen Philosophien der Aufklärung. Ich verwende den Plural, um anzuzeigen, dass es sich, bei Leibniz, Wolff und Clavius, um voneinander abweichende Monadenkonzeptionen handelt. Neben den systematisch zu beschreibenden monadologischen Konzepten zielen ich im zweiten Teil aber auch darauf ab, die zeitgenössische Re-Historisierung weitgehend enthistorisierter rationalistischer Argumentationen, die sich bei Leibniz und Wolff finden, aufzuzeigen und zu analysieren. Die ‚Forschung‘ zu Leibniz und Wolff hat nämlich bereits im 18. Jahrhundert eingesetzt: Die Fragen, die wir uns heute stellen, wie die *Monadologie* zu verstehen sei, welche historisch nachweisbaren Motive in sie eingegangen sind, haben sich, in anderer Weise, auch die aufgeklärten Gelehrten des 18. Jahrhunderts gestellt. Sie arbeiteten jedoch, anders als wir, mit dem ihnen, nicht aber uns, selbstverständlichen Wissensfundus zum *pythagoreischen* Monadenbegriff, den ich im ersten Teil zu rekonstruieren versucht habe. Für die hier behandelten Gelehrten des 18. Jahrhunderts stellen Motive wie das *systema monadum* oder andere Theorieelemente aus der pythagoreisch-platonischen Mathematik und Physik legitime interpretative Herangehensweisen an die Philosophien von Leibniz und Wolff dar, um diese zu explizieren und kritisch zu evaluieren.

Im ersten Kapitel *Leibniz, Pythagoras und die Monaden* versuche ich, die diversen Funktionen, die das Label ‚Pythagoras‘ für Leibniz gehabt hat, herauszuarbeiten und mit Blick auf den Monadenbegriff zu erläutern. Als Beispiel für die Auseinandersetzung von Leibniz mit seinen Zeitgenossen habe ich, auf der Basis des Cudworth-Abschnittes im ersten Teil der Arbeit, Leibniz’ Auseinandersetzung mit Cudworth sowie seine brieflich geführte Diskussion mit Cudworth’ Tochter Lady Damaris Masham herangezogen. In den Abschnitten vier und fünf des ersten Kapitels gehe ich auf den Entstehungskontext der *Monadologie* ein und diskutiere den Monadenbegriff anhand *detaillierter* Textanalysen. Wichtig war es mir, den Duktus des *Monadologie*-Textes einzufangen und die für das Verständnis der *Monadologie* neuralgischen Stellen festzuhalten.

Das zweite Kapitel *Christian Wolff und die Monaden* behandelt in den ersten drei Abschnitten die Frage nach der konkreten Rezeption der *Monadologie* bei Wolff sowie diejenige nach dem Verhältnis zwischen Wolff und Leibniz, so wie es Wolff selbst gedeutet und wissenschaftspolitisch instrumentalisiert hat. Letzteres ist Thema des ersten Abschnitts, in dem es um die im Wolff-Kreis initiierte Übersetzung und Edition der *Monadologie* geht. Im zweiten und dritten Abschnitt des zweiten Kapitels bezweifle ich, dass Wolff, wie er selbst behauptet, die *Monadologie* bei der Niederschrift seiner *Deutschen Metaphysik* nicht gekannt und berücksichtigt haben will. Dafür analysiere ich einerseits den Entstehungskontext der *Deutschen Metaphysik*, andererseits versuche ich in einem systematischen Vergleich der *Deutschen Metaphysik* mit den damals verfügbaren Übersetzungen der *Monadologie* den Nachweis zu erbringen, dass Wolffs *Deutsche Metaphysik* in weiten Teilen als Explikation der *Monadologie* konzipiert war. Dies gab mir gleichzeitig Gelegenheit, Wolffs Philosophie des Bewusstseins eingehend zu erörtern. Das zweite Kapitel konzentriert sich mit den drei letzten Abschnitten auf eine systematische Analyse der Wolffschen Philosophie vor dem Hintergrund

historisierender Einordnungen und Zuschreibungen, wie sie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Bezug auf Leibniz und Wolff vorgenommen worden sind.

Die konkreten philosophiehistorischen Einordnungen oder Rehistorisierungen der *Monadologie* thematisiere ich schließlich im dritten Kapitel und zeige anhand dreier Beispiele (Hansch, Brucker, Dutens), dass die Leibniz-Wolffsche Philosophie in unterschiedlicher Intention und im Rückgriff auf den im ersten Teil der Arbeit darlegten Bildungskanon zum Pythagoreismus re-, ‚pythagoreisiert‘ worden ist.

Im letzten vierten Kapitel zeige ich am Beispiel des Andreas Clavius, dass sich (re)historisierende Verfahren mit eigenwilligen Theoriebildungen verbinden konnten. Clavius hat, anlässlich der Preisfrage der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin zur *Monadologie*, für eine kurze Zeit öffentlich Aufmerksamkeit erregt. Er steht daher exemplarisch für die Diskussionen und Spekulationen, die sich im Umfeld der Berliner Preisfrage ereignet haben. Gerade die ‚periphere‘ Stellung des Andreas Clavius in der Gelehrtenrepublik macht es dann umso einsichtiger, mit welcher Selbstverständlichkeit man das ‚pythagoreische‘ Paradigma im 18. Jahrhundert bedient hat.

Dieses ‚pythagoreische‘ Paradigma ist in der neueren Forschung – prominent sind hier vor allem die Studien von Martin Mulsow, denen die vorliegende Arbeit zahlreiche Anregungen verdankt – Gegenstand der sogenannten Esoterikforschung gewesen. Geht man vom heuristischen Forschungsbegriff der Esoterik aus und wendet diesen auf die Aufklärung an, so kommt man zu dem mehr oder weniger überraschenden Ergebnis, dass ‚esoterische‘ Strömungen, wie etwa der Pythagoreismus, in der Aufklärung keineswegs so subkutan und indiskutabel gewesen sind, wie man oft zu glauben scheint. Solchen Esoteriken wurde keineswegs automatisch Rationalität aberkannt. Es war vielmehr das rationalistische Streben nach ‚Wahrheit‘, das dazu führte, dass man sich, weil ahistorisch ausgerichtet wie z. B. Christian Wolff, über die *historische* Herkunft bestimmter Theoreme auschwieg. Die bereits oben angesprochene Rehistorisierung, die auch bei Clavius zu beobachten ist, zeigt jedoch, dass man sich aufgrund der Selbstverständlichkeit, Präsenz und Virulenz eines etablierten Wissenskanons über die historischen Bezüge einzelner Theoreme und Motive im Klaren war. Um diese ‚Klarheit‘, so könnte man abschließend sagen, geht es der vorliegenden Arbeit. Man kann sie aber auch als historisch-systematische Interpretation der ersten beiden Paragraphen der *Monadologie* oder des metaphysisch-mathematischen Motivs des *systema* resp. *aggregatum monadum* lesen.

ERSTER TEIL

PYTHAGORAS, PYTHAGOREISCHE WISSENSCHAFT UND MONADEN IM 17. UND 18. JAHRHUNDERT – EIN QUERSCHNITT

Il est bon, à l'occasion, de pouvoir

s'abriter derrière quelque ancêtre grec.

Gabriel Tarde: *Monadologie et sociologie* (1895)

Im Folgenden geht es um die Frage, was man in der frühen Neuzeit unter ‚Pythagoras‘ und unter ‚pythagoreischer Philosophie‘ verstanden hat und welche Funktionen der historischen Figur des samischen Philosophen, der pythagoreischen Philosophie und insbesondere dem Begriff der Monas/Monade innerhalb der frühneuzeitlichen Aufarbeitung antiker und spätantiker Traditionsbestände zugekommen ist.

Um diese Frage beantworten zu können und um den frühneuzeitlichen Bildungskanon zum Pythagoreismus angemessen in den Blick zu bekommen, ist es nötig, die diversen Formen der Verhandlung und Vermittlung des frühneuzeitlichen Wissens zu ‚Pythagoras‘ zu eruieren und an Beispielen zu verdeutlichen.

Während ich anhand frühneuzeitlicher historiographischer Darstellungen den damaligen Wissensstand zum Pythagoreismus zu rekonstruieren versuche, beschränke ich mich bei den herangezogenen Kompilationen und Dissertationen im Wesentlichen auf den für diese Arbeit zentralen Monadenbegriff. Ich werde also nur solche Beispiele erörtern, die mir für den Umgang frühneuzeitlicher Gelehrter mit dem Monadenbegriff und dem Label ‚Pythagoras‘ aufschlussreich erschienen sind.

Vor allem in der Diskussion der exemplarisch herangezogenen Dissertationen werde ich die Funktionalisierung und Validierung des ‚Pythagoreischen‘ und des Monadenbegriffs durch eine systematische Analyse der Argumentation skizzieren. Aber auch das frühneuzeitliche Verständnis der pythagoreischen Wissenschaften möchte ich systematisch aufarbeiten: Der wissenschaftstheoretische Kern der von mir bloß referierten frühneuzeitlichen (Re)Konstruktion des antiken Pythagoreismus soll anhand der Historiographien Thomas Stanleys und Johann Jakob Bruckers herausgearbeitet werden. Die Darstellung der frühneuzeitlichen Diskussion der Biographie des Pythagoras hingegen dient der Analyse der spezifisch historisierend verfahrenen Etikettierung antiker Traditionen in der frühen Neuzeit.

Die semantische Breite des Monadenbegriffs, sein gleichsam universalwissenschaftlicher Impetus, ist Gegenstand des abschließenden Kapitels über die Logik der Unität: Dieses unternimmt den Versuch, die historiographischen und editorischen Beschreibungen und Darstellungen, die es in der frühen Neuzeit zum pythagoreischen Wissenschaftsverständnis gegeben hat, fokussiert auf den Monadenbegriff zusammenzufassen.

I. WAS HEIßT PYTHAGOREISMUS IN DER FRÜHEN NEUZEIT? – FORMEN UND BEISPIELE DER VERMITTLUNG UND REAKTUALISIERUNG VON WISSEN ÜBER DEN PYTHAGOREISMUS IM 17. UND 18. JAHRHUNDERT

Anders als in der heutigen Forschung zur vorsokratischen Philosophie im Allgemeinen und zum Pythagoreismus im Besonderen hat es in der frühen Neuzeit keine Unterscheidung zwischen Früh- und Spät- beziehungsweise Neupythagoreismus gegeben¹. Wie die Quelleneditionen und die Kompilationen zur Zahlenlehre, zur Ethik oder zur ängstlichen Symbolik der Pythagoreer, aber auch die philosophiehistorischen Darstellungen des 17. und 18. Jahrhunderts belegen, wurden die platonischen, neuplatonischen, christlichen und christlich-kabbalistischen Darstellungen und Interpretationen der Persönlichkeit des Pythagoras, der Lebensweise der Pythagoreer und der pythagoreischen Lehren – mal kritischer und selektiver, mal weniger kritisch und pauschalisierender – als

1 Vgl. dazu Zhmud (1997), S. 13. Zhmud verweist auf zwei unterschiedliche moderne Forschungspositionen zum Frühpythagoreismus, wobei die eine die antike und spätantike Überlieferung verwerfe, während die andere diese grundsätzlich akzeptiere. Für den Kontext des 17. und 18. Jahrhunderts gilt die zweite Alternative, freilich ohne dass von frühem oder spätem bzw. neuem Pythagoreismus die Rede wäre. Hier und da finden sich kritische Stimmen, wie z. B. Christoph August Heumann oder Johann Lorenz Mosheim. Heumann kritisierte an Thomas Stanleys *History of Philosophy*, der ersten englischsprachigen Philosophiegeschichte, Stanley würde sich bei seiner Darstellung des Pythagoras zu sehr auf Iamblich verlassen. Mosheim verwies in seinem Kommentar zu Ralph Cudworth' *The True Intellectual System of the Universe* auf den Widerspruch zwischen dem Zahlenatomismus des Pythagoreers Ekphantos, der Monaden als Atome definiert hatte, und der ursprünglich tradierten Lehre des Pythagoras von den Monaden als immaterielle Unitäten. Cudworth selbst hatte sich, wie auch Thomas Stanley, in seinen Ausführungen zum Hermetismus und Pythagoreismus auf Iamblich als Autorität berufen. Der einzige Gelehrte, der sich meines Wissens in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf eine differenziertere und kritischere Betrachtung des Pythagoreismus eingelassen hat, war Johann Jakob Brucker. Dennoch tendiert auch bei Brucker die Darstellung der pythagoreischen Dogmen dazu, Pythagoreismus, Platonismus und Neuplatonismus zusammenzulesen. Dabei ist sich Brucker durchaus der Tatsache bewusst, dass die pythagoreischen Lehren stark von der platonischen und neuplatonischen Tradition gefiltert wurden. Bis auf die historisch-philologische Begründung der Schwierigkeit, den originären vorsokratischen Pythagoreismus rekonstruieren zu können, hat aber auch Brucker in seinen doxographischen Ausführungen die Unterscheidung zwischen Alt- und Neupythagoreismus keineswegs durchgehalten.

konstitutive Bestandteile des Pythagoreismus aufgefasst². Dies zeigt auch ein historisch-theologisches Werk aus der Feder des französischen Jesuiten Michel Mourgues, dessen Titel die meines Wissens erstmalige Verwendung des Begriffs *Pythagoreismus* aufweist: *Plan Théologique Du Pythagorisme, Et Des Autres Sectes Savantes de la Grece* (Toulouse 1712; 2. Auflage Amsterdam 1714). Mourgues hatte unter *Pythagorisme* diejenige Philosophie und Theologie der griechisch-lateinischen Antike verstanden, aus der alle anderen antiken Philosophieschulen als Modifikationen der *secta Italica* entsprossen sind, insbesondere der Platonismus und der Neuplatonismus³. Die differenzierenden Bezeichnungen *Frühpythagoreismus* und *Neupythagoreismus* hingegen sind heutige Forschungsbegriffe, die nicht auf das Verständnis des Pythagoreismus in der *Res publica litteraria* des 17. und 18. Jahrhunderts anwendbar sind⁴. Auch wenn sich, wie u. a. beim Cambridger Platoniker Ralph Cudworth oder auch beim Leibnizianer und Wolffianer Andreas Clavius, eine Verfalls-, Verfremdungs- und Restitutionsgeschichte des Pythagoreismus findet, so werden unter dem Label *Pythagoras* doch immer wieder sokratische, platonische und neuplatonische, mitunter sogar, wie bei Clavius, scholastische Theorieelemente subsumiert sowie bestimmte philosophische und wissenschaftliche Haltungen und Positionierungen mit dem Schlagwort der *Philosophia pythagorica* verbunden.

Ein restitutives, heilsgeschichtlich und/oder fortschrittsgeschichtlich ausgeprägtes, auf eine transzendente und/oder innerweltliche Erlösung des Menschen hinielendes Verständnis von Geschichte, speziell von Wissensgeschichte, besaß für die Reinterpretation antiker Philosophenschulen – aus der Sicht der ‚Moderne‘ des 17. und 18. Jahrhunderts – eine erhebliche Relevanz. So machte Clavius vor allem Aristoteles für die depravierende Überlieferung der vorsokratischen Philosophie verantwortlich und sah in Leibniz einen deutschen Sokrates, ja sogar einen *Pythagoras redivivus*, der den ‚wahren‘ Sokrates und den ‚wahren‘ Pythagoras von den Depravationen der Überlieferung befreit, deren Lehren

2 Vgl. Neumann (2008), S. 205–282.

3 Vgl. dazu Jean Le Clercs Zusammenfassung von Mourgues' *Plan Théologique* in Le Clerc (1713), S. 424–462, hier insbes. S. 432: „Nôtre Auteur croit que la Pythagorisme est la Théologie & la Philosophie primitive, qui fait le fonds de la doctrine des autres sectes; qui ne sont, à l'égard de celle-là, que comme diverses Héresies à l'égard d'une Religion; ou comme diverses dialects, par rapport à une Langue originelle.“ Le Clerc kritisiert diese grundsätzliche Auffassung Mourgues, jedoch weniger in Bezug auf den Platonismus und Neuplatonismus, umso mehr aber in Bezug auf den Aristotelismus und Stoizismus.

4 Zur neueren Forschung zum Pythagoreismus vgl. Burkert (1962), Burkert (1972), Mattéi (1983), O' Meara (1989), Kingsley (1995), Zhmud (1997), Casini (1998), Huffman (1999), S. 66–87, Kahn (2001), Riedweg (2002), Staab (2002), Law (2005), Joost-Gaugier (2006), Ferrero (2008). – Zu zwei der wohl wichtigsten vorplatonischen Pythagoreern, Philolaos und Archytas, vgl. die Studien von Huffman (1993), Huffman (2005). Speziell zum Pythagoreismus in der Renaissance vgl. Celenza (1999), S. 667–711, Celenza (2001), S. 2–83, Joost-Gaugier (2009). Zum Pythagoreismus im England des 17. Jahrhunderts vgl. Casini (1988), S. 27–38.

weitergeführt und zu einem philosophischen System ausgebaut habe⁵. Cudworth deutete den Cartesianismus als nur partielle Restitution des antiken Pythagoreismus, eine Restitution, die er selbst schließlich zu vervollständigen versuchte, indem er den Pythagoreismus als Prototyp eines antiken *religiösen* Atomismus konstruierte⁶. Hier zeigt sich schon die für das 17. und 18. Jahrhundert charakteristische Tendenz, Traditionen für die eigenen Zwecke historisch aufzuarbeiten, zu instrumentalisieren und zu reaktualisieren. Clavius' Stilisierung von Leibniz zum deutschen Sokrates ist vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Philosophiegeschichtsschreibung daher weit mehr als nur eine verherrlichende Charakterisierung der Leibnizschen Philosophie. Sie hat vielmehr mit konkurrierenden, in Opposition zueinander stehenden Wissenschafts- und Philosophiekonzeptionen zu tun, wobei Clavius Leibniz' Philosophie, indem er diese *sokratisierte* und *pythagoreisierte*, eine zentrale agonale Funktion in den Debatten der Zeit zuspricht. Dabei dürfte Christoph August Heumanns Verweis im vierzehnten Kapitel seiner *Einleitung zur Historia Philosophica*, dass „Socrates die Thorheit der Ionischen Philosophorum bestraffet/ da sie mit hintansetzung der Morale sich eintzig und allein auf die Physic legten“⁷, um 1740 und damit auch für Andreas Clavius bereits konventionelles philosophiehistorisches Bildungsgut gewesen sein. Insbesondere die Analogie, die Heumann in der gleich an das obige Zitat anschließenden Passage zwischen antiker Tradition und zeitgenössischer Moderne zog, verdeutlicht, wie wichtig die *historia litteraria philosophica* für die Konturierung und Einordnung zeitgenössischer Debatten gewesen ist:

„Und dahero nehmen wir uns nicht nur in acht/ daß wir das unum necessarium nicht selbst vergessen/ sondern wir erkennen auch/ daß der Cartesius und die meisten Cartesianer wieder auf den Jrrweg der Ionischen Philosophorum gerathen sind/ und also billig einer Socratischen Correction von nöthen haben“⁸.

Clavius' pythagoreisch-sokratische Interpretation der Leibnizschen Philosophie ist also der historischen *memoria* verpflichtet, die in der ‚Moderne‘ längst vergangene Konstellationen philosophischer Schulen als Dialektik von „Jrrweg“ und „Correction“ wieder zu erkennen glaubt, diese auf die Gegenwart appliziert und unter veränderten kontextuellen Bedingungen reaktualisiert.

Um nun die Frage beantworten zu können, was unter Pythagoreismus in der Spätrenaissance und in der Aufklärung verstanden wurde und welche Bedeutung der *secta Italica* in den zeitgenössischen Debatten zukam, ist es nötig, unabhängig

5 Vgl. Clavius (1740), Dedikationsepistel an Georg II., in der er Leibniz als „Germaniae Pythagoram & Socratem, philosophiae instauratorem“ bezeichnet. In seinem *Bericht von dem gefährlichen Vorurtheile, worin die Lehre von den Elementen der Körper zu diesen Zeiten gerathen ist* (Celle 1748) stellt Clavius die Monadenlehre als „Kleinod der uhralten Welt-weißheit“ heraus, das Leibniz „aus dem Moder der Unwissenheit [...] wieder auf die Bahn gebracht“ habe, vgl. Clavius (1748), § 1, S. 1. Zu Clavius vgl. ausführlich: Zweiter Teil, Kapitel IV dieser Arbeit.

6 Vgl. dazu Neumann (2008), S. 229–230, Bergemann (2009), S. 87–88.

7 Heumann (1715a), Erstes Stück, S. 29.

8 Heumann (1715a), S. 30.

von der heutigen philosophiehistorischen Kategorisierung verschiedener *Pythagoreismen*, zunächst das Wissen, das Gelehrte des 17. und 18. Jahrhunderts über Pythagoras, seine Lehren und seine Schüler teilten, zu eruieren und das ihnen zur Verfügung stehende beziehungsweise von ihnen selbst edierte und verfasste Material wenigstens in groben Umrissen zu inventarisieren. Schließlich gilt es, neben der leicht konstatablen Traditionsverbundenheit, die aus der Implementierung antiker und spätantiker Philosopheme in die *philosophia nova* eines Descartes, Leibniz oder Newton oder umgekehrt aus der Verankerung neu invenierter Erkenntnisse in die aus der Antike über die Renaissance tradierten philosophischen Strömungen hervorgeht, die diskursiven Funktionen zu analysieren, die dem Pythagoreismus im 17. und 18. Jahrhundert zukamen.

Denn allein schon die Assoziation von Altem und Neuem musste demjenigen, was als alt im Sinne von ‚tradiert‘ und neu in der Bedeutung von ‚gerade erst Entdecktem‘ galt, eine andere Akzentuierung geben, als es der Fall gewesen wäre, hätte eine solche historische Reflexion des ‚Neuen‘ auf das ‚Alte‘ nicht stattgefunden. Hinter einer derartigen historisierenden Reflexion, hinter der Rückbindung des ‚alten‘ Wissens an das ‚neue‘ Wissen und des ‚neuen‘ Wissens an das ‚alte‘ Wissen, verbarg sich nicht selten eine argumentative Strategie, die in Kontroversen und Debatten manifest und mit der Attitüde seriöser Gelehrsamkeit autorisiert wurde. Damit konnte ein kritisch-diagnostischer Gegenwartsbezug genauso verbunden sein wie der Wunsch, dem zeitgenössisch Neuen und Eigentümlichen bereits die Dignität, Autorität und Konstanz altherwürdiger Traditionen oder aber dem sich als ‚neu‘ gerierendem Wissen die Aura des schon Dagewesenen zu verleihen, um es in seinem Anspruch zu relativieren⁹.

Im berühmten *Querelle des anciens et des modernes* wurde die Frage nach der Superiorität der Antiken gegenüber den Modernen beziehungsweise umgekehrt nach der Überlegenheit der Modernen über die Alten in einer Weise diskutiert, die eine radikale Trennlinie zwischen der zeitgenössischen und der antiken Kunst, Technik, Religion, Politik und Wissenschaft suggerierte¹⁰. Trotz dieser scheinbar so klaren und scharfen Trennlinie ist das Verhältnis zwischen Altem und Neuem in der frühen Neuzeit keineswegs als ein starres, sondern als pragmatisches, variables, zahlreiche Modifikationen, Transgressionen und Transformationen zulassendes Verhältnis gehandhabt worden. Das Begriffspaar *neu* und *alt* (*modern* und *antik*) fungierte als kategoriales Koordinatensystem, um die zeitgenössische

9 Vgl. etwa zum letzten Punkt Morhof (1695), Lib. I, Cap. XXIX, S. 297: „*Novae Philosophiae autor fuit Cartesius, quae tamen non ita nova est, ut non apud antiquos ejus dogmata appareant, ut per singula capita facile demonstrari posset.*“ („Urheber der neuen Philosophie ist Cartesius gewesen, die aber dennoch nicht so neu ist, dass ihre Lehren sich nicht auch [schon] bei den Alten finden lassen, wie anhand der einzelnen Hauptpunkte leicht bewiesen werden könnte.“).

10 Zur *Querelle des anciens et des modernes* vgl. Rigault (1856), Fumaroli (2001), S. 7–218, hier auch, S. 863–867, eine ausführliche Bibliographie zur Querelle und ihrer Vorgeschichte; J. B. Bury kontextualisiert die Querelle im Gesamtzusammenhang der Geschichte der Fortschrittsidee, vgl. Bury (2006), S. 74–88, insbes. Kap. IV: „*The Doctrine of Degeneration: The Ancients and Moderns*“; Gumbrecht (2006), S. 37–80; vgl. auch neuestens zum Antiqui-Moderni-Raster Disselkamp (2011), S. 157–177.

Wissenschaft, das ‚moderne‘ Wissen, im zukunftsweisenden und zugleich von der Tradition her bestimmten und gerichteten Lauf der Geschichte zu verorten – eine sich gleichsam ständig neu schreibende Kartographie und Topographie der ‚Moderne‘ zwischen den beiden Achsen *Tradition* und *Progression*, die als Selbstverortung konstitutiv für das – über weite Strecken stark moralisierende – Selbstverständnis der ‚Moderne‘ war.

Feststellen lässt sich allemal, dass neben dem sicher vorhandenen anti-quarischen Interesse der Rekurs auf den Pythagoreismus ähnlich wie derjenige auf andere antike und spätantike philosophische Traditionen von den jeweiligen Debatten, Kontexten und fachspezifischen Diskursen der Zeit geprägt war. Ging es zum Beispiel um diverse Materietheorien, dann beschwor man gerne die naturphilosophischen Konzepte der Antike und Spätantike. Dies geschah nicht selten in polemischer Absicht. So sah der lutherische Theologe Johann Franz Budde (1667–1729) die Theorie der lebenden, mit einer gestaltenden Kraft (*vis plastica*) versehenen, aber planlos und zufällig verfahrenen Materie samt ihrer atheistischen und spinozistischen Implikationen in der Philosophie des Peripatetikers Straton von Lampsakos (ca. 340 v. Chr. – ca. 270/269 v. Chr.) vorgebildet¹¹. Als Stratoniker wurden beispielsweise Hobbes, Spinoza und deren Anhänger, aber auch die Leibnizianischen und Wolffianischen *Monadisten* bezeichnet¹². Ralph Cudworth, auf den Budde gerne verweist, hatte bei seinen Ausführungen zum atheistischen Hylozoismus Stratons auch den William Harvey-Schüler und von der Philosophie des spanischen Spätscholastikers Francesco Suarez beeinflussten Francis Glisson im Blick, zumindest aber hatte er nachweislich Hobbes im Visier¹³.

11 Vgl. Budde (1706), S. 8–10. Vgl. dazu auch die Bezugstelle in der *Théodicée*, T 345 u. 351.

12 Vgl. Budde (1724), § 13: „Wenn wir nun endlich auch seine Lehr=Sätze von den monadibus oder simplicibus betrachten wollten, so würden gleichfals viele paradoxa heraus kommen, ja es würde sich zeigen, das dieses Systema von dem atheismo des Stratonis Lampsaceni nicht weit entfernt sey. Unterdessen wird man nicht unrecht thun, wenn man saget, daß die Haupt=Summa der philosophiae Leibnitio-Wolffianae darauf hinaus lieffe: daß die gantze Welt ein complexus solcher monadum, die gradu repraesentationis von einander unterschieden, und unter welchen derjenige, bey welchem der deutlichste Grad der repraesentation sich befindet, Gott hiesse; im übrigen könnte auch eine iegliche series der veränderlichen Dinge eine Welt genennet werden, in welcher propter nexum caussarum alles nothwendig geschehen müsse, wie auch solches in des Menschen Seele und Leib also geschehe, welche daß sie zugleich würcketen, nirgends anders, als ex harmonia praestabilita, herkäme.“

13 Karin Hartbecke hat darauf hingewiesen, dass Cudworth’ Bemerkung, „that Strato’s ghost had begun to walk of late“, sehr wahrscheinlich eine Anspielung auf Francis Glisson sei, vgl. Hartbecke (2005), S. 298, Anm. 80. Das Cudworth-Zitat findet sich in: Cudworth (1995), Kap. 3, S. 215–216. Dass Cudworth bei seiner Darstellung des Hylozoismus tatsächlich an Glisson gedacht haben könnte, begründet Guido Giglioni noch detaillierter, vgl. Giglioni (2002), S. 240–244. Vgl. dazu auch *An Universal History, from the Earliest Account of Time*, London 1747, Vol. I, S. 14 p.. Auch hier wird, im Kontext breiter Ausführungen zu kosmogonischen Theorien, Straton von Lampsakos als *Spinoza ante Spinozam* gedeutet sowie auf Hobbes verwiesen. Die dem Hylozoismus konträre Theorie der strikten Trennung von „natural things from supernatural“ (S. 13) wird den „Pythagoreans“ Xenophanes, Parmenides und Empedokles zugesprochen. Hieran zeigt sich, dass man, wie Cudworth dies in der Tat auch

Diese spezifische Methode historisch kategorisierender Reflexion war ein wichtiges diskursives Moment einer bei allem nationalen Selbstbewusstsein transnational und europaweit agierenden *res publica litteraria*. Die Gelehrtenrepublik konturierte und konstituierte sich freilich erst und ständig von neuem über die relativ modernen Kommunikationsmedien der Akademieveröffentlichungen (z. B. die *Philosophicall Transactions* der Royal Society), der Zeitschriften mit internationaler Perspektive (z. B. die *Acta Eruditorum*) und der nationalen Zeitungen, sodass nicht mehr nur der briefliche Austausch unter den Gelehrten für den Fluss an Nachrichten und Informationen verantwortlich war, sondern gerade auch ein aus diversen Nachrichtenmedien gespeister Informationspool.

Die frühneuzeitliche Gelehrtenrepublik lässt sich somit als eine spezifische diskursive, einer bestimmten Episteme gehorchende Form einer Kommunikations- und Wissensgesellschaft bestimmen, die sich über die informative und kommunikative Dynamik definiert, die zwischen Gelehrten, wissenschaftlichen Institutionen, politischen Instanzen, publizistischen Organen und der Öffentlichkeit bestand und nach frühneuzeitlich spezifischen Regulationsmechanismen der Restriktion, Distribution sowie der Validierung von Wissen funktioniert hat¹⁴. Der Bezug auf das ‚Alte‘, auf die Tradition, innerhalb dieser medial-kommunikativ funktionierenden Gelehrtenrepublik ist dabei so auffällig, dass er als ein konstitutives Merkmal frühneuzeitlicher und neuzeitlicher Selbstvergewisserung und Wissensgenerierung angesehen werden kann.

Dass also an Traditionen angeknüpft wurde, obwohl gleichzeitig ein Bewusstsein von der *novitas* der eigenen Epoche bestand, ist für das 17. und 18. Jahrhundert evident.

Daran schließt unmittelbar die für die folgenden Ausführungen zentrale Frage an, was es denn im Speziellen bedeutete, wenn man sich im 17. und 18. Jahrhundert mit Pythagoras, den Pythagoreern und pythagoreischen Motiven und Theorieelementen auseinandersetzte oder sich auf sie berief. In welcher Form also wurde der Pythagoreismus vermittelt, in welchen Disziplinen wurde er verhandelt, was waren die vornehmlich diskutierten Theoreme, die man dem Pythagoreismus entnahm, und was sind die Motive und Motivationen gewesen, die zur Auseinandersetzung mit und Reflexion von pythagoreischen Traditionsbeständen veranlasst haben?

Einen ersten Aufschluss über den Kenntnisstand des frühen 18. Jahrhunderts zur pythagoreischen Philosophie gibt der *Catalogus Scriptorum Historiae Pythagoricae* Christoph August Heumanns, den dieser 1715 im zweiten Stück seiner Zeitschrift *Acta philosophorum* veröffentlicht und schließlich 1716 im vierten Stück der *Acta philosophorum* noch ergänzt hat¹⁵. Heumann gliederte seinen

getan hat, den Cartesischen Substanzdualismus auf den antiken Pythagoreismus zurückführen konnte.

14 Vgl. Neumann (2011b), S. 255–304. Zu den konstitutiven Merkmalen der Gelehrtenrepublik vgl. die ausgezeichnete Studie von Bots/Waquet (1997).

15 Heumann (1715b), S. 370–381, Heumann (1716), S. 751–754. Vgl. auch die Ausgabe des *Catalogus* in Neumann (2008), S. 271–282.

Catalogus nach philosophiehistorischen Darstellungen, in denen neben anderen Philosophen und Philosophieschulen auch von Pythagoras und der *secta Italica* gehandelt wird, nach Schriften, die exklusiv auf Pythagoras' Biographie und Epoche eingehen, und spezifisch pythagoreischen Wissensfeldern und Themengebieten. Aufgeführt werden neben philosophiehistorischen Monographien und Kompendien sowohl Kompilationen, biographische, bibliographische, polyhistorische und enzyklopädische Arbeiten als auch Zeitschriftenbeiträge, Abhandlungen, Sprichwortsammlungen und Dissertationen. Alle von Heumann aufgelisteten Schriften entstammen dem Zeitraum zwischen etwa 1500 und 1714. Dabei konstituieren die einzelnen Gattungen den Stellenwert, der den von Heumann – freilich nicht vollständig – aufgezählten Schriften zur pythagoreischen Philosophie im Kontext der *res publica litteraria* zukam.

Während themenbezogene Kompilationen, philosophiegeschichtliche Darstellungen und enzyklopädisch-lexikalische Werke meist als Instrumentarium, als Lehrbücher und Nachschlagewerke für die philosophische und akademisch-gelehrte Arbeit dienten, spiegelten kommentierte Quelleneditionen, Monographien und akademische Dissertationen den philologisch-philosophischen Wissensstand und die besonderen, in Debatten an- und ausdiskutierten Interessen der Zeit auf mehr oder weniger hohem wissenschaftlich spezialisiertem Niveau.

Zwischen beiden großen Komplexen – den Überblicksdarstellungen und den auf bestimmte Themen spezialisierten Werken – und freilich auch innerhalb der einzelnen Komplexe selbst bestand ein intensives Bezugsverhältnis: In Lexika und Philosophiegeschichten flossen zeitgenössische Dissertationen als Referenztexte ein, die ihrerseits auf enzyklopädische und historiographische Darstellungen rekurrierten. Für die konkreten Kontroversen und gelehrten Streitigkeiten zwischen einzelnen Gelehrten bildeten sie nicht nur einen breiten Fundus an nach damaligen wissenschaftlichen Standards abgesicherten und seriösen Informationen, sondern sie banden mitunter selbst bereits wieder brisante zeitgenössische Kontroversen in einer Art historisierender Topographie ein oder trugen diese in Form von Inauguraldisputationen und Dissertationen an den Universitäten weiter aus.

Der Informationspool zu den einzelnen philosophischen Schulen der Antike und Spätantike wurde aus kompilativen, lexikalischen, polyhistorisch-encyklopädischen, monographischen Darstellungen, aus Editionen und den dazugehörigen Annotationen sowie aus Dissertationen, Zeitschriftenartikeln und Rezensionen gespeist. Deren kommunikativ-referentielle Struktur, der gleichsam enzyklische Verweischarakter dieses Informationspools, gewährleistete trotz des Zuwachses an Informationen eine gewisse Stabilität des Kenntnis- und Wissensstands. So war es möglich, aus einem etablierten, allgemein anerkannten und verbindlichen Wissensfundus zu schöpfen, daraus einzelne Elemente herauszugreifen, um diese auf gelehrte Weise zu erörtern und an ihnen die eigene wissenschaftliche Expertise unter Beweis zu stellen. Es war aber auch möglich, Traditionsbestände an aktuelle Diskussionen anzubinden und an ihnen zu erproben; oder aber diverse traditionelle Wissens Elemente mit neuen Forschungsergebnissen, wie z. B. den Resultaten mikroskopischer und mikroanatomischer Untersuchungen oder astro-

nomischen und mathematischen Entdeckungen und Innovationen, zu verbinden, indem man sie transformierte und beides – Neues und Altes – begrifflich akkumulierte. Akkumulierende Begriffe entstammten ihrerseits meist der Tradition und akkumulierten, wenn sie denn aus der Tradition reaktualisiert wurden, die begrifflichen Semantiken der ‚Moderne‘ und der philosophischen Vergangenheit. Durch die sich verändernden Kontexte, in denen man von ihnen Gebrauch machte, veränderte sich auch ihr Bedeutungsspektrum und ihre Diskursivität beziehungsweise die Art und Weise, wie mit und von ihnen gesprochen wurde oder gesprochen werden durfte. Zu solchen Begriffen gehörten u. a. der Begriff der Monade, der Begriff des Atoms oder auch der von Christian Wolff favorisierte aristotelisch-scholastische Begriff des *ens simplex*, des einfachen Seienden, die schon allein durch die Entwicklung der Mikroskopie eine neue Perspektivierung erhielten und somit auch anders, wie etwa bei Leibniz und Wolff, problematisiert beziehungsweise überhaupt in einen veränderten Problemzusammenhang gestellt werden konnten als dies vorher möglich war¹⁶.

Die Traditionsbestände, aus denen sich dieser spezifische Informationspool zusammensetzte, wurden entweder nach Philosophen oder Philosophenschulen (Pythagoras oder die Italisch-pythagoreische Schule resp. *secta*, Pyrrho oder die pyrrhonisch-skeptische Schule usw.; aber auch einzelne Lebensbeschreibungen) oder nach Themengebieten (Physik, Astronomie, Mathematik usw.) oder nach Motiven, Konzepten, Begriffen und tradierten Einzelwerken (Metempsychose, Unsterblichkeit der Seele, die pythagoreische Monas, die *Symbola* des Pythagoras usw.) geordnet. Die Komplettierung der jeweiligen Ordnung mit Inhalten erfolgte sowohl *kompilativ*, indem die relevanten Informationen aus den Quellen zusammengetragen und aufgelistet wurden, als auch *kritisch*, indem die Glaubwürdigkeit der Quellen oder auch deren zeitgenössische Interpretationen hinterfragt wurde, sowie *aktualisierend*, indem auf aktuelle Debatten Bezug genommen worden ist. Kompilation, Kritik und Aktualisierung konnten dabei getrennt auftreten oder auch in unterschiedlicher Intensität miteinander verbunden sein. Die kompilative und kritische Methode der (re)konstruierenden Aufarbeitung von Traditionsbeständen war dabei durch diverse Geschichtsmodelle bestimmt. Diese lieferten den Rahmen für die narrative Ausführung der Inhalte. Auch der Pythagoreismus war, wie der eingangs erwähnte *Catalogus* Heumanns belegt, eine nach den hier beschriebenen Gattungen und Methoden zusammengestellte Summe einer bestimmten antiken Tradition, die einen entsprechenden Wissensstand etablierte und eine besondere aktuelle Relevanz und ‚moderne‘ Position beziehungsweise Funktion besaß. Dies gilt in besonderer Weise dann auch für den Begriff der Monade.

16 Vgl. dazu den Zweiten Teil, Kap. II, 3.4, S. 328–330 dieser Arbeit.

1. Kompilationen der pythagoreischen Zahlenlehre: Pietro Bongo und Jan de Meurs

Als Beispiele für solche nach bestimmten historiographisch applizierten, auf geschichtsphilosophischen Konzepten basierenden narrativen Mustern können im Folgenden die kompilativen Darstellungen der pythagoreischen Zahlenlehre bei Pietro Bongo und Jan van Meurs dienen.

Kompilationen wie Pietro Bongos (Petrus Bungus) *Numerorum Mysterium* (Bergamo 1585, Ausgabe letzter Hand Bergamo 1599 [unveränderte Neuauflage Bergamo 1614]) und Jan van Meurs' (Johannes Meursius) *Denarius Pythagoricus, sive de numerorum, usque ad Denarium, ac nominibus, secundum Pythagoricas, liber singularis* (Leiden 1631, Neuauflage Leiden 1701) stellten, so unterschiedlich sie ihrer Intention nach auch sein mochten, Fundgruben von großem materialem Reichtum und erheblicher inhaltlicher Bedeutung dar. Der Mathematik und Zahlenlehre der ‚Pythagoreer‘¹⁷, die bei Bongo und van Meurs in zwei völlig verschiedenen historiographischen Narrativen zur Darstellung kommen, konnten durch die Verbreitung der beiden Kompilationen Argumente, Lehrinhalte und Konzepte entnommen werden, die auf zeitgenössische Diskussionen applizierbar und transferierbar waren. Von besonderer Wichtigkeit waren dabei u. a. die Mathematisierung der Natur (dazu gehörte vor allem die Astronomie) oder auch die metaphysische Konzipierung der Mathematik – beides ‚pythagoreische‘ Theoreme, die einen neuralgischen Punkt frühneuzeitlicher Wissenschaftsentwicklung berührten.

Pietro Bongo untergliederte seine „allegorische Zahlenzyklopädie“¹⁸ in die Zahlen von der *unitas* über die *maiores numeri* bis zur *multitudo*. Er verband die pythagoreische Zahlenlehre mit Elementen der christlichen Kabbala und des Renaissanceplatonismus und knüpfte die *mysteria numerorum* an trinitäts- und zahlenspekulative Interpretationen der Heiligen Schrift. Im Unterschied zu Meursius' *Denarius* baute Bongos theologisch-spekulative Zahlenmystik auf dem geschichtsphilosophischen Narrativ der *prisca sapientia* auf¹⁹. Diesem Narrativ einer unwandelbaren, sich im Lauf der Geschichte unterschiedlich explizierenden Weisheit zufolge hatte Pythagoras die meisten seiner Lehren von den Hebräern und den Ägyptern übernommen. Pythagoras' auf dem Begriff der Monas fußende zahltheoretische Ein(s)heitsphilosophie barg demnach schon den hermeneutischen

17 An dieser Stelle möchte ich noch einmal explizit darauf verweisen, dass es sich, wenn ich von Pythagoreismus oder von Pythagoreern spreche, um historische Konstrukte der frühen Neuzeit und der Aufklärung handelt, in die platonische, neuplatonische und aristotelische Inhalte eingemengt worden sind, nicht aber um heutige Forschungsbegriffe.

18 Ernst (1983a), S. 3. Ob Bungus' Belesenheit und Quellenreferenz noch umfangreicher ausfällt als bei Meursius, wie Ernst postuliert, wage ich zu bezweifeln, halte diese Frage aber für nebensächlich. Sowohl Bungus als auch Meursius beziehen sich auf eine erstaunliche Anzahl von Quellen. Vgl. zum Kontext auch Ernst (1983b), S. 247–325. – Ebenfalls 1585 veröffentlichte Bongo einen gesonderten Traktat zur mystischen Bedeutung der Vierzahl: *De mystica quaternarii numeri significatione*, vgl. Bungus (1585).

19 Vgl. zum geschichtsphilosophischen und geschichtstheologischen Konzept der *philosophia perennis* Schmidt-Biggemann (1998a).

Schlüssel zum Verständnis des all-einen und alles-einenden Gottes, der christlichen Trinität und der Heiligen Schrift, der, im Anschluss an Platon, Plotin, Iamblich und Proklos über Origenes, Augustinus, Boethius und zahlreiche andere Vermittlungswege, durch Nicolaus Cusanus, Carolus Bovillus, Giovanni Pico della Mirandola und die Entdeckung und Übersetzung des *Corpus Hermeticum* wieder auf die ‚Modernen‘ gekommen sei²⁰.

Ganz anders konzipiert war hingegen die Kompilation des seinerzeit hochangesehenen holländischen Altphilologen und Historikers Jan de Meurs (1579–1639). Meursius, der sich an der pythagoreischen Dekadenliteratur orientierte, ordnete Exzerpte aus einer erstaunlichen Fülle an Quellen unterschiedlicher Provenienz den Zahlen *Eins* bis *Zehn* zu. Die indifferente Zuordnung diverser Quellen verschiedener Epochen zu den Zahlen *Eins* bis *Zehn* suggerierte eine gewisse ahistorische Systematik der pythagoreischen Dekadik. Dadurch nämlich, dass Meursius kein geschichtsphilosophisches Narrativ favorisierte, wie das Bongo getan hatte, gewann seine Kompilation den Charakter eines dogmatisch indifferenten Lexikons und den Anschein von ‚Objektivität‘. Und doch stand hinter dieser vermeintlichen ‚Objektivität‘ die Anerkennung der aus den Quellen eruierten Einzelfakten als historische Tatsachen mit Wahrheitsgehalt, ohne freilich, bis auf das strukturierte Prinzip der Dekadik selbst, der Summierung der Einzelfakten schon eine philosophisch-systematische Stringenz, Konsistenz und Kohärenz beizulegen oder diese auszuarbeiten. Das Angebot aber an anregenden Einzelfakten und Motiven aus der pythagoreischen Tradition der Zahlenspekulation und Zahltheorie war so groß, dass man von ihm problemlos Gebrauch zu machen vermochte. So bezogen sich u. a. Erhard Weigel, Gottfried Wilhelm Leibniz und Johann Lorenz Mosheim auf Meursius’ *Denarius Pythagoricus*, um sich inhaltlich zu bedienen und philologisch abzusichern²¹. Auch Thomas Stanley, der Pythagoras zum vorzüglichsten aller antiken Philosophen erklärte und dessen Biographie und Lehren ein umfangreiches Kapitel in seiner *History of Philosophy* von 1655–1660 widmete, referierte mit Rekurs auf Meursius die Zahlenlehre der Pythagoreer, indem er die mathematischen, kosmologischen und theologischen Implikationen der Dekadik zusammenfasste²². Stanleys Philosophiegeschichte übte schließlich durch die vom Leipziger Altphilologen und Theologen Gottfried Olearius (1672–1715) angefertigte lateinische Übersetzung (Leipzig 1711; eine

20 Vgl. Bungus (1983), v. a. Praefatio, S. 1 pp., sowie das Kapitel „De Vnitate“, S. 13–61. Zum Zusammenhang vgl. Leinkauf (2009), S. 9, Anm. 15, sowie Eusterschulte (2009), S. 42–45.

21 Vgl. dazu Neumann (2008), S. 215. Bei Weigel muss ich den Bezug auf Meursius abschwächen: Ich halte es zwar für wahrscheinlich, dass Weigel Meursius’ Kompilation gekannt hat, die Verbindung zwischen Weigel und Meursius wird explizit aber nur in Leibniz’ Weigel-Exzerpten hergestellt. Bei Weigel selbst konnte ich keine direkte Bezugnahme auf Meursius finden.

22 Stanley (1660), The First Part, S. 52–65 (zur Dekadik vgl. S. 57–65). – Zu Thomas Stanley vgl. Neumann (2008), S. 224–227, und Giovanni Santinello u. a. (Hgg) (1993), Bd. 1, S. 163–203, die englischsprachige Ausgabe der von Santinello herausgegebenen *Storia delle storie generali della filosofia*: Santinello (Hg.) (1977–1981).

weitere Ausgabe erschien 1731 in Venedig) als immer wieder zitierter Fundus an philosophiehistorischen ‚Fakten‘ einen erheblichen Einfluss aus²³.

2. Polyhistorische-historiographische Konstruktionen und strategische Vereinnahmungen des Pythagoreismus (Cudworth, Heilbronner, Maclaurin)

Während es sich bei Bongo und Meursius um zwei unterschiedliche Kompilationsformen der pythagoreischen Zahlenlehre handelt, geht es im Folgenden um poly- und wissenschaftshistorische Narrative, die nicht nur Quellenmaterial, Theoreme und Motive kommunizieren, sondern von den Autoren auch explizit genutzt werden, um ihre Positionen in der zeitgenössischen Wissenschaftslandschaft zu markieren. Vor allem aber wird an den folgenden Beispielen deutlich, welche Allianzen man zwischen dem ‚Pythagoreismus‘ und ‚modernen‘ Philosophien herzustellen vermochte. Da Cudworth' *The True Intellectual System* außerordentlich einflussreich war, sein Umgang mit dem ‚Pythagoreismus‘ sehr aufschlussreich ist und ich zudem im zweiten Teil dieser Arbeit auf Leibniz' Cudworth-Rezeption näher eingehen werde, habe ich Cudworth gegenüber Heilbronner und Maclaurin ein deutlich größeres Gewicht gegeben.

2.1 Pythagoreismus bei Ralph Cudworth

2.1.1 Pythagoras ersetzt Hermes²⁴

Ein für die Leibnizsche Auseinandersetzung mit dem Monadenbegriff nachweislich wegweisendes Werk war *The True Intellectual System of the Universe* des Cambridger Platonikers Ralph Cudworth. Cudworth entwickelt in seinem antiquarischen-historiographischen, aber unvollendet gebliebenen Hauptwerk eine für die Geschichte des Hermetismus und Pythagoreismus folgenreiche historische Konstruktion, die ihm zugleich als philosophisches und theologisches Argument in den zeitgenössischen Debatten gedient hat.

Um die Substitution des Hermetismus durch den Pythagoreismus bei Cudworth nachvollziehen zu können, soll im Folgenden zunächst die Geschichte der Tradierung des Hermetismus von Marsilio Ficino bis Isaac Casaubon wenigstens selektiv skizziert, dann Cudworth' Argumentation für die Authentizität des

23 Olearius (Hg.) (1711). Olearius hat sich ein Jahr lang zu Studienzwecken in Oxford aufgehalten, wobei er sich sehr gute Englischkenntnisse erwarb. Interessanterweise hatte er sich bereits vor der Übersetzung der Philosophiegeschichte Stanleys mit dem Pythagoreismus auseinandergesetzt: 1709 edierte er die *Opera Omnia* Philostrats, d. h. auch die *Vita Apollonii*, die Lebensgeschichte des Pythagoreers Apollonius von Tyana aus der Feder des Flavius Philostratus. Vgl. dazu dall'Asta (2008), zu Olearius vgl. ebd., S. 8 u. S. 70.

24 Die nun folgenden Ausführungen zu Cudworth stellen eine überarbeitete und zusammengeführte Fassung zweier Cudworth-Analysen dar, die ich gesondert publiziert habe, vgl. Neumann (2008), S. 227–238; Neumann (2011c).

Corpus Hermeticum dargelegt und daraufhin der Frage nachgegangen werden, ob und wie sich Cudworth' Versuch der Rehabilitation des Hermetismus auf seine breit angelegte Invektive gegen Atheismus, Materialismus und Fatalismus ausgewirkt hat.

Der Hermetismus ist mittlerweile breit erforscht und hat durch Anthony Graftons und Jan Assmanns Studien deutlichere Konturen bekommen²⁵. Über Graftons und Assmanns Forschungen hinaus ist gerade auch das „Ende des Hermetismus“, wie der Titel eines von Martin Mulsow herausgegebenen Sammelbandes heißt, näher in den Blick geraten: Nicht erst Casaubon zweifelte an der Authentizität des *Corpus Hermeticum*, sondern der französische Calvinist stellte den Höhepunkt der zunehmenden historisch-philologischen Diskreditierung des hermetischen Textcorpus seit dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts dar²⁶.

Aber auch über das tatsächliche Ende des Hermetismus lässt sich streiten²⁷. Denn die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Hermetismus geht, wie Jan Assmann in seiner als Gedächtnisgeschichte konzipierten Studie *Moses der Ägypter* überzeugend ausgeführt hat, durchaus weiter²⁸. Assmann konzentrierte sich dabei jedoch ausschließlich auf die kulturwissenschaftlichen und ägyptologischen Aspekte der Hermetismus-Rezeption im frühneuzeitlichen und neuzeitlichen Europa. Seine instruktiven Ausführungen zu Cudworth' Ägypten-Rezeption und zu dessen kritischer Antwort auf Casaubons Neudatierung des Hermetismus blenden den philosophiehistorischen Kontext daher weitgehend aus. Doch gerade bei Cudworth tritt der philosophische Hermetismus in maskierter Gestalt, nämlich unter dem Label des Pythagoreismus, neu auf.

Eine kurze Geschichte der Tradierung des Hermetismus von Marsilio Ficino bis Isaac Casaubon

Die Konjunktur des Hermetismus in der Renaissance beginnt mit dem Abenteuer der Manuskriptsuche im Griechenland des 15. Jahrhunderts. Vermutlich auf Geheiß Cosimos de' Medici in Makedonien kehrte der Mönch Leonardo di Pistoia mit einem Fund von dort wieder, der sich als Sensation erweisen sollte: dem griechischen Manuskript des *Corpus Hermeticum* (im Folgenden ‚CH‘ abgekürzt)²⁹. Da man von Hermes Trismegistus bereits den *Asclepius* kannte, war das neu entdeckte Manuskript als Zeugnis altägyptischer Weisheit eine Sensation. Nur so wird plausibel, dass Marsilio Ficino auf Wunsch Cosimos die gerade in Arbeit

25 Zum Hermetismus vgl. Ebeling (2005), Moreschini (2000), Copenhaver (1992), S. XIII–LXXXIII. Zu Casaubons historisch-philologischer Diskreditierung des Hermetismus vgl. Grafton (1991), S. 145–161. Zu Cudworth' Rehabilitation des Hermetismus vgl. Assmann (2000), S. 118–130, Hofmeier (2002), S. 581–586. Vgl. aber auch neuestens Alt/Wels (Hgg.) (2010).

26 Mulsow (Hg.) (2002).

27 Mulsow (2002), S. 305–310.

28 Vgl. dazu die Beiträge in Trepp/Lehmann (Hgg.) (2001).

29 Ficino (Hg.) (1471), fol. 4v: „At nuper ex macedonia in Italiam advectus diligentia Leonardi pistoriensis docti pribique monachi ad nos pervenit.“

befindliche Übersetzung der Werke Platons ruhen ließ, um sich an die lateinische Übersetzung der im griechischen Manuskript enthaltenen vierzehn Traktate des CH zu machen, die er um 1462/63 innerhalb weniger Monate abschloss. Noch im selben Jahr, 1463, fertigte Tommaso Benci bereits eine italienische Version von Ficinos CH-Übertragung an. Wie erfolgreich Ficinos Übertragung war, zeigt sich aber nicht nur an der unmittelbar im Anschluss angefertigten italienischen Übersetzung, sondern vor allem am Umstand, dass sich schon in relativ kurzer Zeit mindestens vierunddreißig handschriftliche Kopien von Ficinos CH-Übertragung im Umlauf befanden³⁰. Die erste Drucklegung von Ficinos CH-Übersetzung erfolgte schließlich 1471 in Treviso unter dem Titel *Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei. Pimander* mit einem programmatischen Vorwort Ficinos („Argumentum Marsilii Ficini Florentini in librum Mercurij Trismegisti ad Cosmum Medicem patriae patrem“), in dem die Nähe von Hermes und Moses hervorgehoben, Hermes zur Ausgangsfigur einer *prisca sapientia* und *philosophia pia* erklärt und das CH als heidnische Vorwegnahme christlicher Trinitätstheologie interpretiert wird, auf die es, deren Wahrheit stützend, bereits verweise. Dabei spielten vor allem die naturphilosophischen, d. h. die kosmogonischen und kosmologischen Implikationen des Hermetismus in ihrem Zusammenhang mit der mosaïschen Schöpfungstheologie und mit dem mystischen Moment der Deifikation des Menschen eine unübersehbare Rolle. Dass es sich bei Ficinos *Pimander* mithin um keine adäquate, weltanschaulich neutrale Übersetzung handelt, zeigen die häufigen Einfügungen, die Auslassungen und die bewussten Falschübersetzungen bestimmter, insbesondere theologisch heikler Stellen des CH. Cudworth hat diese bewussten Verfremdungen später „pious frauds“³¹ genannt. Mit seiner Übersetzung interpretierte und transformierte Ficino das CH im Sinne eines christlichen Platonismus.

Ein besonders deutliches Beispiel einer solchen bewussten semantischen Verschiebung gegenüber dem griechischen Manuskript ist eine Stelle im dritten Traktat des CH, in dem Gott gleich im ersten Abschnitt mit *Nous*, *Physis* und *Hylé* gleichgesetzt wird³². In der lateinischen Fassung Ficinos heißt es dann aber schlicht: „deus: mens: natura: actus“³³. Die Identifizierung von Gott und Materie

30 Die meisten Handschriften finden sich dokumentiert in: Gentile u. Gilly (Hgg.) (1999).

31 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 540–541 (4, XVIII): „Whereas there is too much cause to suspect, that there have been some pious frauds practised upon these Trismegistic writings, as well as there were upon the Sibylline; and that either whole books of them have been counterfeited by pretended Christians, or at least several spurious and supposititious passages here and there inserted into some of them. Isaac Casaubon, who was the first discoverer, has taken notice of many such in that first Hermetic book, entitled Poemander; some also in the fourth book, inscribed Crater, and some in the thirteenth called the ‚Semron in the mount concerning regeneration‘; which may justly render those three whole books, or at least the first and last of them, to be suspected.“ Die in Klammern gesetzten arabischen Ziffern verweisen auf die Kapitelnummer, die lateinischen Ziffern auf den entsprechenden Abschnitt des *True Intellectual System of the Universe*.

32 Im Original heißt es ausdrücklich: „ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός, καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη [...]“; vgl. Festugière u. Nock (Hgg.) (2002), S. 44, Z. 2–3.

33 Ficino (Hg.) (1471), 15v.

im griechischen Original wird durch die Ersetzung von *hylé* durch *actus* nivelliert. Damit schreibt Ficino Gott aber genau diejenige ontologische Position zu, die der Stellung der Materie strikt entgegengesetzt ist: Gott ist absoluter Akt, der alles, was ist, ins Sein ruft und darin erhält, während die Materie die absolute *potentia passiva*, das rein empfangende passive Vermögen vorstellt.

Die Wirkung von Ficanos CH-Übersetzung ließ auch nördlich der Alpen nicht lange auf sich warten. 1494 edierte der Lyoneser Humanist Jacobus Faber Stapulensis (d. i. Jacques Lefèvre d'Étaples) den *Pimander* zusammen mit dem lateinischen *Asclepius* und versah beide Traktate mit einem Kommentar³⁴. Fabers Kommentar wiederum wurde, ohne Faber bei Namen zu nennen, in den in Basel 1561 herausgegebenen *Opera Omnia* Ficanos veröffentlicht. Von da an wurden Fabers Kommentare zum *Pimander* und zum *Asclepius* Ficino zugerechnet. Erst Paul Oskar Kristeller wies in den 1930er Jahren Fabers Autorschaft nach³⁵. Francis Yates dagegen machte in ihrem Buch *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* eine merkwürdige Einschränkung. Darin schrieb sie Ficino den Kommentar zum *Pimander* zu, Faber hingegen nur denjenigen zum *Asclepius*, ohne dafür freilich stichhaltige Argumente anzugeben³⁶. Festzuhalten bleibt, dass Fabers Kommentar zum *Pimander* schon zur Rezeptionsgeschichte der CH-Übersetzung Ficanos gehört.

Im Jahr 1505 bereitete Faber eine Neuauflage der 1494er-Ausgabe des *Pimander* und des *Asclepius* vor und fügte einen dritten Traktat bei, den Dialog *Crater Hermetis* des Humanisten und Poeten Ludovico Lazzarelli³⁷. Dieser rezipierte nicht nur Ficanos *Pimander* und assoziierte kabbalistische Motive, wie z. B. das Golemmotiv, und alchemische Traditionen mit dem Hermetismus Ficanos, sondern hatte in Venedig selbst Zugang zu einem weiteren griechischen Manuskript, das die Traktate XVI bis XVIII des CH enthielt, die Lazzarelli nun seinerseits ins Lateinische übertrug. Gemeinsam mit dem *Pimander* Ficanos und dem lateinischen *Asclepius* wurde Lazzarellis Übersetzung 1507 wiederum von dem Lyoneser Humanisten und Freund Fabers, Symphorien Champier, unter dem Titel *Diffinitiones Asclepii Hermetis Trismegisti discipuli ad Ammonem regem* das erste und einzige Mal herausgegeben³⁸.

Der französische Altphilologe und Humanist Adrien Turnèbe edierte 1554 schließlich jene griechische Originalfassung des *Pimander* und der *Diffinitiones*, die der französische Calvinist Isaac Casaubon als Vorlage für seine Analyse der Echtheit resp. Falschheit des CH benutzte.

34 Lefèvre d'Étaples (Hg.) (1494). Zu Fabers Kommentar vgl. Pantin (1988), S. 167–83. Zu Faber Stapulensis vgl. die Beiträge in: Pernot (Hg.) (1995).

35 Kristeller (1956), S. 224.

36 Yates (1991), S. 40, Anm. 1.

37 Lefèvre d'Étaples (Hg.) (1505). Zu Lazzarelli vgl. Saci (1999), Hanegraaff (2005), S. 1–104. Eine ausführliche Bibliographie zu Lazzarelli findet sich ebd. S. 337 pp.

38 Enthalten in: Champier (1507). Zum Kommentar Symphorien Champiers vgl. Champier (1960). Zu Symphorien Champier vgl. Copenhaver (1978).

Isaac Casaubon wurde durch seine umfassenden philologischen Kenntnisse im Bereich der Gräzistik bekannt³⁹. Er kommentierte griechische Autoren wie z. B. Diogenes Laërtios und Aischylos. Durch seine bibliothekarischen Tätigkeiten gehörte er zu den besten Kennern noch unveröffentlichter griechischer Handschriften. Er war eine Koryphäe auf dem Gebiet der griechischen Kirchenväterliteratur. Sein Hauptinteresse galt Literatur, Liturgie und Geschichte der frühchristlichen Kirche. Schon früh hatte er sich die notwendige Kompetenz erworben, um authentische Texte von Fälschungen unterscheiden zu können, eine Kompetenz, die er vielfach in Anwendung brachte. Als Reaktion auf die Kirchengeschichte des Katholiken Cesare Baronio, der Hermes als heidnischen Propheten interpretierte, der die Ankunft Christi vorausgesehen habe, unterwarf Casaubon auch das CH einer kritischen philologischen Analyse⁴⁰. An auffälligen Details wie der Erwähnung des Phidias im CH, sowie am Wortgebrauch und am Stil konnte Casaubon nachweisen, dass das CH unmöglich früher als zur Zeit der Geburt Christi entstanden sein konnte. Vor allem die Benutzung von Vokabeln, die die Kirchenväterliteratur kennzeichnen, als auch inhaltliche Bezüge verrieten, so Casaubon, dass das CH eine eher ungeschickte christliche Fälschung sei als ein auf altägyptische Weisheit zurückzuführender Text. Casaubon folgerte, dass das CH auf das 2. Jahrhundert nach Christus datiert werden müsse.

Interessant sind nun aber v. a. die Notizen, die Casaubon in seinem Exemplar des CH machte. So assoziierte er CH I 4, die kosmogonische Vision des Hermes, mit Gen. 1, 2; den hermetischen Mischkrug mit der christlichen Taufe sowie den unaussprechlichen Gott in der CH I beschließenden Hymne mit dem Tetragrammaton. Insbesondere CH I 16, das Kapitel, in dem Pimander von einem bis dahin noch nicht eröffneten Mysterium spricht, gab Casaubon zu denken. Denn, so Casaubon, sollte es wahr sein, dass das besagte Mysterium bis zur Zeit des Hermes noch nicht offenbart worden sei, dann hätte Gott seine Geheimnisse durch Hermes offenbart und nicht durch Moses. Dabei setzte Casaubon voraus, dass Hermes zeitlich noch vor Moses zu situieren sei. Aber warum, so Casaubon, sollte Gott den Heiden seine Offenbarung früher schenken als seinem auserwählten Volk, heißt es doch Kol. 1, 25–26: „Ihr Diener bin ich geworden durch das Amt, das Gott mir gegeben hat, daß ich euch sein Wort reichlich predigen soll, nämlich das Geheimnis, das verborgen war seit ewigen Zeiten und Geschlechtern“; und Apg. 17, 30: „Zwar hat Gott über die Zeit der Unwissenheit hinweggesehen; nun aber gebietet er den Menschen, Buße zu tun“?

Mit dem Nachweis der christlich-platonischen Fälschung führte er, so jedenfalls glaubte Casaubon, auch die *prisca theologia ad absurdum*, zumal die Existenz einer an göttlicher Offenbarung teilhabenden *prisca sapientia* den Aussagen des *Neuen Testaments* widerspreche. Casaubon bezeichnete daher das gesamte CH als ausgemachte christliche Täuschung.

39 Diese und die folgenden Ausführungen zu Casaubon verdanken sich zu großen Teilen den Ausführungen von Grafton (1991). Dort finden sich auch weitere bibliographische Hinweise zu Casaubon.

40 Baronio (1588–1589). Casaubons Widerlegung findet sich in: Casaubon (1614).

Die Interpretation des gesamten CH als Fälschung und vor allem seine Deutung als einheitlicher Text eines einzigen Fälschers wurde schließlich vom Cambridger Platoniker Ralph Cudworth (1617–1688) kritisiert. Der Philosoph George Berkeley brachte Cudworth Kritik später wie folgt auf den Punkt:

„Und obwohl keines der Bücher, die Hermes Trismegistos zugeschrieben wurden, von ihm verfaßt sind [sic!] und zugeständenermaßen einige offenkundige Fälschungen enthalten, so ist doch ebenfalls zugestanden, daß sie Positionen altägyptischer Philosophie enthalten, wenn auch wirklich in neuerem Gewande“⁴¹.

Cudworth' Argumentation für die Authentizität des Corpus Hermeticum

Das in London 1678 erschienene Hauptwerk Cudworth' *The True Intellectual System of the Universe* ist dem Kampf gegen Materialismus, Fatalismus und Atheismus gewidmet, die Cudworth als Risiken der neueren zeitgenössischen Philosophie eines Descartes, Gassendi, Spinoza und insbesondere Hobbes ansah⁴². Entsprechend sieht auch die Einteilung des *True Intellectual System* aus: Es besteht aus einer programmatischen Einleitung und insgesamt fünf Kapiteln; davon beschäftigt sich das erste Kapitel mit den Ursprüngen des Atomismus, das zweite referiert die Gründe, die von den Atheisten für die „atheistische Hypothese“, wie es heißt, vorgebracht werden; das dritte versteht sich als Einleitung zur Widerlegung der atheistischen Philosophie und bietet zugleich einen Überblick über die unterschiedlichen Formen des Atheismus; das vierte expliziert die Gottesidee, um damit bereits das erste atheistische Argument zu beantworten, das davon ausgeht, dass die Vorstellung eines unendlichen Gottes absurd sei, da sie nicht induktiv gewonnen werden könne; das fünfte Kapitel schließlich ist der umfassenden Widerlegung des Atheismus gewidmet⁴³.

Cudworth' Auseinandersetzung mit Casaubons Diskreditierung der hermetischen Schriften findet sich im Kontext des vierten Kapitels, in dem Cudworth die Gottesidee gegen die Einwände der Atheisten verteidigt. Dabei geht es ihm v. a. um den Nachweis, dass die Vorstellung einer unendlichen, vollkommenen Gottheit eine *natürliche* Vorstellung sei. Die ungeheuer detail- und kenntnisreiche religionsphilosophische Erörterung des antiken Polytheismus, in dem Cudworth

41 Zitiert nach Assmann (2000), S. 130. Vgl. Berkeley (²1744), S. 144: „And though the books attributed to Mercurious Trismegistus were none of them wrote by him, and are allowed to contain some manifest forgeries; yet it is also allowed, that they contain tenets of the ancient Ægyptian philosophy, though dressed perhaps in a more modern garb.“

42 Zu Cudworth und den Cambridge Platonists vgl. u. a. die Monographie von Passmore (1951); Popkin (1992), S. 333–350, Rogers (1988), S. 267 pp., Hutton (1996), S. IX–XXX, vgl. auch Rogers/Vienne/Zarka (Hgg) (2003), Kap. VI: „Die Philosophy of Religion: Ralph Cudworth (1617–1688)“, S. 261–296, Hutton (2005), S. 340–358.

43 Das titellose 1. Kapitel behandelt die Ursprünge des Atomismus. Die Kapitel 2–5 tragen folgende Überschriften: Kap. 2: „In this Chapter are contained all the pretended Grounds of Reason for the Atheistick Hypothesis“; Kap. 3: „An Introduction to the Confutation of the Atheistick Grounds, in which is contained a particular Accompt of all the several Forms of Atheism“; Kap. 4: „The Idea of God declared, in way of Answer to the First Atheistick Argument“; Kap. 5: „A Confutation of Atheism“.

die Idee des einen und unendlichen Gottes aufzuspüren sucht, steht somit folgerichtig im Zeichen der natürlichen Theologie. Im 18. Abschnitt des vierten Kapitels handelt Cudworth schließlich vom ägyptischen Polytheismus.

Um seine Argumentation an dieser Stelle verstehen zu können, muss vorausgeschickt werden, dass Cudworth bereits in den vorherigen Kapiteln mehrfach sowohl die pythagoreische als auch die platonische Vorstellung eines einzigen, unendlichen, immateriellen göttlichen Wesens herausgestellt hat.

Bevor die hermetischen Schriften selbst in den Fokus geraten, skizziert Cudworth die Grundzüge der ägyptischen Theologie, welche zugleich Prämisse und Kriterium seiner Bewertung des CH bilden. Um die Kernaussage der ägyptischen Theologie herauszuarbeiten, argumentiert Cudworth probabilistisch: Ägypten sei Anziehungspunkt für die berühmtesten Geistesgrößen Griechenlands gewesen, darunter als die wichtigsten griechischen Philosophen vor allem Pythagoras und Platon. Weil nun die Ägypter so außerordentlich berühmt für ihre Weisheit und Gelehrsamkeit gewesen seien, dass sie gerade bei Pythagoras und Platon in so hohem Ansehen gestanden hätten, sei es, so Cudworth, äußerst unwahrscheinlich, dass gerade die alten Ägypter keine höchste Gottheit gekannt hätten. Aufbauend auf dem so gewonnenen, mit einem hohen Maß an Wahrscheinlichkeit versehenen Indiz eines ägyptischen Monotheismus referiert Cudworth unter Berufung auf Origenes, Porphyrios und Iamblich die Einteilung der ägyptischen Gotteslehre in eine Vulgär- und in eine Arkantheologie. Erstere ritualisiere den Polytheismus fürs Volk, letztere beinhalte das eigentliche Mysterium der ägyptischen Theologie und verhülle dieses hieroglyphisch⁴⁴. Cudworth spezifiziert nun, was die Arkantheologie der Ägypter eigentlich sei, nämlich Metaphysik, und stellt die These auf, dass im Zentrum dieser Metaphysik das Mysterium einer philosophischen Gotteslehre stehe, in der Gott als unendliches, vollkommenes, immaterielles Wesen und Ursprung aller Dinge definiert wird⁴⁵. Dieses Mysterium gilt Cudworth als Pointe einer höheren Philosophie, die neben der physischen Welt die Existenz immaterieller Substanzen behauptet⁴⁶.

Mit dem Verweis auf die höhere Philosophie der Ägypter erschließt sich dem aufmerksamen Cudworth-Leser eine folgenschwere Assoziation, die in diesem Verweis impliziert ist: Denn schon im ersten Kapitel seines Hauptwerks hatte Cudworth die Subordination der „physiology“ unter Theologie und Metaphysik dem pythagoreischen System eines rationalen religiösen Atomismus zugesprochen. Bedenkt man darüber hinaus Cudworth' Interpretation des Cartesischen Substanzdualismus als teilweise defizitäre, aber doch kongeniale Restauration der antiken pythagoreischen Atomistik, „joining metaphysics or theology, together with physiology, to make up one entire system of philosophy“⁴⁷, und zieht man außerdem in Betracht, dass Cudworth das Defizit der Cartesischen Pythagoras-Renaissance in Descartes' Ausgrenzung der Finalursachen aus dem Bereich

44 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 524 p. (4, XVIII).

45 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 537 (4, XVIII).

46 Cudworth spricht von „higher kind of philosophy also concerning incorporeal substances“, Cudworth (1995), Bd. 1, S. 527 (4, XVIII).

47 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 275 (3, XXXVIII).

der Naturphilosophie sieht, wird der immanente Bezug zwischen ägyptischer Arkantheologie und Pythagoreismus noch auffälliger⁴⁸. Dieser Bezug wird von Cudworth noch durch zwei Momente explizit unterstützt: Zum einen bemüht Cudworth die pythagoreische Unterscheidung zwischen *Esoterici* und *Acusmatici* resp. *Acroamatici* für die Unterteilung der ägyptischen Theologie in Arkan- und Vulgärtheologie⁴⁹, zum anderen führe, so Cudworth, die Annahme der Existenz immaterieller Substanzen zur Lehre von der Unsterblichkeit, Präexistenz und Transmigration der Seele, wie sie für die Ägypter und die Pythagoreer typisch sei, wobei diese sie vermutlich von jenen übernommen hätten⁵⁰. Erst nach diesen Ausführungen, die die Voraussetzung für die weitere Argumentation bilden, geht Cudworth auf die hermetischen Schriften ein⁵¹. Die Kritik Casaubons wird zunächst zugestanden, aber in der Strenge der Beurteilung gemildert: Cudworth spricht von „pious frauds“, mit denen die hermetischen Schriften manipuliert worden seien, aber nicht von bössartiger Betrugerei. Casaubons Analyse wird verifiziert, aber auf die Traktate I, IV und XIII des CH eingeschränkt. Diese seien in der Tat Fälschungen, was von den anderen Traktaten nicht oder nur bedingt gesagt werden könne. Ebenso wird Athanasius Kirchers Behauptung der Echtheit des gesamten CH zurückgewiesen.

So jedenfalls beurteilt Cudworth Casaubons Kritik am *Corpus Hermeticum*. Doch mit welchen Argumenten stützt Cudworth seine Einschätzung? – Es sind 1. das Fälschungsargument, 2. das Argument des Zeugnisses der frühen Kirchenväter, 3. das Argument der Abhängigkeit griechischer Wissenschaft und Philosophie von den Ägyptern, 4. das Iamblich-Argument.

Das Fälschungsargument geht davon aus, dass, wollen Fälschungen erfolgreich sein, was sie im Falle des CH offensichtlich gewesen sind, sie ein gewisses Maß an Glaubwürdigkeit vermitteln müssen. Cudworth unterstellt also einen authentischen Kern, um den sich christliche oder platonische Theoreme platzieren konnten, um als ägyptische Weisheit Kreditabilität zu beanspruchen. Den authentischen Kern identifiziert Cudworth mit dem Mysterium der ägyptischen Arkantheologie, der Anerkennung eines höchsten Gottes. Das zweite Argument des Zeugnisses der frühen Kirchenväter fördert die Glaubwürdigkeit der Authentizität einzelner hermetischer Traktate, da diese bei den frühen Kirchenvätern als authentisches ägyptisches Gedankengut zitiert würden, während die bereits erwähnten Traktate I, IV und XIII des CH keine Erwähnung gefunden hätten. Diese seien vermutlich erst nach Iamblichs Zeit entstanden, da sie auch bei Iamblich, der von Cudworth als kompetenter Bürge für die Authentizität ägyptischer Philosophie

48 Dass Descartes den Atomismus abgelehnt hat, scheint Cudworth nicht zu interessieren. Immerhin aber haben Cartesianer wie Géraud de Cordemoy die Atomtheorie in die Cartesische Philosophie integriert. Das dürfte Cudworth vermutlich nicht unbekannt geblieben sein.

49 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 531 (4, XVIII). Zwar entlehnt Cudworth diese Einteilung Aristoteles, dieser selbst aber bezieht sich auf die pythagoreische Tradition.

50 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 528 (4, XVIII).

51 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 540 p. (4, XVIII).

und Theologie angeführt wird, nicht bezeugt wären⁵². Das dritte Argument der Abhängigkeit der griechischen Philosophie von der Weisheit der Ägypter dient zur Entkräftung von Casaubons Argument der platonischen Begrifflichkeit, die sich im CH vorfinde, womit für Casaubon erwiesen war, dass es sich beim CH um die Fälschung von Christen handele, die in der platonischen Philosophie bewandert gewesen seien. Das sei jedoch, kontert Cudworth, ein Fehlschluss. Schließlich stamme ein großer Teil griechischer Wissenschaft und Gelehrsamkeit von den Ägyptern, sodass man nicht behaupten könne, dass das, was an Elementen griechischer Philosophie im CH anzutreffen sei, nicht genuin ägyptisch sein könne, auch wenn dafür eine aus dem griechischen Wissenschaftskontext entlehnte Terminologie verwendet würde. Als Beispiel nennt Cudworth die pythagoreische Lehre von der Metempsychose, die ihren Ursprung in der Arkantheologie der Ägypter habe. Das vierte Argument endlich bezieht sich auf den spätantiken Pythagoreer Iamblich: Dieser bezeuge, dass die hermetischen Schriften nicht von Hermes selbst verfasst, sondern nur in öffentlichen Ritualen der Ägypter als ihm zugeschriebene präsentiert worden seien. Sie seien folglich von unterschiedlichen Autoren, aber im hermetischen, altägyptischen Geist verfasst.

Mit diesen vier Argumenten wollte Cudworth nun keineswegs Casaubons Diskreditierung des Hermetismus und der *prisca sapientia* rückgängig machen, sondern seine Absicht war es zunächst nur, Casaubons Kritik zu relativieren. Das zeigt sich vor allem an Cudworth' *Asclepius*-Interpretation. So demonstriert Cudworth an dem von ihm für authentisch gehaltenen *Asclepius* die Unvereinbarkeit altägyptischer Theologie mit der christlichen Logotheologie. Als Beispiel führt Cudworth die hermetische Lehre von der Welt als zweitem Gott an, welcher der Sohn des ersten Gottes sei. Für Cudworth besteht kein Zweifel am materialistischen Gehalt dieser Lehre. In ihr wird die Welt als göttliches, aber körperliches und dennoch unsterbliches Lebewesen aufgefasst. Weit ab davon, prophetische Vorwegnahme christlicher Logos- oder gar Trinitätstheologie zu sein, basiere auf der Lehre von der Welt als zweitem Gott, so Cudworth, vielmehr deren pythagoreische Fortentwicklung zu einer auf Größe, Gestalt und Bewegung gründenden atomistischen Naturlehre. Dabei würde der hylozoistische Kern der Welt als zweiter Gott reduziert auf die an sich tote Materie, der keinerlei Autokinesis oder Lebensqualität zueigen sei⁵³.

Nun bleibt neben dem körperlichen Sohn immer noch der immaterielle Vater. Und in der sich vorerst wieder von der Diskussion der hermetischen Schriften

52 Cudworth bemüht die Autorität des Neuplatonikers und Neupythagoreers Iamblich, weil dieser gleichsam das Programm vorgegeben hat, dem Cudworth folgt: die Filiation von Hermetismus und Pythagoreismus. Iamblichs *De mysteriis Aegyptiorum* war seit Marsilio Ficinos Übersetzung weit verbreitet. Zudem waren von Iamblich neben dem bekannten *De vita pythagorica* auch weitere Bücher aus seinem auf zehn Bücher konzipierten Werk über den Pythagoreismus bekannt. Johannes Arcerius Theodoretus gab Heidelberg 1598 bereits eine kommentierte Edition der *Iamblichi Chalcidensis de vita Pythagoræ, et protrepticæ orationes ad philosophiam* heraus, die von Cudworth desöfteren herangezogen wird, vgl. Iamblich (1598).

53 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 554–555, S. 557–558 (4, XVIII).

lösenden Betrachtung des Verhältnisses von Vater und Sohn, von oberster Gottheit und Welt bei den alten Ägyptern, kehrt auf eigenartige Weise jenes Muster wieder, deren Analogie mit der christlichen Logotheologie Cudworth zuvor für den *Asclepius* ausgeschlossen hatte. Das aber geschieht über die naturtheologische Erkenntnis des Wirkens Gottes in der Schöpfung: Die Gottheit wird, so Cudworth, obwohl intelligibles Prinzip, bei den Ägyptern nicht als von der Welt abstrahiert vorgestellt, sondern als das Alles-in-Allem-Seiende begriffen. Im Rückgriff auf den Mythos vom Gott Pan, Sinnbild der beseelten Natur, beschreibt Cudworth schließlich die kosmotheologische Doktrin der alten Ägypter wie folgt: Der Kosmos sei Emanation Gottes; Welt und Gott, Materie und geistiges Prinzip bildeten ein einheitliches System⁵⁴. Mehr noch, mit dem Gott Pan würde die größte im Paganismus beobachtbare Nähe zu Christus konstatiert, symbolisiere er doch den in der Natur inkarnierten Gott in menschlicher Gestalt: „Neither indeed was there any other name, in all the theology of the Pagans, that could so well befit our Saviour Christ as this“⁵⁵.

Nach diesen Ausführungen kehrt Cudworth wieder zum CH zurück, dieses Mal mit der Feststellung, dass die Kernaussage der ägyptischen Theologie, es gebe einen höchsten Gott, der Schöpfer der Welt und zugleich Alles in Allem sei, sich vielfach in den Traktaten des CH nachweisen lasse. Damit bestätigt sich für Cudworth die Authentizität des Hermetismus auch hinsichtlich möglicher trinitarischer Muster.

Cudworth beschließt seine Ausführungen zum altägyptischen Polytheismus wiederum mit einem Wahrscheinlichkeitsargument: Da trinitarische Muster bei den Orphikern, Pythagoreern und Platonikern anzutreffen seien, sei es mehr als wahrscheinlich, dass diese die Trinitätslehre von den Ägyptern übernommen hätten⁵⁶.

Bei aller Affinität der ägyptischen Arkantheologie zur Trinität jedoch bleibt Cudworth in seinem Urteil vorsichtig. An keiner Stelle behauptet er explizit, dass die pagane Trinitätslehre schon die christliche in sich berge. Die Schlussfolgerung überlässt Cudworth bewusst anderen: „How far credit is to be given to this, we leave others to judge [...]“⁵⁷.

Hermetismus und Pythagoreismus

Ich komme zu der Frage, ob – und wenn ja, wie – der Hermetismus eine Rolle in Cudworth' Invektive gegen Atheismus und Materialismus spielte. Die Frage lässt sich relativ schnell mit ‚Nein‘ beantworten, freilich mit der Einschränkung, dass der Hermetismus zumindest namentlich nicht mehr erwähnt wird. Umso größer ist die gleichsam subkutane Inanspruchnahme des Hermetismus für das von Cudworth konzipierte Gegenmodell zum materialistischen Atheismus. Die Unter-

54 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 582 p. (4, XVIII).

55 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 585 (4, XVIII).

56 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 600 (4, XVIII).

57 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 600 (4, XVIII).

schwelligkeit der hermetischen Referenzen in Cudworth' Argumentationsgang hängt offenbar damit zusammen, dass für Cudworth der Hermetismus nur nominell diskreditiert war, nicht aber der Sache nach. Wie aber wird der Hermetismus transportiert, wenn er nicht einmal bei Namen genannt wird? Auch hier ist die Antwort einfach. Wie sich Cudworth' Argumentation entnehmen lässt, deutete er den Hermetismus als wichtigen, wenn nicht sogar den wichtigsten Aspekt des antiken Pythagoreismus. So war es eine der ausdrücklichen Intentionen von Cudworth, den Beweis dafür zu erbringen, dass Atomismus nicht *per se* Atheismus impliziere. Dafür bemühte er eine philosophiehistorische Linie, an deren Anfang er eine an Metaphysik und Theologie angebundene und diesen subordinierte atomistische Naturlehre situierte, die im Pythagoreismus als erstem System religiöser Atomistik ihren adäquaten Ausdruck gefunden habe. Der metaphysische Kern dieses Systems aber ist mit dem der ägyptischen Arkantheologie identisch, nämlich dass es neben der materiellen Welt immaterielle Substanzen gebe und „that God was not [...] without the fabric of the world, but whole in the whole“⁵⁸. Die Vorstellung, dass die göttliche Vorsehung in der Schöpfung selbst wirksam bleibe, führt bei Cudworth zur Annahme eines Instrumentariums eben dieser göttlichen Providentia, der *plastic nature*. Deren Konzipierung schreibt Cudworth wiederum der pythagoreischen Tradition zu⁵⁹. Mit der *plastic nature* komplettiert Cudworth die Restitution des antiken Pythagoreismus, wie sie Descartes, so Cudworth, nur mangelhaft vorgenommen habe. Durch die plastische Natur, die *natura naturans* – „such a nature as acts regularly and artificially for ends; yet so as that this nature is not the highest principle neither, or the supreme Numen, but subordinate to a perfect mind or intellect“⁶⁰ – wirkt Gott Alles in Allem. Erst durch ihr Wirken konnte nach Cudworth die zweck- und planmäßige Ordnung der Schöpfung verständlich erklärt werden.

Dadurch dass für Cudworth der metaphysische Kern des Pythagoreismus hermetischen Ursprungs war, dieser wiederum durch Descartes eine defizitäre Renaissance erfahren hat, ergibt sich aus Cudworth' Komplettierung des Cartesischen Pythagoreismus etwas überaus Bemerkenswertes: die Filiation von Cartesianismus und Hermetismus, von mechanistischer Atomistik und ägyptischer Arkantheologie, von ‚neuer‘ resp. ‚moderner‘ Wissenschaft und hermetischer *prisca theologia*⁶¹. Eine Filiation freilich, die den Hermetismus nominell ausblendete und unter dem Deckmantel des Pythagoreismus transportierte.

58 Cudworth (1995), Bd. 2, S. 10–11 (4, XX).

59 Cudworth schreibt diese Konzeption Empedokles zu: „It seems very plain, that Empedocles's Philia and Neikos, his friendship and discord, which he makes to be the arché drastérios, the active cause, - and principle of motion in the universe, was a certain plastic power, superior to fortuitous mechanism [...]“, Cudworth (1995), Bd. 1, S. 49 (1, XXIV).

60 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 227 (2, XXXVII).

61 Der Pythoreismus konnte für das neue heliozentrische Weltbild des Copernicus genauso bemüht werden wie für die Mathematisierung der Natur. Copernicus selbst hatte sich in der Vorrede zu seinem Werk *De revolutionibus* auf die astronomischen Vorstellungen der Pytha-

2.1.2 Monaden, Atome und *plastic nature* im *The True Intellectual System of the Universe*

Wie bereits ausgeführt, hat sich Cudworth dem Kampf gegen Materialismus, Fatalismus und Atheismus verschrieben, die er als Konsequenzen und Risiken der neueren zeitgenössischen Philosophie eines Descartes, Gassendi und Hobbes deutet. Descartes, Gassendi und Hobbes unterschieden sich dabei allerdings grundlegend in der Intensität, mit der sie das Dreigespann von Materialismus, Fatalismus und Atheismus heraufbeschworen. So wurde der Substanzdualismus Descartes' von Cudworth für weniger gefährlich gehalten als der fatalistische Materialismus eines Thomas Hobbes.

Die Gefahren der neueren Philosophie bestanden laut Cudworth zum einen darin, dass Freiheit und Schuldfähigkeit des Menschen sowohl durch das Konzept einer blinden als auch dasjenige einer planmäßigen Naturnotwendigkeit aufgehoben und *ad absurdum* geführt würden. Zum andern verwies Cudworth auf die Implikationen der mechanistischen Physik und Korpuskularphilosophie, wobei er insbesondere die Konsequenzen der Cartesischen Vortextheorie im Auge hatte, dass der Schöpfergott nämlich nach dem Akt der Schöpfung keine Funktion mehr im und für den natürlichen Lauf der Dinge ausübe, ja dass er unter bestimmten Voraussetzungen sogar völlig entbehrlich sein könnte⁶². Die skizzierten Risiken stellen in Cudworth' Augen zugleich eine erhebliche sozialpolitische Gefahr dar, da durch sie die Moral untergraben, diese nur mit staats- und religionspolitischer Gewalt aufrecht erhalten, weil nicht mehr durch vernünftige Einsicht, über den Weg der natürlichen Theologie, als verbindlich nachvollziehbar gemacht werden könne. Vor diesem Hintergrund erstaunt es zunächst, dass Cudworth die Korpuskularphilosophie seiner Zeit nicht grundsätzlich ablehnt. Im Gegenteil, sie wird von ihm als adäquates Explikationsmodell der zeitgenössischen mechanistischen Physik zur Beschreibung und Erklärung von Naturabläufen akzeptiert. Dennoch hat sie für Cudworth klare explikatorische Mängel: Denn die sinnfällige Evidenz der Planmäßigkeit der Natur, die sich an lebenden Organismen beobachten lasse, und die Tatsache, dass hoch entwickelte Organismen mit Bewusstsein, im Falle des Menschen mit Selbstbewusstsein ausgestattet seien, vermögen, so Cudworth, nicht durch die mechanistische Bewegungslehre erklärt und aus der puren Aggregation von Atomen hergeleitet zu werden. Es ist nun Cudworth' erklärte Absicht, nicht nur Atome und immaterielle Substanzen als komplementär zu er-

goreer Philolaos und Ekphantos berufen, vgl. Copernicus (1984), S. 4; Copernicus (1990), S. 72–75.

62 Vgl. Cudworth (1995), Bd. 1, S. 95 (1, XLV): „Forasmuch as this latter [Descartes, H.-P. N.] makes God to contribute nothing more to the fabric of the world, than the turning round of a vortex or whirlpool of matter; from the fortuitous motion of which, according to certain general laws of nature, must proceed all this frame of things that now is, the exact organization and successive generation of animals, without the guidance of any mind or wisdom.“ Die dogmatischen Voraussetzungen für eine Welt ohne Schöpfergott können z. B. in der Lehre von der anfangslosen Ewigkeit der Welt in Verbindung mit einer materialistisch interpretierten Weltseele bestehen.

weisen, sondern sogar den Beweis dafür zu erbringen, dass die atomistische Naturphilosophie die Annahme körperloser Substanzen voraussetze, dass der Atomismus also nicht *per se* atheistische Implikationen haben müsse. Dafür konstruierte Cudworth, wie oben bereits erwähnt, eine philosophiehistorische Linie, die von einer metaphysisch und theologisch korrekten atomistischen Naturlehre ihren Ausgang genommen habe, die dann aber, indem man sie entweder von ihren metaphysischen-theologischen Grundlagen losgelöst oder aber selbst zugunsten letzterer vernachlässigt habe, nur in depravierter Form überliefert worden sei⁶³. Am Beginn dieses Deismus und natürliche Moral vereinigenden Atomismus steht laut Cudworth Pythagoras. Cudworth stilisiert den Pythagoreismus zum noch unverfälschten Prototyp eines Systems des religiösen Atomismus, in dem neben materiellen auch immaterielle Substanzen proklamiert werden, an deren hierarchischer Spitze dann die transzendente Gottheit (die pythagoreische Monas) situiert sei:

„Before Leucippus and Democritus, the doctrine of Atoms was not made a whole entire philosophy by itself, but looked upon only as a part or member of the whole philosophic system, and that the meanest and lowest part too, it being only used to explain that which was purely corporeal in the world; besides which, they acknowledged something else, what was not mere bulk and mechanism, but life and self activity, that is, immaterial or incorporeal substance; the head and summit whereof, is the Deity distinct from the world. So that there have been two sorts of Atomists in the world, the one Atheistical, the other Religious. The first and most ancient Atomists holding incorporeal substance, used that physiology in a way of subordination to theology and metaphysics. The other, allowing no other substance but body, made senseless atoms and figures, without any mind and understanding (i. e. without any God) to be the original of all things; which latter is that, that was vulgarly known by the name of Atomical philosophy, of which Democritus and Leucippus were the source“⁶⁴.

Dass die „most ancient Atomists“ Pythagoreer gewesen seien, macht Cudworth in anderem Zusammenhang deutlich. Am Ursprung des Atomismus, der bei den Pythagoreern nur einen Teil ihres philosophischen Systems ausmache, stünde – und hier rekurriert Cudworth auf den Philologen Johannes Arcerius Theodoretus –

63 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 90 (1, XLI): „Wherefore, they [*the ancient Atomists*] joined both active and passive principles together, the corporeal and incorporeal nature, mechanism and life, Atomology and Pneumatology; and, from these united, they made up one entire system of philosophy, correspondent with, and agreeable to, the true and real world without them. And this system of philosophy, thus consisting of the doctrine of incorporeal substance (whereof God is the head), together with the Atomical and mechanical physiology, seems to have been the only genuine, perfect, and complete.“; S. 91 (1, XLII): „But it did not long continue thus; for, after a while, this entire body of philosophy came to be mangled and dismembered, some taking one part of it alone, and some another; some snatching away the Atomical physiology, without the pneumatology and theology; and others, on the contrary, taking the theology and doctrine of incorporeals, without the Atomical or mechanical physiology. The former of these were Democritus, Leucippus, and Protagoras, who took only the dead carcass or skeleton of the old Moschical philosophy, namely, the atomical physiology; the latter, Plato and Aristotle, who took indeed the better part, the soul, spirit, and quintessence of it, the theology and doctrine of incorporeals, but unbodied, and divested of its proper and convenient vehicle, the atomical physiology, whereby it became exposed to sundry inconveniences.“

64 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 34 (1, XXVII).

der phönizische Philosoph Moschus, der mit dem in Iamblichs *De vita pythagorica* erwähnten Mochos identisch sei⁶⁵. Von diesem habe Pythagoras die atomistische Naturlehre übernommen. Der Vermutung des Arcerius jedoch, dass besagter Moschus und Mose eine Person gewesen seien, begegnet Cudworth mit Skepsis, ohne sie jedoch in letzter Konsequenz abzulehnen⁶⁶. Was Cudworth dagegen nachdrücklich abweist, ist die potentielle Indienstnahme des Offenbarungscharakters zur Aufwertung der atomistischen Physiologie. Man würde dieser, gibt man sie als göttlich offenbart aus, nur deswegen eine höhere Dignität verleihen und mit dem Anspruch göttlichen Rechts versehen wollen, um sie den Menschen desto leichter aufzwingen zu können⁶⁷. Stattdessen fordert Cudworth den Vorrang der Vernunft in der Philosophie vor der Autorisierung durch Offenbarung, zumindest wenn es um natürliche Theologie und Naturphilosophie geht, was freilich das allgemeine Postulat der Konformität von Vernunft und Glauben nicht ausschließen muss:

„[...] whereas philosophy being not a matter of faith, but reason, men ought not to affect (as I conceive) to derive its pedigree from revelation, and by that very pretence, seek to impose it tyrannically upon the minds of men, which God hath here purposely left free to the use of their own faculties, that so finding out truth by them, they might enjoy that pleasure and satisfaction, which arises from thence“⁶⁸.

Der Vernunft attestiert Cudworth also, Wahrheit und Wahrheiten finden zu können, sofern sie richtig gebraucht wird. Zu diesen Wahrheiten, deren Auffinden mit Glückseligkeit, mindestens mit einer Form höherer geistiger Befriedigung verbunden ist, gehört nun gerade der Cartesische Substanzdualismus. Diesen glaubt Cudworth aber bereits bei den *ancients* finden zu können⁶⁹. Hier nimmt dann auch die Existenz immaterieller Substanzen eine prominente Stellung ein. Die Annahme immaterieller Substanzen ist für Cudworth deswegen so wichtig, weil er glaubte, nur durch sie organische Lebensprozesse und Bewusstseinsformen erklären zu können, die sich über die Kongregation von Atomen, d. i. über rein materielle Entitäten ohne jegliche Form von Bewusstsein, oder über vitalistisch konzipierte materielle Substanzen (Hylozoismus)⁷⁰, die jedoch kein Be-

65 Vgl. Iamblich (2002), S. 38–39: „Daselbst begegnete er den Nachkommen des Naturphilosophen und Propheten Mochos und den übrigen phönizischen Hierophanten.“ – Der entsprechende Abschnitt findet sich in Cudworth (1995), Bd. 1, S. 20 (1, X).

66 Zur Konstruktion eines mosaichen Atomismus vgl. Sailor (1964), S. 3–16.

67 Über die historischen und politischen Hintergründe in England zur Zeit Cudworth' vgl. Großklaus (2000), S. 17 pp.

68 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 20–21 (1, X).

69 Vgl. zum Zusammenhang Gysi (1962), S. 1.

70 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 144 (3, I): „Hylozoism, on the contrary, makes all body, as such, and therefore every smallest atom of it, to have life essentially belonging to it (natural perception and appetite) though without any animal sense or reflexive knowledge, as if life, and matter or extended bulk, were but two incomplete and inadequate conceptions of one and the same substance, called body.“ – Als gefährlicher von den beiden geschilderten Formen (Atomismus und Hylozoismus) stuft Cudworth den Hylozoismus in der Ausprägung Stratons von Lampsakos ein. Während der Atomismus in seinen Ursprüngen eine starke Affinität zu der Annahme immaterieller Substanzen hat und Körperlichkeit als bar jeglichen Denk- und Le-

wusstsein, keine Kenntnis davon haben, was und zu welchem Zwecke sie etwas tun, nicht begreifbar machen ließen. Im Vorvollzug der Cartesischen Methode sind aber bereits die „ancients“ zur klaren Konzipierung zweier differenter Substanzen gelangt:

„First, therefore, this atomical physiology seems to have had its rise and origin from the strength of reason, exerting its own inward active power and vigour, and thereby bearing itself up against the prejudices of sense, and at length prevailing over them, after this manner. The ancients *considering and revolving the ideas of their own minds, found that they had a clear and distinct conception of two things*, as the general heads and principles of whatsoever was in the universe; the one whereof was passive matter, and the other active power, vigour and virtue. To the latter of which belongs both cogitation, and the power of moving matter, whether by express consciousness or not“ (Hervorheb. d. Verf.)⁷¹.

Die erkenntnistheoretischen Implikationen sehen demzufolge so aus: Unsere Vorstellungen sind nicht nur das Resultat äußerer, mechanisch sich mitteilender Einflüsse. Vielmehr involviert selbst die einfachste Vorstellung, die sinnliche nämlich (Farben, Töne etc.), das Bewusstsein in aktiver Weise. Jede Vorstellung ist demnach das Produkt von äußerem Reiz und Bewusstseinsakt. Die Inhalte sinnlicher Wahrnehmungen sind daher keine tatsächlichen Qualitäten der wahrgenommenen Sinnesgegenstände, sondern Modifikationen des Bewusstseins, Bewusstseinszustände⁷².

Dass es sich bei der „active power“ nun aber keineswegs um die *res cogitans* von Descartes handelt, wird durch das ihr von Cudworth zugeschriebene Vermögen deutlich, Körper und Materie bewegen zu können. Cudworth verbindet

bensprinzips denkt, deutet der Hylozoismus die körperliche Substanz vitalistisch, von wo aus die Annahme der Entwicklung höherer mit Bewusstsein ausgestatteter Organisationsformen nicht weit entfernt ist. Das würde dann aber eine immaterielle Gottheit entbehrlich machen. Cudworth zielte mit seiner Invektive gegen den Hylozoismus wohl auf den William Harvey-Schüler, englischen Arzt und Naturphilosophen Francis Glisson. So ist Cudworth' Bemerkung, „that Strato's ghost had begun to walk of late“ (3, XXXV, S. 215–216) sehr wahrscheinlich eine Anspielung auf Francis Glisson; vgl. dazu oben Anm. 13.

71 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 55 (1, XXVII).

72 Besonders eindrücklich formuliert Cudworth seine deutlich cartesisch geprägte Erkenntnistheorie, vgl. Cudworth (1995), Bd. 1, S. 58 (1, XXVII): „I say, therefore, that the ancients concluded the absolute nature of corporeal things in themselves to be nothing but a certain disposition of parts, in respect of magnitude, figure, site, and motion, which in tastes cause us to be differently affected with those senses of sweetness and bitterness, and in sight with those fancies of colours, and accordingly in the other senses with other fancies; and that the corporeal world was to be explained by these two things, whereof one is absolute in the bodies without us, the various mechanism of them; the other relative only to us, the different fancies in us, caused by the respective differences of them in themselves. Which fancies, or fantastic ideas, are no modes of the bodies without us, but of that only in ourselves, which is cogitative or self-active, that is, incorporeal. For the sensible ideas of hot and cold, red and green, &c. cannot be clearly conceived by us as modes of the bodies without us, but they may be easily apprehended as modes of cogitation, that is, of sensation, or sympathetical perception in us. The result of all which was, that whatsoever is either in ourselves, or the whole world, was to be reduced to one or other of these two principles; passive matter and extended bulk, or self-active power and virtue; corporeal or incorporeal substance; mechanism or life; or else to a complication of them both together.“

folglich die skeptische Methode Descartes' mit dem aristotelischen Hylemorphismus, wonach die Form das den Stoff gestaltende, bewegende und verlebendigende Prinzip und *Entelos* ist, und schreibt seinen eigenen Lösungsvorschlag einer die göttliche Vorsehung umsetzenden immateriellen *plastic nature* resp. *plastic power* der antiken von Pythagoras herkommenden Tradition ein. So erklärt er die *plastic power* zu einem zentralen Element der Lehre des ‚Pythagoreers‘ Empedokles:

„It seems very plain, that Empedocles's Philia and Neikos, his friendship and discord, which he makes to be the arché drastérios, the active cause, – and principle of motion in the universe, was a certain plastic power, superior to fortuitous mechanism [...]“⁷³.

Es ist diese *plastic power*, welche die Pythagoreer vor der Cartesischen resp. Cartesianischen Renaissance und Restauration des antiken Atomismus auszeichnet. Das Defizit Descartes' lag nach Cudworth gerade darin, trotz seiner kongenialen Wiederbelebung des „Moschical and Pythagoric“ Atomismus mit der *plastic power* der Pythagoreer auch die Teleologie und die natürliche Theologie aus dem Bereich der Kosmologie und Naturphilosophie ausgeschlossen zu haben⁷⁴. Damit sei aber auch die Naturphilosophie des Mittels beraubt worden, die evidente Harmonie und Regelmäßigkeit des Kosmos, seine kunstfertige Schönheit, erklären zu können. Der Destruktion der natürlichen Theologie durch

73 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 49 (1, XXIV).

74 Vgl. Cudworth (1995), Bd. 1, S. 275–276 (3, XXXVIII): „For Renatus Cartesius first revived and restored the Atomic philosophy, agreeably, for the most part, to that ancient Moschical and Pythagoric form; acknowledging, besides extended substance and corporeal atoms, another cogitative incorporeal substance, and joining metaphysics or theology, together with physiology, to make up one entire system of philosophy. Nor can it well be doubted, but that this physiology of his, as to the mechanic part of it, hath been elaborated by the ingenious author into an exactness at least equal with the best Atomologies of the ancients. Nevertheless, this Cartesian philosophy is highly obnoxious to censure upon some accounts; the chief whereof is this, that, deviating from that primitive Moschical Atomology, in rejecting all plastic nature, it derives the whole system of the corporeal universe from the necessary motion of matter, only divided into particles insensibly small, and turned round in a vortex, without the guidance or direction of any understanding nature. By means whereof, though it boast of solving all the corporeal phenomena by mere fortuitous mechanism, and without any final or mental causality, yet it gives no account at all of that, which is the grandest of all phenomena, [...] the orderly regularity and harmony of the mundane system. The occasion of which miscarriage hath been already intimated, namely, from the acknowledging only two heads of being, extended and cogitative, and making the essence of cogitation to consist in express consciousness; from whence it follows, that there could be no plastic nature, and therefore either all things must be done by fortuitous mechanism, or else God himself be brought immediately upon the stage for the solving of all phenomena. Which latter absurdity our philosopher being over-careful to avoid, cast himself upon the former, the banishing of all final and mental causality quite out of the world, and acknowledging no other philosophic causes beside material and mechanical. It cannot be denied, but that even some of the ancient religious Atomists were also too much infected with this mechanizing humour; but Renatus Cartesius hath not only outdone them all herein, but even the very Atheists themselves also, as shall be shewed afterward; and, therefore, as much as in him lies, has quite disarmed the world of that grand argument for a Deity, taken from the regular frame and harmony of the universe.“

Descartes konnte daher nur durch Rückbesinnung auf die ‚vergessenen‘ metaphysischen Grundlagen der atomistischen Naturlehre der antiken Pythagoreer entgegengewirkt werden. Insofern versteht sich Cudworth’ Lehre von der *plastic nature* als eine über Descartes hinausgehende ganzheitliche Restitution der pythagoreischen Kosmologie. In einer Hinsicht jedoch unterscheidet sich auch Cudworth bewusst vom antiken Pythagoreismus. Nahm Pythagoras vor dem Hintergrund des von Cudworth dem antiken Atomismus zugeschriebenen ‚rationalistischen‘ Prinzips *De nihilo nihil, in nihilum nihil* die Präexistenz und Transmigration der Seele an, so postuliert Cudworth auf der Basis des gleichen Prinzips die höhere Wahrscheinlichkeit und Rationalität des Modells der göttlichen *creatio ex nihilo* der Seele:

„And thus our vulgar hypothesis of the new creation of souls, as it is rational in itself, so it does sufficiently solve their incorporeity, their future immortality, or post-eternity, without introducing those offensive absurdities of their pre-existence and transmigration“⁷⁵.

Auch hier gilt also die Konformität der christlichen Schöpfungstheologie mit dem rationalen Anspruch der Naturphilosophie, ein in sich logisches und stringentes Welterklärungsmodell aufstellen zu können.

Was ist nun aber genau unter der *plastic nature* Cudworth’ zu verstehen? – Das Konzept der *plastic nature* komplettierte die mechanistische Korpuskularphilosophie, da Cudworth die plastische Natur den Bewegungsgesetzen selbst implantiert, ja sogar mit ihnen gleichgesetzt hat. Denn entweder müssten sich die Bewegungsgesetze von selbst in Szene setzen können, oder aber Gott müsse durch unmittelbares Eingreifen jedes Atom im Universum selbst bewegen. Da Letzteres absurd sei, identifiziert Cudworth die Bewegungsgesetze der Natur mit der *plastic nature*, einer Kraft und Energie, die er mit der aristotelischen *natura naturans* assoziiert, „such a nature as acts regularly and artificially for ends; yet so as that this nature is not the highest principle neither, or the supreme Numen, but subordinate to a perfect mind or intellect“⁷⁶. Über die Bewegungsgesetze hinaus macht Cudworth die *plastic nature* für die Organisation der Materie zu pflanzlichen und tierischen Organismen gemäß der vom Schöpfer geplanten Ordnung und Harmonie des Universums verantwortlich. Die plastische Natur wird dabei mit den in der Materie inhärenten immateriellen Seminalgründen, vor allem aber mit dem Archäus der Paracelsisten und Alchemiker zusammengedacht⁷⁷. Cudworth rekurrierte hier auf die *Magia naturalis* der Renaissance, in der die Natur als Magierin (*maga*) zur Dienerin der göttlichen Vorsehung und Fürsorge erklärt worden ist⁷⁸.

Auffällig bei allem Rückbezug auf die neuplatonische Magie-Konzeption der Renaissance ist aber doch die für Cudworth typische Filiation von *Magia naturalis* und Atomismus, von Renaissanceneuplatonismus und ‚neuer‘ mechanistischer Philosophie. Dies schlägt sich auch in der philosophiehistorischen Um-

75 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 79 (1, XXXIV).

76 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 227 (3, XXXVII (6)).

77 Cudworth (1995), Bd. 1, S. 232 und S. 238, wo vom „inward archeus“ die Rede ist.

78 Vgl. Neumann (2004), S. 111 pp..

orientierung weg von einer auf Zoroaster und Mercurius Trismegistus gründenden heidnischen *prisca sapientia* nieder, deren Eigentümlichkeit ja gerade in den naturphilosophischen Implikationen ihrer mit der christlichen Logostheologie bereits schwangergehenden Theologie bestand, hin zu einer auf Moschus und Pythagoras basierenden *philosophia perennis*. Der pythagoreischen Variante der *prisca sapientia* fehlte nun zwar keineswegs der platonisch-neuplatonische Bezug; aber, und das fällt gerade angesichts der historisch-philologischen Korrektur Cudworth' an der *Corpus Hermeticum*-Demontage Isaac Casaubons ins Auge, es fehlte, wie meine obigen Ausführungen gezeigt haben, der hermetische Bezug. Der Hermetismus findet in der naturphilosophischen Argumentation von Cudworth zwar keine Erwähnung, wird aber durch den Pythagoreismus substituiert, der wiederum durch Cudworth' Urteil geädelt wird, dass Pythagoras „the most eminent of all the ancient philosophers“ gewesen sei.⁷⁹

Doch wie sieht es mit der Interpretation der pythagoreischen Begriffe ‚Monas‘ und ‚Monade‘ bei Cudworth aus? – Indem Cudworth antike Quellen anführt, wie z. B. die Stobaios-Fragmente, in denen u. a. der Pythagoreer Ekphantos zitiert wird, der als erster den Monaden Körperlichkeit bescheinigt habe, versucht er die Herkunft des Atomismus von Pythagoras historisch-philologisch zu sedimentieren. Die pythagoreischen Monaden deutet Cudworth als körperliche Atome, als qualitätslose Elementarbausteine der Natur. Dass es sich dabei um einen Fehlschluss und eine Fehlinterpretation handelt, hat Johann Lorenz Mosheim in seinem Kommentar zu Kapitel 1, XII des *True Intellectual System of the Universe* gezeigt⁸⁰. Zunächst verweist Mosheim darauf, dass die antiken Quellen keinen Aufschluss darüber geben, dass Pythagoras jemals von ‚Monade‘ in der Mehrzahl gesprochen habe. Dann bringt er das stichhaltige Argument, dass, sollte Ekphantos der erste gewesen sein, der die pythagoreischen Monaden als physische Einheiten interpretiert habe, der Rückschluss erlaubt sei, dass es vor Ekphantos anders gewesen sein und Pythagoras unter Monaden unkörperliche Unitäten verstanden haben müsse.

Die berechtigte Kritik Mosheims hat freilich nichts daran geändert, dass ‚Monaden‘ und ‚Atome‘ synonym gebrauchte Begriffe blieben, wobei seit Leibniz' berühmter Definition der Monaden als wahre Atome der Natur der synonyme Gebrauch beider Begriffe ambivalent, da konträr sein konnte: Denn Monaden und Atome konnten epikureisch, d. i. als körperliche Elementarbausteine aller Dinge, oder im Sinne Leibniz' metaphysisch, d. i. als immaterielle Unitäten, einfache Substanzen, die zugleich Elemente aller Dinge sind, gedeutet werden⁸¹.

Während Cudworth die Interpretation der pythagoreischen Monaden als körperliche Atome übernimmt, ist seine Deutung der pythagoreischen Monas metaphysisch-theologisch motiviert. Unter Monas versteht er die absolute Einheit, Gott, das höchste Gut, die Dyas hingegen gehe in einer trinitarischen Bewegung

79 Cudworth (1995), Bd. 2, S. 4 (4, XX).

80 Vgl. Cudworth (1733), Bd. 1, § 12, S. 15–16 (Anm. (2), rechte Spalte).

81 M 3: „Or là, ou il n'y a point de parties, il n'y a ny etendue, ny figure, ny divisibilité possible. Et ces Monades sont les veritables Atomes de la Nature, et en un mot les Elemens des choses.“

aus der Monas als gleichsam mentale *potentia passiva* und *hylé* hervor, als dasjenige also, worauf die Monas formgebend als aktive Ursache resp. *potentia activa* einwirke, um daraus, vermittelt über die „eternal Psyche“, alle Dinge entstehen zu lassen, zu bewegen und zu beleben. Cudworth vertrat somit eine hylemorphistische Kosmogonie, die er mit der sogenannten pythagoreischen Trinität assoziierte: Die drei göttlichen Hypostasen sind die den Geist transzendierende Monas, der aus ihr hervorgehende empfangende Geist oder Intellekt und die ewige Seele. Letztere belege, „that God was not [...] without the fabric of the world, but whole in the whole“⁸². Damit klingt zugleich das hermetische *Hen kai pan* an, das Cudworth der pythagoreischen Kosmogonie und Kosmologie als metaphysisch-theologisches Prinzip zugrundelegte.

Wie aber hängt eine derartige Schöpfungstheologie mit dem Atomismus zusammen? – Um den Zusammenhang zwischen christlicher Schöpfungstheologie und Atomismus zu erklären, interpretiert Cudworth einige Verse, die er Simplicius entnimmt und dem ‚Pythagoreer‘ Parmenides zuschreibt, im Hinblick auf den mosaischen Schöpfungsbericht wie folgt:

„In the midst of these elements is that God, which governeth all things, and whom Parmenides affirmeth to be the cause of gods, writing thus: God first of all created Love, before the other gods.“ – Wherefore by this Love of Parmenides is understood nothing else, but the lower soul of the world, together with a plastic nature, which though it be the original of motion and activity in this corporeal world, yet is it but a secondary or created god; before whose production, necessity is said by those Ethnic theologers to have reigned: *the true meaning whereof seems to be this, that before that Divine Spirit moved upon the waters, and brought things into an orderly system, there was nothing but the necessity of material motions, unguided by any orderly wisdom or method for good (that is, by Love) in that confused and floating chaos“* (Hervorheb. d. Verf.)⁸³.

Betrachtet man diese Passage im Kontext der Auseinandersetzung Cudworth’ mit der mechanistischen Auffassung Descartes’, insbesondere mit dessen Vortextheorie, dann wird hier die Komplettierung der Cartesischen Renaissance des antiken Atomismus durch Cudworth, wie ich sie oben angesprochen habe, deutlich greifbar: Beschränkte man die Handlung Gottes auf die „necessity of material motions“, die Bewegungsgesetze der einmal verwirbelten Materiemasse, welche bei Cudworth entgegen Descartes’ Lehre zugleich die Atome einbegreift, dann beließe man es beim Chaos einer blinden Notwendigkeit, die das harmonische System der Weltordnung nicht zu erklären wüsste. Erst das Eingreifen des göttlichen Geistes, dessen Weisheit und Methode hier im Verbund mit der Weltseele und dem Instrumentarium einer *plastic nature* gesehen wird, macht aus dem planlos vor sich hintreibenden Chaos eine planmäßige, teleologische Ordnung und Harmonie.

Die Anknüpfung an die mosaische Schöpfungstheologie hat nun aber noch ganz andere Konsequenzen. Diese betreffen die Frage nach der *prisca sapientia* bei Cudworth. Während sich Cudworth anders als in seinem um 1662 entstan-

82 Cudworth (1995), Bd. 2, S. 10–11 (4, XX).

83 Cudworth (1995), Bd. 2, S. 13–14 (4, XX).

denen *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*⁸⁴ in *The True Intellectual System of the Universe* im Allgemeinen recht vorsichtig äußert, wenn es darum geht, ob Moschus und Moses eine und dieselbe Person gewesen seien, ob also der pythagoreische Atomismus auf Moses zurückgeführt werden könne oder nicht, so unterstützt die oben zitierte Passage die Vermutung, dass Cudworth auch in seinem Hauptwerk an der These eines mosaïschen Atomismus festhielt. Es ist dieser gleichsam spiritualistisch unterwanderte resp. durch die platonisch-neuplatonische Lehre von der Weltseele aufgeladene Atomismus, der bei Cudworth dann aber unter dem Schlagwort des Pythagoreismus firmiert.

Obwohl Cudworth sicherlich zu Recht als Cambridger Platoniker bezeichnet wird, greift der zweite Teil dieser Bezeichnung nach dem bisher Gesagten doch zu kurz. Denn Cudworth identifiziert seine naturphilosophisch und naturtheologisch motivierte Invektive gegen Fatalismus, Materialismus und Atheismus mit einem von ihm philosophiehistorisch konstruierten antiken Pythagoreismus, der Atomismus, Theologie und Metaphysik systematisch ineinandergreifen lässt. Platon und die Platoniker fungieren in diesem Zusammenhang bereits als einseitige Interpreten der pythagoreischen Lehre, die gegenüber der materialistischen Deutung der pythagoreischen Philosophie durch Demokrit und Leukipp den metaphysischen und idealistischen Aspekt des Pythagoreismus betonen. Cudworth selbst aber versteht sich als vollständiger Restaurator der pythagoreischen Lehre, indem er gegen Descartes das Wirken der Vorsehung in der Natur proklamiert und bei den Pythagoreern bereits das Konzept der *plastic nature* anzutreffen meint. Vor

84 Vgl. Cudworth (1996), S. 39: „And what can be more certain than that both Mochus and Moschus the Phoenician and philosopher was no other than Moses, the Jewish lawgiver, as Arcerius rightly guesses: ‚It seems that it ought to be read Moschus, unless they had rather read it Mochus or Moses.‘ Wherefore according to the ancient tradition, Moschus or Moses the Phoenician being the first author of the atomical philosophy, it ought to be called neither Epicurian nor Democritical, but Moschical or Mosaical.“ – Der Arminianer Jean Le Clerc war der erste, der Cudworth’ *True Intellectual System* europaweit bekannt machte, indem er es in seiner *Bibliothèque Choisie* (Amsterdam 1703 pp.) paraphrasierte und in Auszügen übersetzte. Le Clerc widerspricht der These vom mosaïschen Atomismus und schreibt die Identifizierung von Moschus und Mose, hebräisch Moscheh, dem Umstand zu, dass Arcerius und mit ihm John Selden einer gleichsam onomatopoetischen Versuchung erlegen seien. Siehe dazu: Le Clerc (1703), hier Article III, S. 74–77. Ansonsten fällt Le Clercs Urteil zu Cudworth positiv aus: Man könne von Cudworth lernen, dass das antike Heidentum, betrachte man dessen Entwicklung, die einzigartige Gelegenheit biete, den Werdegang des menschlichen Geistes auf dessen Suche nach der Wahrheit zu studieren. Man könne sehen, welche Irrwege er gegangen sei, bevor er die Wahrheit gefunden habe. Man sehe aber auch, dass gerade die allerältesten Philosophen bereits den rechten Pfad eingeschlagen hätten, indem sie die Korpuskularphilosophie zugleich mit der Annahme der Existenz immaterieller Substanzen verbunden hätten. Durch die Rezeption nur einer der beiden zusammengehörigen Teilbereiche der Philosophie der Alten sei man dagegen unweigerlich den falschen Weg gegangen. Daraus aber zu schließen, dass die menschliche Vernunft nicht fähig sei, aus eigener Kraft die Wahrheit zu finden, sei ein Fehlschluss. Denn der Irrtum resultiere, so Le Clerc, gerade aus dem Umstand, dass die klarsten und sichersten Prinzipien der Vernunft preisgegeben und vernachlässigt würden. Nicht zuviel Vernunft, sondern zuwenig Vernunft habe zu absurden Ideen und Lehren geführt; vgl. Le Clerc (1703), S. 132 pp..

dem Hintergrund, dass Cudworth sich selbst als Erneuerer des ursprünglichen Pythagoreismus versteht, wäre er eher als Pythagoreer denn als Platoniker zu bezeichnen. Cudworth gehört zu den wichtigsten Protagonisten des Pythagoreismus im 17. Jahrhundert, dessen Einfluss im 18. Jahrhundert mit der von Le Clerc, Bayle und Leibniz geführten Debatte um die *plastic nature* beginnt und schließlich die ganze Phase von der Früh- bis zur Spätaufklärung durchzieht⁸⁵.

Auch im 18. Jahrhundert mangelte es nun aber keineswegs an Wertschätzungen des Pythagoras als eines Wegbereiters der ‚modernen‘ Mathematik, Physik und Astronomie, an die sich durchaus nahtlos Beschreibungen der *mysteria numerorum* anschließen ließen, wie etwa bei Johann Christoph Heilbronner und Colin Maclaurin.

2.2 Johann Christoph Heilbronners *Historia mathesis universae* von 1742

Im vierten Buch seiner Universalgeschichte der mathematischen Disziplinen widmete sich der Ulmer Mathematiker und Theologe Johann Christoph Heilbronner (1706–1745), der u. a. auch Mathematik in Leipzig unterrichtete, im Rahmen eines Kapitels über die arkanen Qualitäten der Zahlen nüchtern und ohne Polemik der pythagoreischen Dekadik, wobei er ausführlich auf Meursius’ *Denarius* rekurrierte⁸⁶. Doch bereits im neunten Kapitel des ersten Buches, in dem Heilbronner weitläufig Passagen aus der Kompilation und der Kommentierung der mathematikrelevanten Stellen bei Aristoteles – *Aristotelis loca mathematica ex universis ipsius operibus collecta et explicata* (Bologna 1615) – aus der Feder des Jesuiten, Mathematikers, Astronomen und Selenographen Giuseppe Biancani (Josephus Blancanus, 1566–1624)⁸⁷ exzerpierte, wird folgender aufschlussreicher Kommentar Biancanis zu jener berühmten Stelle aus der aristotelischen *Metaphysik* (985b25) über die Pythagoreer, die, so Aristoteles, als erste die Mathematik als Wissenschaft weitergebracht und deren Prinzipien für die Prinzipien aller Dinge gehalten hätten⁸⁸, zitiert:

85 Vgl. dazu neuestens Kringler (2009).

86 Heilbronner (1742), Liber IV, Caput III: „De arcanis numerorum qualitativus“, S. 750–758. Zu Heilbronner vgl. Vogel (1969), S. 259, Cantor (1880), S. 311. Heilbronners *Historia Mathematicae* bot wichtiges Material für eine der großen Mathematikhistoriographien des 18. Jahrhunderts aus der Feder Jean-Étienne Montuclas, vgl. Montucla (1758), Bd. 1, Préface, S. xxj–xxij.

87 Giuseppe Biancani war Schüler des Mathematikers Christoph Clavius und laut Grant McColley der erste, der das Wort Teleskop in Gebrauch gebracht hat, vgl. McColley (1938), S. 364–365; vgl. dazu auch Zik (2001), S. 259–284. Vgl. zum Kontext jesuitischer Wissenschaft in der frühen Neuzeit, zu dem auch Christoph Clavius und Giuseppe Biancani gehören, Dear (1987), S. 133–175, zu Biancani siehe insbes. S. 140–141.

88 Aristoteles: *Metaph.* 985b23–25: „ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀνάμεινοι πρῶτον τὰτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς φήθησαν εἶναι πάντων.“ – In der lateinischen Fassung bei Heilbronner resp. Biancani lautet die Stelle (Heilbronner (1742), S. 214): „Pythagorici primi Ma-

„Ach wenn doch unsere heutigen Philosophen den Pythagoreern nacheifern würden, um wieviel mehr würden sie sowohl sich als auch der Philosophie Gutes angedeihen lassen. Denn nicht ohne großen Nachteil für alle Künste und Disziplinen werden sie [die Pythagoreer] von den meisten in unserer Zeit der Verachtung anheimgegeben [...]“⁸⁹.

Neben die Betonung des Vorbildcharakters der pythagoreischen Mathematik für eine allgemeine Theorie der Wissenschaften und Künste gesellt sich die bereits oben beschriebene Rückbindung zeitgenössischer Innovationen an antike Vorläufer und deren die ‚Moderne‘ fundierende, dieser den Weg bereitende und weisende Funktion. Die pythagoreische ‚Mathematik‘ erscheint als wissenschaftstheoretisches und -systematisches Gegenmodell zu zeitgenössischen, offensichtlich reduktionistischen Tendenzen in Mathematik und Physik, für die freilich im Text keine konkreten Beispiele genannt werden. Heilbronner hat das Biancani-Zitat möglicherweise als zeitdiagnostisches Interpretament verwendet, um darauf hinzuweisen, dass eine mathematisch fundierte, alle Künste und Disziplinen umfassende Wissenschaftssystematik, wie sie insbesondere Christian Wolff vertreten hat, in den späten 1730er und frühen 1740er Jahren unter dem Einfluss des Newtonianismus, der Rationalen Mechanik Leonhard Eulers und einer rein physikalischen Mathematik stark in Bedrängnis geraten war. So scheint Heilbronners Invektive gegen eine rein physikalistische Mathematik durchaus in den Kontext des Leipziger Wolffianismus zu passen, den er als Dozent an der Universität Leipzig wohl gekannt haben dürfte. Jedoch fehlen bei Heilbronner eindeutige Hinweise, sodass es vorerst genügen muss, eine gewisse Affinität zum Wolffianismus zu konstatieren.

2.3 Colin Maclaurins pythagoreischer Newtonianismus

Auch aus der newtonianischen Perspektive konnte ‚Pythagoras‘ instrumentalisiert werden, um der ‚Moderne‘ eine besondere Dignität zu verleihen. Beispielhaft geschieht dies u. a. in einer Schrift des schottischen Mathematikprofessors, Newtonianers und Mitglieds der Londoner *Royal Society* Colin Maclaurin (1698–1746): *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries* (London 1748). Trotz seiner Kritik an der Analogie, die die Pythagoreer leichtfertig zwischen ihren Zahlenspekulationen und der gesetzmäßigen Konstitution der Natur gezogen hätten, ohne dies empirisch-experimentell abzusichern, gesteht Maclaurin Pythagoras und den Pythagoreern außerordentliche Erkenntnisse in der Astronomie und Naturphilosophie zu. Ihre diesbezüglichen Lehren – die tägliche und jährliche Bewegung der Erde, die sphärische Kreisbewegung der Kometen, die Ansicht, dass der Mond und die Sterne bewohnt seien, und die Sphärenhar-

thematicis operam dedere, haec proponebant, & in eis enutriti, eorum principia, entium quoque cunctorum putant esse principia.“

89 Heilbronner (1742), S. 214: „Utinam nostrates Philosophi Pythagoricos imitentur; Enim vero multo melius & sibi & Philosophiae consulerent. At vero non sine magno artium, atque Disciplinarum omnium dispendio a plurimis hac tempestate despectui habentur [...]“; vgl. Biancani (1615), S. 138.

monie, die bei Pythagoras in mathematischen Proportionen ausgedrückt sei – weisen nach Maclaurin eine bemerkenswerte Unabhängigkeit von den suggestiven Eindrücken der Sinne und von den Vorurteilen des gemeinen Volkes auf. Maclaurin zieht daraus folgenden Schluss: „[...] so we cannot but suppose that they who first discovered them must have made very considerable progress in astronomy and natural philosophy.“ Denn, so begründet Maclaurin den naturphilosophischen Erkenntnisfortschritt bei den Pythagoreern, „one must have got over many difficulties from sense as well as from the religious prejudices that prevailed in those days“⁹⁰.

Die Unabhängigkeit des Verstandes von der verführerischen Suggestivität sinnlicher Eindrücke sowie die kritische Distanz zu verbreiteten religiösen Vorurteilen werden von Maclaurin also zu Bedingungen wissenschaftlichen Fortschritts erklärt. Diese Bedingungen aber sind, Maclaurin zufolge, mitunter bereits in der Antike erfüllt worden, sodass sich dem historischen Blick in die Vergangenheit eine erstaunliche Fülle von ‚modernen‘ Wahrheiten zu offenbaren vermag, die schon von den alten Philosophen erkannt worden sind. Diese Wahrheiten seien denn auch „mit modernen Entdeckungen vereinbar“ („agreeable to modern discoveries“)⁹¹.

Um den Zusammenhang von ‚moderner‘ und antiker Wissenschaft zu verdeutlichen, hebt Maclaurin exemplarisch die Affinität der pythagoreischen Sphärenharmonie zu Newtons Bestimmung der Gravitation („gravitation of celestial bodies“) hervor:

„A musical chord gives the same notes as one double in length, when the tension or force with which the latter is stretched is quadruple: and the gravity of a planet is quadruple of the gravity of a planet at a double distance. In general, that any musical chord may become unison to a lesser chord of the same kind, its tension must be increased in the same proportion as the square of its length is greater; and that the gravity of a planet may become equal to the gravity of another planet nearer to the sun, it must be increased in proportion as the square of its distance from the sun is greater. If therefore we should suppose musical chords extended from the sun to each planet, that all these chords might become unison, it would be requisite to increase or diminish their tension in the same proportions as would be sufficient to render the gravities of the planets equal. And from the similitude of those proportions, the celebrated doctrine of the harmony of the spheres is supposed to have been derived“⁹².

Die mathematische Beschreibung der Kräfteverhältnisse zwischen den einzelnen Planeten, die Bestimmung der planetarischen Gravitation, galt Maclaurin als Grundlage der pythagoreischen Doktrin von der Sphärenharmonie: Pythagoras hatte die Gesetze der Schwerkraft mindestens schon geahnt, wahrscheinlich sogar schon gekannt. In den Augen Maclaurins war Pythagoras ein vorsokratischer Newton, dieser selbst folglich ein ‚moderner‘, die Bedingungen wissenschaftlichen Fortschritts erfüllender Pythagoras oder Pythagoreer: Newton (er-)fand demnach die Mathematik, die Astronomie und die Philosophie ‚neu‘ und trat

90 Maclaurin (1748), S. 33.

91 Maclaurin (1748), S. 32.

92 Maclaurin (1748), S. 32–33.