

1. Leugnung der Rolle der Kopula führt zu verschiedenen Formen des Naturalisms (S. 34)

Das Prädikat besteht aus der Idee und der Kopula. Diese letztere ist nicht nur ein grammatikalischer Satzteil, sondern auch eine von tiefster ontologischer Bedeutung erfüllte mystische Geste. Die Kopula verleiht dem Prädikat Geltung, realisiert seine Bedeutung als Offenbarung der Natur des Satzgegenstandes, leitet vom Idealen ins Reale hinüber. Wie das Ich in sich keinen Gedanken enthält, sondern nur Satzgegenstand, Subjekt ist, so enthält auch die Kopula nichts, außer der *Beziehung* zwischen Satzgegenstand und Prädikat; sie zeugt von der Realität des Prädikats im Satzgegenstand, sie setzt das Sein des Satzgegenstandes im Prädikat. Die Kopula ist der Ausdruck eines ontologischen Moments, sie verkündet das Sein, sie lässt das Prädikat am Sein des Satzgegenstandes teilhaben. Sie ist dieses Sein selbst in dessen allgemeinsten und allumfassendsten Form. Sie ist die Natur der Substanz nicht in ihrer speziellen, besonderen, sondern allgemeinen und allumfassenden Form. Ebenso wie das Ich die Hypostasenhaftigkeit der Substanz zum Ausdruck bringt, weist die Kopula, die ontologische Klammer, symbolisch auf die Natur der Substanz, die φύσις, hin, wobei eine ihrer unzähligen Äußerungen das Prädikat ist.

2. Die Lehre des Parmenides und die Alleinheit der Substanz (S. 35)

In der Lehre des Parmenides vom gleichartigen und unbeweglichen Sein ist der Keim der späteren Systeme der Identitätsphilosophie, der Philosophie der substantialen Alleinheit enthalten. Alles, was ist, „Werden sowohl als Vergehen, Sein sowohl als Nichtsein, Veränderung des Ortes und Wechsel der leuchtenden Farbe“ ist in diesen Ozean des gleichartigen Seins getaucht, ist nur eine seiner Gestalten, eines seiner wechselnden Antlitze. Wie erschließt sich nun diese Einheit und wo – in der mystischen Schau, im In-sich-selbst-vertiefen, oder aber in der metaphysischen Anschauung? Das Erste ist im indischen Idealismus sowie auch im neuuropäischen metaphysischen Idealismus (Meister Eckehard, Böhme u. a. m.) der Fall, das Zweite im spekulativ-metaphysischen Idealismus, zu dem auch Parmenides gehört, der sich zu einem gnoseologischen Immanentismus bekennt: „Denken und des Gedankens Ziel ist eins“.

3. Heraklit, Leukipp und Demokrat und ihre Systeme der Einheit der Substanz (S. 36)

Einerseits lehrt Heraklit, in Übereinstimmung mit Parmenides:¹ „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immer“ dar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer; sein Erglimmen und sein Verlöschen sind ihre Masse“ (Fragment 30 [20]). „Umsatz findet wechselweise statt des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All, wie des Goldes gegen Waren und der Waren gegen Gold“. (Fr. 90 [22]) „Sie verstehen nicht, wie das auseinander Strebende ineinander geht: gegenstrebige Vereinigung wie beim Bogen und der Leier“ (Fr. 51 [45]). „Das auseinander Strebende vereinigt sich und aus den Gegensätzen entsteht die schönste Vereinigung und alles entsteht durch den Streit“. (Fr. 8 [4]).

¹ S.66ff.

4. Spinozas Pantheismus und die Lehre von den Modi (S. 37)

Spinozas Philosophieren ist auf die Parmenideische Alleinheit gerichtet, die hier in dem Begriff der Substanz oder Gottes gesucht wird. Das Wesensmerkmal der Substanz ist, dass sie Ursache ihrer selbst (*causa sui*) ist, so dass ihre Wesenheit die Existenz in sich schließt – *essentia involvit existentiam* (Vgl. Ethik, I, 1. Definition). Die Substanz ist das, was in sich ist und durch sich begriffen wird (Vgl. 3. Def.). Diese Unterscheidung zwischen Sein und Begreifen trägt sofort den hierin verborgenen Cartesianischen Dualismus (*cogitatio und extensio*) in den Begriff der Substanz hinein, und dazu kommt sofort auch noch ein neuer Begriff hinzu – das Attribut, d.h. das, „was der Verstand (was für einer und wessen? B.) an der Substanz als deren Wesenheit ausmachend wahrnimmt“ (4. Def.)², wobei Gott als Wesen bezeichnet wird, das „aus unendlich vielen Attributen besteht“ (6. Def.). Die für die Identitäts- oder All-Einheits-Philosophie am schwersten zu beantwortende Frage, wie denn aus der Einheit die Vielheit hervorgeht, wird hier gar nicht gelöst, die Antwort hierauf vielmehr durch einen „Grundsatz“ (Vgl. 1. Def.) gegeben. „Alles was ist, ist entweder in sich selbst oder in einem anderen“. Nach dieser völlig dogmatischen Anerkennung der Vielheit der Substanzen mit ihren Attributen stellt Spinoza das Prinzip ihrer Hierarchie auf, wobei er sie alle als Funktionen der einen absoluten Substanz oder Gottes fasst. Den Lehrsätzen 14 und 15 des I. Teiles der Ethik zufolge kann es „Außer Gott keine Substanz geben und keine begriffen werden“ und „alles was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden“. Doch „die Essenz der von Gott hervorgebrachten Dinge schließt nicht Existenz ein“ (Lehrsatz 24), denn „Gott ist die bewirkende Ursache (*causa efficiens*) nicht nur der Existenz, sondern auch der Wesenheit der Dinge“ (Lehrsatz 25). „In der Natur der Dinge gibt es nichts Zufälliges, sondern alles ist kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken“ (29), so dass „die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten, als sie hervorgebracht sind“ (33).

So taucht Spinoza alle Gestalten des Seins in den Ozean der einen und absoluten Substanz, deren Zustand oder Erzeugtes sie sind.

5. Spinozismus und der anti-hypostatische Monismus, die Elemente der negativen Theologie verwenden (S. 38f)

Die größte Schwierigkeit, auf die der Spinozismus stößt, hängt mit dem Problem der Hypostasenhaftigkeit zusammen. Die Substanz oder Gott hat keine Hypostase. Spinoza sucht die Substanz sorgfältig vor der Hypostasenhaftigkeit zu bewahren, da er in dieser eine Definition und Begrenzung des undefinierbaren erblickt (*omnis definitio est negatio*). Obwohl Spinoza in Gott die freie, d.h. unbedingt erste Ursache anerkennt, stellt er sich diese doch als nach den Gesetzen der Natur verlaufend vor und geht sorgsam einer Lehre von der freien Schöpfungstat aus dem Wege.

Um des Monismus willen hat Spinoza die reale Vielheit der Hypostasen und sogar die Hypostasenhaftigkeit selbst zum Opfer gebracht, hat dabei aber doch alle die Akte beibehalten, die mit der Hypostasenhaftigkeit unzertrennlich verknüpft sind: Erkenntnis und Wille – die Liebe.

Als einzige Möglichkeit, das Hinzugedachte zu maskieren und den Problemen des Geistes und des Bewusstseins aus dem Wege zu gehen, bleibt hier nur die, alles in dem abstrakten Urgrund der Realität oder des Seins zu versenken, was sich auf diesen nicht zurückführen lässt, und zwar nach der Methode der negativen Theologie [...].

² Spinoza, Ethik, Phil. Bibl. 10. Aufl.

6. Leibniz' System der hierarchischen Skala der Monaden (S. 40)

Für das ganze System Leibnizens ist aber nicht nur die Verbindung der Monaden zu einer kontinuierlichen Einheit charakteristisch, sondern auch die Kontinuität aller Veränderungen, die sich durch unmerkliche, unendlich kleine Größen, dunkle und unbewusste Vorstellungen vollziehen. Mit Hilfe dieser Idee baut Leibniz seine Hierarchie der Monaden auf. Diese Hierarchie besteht aus den niedersten Monaden, die nur ganz dunkle Vorstellungen haben, ferner aus Seelen, bei denen die Vorstellungen die Klarheit der Empfindungen erreichen, und endlich aus Geistern, die Vernunft besitzen und Gott gleich sind. Obwohl nach Leibniz jede Substanz in sich das ganze Universum zum Ausdruck bringt, so bringen doch einige Substanzen eher das Universum denn Gott, und die Geister eher Gott denn das Universum zum Ausdruck.

7. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Leibniz' und Spinozas Systemen (S. 41)

Der Unterschied zwischen den grundlegenden Konzeptionen Leibnizens und Spinozas besteht darin, dass der erstere in seine Konzeption die Idee Gottes, des Schöpfers, der diese Welt geschaffen hat und sich außerhalb ihrer befindet, einführt,³ während der letztere ganz offen erklärt: *substantia sive Deus*, sich also zu einem atheistischen Kosmismus (Pantheismus) oder aber zu einem akosmischen (und selbst antikosmischen) Deismus bekennt. Doch gerade in diesem Punkt erweist sich das System Leibnizens als schwankend und widerspruchsvoll. Einerseits wird Gott in die Welt als deren höchste Stufe oder als Monade der Monaden, als ihr gemeinsames Zentrum, *centre par tout*, als Weltseele einbezogen und damit notwendig der Weg zu einem pluralistischen Spinozismus, d.h. Pantheismus beschritten, andererseits aber wird Gott als „die ursprüngliche Einheit oder die einfache, uranfängliche Substanz“ bestimmt, wobei „alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden seine Erzeugnisse sind und sozusagen durch unaufhörliche Ausstrahlungen (fulgurations) der Gottheit [...]“ – d.h. durch einen Emanationsprozess – entstehen (Monadologie §47, W.W. Bd. II, S. 446). In diesem Punkt berührt sich Leibniz in seinen Aporien mit seinem antiken philosophischen Ahnherrn, dem Begründer der Lehre von den Monaden-Entelechien, Aristoteles, der neben der monadologisch organisierten und beseelten Welt eine erste Ursache oder einen ersten Bewegter (πρῶτον κινῶν) – Gott – postulierte (wobei Gott außerdem auch noch die νόησις νοήσεως, das Denken seiner selbst, zueignet.) Die Doppeldeutigkeit und Unklarheit dieser Lehre von Gott, der zufolge Er einerseits mit dem Kosmos in eins verschwimmt, andererseits aber ihm transzendent bleibt, lassen sich weder in der Philosophie des Aristoteles noch auch in der Leibnizens irgendwie beseitigen. Dieser Zug der Leibnizenschen Lehre ist jedoch lediglich historisch von Bedeutung und hat nichts mit der uns hier beschäftigenden Frage zu tun, lässt das Problem des hypostatischen Geistes unberührt.⁴

³ „Der zureichende Grund (der Existenz des Universums, B.) [...] muss also außerhalb dieser Reihe der zufälligen Dinge liegen und sich in einer Substanz vorfinden, die die Ursache der Reihe und ein notwendiges Wesen ist, das den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt; [...] Diesen letzten Grund der Dinge aber nennen wir Gott“ (Leibniz, Vernunftprinzipien: §8, 15).

⁴ Bei Leibniz findet sich allerdings eine Reihe wichtiger Betrachtungen in dieser Richtung, doch werden sie nicht weiterentwickelt. So z.B. „die Seelen sind im allgemeinen lebende Spiegel oder Abbilder des Alls der Geschöpfe, die Geister jedoch sind außerdem Abbilder der Gottheit oder des Urhebers der Natur selbst: fähig, das System des Universums zu erkennen und es durch architektonische Proben wenigstens in etwas nachzuahmen, da jeder Geist innerhalb seines Bereiches wie eine kleine Gottheit ist“ (Leibniz, Monadologie: §83, 65). Vgl. auch Vernunftprinzipien: §14, 21.

8. Schellings Monismus "vom deus implicitus zum deus explicitus" (S. 42f)

Wenn Schelling hier den Weg von der Objektivität zur Subjektivität zurücklegt, so geht er im „System des transzendentalen Idealismus“ mit der Lehre von der intellektuellen Anschauung als Wahrnehmungsform dessen, was jenseits des Unterschiedes von Subjekt und Objekt, jenseits der absoluten Identität liegt, den entgegengesetzten Weg von der Subjektivität zur Objektivität. Das Problem, das sich in seiner ganzen Schwere bereits vor Fichte und späterhin auch vor Hegel erhoben hat, nämlich wie Subjekt und Objekt nicht in ihrer Geschiedenheit (wie bei Kant), sondern in ihrer Einheit zu verstehen seien, mit anderen Worten, das Problem von der Ichheit des Kosmos und der kosmischen Natur des Ich (das Fichtesche Ich und Nicht-Ich), erhob sich auch vor Schelling. Anstatt nun, wie Fichte es getan, das Objekt ins absolute Ich zu versenken oder die Subjekt-Objekt-Beziehung in der satzgegenstandslosen logischen Prädikativität aufzulösen, taucht Schelling (der sich damit Schopenhauer nähert) beide in das Halbdunkel der unbewussten, absoluten Identität, in der es keine Spaltung in Subjekt und Objekt gibt. Sie erscheinen als deren Funktionen oder Stufen, Potenzen wieder, die offenbar keine größere ontologische Kraft als die Modi Spinozas besitzen

Die Welt also ist werdender Gott, der *Deus implicitus* wird zu einem *Deus explicitus*. Durch diese Wendung, und in der Meinung, damit eine wahrhafte und begründete These einzuführen, will sich Schelling gegen den Pantheismus abgrenzen. Der dunkle Schopenhauersche Wille, der in Gott als ein Prius Gottes selbst ist, und der in seinem Auseinanderfallen und in seinem Abfall von Gott nicht nur der Welt, sondern mit ihr zugleich auch Gott Raum gibt, ist eine Uridentität. Mit einem verschiedenen Grad von Tiefe, Scharfsinn und Vollendung hat Schelling dieses Schema in seinen letzten Traktaten, beginnend mit seinen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ und ganz besonders in seiner „Philosophie der Offenbarung“⁵, entwickelt.

9. Häresie, Antinomie und Realismus: Lösung der Triadizität. (S. 45)

Die Katharsis des Denkens, die sich als Ergebnis dieser Tragödie der Philosophie ergibt, führt durch eine Vertiefung des Selbstbewusstseins zu einer Erneuerung der Philosophie in ihrem Wesen, in ihrer schöpferischen Kraft und ihrer Selbstbegrenzung. Und die Grundfolgerung, die sich daraus ergibt, ist die, dass der Gedanke, der die Substanz zum Ausdruck bringt, notwendig in sich antinomisch ist: das einige Prinzip verwirklicht sich in einer Dreiheitlichkeit, und das Denken ist zu dieser bewussten Selbstvernichtung verurteilt. Und in einem neuen Sinn offenbart sich hier die Lebenswahrheit des Wortes aus dem Evangelium: „So das Weizenkorn in die Erde falle und nicht ersterbe, so gibt es keine Früchte“ (Vgl. Joh 12,24).

⁵ Darüber ausführlicher im Exkurs über Schelling in meinem „Abendloses Licht“.

