

SPINOZISMUS

Seine Wirkungsgeschichte und seine noch ungenutzten Wirkungsperspektiven

(aus: Hong Han-ding, Spinoza und die deutsche Philosophie. Eine Untersuchung zur metaphysischen Wirkungsgeschichte des Spinozismus in Deutschland. Scientia Verlag Aalen 1989, Nachwort S. 217-236)

Lutz Geldsetzer

Als allgemeine Tendenz können wir in der Geschichte des Spinozismus konstatieren, daß die nachspinozistischen Epochen den für das abendländische Denken so grundlegenden Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus oder auch Spiritualismus und Materialismus, wie er auch in der Neuzeit vor Spinoza auf die Spitze getrieben war, wiederhergestellt haben. Nach Spinoza freilich mit dem Unterschied zu vorher, daß jede Seite Spinoza ganz für sich reklamierte. Daher konnte man den Spinozismus des deutschen Idealismus und denjenigen des Feuerbach-Marxschen Materialismus unterscheiden. Und doch war es offensichtlich gerade die große Leistung und das Verdienst Spinozas, diesen Gegensatz versöhnt und überwunden zu haben. Gerade diesem Anliegen und dieser Leistung Spinozas sind ersichtlich die einzelnen Formen des Spinozismus nicht mehr gerecht geworden.

Daß aber die Ausprägungen des Spinozismus den alten Gegensatz der metaphysischen Positionen restituiert haben, muß in den Augen des westlich-abendländischen Beobachters als Fortschritt, Reinigung, Verbesserung der Philosophie Spinozas erscheinen. Dies ist in der Optik abendländischen Fortschrittsdenkens, die auch der Philosophiegeschichtsschreibung allgemein zugrunde liegt, unvermeidlich. Und doch mag gerade darin eine optische Täuschung liegen, die sich nur von einem anderen Standpunkt aus entdecken und auflösen läßt. Hegel hat hierin vielleicht viel deutlicher gesehen als mancher andere, als er die „Spinozistische Idee“ — also den Grundgedanken der Philosophie Spinozas — eine „morgenländische Anschauung“ nannte. Sie gehört freilich auch schon zum ältesten Erbgut eleatischen Seinsdenkens.

Es gehört zur Natur abendländischer Metaphysik, daß sie gleich zu Beginn ihrer Entwicklung diese Einheit des Parmenideischen Seins (und Denkens) durch Heraklit in eine Polarität des Hen kai Pan, also von Einheit des Alls oder des Ganzen und Einheitlichkeit des Einzelnen oder des Gesamten auseinanderlegte. Von daher ist selbst die Idee oder der Begriff der Einheit zu einer doppelsinnigen Denkform geworden, wie sich bis in die Grundlagen der Logik und Mathematik zeigt: Die Einheit ist sowohl ein Begriff von der umfassenden Gesamtheit des Einzelnen und Vielen, wie auch ein Begriff vom je einzelnen Element des Ganzen. Logisch ist jeder Begriff die intensionale Einheit aller einzelnen unter ihn fallenden Art- und Individualbegriffe, und zugleich ist jeder Begriff auch extensionales Element oder Einheit unter seinen Oberbegriffen. Mathematisch ist ebenso die Einheit das Ganze einer Struktur, wie auch Element in dieser Struktur. Und selbst die Eins ist noch ein Gesamt vieler Teile und zugleich das Element der natürlichen Zahlen. Und die abendländische Erkenntnistheorie hat diese Doppeldeutigkeit der Einheit mit ihrer grundlegenden Unterscheidung der auf die Einheit des Allgemeinen und Umfassenden gerichteten Vernunft oder Ratio und der auf die Einheiten des Einzelnen, Konkreten und Vielfältigen gerichteten Sinnlichkeit sanktioniert.

Gegen diese Verfestigungen eines Dualismus in der Idee der Einheit selbst anzudenken, mußte und muß im Abendland ein unerhörtes Wagnis, geradezu ein tollkühnes Unternehmen bleiben. Spinoza hat es gewagt. Aber die Tatsache, daß man nach ihm so viele Spinozismen unterscheiden kann: atheistischen, deistischen, theistischen, pantheistischen, panentheistischen, idealistischen und materialistischen (Frege und Cramer haben gar so etwas wie

einen logischen Spinozismus vertreten!), zeigt, daß er mit seinem Unternehmen bisher gescheitert ist.

Oder sollte man vielleicht eher sagen, daß bisher die Interpreten Spinozas und die Spinozisten an der Philosophie gescheitert sind? Dafür spricht in der Tat alles, und darin läge auch die einfachste Erklärung für den Verlauf der Geschichte des Spinozismus bis heute.

I. Die Geschichte des Spinozismus ist ein Teilstück der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik. Und diese ist gewiß nicht auf der Höhe geblieben, die sie in den sog. großen Systemen des 17. Jahrhunderts und auch vordem schon erreicht hatte. Zu offensichtlich und unbefriedigend sind ihre vorschnellen Hypostasierungen ephemerer Bereichsprinzipien einzelner philosophischer Disziplinen oder erfolgreicher Einzelwissenschaften: der atomaren oder energetischen Grundelemente der Physik des 19. Jahrhunderts zum modernen Materialismus oder monistischen Energetismus, des dynamischen Lebensprinzips romantischer oder Darwinscher Biologie zur Lebensphilosophie, der psychischen Vermögen der Aufklärungspsychologie vom unbewußten Trieb über den Willen, die Gedächtnis- und Imaginationskraft bis zur bewußten Vernunfttätigkeit in den Systemen des sog. deutschen Idealismus und ihrer gegenwärtigen Renaissancen. Da wird Anthropologismus zur Existenz- und Existenzialphilosophie, Medizin zum Universaltherapeutismus, Didaktik und Pädagogik weiten ihre Bereichsnormen der Mündigkeit zu emanzipatorischen Menschheitsidealen aus, und die Tripelallianz von Ökonomismus, Soziologismus und Historismus, ohnehin seit langem daran gewöhnt, ihre Forschungsgegenstände nach kontrafaktischen Rechtsprinzipien zu bewerten, endet folgerichtig in einem universellen Legitimität begründen sollenden Giusnaturalismo. Und vollends die Theologien, ihre einstigen Gottesbegriffe durch Beliebigen ersetzend, leihen jetzt Beliebigen liturgischen Glanz und geben ihm metaphysische Weihe.

Ersichtlich könnten sich alle diese Metaphysiken, wenn sie sich nur fachlich artikulieren wollten und könnten, auf die „spinozistischen Prinzipien“ — eigentlich Postulate des metaphysischen Denkens — berufen: Das „Hen kai Pan“ und das „Causa sui“. Das erstere ist ja das Postulat jeder monistischen Metaphysik, durch welche die logische Identität des Prinzips mit der Gesamtmenge des durch es zu Erklärenden gefordert wird; das letztere seinerseits fordert, daß dies Prinzip nur aus sich selbst heraus besteht, sich selbst begründet und nicht anderswoher begründet werden kann, und daß es auch nur aus sich selbst verstanden werden kann. Wer wollte bestreiten, daß dies im Sinne der jeweiligen Metaphysik für die Materie, das Leben, das Bewußtsein (oder das Unbewußte), die Existenz, die Emanzipation, das Unrecht oder die jeweiligen Götzen der neueren Theologie gelten soll: Über sie kann man mit ihren Anhängern nicht weiter reden, denn für diese sind sie jeweils das, „hinter das nicht zurückgegangen werden kann“, das sich „unbezweifelbar von selbst versteht“ und zu dessen Verstehen Andersdenkende im besten Falle eingeladen werden können, im schlechtesten aber gezwungen werden müssen.

Man sieht daran, daß „Spinozismus“ nach Spinoza zu einer formalen Kategorie geworden ist, die für alle Metaphysiken gleichermaßen gelten muß. Und so hängt es auch nur von der jeweils eigenen philosophiegeschichtlichen Reflektiertheit einer Metaphysik ab, ob sie sich einen „Spinozismus“ nennt oder nicht.

Will man sich also dem inhaltlichen Wesen dessen, was Spinozismus ist und sein kann, nähern, so genügt es sicher nicht, seine Wirkungs- oder Auslegungsgeschichte zu analysieren. An deren Stelle hätte vielmehr das zu treten, was man seine Vorbereitungsgeschichte nennen könnte. Die frühesten Gegner Spinozas waren sehr wohl schon auf der Spur einer solchen

Vorbereitungsgeschichte, als sie den „Spinozismus ante Spinozam“ dingfest zu machen glaubten. Aber sicher erlaubten es ihnen ihre damaligen philosophiegeschichtlichen Mittel und ihre zeitgenössischen Vorurteile nicht, klar genug zu sehen. Vor allem machte sich und macht sich noch jetzt etwas als hinderlich bemerkbar, was man einen blinden Fleck im abendländisch-christlichen Bewußtsein nennen könnte: die Blindheit gegenüber den außereuropäischen Ingredienzen des abendländisch-christlichen Denkens selbst. Da wird gar zu leicht als „jüdisch“ oder „islamisch-arabisch“ ausgeschieden und als Sonderströmung behandelt, was doch zur eigensten abendländischen Tradition gehört. Denn was da jüdisches oder islamisches Denken heißt, hat seine philosophische und mithin auch theologische Form ebenso wie das sog. christliche Denken durch denselben Neuplatonismus und nachmals den Aristotelismus erhalten. Der Aristotelismus eines Albertus und Thomas wäre ohne die spanisch-arabische Aristotelismustradition nicht zustande gekommen, und sicher ebenso wenig der neupythagoreische Mathematizismus eines Nikolaus von Kues bis hin zum Galileianischen und Cartesischen *mos geometricus* ohne die Beisteuerung der jüdischen Kabbala. Man nennt auch Isaak Newton nicht einen jüdischen Physiker, obwohl er doch mehr kabbalistische als physikalische Bücher studierte und besaß, sondern den Vollender der klassischen abendländischen Physik. Was sollte also damit gewonnen sein, Spinoza einen jüdischen Philosophen zu nennen? Gerade er, den seine eigene jüdische Gemeinde als Ketzer ausgestoßen hat, und der wegen seinem *Tractatus theologico-politicus* der Vollender des abendländischen Toleranzgedankens gegenüber allen Religionen, Theologien und Metaphysiken genannt zu werden verdient.

Was Spinoza anstrebte und erreichte, war gewiß nichts Geringeres als eine Synthese von Aristotelismus und Neuplatonismus, mithin von modernem Realismus und Idealismus. Seine Sprache — die Cartesische — ist diejenige eines fortgeschriebenen aristotelischen Nominalismus, aber die Inhalte, die damit gefaßt werden, gehören vorwiegend zur neuplatonischen Tradition. Seine wirklichen Vorgänger sind Anselm von Canterbury und Nikolaus von Kues, der eine Bischof, der andere Kardinal der katholischen Kirche. Anselm hatte das Göttliche oder den Gott als höchsten Begriff gedacht, „über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“. Seine aristotelisch-nominalistischen Gegner, die das Wesen der Begriffe nur als abstraktive Denkgebilde ansehen konnten, mußten nach der „Realität“ fragen, die einem solchen Begriff zukommen konnte, und so mißverstanden sie Anselms Argument als den Versuch eines Gottesbeweises. Als ob für einen Platoniker oder Neuplatoniker Ideen und Begriffe etwas „abbildeten“, da sie doch vielmehr selber eigentliche Wirklichkeit „sind“, und das von den Aristotelikern sogenannte „Reale“ nur durch Partizipation an dieser Wirklichkeit besteht.

Das Göttliche als höchster Begriff genommen, implizierte, daß alle anderen Begriffe und mithin jede einzelne Realität unter diesen Begriff fallen und sein Wesen (seine logische Intension) univok zum Ausdruck bringen. Alles Niedere, Abgeleitete, Beweisbare mußte selbst zum durch spezifische Differenzen spezifizierten Unterbegriff dieses allgemeinsten Begriffes werden. Hier ist vorgeprägt, was Spinoza später die Attribute und Modi der einen Substanz nannte. Und gewiß liegt darin auch schon das pantheistische Motiv, daß kein prinzipieller Unterschied mehr zwischen Gott als dem höchsten Begriff und Schöpfung als der Menge der Unterbegriffe und Ableitungen aus diesem Begriffe zu denken war. Und platonisch dabei das Motiv, daß nicht der höchste Begriff, das Göttliche oder das Prinzip zu beweisen, sondern nur das von ihm aus Abgeleitete, die Welt, die Phänomene in ihrer göttlichen (intensionalen) Substantialität „zu retten“ bzw. zu beweisen sein konnten.

Der Kusaner hat diesen Anselmischen Gedanken weiterverfolgt. Wenn Gott dasjenige „implizit“ ist, was die geschaffene Welt „explizit“ vorstellt, so handelt es sich noch immer um

das logische Verhältnis von allgemeinstem bzw. höchstem Begriff zu seinen Art- und Unterartbegriffen. Denn jedes Allgemeine „impliziert“ das zugehörige Besondere, und jedes Besondere „expliziert“ auf seine spezifische Weise das Allgemeine. Beim Kusaner tritt gegenüber Anselm die Verdeutlichung durch mathematisch-geometrische Beispiele hinzu, auch dies oftmals als „mathematischer Gottesbeweis“ mißverstanden. Die Extremalisierung mathematischer Kategorien führt zum Unendlichen, und in diesem verlieren alle „konkreten“ mathematischen Gebilde ihre spezifischen Bestimmungen: Die Linie, das Dreieck, der Kreis sind im Unendlichen dasselbe, so wie im höchsten und allgemeinsten Begriff alle spezifischen Differenzen beiseite gelassen und nur die identische allgemeinste Intension aller Begriffe erhalten und zu denken ist. Auch hier ist das pantheistische Motiv zu bemerken, das mit dem Neuplatonismus immer einhergeht. Hinzu kommt beim Kusaner das durch die Mystik vermittelte Sokratisch-Platonische Motiv des „Nichtwissens“ vom eigentlichen Wesen des Wesentlichen und Göttlichen: Die Lehre von der *docta ignorantia* beschreibt sehr zutreffend, daß und wie das ableitende Wissen um das Einzelne, Besondere und Konkrete, kurz um das Explizite beim Allgemeinsten an seine Grenze gerät, da es das Implizite nur noch in Negationen des Expliziten, als das Un-Endliche, Unstrukturierte, letztlich als das Unbekannte fassen kann.

Auf dieser Linie nun ist Spinoza im Denken weitergegangen. Sein unmittelbarer Ausgangspunkt war allerdings die Philosophie Descartes', in der so vielerlei Scholastisches unter dem bewußt erzeugten Anschein der Originalität und prinzipiellen Neuartigkeit konserviert war. Da war die Rede von den Ideen als dem Ersten und einzigen Selbstverständlichen, was sich dem Platonismus verdankt. Alles, auch das Göttliche wie das eigene Bewußtsein wie auch die ausgedehnte Natur ist zunächst und prinzipiell Idee. Malebranche und Berkeley haben diesen Gedanken im Sinne eines reinen Platonismus festgehalten. Aber schon mit der Unterscheidung der drei Ideenarten, der eingeborenen, der selbstgemachten und der von außen kommenden, machte Descartes Zugeständnisse an das Aristotelisch-nominalistische Denken. Nur die sog. eingeborenen Ideen wurden platonisch konzipiert, die selbstgemachten als Fiktionen und die von außen kommenden als abbildende Sinnesvorstellungen setzten die ganze Aristotelische Ontologie einer selbständigen Dingwelt voraus, die abbildend erkannt und nach deren Analogie Fiktionen gebildet werden konnten. Hinzu kam die Rede von den Substanzen, die direkter auf Aristotelisches verweist. Sollte man nicht davon ausgehen, daß in der Cartesianischen Rede von den zwei Substanzen die Aristotelische Unterscheidung zwischen ersten und zweiten Substanzen wieder aufgenommen wurde? Die sog. zweiten Substanzen sollten ja die Platonischen Ideen und Begriffe selber sein; bei Descartes wurden sie — im Sinne eines Augustinischen Neuplatonismus — Bewußtseinssubstanzen, und die ersten Substanzen wurden materiell-ausgedehnte Natur. An diesem vordergründigen Dualismus der Substanzen des Descartes hat sich der neuzeitliche Realismus orientiert. Und doch spricht Descartes davon, daß der Unterschied zwischen den beiden Substanzen (und auch der Unterschied gegenüber der „dritten“, der göttlichen Substanz) sich nur in Eigenschaften, Attributen: als Denken, Ausdehnung und unendliche Vollkommenheit, manifestiere. Wenn das so sein sollte, so ließ sich kein Unterschied von Substanzen an sich mehr rechtfertigen, es konnte nur eine Substanz geben. Diesen Schluß hat Spinoza aus der Cartesischen Lehre gezogen und eisern festgehalten.

Wie die metaphysische Wirkungsgeschichte des Spinozismus zeigt, besteht diese Geschichte wesentlich in den Auslegungen des Spinozistischen Substanzbegriffs. Und offensichtlich sind die verschiedenen Richtungen der Auslegung schon in den Aristotelischen Lehrmeinungen über das Wesen der Substanz — und zwar der ersten Substanzen — vorgeprägt. Es handelt sich dabei einerseits um die Theorie von Akt und Potenz bzw. von Wirklichkeit und Möglichkeit oder auch von Energie und Kraft (*energeia* und *dynamis*) in den Substanzen,

andererseits um die Theorie der vier Ursachen, nämlich von Form, Materie, Wirkursache und Zweckursache.

Solange man in der Geschichte der Philosophie von einer Vielheit von Substanzen ausging, konnte man alle diese Bestimmungen und Ursachen in ihren verschiedenen Verschränkungen für die Unterscheidung der Verschiedenartigkeit der einzelnen Substanzen benutzen. Sie hatten mehr oder weniger Wirklichkeit oder Möglichkeit (Energie oder Kraft), oder sie standen letzten Form-, Materie-, Wirk- oder Endursachen näher oder ferner oder waren gar diese letzten Ursachen selbst. Daher konnten auch die extremalen Ursachen: die reine Form, die reine Materie, die reine erste Ursache (der erste Beweger) und der letzte Zweck aller Dinge (das reine Gute) ohne alle Beimischung der anderen Ursachen als jeweils reine Substanzen gedacht werden.

Mit der Theorie der einen und einzigen Substanz des Spinoza aber mußten auch alle diese Bestimmungen und Ursachen in eine Einheit zusammenfallen. Mithin mußte behauptet werden, daß Wirklichkeit und Möglichkeit, Energie und Kraft dasselbe seien, ebenso auch diese wieder mit der Einheit aller Ursachen identisch. Und so wurden alle vordem unterschiedenen Bestimmungen und Ursachen zu „Aspekten“ oder „Attributen“ der einen an sich unbekanntem und unerkennbaren Substanz. Leibniz behauptete, daß alle Wirklichkeit Kraft sei, mithin die „Möglichkeit“ das eigentliche Wesen der Wirklichkeit, und die vier Ursachen wurden ihm prästabilierte „Ansichten“ der einen Substanz.

Läßt man sich vom Selbstverständnis der Physiker, ihre Wissenschaft habe sich ganz unabhängig von der Metaphysik entwickelt, nicht täuschen, so sieht man leicht, daß auch die Newtonsche Mechanik auf den Gedanken aufgebaut war, das Wesen sei „dynamisch“ (Energie wird eine Form der „Kraft“). Und streicht man auch die Illusion, die moderne Physik habe die teleologischen Ursachen aus der Wissenschaft verbannt, so erklärt sich auch leicht, was das Wesen der Newtonschen universellen Kraft der Gravitation ist: nämlich die Identität der Wirk- und Endursache der einen Weltsubstanz (und man versteht, warum Newton darüber keine „Hypothesen“ abgeben wollte: er hätte metaphysisch Farbe bekennen, d. h. sich als Spinozist zu erkennen geben müssen). Noch der zweite Hauptsatz der Thermodynamik (der sog. Machsche Entropiesatz, der eine kosmische „Evolution“ und eine privilegierte Ausrichtung des „Zeitpfeiles“ postuliert) erweist sich bei näherem Hinsehen als Totalisierung des im Vier-Ursachenschema implizierten Entelechiegedankens.

Stellten die Physiker die Aspekte von Energie und Dynamis bzw. von Wirk- und Endursachen in den Vordergrund ihrer Theorien über die Weltsubstanz, so hielten sich die Philosophen mehr an die Aspekte von Akt und Potenz sowie von Form und Materie. Der alte metaphysische Gegensatz von Idealismus und Realismus artikulierte sich nunmehr vor allem als Gegensatz von Formalisten und Materialisten, wobei die ersteren die Weltsubstanz wesentlich als Potenz, Möglichkeit, Vermögen oder auch Kraft deuteten, die letzteren als „wirkende“ Aktualität. Der Formalismus der Kantischen Transzendentalphilosophie zielte als das Letzte und Höchste überall die „Bedingungen der Möglichkeit“ an und fand sie in den „Vermögen“ der Vernunft. Von der Transzendentalphilosophie ausgehend, setzten die deutschen Idealisten nach und nach die einzelnen Vermögen der klassischen Anthropologie an diese Stelle: Reinhold das Bewußtsein überhaupt, Fichte die Tatkraft, Schelling die Phantasie, Hegel das Gedächtnis, Feuerbach die Sinnlichkeit, Schopenhauer den Willen. Und alle erklärten sie diese materiellen bzw. ihre Materie erst erzeugenden Vermögen für die Ursubstanz aller Erscheinungen. Alle „erscheinende Wirklichkeit“ wurde so Wirkung dieser vorausgesetzten Vermögen oder Potenzen und sollte doch zugleich auf „dialektische Weise“ gemäß der Identitätsthese Spinozas mit der Ursache identisch bleiben.

Die Materialisten, zunächst die französischen, dann die deutschen junghegelianischen, schließlich die naturwissenschaftlichen des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts, erklärten ihrerseits alle diese Vermögen und Potenzen zu inhärierenden Dispositionen und Anlagen der reinen Materie, womit denn alles Bewußtseinsmäßige und Geistige abgeleitet und erklärt sein sollte, die Materie ihrerseits aber als das unerklärbare und nicht hinterfragbare metaphysische Prinzip galt. Hier griff man denn auf „Manifestationen“, „Evolutionen“ und „Emergenzen“ zurück, um das Verhältnis von materieller Weltsubstanz und ihren spezifischen Erscheinungsformen zu verdeutlichen.

II. Läßt sich diese sozusagen interne philosophische Entwicklung auf die verschiedenen Nuancierungen und einseitigen Ausdeutungen der Substanz Spinozas zurückführen, so liegen zweifellos in dieser Philosophie noch weitere Potenziale, die z. T. noch gar nicht zum Tragen gekommen sind und noch ihrer Ausarbeitung harren. Sie betreffen das externe Verhältnis der nachspinozistischen Philosophie zu den drei ehemals „höheren“ Fakultäten Theologie, Jurisprudenz und Medizin.

a. Es ist natürlich wohlbekannt, daß die Theologen — vorwiegend protestantische — wütend auf diese Philosophie reagierten, und ersichtlich ruft der Spinozismus auch heute noch gewisse Irritationen bei den Theologen hervor. Aber die nachreformatorische rabies theologorum hatte sich vordem schon an geringfügigeren Anlässen entzündet, so daß man sich über die starke Sprache und so manche Perfidie gegenüber dem Philosophen nicht wundern muß. Spinoza einerseits einen Atheisten, andererseits einen Pantheisten zu nennen, das hebt sich gegenseitig auf und erweist die Falschheit beider Charakterisierungen. Auch daß Spinoza die Transzendenz des Göttlichen gegenüber der Welt und der Schöpfung aufgehoben hat, konnte ihm nicht einmal in theologischen Augen zum Vorwurf gereichen. Die ganze Christologie verdankt sich dieser Aufhebung der Transzendenz des Göttlichen gegenüber der Schöpfung, und die reformatorische Unmittelbarkeit der einzelnen Seele zu Gott, eingeleitet durch die mittelalterliche Mystik, hatte die Enttranszendierung schon längst auf die Spitze getrieben.

Woran Spinoza gerührt hatte, das war der Monopolanspruch der Kirchen, der Konfessionen und der theologischen Fakultäten, allein und letztinstanzlich über Gott und das Göttliche zu reden und es gleichsam zu verwalten. Descartes hatte seine „Meditationen“, in denen das Thema berührt wurde, noch der Pariser theologischen Fakultät zur Prüfung und gewissermaßen als philosophische Hilfestellung vorgelegt. Und später hat Kant noch auf einen Wink des preußischen Ministeriums für den Kultus alles Reden und Veröffentlichen über Religionsfragen zu unterlassen versprochen. Mit Spinoza aber wurde das Göttliche — wie zu Zeiten des vorsokratischen und klassischen Beginns der Philosophie — wieder als das genuine Thema der Philosophie reklamiert. Und das konnte im Universitätssystem der Fakultäten nur heißen: Es wurde Thema der „trivial“-geisteswissenschaftlichen und zugleich der „quadrivial“-naturwissenschaftlichen Forschung.

Wie man weiß, wurden die theologischen Fakultäten deshalb nicht abgeschafft. Aber sie gerieten unter einen gewaltigen Modernisierungsdruck hinsichtlich der philosophischen und wissenschaftlichen Artikulation ihrer Forschungs- und Lehrinhalte. Wo sie sich diesem Zwang nicht ergaben, wurden sie alsbald zu puren Pflege- und Verwaltungsinstituten einer überkommenen christlichen Folklore. Gewiß hat es so etwas wie die „natürliche Theologie“ auch innerhalb der theologischen Fakultäten immer gegeben, und sie war auch schon immer

die Sache der Philosophen gewesen. Aber sie galt ebenso immer nur als „ancilla theologiae revelatae“. Nach Spinoza mußte sich dies Verhältnis umkehren. Die „natürliche Theologie“ der Philosophen und Wissenschaftler definierte nun, was überhaupt „Offenbarung“ des Göttlichen sein konnte.

Man hat dabei wohl immer zu sehr nur darauf geachtet, in welchem umfassendem Maße die protestantische Theologie seit der Aufklärung und dem deutschen Idealismus sich der „Vergeisteswissenschaftlichung“ ergeben hat. Man sollte aber auch sehen, daß auch die katholischen Fakultäten mit einem gewissen Abstand dieser Tendenz folgten. Die Kanonisierung des Thomas von Aquin gegen Ende des 19. Jahrhunderts als „Philosoph der katholischen Kirche“ war nur das auffallendste Resultat derselben Tendenz, die Inhalte des Dogmas durch philosophiegeschichtlich-neuscholastische Forschung zu definieren. Das geschriebene Buch der Offenbarung, die Bibel (und nicht weniger der Talmud oder Koran) wurde nun gewissermaßen philologisch-historisch aufgeblättert und sein Sinn als philosophische Gottestheorie in den Kategorien der Metaphysik buchstabiert.

Aber diese „Vergeisteswissenschaftlichung“ der Theologie verlief seit dem 19. Jahrhundert im Kontakt mit einer aufs ehemalige Trivium verkürzten neuen Philosophischen Fakultät. Der quadriviale Teil der alten Philosophischen Fakultät spaltete sich als neue Mathematisch-naturwissenschaftliche Fakultät ab und verselbständigte sich. Aber man hat sich zu erinnern, daß die „Natur“ schon seit antiken Zeiten (explizit nach Augustinus) als das „zweite Buch der Offenbarung“ galt, dessen Sinn in mathematischen Symbolen zu buchstabieren sei. Spinoza hatte den Gott mit der Natur identifiziert und Natur mit dem Göttlichen. So hätte es nahegelegen, daß die Theologie sich nicht nur „vergeisteswissenschaftlichte“, sondern ebenso auch „vernaturwissenschaftlichte“. Natürliche Theologie hätte ebenso Naturwissenschaft werden müssen. Man wird nicht übersehen, daß die Theologien immer wieder sog. Ergebnisse der Naturwissenschaften als „Beweise“ für biblische Aussagen reklamierten: Den Urknall als Beweis einer Welterschöpfung, den entropischen Hitzetod als Beweis eines Weltendes im Holocaust, den quantenphysikalischen Indeterminismus als Beweis für „Freiheit“, die kosmische Ordnung als Beweis einer kosmischen Ordnungsmacht usw. Aber dies blieben zufällige Kontaktpunkte zwischen den grundsätzlich als heterogen und gegeneinander autonom angesehenen Fakultäten.

Macht man aber mit Spinoza und seinem „Deus sive Natura“ ernst, so schärft man sich den Blick für tiefgreifende Veränderungen, die hinter aufrechterhaltenen Fassaden vor sich gingen und noch weitergehen. Daß Newtons universale Gravitation eine mathematisch-physikalische Chiffre für das Göttliche war, wurde schon gesagt. Mit der Abtrennung und Verselbständigung der Mathematisch-naturwissenschaftlichen Fakultät gegenüber der Philosophischen Fakultät trat die neue Fakultät alsbald die Nachfolge der Theologischen Fakultät im Bildungshaushalt der modernen Nationen an. Äußerliche und manchmal groteske Symptome dafür waren die neuen religiösen „antikirchlichen“ Kulte Comtes und der Positivisten und später der Energetisten und des Monistenbundes (die man heute entweder vergessen hat oder allenfalls als Kuriosität belächelt). Die neuen „byzantinischen“ Staatsreligionen des dialektischen Materialismus mit ihrer Beschwörung einer auf die Geheimnisse der Materie gegründeten „Wissenschaftlichkeit“, ihrer „Patristikerexegeese“ und ihrem Weltmissionsanspruch sprechen da schon eine deutlichere Sprache.

Aber da gibt es in der neuen Fakultät auch die Liturgie der mathematischen Formeln, die nur der Eingeweihte versteht und der Wissenschaftsgläubige nur andächtig nachspricht (und bei der man offenbar auch zuweilen ein sacrificium intellectus logici erbringen muß, da sie so manche mathematische oder physikalische Paradoxie zum Dogma gemacht hat). Da gibt es

die „weiße Magie“ der Transsubstantiationen in den experimentellen Laboratorien. Da werden die Laboratorien und Forschungsinstitute selbst zu wissenschaftlichen Kathedralen, deren Kosten diejenigen ihrer Vorgänger längst in den Schatten gestellt haben. Und da gibt es nicht zuletzt auch die neuen Heiligen, die von einer schwedischen Akademie für unsterblich erklärt werden, weil sie dem göttlichen Geheimnis ein wenig näher auf die Spur gekommen sind. Man wird freilich nicht in Abrede stellen, daß die neuen Theologen sich keineswegs als Gläubige, sondern vielmehr als die eigentlich Wissenden betrachten. Aber gerade dies haben sie gewiß mit den meisten alten Theologen gemein, unter denen die kusanische *docta ignorantia* ebenfalls eine seltene Tugend war. Wie aber die alten Theologen sich immer das Recht und die Sendung herausgenommen haben, auch und gerade über die weltlichen Angelegenheiten nachdrücklich ihre Meinungen und Machtsprüche zu äußern, so gibt es jetzt auch nichts mehr, worüber man nicht die Naturwissenschaftler als moderne Orakel befragt.

Solche und manche andere Indizien sollten eigentlich die Aufmerksamkeit auf das lenken, was sich nach Spinoza tatsächlich im Verhältnis dieser Fakultäten geändert hat. *Deus sive natura* impliziert auch: *theologia sive scientia naturalis*.

b. Daß die Philosophie des Spinoza auch im neueren Rechtsdenken ihre Spuren hinterlassen hat, dürfte unbestritten sein. Seine These, die er mit Hobbes teilte, nämlich daß jedes Lebewesen soviel Recht habe, als es Macht besitze, hat ihm den Ruf eines extremen „Naturalisten“ eingetragen, der die Eigenständigkeit des Rechts und den Rechtsgedanken schlechthin vernichte. Seinem angeblichen „naturalistischen Fehlschluß“, das Recht betreffend, wird dann die angebliche Evidenz des Unterschieds von Norm und Faktum, von kategorischem Imperativ und empirischer Wirklichkeit entgegengehalten. Damit wird nun freilich unterstellt, Spinoza habe die Existenz des Rechts zugunsten faktischer Machtverhältnisse einfach geleugnet.

Nimmt man auch für diesen Anwendungsbereich den Gedanken der Einheit der Substanz ernst, so stellt sich die Leistung Spinozas sofort anders dar. Er hat in der Tat den stoischen Naturrechtsgedanken in einer Weise restituiert, die dem Abendland bis dahin unmöglich geblieben war. Bis dahin — und auch nachher — suchte man das Naturrecht gewissermaßen auf der Seite der Normen und Werte und trennte es damit noch mehr von aller empirischen Wirklichkeit. Es sollte sich als „überpositives Recht“ noch jenseits aller Rechtsordnungen gleichsam an einem platonischen „überhimmlischen Ort“, im „Wertekosmos“ befinden. Und das öffnete — wie alle Platonismen — einer uferlosen Spekulation Tür und Tor, was es denn eigentlich sei. Ersichtlich ließ sich dann auch Beliebiges als jeweils „eigentliches Naturrecht“ vorweisen: welche Anarchie, welche Diktatur — und auch welche Demokratie — hätte sich nicht auf das Naturrecht berufen, um in seinem Namen bestimmte positive Rechtsordnungen einzurichten, abzuschaffen oder zu verändern.

Spinoza machte mit dem stoischen Gedanken ernst, daß das Naturgesetz selbst eine Rechtsordnung sei, und umgekehrt die Rechtsordnung als Naturgesetz verstanden werden müsse: *Ordo idearum est ordo rerum*.

Das bedeutet in erster Linie, daß das Naturrecht nicht auf der Seite der Rechtsnormen und „hinter oder über“ diesen gesucht werden konnte, sondern auf der Seite der Wirklichkeit selbst und in dieser Wirklichkeit. Die wahre Erkenntnis der Wirklichkeit selber mußte auch die wahren Rechtsprinzipien und Rechtsnormen, eben das Naturrecht zutage fördern. Wir haben schon gesehen, daß diese Wirklichkeit — als Einheit der Substanz — zugleich auch als Koinzidenz von Wirklichkeit und Möglichkeit, mithin von Akt (Handeln) und Potenz

(Macht), und weiterhin als Konzidenz der vier Ursachen Form und Materie sowie Wirkursache und Zweckursache aufgefaßt werden sollte. Hier liegt zunächst der Schlüssel für das Verständnis dessen, was es heißen kann, daß „jedes Lebewesen soviel Recht hat, als es Macht hat“.

Die Rechtsordnung als eine Machtordnung aufzufassen, heißt, sie der naturwissenschaftlichen „dynamischen“ oder Kräfteordnung der Wirklichkeit beizugesellen oder einzuordnen. Kräfte und Mächte „sieht“ man nicht, man erkennt sie an ihren Wirkungen; sie sind gewissermaßen die geistige Seite der Wirklichkeit, auf welche von der sinnlich-materiellen Wirklichkeit aus zurückgeschlossen werden muß. Deshalb ist auch das Recht — ebenso wie die natürlichen Kräfte, Dispositionen und Anlagen — nicht „auf den ersten Blick“ in der Wirklichkeit zu erkennen. Es bedarf dafür schon einer gewissen Anstrengung des Reflexions- oder Denkvermögens.

Die Hauptfrage bei einer solchen Betrachtungsweise dürfte natürlich die sein, ob und wie sich überhaupt noch Recht vom Unrecht unterscheiden lasse. Denn von Recht zu sprechen dürfte ja nur sinnvoll sein, wo es auch das Unrecht als das Gegenteil von Recht gibt, gegen das das Recht „antreten“ muß und dem gegenüber es sich zu „behaupten“ hat. Dergleichen wird nun im Kräftespiel der Natur ohne weiteres vorausgesetzt. Kräfte stehen im Gegensatz-Verhältnis zueinander, sie zu denken, zu berechnen, zu erfassen, heißt, sie als positive und negative zu behandeln. Wie sollte es beim Recht, das ja grundsätzlich als Kraft bzw. Macht definiert ist, anders sein? Man muß freilich bemerken, daß dem abendländischen Rechtsdenken, das den Begriff des „positiven Rechts“ für geschriebene und praktizierte Rechtsordnungen reserviert hat, eben dadurch ein Begriff für ein „negatives Recht“ abhanden gekommen ist. Und dementsprechend ist auch die Einsicht abhanden gekommen bzw. nicht formulierbar gewesen, das Unrecht prinzipiell als ein negatives Recht, mithin ebenfalls als eine Machtordnung zu begreifen. Man sucht und begreift das Unrecht als das Gegenteil des Rechts, als „Nicht-Recht“ und sucht es dementsprechend in der faktischen Wirklichkeit, sofern sie vom Recht gerade nicht tangiert werde. Im Sinne Spinozas aber käme es darauf an, das Unrecht nur als ein negatives Recht und somit ebenfalls als Teil des Rechts zu begreifen.

Dafür spricht mancherlei, was man sonst in seiner Bedeutung übersieht: Es ist in jeder positiven Rechtsordnung das Recht selber, welches die Unrechtstatbestände mitdefiniert. Dadurch werden diese Tatbestände erst zu Rechtstatbeständen und mithin Teil des Rechtlichen. Von der Seite des „Täters“, des Delinquenten, des Kriminellen her gesehen gibt es nichts, was sich nicht vor dem eigenen Gewissen als „mein gutes Recht“ in Anspruch nehmen ließe. Da wird „aus Rache“ getötet, „heimgezahlt“, betrogen, weil man gegenüber einzelnen oder dem ganzen gesellschaftlichen „System“ benachteiligt, zu kurz gekommen, „unterprivilegiert“ sei. Dergleichen fügt sich leicht zu einem System eines Gegenrechts zusammen, das dann — mit entsprechender ideologischer Abstützung — als Privatnaturrecht dem „positiven System“ (das dann natürlich selber als eine negative, nämlich schlechte Ordnung diskriminiert wird) gegenübergestellt wird. Man sieht in unserer Zeit, wie solche „Privatnaturrechte“ besonders von Terroristen gegen ganze einzelstaatliche Rechtsordnungen ausgespielt werden. Da versagt gewöhnlich die prozessuale „Gehirnwäsche“, die dem Delinquenten das Eingeständnis abzurufen versucht, daß alles, was er für Recht hielt, eigentlich Unrecht sei, und das, was er für Unrecht hielt, das eigentliche Recht. Wie man weiß und sieht, salviert sich gegenwärtiges Rechtsdenken gegenüber solchen nicht ganz neuen Phänomenen (der Terrorismus setzt nur die Geschichte der Häretiker und Michael Kohlhaas unter den Bedingungen der Mikro und Hobbybombentechnik fort) allzu leicht mit dem Abdrängen in den Bereich der Pathologien und unterwirft sie damit anstatt rechtlichen psychiatrischen Kategorien. Die Folge ist nur, daß sich allgemein ein Unbehagen breitmacht,

da das Rehabilitieren, Wiedereingliedern, Therapeutisieren und Sozialpädagogisieren längst als ein zweites Nachbesserungsrechtssystem in einem rechtsfreien Raum empfunden wird.

Nun erwartet bzw. verlangt man vom sog. positiven Recht, daß es das Unrecht bzw. das negative Recht deutlich markiere und reprimiere, und eine Rechtsordnung, die das nicht leistet, gilt im allgemeinen überhaupt nicht als Rechtsordnung. Wie die Erfahrung lehrt, wird nichtsanktioniertes Unrecht alsbald zum Gewohnheitsrecht derjenigen, die es in Anspruch nehmen, und man hat sich auch in Rechtsstaaten längst daran gewöhnt, daß sich auf diese Weise die sog. Verfassungswirklichkeit gegenüber der geschriebenen Rechtsverfassung „weiterentwickelt“, d. h. von ihr entfernt. Das wird in der juristischen Dogmatik gewöhnlich dadurch verschleiert und verharmlost, daß man solche Entwicklungen für „soziale“ Bewegungen im rechtsfreien Räume erklärt. Was in der Tat aber dabei geschieht, ist nichts anderes, als daß eben die sog. gesellschaftlichen Kräfte ihr Recht zur Geltung bringen. Setzen sie es gegen die Rechte anderer gesellschaftlichen Kräfte durch, so wird dadurch deren Recht zum negativen Recht bzw. zum Unrecht: Wer klagt schon sein Recht als Fußgänger auf einen freien Bürgersteig gegen den Parksünder ein?

Es liegt wohl auf der Hand, daß sich derartige Phänomene sehr plausibel mit Spinozas Auffassung vom Recht erklären lassen. Sie verbietet jede Blauäugigkeit hinsichtlich der angeblichen „Schwäche“ der Rechtsnormen gegenüber der faktischen Wirklichkeit. Ein Recht, das nicht wahrgenommen, nicht eingeklagt, nicht durch Sanktionen bewehrt ist, bleibt zwar Recht, aber es gibt anderem Recht den Vortritt und erweist sich dadurch als negatives Recht, mithin als Unrecht. So kann es leicht dahin kommen — gerade in sonst geordneten Rechtsstaaten — daß in weiten Bereichen ein Faustrecht der Starken, Unverfrorenen oder gewalttätiger Minderheiten bestehendes Recht zum Unrecht macht.

Ihre eigentliche Erklärungskraft aber dürfte die spinozistische Rechtstheorie auf dem Gebiete der zwischenstaatlichen Verhältnisse entfalten. Daß hier „Macht gleich Recht“ ist und Recht nur durch Macht gesetzt und aufrecht erhalten wird, dürfte seit Menschengedenken auf diesem Felde erfahren worden sein. Aber hier zeigt sich deutlicher als im Kräftespiel der Individuen und gesellschaftlichen Gruppen, daß und wie auch das machtbewehrte Unrecht sich als Recht behauptet. Freilich, die Konflikte zwischen den Mächten, die durch totale Kriege und totale Siege bzw. Niederlagen entschieden worden sind, lassen es so erscheinen, als ob das Recht des Siegers über das Unrecht des Verlierers entschieden habe. Seitdem sich Kriege zwischen den Großmächten als Entscheidungsmittel von selbst verbieten, hat man aber vermehrten Grund, über den Zusammenhang bzw. die Identität von Macht und Recht nachzudenken.

Seitdem die Menschheit zum erstenmal in ihrer Geschichte mit dem fiat iustitia, pereat mundus in globaler Weise ernst machen kann, steht das Thema der Unterscheidung, aber auch der Anerkennung von Recht als positivem und negativem in viel entscheidenderer Weise auf der Tagesordnung als jemals zuvor. Und dabei ist denn auch der andere Grundgedanke der spinozistischen Philosophie aktueller denn je, den man vordem nur auf das Verhältnis der Religionen und der Denkweisen bzw. Ideologien bezogen hatte: der Gedanke der Toleranz. Man wird nicht umhin kommen, sich das „Weltrecht“ nach Analogie der physikalischen Kräfteparallelogramme als die Resultante der positiven und negativen Rechtsmächte vorzustellen. Und sicher wird man dabei die spinozistische Philosophie als Denkhilfe noch gut gebrauchen können.

c. Weisen wir zum Schluß auch noch auf gewisse unausgeschöpfte Potenziale hin, die die spinozistische Philosophie auch jetzt noch für das Verhältnis zur medizinischen Fakultät

bereithält. Gewiß hat sich die medizinische Fakultät seit ihrer mittelalterlichen Entstehung auf die Erforschung und Therapeutik der körperlichen Seite des Menschen konzentriert und die seelische und geistige Seite arbeitsteilig der theologischen Fakultät überlassen. Es war dann nur konsequent, daß die medizinische Fakultät im 19. Jahrhundert im Zuge einer Neuorganisation ihres „philosophischen Propädeutikums“ auch nur den „naturwissenschaftlichen Teil“ der ehemaligen philosophischen Fakultät, d. h. die neue mathematisch-naturwissenschaftliche Fakultät als Nachfolger des alten Quadriviums als „Physikum“ zu ihrer wissenschaftlichen Grundierung heranzog. Dadurch wurde die Ausrichtung auf das rein körperliche Wesen des Menschen nochmals nachhaltig verstärkt. Ersichtlich hatte sich aber die theologische Fakultät damals schon lange aus dem Geschäft der Seelenleitung und Psychohygiene zurückgezogen und das Feld einer säkularen philosophischen Anthropologie und Psychologie überlassen. Wie man weiß und sieht, macht es bis heute die größten Schwierigkeiten, die so entstandene Lücke durch so etwas wie „klinische (medizinische) Psychologie“ und „psychosomatische Medizin“ zu schließen. Es fehlt an einer Ontologie, die in der Lage wäre, diejenige Wirklichkeit angemessen zu bestimmen, in welcher das körperlich-natürliche und das seelisch-kulturelle Wesen des Menschen zusammenhängen. Das Forschungsgebiet ist immer noch von den Reduktionismen rein naturwissenschaftlich-materieller und geisteswissenschaftlich-ideeller Theorieansätze beherrscht.

Die hier anstehenden Probleme dürften sich, wenn überhaupt, nur durch den Rückgriff auf eine spinozistische Ontologie bewältigen lassen. Denn nur in dieser Philosophie werden ja das Körperlich-Materielle und das Geistig-Ideelle als zwei Aspekte oder Attribute der einen und selben Substanz betrachtet. Wahrscheinlich ist diese Idee auch in ihrer nachmaligen philosophischen Interpretation und Ausarbeitung allzusehr zu einem psycho-physischen Parallelismus verwässert worden, der nur reduktionistisches Kausaldenken von der einen oder anderen Seite durch ein korrelationierendes Wechselwirkungsdenken ersetzt hat.

Natürlich stellt sich die Zusammenführung der geisteswissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Anthropologie zu einer einheitlichen Theorie dieser einen „psychophysischen Substanz“ als außerordentlich schwieriges wissenschaftsstrategisches Problem dar. Zu sehr haben sich die „zwei Kulturen“ geisteswissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Denkressourcen, Methodenpotenziale und Sprachstile arbeitsteilig auseinanderentwickelt. Man wird sich wohl fürs erste und für lange noch mit einer Theorienkonstellation begnügen müssen, die den in der Mathematik und Naturwissenschaften bekannten dualen Anschauungsformen entsprechen: Dieselbe energetisch-materielle mikrophysikalische Wirklichkeit wird hinsichtlich einiger ihrer „Aspekte“ als diskrete gequantelte Partikelwirklichkeit, hinsichtlich anderer Aspekte als homogene in Kontinuen (wie Flüssigkeiten) sich darbietende Wellenrealität beschrieben. Wie man sich hier mit sogar im Kontradiktionsverhältnis zu einander stehenden Beschreibungsmitteln (was Partikel ist, ist nicht Welle, was diskret ist, ist nicht Kontinuum) an eine vorausgesetzte substantielle Wirklichkeit herantastet, so wird man sich auch beim psychophysischen Problem von verschiedenen Seiten mit geistes- und naturwissenschaftlichen Beschreibungs- und Denkmitteln — die nicht einmal im Verhältnis der logischen Widersprüchlichkeit zu einander stehen müssen — auf die rätselhafte psychophysische Substanz zubewegen müssen.

Unsere Überlegungen sollten darauf aufmerksam machen, daß in der Philosophie Spinozas vermutlich noch einige Schätze schlummern, die es zu heben gilt, da sie für die Zusammenarbeit zwischen den Fakultäten und für die Lösung vorerst noch aporetisch erscheinender Probleme fruchtbare Winke und Hilfsmittel bereitzustellen versprechen. Es handelt sich darum, metaphysische Prinzipien als sozusagen strategische Pläne für die Entwicklung oder Weiterentwicklung einzelwissenschaftlicher Forschung zu gewinnen, auszuarbeiten und

anzuwenden. Metaphysik hat im allgemeinen bei Einzelwissenschaftlern noch schlechte Presse. Viele sehen in ihr noch immer ein großes pseudowissenschaftliches vehiculum ignorantiae, das nur Wirrköpfe, Spekulanten, Heilsbringer und ihre Gläubigen besteigen. Sie übersehen dabei gar zu leicht, daß auch das Schiff der Wissenschaft aus einem gehörigen Anteil von metaphysischem Bauzeug konstruiert ist. Für seine Güte ist es daher von Belang, welcher Art Metaphysik man sich zu seiner Konstruktion bedient hat, und ob und wie man evtl. verrottete Teile durch bessere ersetzen kann. Mit anderen Worten: Jeder Wissenschaft liegen immer schon metaphysische Prinzipien zugrunde, ob sie nun erkannt werden oder dem Wissenschaftler bekannt oder bewußt sind, spielt keine Rolle hinsichtlich ihrer Effektivität.

Die herrschenden Metaphysiken in der abendländischen Wissenschaftsentwicklung waren und sind der Idealismus (Platonismus) und der Realismus (Aristotelismus). Sie artikulieren sich neuzeitlich als einseitige Interpretationen der cartesianischen Substanzenlehre: Für den Idealismus gibt es nur die denkende Substanz, das Geistige. Deshalb wurden die (trivialen) Geisteswissenschaften die vorzügliche Heimstatt des neuzeitlichen Idealismus. Für den Realismus gibt es nur die ausgedehnte — materielle — Substanz oder Natur. Und deshalb wurden die Naturwissenschaften (die quadrivialen Disziplinen der ehemaligen Philosophischen Fakultät) bevorzugte Heimstatt des Realismus. Von daher ist es verständlich, daß sich die Auseinandersetzung zwischen den Metaphysiken und Weltanschauungen vorwiegend „imperialistisch“ und „reduktionistisch“ darstellt: Die ganze Welt und das Sein soll entweder als Geistiges, als ideelles Sein oder Sinngebilde, oder andererseits als Natur, als materielles (oder energetisches) Sein interpretiert werden. Was in der einen metaphysischen Wissenschaftsstrategie als Prinzip und unhinterfragbare Voraussetzung gilt, das erscheint der anderen als sekundäres, abzuleitendes und zu erklärendes Epiphänomen des eigenen Prinzips. Woran man zugleich auch erkennt, daß sich die angebliche Plausibilität und „Evidenz“ der jeweiligen Prinzipien auf gar nichts anderes als die jahrhundertelange Ableitungs- und Erklärungsarbeit des jeweiligen entgegengesetzten metaphysischen Standpunktes stützt: Was Natur bzw. Materie oder Energie eigentlich sei, konnte nur als so selbstverständlich gelten, weil sie so schön und nachhaltig von den Platonikern und Idealisten als Phänomen „gerettet“, als Schöpfung eines göttlichen Geistwesens erklärt, als Konstruktion eines produktiven Bewußtseins konstituiert worden war. Und entsprechend verdanken sich die Konzepte vom Geistigen, von Sinn und Bedeutung „an sich“ der Arbeit der Aristoteliker und Realisten, die sie als Formen oder Bewegungskräfte der materiellen Körper, als „Abstraktionen“ induktiver Begriffsbildung oder als Vermögen, Dispositionen, Kräfte oder als das „Innere“ der organischen Körper erklärt hatten.

Weit entfernt also davon, von einander unabhängig und autonom zu sein, sind die „imperialen“ Metaphysiken mit ihrem Reduktionsanspruch geradezu aufeinander angewiesen und setzten sich gegenseitig voraus. Von ihren mehr oder weniger prominenten Ablegern wäre dies in gleicher Weise zu zeigen. Sie stehen in einem umfassenden „Diskussionsuniversum“, dessen Struktur noch weitgehend unbekannt ist und selber erst durch metaphysische Forschungsarbeit aufgehellt zu werden verdient.