

SPINOZA, LA FORGE UND DAS PROBLEM DER MODI¹

Andreas Hüttemann, Köln.

I. BAYLE KRITISIERT SPINOZA

In seinem *Historischen und Kritischen Wörterbuch* kommt Pierre Bayle unter dem Eintrag „Spinoza“ auf dessen Behauptung zu sprechen, Körper sowie die Seelen der Menschen seien *Modi* der göttlichen Substanz. Bayle kommentiert sie mit den Worten: „Hier haben wir eine Lehre, die alle vorstellbaren Verrücktheiten übertrifft“. (Bayle 2003, 390).

Die These, die das Baylesche Missfallen erregt, ergibt sich für Spinoza aus der These des Substanzenmonismus, die er in Lehrsatz 14 des ersten Teils der *Ethik* formuliert:

Außer Gott kann es keine Substanz geben und keine begriffen werden. (*Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia*). (Ip14)² *Modus* hatte Spinoza eingangs der *Ethik* wie folgt definiert:

Unter Modus verstehe ich die Affektionen der Substanz, anders formuliert das, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird. (Per modum intellegio substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. [Idef5]).

Nach Axiom 1 („Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt“) kann es abgesehen von Substanzen (bzw. ihren Attributen) einerseits und Modi andererseits keine anderen Dinge geben.

Daraus folgt, dass alles, was es abgesehen von Gott gibt, ein Modus der göttlichen Substanz ist:

Was auch immer ist, ist in Gott und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden. (*Quicquid est, in Deo est, & nihil sine Deo esse, neque concipi potest*). (Ip15).

Was heißt es aber nun, dass alles *in* Gott ist? Enthalten-sein kann ganz unterschiedlich verstanden werden: räumlich, begrifflich, me-

¹ Ich danke Robert Schnepf für hilfreiche Kommentare zu einer früheren Version dieses Textes.

² Die deutschen Übersetzungen entnehme ich den Bänden der Sämtlichen Werke (Meiner, Hamburg), die lateinischen Zitate stammen aus der von Carl Gebhart im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Ausgabe (Heidelberg 1925).

reologisch um nur einige Beispiele zu nennen. Diese Frage nach der Bedeutung des *in-seins* ist gleichbedeutend mit der Frage nach der Bedeutung des Begriffs *Modus*.

Auch für Bayle ist klar, dass seine Kritik an Spinoza empfindlich von seinem Verständnis des Modusbegriffs abhängt:

„Wenn es in meinen Einwänden einen Irrtum gäbe so glaube ich also, dass er einzig darin bestünde, dass ich unter ‚Modalitäten‘, ‚Modifikationen‘, ‚Modi‘ etwas anderes verstanden habe, was Spinoza mit diesen Worten nicht bezeichnen wollte. Aber noch einmal, wenn ich mich darin getäuscht hätte, so wäre das sein Fehler. Ich habe die Ausdrücke so genommen, wie man sie immer verstanden hat oder wenigstens wie alle neueren Philosophen sie verstehen [...]“ (Bayle 2003, 428/9).

Bayle führt nun aus, dass im Anschluss an Aristoteles, die Philosophen zwischen zwei Arten des Seins, Substanz und Akzidens unterschieden hätten, wobei die Akzidenzien – im Gegensatz zu den Substanzen – dadurch ausgezeichnet sind, dass sie von einem anderem Subjekt abhängig sind, dem sie inhärieren. Diese Auffassung sei im Zuge der Deutung der Transsubstantiationslehre durch das Postulat „realer Akzidenzien“ auf den Kopf gestellt worden. Weiter heißt es dann:

„Aber einige von ihnen fuhren fort zu lehren, dass es Akzidenzien gebe, die nicht real vom Subjekt verschieden wären und die nicht außerhalb ihres Subjekts existieren könnten. Sie nannten diese Akzidenzien ‚Modi‘“ (Bayle 2003, 430).

Descartes, Gassendi und andere, die die scholastische Philosophie und insbesondere die realen Akzidenzien abgelehnt haben, hätten den Ausdruck ‚Modus‘ verwandt um damit das zu bezeichnen, was bei Aristoteles mit ‚Akzidens‘ gemeint war:

„woraus hervorgeht, dass sie die alte Vorstellung des Aristoteles beibehalten haben, der zufolge das Akzidens von einer solchen Natur ist, dass es kein Teil seines Subjekts ist, dass es nicht ohne sein Subjekt zu existieren vermag, und dass das Subjekt es ohne Nachteil für seine eigene Existenz verlieren kann“ (Bayle 2003, 430).

Das treffe auf die typischen Beispiele, die Descartes nenne, wie z. B. die Rundheit oder die Bewegung eines Steines zu. Weil Spinoza, so Bayle, ein „großer Cartesianer“ (Bayle 2003, 430) sei, müsse man unterstellen, dass er den Begriff des Modus so wie Descartes verwendet habe.

Wenn aber *Modus* so verstanden wird wie bei Descartes, dann scheint unser Verhältnis zu Gott genauso beschaffen zu sein, wie das der Gestalt oder der Bewegung eines Steins zu der Ausdehnung, die dem Stein zugrunde liegt. Alle Gegenstände außer Gott sind Eigenschaften oder Zustände Gottes – insbesondere sind auch Menschen mit all ihren Unzulänglichkeiten Zustände der göttlichen Substanz. (Die hier skizzierte Auffassung des Verhältnisses von Modi zu Substanzen wird in der Sekundärliteratur seit dem 20. Jahrhundert üblicherweise als „Inhärenzauffassung“ bezeichnet.)

Auf der Grundlage dieses Modus-Verständnisses fasst Bayle seine Kritik an Spinoza zusammen:

„Es gibt nur ein Wesen und eine Natur, und diese Natur bringt in sich selbst und durch eine immanente Handlung alles das hervor, was man ‚Geschöpfe‘ nennt. Es ist zur gleichen Zeit tätig wie leidend, Wirkursache und Subjekt. Es bringt nichts hervor, was nicht seine eigene Modifikation wäre. Hier haben wir eine Lehre, die alle vorstellbaren Verrücktheiten übertrifft. Das Schändlichste was die heidnischen Dichter über Jupiter und Venus zu singen wagten, reicht nicht an die entsetzliche Vorstellung heran, die Spinoza uns von Gott gibt, denn zumindest legten die Poeten den Göttern nicht alle Gebrechlichkeiten der Welt und alle Verbrechen bei, die begangen werden“ (Bayle 2003, 390).

Bayle weist auf eine ganze Reihe inakzeptabler Konsequenzen, die sich seinem Verständnis zufolge aus der Konzeption Spinozas ergeben, hin: Eine Konsequenz, die sich ergebe, sei, dass Gott ausgedehnt und teilbar sei. Alle Unzulänglichkeiten der Körper seien letztlich Unzulänglichkeiten Gottes, weil die Körper Modi, d.h. Zustände, der göttlichen Substanz sind. Darüber hinaus halte Gott, als eigentliches Subjekt der menschlichen Gedanken, gleichzeitig widersprechende Meinungen für wahr, er hege böse Absichten etc. Schließlich sei nicht zu sehen, wie Gott unveränderlich sein könne, wenn sich seine Modi ändern.

Bayle bewertet den Umstand, dass Spinozas in-esse-These diese Konsequenzen zu haben scheint, als *reductio ad absurdum* der Spinozistischen Auffassung des Verhältnisses von Gott und geschaffenen Dingen.

2. ÄNDERE KRITISIEREN BAYLE: MODUS TOLLENS

Nun kann man Spinoza gegen manche Einwände Bayles sicherlich verteidigen, selbst wenn man die Baylesche Interpretation des Modusbegriffs zugrunde legt (vgl. z. B. Nadler 2006, 73 – 80 und Melamed 2013, 35 – 40). Unklar bleibt allerdings, wie Spinoza auf der Grundlage dieses Modusbegriffs behaupten kann, Gott sei unveränderlich, und ob das Verhältnis von Gott zu dem von ihm erschaffenen Dingen angemessen dargestellt werden kann.

In der Sekundärliteratur des 20. Jahrhunderts haben daher einige Autoren, den von Bayle vorgestellten argumentativen Zusammenhang nicht als *reductio* aufgefasst, sondern stattdessen geschlossen, dass die vorausgesetzte Baylesche Interpretation des Modusbegriff revidiert werden müsse. Diese Autoren versuchen, eine alternative Interpretation des *in-Gott-seins* zu geben, wonach Spinoza das Verhältnis von Gott und Schöpfung nicht in Analogie zu dem des Steins und seiner Gestalt oder Bewegung als Inhärenzbeziehung auffasst.

Dass Spinoza explizit zwischen *natura naturans* und *natura naturata* unterscheidet, zwischen Gott als schaffender Natur auf der einen Seite und dem, was aus Gott hervorgeht, auf der anderen (Anmerkung zu Lehrsatz 29), deutet darauf hin, dass der Zusammenhang zwischen Gott und anderen Dingen vielleicht weniger eng ist, als die Baylesche Interpretation unterstellt.

Auch in einem Brief an Jacob Ostens spielt Spinoza die Neuartigkeit seiner These über das Verhältnis von Gott und anderen Gegenständen herunter. Er legt nahe, dass

„es dasselbe ist oder nicht sehr verschieden, zu behaupten alle Dinge emanieren mit Notwendigkeit aus der Natur Gottes und Gott sei das Universum selbst.“ (43. Brief, Briefwechsel, 196) („idem sit, vel non multum discrepent, statuere omnia necessario a Deo natura emanere, et universum ipse Deum esse“, Opera IV, 223).

Im Rahmen seiner einflussreichen Interpretation meint Edwin Curley deshalb, dass es wenig hilfreich sei, das Verhältnis von Gott und geschaffenen Dingen durch das Verhältnis von Substanz und Eigenschaft, d.h. als Inhärenzverhältnis zu deuten (Curley 1988, 36). Er verweist stattdessen auf den Lehrsatz 25 des ersten Teils. Dort heißt es in der Anmerkung und im anschließenden Folgesatz:

um es kurz zu sagen, in der Bedeutung in der Gott Ursache seiner selbst genannt wird, muss er auch Ursache aller Dinge genannt werden, was noch klarer aus dem nächsten Folgesatz hervorgehen wird.

Folgesatz: Besondere Dinge sind nichts als Affektionen der Attribute Gottes, andres formuliert Modi, von denen Gottes Attribute auf bestimmte und geregelte Weise ausgedrückt werden.

(„&, *ut verbo dicam, eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa descendus est, quod adhuc clarius ex sequenti Corollario constabit.*

Corollarium: Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, & determinato modo exprimuntur“ Opera II, 24).

Spinoza verweist statt eines Beweises auf den schon erwähnten Lehrsatz 15 und auf die Modusdefinition. Der Folgesatz kann sich nur dann umstandslos aus der Anmerkung ergeben, wenn unterstellt wird, dass besondere Dinge, wie z. B. Bäume insofern Affektionen oder Modi der göttlichen Substanz sind, als sie von der göttlichen Substanz *verursacht* wurden. Offensichtlich bedeutet „von Gott verursacht worden“ für Spinoza *in-Gott-sein*.

Ein weiterer Beleg für eine solche kausale Lesart des *in-seins* und damit des Modusbegriffs lässt sich in der Anmerkung zu Lehrsatz 15 finden:

„Alles, sage ich, ist in Gott, und alles, was geschieht, geschieht einzig und allein durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes und folgt notwendig aus seinem Wesen (wie ich bald zeigen werde).“ (*Omnia, inquam, in Deo sunt & omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt & ex necessitate ejus essentiae (ut mox ostendam) sequuntur*);

Und dieses Folgen versteht Spinoza kausal. Das wird in Lehrsatz 16 besonders deutlich: Dort wird aus der Behauptung, dass Unendliches auf unendliche Weisen aus Gottes Natur folgen muss („*Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (...) sequi debent*“) direkt darauf geschlossen, dass Gott die Ursache aller Dinge ist („*Hinc sequitur, Deum omnium rerum, (...) esse causam efficientem*“)³.

³ Zur Problematik des Verhältnisses von logischem Folgen und kausalen Folgen siehe Schnepf 2003.

Auch die Modusdefinition selbst lässt sich kausal deuten, denn von Ursachen und Wirkungen heißt es in Axiom 4 des ersten Teils, die Erkenntnis der Wirkung hänge von der Erkenntnis der Ursache ab, und vom Modus, heißt es, dass er etwas sei, das in dem sei, durch das er begriffen werde.

Entscheidend ist aber, dass das Verhältnis von Dingen, bzw. Modi zur Substanz hier allein kausal ausbuchstabiert wird. Autoren, die die Verschiedenheit von Gott und Schöpfung betonen, interpretieren daran anschließend das *in-Gott-sein* und damit auch den Begriff des Modus *kausal*. So schreibt zum Beispiel Bartuschat:

„Modi sind allein deshalb in Gott weil er sie hervorgebracht hat, sie also Wirkungen seiner Aktivität sind.“ (Bartuschat 1996, 66).

Dagegen sind nach der traditionellen „Inhärenzauffassung“, die auch von Bayle vertreten wurde, Modi *in* einer Substanz als Zustände oder Eigenschaften derselben. Die Interpretation von Curley und anderen versteht das *in-Gott-sein* kausal und bestreitet die Inhärenzbeziehung der Modi zur Substanz. Diese beiden Interpretationen des *in-Gott-seins* und damit des Modusbegriffs zeichnen sehr unterschiedliche Bilder vom Verhältnis der göttlichen Substanz zu den Dingen in der Welt. Insbesondere spricht die kausale Interpretation den Modi eine größere Selbstständigkeit zu.

Während die Inhärenzauffassung eine radikale Lesart Spinozas nahelegt, wonach er einen Pantheismus vertreten hat und die Unveränderlichkeit Gottes nicht aufrecht erhalten kann (auch wenn Spinoza explizit anderes behauptet [Folgesatz 2 zu Lehrsatz 20]) wird Spinoza nach dem kausalen Verständnis des „in-sein“ zu jemandem, der für das 17. Jahrhundert lediglich unkontroverse Behauptungen aufgestellt hat, wie die These, dass Gott die Ursache aller Dinge ist.

Es scheint so, als hätten wir nur zwei Optionen: Entweder bedeutet das *in-Gott-sein allein*, dass Gott die Ursache eines Gegenstandes ist. Oder aber Spinoza wird die These zugeschrieben, dass Modi Zustände oder Eigenschaften Gottes sind (die dann außerdem auch noch von ihm verursacht sein mögen).

Im Folgenden geht es mir darum, zu diagnostizieren, weshalb die Interpretationskontroverse nicht leicht beigelegt werden kann, und weshalb Spinozas Modusbegriff zwischen beiden Lesarten zu chan-

gieren scheint. Dazu werde ich nachzeichnen, welche Veränderungen der Modusbegriff durch den Cartesianismus erfahren hat.

3. STICHWORTE ZUR GESCHICHTE DES MODUSBEGRIFFS

Es ist naheliegend zuerst einmal einen Blick auf die relevante Vorgeschichte des Modusbegriff zu werfen. Eine erste Vermutung könnte sein, dass der Ausdruck „modus“ keine im eigentlichen Sinne terminologische Geschichte hat, weil er zu ubiquitär verwendet wird. Sowohl für Descartes als auch für Spinoza kann man diese Vermutung allerdings zurückweisen. Descartes definiert den Ausdruck „modus“ in seinen Prinzipien im Zusammenhang mit verschiedenen Unterscheidungen, die auf eine entsprechende Diskussion der Unterscheidungen bei Suárez zurückverweist, innerhalb derer auch der Begriff Modus terminologisch gefasst wird. Bei Spinoza wiederum findet sich eine explizite Diskussion genau dieser Unterscheidungen im Anhang zu seiner Darstellung der cartesischen Prinzipien.

Suárez führt den Begriff „Modus“ anlässlich eines Problems für eine realistische Interpretation von Universalien als Terminus ein (Ich orientiere mich an den Darstellungen in: Menn 1997, Hartbecke 2008 und Pasnau 2011, 244 – 275). Wenn man die Relation der Inhärenz zwischen einer Eigenschaft und einer Substanz im Rahmen eines realistischen Universalienverständnisses verständlich machen möchte, führt dies auf die Frage, ob Inhärenz selbst auch wieder eine realistisch zu interpretierende Relation sei, die dann ihrerseits wieder entsprechende Inhärenzrelation erfordert. Suárez vermeidet einen drohenden Regress, indem er Inhärenz nicht als reales Ding, das auch unabhängig von der Substanz existieren könnte auffasst. Inhärenz sei vielmehr ein Modus, d.h. ein Zustand.⁴ Er erläutert dies an einem Beispiel: An der

⁴ Inhärenz bezeichnet für Suárez das (problematische) Verhältnis zweier realdistinkter Entitäten. Der Modusbegriff kann einen Regress nur dann vermeiden, wenn Modi nicht inhärieren. Im Sinne des Inhärenzbegriffs bei Suárez inhärieren Modi nicht, weil sie in einem modaldistinkten und nicht in einem realdistinkten Verhältnis z. B. zur Ausdehnung stehen. Wenn also im 20. Jahrhundert von der „Inhärenzauffassung“ des Verhältnisses von Modi zu Substanzen die Rede ist, dann ist damit nicht der Begriff der Inhärenz im Sinne Suárez gemeint, sondern das Verhältnis einer einseitigen Abhängigkeit (*distinctio modalis*). (Ich danke Robert Schnepf für seinen Hinweis auf diese Problematik.)

Quantität sei zweierlei zu unterscheiden, einmal die Quantität als ein Ding, zu der eine gewisse Wesenheit oder Essenz gehöre, und zweitens die Inhärenz, die Suárez als einen „Modus“ bezeichnet. Entscheidend ist dabei, dass der Modus kein zusätzliches Ding (wie etwa eine realistisch verstandene Relation) ist, sondern die Quantität auf eine bestimmte Weise determiniert oder modifiziert.⁵ Inhärenz als Modus der Quantität könnte nicht unabhängig von der Quantität existieren. Die Quantität dagegen als ein reales Akzidens, kann sowohl unabhängig vom Modus der Inhärenz als auch unabhängig von Substanzen existieren. Substanz und reales Akzidens können jeweils unabhängig voneinander existieren, sie sind real verschieden (wechselseitige Unabhängigkeit), während Akzidens und Modus modal verschieden sind (einseitige Unabhängigkeit). Daneben gibt es noch die *distinctio rationis*, die das Verhältnis zweier Sachverhalte beschreibt, die nur in Gedanken getrennt werden können. (Bei Descartes z. B. das Verhältnis von Substanz und Attribut). Aufgrund der terminologisch neu fixierten Modi führt Suárez also neben der *distinctio realis* und der *distinctio rationis* eine dritte Unterscheidung neu ein, die *distinctio modalis*, die das Verhältnis eines Dings (z. B. der Quantität) zu ihrem Zustand beschreibt. Diese drei Unterscheidungen diskutiert auch Descartes in den Prinzipien (Teil I, §§ 60 bis 62) und stützt sich dabei auf seine zuvor eingeführte Modusdefinition:

„Wir verstehen hier unter ‚Zustand‘ genau dasselbe wie andersorts unter ‚Attribut‘ oder ‚Eigenschaft‘. Wenn wir indes erwägen, dass die Substanz von ihnen erregt oder verändert wird, nennen wir sie ‚Zustand‘ wenn die Substanz durch diese Veränderung eine ‚solche‘ genannt werden kann, nennen wir sie ‚Eigenschaft‘ und endlich nennen wir sie ‚Attribut‘, wenn wir nur im Allgemeinen beachten, dass es der Substanz innewohnt“ (Pr I, 56).

⁵ Hoc patet inductione; nam, verbi gratia, in quantitate quae est in substantia, duo considerari possunt: unum est, entitas ipsius quantitatis; aliud est unio seu actualis inhaerentia eiusdem quantitatis cum substantia. Primum vocamus simpliciter rem quantitatis, includentem quicquid est de essentiae individuae, et in rerum naturae positae, ... Secundum, id est, inhaerentiam, appellamus modum quantitatis, ... appellatur inhaerentia quantitatis modus ejus, quia est aliquid illam afficiens, et quasi ultimo determinans statum, et rationem existendi ejus, non tamen addit illi propriam entitatem novam, sed solum modificat praexistentem. (Suárez, DM VII §17).

(Et quidem hic per *modos* plane idem intelligimus, quod alibi per *attributa*, vel *qualitates*. Sed cum consideramus substantiam ab illis affecti, vel variari, vocamus *modos*; cum ab ista variatione talem posse denominari, vocamus *qualitates*; ac denique, cum generalius spectamustantum ea substantia inesse, vocamus *attributa*.) (Descartes AT VIII-I, 26).

Spinoza diskutiert im fünften Kapitel der *Cogitata Metaphysica* die Einfachheit Gottes und bemüht dazu die Unterscheidungen *distinctio realis*, *modalis* und *rationis* (Opera I, 257), wie sie von Descartes formuliert wurden. Kurzum, wenn also Spinoza in der *Ethik* Modus als Affektion einer Substanz definiert („Per modum intellegio substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.“) kann man Bayle nicht den Vorwurf machen, er habe leichtfertig Spinozas Moduskonzeption der Tradition angeglichen. Die bis hierher vorgestellten Überlegungen stützen vielmehr die These, dass Spinoza wie Descartes und Suárez die genannte „Inhärenzauffassung“⁶ der Modi unterstellt.

Vor dem Hintergrund dieser Skizze zur Geschichte des Modusbegriffs sind wir aber wieder zu unserem Ausgangsproblem zurückgekehrt: Bayle fragt vor dem Hintergrund des traditionellen Verständnisses von Modi völlig zu Recht, wie Spinoza die Konsequenzen vermeiden kann, auf die er hinweist, z. B. die Veränderlichkeit Gottes. Bezeichnenderweise fügte Descartes seiner Modusdefinition hinzu:

Deshalb sagen wir, dass in Gott nicht eigentlich Zustände und Eigenschaften sondern nur Attribute sind, weil in ihm keine Veränderung vorgestellt werden kann.“ (Pr I, 56).

Spinoza hat dieses Problem sicherlich nicht einfach übersehen, denn in seiner Darstellung der cartesischen Philosophie heißt es explizit mit Bezug auf diese Stelle:

Ebenso kann es in Gott keine Zusammensetzung verschiedener Zustände geben, wie sich zur Genüge daraus ergibt, dass es in Gott überhaupt keine Zustände gibt; denn diese entstehen aus einer Veränderung der Substanz. Man siehe §56, Teil I der Prinzipien. („Quod in Deo etiam nulla detur compositio diversorum modorum, satis convictur ex eo, quod in Deo nulli dentur modi: modi enim oriuntur ex alteratione substantiae, vid Princ. Part. I. Art 56.“ (Opera I, 258)).

⁶ Vgl. zu dieser Bezeichnung Fußnote 4.

Im weiteren Verlauf des Aufsatzes möchte ich deutlich machen, weshalb die „Inhärenzauffassung“ den Modusbegriff bei Spinoza nicht vollständig erfasst. Wenn wir allein die Charakterisierung im ersten Halbsatz der Modusdefinition betrachten („Unter Modus verstehe ich die Affektionen der Substanz, anders formuliert das, was in einem anderen ist“), dann scheinen die Vorwürfe von Bayle berechtigt zu sein. Entscheidend scheint mir nun aber Folgendes zu sein: Der Begriff Modus wird nicht allein durch eine explizite Definition, sondern auch durch die Beispiele, die genannt werden terminologisch geprägt. Descartes hatte zwei verschiedene paradigmatische Fälle von Modi genannt: einerseits Zustände der ausgedehnten Substanz z. B. Gestalt und andererseits Zustände der denkenden Substanz, wie z. B. ein Gedanke oder ein Wunsch. Modi sind im Cartesianismus begrifflich auch dadurch bestimmt, dass sie genau diejenigen Dinge sind, die wir ausgedehnten und geistigen Substanzen zuschreiben. Deshalb müssen wir, wenn wir eine mögliche Veränderung des Modusbegriffs untersuchen wollen, nicht nur die expliziten Definitionen des Modusbegriffs betrachten, sondern auch Veränderungen die die Konzeption der paradigmatischen Beispiele betreffen.

In der an Descartes anschließenden Diskussion über die Einheit von Körper und Geist wurden systematische Unterschiede zwischen Modi der Ausdehnung und Modi des Denkens ausführlich diskutiert. Es entwickelten sich so zwei verschiedene Modelle des Verhältnisses von Modus zu Substanz.

4. DIE OKKASIONALISTISCHE DEUTUNG DESCARTES’: DAS BEISPIEL LOUIS DE LA FORGE

In den frühen 1640er Jahren wurde anlässlich einer Auseinandersetzung zwischen Cartesianern und ihren Gegnern an der Universität Utrecht diskutiert, ob die Einheit des Menschen aus Körper und Geist bloß zufällig sei oder ob sie eine wahre Einheit sei. Mehr als eine zufällige Einheit von Körper und Geist scheint die cartesische Substanzenlehre zunächst nicht nahezulegen.

Descartes hat darauf insistiert, dass Körper und Geist eine substantielle Einheit bilden. Allerdings lasse sich diese Einheit durch die Vernunft nicht einsehen, sondern sei lediglich in der Erfahrung gege-

ben. Genauer gesagt, sei das, was uns die Erfahrung liefert, ein dritter primitiver Begriff, neben dem des Denkens und dem der Ausdehnung, nämlich der Begriff von der Einheit von Körper und Geist, wie Descartes in einem Brief an Prinzessin Elisabeth deutlich macht:

Und schließlich, was die Seele und den Körper zusammengenommen angeht, haben wir den [Begriff (*notion*)] ihrer Einheit, von der der Begriff der Kraft der Seele abhängt, den Körper zu bewegen und des Körpers auf die Seele einzuwirken und ihre Wahrnehmungen und Gefühle zu verursachen⁷.

Diese Erklärung der Einheit von Körper und Geist wurde im Anschluss an Descartes für nicht sehr befriedigend gehalten.⁸ Schon Elisabeth hatte bemerkt, dass es nicht einfach sei, sich vorzustellen, eine unausgedehnte Substanz könne eine materielle bewegen (AT III 661).

Das Problem, das eine Reihe von Autoren - unter ihnen Louis de La Forge – im Anschluss an Descartes lösen möchten, besteht darin, die Einheit von Körper und Geist verständlich zu machen, obwohl es – das wurde nun als Konsens vorausgesetzt – keine Wechselwirkung zwischen Körper und Geist geben kann. Der Umstand, dass Geist und Körper nicht miteinander wechselwirken können ist misslich, denn dadurch ist eine nahe liegende Antwort auf die Frage nach der Einheit ausgeschlossen, dass diese nämlich gerade durch die kausale Wechselwirkung begründet wird.

Louis de la Forge ist in diesem Zusammenhang besonders interessant, weil er weniger als andere Okkasionalisten wie Cordemoy oder gar Malebranche eigene theoretischen Ambitionen verfolgt, sondern ausschließlich der Exegese cartesischer Überlegungen verpflichtet ist.

La Forge stellt im Anschluss an Überlegungen Descartes' eine allgemeine Theorie der Einheit von Substanzen und nicht bloß eine solche, die speziell das Verhältnis von Körpern und Geister betrifft. (also: zwischen Körpern, zwischen Geistern und solche, an denen sowohl Körper als auch Geister beteiligt sind).

⁷ *Œuvres de Descartes* hrsg. von Ch. Adam und P. Tannery, im Folgenden zitiert als: AT Band Seite: “enfin, pour l’ame & le corps ensemble, nous n’avons que celle de leur union, de laquelle depend celle de la force qu’a l’ame de mouvoir le corps & le corps d’agir sur l’ame, en causant ses sentimens & ses passions.” (AT III 665).

⁸ Dazu: Specht (1966, 59-68).

Er fasst Einheit als eine Relation zwischen Substanzen, genauer gesagt als eine wechselseitige Abhängigkeit bestimmter Modi beider Substanzen. Für den Fall von Körper und Geist bedeutet dies⁹:

Wir sagen daher, allgemein gesprochen, dass die Einheit eines Geistes mit einem Körper in einer wechselseitigen und reziproken Abhängigkeit der Gedanken des einen und der Bewegungen des anderen und in ihrem beiderseitigen Verkehr (*commerce*) ihres Handelns und Leidens besteht¹⁰.

Die Einheit besteht also wesentlich in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis der Zustände des Geistes von körperlichen Zuständen und umgekehrt.

Für La Forge ist der Mensch zwar ein Kompositum aus zwei Substanzen. Dennoch sei die Einheit, die wir z. B. in der Erfahrung wahrnehmen, eine natürlich Einheit, denn sie beruhe auf Relationen zwischen den Modi zweier Substanzen, die Gott einander zugeordnet hat.

Die Frage nach der Einheit, ist an dieser Stelle bereits beantwortet ist, ohne dass die Frage nach den kausalen Fähigkeiten geschaffener Substanzen überhaupt diskutiert wurde. Die Frage, *ob* eine Abhängigkeitsbeziehung zwischen Modi besteht, ist nicht zu verwechseln mit der Frage danach, *wie* diese Modi verursacht wurden. Mit der Frage wie die Modi der Substanzen verursacht werden beschäftigt sich La Forge allerdings auch und ihr wende ich mich nun zu.

La Forges Ziel ist es, den Eindruck zu zerstreuen, es gebe ein *besonderes* Problem, die Wechselwirkung zwischen Körper und Geist zu verstehen. Mit Rekurs auf die kausale Ohnmacht der Materie lässt sich zeigen, dass wir es im Falle von Körper und Geist nicht mit einem Spezialproblem zu tun haben.

⁹ Ähnlich Clauberg: J. Clauberg: *Corporis et animae in homine conjunctio*; Opera Omnia Band I, S. 215: Cap. IX: Conjunctionem hanc non in mentis & corporis absoluta substantia, sed in relativis utriusque actionibus passionibusque consistere.

¹⁰ Louis de La Forge *Traité de l'Esprit de l'homme*, Paris 1974, S. 210: « Nous disons donc, generalement parlant, que l'union d'un Esprit & d'un Corps consiste dans une mutuelle & reciproque dépendance des pensées de l'un & de mouvemens de l'autre, & dans leurs commerce mutuel de leurs actions & passions, [soit que ce soit la volonté de l'Esprit qui est uny qui l'ait obligé à cette dépendance, soit qu'un autre l'y ait astraint]».

„Wenn ich sagte, dass es nicht schwieriger ist, sich vorzustellen, wie der Geist des Menschen – ohne ausgedehnt zu sein – einen Körper bewegen kann, und wie der Körper – ohne ein geistiges Ding zu sein – auf den Geist einwirkt, als sich vorzustellen wie sich ein Körper durch eine Kraft selbst bewegt, oder seine Bewegung an einen anderen Körper weitergibt, dann würde ich wohl bei den meisten Leuten keinen Glauben finden“.

Genau diese These, also die These der Ohnmacht der Körper, verteidigt La Forge mit einer Reihe von Argumenten, die ich hier nicht alleamt aufzähle.¹¹ Aus ihnen folgt, dass Körper weder Modi in anderen Körpern verursachen können noch dass sie ihre eigenen Modi verursachen können, also etwa sich selbst in Bewegung setzen können.

Explizit anführen möchte ich das sehr einflussreiche Argument der kontinuierlichen Schöpfung. Descartes hatte sich in der dritten Meditation gefragt, ob er existieren könnte, wenn es keinen Gott gäbe. Dieser Frage könne er auch dann nicht entgehen, wenn er annehme, er hätte immer schon existiert, denn, so argumentiert Descartes, man kann die Lebenszeit in beliebig viele voneinander unabhängige Teile teilen und sieht dann, dass aus dem Umstand, dass er früher existiert habe, nicht folgt, dass er jetzt noch existiert. Es muss etwas geben, das diese Fortdauer sicherstellt. Dieselbe Kraft und Tätigkeit sei erforderlich um einen Gegenstand in den einzelnen Momenten seiner Dauer zu erhalten, wie zu seiner Neuschöpfung erforderlich ist. Erhaltung entspricht gewissermaßen kontinuierlicher Neuschöpfung. Daran knüpft La Forge an, wenn auch in Form einer kreativen Umdeutung: Wenn Gott im ersten Moment der Schöpfung die Materie ruhend geschaffen hätte, dann ergebe sich Folgendes:

„Es gibt kein Geschöpf, weder ein geistiges noch ein körperliches, das im zweiten Moment der Schöpfung eine Veränderung in (der Materie insgesamt) oder einem Teil derselben hervorbringen kann, wenn der Schöpfer es nicht selbst tut. Denn da er es war, der z. B. diesen Teil der Materie am Ort A erschuf, so muss er nicht nur fortfahren, ihn hervorzubringen, wenn er ihn weiterhin existieren lassen möchte, er muss dies am Ort B tun, wenn er ihn dort haben will. (Denn wenn er ihn anderswo hinstellte, gäbe es keine Kraft, die ihn aus diesem Ort fortbewegen könnte.)“ (...).

¹¹ Louis de La Forge *Traité de l'Esprit de l'homme*, Paris 1974, S. 237-238.

La Forge schließt aus diesen Überlegungen, dass auch endliche Geister keine Modi in Körpern verursachen können (Descartes war allerdings nicht dieser Meinung). La Forge schließt damit zwar an Descartes an, die These geht aber über das, was Descartes vertreten hat, an dieser Stelle hinaus.

Als Konsequenz aus diesen Überlegungen ergibt sich, dass es überhaupt keine genuinen Verursachungen zwischen geschaffenen Substanzen gibt.¹² La Forge kommt zu der These, dass transeunte Kausalität unmöglich ist, lediglich durch das Auslegen Cartesischer Überlegungen.

Dass es keine genuinen Kausalverhältnisse zwischen geschaffenen Substanzen gibt, bedeutet nun aber nicht, dass geschaffene Substanzen zu keiner genuinen Verursachung fähig sind.

Geschaffene *geistige* Substanzen können nach La Forge nämlich sehr wohl kausal wirksam sein. Er definiert Geister geradezu über ihre Wirkfähigkeit:

Wir sagen erstens, dass wir unter dem menschlichen Geist dasjenige innere Prinzip all unseres Wissens, unserer Wünsche und unserer Willensentscheide verstehen, mit Hilfe dessen wir all jene Handlungen hervorbringen, die irgendetwas Gedachtes beinhalten.¹³

Geistige Substanzen können *ihre eigenen Zustände*, d. h. ihre eigenen Ideen hervorbringen. La Forge meint sogar, dass *jede* Idee letztlich durch den Geist selbst verursacht ist.

[...]. ich sage [...], dass alle unsere Ideen, wenn wir sie an sich selbst betrachten, insofern sie einfach verschiedene Weisen des

¹² Ich spreche hier von „genuiner“ Kausalität, weil es in Kausaldebatten im Anschluss an Descartes um Ursachen geht, die ihre Wirkung *hervorbringen*. Schwächere Formen von Kausalität, die im 20 und 21. Jahrhundert diskutiert werden, wie etwa kontrafaktische Abhängigkeit, standen gar nicht in der Kritik der Okkasionalisten. La Forge z. B. lässt kontrafaktische Abhängigkeit als Beziehung zwischen körperlichen und geistigen Zuständen zu (La Forge 1974, 245).

¹³ Louis de La Forge *Traité de l'Esprit de l'homme*, Paris 1974, S. 108. « [...] nous disons premierement, que par l'Esprit de l'Homme, nous entendons ce principe interieur de toutes nos connoissances, de nos appetits, & de nos volonte, par le moyen duquel nous produisons toutes nos fonctions qui enferment quelque pensée, (& dans lequel comme dans leur premier sujet elles sont toute receuës)».

Denkens sind, keine andere Ursache benötigen, die sie hervorbringt, als unseren Geist.¹⁴

Dies ist der für uns wesentliche Punkt der festgehalten werden sollte: Geistige Substanzen können zwar in anderen Substanzen keine Wirkungen hervorbringen, aber in sich, nämlich ihre eigenen Ideen, sprich ihre eigenen Modi oder Zustände und diese Fähigkeit des Hervorbringens von Modi ist zugleich das, was den Geist ausmacht.

La Forge beschreibt hier eine Konstellation, die so oder so ähnlich von mehreren Cartesianern geteilt wurde. Diese Konstellation besteht darin, dass substanzüberschreitende Kausalität geleugnet wird, aber substanzimmanente Kausalität im Falle geistiger Substanzen nicht nur zugelassen bleibt, sondern konstitutiv für geistige Substanzen ist. Kausalität im eigentlichen, d.h. hervorbringenden Sinne, ist allein zwischen geistiger Substanz als Ursachen und ihren Modi als Wirkung möglich. Damit ergeben sich zwei radikal verschiedene Modelle des Verhältnisses von Modus zu Substanz. Das erste Modell ist dasjenige der ausgedehnten Substanz und seiner Modi. Die ausgedehnte Substanz bringt ihre eigene Gestalt oder Bewegung nicht hervor. Dagegen bringt eine geistige Substanz ihre eigenen Modi oder Gedanken sehr wohl hervor. Für dieses zweite Modell, ist es wesentlich, dass der Modus durch die Substanz verursacht wurde. Dieses zweite Modell des Verhältnisses von Modus zu Substanz stellt gegenüber der Tradition eine Neuerung dar.

Leibniz war der Meinung, dass okkasionalistische Überlegungen, wie ich sie am Beispiel von La Forge vorgestellt habe, für ein Verständnis Spinozas wesentlich sind:

„Auch scheint mir der Irrtum Spinozas nur daher zu kommen, dass er die Folgen der Lehre, die den Geschöpfen alle Kraft und Tätigkeit abspricht, zu weit getrieben hat“¹⁵.

¹⁴ Louis de La Forge *Traité de l'Esprit de l'homme*, Paris 1974, S. 177.: je dis premièrement, que toutes nos Idées considérées en elles memes en tant que ce sont seulement des différentes façon de penser, n'ont pas besoin, [...] d'autre cause qui les produise que notre Esprit.

¹⁵ „Aussi paroist il, que l'erreur de cet Auteur [Spinoza] ne vient que de ce qu'il a poussé les suites de la doctrine, qui oste la force et l'action aux creatures.“ (Leibniz: Gerhardt IV, 568; dt. Übersetzung in Leibniz, Hauptschriften, Teil II, 57)1.

Diesem Hinweis werde ich nun nachgehen.

5. SPINOZAS DESCARTES-VERSTÄNDNIS

La Forge habe ich hier nicht zitiert, um einen Einfluss desselben auf Spinoza zu postulieren. Darauf gibt es keine Hinweise. Vielmehr wollte ich zeigen, wie für jemanden, der Descartes nicht in ein eigenes philosophisches Programm pressen möchte, ein naheliegendes Verständnis der cartesischen Philosophie aussieht. Nun hatte Spinoza natürlich eigene philosophische Ambitionen, aber sein Descartesverständnis wird durch Fragestellungen und Antworten, wie wir sie bei La Forge finden, mitgeprägt.

Erstens: Spinoza ist die Problemkonstellation, die zu den Zusätzungen der cartesischen Lehre, wie wir sie bei La Forge finden, selbstverständlich vertraut: Das wird zum Beispiel durch seine Bemerkung in *Ip*13s deutlich, wo er im Anschluss an eine bestimmte Form der Identitätstheorie schreibt:

„Hieraus erkennen wir nicht nur, dass der menschliche Geist mit dem Körper vereinigt ist, sondern auch, was unter Einheit von Geist und Körper zu verstehen ist.“ (*Es his non tantum intelligimus, Mentem humanam unitam esse Corpori, sed etiam, quid per Mentis, & Corporis unionem intelligendum sit*).

Spinoza meint also das Problem, das den Ausgangspunkt okkasionalistischer Überlegungen bildet, gelöst zu haben.

Zweitens: Die Überlegung, die La Forge benutzt hat, um gegen die Möglichkeit transeunter Kausalität zu argumentieren, benutzt Spinoza in einer Passage über die Mitwirkung Gottes in den *Cogitata Metaphysica*, die Spinozas Darstellung der Prinzipien Descartes' beigefügt sind. Dort heißt es über die Mitwirkung Gottes (*De Concursu Dei*):

„Über dieses Attribut bleibt wenig oder nichts zu sagen übrig, nachdem ich gezeigt habe, dass Gott in den einzelnen Zeitpunkten ohne Unterlass die Dinge gleichsam von neuem erschafft. Ich habe daraus abgeleitet, dass die Dinge durch sich selbst keine Macht haben, etwas zu wirken oder sich selbst zu einer Handlung zu bestimmen, [...]“ (Descartes' Prinzipien, 155) (*Circa hoc attributum parum aut nihil dicendum restat, postquam ostendimus Deum singulis momentis continuo rem quasi de novo*

create; ex quo demonstravimus, res ex se nullam unquam habere potentiam ad aliquid operandum, nec se ad ullam actionem determinandas; Opera I, 273).

Diese Passage lässt offen, ob Spinoza – wie La Forge – die Ohnmacht der geschaffenen Gegenstände als Konsequenz der cartesischen Überlegung zur kontinuierlichen Schöpfung begreift und ob er Descartes unterstellt, auch geistige Substanzen könnten nichts hervorbringen. Das ist aber nicht entscheidend. Entscheidend ist, dass Spinoza sich bei seiner Descartespräsentation im Kontext okkasionalistischer Überlegungen bewegt.

6. IMMANENTE KAUSALITÄT IN DER *KORTE VERHANDELING*

In der *Korte Verhandeling* bezeichnet Spinoza Gott als immanente Ursache:

Er ist eine immanente und keine übergehende Ursache, da er alles in sich selbst und nichts außerhalb seiner bewirkt, weil außerhalb seiner überhaupt nichts existiert. (Kurze Abhandlung, 39) (*Ten anderen is hy een inblyvende en geen overgaande oorzaak, aangezien hy alles in zig zelfs, en niet buyten zig en werkt, om het buytem hem niets niet em is.* [Opera I, 35]).

Hier taucht nun die Formulierung auf, dass alles *in* Gott ist. Entscheidend für ein Verständnis davon, wie Spinoza dieses *in* verstanden wissen will, ist das Beispiel, durch das er an anderer Stelle in der *Korte Verhandeling* den Begriff der immanenten Ursache erläutert.

Anlässlich der Frage, ob Gott als immanente Ursache leidend oder unvollkommen sei, schreibt Spinoza:

„Ferner kann man von einem solchen Wirkenden, der in sich selbst wirkt, niemals sagen, dass er die Unvollkommenheit eines Leidenden habe, weil er nicht von einem anderen leidet, wie etwa der Verstand, der, wie auch die Philosophen sagen, Ursache seiner Begriffe ist.“ (Kurze Abhandlung, 30) ... (*Voorder van zoo een werker, de welke in zig zelfs werkt, en kan men noyt zeggen dat hy die onvolmaaktheid heeft van een lyder, dewyl hy niet van een ander lyd: gelyk als daar is het verstand, het welke zoo ook de Philosophen zeggen, een oorzaak is van zyn begrippen,...*[Opera I, 26]).

Spinoza erläutert hier den Begriff der immanenten Ursache am Beispiel des Verstandes, der seine eigenen Begriffe oder Vorstellungen her-

vorbringt (ähnlich auch: Kurze Abhandlung, 34).

Immanente Kausalität ist die einzige Form von hervorbringender Kausalität, die von der okkasionalistischen Kritik des Kausalbegriffs, wie wir z. B. bei La Forge finden, ausgenommen war. Das paradigmatische Beispiel für eine solche hervorbringende immanente Kausalität ist der Verstand, oder die denkende Substanz, die ihre Modi hervorbringt.

Wesentlich ist nun aber, dass Spinoza dieses zweite – am Falle der geistigen Substanz orientierten – Modell des Verhältnisses von Substanz und Modi auch auf die Ausdehnung anwendet. Das wird bei der Diskussion eines Einwandes deutlich:

„Da es offenbar ist, dass es in der Natur Ruhe und Bewegung gibt, so müssten diese, meinen sie, notwendig von einer äußeren Ursache herkommen.“ (Kurze Abhandlung, 30).

„En aangezien het klaarlyk blykt, datter in de Natuur ruste en beweginge is, zoo moet die, meenen zy, noodzaakelyk van een uytterlyke oorzaak herkomen.“ (Spinoza Opera I, 26/7).

Darauf antwortet Spinoza:

„Doch ist es leicht für uns darauf zu antworten; denn wir geben zu, wenn der Körper ein für sich bestehendes Ding wäre und weiter keine Eigenschaft hätte, als lang, breit und tief zu sein, dass es dann in ihm keine Ursache gäbe, sich in Bewegung zu setzen, wenn er wirklich ruhte. Aber wir haben vorhin festgestellt, dass die Natur ein Wesen ist, von dem alle Attribute ausgesagt werden, und da dem so ist, so kann ihr nichts fehlen, um alles hervorzubringen, was hervorzubringen ist.“ (Kurze Abhandlung, 30/1).

„Dog ligt is her voor ons hier op te antwoorden. Want wy staan toe, dat indien her leghaam een zaake was door zig zelfs bestaande en anders geen eigenschap en hadde, als lang, breed, en diep, dat als dan in het zelve geen oorzaak zou zyn, indien het waarlyk ruste, om zig zelfs te beginnen te bewegen: maar wy hebben als vooren gesteld, de Natuur een wezen te zyn, van het welke alle eigenschappen gezeid worden, en dit zoo zynde, zoo en kan haar niets ontbreken, om voort te brengen alles wat voort te brengen is.“ (Spinoza Opera I, 27).

Diese Antwort legt folgendes nahe: Auch in der Ausdehnung werden die Modi immanent hervorgebracht. Das Hervorbringen der geisti-

gen Zustände durch die geistige Substanz ist nicht nur das paradigmatische Beispiel für immanente Kausalität. Es ist auch so, dass das Hervorbringen *anderer Arten* von Zustände mithilfe dieses Modells ausbuchstabiert werden sollte. Das Verhältnis von Modi zu Substanz wird von Spinoza nach dem Modell Verhältnisses des Verstandes zu seinen Begriffen gedacht – also anhand dessen, was wir das zweite Modell genannt haben, ausbuchstabiert.

7. SPINOZAS (CHANGIERENDER) MODUSBEGRIFF

Wenn man akzeptiert, dass der Begriff Modus wird nicht allein durch eine explizite Definition, sondern auch durch die paradigmatischen Beispiele, auf die er zutreffen soll, terminologisch geprägt wird, dann ergibt sich die folgende Diagnose:

Spinozas Modusbegriff scheint zu changieren, weil Spinoza einerseits durch die Definition, die er gibt, an das traditionelle Modusverständnis von Suárez über Descartes anschließt, andererseits wird durch die Orientierung an geistigen Modi als paradigmatischem Anwendungsfall der Modusbegriff in einer Weise kausal aufgeladen, der im Vergleich zur Tradition neuartig ist.

Keine der beiden Moduskonzeptionen, die ich vorgestellt habe, wird Spinoza gerecht. Nun könnte man einwenden, dass die „Inhärenzauffassung“ das kausale Verhältnis zwischen Substanz und Modus zwar nicht als wesentlich begreift, aber mit dem Vorliegen eines Kausalverhältnisses kompatibel ist. Somit könne die „Inhärenzauffassung“ den kausalen Aspekt ja durchaus integrieren. So hatte Bayle den Modusbegriff Spinozas verstanden.

Dieser Vorschlag wird allerdings dem kausalen Charakter der Modus-Substanzbeziehung nicht vollständig gerecht. Spinoza vertritt die Auffassung, dass es *wesentlich* für einen Modus ist, von der Substanz, der er innewohnt, verursacht zu werden:

Im Beweis zu Lehrsatz 18 heißt es:

„Alles, was ist, ist in Gott und muss durch Gott begriffen werden (nach Lehrsatz 15), mithin ist (nach Folgesatz I zu Lehrsatz 16) Gott die Ursache der Dinge, die in ihm sind.“ (*Omina, quae sunt, in Deo sunt, & per Deum concipi debent [per Prop.15] adeoque [per Coroll.1. Prop.16. hujus] Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa*).

Entscheidend ist hier das „mithin“ (adeóque). Aus dem *in-sein* kann auf das Kausalverhältnis geschlossen werden. Das *in-sein* kann ohne das Kausalverhältnis offensichtlich nicht gedacht werden.

Das bedeutet aber umgekehrt nicht, dass das *in-sein* mit dem *Wirkung-sein* gleichgesetzt werden darf (wie die kausale Auffassung behauptet). Dann wäre nämlich nicht mehr einzusehen, weshalb Spinoza darauf insistiert, dass Gott die immanente Ursache aller Dinge ist. Wenn sich das *in-sein* darin erschöpfte, für das *verursacht-sein* zu stehen, dann könnte man die Unterscheidung zwischen immanenter und transeunter Kausalität, die für Spinoza zentral ist, gar nicht ziehen.

Wenn man nun doch noch einen Versuch unternehmen möchte, das Modus-Substanz-Verhältnis auszubuchstabieren, dann wird man ihm zwei wesentliche Merkmale zuschreiben müssen. Erstens ist es Modi wesentlich, dass sie von der Substanz, der sie innewohnen, verursacht oder hervorgebracht wurden. Zweitens ist auch das „innewohnen“ wesentlich, das man im Sinne der *distinctio modalis* als eine einseitige ontologische Abhängigkeit explizieren könnte: Während die Substanz ohne den fraglichen Modus existieren kann, kann der Modus (als Zustand aufgefasst) ohne die Substanz nicht existieren. Dass ein Modus *in* einer Substanz ist, heißt dann, dass beide Merkmale auf ihn zutreffen: (i) einseitige ontologische Abhängigkeit von der Substanz und (ii) von der Substanz hervorgebracht worden zu sein. So lässt sich dann auch der Unterschied zwischen immanenter und transeunter Kausalität ziehen: Die von Spinoza ausgeschlossene transeunte Kausalität läge dann vor, wenn eine Substanz einen Modus verursachte, der einer anderen Substanz „innewohnt“. Ein solche Modus könnte zwar nicht ohne die Substanz, der er „innewohnt“ existieren, wohl aber ohne die verursachende Substanz (weiter)existieren.

Der Modusbegriff Spinozas hat demnach zwei wesentliche Merkmale und er scheint zu changieren, weil Spinoza in unterschiedlichen Kontexten das eine oder das andere Merkmal hervorhebt. Geht es ihm darum zu beschwichtigen und seine Position als nicht besonders radikal erscheinen zu lassen, hebt er das kausale Verhältnis von Substanz und Modus hervor. Ursache und Wirkung, Schöpfer und Schöpfung sind voneinander verschieden.

Wenn Spinoza z. B. zwischen *natura naturans* und *natura naturata* unterscheidet, rückt allein in den Vordergrund, dass ein Modus eine *Wirkung* ist, und die so formulierte Unterscheidung deutet, wie die weiter oben zitierte Briefpassage an Ostens in die Richtung einer traditionellen Auffassung des Verhältnis von Gott und Schöpfer nahe. Auch wenn Spinoza eine solche traditionelle Position hat Spinoza nicht vertreten hat, erlaubt der schillernde Modusbegriff Beschwichtigungsformeln, wie wir sie im Brief an Ostens kennengelernt haben.

Wenn dagegen wie in Lehrsatz 18 von Gott als *immanenter* Ursache die Rede ist, dann stützt sich Spinoza auf das andere wesentliche Merkmal des Modusbegriffs, das durch die traditionelle Konzeption („Inhärenzauffassung“) nahe gelegt wird: die einseitige ontologische Abhängigkeit.

Der Hinweis darauf, dass Spinoza sowohl einseitige ontologische Abhängigkeit, als auch Wirkung-sein für wesentliche Merkmale von Modi hält, mag nun die Position Spinozas kohärenter machen, und darüber hinaus verständlich machen, weshalb seine Position an manchen Stellen changiert, aber das Problem der Veränderlichkeit Gottes, das Bayle aufgeworfen hatte, ist damit nicht gelöst.

Spinoza behauptet in einem Folgesatz zu Lehrsatz 20:

„Es folgt zweitens, dass Gott, d.h. alle Attribute Gottes unveränderlich sind.“ (*Sequitur II°. Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia* [Ip20c2]).

Demnach implizieren für Spinoza – anders als für Descartes – die Veränderungen der Modi einer Substanz nicht, dass sich die Substanz selbst verändert. Es bleibt an dieser Stelle wohl nichts anderes übrig, als mit Melamed (2103, 39) festzustellen, dass Spinoza hier den Begriff der Unveränderlichkeit seinen eigenen philosophischen Bedürfnissen angepasst hat.

LITERATUR

Bartuschat, Wolfgang, *Baruch de Spinoza*, München 1996.

Bayle, Pierre, *Historisches und Kritisches Wörterbuch – Eine Auswahl (Teil 1)*, hrsg. und übersetzt von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Hamburg 2003.

- J. Clauberg: *Corporis et animae in homine conjunctio*; in: Opera Omnia Band I, S. 215:
- Curley, Edwin, *Behind the Geometrical Method*, Princeton 1988,
- Descartes, Rene, *Œuvres de Descartes* hrsg. von Ch. Adam und P. Tannery, Paris 1904, zitiert als: AT Band Seite.
- Hartbecke, Karin, „Zur Geschichte des Modusbegriffs Suárez-Descartes-Spinoza-Holbach“ in: *Studia Spinoziana* (16) 2008, S. 19 – 40.
- La Forge, Louis de, *Traité de l'Esprit de l'homme*, Paris 1974.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, 2 Bände, hrsg. von Ernst Cassirer, Hamburg 1996
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die Philosophischen Schriften*, 7 Bände, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin 1880, Nachdruck Hildesheim 1996.
- Melamed, Yitzhak, *Spinoza's Metaphysics*, Oxford 2013
- Menn, Stephen, „Suárez, Nominalism, and Modes“ in: Kevin White: *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, (*Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 29) Washington 1997.
- Nadler, Steven, *Spinoza's Ethics - An Introduction*, Cambridge 2006
- Pasnau, Robert, *Metaphysical Themes 1274 - 1671*, Oxford 2011.
- Schnepf, Robert, „Der ordo geometricus und die Transformation der kausalen Ordnung in Spinozas Ethik“ in: *Transformation der Metaphysik in die Moderne*, hrsg. von Michael Czelinski, Thomas Kisser, Robert Schnepf, Marcel Senn und Jürgen Stenzel, Würzburg 2003, 32 – 51.
- Specht, Rainer, *Commercium mentis et corporis*, Stuttgart 1966
- Spinoza, Baruch de, *Briefwechsel*, 2. Auflage, Übersetzung von Carl Gebhardt und Manfred Walther, Hamburg 1977.
- Spinoza, Baruch de, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, übersetzt, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2007.
- Spinoza, Baruch de, *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt, bearbeitet, eingeleitet und herausgegeben von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 1991.
- Spinoza, Baruch de, *Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet – Anhang, enthaltend Metaphysische*

Gedanken, übersetzt von A. Buchenau, hrsg. von Wolfgang Bartschat, Hamburg 1987.

Spinoza Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhart, Heidelberg 1925.