

c) *Unendliche Modi*

Nun ist klar, daß sich endliche und insofern vergängliche Modi nicht *unmittelbar* aus den Attributen der ewigen Substanz folgern lassen. Was sich aus ihnen folgern läßt, sind unendliche Modi, die aus ihnen „unmittelbar“ folgen und deshalb, wie diese, nicht nur unendlich, sondern auch ewig sind (I, 21). Ein unmittelbarer unendlicher Modus (modus infinitus immediatus) läßt sich als die Totalität dessen verstehen, was aus einem jeweiligen Attribut der Substanz folgt. Darin enthielte er einen Bezug auf Teile, die dann als endliche Modi anzusehen wären. Doch führt von den unendlichen Modi kein deduktiver Schritt

zu den endlichen. Im Hinblick auf sie, deren Faktizität für Spinoza außer Frage steht, modifiziert sich der unmittelbare unendliche Modus nur zu einem weiteren *unendlichen* Modus, den Spinoza im Unterschied zu dem ersten einen vermittelten (mediatus) unendlichen Modus nennt (I, 22). Er ist gemäß seiner Unendlichkeit ebenfalls ewig und insofern etwas, das tatsächlich als eine Folge der göttlichen Substanz angesehen werden kann. Er kann als das Weltganze verstanden werden, das bei aller internen Veränderung seiner Teile, also der endlichen Modi, eine sich gleichbleibende Gestalt behält; und insofern enthält er keinen Bezug auf endliche Modi in deren *Verschiedenheit*. Deshalb schließt Spinoza mit diesen beiden Formen das Gefüge der unendlichen Modi ab, das keine weitere Modifikationen und damit Spezifikationen zulasse (I, 23), insbesondere nicht, daß unendliche Modi sich zu endlichen modifizierten.

Das Lehrstück der unendlichen Modi ist in der ‚Ethik‘ in äußerst komprimierter Form vorgetragen, die keine inhaltliche Füllung erfährt und deshalb besonders dunkel bleibt. In einem Brief an Schuller (Ep. 64) hat Spinoza die beiden Formen von unendlichem Modus inhaltlich bestimmt. Der *unmittelbare* unendliche Modus ist unter dem Attribut Denken der unbedingt unendliche Verstand (intellectus absolute infinitus), an dem alle Formen von endlichem Verstand teilhaben, und damit dasjenige, was allen Ideen gemeinsam ist. Unter dem Attribut Ausdehnung ist es das Begriffspaar Bewegung und Ruhe (motus et quies), an dem alle endlichen Körper teilhaben, und damit dasjenige, was allen Körpern gemeinsam ist. Der *vermittelte* unendliche Modus ist demgegenüber nur ein einziger, der sich trotz des attributiven Unterschiedes inhaltlich nicht spezifizieren läßt. Als gleichbleibende Gestalt des ganzen Universums (facies totius universi) ist er eine bloße Struktur, die in ihrer Formalität unter allen Attributen dieselbe ist. Er ist bar allen Inhalts, weil er von allen innerweltlichen Veränderungen, die sich aus der inhaltlichen Beschaffenheit der endlichen Modi ergeben, absieht. Genau deshalb ist die Abfolge der unendlichen Modi mit der bei aller Veränderung gleichbleibenden

Gestalt abgeschlossen. Was sich aus der unendlichen und ewigen Natur Gottes herleiten läßt, erfüllt sich angesichts der Vielfalt der Welt in einer ewigen sich gleichbleibenden Gestalt, aus der sich für die Welt keine internen Unterschiede nach materialen Hinsichten ergeben. Wäre das alles, was die Theorie der Substanz in bezug auf die Welt hergibt, wäre sie in der Tat Akosmismus.

Aber es ist nicht alles, wenn man sich klarmacht, daß die unendlichen Modi im wesentlichen eine funktionale Bedeutung im Hinblick auf endliche Modi haben. Zunächst ergibt sich aus ihnen für die endlichen Modi eine bedeutsame negative Konsequenz. Weil unendliche Modi nicht endliche Modi hervorbringen, also kein Kausalbezug zwischen ihnen besteht, hat ein endlicher Modus sein Sein, das er aus seiner Ursache hat, auch nicht aus einem unendlichen Modus, so daß er von ihm her auch nicht begriffen werden kann. Daraus folgt, daß ein endlicher Modus zwar Teil einer Totalität, der Welt im Ganzen, ist, daß er aber seine wesentliche Bestimmung nicht aus dieser Totalität hat. Das bedeutet für den Menschen, daß er sich, will er sich selbst begreifen, auch nicht als ein solcher Teil begreifen muß. Er wird damit in seinem Aussein auf eine der eigenen Rationalität sich verdankenden vernünftigen Weltorientierung davon entlastet, das Ganze der Weltzusammenhänge, in denen er selber steht, adäquat erkennen zu müssen. Hätte er sein Sein aus der Welt im Ganzen, dann würde er nicht nur nie sich selbst adäquat begreifen können, sondern er wäre auch nie etwas an sich selbst, sondern, ganz so wie viele Spinoza-Interpreten seit Leibniz (Brief an Bourguet vom Dez. 1714) wollen, ein flüchtiger Modus angesichts eines sich stets Gleichbleibenden, das als dieses allein das Wahre wäre. Die Unterscheidung zwischen *Natura naturans* und *Natura naturata* erlaubt es aber, einen endlichen Modus in seinem Sein von einem Prinzip her zu verstehen, das nicht die Welt im Ganzen ist, sondern das die *Ursache* dieser Welt ist und ineins damit auch die Ursache eines einzelnen Gliedes in ihr.

Allerdings kann Gott, der aufgrund seiner Unendlichkeit ei-

nen endlichen Modus nicht unmittelbar hervorbringt, dessen Ursache nur *vermittelt* über andere endliche Modi sein (I, 28). Deshalb steht jeder endliche Modus notwendigerweise in Relation zu anderen endlichen Modi, so daß der Mensch, der ein solcher Modus ist, sich in seinem Sein nicht losgelöst von innerweltlichen Relationen wird begreifen können. Es tun zu wollen, führt in Spinozas Augen zu einem fundamentalen Mißverständnis menschlicher Subjektivität: sich „wie ein Staat im Staat“ (III, praef.) zu verstehen, d.h. in einer Selbstmächtigkeit, die unberührt wäre von äußeren Determinanten. Deshalb bedarf unsere auf dem Boden der Endlichkeit stehende vernünftige Weltorientierung einer adäquaten Erkenntnis der das individuelle Sein übergreifenden Zusammenhänge der Welt. Und hierfür haben die unendlichen Modi in ihrer unmittelbaren Gestalt eine wichtige *positive* Funktion, die sich sowohl auf der Ebene der Gegenstände unserer Erkenntnis wie auf der Ebene des erkennenden Subjekts zeigt. Sie besteht darin, ein Allgemeines darzustellen, unter dem die dem Menschen sich anbietenden Einzelheiten der Welt stehen und von dem her sie sich unter dem Aspekt des Allgemeinen erkennen lassen. Weil dieses Allgemeine, aus Gott unmittelbar folgend, ein Ewiges ist, nennt Spinoza eine an ihm sich orientierende Erkenntnis eine Erkenntnis „sub specie aeternitatis“ (II, 44c2). Diese Erkenntnis ist notwendigerweise adäquat; denn sie richtet sich auf etwas, das, aus der Natur Gottes mit Notwendigkeit folgend, den Dingen tatsächlich gemeinsam ist. Sie richtet sich auf die Dinge, wie sie an sich sind (II, 44d).

Im Rückgriff auf die unendlichen Modi gelangt Spinoza zu der These, daß die unendliche Kette der einander bestimmenden endlichen Modi, deren Totalität unsere endliche Erkenntnis nie adäquat erkennen könnte, einer den Gliedern dieser Kette gemeinsamen Struktur unterliege, die sich adäquat erkennen läßt. So kann im Feld der Ausdehnung ein Körper zwar nicht in seiner Besonderheit, die sich aus seiner spezifischen Relation zu anderen Körpern ergibt, adäquat erkannt werden, aber doch nach einer allen Körpern gemeinsamen Ge-

setzlichkeit von Bewegung und Ruhe. Als Artikulation eines unendlichen Modus sei dies eine wahre Gesetzmäßigkeit, die den Dingen tatsächlich gemeinsam ist. Denn sie ist nicht ein durch Abstraktion aus Erfahrungen gewonnenes Allgemeines, das, von uns willkürlich gebildet, nur subjektive Bedeutung hätte. Gestützt auf den Parallelismus der Attribute, folgert Spinoza daraus, daß den unendlichen Modi der körperlichen Welt Begriffe korrespondieren, die allen Menschen gemeinsam seien. Diese gemeinsamen Begriffe („*notiones communes*“) sind der Beliebigkeit bloß subjektiven Bildens entzogen und stellen so etwas wie ein kategoriales Gerüst unseres Erkennens dar. Begriffe dieser Art unterscheiden sich von bloßen Allgemeinbegriffen („*notiones universales*“), die von uns willkürlich gebildet werden und als bloße Gedankendinge (*entia rationis*) jeglicher ontologischer Dignität entbehren. Solche Allgemeinbegriffe sind für Spinoza, der sich hier in die Tradition des Nominalismus einfügt, nicht nur Gattungsbegriffe wie Mensch oder Hund, sondern auch die tradierten „transzendentalen“ Begriffe wie Ding oder Etwas (vgl. II, 40s1).

Darüber hinaus sei das Feld des Denkens nicht nur durch gemeinsame Begriffe bestimmt, die die Gemeinsamkeiten der körperlichen Welt abbilden, sondern auch durch ein wahrhaft Gemeinsames der Gedanken selber, das sich aus dem Attribut „Denken“ herleitet. Ein solches Gemeinsames ist der unendliche Verstand, an dem der menschliche Verstand als dessen Teil partizipiert (vgl. II, 11). Aus diesem Teilsein sucht Spinoza nicht nur unser inadäquates Erkennen verständlich zu machen als ein bloß partielles und darin getrübtetes Erkennen (ebd.). Aus ihm macht er auch unser adäquates Erkennen verständlich (II, 43s). Denn wenn der endliche menschliche Geist im Erkennen Teil dessen ist, was aus der unendlichen Substanz unmittelbar folgt, bezieht er sich, wie beschränkt er auch sein mag, auf die Dinge, wie sie an sich sind, und nicht nur, wie sie ihm gemäß seiner Beschaffenheit erscheinen. Das ist nur möglich, wenn der unendliche Verstand zur Welt der Modi gehört und nicht der göttlichen Substanz zukommt, wie Spinoza in einem Brief hervorhebt (Ep. 9). Den unendlichen Verstand be-

zeichnet Spinoza auch als die Idee Gottes (*idea Dei*; II, 4), die unmittelbar aus dem göttlichen Attribut Denken folgt (II, 3). Diese Idee hat Gott und ineins damit alles, was aus ihm folgt, zum *Gegenstand*; nicht aber ist Gott ein Subjekt, das eine Idee hat. Daraus hat Spinoza gefolgert, daß das Erkennen als ein Element der hervorgebrachten Welt auch in seiner einen unendlichen Verstand auszeichnenden unbedingten Form dem menschlichen Verstand als einem Glied dieser Welt nicht prinzipiell verschlossen sei. Die Unbedingtheit eines unendlichen Verstandes sei vielmehr in allem unserem Erkennen immer schon wirksam, nicht anders als alle Körper durch eine Gesetzmäßigkeit im Verhältnis von Bewegung und Ruhe immer schon bestimmt sind. Auf diese Überlegung stützt sich Spinozas These, daß in Gott, der ineins mit dem unendlichen Verstand zugleich alles, was überhaupt ist, hervorbringt, alle Ideen auch wahr sind (II, 32d). Dann ist die für eine vernünftige menschliche Weltorientierung verbleibende Frage allein die, wie der Mensch der so verbürgten Wahrheit, die unabhängig von seinem Erkennen besteht, auch inne werden könne. Dabei ist sicher, daß er ihrer nur als endlicher Verstand inne werden kann. Denn niemand könne, wie Leibniz später sagen wird, mit den Gedanken eines anderen denken.

d) *Endliche Modi*

Für den Menschen in dessen Endlichkeit besteht nun eine grundlegende Diskrepanz zwischen dem, was an sich ist, und dem, was für ihn ist. Der Sache nach sind alle Ideen wahr, weil sie in göttlicher Perspektive mit ihren Gegenständen immer schon übereinstimmen; für den Menschen sind sie es jedoch nicht, in dessen Perspektive sie auch falsch sein können (II, 35). Die wahre Erkenntnis wird in der Perspektive des Menschen somit zu etwas, das er erst *erlangen* muß; die Untersuchung der Bedingungen, unter denen ihm dies gelingt, steht im Mittelpunkt der ‚Ethik‘ und darf als das zentrale Anliegen dieses Werkes und nicht etwa als ein Scheinproblem angesehen werden. Dies setzt nicht nur voraus, daß endliche Modi etwas er-

langen können, das ihnen nicht immer schon zukommt, sondern auch, daß sie in dieser Form des Sichveränderns, die in der Zeit erfolgt, ihre spezifische Wirklichkeit haben. Diese mit der Zeitlichkeit und darin Vergänglichkeit verbundene Wirklichkeit kann Spinoza aus der ewigen Substanz, aus der nur Ewiges folgt, natürlich nicht herleiten. Deshalb schließt er nach der Erörterung der unendlichen Modi, die aus Gottes ewiger Natur folgen, auch nicht aus diesen auf endliche Modi. Er setzt vielmehr, den Deduktionsgang unterbrechend, mit einer neuen Überlegung ein. Er geht davon aus, daß es besondere Dinge gibt (I, 24), und zeigt dann, daß sie von Gott abhängen und deshalb Modi sind, weil sie ohne Gott weder sein noch begriffen werden könnten: „Die besonderen Dinge (res particulares) sind nichts als Zuständlichkeiten (affectiones) der Attribute Gottes, d. h. Modi“ (I, 25c).

Endlichen Dingen komme nicht nur ein reales Existieren zu, sondern auch eine Wesensbestimmung („essentia“, I, 25), die deren Positivität („quid positivum“, I, 26d) ausmacht. Es ist die Wirksamkeit und damit Aktivität eines jeden Dinges, die als je verendlichte Macht Gottes die Essenz eines einzelnen Dinges ausmacht. Weil eine dergestalt modifizierte Macht nicht unmittelbar aus der Natur der unendlichen Substanz folgt, kann ein durch sie charakterisierter endlicher Modus, so setzt Spinozas nächste Überlegung ein, ein Produkt der Substanz nur über die Vermittlung eines anderen endlichen Modus sein, für den seinerseits das gleiche gilt, so daß sich hier eine zusammenhängende Kette endlicher Modi ergibt (I, 28). In ihr hat ein endliches Ding seine jeweilige *Bestimmtheit*, die als ein Verursachtsein nicht durch Gott, sondern durch andere endliche Dinge zu verstehen ist. Somit unterliegt ein endlicher Modus, anders als der nur von Gott verursachte unendliche Modus, einer *doppelten* Form von Kausalität. Über andere endliche Modi ist er äußeren Ereignissen ausgesetzt, die ursächlich auf ihn einwirken, darin aber nicht seine Essenz ausmachen. Um diesen für das System der ‚Ethik‘ grundlegenden Tatbestand zu verdeutlichen, hat Spinoza einen Modus, bevor er ihn in einen innerweltlichen Kausalzusammenhang bringt, in dem er die

Wirkung anderer Modi ist, zunächst als eine Ursache, die etwas bewirkt, bestimmt. Und dieses Ursache-Sein hat ein endlicher Modus nicht aus der Wirksamkeit anderer endlicher Modi, sondern aus der Kausalität Gottes, als dessen Modifikation er eine ewige Essenz ist.

Daß ein endliches Ding essentiell Macht (potentia) ist, heißt freilich nicht, daß es selbstmächtig, also causa sui wäre. Seine Macht artikuliert sich in Äußerungen, die, in die Zeit fallend, nicht aus ihr allein folgen, sondern mitverursacht sind durch die Äußerungen anderer Dinge, zu denen ein Ding in Beziehung steht. Doch muß diese *innerweltliche* Kausalität von der *immanenten* Kausalität, in der die göttliche Substanz in ihren Produkten ist, unterschieden werden. Gott ist die Ursache des Weltganzen in dessen ewigen Strukturen (unendliche Modi) und die Ursache endlicher Modi, sofern ihnen eine Essenz zukommt. Ursache endlicher Modi ist er allerdings nur so, daß er unendlich viele endliche Modi produziert, die ihrerseits in einer innerweltlichen Kausal-Relation zueinander stehen, in der die Besonderheit eines singulären Modus allein beschreibbar ist. Ein endlicher Modus steht deshalb notwendigerweise in einem Verhältnis zu jeweils anderen endlichen Modi, von deren Wirksamkeit er selber abhängig ist. Wird innerhalb dieser Relation ein Ding auch nicht in seiner Essenz durch andere Dinge bewirkt, sondern bloß in der zeitlichen Abfolge seiner Ereignisse, so ist gemäß dem Begriff einer immanenten Kausalität Gottes die Macht (potentia) eines Dinges, die dessen Essenz ausmacht, doch kein Vermögen, das sich von den Formen seiner Verwirklichung *trennen* ließe. So wie Gott nur in der Realisierung seiner potentia ist, also nur ineins mit seinen Produkten, so ist auch ein endlicher Modus nur in seinen Äußerungen, also in seinen Wirkungen, d. h. in zeitlichen Ereignissen, die ihre Ursache nicht in ihm allein haben. Insofern ist er nicht zufälliger-, sondern notwendigerweise durch andere endliche Modi bestimmt.

Gleichwohl enthält diese Form von Notwendigkeit nicht, daß ein Modus in seinen Ereignissen durch äußere Ursachen so determiniert sei, daß er ihm zukommende Ereignisse nicht von

sich aus gestalten könnte. Spinozas vielzitierte, einen strengen Determinismus zum Ausdruck bringende These, die sich am Ende der Erörterung endlicher Modi findet, daß es in der Natur der Dinge nichts Zufälliges gebe, vielmehr alles kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt sei, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken (I, 29), nimmt im Beweis des Lehrsatzes nicht auf den vorangehenden Lehrsatz Bezug, der die innerweltliche Kausalität zwischen Modi beschreibt. Die These hat die den einzelnen Dingen zukommende Natur im Blick, also deren Essenz, von der es heißt, daß sie auch in ihrer jeweiligen Bestimmtheit und damit in ihren tatsächlichen Ereignissen durch die Notwendigkeit Gottes bestimmt sei. Es ist nicht ersichtlich, wie Spinoza behaupten könnte, daß aus der Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes, aus der nichts Zeitliches folgen kann, ein Determinismus zeitlicher Ereignisse folgte. Behaupten kann er jedoch systemkonform, daß im Felde solcher Ereignisse ein Ding insoweit determiniert ist, als es nichts gegen die *eigene Natur* kann und insofern auch nichts gegen die ihm eigentümliche Gestalt, die sich über die zeitlichen Äußerungen in der Interaktion mit anderen Modi jeweils herausbildet.

Darin ist nicht gelegen, daß ein Ding in der Weise von außen determiniert sei, daß es für die Ausbildung dieser Gestalt nicht selber etwas von sich aus tun könnte. Im Gegenteil, der Essentialismus des Einzeldings, den Spinoza vehement vertritt, ermöglicht es einem Modus, obwohl er in einem ihn umgreifenden Gefüge steht, deren Ereignisabläufe ihn bestimmen, Ereignisse sich selber zuzuschreiben. Er kann dies, nicht weil er eine von den Ereignissen unabhängige Substanz wäre, sondern weil er als Modus der göttlichen Substanz ursprünglich Handeln (*agere*) ist, das Wirkungen hervorbringt. Wirkungen würden dann aus der eigenen Natur allein erfolgen, wenn diese Natur ein Handeln wäre, das durch kein Leiden eingeschränkt ist. Wie das möglich ist, kann im Rahmen der Ontologie des 1. Teils der ‚Ethik‘ allerdings nicht gezeigt werden. Als Theorie der grundlegenden Elemente der Natur Gottes (Substanz, Attribut, Modus) bleibt sie formal und erörtert nicht konkrete

Formen von Äußerlichkeit, die das Handeln des Modus Mensch einschränken. Die Erörterung des konkreten Agierens des Menschen auf der Basis jener grundlegenden Strukturelemente und damit die Darlegung dessen, was der Mensch von sich aus, also kraft seiner eigenen Natur, vermag, beginnt erst im 3. Teil mit der Erörterung der Ethik im engeren Sinne.

Dort stellt Spinoza der Beschreibung des affektiven menschlichen Lebens eine Theorie der wirklichen Essenz (*actualis essentia*) eines einzelnen Dinges voran. Den Schlußlehrsatz der Ontologie aufnehmend, bestimmt er sie unter den Bedingungen der das Agieren eines Dinges mitbestimmenden Äußerlichkeit als „Streben (*conatus*), mit dem jedes Ding in seinem Sein (*in suo esse*) zu verharren strebt“ (III, 7). In der Relation zu ihm Äußeren ist jedes Ding seiner Essenz nach ein durch Rückbezüglichkeit gekennzeichnetes Streben, in dem es gegen ein es bedrohendes Äußeres sich selbst zur Geltung zu bringen, also das eigene Sein zu bewahren sucht. *Wieweit* dies gelingen kann, wird Spinoza in bezug auf den Menschen in einer Abfolge von Lehrsätzen beweisen; *daß* ein Ding darauf aus ist, ist ihm aber nicht beweisbedürftig. Bezeichnenderweise gehen der Erörterung des *conatus* eines Dinges zwei Lehrsätze voraus, die sich auf die Evidenz des Selbstverständlichen stützen („*per se patet*“): daß nämlich ein Ding nur durch eine äußere Ursache vernichtet werden kann (III, 4), daß es aber nicht aufgrund entgegengesetzter interner Merkmale selbstdestruktiv sein kann (III, 5). Analog zu dem Vorgehen in der Ontologie stützt sich Spinoza hier auf die nicht weiter begründungsbedürftige Annahme der Positivität eines Dinges, das etwas an sich selbst ist und *deshalb* in der ihm äußeren Relation zu anderen Dingen gleicher Art den Bezug auf das eigene Sein zu wahren sucht.

Daß dieser ontologisch verbürgte Selbstbezug der Gefahr einer Vernichtung durch Äußeres ausgesetzt ist, folgt nicht aus der Substanz, aus der nur solches folgt, das sich stets selbst erhält. Es folgt auch nicht aus dem bloßen Tatbestand des Beschränktseins einer endlichen Macht, die sich immer einer Übermacht des Äußeren gegenüber sieht. Es folgt vielmehr aus

der *spezifischen* Relation, in der ein Ding zu anderen Dingen steht. Sie ist für Spinoza wesentlich durch die je spezifische Perspektive bestimmt, die ein Ding jeweils einnimmt. Diese Perspektive ist es, die ein Ding in seinem Wahrnehmen nicht mit dem übereinkommen läßt, was gemäß der Ontologie der Sache nach der Fall ist. Spinoza hat daraus geschlossen, daß für ein endliches Ding die Möglichkeit, aus der eigenen Natur heraus zu handeln, davon abhängig ist, daß es seine Perspektive in grundsätzlicher Weise zu verändern vermag und zu einer veränderten *Betrachtung* der Dinge gelangt. Deshalb ist für Spinoza alles Handeln, in dem ein Ding sich tatsächlich selbst erhält und darin sein eigenes Sein genießt, an eine bestimmte Weise des *Erkennens* gebunden. Und deshalb wird im 2. Teil der ‚Ethik‘ unter dem Titel „menschlicher Geist“ (mens humana) noch vor der conatus-Theorie der Mensch in seiner Fähigkeit des Erkennens erörtert.