

Dominik Perler\*

# Gibt es Individuen?

## Überlegungen zu Spinozas Monismus

DOI 10.1515/dzph-2015-0030

**Abstract:** Does Spinoza accept finite individuals as really existing things? Or does he endorse the thesis that the substance is the only thing with real existence? This paper argues that his monism does not rule out the existence of individuals that have dependent, yet real existence. Spinoza defends a form of priority monism, taking the substance to be the foundation of all finite individuals, and thereby rejects existence monism. On his view, finite individuals are “power parts”: being founded in the substance, they have their active power from it. The paper argues for this thesis by analyzing Spinoza’s definition of parts. Moreover, it pays close attention to his functional individuation of parts that makes it possible to individuate different types of “power parts” at different levels.

**Keywords:** Baruch de Spinoza, existence, individuals, metaphysics, monism, power, substance

### 1

Im Alltag gehen wir wie selbstverständlich davon aus, dass es in der Welt zahlreiche Einzelgegenstände gibt, die unabhängig voneinander existieren, jedoch in vielfältigen Beziehungen zueinander stehen. So sprechen wir von Katzen und Mäusen als Einzelgegenständen, fügen aber sogleich hinzu, dass Katzen Mäuse jagen und sogar auffressen können. Genau diese Alltagsauffassung versucht der metaphysische *Pluralismus* zu erläutern und zu verteidigen, indem er die Einzelgegenstände und ihre Beziehungen genauer bestimmt. Prominente Beispiele für diese Position sind der Aristotelismus und der Cartesianismus, die beide – wenn auch in unterschiedlicher Weise – die Einzelgegenstände als Substanzen bestimmen und eine Vielzahl von Relationen zwischen ihnen annehmen, darunter auch Kausalrelationen. Spinoza weist beide Erklärungsmodelle zurück, indem er behauptet, dass es nur eine einzige Substanz gebe, und damit einen metaphysi-

---

\*Kontakt: Prof. Dr. Dr. h. c. Dominik Perler: Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Philosophie, Unter den Linden 6, 10099 Berlin; perlerd@philosophie.hu-berlin.de

schen *Monismus* vertritt. Die angeblichen Einzelgegenstände, etwa Katzen und Mäuse, sind seiner Ansicht nach nichts anderes als Modi, die in der einen Substanz existieren und nur durch sie begriffen werden können (1def5)<sup>1</sup>.

Damit vertritt Spinoza zweifellos das Programm einer revisionären Metaphysik: Die allgemein akzeptierte Auffassung soll nicht verteidigt, sondern durch eine neue Auffassung ersetzt werden. Doch wie ist die neue Auffassung zu verstehen? Was heißt es, dass Einzelgegenstände nur als Modi existieren? Man könnte Spinoza so verstehen, dass er streng genommen gar keine Einzelgegenstände annimmt, da Modi ja nur Zustandsweisen oder Beschaffenheiten von etwas sind. Katzen sind dann keine Dinge, die sich real von Mäusen unterscheiden, sondern lediglich bestimmte Beschaffenheiten der einen Substanz. Folglich behauptet jemand, der ‚Hier ist eine Katze‘ sagt, nur so viel wie ‚Hier ist die Substanz katzenartig‘ – über Katzen lässt sich nicht quantifizieren. Spinoza lässt sich aber auch so verstehen, dass er sehr wohl Einzelgegenstände annimmt, wenn auch nur solche, die eine abhängige Existenz haben, weil sie in der Substanz sind. Dann kann man durchaus von zahlreichen Einzelgegenständen sprechen, muss aber zwei Arten unterscheiden: Zum einen gibt es die Substanz als fundamentalen Gegenstand, zum anderen die Modi als abhängige (oder fundierte) Gegenstände. Die Aussage ‚Hier ist eine Katze‘ ist folglich im Sinn von ‚Hier existiert abhängig von der Substanz eine Katze‘ zu deuten – über Katzen lässt sich sehr wohl quantifizieren.

In jüngster Zeit hat Jonathan Schaffer die Debatte über eine angemessene Interpretation Spinozas wieder neu entfacht, indem er zwei Arten von Monismus unterschieden hat.<sup>2</sup> Der *Existenzmonismus* besagt, dass es nur einen konkreten Einzelgegenstand gibt und dass wir folglich gar nicht über Katzen und Mäuse quantifizieren können. Wenn wir trotzdem über sie als Einzelgegenstände reden, verfallen wir einer Illusion. Wir projizieren dann eine komplexe Struktur von miteinander verflochtenen Dingen auf die Welt, die es in Tat und Wahrheit gar nicht gibt. Genau diese Projektion will Spinoza aufdecken. Man kann sein Projekt aber auch im Sinn eines *Prioritätsmonismus* verstehen, der sehr wohl zahlreiche Einzelgegenstände in der Welt zulässt, sie jedoch als Teile bestimmt, die immer vom Ganzen abhängig sind. Dann quantifizieren wir zu Recht über Katzen und Mäuse, müssen aber stets hinzufügen, dass dies keine fundamentalen Gegenstände sind, sondern Teile des Ganzen. Und jede angemessene Erklärung dieser Teile muss

<sup>1</sup> Sämtliche Verweise beziehen sich auf die *Ethik* in der Übersetzung von W. Bartuschat (Spinoza 1999), wenn keine weitere Angabe erfolgt. Es werden die üblichen Abkürzungen verwendet (def = definitio, ax = axioma, p = propositio, d = demonstratio, s = scholium, c = corollarium, app = appendix); „1def5“ steht für die fünfte Definition im ersten Teil der *Ethik*.

<sup>2</sup> Vgl. Schaffer (2010a), 65–71; ders. (2010b, 2014).

dann vom Ganzen ausgehen, weil das Ganze eine Priorität gegenüber den Teilen hat.

Schaffer zufolge ist Spinozas Projekt systematisch attraktiv und nicht etwa nur historisch bemerkenswert, wenn man es im Sinn des Prioritätsmonismus versteht. Es betont dann nämlich das besondere Verhältnis zwischen einem einzigen fundamentalen und zahlreichen fundierten Gegenständen, bewahrt aber gleichzeitig die Pluralität von Gegenständen. Doch ist Spinoza tatsächlich ein Prioritätsmonist? Vertritt er nicht eher einen Existenzmonismus? Oder lässt sich seine Position keiner der beiden Arten von Monismus zuordnen? Diesen Fragen, die kontrovers diskutiert werden,<sup>3</sup> möchte ich im Folgenden nachgehen. Ich werde zunächst die beiden Interpretationsvorschläge prüfen (Abschnitte 2–3), dann eine differenzierte Deutung vorstellen (Abschnitt 4) und schließlich auf die Konsequenzen hinweisen, die sich für Spinozas revisionäres Projekt ergeben (Abschnitt 5).

## 2

Prominente Vertreter des Deutschen Idealismus schrieben Spinoza bereits einen Existenzmonismus zu. So behauptete Hegel, Spinoza zufolge könne man nicht mehr von endlichen Gegenständen in der Welt sprechen, denn es gebe nur noch die Substanz als den einzigen – freilich unendlichen – Gegenstand. Pointiert hielt Hegel fest: „Es ist also nichts in endlicher Wirklichkeit, diese hat keine Wahrheit; nach Spinoza ist, was ist, allein Gott.“<sup>4</sup> Daher laufe sein Monismus letztlich auf die alte eleatische Idee hinaus, dass nur das Eine wahrhaft existiere. Alle angeblichen Einzelgegenstände in der Welt seien lediglich menschliche Fiktionen. Ähnliche Interpretationen sind auch von späteren Idealisten vertreten und in jüngster Zeit von Michael Della Rocca wieder aufgenommen worden.<sup>5</sup>

Doch ist Spinozas These, dass es keine Pluralität von Substanzen gibt, tatsächlich so zu verstehen, dass es keine Vielfalt an Einzelgegenständen gibt? Bereits ein kurzer Blick auf zentrale Lehrsätze im ersten Teil der *Ethik* weckt Zweifel an dieser Interpretation. Spinoza hält dort fest, dass Gott bzw. die eine Substanz eine Ursache ist (1p16), ja dass sie die erste Ursache für alles ist (1p16c3) und dass somit aus ihr „unendlich vieles auf unendlich viele Weisen, also alles,

---

<sup>3</sup> Vgl. exemplarisch die Beiträge in Goff (2012).

<sup>4</sup> Hegel (1971), 195.

<sup>5</sup> Vgl. eine ausführliche Darstellung in Melamed (2010) u. ders. (2013), 66–72, sowie Della Rocca (2012).

notwendigerweise geflossen ist“ (1p17s). Fragt man dann, um welche Art von Ursache es sich hier handelt, findet man eine klare Antwort: Die Substanz ist „die bewirkende Ursache aller Dinge“ (1p16c1). Und fragt man weiter, warum die Substanz überhaupt etwas bewirken kann, findet man ebenfalls eine klare Antwort: „Gottes Macht ist genau seine Essenz“ (1p34). Die eine Substanz ist also in sich so beschaffen, dass sie über Macht verfügt und somit als Wirkursache tätig sein kann. Sie verfügt sogar über uneingeschränkte Macht, so dass sie alles bewirken kann, sich selbst ebenso wie andere Dinge – sie ist ein selbstverursachter Verursacher.

Diese Aussagen sprechen gegen eine eleatische Auffassung. Spinoza sagt ja nicht, uns schein es eine Fülle von Gegenständen zu geben, bei genauer Betrachtung stelle sich aber heraus, dass nur ein einziger Gegenstand – die Substanz – existiert. Er vertritt vielmehr die These, dass tatsächlich viele Gegenstände existieren, weil die Substanz als Wirkursache tatsächlich (und nicht bloß scheinbar) tätig ist. Warum übernimmt er dann nicht den traditionellen Pluralismus? Warum spricht er nicht von zahlreichen Substanzen, wenn doch Einzelgegenstände und Kausalrelationen real existieren? Mindestens zwei Gründe bewegen ihn dazu, das traditionelle Modell abzulehnen.

Erstens geht der Pluralismus davon aus, dass es ein Netz von Einzelgegenständen gibt, übersieht aber, dass es einen fundamentalen Gegenstand gibt, von dem alle anderen abhängen. Daher vertritt er auch die Auffassung, es gebe nur eine Art von Kausalrelation, nämlich jene, die zwischen den mehr oder weniger gleichberechtigten Einzelgegenständen besteht. Doch genau hier liegt ein gravierender Fehler vor, wie Spinoza mit Nachdruck betont. Es gibt nämlich zwei Arten von Kausalrelationen und entsprechend zwei Arten von Ursachen (1p18): Die Substanz als fundamentaler Gegenstand ist die *immanente* Ursache für alles andere, ein in der Substanz fundierter Gegenstand hingegen ist die *übergehende* Ursache für andere fundierte Gegenstände. Veranschaulichen wir dies anhand eines Beispiels. Angenommen, Romeo küsst Julia. Welche Ursachen gibt es hier? Der traditionelle Pluralist würde sagen: Es gibt genau eine Ursache, nämlich Romeo – er wirkt in einer besonderen Weise auf Julia ein. Spinoza würde entgegen: Romeo ist zweifellos eine übergehende Ursache, die auf Julia einwirkt. Doch weder Romeo noch Julia sind Dinge, die an sich existieren. Sie müssen von etwas verursacht und in ihrer Existenz aufrechterhalten werden. Dies kann nicht nur durch andere übergehende Ursachen (ihre Eltern, Großeltern usw.) geschehen, da dies ebenfalls keine an sich existierenden Ursachen sind. Es muss eine letzte Ursache für alle übergehenden Ursachen geben, und zwar eine, die permanent tätig ist und alle übergehenden Ursachen permanent mit kausaler Kraft versorgt. Bildlich gesprochen: Es muss ein Kraftzentrum geben, an das alle Gegenstände angeschlossen sind und von dem sie unaufhörlich ihre Energie beziehen. Daher

irrt sich der Pluralist, wenn er die Welt als ein bloßes Netz von Einzelgegenständen auffasst.

Dieser Kritik hätten sich auch die theistischen Kritiker eines simplen Pluralismus angeschlossen, etwa die Vertreter der *concursum*-Theorie, die darauf insistierten, dass es neben den natürlichen Ursachen auch Gott als Primärursache gibt und dass die beiden Ursachen stets kooperieren müssen, damit Wirkungen entstehen können. Sie betonten aber, dass die natürlichen Ursachen in einem eigenständigen Bereich – in der Schöpfung – existieren und in diesem Bereich auch als eigenständige Substanzen bestimmt werden können.<sup>6</sup> Genau gegen diese Annahme wendet sich Spinoza mit seinem zweiten Kritikpunkt.<sup>7</sup> Seiner Ansicht nach ist es unzulässig, eine Schöpfung anzunehmen, in der Einzelgegenstände wie in einem Behälter existieren. Was wäre denn dieser Behälter? Er kann nicht einfach die materielle Welt sein, denn diese besteht ihrerseits aus zahlreichen Einzelgegenständen, die in immer weitere unterteilt werden können. Man kann also nicht sagen, dass Romeo und Julia in der Welt als einem umfassenden Gegenstand existieren, denn diese Welt besteht aus Bergen, Seen, Bäumen und zahlreichen anderen Gegenständen. Und selbst wenn es diese Welt als einen umfassenden Gegenstand gäbe, hätte sie von sich aus keine kausale Kraft. Sie müsste ihrerseits von der ersten Ursache hervorgebracht und mit kausaler Kraft versorgt werden. Doch wie könnte sie eine derivative Kraft erhalten? Und wie könnte Romeo seine kausale Kraft von dieser derivativen Kraft beziehen? Viel plausibler ist es Spinoza zufolge, keine separate Schöpfung und damit auch keine materielle Welt anzunehmen, die irgendeine derivative Kraft besitzt. Alle Einzelgegenstände, die von der Substanz als der ersten Ursache hervorgebracht und mit Energie versorgt werden, existieren direkt *in* dieser Substanz.<sup>8</sup> Um den Vergleich mit dem Kraftzentrum wieder aufzunehmen, könnte man sagen: Das Kraftzentrum ist nicht wie ein Elektrizitätswerk zu verstehen, das weit entfernte Häuser

---

<sup>6</sup> Daher verwarfen sie den Pluralismus nicht, sondern verfeinerten ihn mithilfe einer Theorie der zweifachen Kausalität. Vgl. zur Präsenz dieses theistischen Pluralismus in der Frühen Neuzeit Schmaltz (2008), 99–105.

<sup>7</sup> Bereits in den frühen *Gedanken zur Metaphysik*, Kap. XI (Spinoza 2005, 181–182), geht er kritisch auf die *concursum*-Theorie ein.

<sup>8</sup> Dies schließt freilich nicht aus, dass wir von der materiellen Welt sprechen können. Diese Welt ist aber nichts anderes als die Substanz unter dem Attribut der Ausdehnung. Eine Aussage wie ‚Romeo existiert in der materiellen Welt‘ ist also im Sinn von ‚Romeo existiert in der Substanz unter dem Attribut der Ausdehnung‘ zu verstehen. Spinozas These, dass jedes Attribut eine Essenz der Substanz ausdrückt (1def6 u. 1p10d) und nicht etwa von ihr verschieden ist, zielt nicht zuletzt auf eine Kritik an der traditionellen Schöpfungstheorie ab: Es gibt keine materielle Welt, die als Schöpfung real von Gott verschieden ist.

und Fabriken mit Energie versorgt. Es ist vielmehr ein umfassendes Kraftfeld, in dem alle Dinge enthalten sind. Genau dadurch, dass sie *in* ihm sind (und nicht etwa in einem separaten Feld), sind sie permanent mit Kraft aufgeladen. Spinoza betont deshalb, dass wir nicht von zwei separaten Bereichen sprechen sollten, wenn wir über die Natur reden. Die Substanz ist die „natura naturans“, d. h. das stets aktive Kraftfeld, und die Einzelgegenstände sind die „natura naturata“, d. h. die Vielfalt an hervorgebrachten und mit Energie versorgten Dingen in diesem Kraftfeld (1p29s).

Diese Argumente verdeutlichen nicht nur, dass Spinoza den Pluralismus zurückweist, sie zeigen auch, dass er den Existenzmonismus ablehnt. Dass er Romeo, Julia und viele andere Dinge als (i) durch die Substanz verursachte und (ii) in der Substanz existierende Dinge versteht, bedeutet nicht, dass er ihnen die Existenz als Einzelgegenstände abspricht. Es bedeutet nur, dass er sie als *abhängige* Einzelgegenstände auffasst, die immer in ihrer Relation zur Substanz beschrieben und erklärt werden müssen. Doch abhängige Dinge sind keineswegs Scheindinge.

Michael Della Rocca, der die Interpretation Spinozas als eines Existenzmonisten wieder aufgenommen hat, ist sich dieses Einwandes bewusst, bringt allerdings mit Verweis auf den britischen Idealisten Bradley ein neues Argument in die Debatte ein.<sup>9</sup> Er geht dabei von der Annahme aus, dass Spinoza dem Prinzip vom zureichenden Grund verpflichtet ist. Das heißt, dass er keine nackten Tatsachen akzeptieren kann; er muss annehmen, dass es für alles einen Grund gibt. Dies ist zweifellos eine exegetisch gut abgesicherte Annahme, denn Spinoza stellt ausdrücklich fest: „Von jedem Ding muss sich eine Ursache oder ein Grund angeben lassen, weshalb es existiert, wie auch weshalb es nicht existiert“ (1p11d2).<sup>10</sup> Wenn Spinoza nun reale Einzelgegenstände in der Substanz annimmt, muss er einen Grund dafür angeben. Worin könnte er bestehen? Nun, ganz einfach in der Tatsache, dass es eine Kausalrelation zwischen der Substanz und den Einzelgegenständen gibt. Und worin besteht der Grund für diese Relation? In der Tatsache, dass sie in der Substanz verankert und von ihr hervorgebracht wird. Doch warum verbindet die Relation die Substanz mit einem ganz bestimmten Einzelgegenstand, etwa mit Romeo? Weil die beiden koexistieren. Doch warum koexistieren sie? Auf diese Frage, so Della Rocca, kann Spinoza keine Antwort mehr geben. Er konstatiert einfach, dass Substanz und Einzelgegenstand als *Relata* koexistieren, kann aber keinen Grund dafür angeben, warum dies der Fall ist. Damit verletzt er das Prinzip vom zureichenden Grund. Da er dieses Prinzip aber auf keinen Fall

<sup>9</sup> Vgl. Della Rocca (2012), 18–19.

<sup>10</sup> Für eine Diskussion weiterer Stellen vgl. Della Rocca (2003).

verletzen darf, darf er letztlich keine Kausalrelation und damit auch keinen verursachten Einzelgegenstand annehmen. Kurz gesagt: Ohne Erklärung für eine reale (und nicht nur von uns auf die Welt projizierte) Koexistenz gibt es auch keinen Einzelgegenstand.

Dieses Argument unterstellt Spinoza, dass er eine besondere Erklärung für die Koexistenz von Substanz und Einzelgegenstand geben muss. Della Rocca stellt diese Forderung auf, weil er vom allgemeinen Prinzip ausgeht, dass jede zweistellige Relation zwei Relata,  $x$  und  $y$ , erfordert, und dass man erklären muss, warum  $x$  und  $y$  überhaupt koexistieren. In vielen Fällen ist dies plausibel. Wenn wir etwa sehen, wie Romeo Julia küsst, können wir sehr wohl fragen, warum die beiden sich überhaupt getroffen haben und koexistieren. Wie ist es möglich, dass die Mitglieder zweier verfeindeter Familien sich je begegnet sind? Diese Fragen lassen sich jedoch nur sinnvollerweise stellen, weil Romeo und Julia voneinander *unabhängige* Entitäten sind. Im Falle der Substanz und der Einzelgegenstände lässt sich die Frage nach der Koexistenz aber nicht sinnvollerweise stellen, da die Einzelgegenstände Spinoza zufolge *abhängige* Entitäten sind. Sie sind in der Substanz, ja sie können gar nicht außerhalb von ihr existieren. Würde also jemand fragen, warum denn Romeo mit der Substanz zusammengetroffen ist, so dass eine Relation zwischen den beiden entstehen konnte, würde Spinoza antworten: Dies ist eine falsch gestellte Frage, denn hier musste nichts zusammentreffen – Romeo ist nicht von außen auf die Substanz gestoßen, er ist von ihr verursacht worden und existiert von Anfang an in ihr. Wo kein Zusammentreffen zu erklären ist, wird auch nicht das Prinzip vom zureichenden Grund verletzt.

Diese Antwort wirft natürlich eine Reihe von Folgefragen auf. Darf Spinoza einfach annehmen, dass ein Einzelgegenstand in der Substanz ist? Nimmt er damit nicht das In-etwas-Sein als eine nackte Tatsache an? Und warum ist ein Einzelgegenstand von Anfang an in der Substanz? Dies sind gravierende Fragen, die verdeutlichen, dass Spinoza von metaphysischen Annahmen ausgeht, die keineswegs selbstevident sind und daher weiterer Erklärungen bedürfen.<sup>11</sup> Sie stellen jedoch nicht die These infrage, dass Einzelgegenstände existieren. Wenn die Substanz nämlich ein Kraftfeld ist, in dem alle Einzelgegenstände existieren und permanent mit Kraft versorgt werden, muss man keinen besonderen Grund für die Koexistenz von Substanz und Einzelgegenständen anführen. Das In-

---

<sup>11</sup> Dies gilt besonders für die Relation des In-etwas-Seins, die axiomatisch als Grundrelation festgelegt wird (1ax1). Selbst wenn man sie nicht nur als Kausalrelation, sondern auch als Inhärenzrelation auffasst (vgl. Carriero 1995 u. Melamed 2013, 3–60), gilt es noch zu erklären, warum es diese Relation überhaupt gibt und welche Struktur sie hat.

etwas-Sein garantiert die Koexistenz; und dann kann man durchaus behaupten, dass Einzelgegenstände existieren.

### 3

Angesichts dieses Fazits könnte man leicht den Schluss ziehen, dass Spinoza einen Prioritätsmonismus vertritt. Er behauptet ja offensichtlich, dass es die Substanz als einen fundamentalen Gegenstand und die Modi als von ihr verursachte Einzelgegenstände gibt. Darüber hinaus vertritt er die These, dass die Substanz Priorität gegenüber den Modi hat, und zwar in zweifacher Hinsicht: Die Modi existieren in der Substanz (nicht etwa umgekehrt), und sie werden als Wirkungen durch sie begriffen (ebenfalls nicht umgekehrt).

Jonathan Schaffer, der Spinoza einen Prioritätsmonismus zuschreibt, erläutert diese metaphysische Position, indem er feststellt, die Substanz sei das Ganze, das eine Priorität gegenüber den Modi als Teilen habe. Wenn er dann die Teil-Ganzes-Relation näher beschreibt, bedient er sich zweier Modelle.<sup>12</sup> Zum einen verweist er auf das Verhältnis eines ganzen Kuchens zu den einzelnen Stücken (nicht-organisches Modell), zum anderen auf das Verhältnis eines Lebewesens zu den einzelnen Organen (organisches Modell). Dass die Substanz Priorität gegenüber den Modi hat, bedeutet dann, dass es keine Kuchenstücke ohne einen Kuchen und keine Organe ohne ein Lebewesen geben kann. Die Teile sind im Ganzen fundiert.

Nun besteht aber die Schwierigkeit, dass Spinoza ausdrücklich bestreitet, dass es Teile gibt. Unmissverständlich hält er fest: „Eine unbedingt unendliche Substanz ist unteilbar“ (1p13, ähnlich 1p12). Wenn es keine Teile gibt, kann es keine Teil-Ganzes-Relation und somit auch keine Fundierung der Teile im Ganzen geben. Es liegt daher nahe, zu bestreiten, dass Spinoza einen Prioritätsmonismus vertritt.<sup>13</sup> Doch bevor dieses negative Fazit gezogen wird, lohnt es sich, genauer zu betrachten, warum Spinoza die Substanz für unteilbar hält. Seiner Ansicht nach stehen wir vor folgender Wahl zwischen zwei Optionen, wenn wir Teile der Substanz annehmen (1p13d):

(i) Wir können annehmen, dass jeder Teil von gleicher Natur ist wie die ganze Substanz. Da ihre Natur darin besteht, dass sie eine an sich existierende Ursache ist, müssen wir dann zugestehen, dass auch jeder Teil eine an sich existierende

<sup>12</sup> Vgl. Schaffer (2010), 41–42, 44 (nicht-organisches Modell), 47 u. 67 (organisches Modell).

<sup>13</sup> So dezidiert Guigon (2012).



Ursache ist. Folglich haben wir eine Vielzahl von Substanzen, denn eine Substanz ist definitionsgemäß etwas, was „in sich selbst ist“ (1def3). Der Pluralismus kehrt somit durch die Hintertür zurück.

(ii) Wir können aber auch annehmen, dass jeder Teil nicht von gleicher Natur ist wie die ganze Substanz. Dann können wir die eine, an sich existierende Substanz so aufteilen, dass aus ihr viele nicht an sich existierende Teile entstehen. Wenn aber kein einziger Teil an sich existiert, kann jeder von ihnen aufhören zu existieren – die Substanz kann sich auflösen.

Diese Optionen, die beide in gleicher Weise unattraktiv sind, lassen sich mithilfe des Kuchenvergleichs erläutern. Angenommen, wir haben einen märchenhaften Kuchen, der nie gebacken werden musste, sondern immer schon da gewesen ist und auch immer weiterexistiert. Wenn wir ihn nun so aufschneiden könnten, dass jedes Kuchenstück ebenfalls immer weiterexistierte und nicht vergehe, wären wir mit einer wundersamen Kuchenvermehrung konfrontiert – aus einem einzigen unvergänglichen Kuchen entstünden viele ebenso unvergängliche Kuchen. Angenommen hingegen, wir könnten den ganzen Kuchen zwar aufschneiden, doch jedes Stück würde mit der Zeit verschwinden. Dann wären wir mit einer wundersamen Kuchenvernichtung konfrontiert – ein Kuchen, der an sich unvergänglich ist, würde plötzlich vergänglich.

Spinoza will offensichtlich vermeiden, dass der Monismus entweder – als Folge der ersten Option, die zur Vermehrung von Substanzen führt – in einen Pluralismus umkippt oder – als Folge der zweiten Option, die zur Auflösung der Substanz führt – in einen Nihilismus. Daher bestreitet er, dass die Substanz Teile hat. Allerdings ist zu beachten, dass er dabei eine ganz bestimmte Art von Teilen im Blick hat, nämlich solche, die traditionell „integrale Teile“ genannt wurden.<sup>14</sup> Dies sind Teile, die an sich existieren und zusammen ein Ganzes ergeben, das nicht mehr ist als die Summe aller Teile. Für sie gilt, dass sie stets Priorität gegenüber dem Ganzen haben. Es kann ja nur ein Ganzes geben, wenn die Teile zusammengefügt werden; vergeht ein Teil oder vergehen mehrere Teile, vergeht auch das Ganze. Traditionelle Beispiele für derartige integrale Teile sind Schafe, die zusammen eine Herde ergeben, oder Steine, die zusammen ein Haus ergeben. Auf diese Teile trifft zu, dass sie alle von gleicher Natur sind wie das Ganze (etwa die Schafe) oder nicht von gleicher Art (etwa die Steine, die nur teilweise von gleicher Natur sind wie das Haus, das ja auch noch aus Holz oder Lehm besteht). Wie auch immer sie beschaffen sind, auf jeden Fall lässt sich das Ganze in die Teile aufspalten.

---

<sup>14</sup> Vgl. Arlig (2011, 2012), der einen Überblick über die mereologischen Debatten im Mittelalter gibt.

Wenn Spinoza nun behauptet, dass die Substanz unteilbar ist, will er darauf hinweisen, dass die Substanz keine integralen Teile hat und somit nicht aufgespalten werden kann. Und natürlich will er damit auch deutlich machen, dass es keine Teile gibt, die eine Priorität gegenüber der Substanz haben. Dies bedeutet aber keineswegs, dass er überhaupt keine Teile zulässt oder Teile nur als Produkte unserer Vorstellungskraft betrachtet.<sup>15</sup> Kurz nach dem Lehrsatz zur Unteilbarkeit stellt er ohne zu zögern fest, dass wir Teile in der Materie unterscheiden können, und zwar so, dass „ihre Teile nur modal, nicht aber real unterschieden sind“ (1p15s). Auch in einem Brief an Oldenburg räumt er unumwunden ein, dass es Teile gibt, und zwar so, „dass jeder Teil der Natur mit seinem Ganzen übereinstimmt und mit dem Übrigen zusammenhängt“.<sup>16</sup> Es gibt also sehr wohl Teile, aber nicht integrale Teile, die real distinkt sind, sondern Teile anderer Art, die in einem ganz bestimmten Verhältnis zum Ganzen und zu den anderen Teilen stehen. Doch wie sind diese Teile beschaffen? Und in welchem Verhältnis stehen sie zum Ganzen?

## 4

Betrachten wir zur Klärung dieser Fragen etwas näher, was Spinoza unter realen (und nicht bloß imaginierten) Teilen versteht. Um zu verstehen, welche Typologie von Teilen ihm in seinem Kontext zur Verfügung steht, empfiehlt es sich, einen kurzen Blick auf mereologische Debatten in der scholastischen Tradition zu werfen.

Im Anschluss an Boethius' *De divisione* unterschieden viele mittelalterliche Autoren mindestens vier Arten von Teilen:<sup>17</sup> (i) die bereits genannten integralen Teile, (ii) die Arten als Teile einer Gattung, (iii) die Individuen als Teile eines Allgemeinen und (iv) die einzelnen Kräfte oder Vermögen als Teile eines umfassenden Vermögens. Der metaphysische Status all dieser Teile war höchst umstritten. Von besonderem Interesse ist hier (iv) im Vergleich zu (i). Thomas von Aquin charakterisiert (i) folgendermaßen:

---

<sup>15</sup> Dies ist gegen Guigon (2012), 193–198, einzuwenden, der mit Verweis auf Spinozas Aussagen über *entia rationis* von bloß imaginierten Teilen spricht. Die Tatsache, dass Spinoza auch imaginierte Teile annimmt, bedeutet nicht, dass alle Teile bloß imaginiert sind.

<sup>16</sup> Spinoza (1986), 32. Brief, 145–146.

<sup>17</sup> Vgl. *De divisione* 887d–888a (Boethius 1998, 39); dazu ausführlich Arlig (2011), 164–167.

Das integrale Ganze (*totum integrale*) ist nicht in jedem beliebigen Teil, weder hinsichtlich seines ganzen Wesens noch hinsichtlich seines ganzen Vermögens. Daher wird es in keiner Weise von den einzelnen Teilen ausgesagt. Es wird aber in gewisser Weise, wenn auch im uneigentlichen Sinn, von allen gleichzeitig ausgesagt, etwa wenn wir sagen, dass Wände, Dach und Fundament ein Haus sind.<sup>18</sup>

Diese Charakterisierung ist leicht nachvollziehbar. Eine Aussage wie ‚Die Wand ist ein Haus‘ ist sicherlich falsch, denn das Haus und die Wand sind ihrem Wesen nach verschieden (dies zeigt sich darin, dass sie unterschiedliche Definitionen haben), und sie weisen auch unterschiedliche Vermögen auf (dies zeigt sich darin, dass das Haus etwa einen viel stärkeren Wind aushalten kann als die bloße Wand). Man kann höchstens so etwas sagen wie ‚Die Wand ist Bestandteil eines Hauses‘, und wenn wir alle Bestandteile aufzählen, können wir die Aussage ‚Wände, Dach und Fundament bilden zusammen ein Haus‘ treffen. Diese Aussage drückt aus, dass die Teile eine Priorität gegenüber dem Ganzen haben, und zwar eine logische ebenso wie eine zeitliche. Das ganze Haus könnte ohne die einzelnen Bestandteile ja gar nicht existieren, und es müssen zuerst die Bestandteile vorhanden sein, bevor aus ihnen das ganze Haus gebaut werden kann. Kurz gesagt: Ohne Teile gibt es kein Ganzes.

Anders verhält es sich mit dem Verhältnis zwischen einem ganzen Vermögen und seinen Teilen, das Thomas folgendermaßen beschreibt:

Das Vermögens-Ganze (*totum potentiale*) hingegen kommt den einzelnen Teilen gemäß seinem ganzen Wesen zu, jedoch nicht gemäß der ganzen Kraft. Daher kann es in gewisser Weise von jedem beliebigen Teil ausgesagt werden, aber nicht in dem strengen Sinn wie das universale Ganze.<sup>19</sup>

Thomas erläutert dieses besondere Teil-Ganzes-Verhältnis am Beispiel der menschlichen Seele und ihrer Teile. Die Seele ist ein Vermögens-Ganzes, denn als substantielle Form ist sie ein umfassendes Prinzip mit kausaler Kraft. Sie ist dafür verantwortlich, dass ein menschlicher Körper belebt ist und eine Reihe von Aktivitäten – vom Wachsen über das Bewegen und Wahrnehmen bis zum Denken – ausführen kann. Es gibt aber auch die Teile der Seele, die für ganz bestimmte Aktivitäten verantwortlich sind. So ist etwa der vegetative Teil für das Wachsen zuständig, der sinnliche Teil für das Wahrnehmen und der intellektuelle Teil für das Denken. Da jeder Teil eine bestimmte Aktivität hervorbringen kann, ist er ebenfalls ein Vermögen und somit ein Prinzip mit kausaler Kraft, freilich nur mit

<sup>18</sup> *Summa theologiae* I, q. 77, art. 1, corp. (Thomas von Aquin 1952, 370); Übers. D. P.

<sup>19</sup> Ebd.

begrenzter Kraft, da er ja nicht alle Aktivitäten erzeugen kann. Wenn wir nun das Verhältnis zwischen der Seele als etwas Ganzem und einem ihrer Teile beschreiben wollen, können wir eine Aussage wie ‚Der vegetative Teil ist die Seele‘ oder ‚Der sinnliche Teil ist die Seele‘ treffen. Damit setzen wir nicht einfach einen Teil mit der ganzen Seele gleich. Wir sagen nur, dass die Seele ihrem Wesen nach im vegetativen ebenso wie im sinnlichen Teil präsent ist (sowohl das Ganze als auch die Teile sind ja kausale Prinzipien), müssen aber sogleich hinzufügen, dass es einen Unterschied hinsichtlich der kausalen Reichweite gibt (in den Teilen ist das kausale Prinzip auf eine bestimmte Art von Aktivität eingeschränkt).

Diese Charakterisierung der Seelenteile als Vermögensteile erlaubt es Thomas, eine wichtige Präzisierung vorzunehmen. Ganz anders als die integralen Teile haben die Vermögensteile keine Priorität gegenüber dem Ganzen, weder in logischer noch in zeitlicher Hinsicht. Dies bedeutet konkret: Die Seelenteile bilden nicht wie Wände, Dach und Fundament zusammen die ganze Seele, sie existieren auch nicht einige Minuten oder Stunden vor ihr. Vielmehr setzen die einzelnen Vermögensteile die ganze Seele als Vermögens-Ganzes voraus. So kann es nur deshalb ein spezifisches Vermögen wie das sinnliche geben, weil es ein umfassendes Vermögen gibt, das überhaupt Aktivitäten ermöglicht. Das sinnliche Vermögen ist im umfassenden Vermögen enthalten und spezifiziert es mit Bezug auf eine bestimmte Art von Aktivität, nämlich das Wahrnehmen.

Dazu kommt noch ein weiterer Punkt. Thomas betont, dass die Seelenteile nicht einfach akzidentelle Eigenschaften der ganzen Seele sind. Sie sind vielmehr *propria*, d. h. notwendige Eigenschaften, die immer in der Seele existieren. Sie „fließen“ aus dem Wesen der Seele, wie Thomas in metaphorischer Sprache sagt, und verbleiben in ihr.<sup>20</sup> Das heißt wiederum konkret: Es verhält sich nicht so, dass ein Teil, etwa der sinnliche, der Seele hinzugefügt und auch wieder von ihr entfernt werden könnte. Seelenteile sind nicht mit Legosteinen vergleichbar, die nach Belieben aufgesteckt und abgetrennt werden können. Als Vermögensteile sind sie vielmehr unabtrennbare Teile, die stets in der ganzen Seele enthalten sind und auch in ihr verbleiben. Sobald die menschliche Seele zu existieren beginnt, ist in ihr also der sinnliche Teil genau wie der vegetative und der intellektuelle Teil präsent, und alle Teile bleiben auch immer präsent. Thomas veranschaulicht dies, indem er den Zustand der Seele nach dem Tod erläutert.<sup>21</sup> Selbst wenn sie vom Körper abgetrennt wird und nur noch als „nackte“ Seele existiert, verliert sie keinen ihrer Teile. Auch der vegetative und der sinnliche Teil sind dann immer noch in ihr enthalten, auch wenn sie mangels eines Körpers keine Aktivität mehr

<sup>20</sup> Vgl. ebd., art. 1, ad 5, und art. 6, corp.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., art. 8.

ausüben können. Dieses Szenario verdeutlicht, dass die Seelenteile als *propria* nie von der ganzen Seele entfernt werden können. Sie existieren selbst dann noch in ihr, wenn sie aufgrund widriger äußerer Umstände nicht mehr tätig werden können.

Betrachtet man diese Charakterisierung der Vermögensteile, wird deutlich, dass es vor Spinoza eine lange Tradition gab, in der besondere Teile bestimmt wurden, nämlich solche, die (i) keine Priorität gegenüber dem Ganzen haben, (ii) im Ganzen enthalten sind und (iii) unabtrennbar sind.<sup>22</sup> Dabei handelt es sich immer um aktive Teile, die in einem Teilbereich die kausale Kraft des Ganzen spezifizieren. Kehrt man nun mit Blick auf diese Tradition zu Spinoza zurück, fällt natürlich auf, dass er in zentralen Punkten mit ihr bricht. Er übernimmt ja weder die aristotelische Bestimmung der Seele als eine substantielle Form noch die Unterscheidung einzelner Seelenvermögen. Dies hält ihn aber nicht davon ab, einige mereologische Unterscheidungen zu übernehmen, vor allem die grundlegende Unterscheidung zwischen integralen Teilen und Vermögensteilen. Seine Bestimmung der Modi weist eine verblüffende Ähnlichkeit mit der scholastischen Charakterisierung der Vermögensteile auf. Er betont ja, dass (i) die Modi keine Priorität gegenüber dem Ganzen haben, dass (ii) sie in der Substanz enthalten sind und dass (iii) sie unabtrennbar sind. Die ersten beiden Punkte gehen bereits aus seiner Bestimmung der Modi hervor (1def5), und den dritten Punkt hält er unmissverständlich fest, wenn er betont, dass die Modi „aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur“ auf unendlich viele Weisen folgten (1p16). Sie folgen also nicht auf kontingente Weise, sondern müssen folgen und können gar nicht fehlen. Sie sind gleichsam in der Substanz eingeschrieben und können nicht von ihr entfernt werden. Deshalb sind sie als *propria* zu verstehen.<sup>23</sup> Da sie zudem als übergehende Ursachen wirken, wie bereits erwähnt wurde, verfügen sie immer über eine kausale Kraft.

Angesichts dieser Bestimmung der Modi lässt sich nun die Frage, wie das Verhältnis zwischen der Substanz und den Modi zu verstehen ist, differenziert beantworten. Spinoza lehnt zwar die These ab, dass die Substanz teilbar ist, doch damit weist er nicht pauschal den Prioritätsmonismus zurück,<sup>24</sup> sondern betont nur, dass die Substanz keine integralen Teile hat. Sie hat aber sehr wohl

---

<sup>22</sup> Diese Tradition setzte sich bis weit in die Frühe Neuzeit fort und war vor allem dank Suárez und den Conimbricenses präsent. Vgl. zu den spätscholastischen Debatten über das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen Des Chene (2000), 119–151.

<sup>23</sup> Darauf hat Melamed (2013), 50–52, bereits hingewiesen, allerdings ohne eine Verbindung zur scholastischen Debatte über Teile zu schaffen.

<sup>24</sup> So argumentiert etwa Guigon (2012). Auch Melamed (2013), 48, bestreitet, dass Modi Teile der Substanz sind.

Vermögensteile, nämlich die Modi, und als das Vermögens-Ganze hat sie ihnen gegenüber metaphysische Priorität. In diesem Sinn kann man Spinoza also einen Prioritätsmonismus zuschreiben, freilich nicht jenen, den Schaffer mit seinem Kuchenvergleich suggeriert.<sup>25</sup>

Mithilfe dieser Interpretation lässt sich auch verstehen, warum Spinoza in einem Brief an Oldenburg ohne zu zögern von Teilen spricht. Er schreibt dort, er betrachte „die Dinge insofern als Teile eines Ganzen, als ihre Natur sich wechselseitig so aneinander anpasst, dass sie so weit als möglich unter einander übereinstimmen“.<sup>26</sup> Diese Aussage lässt sich im Vergleich zum scholastischen Seelenmodell erläutern. Die einzelnen Seelenvermögen sind als Teile der ganzen Seele so aufeinander abgestimmt, dass sie in koordinierter Weise Aktivitäten hervorbringen. Wenn etwa der sinnliche Teil eine Wahrnehmung hervorbringt, erzeugt der intellektuelle Teil sogleich ein Wahrnehmungsurteil. Jeder Teil ist zwar ein beschränktes Vermögen, aber alle Vermögen sind so aufeinander abgestimmt, dass es eine geordnete Abfolge von Aktivitäten gibt. Ähnliches lässt sich nun auch für Spinozas Modi sagen: Sie sind als Vermögensteile der ganzen Substanz so aufeinander abgestimmt, dass sie in koordinierter Weise Aktivitäten hervorbringen.<sup>27</sup> Wenn etwa Romeo als ein Modus Julia als einen anderen Modus küsst, dann errötet Julia und küsst zurück. Jeder Modus hat zwar eine beschränkte Wirkkraft, aber alle Modi sind in einer kausalen Kette miteinander verbunden. In Spinozas Sprache ausgedrückt heißt dies, dass es in der kausalen Kette der übergehenden Ursachen eine geordnete Abfolge von Aktivitäten gibt; und jede einzelne übergehende Ursache kann nur deshalb etwas hervorbringen, weil sie Teil der Substanz ist und von dieser als immanenter Ursache ein Aktivitätspotenzial erhält.

Die Rede von einem Aktivitätspotenzial, das jeder einzelne Modus hat, gibt allerdings gleich Anlass zu einem Einwand. Wendet sich Spinoza nicht gegen die Annahme aller Potenziale und Vermögen? Lehnt er nicht die scholastische Ver-

---

<sup>25</sup> Zutreffender ist der Vergleich mit einem Lebewesen (vgl. oben Fn. 12), vorausgesetzt, das organische Prinzip wird als ein umfassendes Vermögen aufgefasst, das im Herzen, in der Lunge und in anderen Organen spezifiziert wird. Leider erläutert Schaffer nicht den Unterschied zwischen dem nicht-organischen Kuchenmodell und dem organischen Modell des Lebewesens.

<sup>26</sup> Spinoza (1986), 32. Brief, 146.

<sup>27</sup> Freilich übernimmt Spinoza nicht vollständig die scholastische Vorlage. Für Thomas ist das Verhältnis zwischen den Vermögen teleologisch zu verstehen: Alle Vermögen sind hierarchisch aufgebaut, und das jeweils niedrigere ist in seiner Aktivität auf das höhere ausgerichtet (*Summa theologiae* I, q. 77, art. 4 und 7). Spinoza hingegen bestreitet, dass es eine derartige Teleologie gibt. Die Ordnung zwischen den Modi ist einzig und allein als ein wirkursächliches Verhältnis zu verstehen (Iapp, 85–87).

mögenstheorie ab, indem er nicht nur die Annahme von Seelenvermögen (etwa von Intellekt und Wille) zurückweist, sondern auch die aller anderen Vermögen?<sup>28</sup> Es scheint deshalb abwegig, das Verhältnis der Modi zur Substanz als jenes zwischen Vermögensteilen und dem Vermögens-Ganzen zu verstehen.

Dieser Einwand weist zu Recht darauf hin, dass es für Spinoza keine Vermögen gibt, die als „nackte“, nicht-aktualisierte Potentialitäten existieren und gleichsam darauf warten, aktualisiert zu werden. So betont er, dass der Intellekt nicht einfach ein Vermögen ist, das einmal dieses und einmal jenes denkt, aber auch dann als reines Vermögen existiert, wenn es nicht aktiv ist. Der Intellekt ist nichts anderes als ein Bündel von Ideen, die alle eine aktuelle Existenz haben (1p31d). Allerdings handelt es sich um ein dynamisches Bündel, das stets neue Ideen hervorbringt und die bestehenden Ideen neu ordnet. Der Intellekt ist daher immer ein *aktualisiertes* Vermögen, das unablässig tätig ist. Gleiches gilt auch für einen ganzen Menschen. Wenn etwa Romeo als Vermögensteil bezeichnet wird, heißt das nicht, dass er ein nicht-aktualisiertes Vermögen ist. Dies bedeutet vielmehr, dass er immer Aktivitäten hervorbringt und den bestehenden weitere – etwa das Küssen – hinzufügt. Es wäre daher treffender, nicht von einem bloßen Vermögen zu sprechen, sondern von einem Kraftbündel, das unablässig aktiv ist; und solange dieses Kraftbündel nicht behindert oder eingeschränkt wird, übt es seine Kraft auch tatsächlich aus, d. h., es wirkt auf andere Kraftbündel ein. Entscheidend ist freilich, dass es nur deshalb permanent über Kraft verfügt, weil es permanent an ein Kraftfeld angeschlossen ist. Technisch ausgedrückt: Ein Modus ist nur deshalb ein stets aktualisiertes Vermögen, weil er als Vermögensteil vom Vermögens-Ganzen permanent eine kausale Kraft erhält.

Damit kehren wir zu jenem Gesamtbild zurück, das bereits in Abschnitt 2 skizziert wurde. Wenn Spinoza von Modi spricht, die von der Substanz hervorgebracht werden, meint er damit nicht Einzelgegenstände, die einfach von einer Wirkursache erzeugt werden und dann eigenständig existieren. Er meint vielmehr Einzelgegenstände, die an ein Kraftfeld angeschlossen sind und daher permanent mit Kraft „aufgeladen“ sind. Es ist genau diese Aufladung, die es jedem Einzelgegenstand ermöglicht, permanent aktiv zu sein. Daher reicht es nicht aus, nur den isolierten Gegenstand und seine vielfältigen Relationen zu anderen Gegenständen zu betrachten. Wir müssen auch seine Relation zum Kraftfeld betrachten, d. h. die Tatsache, dass er in diesem Feld existiert und stets mit Kraft versorgt wird. Erst dann können wir verstehen, warum er überhaupt auf andere Gegenstände einwirken kann. Anderenfalls postulieren wir einfach Gegenstände mit einer Kraft, erklären aber nicht, warum sie über Kraft verfügen.

---

28 Vgl. dazu prägnant Schmid (2014).

## 5

Ich hoffe, bislang ist deutlich geworden, dass es Spinoza zufolge tatsächlich Einzelgegenstände gibt, wenn auch nur abhängige Gegenstände, die in der Substanz existieren und von ihr mit Kraft versorgt werden. Doch welche Einzelgegenstände gibt es? Die Antwort scheint zunächst einfach zu sein: Es gibt Katzen, Mäuse, Menschen und viele andere Lebewesen, die dank ihrer inneren Kraft Einzelgegenstände sind und auf anderes einwirken können. Besonders Menschen werden von Spinoza im zweiten Teil der *Ethik* als paradigmatische Beispiele angeführt. Da sie viele Aktivitäten aus sich heraus hervorbringen können und somit eigenständige Akteure sind, sind sie Einzelgegenstände im ausgezeichneten Sinn.

Betrachtet man allerdings Spinozas Definition der Einzeldinge, stellt sich die Frage, ob er tatsächlich auf eigenständige Akteure wie Menschen abzielt. Er schreibt:

Unter Einzeldingen verstehe ich Dinge, die endlich sind und eine bestimmte Existenz haben. Wenn mehrere Individuen so zu einer einzigen Handlung sich zusammenfinden, dass sie alle zusammen die Ursache einer einzigen Wirkung sind, sehe ich sie in diesem Maße als ein einziges Einzelding an. (2def7)

Entscheidend ist offensichtlich nicht, ob ein eigenständiger Akteur vorliegt, sondern ob eine einzige Wirkung besteht. Was auch immer eine einheitliche Wirkung hervorbringt, ist ein Einzelding. Dies ist eine *funktionale* Bestimmung, die es erlaubt, viele verschiedene Arten von Einzeldingen zu bestimmen. Angenommen, Romeo küsst Julia. Dann kann der ganze Mensch als Einzelding bezeichnet werden, weil Romeos Gliedmaßen so kooperieren, dass sie zusammen eine einzige Wirkung – den Kuss – hervorbringen. Aber auch Romeos Herz kann als Einzelding bezeichnet werden, weil der Herzmuskel und die Herzklappen so kooperieren, dass sie zusammen eine einzige Wirkung – einen stabilen Blutkreislauf – hervorbringen. Sogar eine einzelne Zelle in Romeos Herzen kann als Einzelding bezeichnet werden, weil Zellmembran, Zellflüssigkeit u. a. so kooperieren, dass sie zusammen eine einzige Wirkung – etwa den Transport von Sauerstoff – hervorbringen. Je nach der Wirkung, die wir in den Blick nehmen, können wir also unterschiedliche Einzeldinge bestimmen; und da es Wirkungen auf verschiedenen Ebenen gibt, von der Zelle bis zum ganzen Menschen, lassen sich auch verschiedene Einzeldinge bestimmen. Man könnte sogar von verschachtelten Einzeldingen sprechen, da jedes Einzelding auf der höheren Ebene die Einzeldinge der unteren Ebenen enthält. Gleiches gilt natürlich auch für nicht-menschliche Lebewesen. Auch eine Katze, die eine Maus fängt, lässt sich als Einzelding bestimmen, ebenso ihr Herz, das Blut pumpt, oder die Zellen



in ihrem Herzen, die zusammen Blut bilden – es gibt so viele Einzeldinge, wie es einheitliche Wirkungen gibt.<sup>29</sup>

Spinozas Pointe besteht darin, dass er kein intrinsisches Individuationsprinzip bestimmt. Anders als seine scholastischen Vorgänger nimmt er nicht an, dass es in jedem Einzelding eine bestimmte Komponente (Form, Materie, „haecceitas“ usw.) gibt, die es zu einem Einzelding macht. Er verweist vielmehr auf etwas Extrinsisches, nämlich auf die jeweilige Wirkung, und da viele verschiedene Wirkungen in den Blick genommen werden können, lassen sich auch viele verschiedene Einzeldinge bestimmen. Dies gilt natürlich nur für die Modi, nicht für die Substanz. Da sie allein sämtliche Modi in sich hervorbringt, ist sie allein die einzige immanente Ursache und damit auch das einzige *fundamentale* Einzelding.<sup>30</sup> Für die Modi ist es aber entscheidend, dass sie sich nur funktional als Einzeldinge bestimmen lassen und dass sich somit auf unterschiedlichen Ebenen ganz unterschiedliche Einzeldinge individuieren lassen.

Genau wie man ausgehend vom ganzen Lebewesen auf niedrigere Ebenen absteigen kann, kann man auch auf höhere Ebenen aufsteigen. Spinoza weist selber darauf hin: „Wenn nämlich z. B. zwei Individuen von ganz derselben Natur sich miteinander verbinden, dann bilden sie ein Individuum, das doppelt so mächtig ist wie jedes einzelne für sich“ (4p18s). Dies lässt sich leicht veranschaulichen. Angenommen, Romeo schlägt auf die Haustür ein, hinter der Julia vor ihm versteckt gehalten wird. Wenn ihm dann ein Freund zu Hilfe kommt und sie zusammen die Tür aufbrechen, kann man sagen, dass *ein* Einzelding tätig ist. Die zwei Personen bringen ja zusammen *eine* Wirkung hervor. Man könnte sogar noch weiter gehen und ganze Gruppen von Personen oder sogar Staaten als Einzeldinge bestimmen. Wenn etwa ein Staat mit seinen Truppen in einen anderen Staat einmarschiert, gibt es *eine* Wirkung, nämlich die Annexion eines Territoriums, und somit *ein* Einzelding. Auch hier gilt wieder, dass sich kein intrinsisches Individuationsprinzip angeben lässt – es gibt so viele Einzeldinge, wie es einheitliche Wirkungen gibt.

---

**29** Sogar ein nicht-organisches Ding wie eine Herdplatte lässt sich als ein Einzelding bestimmen, da ja alle Bestandteile der Herdplatte zusammen eine einzige Wirkung – etwa das Erhitzen des Kochtopfes – hervorbringen. Für Spinoza gibt es keinen kategorialen Unterschied zwischen organischen und nicht-organischen Dingen; dazu ausführlich Perler (2014).

**30** Da die Substanz die Wirkursache für alle Modi ist, kann man sie höchstens dann funktional als Einzelding bestimmen, wenn man auf die Gesamtheit der Modi als ihre Wirkungen verweist. In diesem Sinn sagt Spinoza, dass „die ganze Natur ein Individuum ist, dessen Teile, d. h. alle Körper, auf unendliche viele Weisen sich verändern, ohne dass sich dabei das ganze Individuum irgendwie veränderte“ (2p13lem7s). Es ist bemerkenswert, dass Spinoza auch hier ohne zu zögern von *Teilen* der ganzen Natur bzw. der Substanz spricht.

Dass Spinoza auf eine rein funktionale Bestimmung von Einzeldingen abzielt, zeigt sich auch in seinen kurzen Ausführungen zur Physik. Anders als die Atomisten seiner Zeit geht er nicht davon aus, dass es kleinste, unteilbare Partikel gibt, die auf der untersten Ebene als Einzeldinge existieren. Seiner Ansicht nach gilt:

Wenn mehrere Körper [...] sich so bewegen, dass sie ihre Bewegungen nach einer bestimmten Regel (*ratione*) untereinander verknüpfen, dann wollen wir sagen, dass diese Körper miteinander vereinigt sind und dass sie alle zusammen einen einzigen Körper oder ein Individuum bilden, das sich von den anderen durch die beschriebene Vereinigung der Körper unterscheidet. (2p13lem3def3)

Offensichtlich ist nur eine einheitliche und regelhafte Anordnung der Bewegungen in einem Körper dafür verantwortlich, dass *ein* Körper und damit auch *ein* Einzelding vorliegt.<sup>31</sup> Spinoza schweigt sich freilich darüber aus, auf welcher Ebene eine solche Anordnung bestehen muss. Müssen die Bewegungen der einzelnen Gliedmaßen nach einer bestimmten Regel erfolgen, so dass alle Gliedmaßen zusammen ein Einzelding bilden, etwa den Körper Romeos? Oder müssen die Bewegungen der Herzklappen regelhaft erfolgen, so dass Romeos Herz ein Einzelding bildet? Oder müssen die Bewegungen der Zellmembran und der Zellflüssigkeit regelhaft erfolgen, so dass eine Zelle ein Einzelding bildet? Es ist freilich kein Zufall, dass Spinoza Fragen dieser Art offen lässt. Sein funktionaler Ansatz zielt darauf ab, keine basalen Einzeldinge – Partikel, Korpuskel oder Ähnliches – zu bestimmen.<sup>32</sup> Es geht nur darum, so etwas wie ein einheitliches Bewegungsmuster zu bestimmen, das über die Zeit hinweg konstant bleibt. Und ein solches Muster kann auf verschiedenen Ebenen in den Blick genommen werden, so dass sich auch verschiedene Einzeldinge bestimmen lassen. Daher kann ein Zytologe, der auf das Bewegungsmuster von Zellen verweist, ebenso gut von Einzeldingen sprechen wie eine Zoologin, die auf das Bewegungsmuster eines ganzen Lebewesens verweist. Wichtig ist nur, dass sie das jeweilige Bewegungsmuster angeben, das für sie relevant ist.

---

**31** Wie Garrett (1994), 78–82, nachweist, ist Spinoza hier Descartes verpflichtet, wenn er die Anordnung der Bewegungen im Rahmen einer geometrischen Physik beschreibt. Zum physikalischen Kontext vgl. auch Renz (2010), 65–72.

**32** Er spricht freilich von „einfachsten Körpern, die sich allein aufgrund von Bewegung und Ruhe und des Grades ihrer Geschwindigkeit voneinander unterscheiden“ (2p13lem3ax2). Dies sind allerdings keine unteilbaren Körper, sondern solche, die aus gleichartigen Teilen bestehen, also homöomere Körper. Im Gegensatz zu ihnen haben zusammengesetzte Körper größere und kleinere Teile, auch unterschiedlich geformte Teile. Für alle Körper gilt aber, dass sie sich prinzipiell weiter unterteilen lassen und dass es keine letzten Atome gibt.

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Frage, welche Art von Monismus Spinoza vertritt? Es schien zunächst, als würde er eine klare Position vertreten, die zwei Arten von Einzelgegenständen annimmt: die Substanz als den fundamentalen Gegenstand und die Modi als fundierte Gegenstände. Nun ist aber nicht mehr so klar, was die fundierten Gegenstände sind. Offensichtlich können sie auf unterschiedlichen Ebenen bestimmt werden und keiner Ebene kommt eine privilegierte Stellung zu. Wenn wir also die simple Frage stellen, welche Dinge es denn in der einen Substanz gibt, können wir je nach Ebene, die wir in den Blick nehmen, ganz unterschiedliche Antworten geben. Der Zytologe mag sagen: „Es gibt rote und weiße Blutkörperchen.“ Die Zoologin mag antworten: „Es gibt Katzen, Mäuse und Menschen.“ Die Politologin, die ganze Staaten untersucht, mag sogar erwidern: „Es gibt Demokratien und Monarchien.“ Alle geben eine korrekte Antwort, denn alle geben im Rahmen ihrer jeweiligen Theorie, die auf bestimmte Wirkungen und Bewegungsmuster achtet, eine angemessene funktionale Bestimmung von Einzelgegenständen.

Heißt dies, dass es letztlich keine klar festgelegten Einzelgegenstände gibt und dass die eine Substanz doch nichts anderes ist als der „finstere, gestaltlose Abgrund, der allen bestimmten Inhalt als von Haus aus nichtig in sich verschlingt“, wie Hegel meinte?<sup>33</sup> Nicht ganz. Die Tatsache, dass es an sich keine Einzelgegenstände gibt, weil es kein intrinsisches Individuationsprinzip gibt, bedeutet noch lange nicht, dass es überhaupt keine Einzelgegenstände gibt. Dies heißt nur, dass Gegenstände immer *in einer bestimmten Hinsicht* Einzelgegenstände sind, und dass es deshalb wichtig ist, zunächst anzugeben, welche Hinsicht für uns relevant ist. Erst dann können wir auf sinnvolle Weise einzelne Arten von Einzelgegenständen bestimmen und Relationen zwischen Vorkommnissen dieser Gegenstände angeben. Doch wir erfinden die Gegenstände nicht, wir entdecken sie vielmehr, indem wir die Welt von einem bestimmten Standpunkt aus – etwa als Zytologen, Zoologinnen oder Politologinnen – betrachten. Deshalb sagt die Art und Weise, wie wir über Einzelgegenstände reden, mindestens so viel über unseren Standpunkt aus wie über die Gegenstände selbst. Sie verdeutlicht, welche Wirkungen für uns wichtig sind und welche Arten von Gegenständen wir in den Blick nehmen, wenn wir ihre Ursachen zu erklären versuchen. Doch alle Wirkungen und alle Ursachen sind in der Welt vorhanden. Es kommt nur darauf an, sie vom geeigneten Standpunkt aus sichtbar zu machen.

Das Problem besteht also nicht darin, dass es angesichts der einen, umfassenden Substanz keine Einzelgegenstände gibt. Im Gegenteil, es gibt so unbeschreiblich viele Einzelgegenstände, dass wir erst einmal einen Standpunkt einnehmen

---

33 Hegel (1970), 297.

müssen, um zumindest in einer Hinsicht eine bestimmte Art von Gegenständen in den Blick zu bekommen. Wie Spinoza als Linsenschleifer erst einmal ein Vergrößerungsglas präparieren musste, um unter dem Mikroskop bestimmte Dinge sehen zu können, müssen wir uns eine metaphysische Linse zurechtlegen, um in der Welt bestimmte Arten von Einzelgegenständen sehen zu können. Wenn wir aber einmal eine bestimmte Linse gewählt haben, sehen wir Einzelgegenstände, die es tatsächlich gibt. Und der Reiz besteht darin, dass wir immer wieder neue Linsen wählen können, sodass wir auch neue, uns noch unbekannte Gegenstände entdecken können.<sup>34</sup>

## Literatur

- Arlig, A. (2011), *Is There a Medieval Mereology?*, in: Cameron, M., u. Marenbon, J. (Hg.), *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500–1500*, Leiden, 161–189.
- Arlig, A. (2012), *Parts, Wholes and Identity*, in: Marenbon, J. (Hg.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford, 445–467.
- Boethius, A. M. S. (1998), *De divisione*, hg. v. Magee, J., Leiden.
- Carriero, J. (1995), *On the Relationship between Mode and Substance in Spinoza's Metaphysics*, in: *Journal of the History of Philosophy* 33, 245–273.
- Della Rocca, M. (2003), *A Rationalist Manifesto. Spinoza and the Principle of Sufficient Reason*, in: *Philosophical Topics* 31, 75–93.
- Della Rocca, M. (2012), *Rationalism, Idealism, Monism, and Beyond*, in: Förster, E., u. Melamed, Y. (Hg.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge, 7–26.
- Des Chene, D. (2000), *Life's Form. Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca, N. Y., u. London.
- Garrett, D. (1994), *Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation*, in: Barber, K. F., u. Gracia, J. J. E. (Hg.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*, Albany, N. Y., 73–101.
- Goff, P. (2012) (Hg.), *Spinoza on Monism*, Basingstoke u. New York: Palgrave.
- Guigon, G. (2012), *Spinoza on Composition and Priority*, in: Goff (2012), 183–205.
- Hegel, G. W. F. (1970), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (= Werke 8)*, Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (= Werke 20)*, Frankfurt am Main.
- Melamed, Y. (2010), *Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite*, in: *Journal of the History of Philosophy* 48, 77–92.
- Melamed, Y. (2013), *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*, Oxford.
- Perler, D. (2014), *Spinoza über Tiere*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 96, 233–262.

---

**34** Ich danke Ursula Renz und Stephan Schmid für ausführliche Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Aufsatzes.

- Renz, U. (2010), *Die Erklärbarkeit von Erfahrung. Realismus und Subjektivität in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes*, Frankfurt am Main.
- Schaffer, J. (2010a), Monism: The Priority of the Whole, in: *Philosophical Review* 119, 31–76.
- Schaffer, J. (2010b), The Internal Relatedness of All Things, in: *Mind* 119, 341–76.
- Schaffer, J. (2014), Monism, in: Zalta, E. N. (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/monism/> (abgerufen am 11.6.2015).
- Schmaltz, T. (2008), *Descartes on Causation*, Oxford.
- Schmid, S. (2014), Spinoza on the Unity of Will and Intellect, in: Corcilius, K., u. Perler, D. (Hg.), *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, Berlin u. New York, 245–270.
- Spinoza, B. de (1986), *Briefwechsel*, übers. v. Gebhardt, C., hg. v. Walther, M., Hamburg.
- Spinoza, B. de (1999), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, übers. u. hg. v. Bartuschat, W., Hamburg.
- Spinoza, B. de (2005), *Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik*, übers. u. hg. v. Bartuschat, W., Hamburg.
- Thomas von Aquin (1952), *Summa theologiae*, hg. v. Caramello, P., Turin u. Rom.