

Bei dem vorliegenden Text handelt es sich um die letzte Version vor der Korrektur und Drucklegung durch den Verlag. Er ist mit den Seitenzahlen der Verlagsversion ergänzt und so zitierfähig. Der Original-Text ist erschienen unter dem Titel „Spinozas Antiskeptizismus“ in der Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 61 (2007), I, Seite 1-26.

Perler: Spinozas Antiskeptizismus

S. 1

Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 61 (2007), I, Seite 1-26.

Dominik Perler, Berlin

Spinozas Antiskeptizismus

I

Es scheint selbstverständlich, dass wir eine Menge von Überzeugungen haben, die sich auf Gegenstände und Sachverhalte in der materiellen Welt beziehen. Dass viele unserer Überzeugungen wahr sind, scheint ebenfalls selbstverständlich zu sein. So bin ich überzeugt, dass jetzt ein Tisch vor mir steht, und es steht tatsächlich ein Tisch vor mir; meine Überzeugung ist wahr. Eine derart triviale Feststellung wirft indessen ein Problem auf, das alles andere als trivial ist. Wie kann ich sicher sein, dass meine Überzeugung wahr ist? Es könnte doch sein, dass ich einer Sinnestäuschung zum Opfer falle oder halluziniere, dass ein Tisch vor mir steht. Es ist sogar denkbar, dass ein böser Dämon oder ein verschlagener Neurowissenschaftler mich manipuliert und mir einen Tisch-Gedanken eingibt. In allen diesen Fällen wäre ich felsenfest überzeugt, dass ein Tisch vor mir steht; trotzdem würde ich mich irren. Das bloße Haben einer Überzeugung, mag es psychologisch gesehen noch so sicher und unerschütterlich sein, garantiert nicht, dass die Überzeugung auch wahr ist. Wie kann ich dann eine Wahrheitsgarantie gewinnen?

Ein prominenter Versuch, diese Frage zu beantworten, stammt von Descartes. Überzeugungen, so stellte er fest, setzen sich aus geistigen Repräsentationen – sog. Ideen – zusammen. Und eine Überzeugung ist nur dann wahr, wenn die sie konstituierenden Ideen klar und deutlich sind. Wenn ich also eine Sicherheit für die Wahrheit einer Überzeugung gewinnen will, muss ich nur auf die Klarheit und Deutlichkeit der jeweiligen Ideen achten. Dieser Lösungsvorschlag ist jedoch kaum überzeugend. Warum, so kann man sogleich fragen, kann ich denn sicher sein, dass Klarheit und Deutlichkeit Wahrheit garantieren? Die Art und Weise, wie eine Repräsentation beschaffen ist, sagt doch nichts darüber aus, ob sie auch auf etwas in der Welt zutrifft. Es könnte gut sein, dass ich vom bösen Dämon so perfekt manipuliert werde, dass ich eine klare und deutliche Idee von einem Tisch habe, und trotzdem kein Tisch vor mir steht.

Descartes ist sich dieses Problems bewusst und präzisiert daher, dass es einen Wahrheitsgaranten gibt: Der gütige Gott, der keine Täuschungsabsichten hegt, garantiert, dass alle Überzeugungen, die sich aus klaren und deutlichen Ideen zusammensetzen, wahr sind.¹ Damit wird das Problem aber nicht gelöst, sondern nur verschoben. Denn wie kann ich sicher sein, dass es tatsächlich einen gütigen Gott gibt, der die Wahrheit garantiert? Die Überzeugung, dass Gott existiert, könnte wie jede andere Überzeugung auch nur das Produkt einer Täuschung sein. Descartes' Antwort auf diesen Einwand lautet schlicht und einfach: Ich habe eine klare und deutliche Idee von Gott und kann mich daher nicht irren, dass er existiert.² Doch diese Antwort ist hoffnungslos zirkulär, wie bereits Descartes' Zeitgenossen festgestellt haben. Einerseits soll die Wahrheit der klaren und deutlichen Ideen durch Gott garantiert werden; andererseits beruht der Nachweis dafür, dass es diesen Garanten gibt, auf einer klaren und deutlichen Idee.³ Descartes dreht sich bei der Suche nach einer Wahrheitsgarantie im Kreise.

Dieser epistemische Zirkel, wie er in der Forschungsliteratur genannt wird,⁴ ist weit mehr als ein Detailproblem der cartesischen Position. Er macht auf eine fundamentale Schwierigkeit aufmerksam, mit der auch heutige Repräsentationalisten noch kämpfen. Wenn man annimmt, dass es eine von unserem Geist unabhängige Welt gibt, wir aber nur mithilfe von Repräsentationen zu Überzeugungen über diese Welt gelangen, stellt sich sogleich die skeptische Frage, wie wir denn sicher sein können, dass unsere Überzeugungen wahr sind. Wir sind gleichsam im Netz unserer Repräsentationen gefangen und verfügen nicht über eine unabhängige Wahrheitsgarantie. Verkürzt gesagt: Ein starker metaphysischer Realismus und ein Repräsentationalismus generieren unweigerlich einen Skeptizismus.

Wie alle Philosophen des 17. Jahrhunderts war auch Spinoza mit diesem Problem vertraut. Doch er scheint sich kaum Gedanken darüber gemacht zu haben. Lapidar hält er fest:

¹ Vgl. *Med.* IV (AT VII, 62).

² Vgl. *Med.* IV (AT VII, 53).

³ Vgl. die Einwände von Mersenne in *Obj.* II (AT VII, 124-125) und Arnauld in *Obj.* IV (AT VII, 214).

⁴ Für moderne Auflösungsversuche des Zirkels vgl. Loeb 1992, Perler 1996, 285-299, und Della Rocca 2005.

„Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, dass er eine wahre Idee hat, und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln.“ (E II, p 43)⁵

Auf den ersten Blick scheint dies eher eine trotzig Geste als ein überzeugendes Argument zu sein: Wahre Ideen sind nun mal wahr, und man muss nicht nach einer besonderen Garantie suchen – Ende der Debatte. Angesichts dieser trotzig Geste ist es nicht erstaunlich, dass prominente Interpreten der Auffassung sind, Spinoza habe sich gar nicht für das skeptische Problem interessiert. So hält Edwin Curley kurz und bündig fest: „... he does not take Cartesian skepticism seriously.“⁶ Und Jonathan Bennett urteilt kritisch: „I think that Spinoza is muddled about scepticism.“⁷ Es scheint sogar, als suche Spinoza nicht nach einer rationalen Wahrheitsgarantie, sondern nehme eine Art von mystischer Haltung ein. Er stellt nämlich fest, dass sich die Wahrheit von selber zeigt und man sich ihr nur „öffnen“ muss:

„Ferner, was kann es geben, das klarer und gewisser wäre, um als Norm der Wahrheit zu dienen, als eine wahre Idee? Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsternis deutlich macht, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen.“ (E II, p 43 s)⁸

Diese metaphorische Aussage erweckt den Eindruck, als hielte Spinoza Wahrheit für eine selbst-evidente, unmittelbar erfassbare Eigenschaft einer Idee. Doch eine solche Auffassung wirft mehr Fragen auf, als sie beantwortet. Wie zeigt sich denn eine wahre Idee? Worin unterscheidet sich diese Manifestation von derjenigen einer falschen Idee? Welche kognitive Einstellung ist erforderlich, damit eine wahre Idee auch als „Norm ihrer selbst“ erfasst werden kann? Und wie lassen sich Täuschungen und Irrtümer vermeiden? Angesichts dieser offenen Fragen ist es nicht verwunderlich, dass die wenigen Interpreten, die Spinoza eine Auseinandersetzung mit der skeptischen Herausforderung zugebilligt haben, sie nur in der frühen *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* gesehen haben, nicht aber in der *Ethik*.⁹

Wie ich im Folgenden zeigen möchte, hat sich Spinoza auch in der

⁵ Sämtliche Zitate aus der *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* (= E) und der *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* (= A) sind den Übersetzungen von W. Bartuschat entnommen (mit Anpassung an die neue Rechtschreibung).

⁶ Curley 1988, 65 (siehe auch 67).

⁷ Bennett 1984, 176.

⁸ Vgl. ähnlich auch A § 70.

⁹ Vgl. Doney 1975, Bolton 1985, Delahunty 1985, 25-30, Della Rocca 1994. Alle diese Interpreten sehen freilich nur Ansätze zu einer antiskeptischen Position, keine ausgereifte Strategie.

Ethik mit dem skeptischen Problem befasst. Er hat dabei keineswegs eine mystische Haltung eingenommen, sondern einen durchaus rationalen Weg gewählt, um diesem Problem beizukommen. Doch es gibt hier unterschiedliche Wege, die man beschreiten kann. Michael Williams hat mit Blick auf die gegenwärtigen Diskussionen bemerkt, dass man im Umgang mit dem Skeptizismus zwei diagnostische Strategien verfolgen kann.¹⁰ Zum einen kann man eine *therapeutische* Diagnose stellen, indem man aufzeigt, dass es sich um ein falsch gestelltes Problem, ja um ein Pseudo-Problem handelt, das sich gar nicht stellt, wenn man die Missverständnisse und Begriffsverwirrungen aus dem Weg räumt. Zum anderen kann man auch eine *theoretische* Diagnose stellen, indem man verdeutlicht, dass es sich zwar um ein ernst zu nehmendes Problem handelt, aber nicht um ein natürliches, das sich in jedem theoretischen Kontext stellt. Es beruht vielmehr auf bestimmten theoretischen Annahmen und wird durch diese erst erzeugt. Durch eine Revision oder Preisgabe dieser Annahmen lässt sich das Problem lösen.

Spinozas besondere Pointe liegt darin, dass er eine theoretische Diagnose stellt.¹¹ Er versucht zu zeigen, dass das Skeptizismus-Problem auf bestimmten ideentheoretischen Annahmen beruht, die unweigerlich in eine skeptische Sackgasse führen, aber keineswegs zwingend sind. Wenn man diese Annahmen infrage stellt und dabei vor allem klärt, was unter einer wahren Idee zu verstehen ist, lässt sich das Problem lösen. Genau diese Strategie möchte ich im Folgenden aufzeigen, indem ich in einem ersten Schritt seinen Ideenbegriff näher betrachte und in einem zweiten Schritt der Frage nachgehe, wie er das Verhältnis von Ideen und materiellen Gegenständen bestimmt. Schließlich werde ich in einem dritten Schritt einen Bogen zur Gegenwartsdebatte schlagen, um zu verdeut-

¹⁰ Vgl. Williams 2001, 146.

¹¹ In einer früheren Studie unterschied Williams nicht nur zwischen zwei Arten von Diagnosen, sondern auch zwischen einer konstruktiven und einer diagnostischen Haltung gegenüber dem Skeptizismus (vgl. Williams 1986, xv-xvii). Nimmt man die erste Haltung ein, versucht man zu zeigen, dass und wie Wissen möglich ist. Entscheidet man sich für die zweite, entlarvt man die Annahmen des Skeptikers als verworren oder theoriebeladen. Bei Spinoza lassen sich streng genommen beide Haltungen erkennen. Er nimmt zuerst eine theoretisch-diagnostische Haltung ein, indem er bestimmte ideentheoretischen Annahmen als fragwürdig entlarvt. Auf dieser Grundlage nimmt er dann eine konstruktive Haltung ein und zeigt nicht nur, dass Wissen möglich ist, sondern erläutert auch, welche Arten von Wissen und Erkenntnis es gibt. Ich ziele im Folgenden nur auf eine Analyse der theoretischen Diagnose ab.

lichen, dass Spinoza systematische Einsichten gewonnen hat, die auch heute noch relevant sind.

II

Stellt man die grundsätzliche Frage, was denn eine Idee ist, erhält man von Spinoza zunächst folgende simple Antwort:

„Unter Idee verstehe ich einen Begriff des Geistes, den der Geist bildet, weil er ein denkendes Ding ist.“ (*E II, def 3*)

Diese Aussage ist zwar allgemein gehalten, enthält aber zwei entscheidende Punkte. Zunächst ist zu beachten, dass eine Idee nicht eine universale, geistunabhängige Entität ist (etwa eine platonische Idee), sondern etwas, was ein konkreter Geist bildet. In moderner Terminologie könnte man sagen: Eine Idee ist ein individuelles, geistiges „token“. Dieses bezieht sich als Begriff immer auf etwas und hat daher einen bestimmten Inhalt. Daher steht zweitens fest, dass eine Idee eine intentionale Struktur hat. Unter Verwendung traditioneller Terminologie sagt Spinoza auch, dass eine Idee ein „objektives Sein“ aufweist (*E II p 8c*). Dies heißt nicht, dass eine Idee objektiv gesehen existiert, sondern dass sie auf ein Objekt gerichtet ist und genau dadurch einen besonderen Inhalt hat. Da mehrere Personen sich geistig auf dasselbe Objekt ausrichten können, kann es natürlich mehrere Ideen mit demselben Inhalt geben. Es gilt hier, bei der Frage „Was ist eine Idee?“ sorgfältig zwischen geistigem Zustand und Inhalt zu unterscheiden. Zum einen kann unter einer Idee nämlich das bloße geistige „token“ verstanden werden; dann gibt es so viele Ideen, wie es Zustände oder Akte des Denkens in einem Geist gibt.¹² Zum anderen kann darunter auch der Inhalt eines geistigen Zustandes verstanden werden; dann kann es durchaus einen Inhalt für mehrere Zustände geben.

Doch wie ist der Inhalt eines geistigen Zustandes zu verstehen? Spinoza beantwortet diese zentrale Frage anhand des Idealfalls, den er „adäquate Idee“ nennt:

¹² Der menschliche Geist ist sogar nichts anderes als ein Bündel solcher Zustände; vgl. ausführlich Della Rocca 1996, 42-43.

„Unter adäquater Idee verstehe ich eine Idee, die, insofern sie in sich selbst ohne Beziehung zum Objekt betrachtet wird, alle Eigenschaften oder inneren Merkmale einer wahren Idee hat. Erläuterung: Ich sage ‚innere‘, um auszuschließen, was äußerlich ist, nämlich die Übereinstimmung der Idee mit dem Gegenstand, dessen Idee sie ist.“ (*E II*, def 4)

Offensichtlich muss man bei einer Idee zwei Dimensionen unterscheiden. Zum einen gibt es die innere Dimension oder das, was Spinoza selber die „inneren Merkmale“ nennt. Diese legen den Inhalt fest und grenzen eine Idee von einer anderen ab. Zum anderen gibt es auch die äußere Dimension, die in der Übereinstimmung mit einem Gegenstand besteht. Entscheidend ist nun, dass die innere Dimension ohne Rekurs auf die äußere bestimmt und erfasst werden kann. Wenn ich etwa eine Idee von einem Pferd habe, befinde ich mich in einem geistigen Zustand, der mir ein Pferd darstellt. Ganz unabhängig davon, ob ein Pferd vor mir steht oder ob überhaupt ein Pferd existiert, zeigt mir dieser Zustand gewisse Merkmale eines Pferdes an, z.B. dass es ein Lebewesen ist, vier Beine hat, wiehern und galoppieren kann. Wenn ich nun nicht eine beliebige Idee habe, sondern eine adäquate, zeigt sie mir alle typischen Merkmale eines Pferdes und nur diese Merkmale an. Zudem sind mir dann auch die Ursachen eines Pferdes präsent, denn Spinoza zufolge gibt es eine „Verkettung von Ideen“, die es dem Geist erlaubt, die Ursachen eines Gegenstandes zu erfassen, auch wenn sie nicht mehr aktuell existieren (*E II*, p 18s).

Doch wie ist die Verkettung von Ideen zu verstehen? Spinoza betont, sie verhalte sich genau gleich wie die Ordnung der materiellen Dinge (*E II*, p 7) und zwischen diesen Dingen gebe es nur eine kausale Verkettung. Somit stehen auch Ideen in einer kausalen Verbindung, und eine Idee ist genau dann adäquat, wenn sie mit allen ihren Ursachen verknüpft ist. Diese Erklärung von Adäquatheit, auf die schon verschiedene Interpreten aufmerksam gemacht haben,¹³ wirft aber sogleich die Frage auf, was hier unter Kausalität zu verstehen ist. Sicherlich ist die Idee von einem Pferd nicht in gleicher Weise kausal mit der Idee von einem Lebewesen verknüpft, wie etwa ein Hengst mit dem von ihm gezeugten Fohlen verknüpft ist; hier liegt – aristotelisch gesprochen – keine wirkursächliche Relation vor. Die Kausalrelation zwischen Ideen ist eher im Sinne einer inferentiellen Relation zu verstehen. Denn wer die Idee von einem Pferd korrekt erfasst, sieht ein, dass alles, was unter diese Idee bzw. diesen Begriff fällt, auch unter den Begriff von einem Lebewesen fallen muss; Pferd-sein impliziert Lebewe-

¹³ Vgl. Della Rocca 1996, 109, 53-57, Wilson 1996, 106, Schnepf 2003.

sen-sein.¹⁴ Und wer eine adäquate Idee von einem Pferd hat, erfasst alle inferentiellen Relationen, die zwischen dieser

Idee und jenen von einem Pflanzenfresser, einem Paarhufer usw. bestehen.¹⁵ Er kann gleichsam ein inferentielles Netz aufspannen und den genauen Platz dieser einen Idee im ganzen Netz angeben. Dass Spinoza auch hier von einer kausalen Verkettung spricht, liegt vor allem daran, dass er von einem kausalen Rationalismus ausgeht.¹⁶ Das heißt: Das Begriffsnetz passt perfekt auf die materielle Welt, und alle inferentiellen Relationen bilden die kausalen Relationen in dieser Welt vollständig ab. Freilich gilt dies nur für das gesamte Begriffsnetz, das Spinoza mit dem göttlichen Geist gleichsetzt. Ein Mensch erfasst lediglich einen Teil dieses Netzes und auch nur einen Teil der inferentiellen Verknüpfungen. Daher ist eine Idee immer mit Bezug auf einen konkreten Menschen und die inferentiellen Verknüpfungen, die dieser Mensch erfasst, zu betrachten. Und das heißt natürlich: Adäquatheit ist relativ zu einem konkreten Geist zu bestimmen. Je besser eine Idee in diesem Geist mit anderen Ideen verknüpft ist, desto adäquater ist sie.

Berücksichtigt man diese Verknüpfung, wird deutlich, dass eine adäquate Idee nicht einfach ein semantisches Atom ist, sondern eine komplexe, in sich strukturierte Repräsentation. Die Pointe des Erfassens einer adäquaten Idee besteht nicht einfach darin, dass plötzlich eine neue Repräsentation auftaucht, sondern dass bereits vorhandene Repräsentationen in ihrer jeweiligen Verknüpfung erfasst und einander korrekt zugeordnet werden.¹⁷ Auf diese Weise lässt sich auch feststellen, ob eine Idee wahr ist. Man muss nur darauf achten, ob eine Idee

¹⁴ In Sellars' und Brandoms Terminologie könnte man von einer „materiellen Inferenz“ sprechen. Brandom 1994, 93 (vgl. auch Brandom 2002, 37), weist selber darauf hin, dass diese Auffassung von Inferenz den Kern von Spinozas Ideentheorie bildet.

¹⁵ Daher hat jemand, der nur über inadäquate Ideen verfügt, „gleichsam Schlussätze ohne Vordersätze“ (*E* II, p 28d), d.h. er erfasst einzelne Ideen, jedoch nicht die inferentiellen Relationen, die diese Ideen mit anderen verknüpfen.

¹⁶ Vgl. Bennett 1984, 29-30. Siehe auch Schnepf 2003, 39-42. Ein weiterer Grund ist der Nezesitarismus, den Spinoza in *E* I, p 29 vertritt (vgl. Perler 2006). Wenn es nämlich nur *eine* Verkettung der Dinge geben kann und kontingente Ereignisse ausgeschlossen sind, kann es auch nur *eine* korrekte Darstellung dieser Verkettung geben.

¹⁷ Daher betont Spinoza, dass ein adäquate Idee *aktiv* hervorgebracht wird (vgl. *E* III, p1). Die korrekte Verknüpfung von Ideen wird einem menschlichen Geist nicht einfach eingepägt; er muss sie selber herstellen, indem er auf die inferentiellen Beziehungen achtet.

korrekt mit anderen Ideen verknüpft ist und ob sie sich in das Ideennetz einfügt. Daher sagt Spinoza auch, die „Form“ einer wahren Idee liege in der Idee selbst:

„Daher ist das, was die Form eines wahren Gedankens ausmacht, in diesem Gedanken selbst aufzusuchen, nämlich aus der Natur des Verstandes abzuleiten.“
(A § 71)

Perler: Spinozas Antiskeptizismus

S. 8

Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 61 (2007), I, Seite 1-26.

Konkret heißt dies: Wenn ich eine adäquate und damit auch wahre Idee von einem Pferd habe, verfüge ich über Repräsentationen für Lebewesen, für Vierbeinigkeit, für die Fähigkeit zu wiehern usw., aber auch für die Tiere, aus denen ein Pferd in der evolutionären Entwicklung hervorgegangen ist, und ich füge alle diese Repräsentationen derart zusammen, dass sich daraus die Repräsentation eines qualitativ genau bestimmten Ganzen ergibt. Nicht durch einen Vergleich der Idee mit einem vor mir stehenden Pferd, sondern durch eine Prüfung der Kohärenz sämtlicher Repräsentationen stelle ich fest, dass meine Pferd-Idee tatsächlich eine wahre Idee ist. Und da die Repräsentationen in mir sind, erfolgt diese Feststellung „aus der Natur des Verstandes“, nicht etwa mit Blick auf Gegenstände, die auf meinen Geist einwirken und irgendwie zu den Ideen passen. Für Spinoza steht nämlich fest, dass materielle Gegenstände gar nicht auf den Geist einwirken können; geistiger und materieller Bereich sind kausal geschlossen.

Diese Betonung eines Netzes von Ideen verdeutlicht, dass Spinoza in seiner Ideentheorie von zwei Grundannahmen ausgeht. Erstens unterstellt er einen *Holismus* des Geistigen. Um einen Slogan aus der Gegenwartsdebatte aufzugreifen, könnte man sagen: Eine Idee ist noch keine Idee. Erst ihre Verankerung in einem ganzen Netz gibt ihr einen wohldefinierten Inhalt, und erst in dieser Verankerung zeigt sich auch, ob sie wahr ist. Zweitens geht Spinoza von einem *Kohärentismus* aus. Es ist ja gerade die kohärente Verknüpfung der sog. inneren Merkmale und nicht eine Übereinstimmung mit etwas Äußerem, die ein Indiz für die Wahrheit einer Idee darstellt. Dies hat freilich eine Konsequenz, die seltsam erscheinen mag: Eine Idee kann mehr oder weniger wahr erscheinen, je nachdem wie groß der Grad an Kohärenz ist. Vollständige Kohärenz und damit auch vollständige Feststellung der Wahrheit gibt es nur für den göttlichen Geist, denn in ihm sind alle Ideen mit allen Verknüpfungen präsent. Spinoza geht sogar noch einen Schritt weiter und behauptet, Gott, insofern er unter dem Attribut des Denkens betrachtet wird, sei nichts anderes als die Menge aller Ideen. Ein menschlicher

Geist hingegen erfasse nur einen kleinen Ausschnitt dieser Ideen und habe daher nur in eingeschränktem Maße adäquate Ideen.¹⁸ Diese Graduierung der

Adäquatheit (und damit auch der Feststellung von Wahrheit) mag vielleicht seltsam erscheinen, ist aber keineswegs kontraintuitiv. Denn wenn ich die Idee von einem Pferd erfasse, sind mir nur einige Pferde-Merkmale präsent, aber mir entgeht natürlich, worin das Verdauungs- oder Fortpflanzungssystem eines Pferdes besteht, und ich kenne auch nicht die evolutionären Vorstufen eines Pferdes. Ein Veterinärmediziner oder ein Paläontologe hat diesbezüglich eine weitaus präzisere Vorstellung und daher auch eine adäquatere Idee. Doch auch einem solchen Wissenschaftler entgehen noch zahlreiche Details. Erst wenn er sämtliche anatomischen und physiologischen Eigenheiten erfassen und von jenen einer Kuh oder eines Esels abgrenzen könnte und gleichzeitig wüsste, aus welchen Vorstufen diese Eigenheiten entstanden sind, hätte er die perfekte oder eben die in höchstem Maße adäquate Idee. Dies ist freilich nur ein Ideal, das man anstreben, aber nie vollständig erreichen kann. Trotzdem wird dieses Ideal nicht vollständig verfehlt. Der Veterinärmediziner erfasst eine hinreichend große Anzahl von Pferde-Merkmalen, und selbst ein absoluter Laie kann zumindest einige Merkmale angeben. Genauso wenig, wie es für einen Menschen absolute Adäquatheit und absolute Feststellung der Wahrheit gibt, kann es absolute Inadäquatheit geben. Es kann höchstens eine kleine Menge von Ideen und einen niedrigen Grad an Kohärenz unter diesen Ideen geben. Je geringer die Kohärenz ist, desto größer ist die Gefahr, dass eine falsche Idee gebildet wird, denn Falschheit entsteht durch einen „Mangel an Erkenntnis, den inadäquate, also verstümmelte und verworrene Ideen in sich schließen.“ (E II, p 35) Ich verfüge somit über eine falsche Pferd-Idee, wenn ich eine verworrene Vorstellung davon habe, wie das Verdauungssystem eines Pferdes aussieht, oder wenn ich keine Ahnung habe, ob ein Pferd nun ein Paarhufer ist oder nicht. Doch wie sehr ich auch in vielen Details falsch liegen mag, irgendein Merkmal erfasse ich immer, sei es auch nur das banale Merkmal, dass ein Pferd ein Lebewesen ist.

¹⁸ Freilich schließt er nicht vollständig aus, dass ein Mensch adäquate Ideen haben kann. Solange jemand nur Ideen von allgemeinen Eigenschaften wie Ausdehnung und Bewegung bildet und die inferentiellen Beziehungen korrekt erfasst (nicht etwa Ideen von individuellen Gegenständen, die sämtliche Eigenschaften dieser Gegenstände angeben müssten), ist Adäquatheit möglich. Daher betont Spinoza, dass „wir Gemeinbegriffe und adäquate Ideen der Eigenschaften von Dingen haben“ (E II, p 40 s2). Vgl. dazu Bartuschat 1992, 107-119, und Wilson 1996, 111-116.

An diesem Punkt wird nun ein antiskeptischer Schachzug Spinozas deutlich. Würde ein Skeptiker ihn fragen: „Könnte es denn nicht sein, dass wir mit allen unseren Ideen falsch liegen und dass daher alle unsere Überzeugungen falsch sind?“, könnte er antworten: „Natürlich kann es sein, dass alle unsere Ideen in dem Sinne falsch sind, dass sie verstümmelt und inadäquat sind und nur ansatzweise die Merkmale von materiellen Gegenständen darstellen. Tatsächlich sind unsere Ideen in diesem Sinne falsch, weil wir ja weit vom göttlichen Geist entfernt sind, der sämtliche Ideen in ihren Verknüpfungen umfasst. Doch es ist ausgeschlossen, dass

wir mit unseren Ideen überhaupt keine Merkmale der materiellen Gegenstände erfassen. Ob wir wollen oder nicht, wir bewegen uns im Denken immer innerhalb eines Netzes von Ideen, die auf materielle Gegenstände bezogen sind, und wir erfassen immer einen Teil dieses Netzes.“ Die entscheidende Frage lautet hier nicht, ob wir uns mit den Ideen überhaupt auf Gegenstände beziehen, sondern wie viel von dem ganzen Netz wir erfassen und wie kohärent der Teil ist, den wir erfassen. Wenn das Ziel darin besteht, Falschheit zu vermeiden, kann es nur darum gehen, ein immer umfassenderes und feinmaschigeres Netz zu knüpfen.

Doch mit dieser Antwort würde sich ein Skeptiker kaum zufrieden geben. Er könnte sogleich einwenden, dass damit das zentrale Problem noch gar nicht berührt, geschweige denn gelöst ist. Es geht hier nämlich nicht darum, ob wir mit einem Netz von Ideen sämtliche Merkmale eines Gegenstandes erfassen. Die Hauptfrage lautet vielmehr, ob wir sicher sein können, dass wir uns mit einer Idee überhaupt auf einen materiellen Gegenstand beziehen. Wenn Spinoza einfach annimmt, dass eine Idee einen Gegenstand mehr oder weniger adäquat darstellt, setzt er genau das voraus, was erst gezeigt werden muss, nämlich dass es eine erfolgreiche Bezugnahme gibt. Doch was berechtigt ihn zu dieser Voraussetzung? Wie bereits erwähnt, betont er ja selber, dass der Bereich der Ideen kausal geschlossen ist. Die erfolgreiche Bezugnahme kann nicht dadurch garantiert werden, dass eine Idee durch einen materiellen Gegenstand verursacht wird und sich deshalb auf ihn bezieht; es gibt keine direkte Körper-Geist-Kausalität. Daher muss Spinoza nachweisen, dass Ideen nicht nur Merkmale von Gegenständen anzeigen, sondern auch in einer materiellen Welt verankert sind. Zudem kann der Skeptiker einwenden, dass der ganze Verweis auf die Kohärenz und die graduell abgestufte Adäquatheit der Ideen nicht zur Lösung des skeptischen Problems beiträgt, weil Kohärenz ja

keine Korrespondenz garantiert. Es könnte sein, dass wir zwar ein umfassendes und feinmaschiges Netz von Ideen haben, dieses die Gegenstände in der materiellen Welt aber trotzdem nicht erfasst, sondern gleichsam in der Luft hängt.

In der Tat mag man den Eindruck gewinnen, Spinoza betone nur die Kohärenz der Ideen, ohne sich um ihre Korrespondenz mit materiellen Gegenständen zu kümmern. Es ist daher nicht erstaunlich, dass er gelegentlich als der erste Kohärenztheoretiker bezeichnet wird.¹⁹ Dann

hätte er in der Skeptizismus-Debatte aber das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Auf die Frage, ob wir denn sicher sein können, dass unsere Ideen die materiellen Gegenstände korrekt repräsentieren, hätte er geantwortet: Diese Frage erübrigt sich, weil es ohnehin nicht auf die Relation zwischen Ideen und Gegenständen ankommt, sondern nur auf die möglichst große Kohärenz unter den Ideen. Doch Spinoza ist weit davon entfernt, eine derart radikale (und auch verheerende) Antwort zu geben. Er hält unmissverständlich fest, dass es eine Korrespondenz geben muss. So betont er schon in einem der ersten Axiome: „Eine wahre Idee muss mit dem Gegenstand übereinstimmen, dessen Idee sie ist.“ (*E I*, ax 6) Auch in der bereits zitierten Definition der adäquaten Idee (*E II*, def 4) bestreitet er nicht, dass es eine Übereinstimmung gibt; er weist nur darauf hin, dass sie für eine Bestimmung der sog. „inneren Merkmale“ keine Rolle spielt.²⁰ Damit macht er deutlich, dass es bei der Suche nach dem Kriterium für eine wahre Idee nicht auf eine Korrespondenz ankommt. Wird etwa gefragt, wie ich denn feststellen kann, ob meine Idee von einem Pferd wahr ist, muss die Antwort lauten: nicht indem ich auf die Übereinstimmung mit einem Pferd achte (es gibt keinen neutralen Standpunkt, von dem aus ich die Idee gleichsam auf das Pferd anlegen und mit ihm vergleichen könnte), sondern indem ich ihre Kohärenz mit anderen Ideen überprüfe. Je größer die Kohärenz ist, desto größer ist auch die Gewähr dafür, dass sie mit einem Pferd übereinstimmt. Dies heißt aber keineswegs, dass Wahrheit in einer Kohärenz *besteht*, sondern nur, dass sie auf diesem Weg *festgestellt* wird. Es muss eine Korrespondenz vorliegen, damit eine Idee

¹⁹ So etwa von Walker 1989, 53, der betont, für Spinoza sei Wahrheit nichts anderes als „an internal relationship within the rational system of beliefs.“

²⁰ Auch in *E I*, p 30d betont er: „Eine wahre Idee muss mit dem Gegenstand, dessen Idee sie ist, übereinstimmen...“ Vgl. auch *E II*, p 32d und p 43s. Curley 1994 hat anhand einer sorgfältigen Prüfung aller relevanten Stellen nachgewiesen, dass sich diese korrespondenztheoretische These von der frühen *Kurzen Abhandlung* bis zur *Ethik* durch alle Werke zieht.

wahr ist.²¹ Doch wie kann eine geistige Idee mit einem materiellen Gegenstand übereinstimmen?

III

Der Schlüssel zu einer Aufklärung dieses Problems liegt in Spinozas Metaphysik. Er geht nämlich von der These aus, dass es unsinnig ist, von materiellen Gegenständen zu sprechen, die von den Ideen real verschieden sind und – wie Descartes meinte – besondere Substanzen bilden. Für Spinoza gibt es nur eine umfassende Substanz, und sowohl Ideen als auch materielle Gegenstände sind sog. Modi dieser einen Substanz. Freilich handelt es sich dabei um Modi, die unter unterschiedliche Attribute fallen: Die materiellen Modi fallen unter das Attribut der Ausdehnung, die geistigen unter jenes des Denkens. Doch innerhalb des jeweiligen Attributs gibt es eine bestimmte Ordnung, und beide Ordnungen verhalten sich parallel zueinander. Wie bereits erwähnt, ist die Verknüpfung von Ideen „dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen“ (*E II*, p 7).²² Wenn es beispielsweise ein Pferd gibt, das über eine Wiese galoppiert, so gibt es parallel dazu eine Idee von einem galoppierenden Pferd. Dies heißt freilich nicht, dass in meinem oder in irgendeinem anderen menschlichen Geist diese Idee aktuell vorhanden ist. Die Parallelismus-These besagt nur, dass es prinzipiell eine solche Idee gibt und dass sie im göttlichen Geist, der immer alle Ideen umfasst, auch präsent ist. Doch in einem menschlichen Geist ist nur ein kleiner Teil von ihnen aktuell vorhanden. Umgekehrt gilt auch, dass die aktuelle Präsenz einer Idee nicht gleich garantiert, dass auch ein entsprechender Gegenstand existiert. Spinoza ist sich wohl bewusst, dass wir zahlreiche Ideen

²¹ Dies geht auch aus dem 60. Brief hervor, in dem Spinoza zunächst betont, er mache zwischen einer wahren und einer adäquaten Idee keinen Unterschied, dann aber präzisiert, das Wort ‚wahr‘ beziehe sich „bloß auf die Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstand“, das Wort ‚adäquat‘ hingegen „auf die Natur der Idee an sich“ (übers. Gebhardt, 242). Die beiden Wörter zielen auf unterschiedliche Relationen ab: ‚Wahr‘ bezieht sich auf die Relation Idee-Gegenstand, ‚adäquat‘ hingegen auf die Relation Idee-Idee, denn es gehört zur Natur einer Idee, dass sie mit anderen Ideen verknüpft ist. Spinozas Pointe besteht darin, dass er die perfekte Relation Idee-Idee als ein Indiz dafür bestimmt, dass die Relation Idee-Gegenstand perfekt ist und dass somit eine Korrespondenz vorliegt.

²² Wenn man die These, es handle sich um *dieselbe* Ordnung im strengen Sinn liest, d.h. als eine Aussage über numerische und nicht nur qualitative Gleichheit (dafür spricht *E II*, p7s), handelt es sich sogar um eine Identitätsthese. Ein geistiger und ein materieller Modus sind dann ein und dieselbe Sache, auch ihre Verkettung ist ein und dieselbe, nur in unterschiedlicher Hinsicht betrachtet. Vgl. ausführlich Della Rocca 1996, 118-140.

von fiktiven oder nicht mehr existierenden Gegenständen haben.²³ Dies gilt es zu betonen, um ein Missverständnis zu vermeiden. Die Parallelismus-These allein ist noch keine schlagkräftige antiskeptische Waffe. Denn wenn auch prinzipiell feststeht, dass jeder Idee ein Gegenstand entspricht und umgekehrt, ist damit noch nicht garantiert, dass jeder Idee in einem *menschlichen* Geist ein Gegenstand entspricht; nur für den göttlichen Geist besteht eine solche Garantie. Wie können wir dann sicher sein, dass viele unserer Ideen tatsächlich eine Verankerung in der materiellen Welt haben?

Spinoza beantwortet diese zentrale Frage, indem er betont, dass ein Mensch immer gleichzeitig unter beide Attribute – Denken und Ausdehnung – fällt und dass daher jedem geistigen Vorkommnis ein körperliches zugeordnet ist. Wenn ich etwa an ein Pferd denke und somit eine Pferd-Idee erfasse, ist meinem Denken immer ein gewisser Hirnzustand zugeordnet; Denken ohne körperliche Grundlage ist gar nicht möglich. Das bedeutet freilich nicht, dass ich nur an meinen eigenen Hirnzustand denke. Man muss hier sorgfältig zwischen dem Denken oder Erfassen einer Idee, das eine körperliche Grundlage hat, und dem Inhalt der Idee unterscheiden. Der Inhalt wird im Normalfall (d.h. wenn ich nicht an eigene körperliche Zustände denke), durch andere Gegenstände festgelegt, freilich immer via die Affektionen, die sie in meinem Körper verursachen. Spinoza betont:

„Der menschliche Geist nimmt einen äußeren Körper als wirklich existierend lediglich durch die Ideen der Affektionen seines eigenen Körpers wahr.“ (*E II*, p 26)

Wenn also ein Pferd an mir vorbei galoppiert, affiziert es mein visuelles Wahrnehmungssystem. Dadurch entstehen in mir Hirnzustände, die zunächst die Grundlage für die Ideen von Affektionen – etwa von etwas Braunem, sich Bewegendem – und dann für die Idee von einem Pferd bilden.²⁴ Entscheidend ist für Spinoza, dass ich diese Idee nicht aus mir heraus hole

²³ Er diskutiert sie ausführlich in *A* §§ 52-65 und *E II* p 17d.

²⁴ Daher hat eine Idee streng genommen zwei Objekte (vgl. *E II*, p 13 und p 16). Das primäre Objekt sind die eigenen Affektionen; das sekundäre ist der Gegenstand, der diese Affektionen ausgelöst hat. Das sekundäre Objekt ist nur via das primäre zugänglich. Trotzdem sind beide Objekte Bezugsobjekte der Idee (*pace* Radner 1971, die das erste Objekt bloß als körperliches Korrelat auffasst), und eine Idee hat einen komplexen repräsentationalen Inhalt, der beide umfasst (*pace* Bennett 1986, 63, der von zwei getrennten Inhalten spricht).

oder gleichsam aus dem Geist einer anderen Person herbeizaubere. Nur ausgehend von eigenen körperlichen Affektionen können Ideen erworben werden. Da diese Affektionen unvollständig sind und nur so etwas wie einen Momentaneindruck vermitteln, sind die Ideen ebenfalls unvollständig und teilweise sogar irreführend.²⁵ Wenn ich zum ersten Mal ein Pferd sehe und es zufälligerweise braun ist, meine ich vielleicht, Braun-sein sei ein typisches Pferde-merkmal, und schließe es in meine Pferde-Idee ein. Und natürlich kenne ich aufgrund der bloßen Affektionen weder alle wesentlichen Eigenschaften eines Pferdes noch seine kausale Vorgeschichte. Es besteht auch die Gefahr, dass ich sämtliche Sinneseigenschaften, die

durch die Affektionen in mir entstehen, für reale, wahrnehmungsunabhängige Eigenschaften halte und vorschnell dem Pferd zuschreibe. Daher ist meine Idee von einem Pferd immer inadäquat. Ich erhasche gleichsam einen kleinen Ausschnitt aus dem ganzen Netz von Ideen, das ich bräuchte, um alle wesentlichen Eigenschaften zu erfassen, und verbinde diesen Ausschnitt irrtümlicherweise mit einem anderen, der keine realen Pferdeeigenschaften anzeigt. Doch wie inadäquat und verstümmelt meine Idee auch sein mag, sie ist aufgrund des zugrundeliegenden Hirnzustandes, der durch den Eindruck von einem Pferd ausgelöst worden ist, mit dem Pferd verbunden.

Im Hinblick auf die skeptische Herausforderung sind an dieser Argumentation zwei Punkte bemerkenswert. Erstens schließt sie ein Szenario, wie man es in Descartes' Erster Meditation findet, von vornherein aus. Die Frage „Könnte es nicht sein, dass ich von einem bösen Dämon so radikal getäuscht werde, dass ich nur der Existenz meiner Gedanken, nicht aber meines Körpers und der materiellen Gegenstände gewiss sein kann?“ ist für Spinoza unsinnig. Ein Gedanke bzw. eine Idee *muss* eine körperliche Grundlage haben, und diese wiederum *muss* durch eine Affektion, die ein materieller Gegenstand verursacht hat, ausgelöst worden sein. Damit ist natürlich nicht jeder Irrtum ausgeschlossen. Doch es kann sich immer nur um einen lokalen und nicht um einen globalen Irrtum handeln. So kann es sein, dass ich aufgrund einer momentanen Affektion eine falsche Idee von einem Pferd bilde, etwa weil ich ihm eine Sinneseigenschaft zuschreibe, die in mir entstanden ist, sich jedoch nicht im Pferd selbst findet. Doch die Falschheit ist immer in dem bereits erläuterten Sinn als „Mangel an Erkenntnis“

²⁵ Sie sind überdies von Mensch zu Mensch verschieden, da ein Individuum je nach Wahrnehmungssituation unterschiedlich affiziert wird (vgl. *E* III, p 57).

zu verstehen. Meine Idee ist obskur und schließt vieles ein, was gar nicht zum Pferd gehört. Aber sie ist trotz alledem durch eine Kausalrelation zum Pferd zustande gekommen.

Der zweite Punkt betrifft die Kausalrelation. Wie bereits mehrfach erwähnt, sind der geistige und der materielle Bereich für Spinoza kausal geschlossen: Ein materieller Gegenstand kann nie direkt eine Idee verursachen und daher auch nie direkt den Inhalt einer Idee festlegen. Eine *indirekte* Verbindung ist aber sehr wohl möglich, weil ein materieller Gegenstand auf den Körper einwirken kann, dessen Zustände die Grundlage für die Ideen bilden und sogar das körperliche Korrelat von Ideen sind.²⁶ Daher wird eine Idee immer durch die Präsenz eines mate-

riellen Gegenstandes hervorgerufen. Dies ist nun von Bedeutung, wenn die Frage aufgeworfen wird, ob der Inhalt einer Idee nicht willkürlich auftauchen oder durch einen bösen Dämon festgelegt werden könnte. Nein, würde Spinozas entschiedene Antwort lauten. Es *muss* eine Kausalrelation zu einem materiellen Gegenstand vorliegen, damit eine Idee mit einem bestimmten Inhalt entsteht, wie inadäquat sie auch sein mag. Dieser Punkt lässt sich mithilfe eines berühmten Gedankenexperiments aus der heutigen Debatte veranschaulichen. Auf dieser Erde, auf der Pferde leben, wird der Inhalt meiner Pferde-Idee durch Pferde festgelegt, die auf meine Sinnesorgane einwirken. Würde ich auf einer Zwillingserde mit Zwillingspferden leben, würde der Inhalt durch die Zwillingspferde festgelegt. Was für Ideen ich habe, hängt immer davon ab, zu welchen Gegenständen ich in einer Kausalrelation stehe oder gestanden habe.

Allerdings ist eine Präzisierung erforderlich. Heutige semantische Externalisten behaupten, der Inhalt eines Gedankens werde (zumindest teilweise) durch einen äußeren Gegenstand festgelegt.²⁷ Spinoza hingegen spricht von keiner Festlegung. Vorsichtig sagt er nur, eine Idee müsse „die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die des äußeren Körpers in sich schließen“ (*E II*, p 16). Damit zielt er auf eine zweifache intentionale Relation ab (die Pferde-Idee bezieht sich auf meine Affektionen und auf das Pferd), nicht auf eine kausale Re-

²⁶ Versteht man wie Della Rocca (vgl. Anm. 22) die Relation zwischen dem geistigen und dem körperlichen Modus eines Menschen sogar als eine Identitätsrelation, wird durch die Einwirkung eines materiellen Gegenstandes auf den Körper stets eine Idee hervorgerufen. Körperliche Affektion und Idee sind dann gleichsam zwei Seiten ein und derselben Medaille.

²⁷ Vgl. Putnam 1975 sowie Bruecker 1999 und Müller 2003, 106-143, für eine Anwendung dieser These auf den cartesischen Skeptizismus.

lation (die Pferde-Idee wird weder durch meine Affektionen noch durch das Pferd im strengen Sinne verursacht). Dass eine geistige Idee durch nichts Körperliches verursacht oder festgelegt werden kann, ergibt sich nicht nur aus der bereits genannten kausalen Schranke zwischen den beiden Bereichen, die unter unterschiedliche Attribute fallen. Dies ist auch eine Konsequenz der in Abschnitt II erläuterten Auffassung von Adäquatheit. Wenn eine Idee aufgrund der inferentiellen Relationen mehr oder weniger adäquat ist und wenn im Grad der Adäquatheit der Grund für den mehr oder weniger genauen Inhalt einer Idee liegt, dann kann der genaue Inhalt nur durch die inferentiellen Relationen festgelegt werden. Und diese Relationen bestehen ausschließlich zwischen Ideen, nicht zwischen einer Idee und etwas Körperlichem. Für das Pferde-Beispiel heißt dies: Der genaue Inhalt meiner Idee von einem Pferd wird dadurch festgelegt, dass ich diese Idee mit jener von Lebewesen, Pflanzenfressern usw. verbinde

und von den Ideen von Fischen, Vögeln usw. abgrenze. Doch ich bilde nur dann eine Idee, wenn ich in Kontakt zu einem Pferd stehe. Um das Gedankenexperiment der semantischen Externalisten wieder aufzugreifen, könnte man sagen: Auf dieser Erde, auf der Pferde leben, entsteht eine Pferde-Idee in mir nur dadurch, dass Pferde meine Sinne reizen und mich dazu veranlassen, eine Idee zu bilden, deren Inhalt ich dann durch die Verknüpfung mit anderen Ideen genau festlege. Würde ich auf der Zwillingserde leben, auf der es nur Zwillingspferde gibt, wären die Zwillingspferde der unverzichtbare Anlass für das Hervorbringen der Idee.

Dass eine Affektion durch einen bestimmten äußeren Gegenstand unverzichtbar ist, steht für Spinoza auch aufgrund seines Essentialismus fest. Jeder Gegenstand, der auf den Körper einwirkt, weist nämlich essentielle Merkmale auf und ruft daher bestimmte Affektionen hervor, die nichts anderes als körperliche Korrelate von Ideen sind. Daher kann nicht einfach ein beliebiger Gegenstand die Bildung der Pferde-Idee in mir auslösen. Nur ein Pferd hat die essentiellen Merkmale, die genau jene Affektionen verursachen, die für das Entstehen einer Pferde-Idee erforderlich sind. Zwar wird der genaue Inhalt der Idee erst durch die Verbindung mit anderen Ideen festgelegt, aber welche Idee überhaupt aktiviert wird, hängt vom jeweiligen materiellen „Auslöser“ ab. Bildlich gesprochen: Der auf den Körper einwirkende Gegenstand bewirkt, dass in dem riesigen Steinbruch von Ideen ein Rohling bestimmt und herausgemeißelt wird. Durch die Verbindung mit anderen Ideen wird dieser Rohling dann ge-

schliffen. Je besser er geschliffen wird, desto besser funkelt er, d.h. desto genauer wird der Inhalt der Idee festgelegt.

IV

Welche antiskeptische Strategie ergibt sich aus dieser Argumentation? Ich habe zu Beginn die These aufgestellt, dass Spinoza im Umgang mit dem cartesischen Skeptizismus eine theoretische Diagnose stellt. Nun hoffe ich, dass deutlich geworden ist, worin diese Diagnose besteht. Spinoza versucht zu zeigen, dass wir nicht einfach die skeptische Hypothese, alle unsere Ideen könnten falsch sein, akzeptieren sollten, sondern uns zunächst fragen müssen, von welchen theoretischen Annahmen diese Hypothese ausgeht. Eine zentrale Annahme besteht darin, dass Ideen als semantische Atome aufgefasst werden, die gleichsam lose

Perler: Spinozas Antiskeptizismus

S. 17

Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 61 (2007), I, Seite 1-26.

nebeneinander stehen und von einem neutralen Standpunkt aus einzeln überprüft werden müssen. Genau diese Annahme gilt es mit Blick auf drei fundamentale Punkte zu korrigieren: den Holismus des Geistigen (Ideen sind immer in einem Netz mit anderen Ideen verknüpft und stellen Gegenstände mehr oder weniger korrekt, aber nie vollständig falsch dar), den Monismus (wann immer wir eine Idee erfassen, liegt auch ein Hirnzustand vor, denn geistige und körperliche Zustände sind nichts anderes als korrelierende Modi innerhalb einer einzigen Substanz) und die indirekte Kausalität (Ideen können nur entstehen, wenn Gegenstände auf den Körper einwirken und in ihm Affektionen hervorrufen). Berücksichtigt man diese drei Punkte, lässt sich die auf den ersten Blick mystisch anmutende Aussage, die Wahrheit sei „die Norm ihrer selbst“ und zeige sich wie das Licht, besser verstehen. In nüchterner Sprache heißt dies: Die Wahrheit einer Idee zeigt sich darin, wie kohärent sie mit anderen Ideen verknüpft ist und wie genau sie die Merkmale des Gegenstandes angibt, auf den sie sich bezieht und durch den sie via Affektionen des Körpers ausgelöst worden ist. Es gibt hier keine Norm, die der Kohärenz übergeordnet wäre, und schon gar keinen Wahrheitsgaranten in Form eines gültigen Gottes.

In diesem Punkt, nämlich in der Ablehnung einer übergeordneten, wahrheitsgarantierenden Instanz, zeigt sich eine erstaunliche Ähnlichkeit zur Position Davidsons, der ebenfalls die Kohärenz betont und dadurch eine Lösung des skeptischen Problems anstrebt:

„What is needed to answer the skeptic is to show that someone with a (more or less) coherent set of beliefs has a reason to suppose his beliefs are not mistaken in the main. What we have shown is that it is absurd to look for a justifying ground for the totality of beliefs, something outside this totality which we can use to test or compare our beliefs.“²⁸

Wenn ich zahlreiche Überzeugungen von Pferden habe und diese sich vollkommen mit jenen ergänzen, die ich von Kühen und anderen Dingen habe, wäre es absurd anzunehmen, dass sie allesamt falsch sind. Höchstens einige von ihnen können sich als ergänzungs- oder revisionsbedürftig erweisen. Ebenso absurd wäre es, auf Metaüberzeugungen zu rekurrieren, die das ganze Netz von Überzeugungen erster Stufe stabilisieren und ihre Wahrheit garantieren sollten. Es gibt keine solche Metastufe.

Perler: Spinozas Antiskeptizismus

S. 18

Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 61 (2007), I, Seite 1-26.

Der einzige „justifying ground“ liegt in den Überzeugungen selbst, genauer gesagt: in ihrer Kohärenz. Je dichter das Netz von Überzeugungen geknüpft ist und je besser sich die einzelnen Überzeugungen ergänzen, desto größer ist die Gewähr dafür, dass sie wahr sind.

Genau diese Strategie verfolgt auch Spinoza. Seiner Ansicht nach begeht Descartes einen fundamentalen Fehler, wenn er zuerst einzelne Ideen nach dem Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit sortiert und dann nach einem „justifying ground“ sucht, der außerhalb der klaren und deutlichen Ideen liegt, nämlich in Gott als dem Wahrheitsgaranten. Es gibt hier keine Garantie, die irgendwo außerhalb der Ideen liegt. Sie muss vielmehr in den Ideen selbst gesucht werden. Je größer ihre Kohärenz und damit auch ihre Adäquatheit ist, desto größer ist die Garantie, dass sie auch wahr sind. Damit entgeht Spinoza dem Begründungsproblem, das sich unweigerlich stellt, sobald man nach einer Wahrheitsgarantie auf einer Metastufe sucht. Denn entweder muss für diese Wahrheitsgarantie nach einer weiteren Garantie gesucht werden, und für die Metagarantie muss wieder eine Garantie gesucht werden; dann droht ein unendlicher Regress. Oder man rekurrert wieder auf die erste Stufe, etwa indem man wie Descartes sagt, Gott sei Wahrheitsgarant, weil man eine klare und deutliche Idee von ihm hat. Doch dann landet man in dem bereits erwähnten Zirkel: Die klaren und deutlichen Ideen sind wahr,

²⁸ Davidson 2001b, 146. Davidson schlägt in diesem Aufsatz zwar keinen Bogen zu Spinoza, aber in einem anderen Text (Davidson 2005) verweist er explizit auf Spinozas Monismus als Inspiration für seine eigene Position.

weil Gott ihre Wahrheit garantiert, und Gott ist Wahrheitsgarant, weil wir eine klare und deutliche Idee von ihm haben.²⁹ All dies wird vermieden, wenn von einer wahrheitsgarantierenden Metastufe abgesehen und in der Kohärenz der Ideen eine Wahrheitsgarantie gesucht wird.

Würde Spinoza nur so viel sagen, könnte er freilich als ein radikaler Kohärenztheoretiker missverstanden werden, der sich gar nicht um eine Verankerung der Überzeugungen bzw. Ideen in der Welt kümmert. Doch durch den Verweis auf die notwendige Einwirkung der materiellen Gegenstände auf den Körper vermeidet er dies, und auch hier besteht eine verblüffende Parallele zu Davidson, der ebenfalls betont, dass ein kohärentes Netz durch Kausalrelationen in der materiellen Welt verankert ist:

Perler: Spinozas Antiskeptizismus

S. 19

Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 61 (2007), I, Seite 1-26.

„What stands in the way of global skepticism of the senses is, in my view, the fact that we must, in the plainest and methodologically most basic cases, take the objects of a belief to be the causes of that belief.“³⁰

Dass wir ein feinmaschiges Netz von Überzeugungen haben, das gleichsam in der Luft hängt, ist ausgeschlossen, weil wir basale Überzeugungen durch Sinneswahrnehmung erwerben. Wer meint, wir könnten uns selber und anderen Überzeugungen zuschreiben, die keine Verankerung in der materiellen Welt haben, hat Davidson zufolge eine vollkommen falsche Vorstellung davon, wie Überzeugungen überhaupt entstehen und einen wohldefinierten Inhalt haben können. Dies ist auch der antiskeptische Hauptpunkt Spinozas: Kohärenz ohne Relation zur materiellen Welt ist ein Unding. Wer wie Descartes ein radikales skeptisches Szenario konstruiert und meint, man könne Überzeugungen bzw. Ideen bilden, ohne Hirnzustände zu haben und ohne in Kontakt zu materiellen Gegenständen zu stehen, verkennt ganz einfach, wie Ideen zustande kommen, ja er verkennt, was es heißt, einen Geist zu haben:

„Wenn nach all dem vielleicht ein Skeptiker sowohl über die erste Wahrheit selbst als auch über alles, was wir gemäß ihrer Norm ableiten werden, noch Zweifel hegt, dann würde fürwahr entweder er gegen sein besseres Wissen sprechen, oder wir müssten einräumen, dass es Menschen gibt, die von Grund aus im Geist gar verblendet sind, sei es von Geburt an oder durch Vorurteile,

²⁹ Die dritte Möglichkeit wäre natürlich, von Anfang an anzunehmen, dass klare und deutliche Ideen veridisch sind. Doch dann hätte man neben dem infiniten Regress und der Zirkularität nur die dritte Sackgasse im klassischen Begründungstrilemma gefunden: die dogmatische Behauptung.

³⁰ Davidson 2001b, 151.

d.h. durch irgendeinen äußeren Umstand. Solche Leute nämlich sind ihrer selbst nicht inne. Wenn sie etwas behaupten oder bezweifeln, wissen sie nicht, dass sie es sind, die behaupten oder bezweifeln. [...] Daher muss man sie gleichsam als Automaten ansehen, die gänzlich des Geistes beraubt sind.³¹

Dies ist nicht nur Polemik, wie man zunächst vermuten könnte. Hier zeigt sich vielmehr der theoretisch-diagnostische Ansatz Spinozas. Wenn wir nämlich die theoretischen Annahmen klären, indem wir darüber nachdenken, was unter einer Idee und einem Geist zu verstehen ist, und wenn wir dann einsehen, dass eine Idee nur in einem holistischen, monistischen und kausaltheoretischen Rahmen überzeugend erklärt werden kann, dann verweigert sich ein Skeptiker einfach der Diagnose, wenn er am Ende fragt: „Aber könnte es nicht trotzdem sein, dass alle unsere Ideen falsch sind?“ Er hat ganz einfach nicht verstanden, was ein Geist und eine Idee ist, ja er erkennt nicht einmal für sich selber, was es heißt, einen Geist zu haben. Daher muss er als ein Automat angesehen werden, der einfach vor sich hinplappert. Ist der Skeptiker bereit, die theoretische Diagnose zu akzeptieren, sieht er früher oder später ein, dass seine Frage

Perler: Spinozas Antiskeptizismus

S. 20

Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 61 (2007), I, Seite 1-26.

auf einer abwegigen Auffassung von Ideen beruht und dass sie sich von allein auflöst, sobald diese Auffassung korrigiert wird.

Trotz aller Ähnlichkeiten zwischen Spinozas und Davidsons Position gibt es allerdings auch Differenzen. Die erste besteht darin, dass Davidson seine antiskeptische Therapie in eine Theorie der Interpretation einbettet: Wenn wir anderen Menschen Überzeugungen zuschreiben und sie zu verstehen versuchen, müssen wir davon ausgehen, dass die meisten ihrer Überzeugungen wahr sind. Selbst unsere eigenen Überzeugungen können wir nur verstehen, wenn wir sie im Sinne einer Triangulation in Relation zu materiellen Gegenständen sowie zu den Überzeugungen anderer setzen.³² Wir sehen dann ein, dass sich fremde und eigene Überzeugungen auf dieselbe Welt beziehen, ja beziehen müssen. Ein solcher interpretationstheoretischer Ansatz fehlt bei Spinoza. Warum? Der Grund liegt nicht darin, dass er in einer Subjektivitätstheorie gefangen ist, die nur einen individuellen Geist und dessen Ideen in den Blick nimmt; in seiner Ablehnung einer cartesischen Methode, die sich auf das meditierende Ich zurückzieht, ist er ein dezidierter Kritiker einer solchen Subjektivitätstheorie. Der Grund liegt

³¹ A §§ 47-48.

³² Vgl. konzis Davidson 2001a, 117-121.

vielmehr im metaphysischen Rahmen, den er für die gesamte Ideentheorie wählt. Wenn nämlich der göttliche Geist nichts anderes als die Gesamtheit aller Ideen ist und jeder menschliche Geist einen Teil des göttlichen Geistes darstellt, dann bewegt sich jeder menschliche Geist immer *innerhalb* des einen Ideennetzes. Es ist ausgeschlossen, dass es ganz unterschiedliche Ideennetze und damit – modern gesprochen – inkommensurable Begriffsschemata gibt. Die Ideen eines anderen Menschen sind genau wie die eigenen Teil des umfassenden Ideennetzes, das sich auf die materielle Welt bezieht, ja beziehen muss.³³ Fragen wie „Könnte es nicht sein, dass ein anderer Mensch vollkommen andere, mir unverständliche Überzeugungen hat?“ oder „Könnte es nicht sein, dass er Überzeugungen hat, die gar nicht in einer materiellen Welt verankert sind?“ lassen sich von Anfang an zu-

rückweisen. Die Überzeugungen eines anderen *müssen* mir im Prinzip verständlich sein, weil sie sich aus den gleichen allgemeinen Ideen konstituieren, und sie *müssen* genau wie die eigenen in der materiellen Welt verankert sein.

Zwischen den theoretischen Ansätzen Spinozas und Davidsons gibt es noch einen weiteren Unterschied. Spinoza verpflichtet sich einer Korrespondenztheorie der Wahrheit, indem er – wie bereits erwähnt – ausdrücklich festhält, dass eine wahre Idee mit einem Gegenstand übereinstimmen muss. Davidson hingegen distanziert sich von einer solchen Theorie. Er betont immer wieder, er verstehe gar nicht, wie denn ein Satz mit einem Sachverhalt übereinstimmen könne, und sieht von jeder Erklärung einer Übereinstimmungsrelation ab.³⁴ Seiner Ansicht nach ist Wahrheit etwas Grundlegendes, das nicht auf noch Fundamentaleres (wie die Korrespondenzrelation) reduziert werden kann. Auch hier liegt der Grund für die Differenz in den metaphysischen Voraussetzungen. Im Rahmen des Monismus und Parallelismus ist für Spinoza die Übereinstimmungsrelation etwas Fundamentales, nicht weiter Reduzierbares: Je-

³³ Dies bedeutet freilich nicht, dass alle Menschen automatisch dieselben Ideen bilden. Spinoza betont, dass verschiedene Menschen von ein und demselben Gegenstand unterschiedlich affiziert werden können und daher unterschiedliche Ideen bilden (vgl. *E III*, p 51). Da aber alle eine gemeinsame körperliche und geistige Natur haben, bringen sie die gleichen *allgemeinen* Ideen hervor (vgl. *E II*, p 39) und können sich dank dieser Ideen verständigen. In Davidsons Terminologie könnte man sagen: Zwar ist eine partielle Inkommensurabilität der Begriffe möglich, eine vollständige Inkommensurabilität ist aber ausgeschlossen. Innerhalb des einen Ideennetzes bilden wir allgemeine Begriffe, die ineinander übersetzbar sind.

³⁴ Vgl. Davidson 2001b, 154 (mit Verweis auf frühere Texte).

der Idee *muss* aufgrund der parallelen Ordnung ein Gegenstand zugeordnet sein.³⁵ Und wahr ist eine Idee genau dann, wenn sie alle Merkmale anzeigt, die der ihr zugeordnete Gegenstand hat. Man könnte daher sagen, dass Spinoza und Davidson auf unterschiedliche grundlegende Kategorien rekurren – für Spinoza ist die Korrespondenzrelation fundamental, für Davidson Wahrheit. Wenn sie auch an unterschiedlichen Punkten ansetzen, gelangen sie doch zu einem ähnlichen Resultat: Sind die Ideen bzw. Überzeugungen einer Person kohärent, sind sie auch in

einer materiellen Welt verankert, erkläre man diese Verankerung nun mit Rekurs auf eine durch den Parallelismus garantierte Korrespondenzrelation (wie Spinoza) oder nur mit Verweis auf eine Kausalrelation und die fundamentale Eigenschaft der Wahrheit von Überzeugungen (wie Davidson).³⁶

Schließlich ist zu beachten, dass zwar Spinoza und Davidson die kausale Verankerung der Überzeugungen in der materiellen Welt betonen. Spinoza behauptet aber darüber hinaus, dass die Gegenstände in der Welt eine essentielle Struktur haben. Nur weil sie bestimmte essentielle Merkmale aufweisen, wirken sie auf eine bestimmte Weise auf den Körper ein und führen zur Bildung bestimmter Überzeugungen. Davidson liegt ein solcher Essentialismus fern. Er hält lediglich fest, wir müssten davon ausgehen, dass wir in einer „geteilten Welt“ leben und dass wir über diese Welt Überzeugungen bilden, die wir verstehen können, aber er

³⁵ Vgl. explizit *Kurze Abhandlung* II, § 20, Anm. 1: „Zwischen der Idee und dem Objekt muss notwendig eine Vereinigung sein, weil die eine ohne das andere nicht existieren kann...“ Versteht man die Vereinigung in einem strengen Sinn (mit Blick auf die in Anm. 22 erläuterte Identitätstheoretische Interpretation der Parallelismus-These), dann besteht eine Übereinstimmung zwischen Ideen und Objekt, weil die beiden identisch sind: Es handelt sich um denselben Modus innerhalb der einen Substanz, der in unterschiedlicher Hinsicht – in geistiger und in materieller – betrachtet wird. Freilich stellt sich dann sogleich die Frage, wie denn etwas Geistiges mit etwas Materiellem identisch sein kann. Diese Frage lässt sich beantworten, wenn Spinozas Opakheitsthese (vgl. Della Rocca 1996, 127-129) berücksichtigt wird: Wenn man einen Modus einem Attribut zuordnet, erfolgt dies in einem opaken Kontext. Man muss dann sagen: „Insofern der Modus unter das Attribut Denken fällt, ist er geistig; insofern er unter das Attribut Ausdehnung fällt, ist er materiell.“ Werden in den opaken Kontexten auch unterschiedliche intensionale Eigenschaften benannt, so werden sie doch demselben Modus zugeschrieben.

³⁶ Obwohl sich Davidson von einer Korrespondenztheorie im strengen Sinn distanziert, hält er prägnant fest, was auch Spinozas Leitmotiv ist: „coherence yields correspondence“ (Davidson 2001b, 137).

schreibt den Gegenständen keine essentielle Struktur zu.³⁷ Dies hat natürlich eine Konsequenz für die antiskeptische Strategie. Für Spinoza kann es aufgrund der einen essentiellen Struktur auch nur ein korrektes Überzeugungssystem geben. Ob wir wollen oder nicht, wir nähern uns alle diesem System an, weil die Gegenstände mit ihren essentiellen Merkmalen unsere Überzeugungen auf indirekte Weise festlegen. Davidson zufolge gibt es keine solche Festlegung, wohl aber einen Prozess des Interpretierens, in dem gleichsam ausgehandelt wird, über welche Gegenstände wir sprechen und welche Eigenschaften wir ihnen zuschreiben. Aber auch für Davidson gilt, dass wir uns in diesem Prozess gegenseitig annähern und ein Überzeugungssystem bilden, das auf die Welt passt. Radikales Missverständnis oder die Bildung eines radikal falschen Überzeugungssystems ist ausgeschlossen.

Doch der Skeptiker könnte nun zu einem letzten Schlag ausholen und folgendermaßen kontern: Die theoretische Diagnose, die ich akzeptieren soll, ist äußerst voraussetzungsreich und ihrerseits theoriebeladen. Spinoza nimmt einfach an, dass Ideen immer auf der Grundlage von körperlichen Affektionen gebildet werden und dass die Affektionen von materiellen Gegenständen verursacht werden. Zudem bettet er die ganze Ideentheorie in einen ambitionierten Monismus ein, der von vornherein eine radikale Trennung von Geistigem und Materiellem ausschließt und

Perler: Spinozas Antiskeptizismus

S. 23

Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 61 (2007), I, Seite 1-26.

sogar eine Übereinstimmung geistiger Ideen mit materiellen Gegenständen annimmt. Aber wie kann ich sicher sein, dass diese theoretischen Annahmen tatsächlich korrekt sind? Es könnte doch gut sein, dass Spinoza sich gerade in diesen Annahmen irrt und dass somit der ganze Erklärungsrahmen für die angebliche Lösung des skeptischen Problems Schall und Rauch ist. Solange Spinoza keine hieb- und stichfesten Argumente für den Holismus, den Monismus, den Parallelismus und die Kausaltheorie liefert, ist die skeptische Gefahr keineswegs gebannt.

Darauf lässt sich erwidern, dass Spinoza für seinen Erklärungsrahmen tatsächlich Beweise vorlegt, etwa indem er im ersten Teil der *Ethik* den Monismus im Detail begründet und im zweiten Teil den Parallelismus sowie die Kausaltheorie erläutert. Wenn diese Argumente natürlich auch angefochten werden können, zeigen sie doch, dass Spinoza auf rationale Weise einen Rahmen für seine antiskeptische Strategie sucht. Mindestens so interessant wie die Be-

³⁷

Vgl. Davidson 2001a, 119-121.

gründung der einzelnen Argumente ist indessen die methodische Strategie, die er wählt. Er verlagert die Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus von einer erkenntnistheoretischen auf eine metaphysische Ebene, denn er geht nicht einfach die Frage an, wie wir denn sicher sein können, dass diese oder jene Idee wahr ist und dass wir in diesem oder jenem Fall über eine korrekte Überzeugung verfügen. Sein Ansatz besteht darin, dass er grundsätzlich fragt, was wir unter repräsentierenden Ideen zu verstehen haben und wie sie sich zu Gegenständen verhalten. Haben wir dies einmal verstanden (insbesondere die notwendige Verknüpfung von Ideen und körperlichen Zuständen), sehen wir auch ein, dass ein globaler Irrtum ausgeschlossen ist.

Aber damit würde sich der Skeptiker immer noch nicht zufrieden geben. Der metaphysische Erklärungsrahmen ist ja keineswegs alternativlos; insbesondere gegen den Monismus und den Parallelismus können zahlreiche Einwände vorgebracht werden. Warum sollten wir diesen Rahmen akzeptieren? Auf diesen Einwand könnte Spinoza mit Verweis auf seine berühmte hypothetisch-deduktive Methode antworten. Streng genommen behauptet er nämlich nicht, es stehe ein für allemal fest, dass es nur eine Substanz gibt und dass innerhalb dieser Substanz eine parallele Ordnung von Ideen und Gegenständen besteht. Sein Anspruch ist bescheidener: Wenn wir in hypothetischer Manier von bestimmten Axiomen und Definitionen ausgehen und wenn wir diese in geeigneter Weise miteinander verknüpfen, dann können wir daraus gewisse Lehrsätze ableiten. Mithilfe dieser Lehrsätze können wir dann schlüssig zeigen, wie Ideen entstehen, miteinander verknüpft sind und einen bestimmten

Inhalt haben. Und dann können wir auch eine Erklärung dafür bieten, warum ein globaler Irrtum ausgeschlossen ist. Aber natürlich hängt alles davon ab, ob man die Definitionen und Axiome akzeptiert. Deshalb ist das Vorgehen nur hypothetisch und nicht dogmatisch. Bildlich gesprochen: Spinoza lädt den Skeptiker zur Besichtigung eines mehrstöckigen Theoriegebäudes ein, damit er selber sieht, wie wir wahre Ideen haben können. Natürlich kann der Skeptiker das Betreten des Gebäudes verweigern, indem er die Definitionen und Axiome zurückweist. Daher bietet Spinoza keine absolute Widerlegung oder Lösung des Skeptizismus. Aber er offeriert immerhin innerhalb eines komplexen Gebäudes eine Lösung. Lehnt der Skeptiker es ab, dieses Gebäude zu betreten, muss er sich fundamentalen Fragen stellen. Wie soll denn

die Existenz von Ideen möglich sein, ohne dass es eine körperliche Grundlage gibt? Wie sollen sie einen wohldefinierten Inhalt haben können, ohne dass sie mit anderen Ideen verknüpft sind? Und wie sollen sie überhaupt einen intentionalen Charakter haben, ohne dass es materielle Gegenstände gibt? Auch der Skeptiker, der scheinbar alle theoretischen Annahmen ablehnt, macht eine Annahme (nämlich eine internalistische), wenn er meint, auch ohne Verbindung zu einer materiellen Welt könnten sie einen Inhalt haben. Und er trifft eine weitere Annahme (nämlich eine dualistische), wenn er meint, Ideen könne es auch ohne körperliche Grundlage geben. Er ist keineswegs so theoretisch unbefleckt, wie er vorgibt.

Natürlich kann sich der Skeptiker trotzdem allen Nachfragen verweigern und so tun, als würde nur sein Diskussionsgegner von erklärungsbedürftigen Annahmen Gebrauch machen. Man kann ihn nicht zwingen, sich auf eine Diskussion über die jeweiligen theoretischen Annahmen einzulassen. Das hypothetisch-deduktive Vorgehen, das Spinoza vorschlägt, ist ja nur ein Theorieangebot und kein auferlegter Zwang. Aber mehr als ein vernünftiges Angebot kann man in einer philosophischen Diskussion nicht machen. Jeder muss selber entscheiden, ob er das Angebot annehmen und sich auf das Diagnostizieren theoretischer Annahmen einlassen will oder nicht.³⁸

Literatur

Bartuschat, Wolfgang 1992: Spinozas Theorie des Menschen, Hamburg.

Bennett, Jonathan 1984: A Study of Spinoza's Ethics, Indianapolis.

– 1986: Spinoza on Error, in: Philosophical Papers 15, 59-73.

Bolton, Martha B. 1985: Spinoza on Cartesian Doubt, in: Noûs 19, 379-395.

Brandt, Robert 1994: Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment, Cambridge, Mass. & London.

– 2002: Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality, Cambridge, Mass. & London.

Brueckner, Anthony 1999: Semantic Answers to Skepticism, in: K. DeRose & T. A. Warfield (Hg.), Skepticism. A Contemporary Reader, New York & Oxford, 43-60.

³⁸ Ich danke Johannes Haag, Michael Hampe, Martin Lenz, Birgit Sandkaulen, Stephan Schmid, Sarah Tietz und Markus Wild für hilfreiche Kommentare zu früheren Fassungen dieses Aufsatzes.

- Curley, Edwin 1988: *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton.
- 1994: Spinoza on Truth, in: *Australasian Journal of Philosophy* 72, 1-16.
- Davidson, Donald 2001a: The Second Person, in: idem, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, 107-121.
- , 2001b: A Coherence Theory of Truth and Knowledge, in: idem, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, 137-157.
- 2005: Spinoza's Causal Theory of the Affects, in: idem, *Truth, Language, and History*, Oxford, 295-313.
- Delahunty, R. J. 1985: *Spinoza*, London & New York.
- Della Rocca, Michael 1994: Mental Content and Skepticism in Descartes and Spinoza, in: *Studia Spinozana* 10, 19-42.
- 1996: *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, New York & Oxford.
- 2005: Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 70, 1-33.
- Descartes, René 1983: *Meditationes de prima philosophia*, in: Ch. Adam & P. Tannery (Hg.) *Oeuvres de Descartes VII*, Paris.
- Doney, Willis 1975: Spinoza on Philosophical Skepticism, in: E. Freeman & M. Mandelbaum (Hg.), *Spinoza. Essays in Interpretation*, La Salle, 139-157.
- Loeb, Louis 1992: The Cartesian Circle, in: J. Cottingham (Hg.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge & New York, 200-235.
- Müller, Olaf 2003: *Wirklichkeit ohne Illusionen, Bd. I: Hilary Putnam und der Abschied vom Skeptizismus oder Warum die Welt keine Computersimulation sein kann*, Paderborn.
- Perler, Dominik 1996: *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt a. M.
- 2006: Spinozas Nezessitarismus, in: M. Hampe & R. Schnepf (Hg.), *Baruch de Spinoza: Ethik*, Berlin, 59-80.
- Putnam, Hilary 1975: The Meaning of ‚Meaning‘, in idem, *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers 2*, Cambridge & New York, 215-271.

- Radner, Daisie 1971: Spinoza's Theory of Ideas, in: *Philosophical Review* 80, 338-359.
- Schnepf, Robert 2003: Der *ordo geometricus* und die Transformation der kausalen Ordnung in Spinozas Ethik, in: M. Czelinski u.a. (Hg.), *Transformation der Metaphysik in der*

- Moderne. Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas, Würzburg, 32-51.
- Spinoza, Baruch de 1986: Briefwechsel, übers. von C. Gebhardt und hrsg. von M. Walther, Hamburg.
- 1991: Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück, übers. von C. Gebhardt und neu hrsg. von W. Bartuschat, Hamburg.
 - 1993: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, übers. von W. Bartuschat, Hamburg.
 - 1999: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, übers. von W. Bartuschat, Hamburg.
- Walker, Ralph C. S. 1989: The Coherence Theory of Truth, London & New York.
- Williams, Michael 1996: Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism, Princeton.
- 2001: Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology, Oxford & New York.
- Wilson, Margaret D. 1996: Spinoza's Theory of Knowledge, in: D. Garrett (Hg.), The Cambridge Companion to Spinoza, Cambridge & New York, 89-141.