

Spinoza über die Intentionalität geistiger Zustände

Von JOHANNES HAAG (Berlin)

Unsere geistigen Zustände sind wesentlich charakterisiert durch eine Eigenschaft, die als ihre Intentionalität bezeichnet wird: Sie handeln von etwas, ihrem Gegenstand, indem sie ihn als etwas mit bestimmten Eigenschaften repräsentieren – und zwar auch dann, wenn dieser Gegenstand die ihm zugeschriebenen Eigenschaften tatsächlich nicht besitzt. Diese Intentionalität geistiger Zustände stellt für die in der zeitgenössischen Philosophie des Geistes oftmals angestrebte Naturalisierung dieser Zustände eine ernst zu nehmende Schwierigkeit dar. Denn auf kausale Beziehungen lässt sich diese Eigenschaft nicht ohne weiteres reduzieren. Die folgenden Überlegungen sollen zeigen, dass Spinozas Umgang mit der Intentionalität unserer geistigen Zustände in seiner Ideentheorie interessante Hinweise für eine solche Naturalisierung geben kann.

Ich werde zu diesem Zweck eine neue Interpretation von Spinozas Ideentheorie vorschlagen, die zwei Repräsentationsrelationen in Spinozas Konzeption geistiger Zustände unterscheidet: eine intentionale und eine nicht-intentionale Repräsentationsrelation. Beide Relationen lassen sich allerdings, so werde ich argumentieren, auf eine nicht-intentionale Anzeigerrelation zurückführen. Spinozas Ideenbegriff ist deshalb nicht mehrdeutig.

Motiviert wird diese Differenzierung zweier Repräsentationsrelationen dadurch, dass sie es erlaubt, Spinozas Forderung nach einer grundsätzlichen, nicht bloß graduellen Unterscheidung zwischen dem Denken Gottes und unserem menschlichen Denken gerecht zu werden. Das systematische Interesse dieser Unterscheidung besteht in diesem Zusammenhang also darin, dass sie eine Differenzierung von Repräsentationsrelationen erzwingt, durch die Spinozas Ideentheorie als eine systematisch anspruchsvolle naturalisierte Semantik intentionaler Zustände erkennbar wird.

Beginnen werde ich mit einer knappen Skizze der relevanten ideentheoretischen Unterscheidungen bei Descartes, an die Spinoza in seiner Theorie der Intentionalität unmittelbar anknüpft (I). Danach will ich deren spinozistische Transformationen in den Blick nehmen und auf dieser Basis eine neue Interpretation von Spinozas Konzeption der Intentionalität geistiger Zustände entwickeln (II u. III). Aus dieser Untersuchung ergeben sich wichtige Konsequenzen für das Verständnis von Wahrheit und Adäquatheit in Spinozas System (IV), die auch für die abschließende systematische Bewertung des spinozistischen Umgangs mit der Intentionalität unserer geistigen Zustände von Bedeutung sind (V).

I.

Eingangs einige Unterscheidungen, die sich im Weiteren als wichtig erweisen werden: Es handelt sich dabei um ein Begriffsnetz, das im Ausgang von Descartes bei nahezu allen Vertretern des ideentheoretischen Paradigmas eine Rolle spielt, nämlich die Differenzierung verschiedener Betrachtungsweisen der Ideen und verschiedener Seinsweisen ihrer potenziellen Gegenstände.¹ Ausgangspunkt für diese Unterscheidungen ist die Frage, was eine *Idee* ist. Ideen sind, wie Descartes in den *Meditationen* sagt, „gleichsam Bilder der Dinge“ (R. Descartes, *Meditationes*, AT VII, 37). Bilder *repräsentieren* die abgebildeten Gegenstände und Sachverhalte – und in der Tat ist dies eine wesentliche Ähnlichkeit von Ideen und Bildern: Auch Ideen stehen, in einem näher zu bestimmenden Sinne, für das, was sie repräsentieren.

Eine weitere Ähnlichkeit ist die Möglichkeit, in Bildern den *Träger* des Bildinhalts von diesem *Inhalt* selbst zu unterscheiden: Ein Bild von einem rosaroten Eiswürfel ist immer selbst auch ein Gegenstand in der Welt, der als solcher bestimmte Eigenschaften hat. In unseren Ideen als geistigen Vorgängen haben wir es mit einer analogen Unterscheidung zu tun, nämlich der Unterscheidung eines *Trägers* für das, was im Geist für die zu vertretenden Objekte steht, von dem *Inhalt* dieses geistigen Trägers. Der Ausdruck „Idee“ bezieht sich also entweder auf die geistigen *Zustände* oder aber auf *Inhalte* der geistigen Zustände: Ideen qua Inhalte *sind*, *in* Ideen im ersten Sinne. Beide Aspekte müssen in einer Theorie der Repräsentation sorgfältig unterschieden werden als Akt und Inhalt der Repräsentation oder, wie bei Descartes, als Ideen *materialiter* betrachtet und als Ideen *objective* betrachtet.²

Als Akt oder Träger des Inhalts ist die Idee bei Descartes nichts anderes als ein bestimmter Akt der Perzeption, ein Zustand der geistigen Substanz, der als solcher nicht von anderen Zuständen dieser Substanz unterschieden ist. Für die Individuation von Ideen ist deshalb bei ihm das zuständig, wovon die Ideen handeln, das heißt ihr intentionaler Inhalt. Natürlich stellt sich nun die Frage, was genau man unter dem intentionalen Inhalt einer Idee, das heißt unter einer Idee *objective* betrachtet, zu verstehen hat. An dieser Stelle wird Descartes' Begriff der *objektiven Realität* oder *Seinsweise* relevant:

„Unter der objektiven Realität einer Idee verstehe ich das Sein (*entitas*) des Gegenstandes, der von einer Idee repräsentiert wird, insofern es in der Idee existiert [...] Denn alles, was wir als in den Objekten der Ideen seiend perzipieren, existiert in den Ideen selbst objektiv [...]“ (R. Descartes, *Meditationes*, AT VII, 160/1)

Der intentionale Gehalt einer *cogitatio*, die keine weitere Form besitzt als eine Idee, ist bei Descartes, wie nicht nur an dieser Stelle deutlich wird, vollständig charakterisiert durch den *intentionalen Bezug* auf ein *Bezugsobjekt*, das in diesem geistigen Akt in objektiver Seinsweise existieren soll.³

¹ Vgl. für eine ausführliche Übersicht über ideentheoretische Ansätze sowie einige wichtige zeitgenössische Kritiker Perler u. Haag (2009). Diese Unterscheidungen beruhen letztlich auf der Adaption scholastischer Terminologie durch das ideentheoretische Paradigma. Und wie zu erwarten, erlebt das Begriffsfeld dabei allein schon durch die Integration in eine neuartige, auf naturwissenschaftliche Entwicklungen reagierende Erkenntnistheorie auch subtile Modifikationen.

² R. Descartes, *Meditationes*, AT VII, 8.

³ Dass diese Bezugsobjekte bei Descartes immer als Gegenstände konzipiert werden, tut dabei erst einmal nichts zur Sache: Es kommen prinzipiell ebenso gut Ereignisse, Zustände, Sachverhalte oder Tatsachen in Frage.

Descartes geht häufig ohne weiteres von Aussagen über die Seinsweise von *Ideen* – hier deren objektive Realität – über zu Aussagen hinsichtlich der Seinsweise von *Gegenständen dieser Ideen*, die objektiv in den Ideen existieren sollen. Doch das ist problematisch, da die objektive Seinsweise der Gegenstände nicht die sein muss, die in unseren Ideen von diesen Gegenständen existiert. Wir können zwischen der intentionalen Bezugnahme der Ideen, das heißt Ideen in objektiver Betrachtungsweise, und ihrem intentionalen Bezugsobjekt und dessen objektiver Seinsweise sehr wohl unterscheiden. Ja, entsprechend ihrer Herkunft aus der mittelalterlichen Terminologie liegt diese Unterscheidung sogar nahe: Vermittels einer Idee beziehen wir uns dementsprechend auf ein Bezugsobjekt in *dessen objektiver Seinsweise*. Sofern uns an der Idee ihre intentionale Bezugnahme interessiert, betrachten wir die Idee selbst *objective* – allerdings nicht in *ihrer* objektiven Seinsweise.

Um die Konzeption unterschiedlicher Seinsweisen der Gegenstände im ideentheoretischen Paradigma genauer zu fassen, müssen wir noch Descartes' Definition der anderen Seinsweise von Gegenständen der Ideen hinzunehmen:

„4. Alles das, was in den Objekten unserer Ideen so existiert, dass es genau mit unserer Perception davon übereinstimmt, wird als in diesen Objekten formal existierend bezeichnet.“ (R. Descartes, *Meditationes*, AT VII, 160/1)

Was Gegenstand unserer Ideen ist, soll also auf zweierlei Art *existieren* können: nicht nur *objektiv* ‚in‘ unseren Vorstellungen, sondern auch an sich oder *simpliciter*, eine Seinsweise, die Descartes als *formale Existenz* bezeichnet.

Aus der Unterscheidung dieser zwei Existenzweisen des Gegenstands unserer Idee lässt sich nun auch die Differenzierung der Betrachtungsweisen der Ideen erweitern: Ideen können wir nicht nur in *materialer* oder *objektiver* Hinsicht betrachten, sondern auch in *formaler* Hinsicht. Neben der *idea materialiter* und der *idea objective* gibt es also auch noch die *idea formaliter*. Kurz zur systematischen Motivation dieser Unterscheidung: Zunächst einmal ist es ein wichtiger begrifflicher Unterschied, ob ich eine Idee als etwas mit einem bestimmten Gehalt betrachte (*idea objective*) oder ob ich diesen Gehalt auf eine repräsentierte Realität beziehe (*idea formaliter*).⁴ Diese Beziehung dient sozusagen dem Vergleich des Gehalts der Idee mit der Welt. Erst dadurch wird die Idee als Repräsentation von etwas in der Welt aufgefasst oder anders gesagt: auf die Welt bezogen. Erst durch diese Art des Bezogenseins wird die Frage von Wahrheit und Falschheit relevant. (Das ist, wie Descartes an vielen Stellen deutlich macht, für ihn ein wichtiger Unterschied.⁵ So ist es zum Beispiel zu verstehen, dass Ideen selbst seiner Ansicht nach nicht wahr oder falsch sein können – außer im exotischen ‚materialen‘ Sinn von Falschheit.⁶)

Die fraglichen Unterscheidungen geben uns also drei verschieden Arten und Weisen, Ideen zu betrachten:

idea materialiter als Zustände in Absehung von ihrem Inhalt und des Vergleichs dieses gehaltvollen Zustands mit der Realität;

idea objective als Zustände mit einem bestimmten Inhalt unter Absehung von dem Vergleich dieses gehaltvollen Zustands mit der Realität;

⁴ Vgl. R. Descartes, *Meditationes*, AT VII, 232. Bei Descartes geschieht das in der Regel nur im Urteil; das ist aber für die systematische Unterscheidung nicht wichtig. Auf exegetische Komplikationen, die sich daraus ergeben, kann ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen.

⁵ Vgl. zum Beispiel R. Descartes, *Meditationes*, AT VII, 37, AT VII, 58.

⁶ Vgl. ebd., 43/4.

idea formaliter als Zustände mit einem bestimmten Inhalt und unter Vergleich dieses gehaltvollen Zustands mit der Realität.

Nur die erste Betrachtungsweise ist eine *ontologische*; die zweite ist eher als eine *semantische* Betrachtungsweise zu klassifizieren; die dritte als eine *epistemologische*. Dabei handelt es sich also um drei grundlegend unterschiedliche Betrachtungsweisen, von denen die jeweils später genannten die früheren begrifflich voraussetzen.

Auf der Seite der Unterscheidungen hinsichtlich der Seinsweise stehen entsprechend:

existentia formaliter Existenz ‚in der Welt‘
existentia objective Existenz ‚in‘ einem Modus des Geistes

Der Zusammenhang der beiden Begriffsklassen lässt sich nun folgendermaßen formulieren:

- a) Ein (geistiger oder körperlicher) Zustand existiert ‚in‘ einem geistigen Akt (oder Zustand) genau dann, wenn der Akt diesen Zustand repräsentiert.
- b) Ein geistiger Akt (oder Zustand), der einen Zustand repräsentiert, kann als wahr betrachtet werden genau dann, wenn tatsächlich eine existierende Substanz so modifiziert wird.⁷

II.

Wenden wir nun die gewonnenen Unterscheidungen auf Spinoza an. Den Begriff der Idee definiert Spinoza wie folgt:

„Unter Idee verstehe ich einen Begriff des Geistes (*mens*), den der Geist bildet, weil er ein denkendes Ding ist.“ (2d3)

Spinoza macht in seiner Erläuterung dieser Definition zwar deutlich, dass er lieber von Begriff (*conceptus*) spricht als von Wahrnehmung (*perceptio*), da ein Begriff, anders als eine Wahrnehmung, nichts Passives sei, sondern eine Aktivität des Geistes (*actio mentis*) (2d3e).⁸ Allerdings lässt diese Erläuterung offen, ob damit bereits dem Akt ein bestimmter *intentionaler* Inhalt zugeordnet wird.⁹ Zwar scheint eine solche Interpretation gerade vor dem Hintergrund

⁷ Ähnlich Sellars (1967), 32/33. Ich habe die Sellarssche Formulierung leicht abgeändert, um die Formulierung mit der cartesianischen Urteilstheorie kompatibel zu machen. (Sellars formuliert den Zusammenhang so, dass Ideen selbst wahr oder falsch sind – und das ist, wie ich oben bemerkt habe, vor dem Hintergrund der cartesianischen Erkenntnistheorie nicht möglich.)

⁸ U. Renz führt diese Verwendung auf Spinozas Rezeption der Auseinandersetzung zwischen Descartes und Hobbes zurück. Spinoza, so weist sie nach, geht es darum, sich radikal von einer Bildchen-Auffassung der Ideen abzugrenzen, indem er Ideen als etwas Gemachtes und nicht als etwas Empfangenes deutet; vgl. Renz (im Erscheinen), Kap. 2: „Zwischen Rationalismus und Empirismus: Der Ideenbegriff und seine Logik“.

⁹ Anders Perler (2008), 180 f. Er vertritt die Ansicht, dass in dieser Formulierung hier Idee qua Akt und Idee qua Inhalt unterschieden werden – die Rede von „Bilden“ verweise dabei auf den Akt, der Ausdruck „Begriff“ auf den Inhalt. Gemäß dieser Lesart käme in dieser Definition also bereits die Unterscheidung zweier Betrachtungsweisen von Ideen zum Ausdruck: die Idee *materialiter* betrachtet und die Idee *objective* betrachtet.

der klassischen, cartesischen Ideentheorie nahe liegend, doch führt eine derartige Zuordnung zu einem exegetischen Problem, das, wie wir sehen werden, systematische Konsequenzen hat: Es ist dieses Problem, dass letztlich die Einführung zweier unterschiedlicher Repräsentationsrelationen motivieren wird.

Das *exegetische* Problem besteht darin, dass diese Auffassung den Modi des Denkens nicht gerecht wird, die (nur) in Gott qua Substanz, die unter dem Attribut des Denkens betrachtet wird, sind. Von Gott heißt es einerseits, dass man ihm besser überhaupt keinen Verstand zuschreiben sollte, sondern vielmehr absolutes Denken. Gott einen Verstand zuzuschreiben, sei, so Spinoza, dasselbe, wie das Sternbild Hund „Hund“ zu nennen: Mit dem Säugetier gleichen Namens hat es praktisch nichts zu tun; es handelt sich dabei um eine bloße Äquivokation (1p17s, vgl. auch 2p7s). Zwar wird Gott von Spinoza an anderen Stellen wiederholt ein unendlicher Verstand zugeschrieben. Doch auch hinsichtlich dieses Begriffs eines unendlichen Verstandes ist zumindest nicht ohne weiteres klar, dass er nur auf einen graduellen Unterschied zu unserem Verstand abzielt.

Bereits diese Bemerkungen Spinozas sollten uns bezüglich der Frage vorsichtig machen, ob wir von göttlichen Ideen als Akten eines Geistes im selben Sinne sprechen können wie bei menschlichen Ideen von Akten eines Verstandes: Möglicherweise können wir die intentionalitätstheoretische Zustand/Inhalt-Unterscheidung mit Bezug auf die Ideen Gottes überhaupt nicht sinnvoll anwenden. Eine Definition des Ideenbegriffs sollte aber demgegenüber neutral sein, ob es sich um menschliche oder göttliche Ideen handelt, da beide – wie auch immer sie sich im Detail in ihrer Funktionsweise unterscheiden mögen – geistige Modi sind.

Beschränken wir uns deshalb auf das, was sicherlich unproblematisch aus der Definition hervorgeht, wenn dabei auch noch viel offen bleibt: Ideen sind *Begriffe, die geistige Wesen bilden*. Weiterhin macht Spinoza an anderen Stellen deutlich, dass Ideen *Modi des Denkens* sind¹⁰ und damit *Modi der göttlichen Substanz unter dem Attribut des Denkens betrachtet* (1d4, 2d3, 2a3). Sie *entsprechen* Modi des Attributs der Ausdehnung und sind mit ihnen *identisch* (2p7–2p7s, 2p13s, 2p21s).¹¹ Spinoza vertritt deshalb hinsichtlich des Verhältnisses von Modi des Denkens und den Modi der Ausdehnung eine *Parallelismusthese*¹² und eine *Identitätsthese*.¹³

Vor diesem Hintergrund nun zurück zu unseren cartesischen Unterscheidungen: Wie sehen diese vor dem Hintergrund dieser Ideendefinition im Besonderen und der spinozistischen Ontologie im Allgemeinen aus? Beginnen wir mit der Unterscheidung der verschiedenen *Seinsweisen*, da diese sich letztlich als die fundamentalere erweist. *Formaliter* existieren bei Spinoza alle Modi einfach als Modi der einen Substanz, betrachtet unter einem bestimmten Attribut, also zum Beispiel Ideen als Modi unter dem Attribut des Denkens, körperliche Zustände als Modi unter dem Attribut der Ausdehnung. Wie aber steht es mit der *objektiven* Existenz oder Seinsweise? Bei Descartes existieren die Gegenstände, wie wir gesehen haben,

¹⁰ Sind damit auch alle Modi des Denkens Ideen? Das hängt davon ab, ob man die Definition von Idee in 2d3 als eine liest, in der auch der unendliche Verstand (wenigstens als Grenzfall) gemeint ist. Ich interpretiere das hier und im Folgenden so. Damit sind Modi des Denkens und Ideen ko-extensional. (Daraus folgt natürlich nicht, dass Idee dasselbe bedeutet wie Modus des Denkens: Man kann argumentieren, dass der Begriff der Idee den repräsentationalen Aspekt betont, während der Begriff des Modus des Denkens den ontologischen Aspekt hervorhebt.)

¹¹ Ich folge hier der Kurzcharakterisierung in Schmid u. Stoichita (2009).

¹² Die Parallelismusthese, die im Weiteren etwas in den Hintergrund rückt, wird in Abschnitt VII wieder thematisiert.

¹³ Ich schließe mich bezüglich der Frage der numerischen Identität geistiger und körperlicher Modi Della Rocca (1996) an; vgl. ebd., 118–140.

objektiv in demjenigen Geist, der *intentional* auf sie Bezug nimmt. Die *ontologische* Kategorie der objektiven Existenz – bei den Seinsweisen handelt es sich offenbar um ontologische Kategorien – wird also in engsten Zusammenhang gebracht mit der *semantischen* Kategorie der objektiven Betrachtungsweise von Ideen.

Was den *endlichen*, menschlichen Geist angeht, so scheint Spinoza die cartesische Unterscheidung im Großen und Ganzen zu übernehmen. So thematisiert Spinoza in 2p17s die verschiedenen intentionalitätstheoretischen Aspekte des Vorgangs des Vorstellens¹⁴:

„Weiter wollen wir, um die gebräuchlichen Worte beizubehalten, die Affektionen des menschlichen Körpers, deren Ideen äußere Körper als uns gegenwärtig darstellen (*velut nobis praesentia repraesentant*), Vorstellungsbilder (*imagines*) von Dingen nennen, obgleich sie die äußere Gestalt von Dingen nicht wiedergeben. Und wenn der Geist Körper auf diese Weise betrachtet, wollen wir sagen, dass er vorstellt (*imaginari*).“ (Ebd.)

Hier wird zwar als Vorstellungsbild ein körperlicher Zustand (eine Affektion) bezeichnet, also gerade keine Idee; doch betrifft das nur die körperliche Entsprechung derjenigen Idee, die sich vermittelt dieses körperlichen Zustands auf einen von diesem verschiedenen körperlichen Zustand bezieht – in diesem Fall auf einen Körper beziehungsweise den Zustand eines Körpers, der von unserem Körper verschieden ist.¹⁵ Auch Spinoza unterscheidet also zwischen der Idee und ihrem Inhalt einerseits (*idea objective*) und dem an sich oder formal existierenden Bezugsobjekt dieser Idee andererseits.

Dass die Ideen qua geistige Modi darüber hinaus auch noch selbst über eine *formale Seinsweise* verfügen, das heißt ihrerseits *materialiter* betrachtet werden können, folgt im ontologischen Rahmen der *Ethik* trivialerweise.¹⁶ Spinoza analysiert demnach auch in der *Ethik* die grundlegenden Aspekte intentionaler Bezugnahme der Modi, die den menschlichen Geist ausmachen, in enger Anlehnung an die cartesische Konzeption.¹⁷

Kann das aber auch für den *göttlichen* Geist gelten? Sofern die cartesische Unterscheidung bei Spinoza erhalten bleiben sollte, müsste dieser vermittelt seiner Ideen objektiv Bezug auf Modi der Ausdehnung nehmen. Doch das ist nicht plausibel, wie wir uns am Beispiel der Idee der Sonne klarmachen können: Gottes Idee der Sonne qua Modus des Denkens ist identisch mit der Sonne qua körperlicher Modus. Diese Identität als Selbstbezüglichkeit zu interpretieren, ist möglich, aber nicht zwingend und systematisch wenig attraktiv: Denn Gott

¹⁴ Vgl. auch 2p17 c1 ff. u. 2p44s. Noch deutlicher lehnt er sich im frühen *Tractatus de intellectus emendatione* in seinen Unterscheidungen an Descartes an und übernimmt zum Teil auch dessen (scholastische) Terminologie; vgl. TIE, §§ 33/4.

¹⁵ Der letzte Zusatz soll darauf hinweisen, dass wir uns auf dieselbe Weise prinzipiell auch auf Zustände, die wir als Zustände unseres eigenen Körpers begreifen, intentional beziehen können – ein Umstand, der im Weiteren noch von Bedeutung sein wird.

¹⁶ D. Radner hat das in einem Aufsatz bestritten, der in anderer Hinsicht Ähnlichkeiten mit der hier vorgelegten Interpretation hat (vgl. Radner 1971, 345 f.). Das ist ihr von zahlreichen Kritikern als exegetisch unangemessen vorgeworfen worden (vgl. zum Beispiel Wilson 1999, 132; Della Rocca 1996, 51). In der Tat macht Spinoza – etwa in 2p17s – unmissverständlich deutlich, dass Ideen nicht nur objektives, sondern auch formales Sein haben.

¹⁷ Darauf, dass Spinoza hinsichtlich der Ausgestaltung der semantischen Eigenschaften von Ideen dank einer inferentialistischen Konzeption der Gehalte der Ideen sehr viel mehr Erklärung anbietet als Descartes, hat etwa Robert Brandom hingewiesen (vgl. Brandom 2002). Dass die kausalen Abhängigkeiten zwischen Ideen, die den Bezugsrahmen für diese inferentiellen Beziehungen darstellen, dieser inferentialistischen Einbettung letztlich enge Grenzen aufzeigen, scheint mir allerdings Spinozas Ansatz nicht attraktiver zu machen.

hat es, so könnte man formulieren, gar nicht nötig, vermittelt einer Idee intentional auf einen körperlichen Modus Bezug zu nehmen, da das Haben der Idee für ihn nichts anderes ist als der fragliche körperliche Modus in anderer Betrachtungsweise: Gott *ist* – wie wir gleich sehen werden: in *einer* Perspektive – der Modus des Denkens und der ihm zugeordnete körperliche Modus in unterschiedlicher Betrachtungsweise – und muss sich deshalb nicht intentional auf diesen beziehen.¹⁸

Zwar weist Steven Nadler in diesem Zusammenhang zu Recht darauf hin, dass „any thinking – even infinite thinking – would have to be a thinking of something“.¹⁹ Doch folgt daraus nicht, dass dieses ‚von‘ das ‚von‘ der Intentionalität sein muss: Intentionaler Bezug ist nicht die einzige Form repräsentationalen Bezugs, wie etwa die Abbildtheorie in Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* oder Sellars' Theorie des *Picturing* illustrieren.²⁰

Die Art und Weise, wie die Modi des Denkens in Gott sind, als das Denken eines Verstandes zu konzipieren, resultiert nach Spinoza in einem unzulässigen Anthropomorphismus²¹: Gott ist in der Tat ein „denkendes Ding (*res cogitans*)“ (2p1), wie Spinoza immer wieder betont; aber zugleich ist für ihn „ja selbstverständlich (*ut per se notum*)“ (1p31d), dass „der Verstand nicht unbedingtes Denken (*absolutam cogitationem*)“ (ebd.), sondern nur ein (endlich oder unendlich komplexer) Modus des Denkens ist. Sofern Gott ein denkendes Ding ist, muss er es also in anderer Weise sein, als wir es sind.

An anderen Stellen spricht Spinoza zwar ausführlich vom Verstand Gottes, allerdings so, dass klar wird, dass es sich dabei um eine Äquivokation handelt: Gottes Verstand ist „sowohl seiner Essenz als auch seiner Existenz nach von unserem Verstand verschieden und kann höchstens im Namen mit ihm übereinkommen“ (1p17s). Der Grund dafür ist, dass Gott hinsichtlich seines Wesens und seiner Existenz verschieden von denjenigen Dingen ist, von deren Wesen und Existenz er die Ursache ist, da „was verursacht ist sich von seiner Ursache genau in dem [unterscheidet], was es von der Ursache hat“ (ebd.). Sofern Gott also Ursache unseres Verstandes ist (der Existenz und dem Wesen nach), kann er weder in Wesen noch in Existenz mit diesem übereinkommen (*convenire*) (ebd.)

Die größte Annäherung zwischen dem göttlichen Denken und dem menschlichen Verstand findet sich bei Spinoza in seiner Rede vom *unendlichen Verstand*.²² Dies ist eine besondere Betrachtungsweise Gottes als affiziert (1p28d), die dazu nötig ist, die wirkursächliche Abhängigkeit von Modi, die nicht unmittelbar aus dem Wesen Gottes folgen, aus anderen Modi zu erklären, die eine unendliche Kette wirkursächlicher Abhängigkeiten bilden. Gott wird in dieser Betrachtungsweise selbst zur unendlichen Kette wirkursächlich voneinander abhängiger Modi; und sofern jeder Verstand nichts anderes ist als eine Menge geistiger Modi beziehungsweise ein komplexer Modus, der sich aus Teilmodi zusammensetzt, wird Gott so als unendlicher Verstand betrachtet. Genau wie der menschliche Verstand nichts anderes ist als

¹⁸ An dieser Stelle wäre andernfalls das Prinzip des zureichenden Grundes verletzt, auf dessen Bedeutung für Spinoza M. Della Rocca in jüngerer Zeit immer wieder hingewiesen hat; vgl. Della Rocca (2008).

¹⁹ Nadler (2006), 90.

²⁰ Vgl. Sellars (1967), Kap. 5.

²¹ Vgl. Spinozas Warnung vor Anthropomorphismen in 2p3s.

²² Im Brief 64 an Schuller vom Januar 1675 ist in diesem Zusammenhang vom absolut unendlichen Verstand die Rede (zum Begriff des unendlichen Verstandes vgl. Bartuschat 1994). Die Differenzierung zwischen menschlichem und göttlichem Verstand konzipiert Bartuschat allerdings nicht als eine prinzipielle (vgl. dazu unten, Fn. 60).

eine komplexe Idee²³ (die identisch ist mit dem menschlichen Körper), so ist der unendliche Verstand nichts anderes als die Idee Gottes²⁴ (die ihrerseits identisch ist mit der Gesamtheit der Modi der Ausdehnung).²⁵

Diese Betrachtungsweise ist zweifelsohne die für meine Überlegungen wichtigste: Sie liegt der Identitätsthese und der Parallelismusthese gleichermaßen zu Grunde, wie Spinozas Ausführungen in 2p7 und insbesondere 2p7s deutlich machen²⁶, und bei ihr liegt es am ehesten nahe zu denken, dass sich der göttliche und der menschliche Verstand nur graduell und nicht etwa prinzipiell unterscheiden. Doch gerade für diese Betrachtungsweise Gottes gilt die Identitätsthese im relevanten Sinne: Es gibt keinen Modus des Denkens, der nicht Teil der Idee Gottes qua unendlicher Verstand wäre. Und damit gibt es auch für den unendlichen Verstand keinen Grund, auf das Instrument intentionaler Bezugnahme zurückzugreifen. In Analogie zu dem Verhältnis unserer eigenen Ideen zu dem Zustand unseres Körpers, mit dem sie identisch sind, könnte man sagen, dass Gottes Ideen qua Ideen eines unendlichen Verstandes die mit ihnen identischen körperlichen Modi repräsentieren, indem sie diese nicht-intentional *anzeigen* (*indicant*).²⁷ Sie *zeigen* den ihnen zugeordneten körperlichen Modus *an*, mit dem sie identisch sind, und haben damit *Inhaltseigenschaften*, ohne sich deshalb *intentional* auf ihn zu beziehen.²⁸

III.

Man könnte einwenden, dass letztlich auch dieser Vorschlag noch zu anthropomorph ist: Gott repräsentiert diesem Einwand zufolge im Grunde überhaupt nicht, da Repräsentation für identische Zustände nicht nötig ist. Eine solche Deutung könnte für sich in Anspruch nehmen, dass Spinoza den Ausdruck Repräsentation (den er überhaupt nur sehr selten gebraucht) nur in Kontexten verwendet, in denen es um eine Analyse dessen geht, was wir als Intentionalität bezeichnen würden – und genau diese Art der Bezugnahme ist für Gott nicht relevant. So heißt es in 3p27d:

„Die Vorstellungsbilder von Dingen (*rerum imagines*) sind Affektionen des menschlichen Körpers, deren Ideen äußere Körper uns als gegenwärtig darstellen (*repraesentant*).“

²³ Vgl. 2p11 u. 2p11c; zu Spinozas ‚Bündeltheorie‘ vgl. Della Rocca (1996), 41 ff.

²⁴ Vgl. 2p4.

²⁵ Ich vernachlässige in diesem Zusammenhang die weitere Differenzierung zwischen unmittelbarem und mittelbarem infiniten Modus, die Spinoza in Brief 64 erläutert; vgl. dazu Nadler (2006), 94–98.

²⁶ In 2p7s bezieht Spinoza seine Überlegungen selbst auf den unendlichen Verstand.

²⁷ Vgl. 2p16c2, 2p17s, 3p14d, 4p2s, 4 App. Caput 2, 5p34d. Perler wendet gegen Radner ein, dass Spinoza mit Bezug auf das Verhältnis zwischen der Idee und dem körperlichen Modus, der mit ihr identisch ist, von Anzeigen spricht, die Anzeigerelation aber eine intentionale Relation sei (vgl. Perler 2008, 187). Das ist vor dem Hintergrund der Interpretation der Anzeigerelation als nicht-intentionale Relation (und letztlich als natürliche Zeichenrelation), die ich im Folgenden ausführlich entwickle, natürlich problematisch.

²⁸ Ich habe oben bereits den Vorschlag von D. Radner zurückgewiesen, die den Ideen formales Sein vorenthalten möchte (vgl. oben, Fn. 18). Der Umstand, dass die geistigen Modi auch kraft der bloß auf Identität beruhenden Anzeigerelation bereits über einen bestimmten *Inhalt* verfügen, trennt meine Interpretation scharf von der Interpretation Radners. In dieser Hinsicht besteht eine Ähnlichkeit mit der Interpretation J. Bennetts (1984), 155 ff.

Und Spinoza verweist in diesem Zusammenhang selbst auf die bereits zitierte Stelle aus 2p17s²⁹, wo die Repräsentationsrelation genau im Sinne einer Erläuterung der intentionalen Bezugnahme vermittels einer *idea objective* charakterisiert wird als Darstellung oder Repräsentation von etwas (einem äußeren, das heißt von unserem unterschiedenen Körper) als gegenwärtig. Es scheint also, als könnte man eine nicht-repräsentierende Anzeigerelation von einer intentional gefassten Repräsentationsrelation unterscheiden.

Doch dieser Einwand bringt seinerseits eine ganze Reihe von Schwierigkeiten mit sich. Zunächst verliert man auf diese Weise die Anknüpfung an die cartesisch-scholastische Terminologie: Objektive Seinsweise sollte etwas mit Inhaltseigenschaften zu tun haben.³⁰ Darüber hinaus würde einen diese Deutung auf eine Unterscheidung zwischen einer göttlichen Anzeigerelation und einer menschlichen festlegen, da Spinoza in 2p7 und 2p7d die Anzeigerelation zwischen geistigen und den mit ihnen identischen körperlichen Modi offensichtlich an den Akt der Perzeption und der Erkenntnis annähert: Wir perzipieren und erkennen die körperlichen Modi kraft der Ideen, mit denen sie identisch sind.³¹ Eine solche Äquivokation sollte man Spinoza nicht ohne Not vorwerfen.

Es bleibt natürlich die Schwierigkeit, wie wir ein Identitätsverhältnis als Repräsentationsrelation deuten können. Dieses Problem lässt sich meines Erachtens in Spinozas System nicht vollständig auflösen. Eine Möglichkeit besteht vielleicht darin, auf die unterschiedlichen Gegebenheitsweisen derselben Modi unter verschiedenen Attributen zu verweisen. Repräsentationsbeziehungen zwischen verschiedenen Gegebenheitsweisen ein und desselben Zustands scheinen nicht ganz unplausibel. Man könnte in diesem Zusammenhang an identitätstheoretische oder funktionalistische Ansätze in der Philosophie des Geistes denken: Ein bestimmter geistiger Zustand, das heißt ein Zustand mit bestimmten Inhaltseigenschaften, würde dementsprechend anzeigen, dass ich mich in einem bestimmten körperlichen Zustand – der diese Inhaltseigenschaften qua körperlicher Zustand nicht haben kann – befinde, weil die beiden identisch sind.

Allerdings scheint Spinoza gerade in 2p7 und dem zugehörigen Beweis mehr zu verlangen, nämlich ein *Bewusstsein* der Inhaltseigenschaften. Diese weitergehende Schwierigkeit³² kann man vielleicht umgehen, indem man Spinozas Konzeption inadäquater Ideen einbezieht: Inhaltseigenschaften können uns vollständig gegeben sein und dennoch so dunkel und verworren, dass wir uns nicht darüber klar sind, dass die fraglichen Zustände bereits Erkenntnisse der mit ihnen identischen körperlichen Zustände sind.³³

In der Auseinandersetzung mit dem anti-repräsentationalistischen Einwand habe ich die Überlegungen von Gott qua unendlicher Verstand auf den endlichen, menschlichen Verstand ausgeweitet: Auch dessen Ideen besitzen bestimmte Inhaltseigenschaften kraft der Anzeigerelation, die zwischen ihnen und den mit ihnen identischen körperlichen Zuständen bestehen. Da sie aber andere Inhaltseigenschaften einer intentionalen Repräsentationsrelation verdanken, steht damit die Frage nach dem *Verhältnis von nicht-intentionaler und intentionaler Repräsentation im menschlichen Verstand* im Raum. Es ist dieses Verhältnis, das uns natürlich vor allem beschäftigen muss, wenn wir Spinozas Ideentheorie als einen Beitrag zur Theorie der Intentionalität unserer geistigen Zustände lesen wollen.

²⁹ Vgl. oben, 454.

³⁰ Vgl. Della Rocca (1996), 51.

³¹ Vgl. Bennett (1984), 155; und Della Rocca (1996), 51, die diese Schwierigkeit zu Recht gegen die Interpretation Radners geltend machen.

³² Vgl. wieder Bennett (1984); vgl. auch Wilson (1999).

³³ Vgl dazu unten, Abschnitt IV.

Zur Klärung dieser Frage lohnt sich ein weiterer Blick in 2p17s. Die dortige Diskussion der intentionalen Repräsentationsrelation findet sich nämlich interessanter Weise unmittelbar anschließend an eine Bemerkung, an der die nicht-intentional repräsentierende Anzeigerelation thematisiert wird:

„Ferner verstehen wir [...] klar, was der Unterschied ist zwischen der Idee, sagen wir von Peter, die die Essenz gerade von Peters Geist ausmacht, und der Idee von Peter, die in einem anderen Menschen ist, sagen wir in Paul. Jene nämlich erklärt unmittelbar die Essenz gerade von Peters Körper und schließt seine Existenz nur so lange ein, wie Peter existiert; diese dagegen zeigt mehr (*magis indicat*) den Zustand von Pauls Körper an als die Natur von Peter; mithin wird, solange dieser Zustand von Pauls Körper dauert, Pauls Geist Peter als ihm gegenwärtig betrachten, selbst dann, wenn Peter nicht mehr existiert.“ (2p17s)

Für unsere Zwecke ist diese Bemerkung deshalb wichtig, weil hier der Begriff des *Anzeigens* in zweierlei Beziehungen thematisiert wird:

- (1) in der als Anzeigerelation diskutierten Beziehung zwischen einem Modus des Geistes (oder einem Komplex von Modi, der der menschliche Geist ist) und dem körperlichen Modus, mit dem er identisch ist;
- (2) in der Beziehung, die ich als intentionale Repräsentationsrelation bezeichne, das heißt in der Relation der intentionalen Bezugnahme eines Modus des Geistes auf einen körperlichen Zustand, der von ihm verschieden ist.

Diese Passage legt also nahe, dass sich die intentionale Repräsentationsrelation letztlich auf eine *Anzeigerelation* reduzieren lässt: Beide Relationen lassen sich demnach als Anzeigerelationen auffassen – und Spinoza deutet in keiner Weise an, dass es hier um zwei unterschiedliche Bedeutungen von „anzeigen“ geht.

Verlieren wir damit, dass dieselbe Anzeigerelation in beiden repräsentationalen Beziehungen eine wesentliche Rolle spielt, nicht den gesuchten prinzipiellen und nicht bloß graduellen Unterschied zwischen dem Denken des menschlichen Verstandes und dem Denken Gottes? Dieser Schluss wäre verfrüht. Denn auch vor dem Hintergrund von Bemerkungen wie 2p17s lässt sich noch ein prinzipieller Unterschied zwischen den beiden Relationen ausmachen. Wir müssen zu diesem Zweck unterscheiden zwischen:

- (1*) einer Anzeigerelation, die zwischen einem geistigen Zustand und dem körperlichen Zustand besteht, mit dem er *identisch* ist;
- (2*) einer Anzeigerelation, die zwischen dem geistigen Zustand und einem körperlichen Zustand besteht, der mit ihm *nicht* identisch ist³⁴;
- (3*) einer Anzeigerelation, die zwischen einem körperlichen Zustand und einem körperlichen Zustand besteht, der mit ihm *nicht* identisch ist.

³⁴ Diesen Unterschied als Differenz zwischen einem Zustand mit einem *direkten* Objekt und einem Zustand mit einem *indirekten* Objekt zu charakterisieren, wie etwa J. Bennett dies tut (Bennett 2001, 153–155), halte ich für irreführend. Zwar erhielte man auch auf diese Weise vielleicht einen prinzipiellen, nicht bloß graduellen Unterschied – allerdings setzt diese Zweiteilung voraus (oder legt zumindest nahe), dass es sich bei beiden Beziehungen um intentionale Beziehungen handelt. Radner verwendet diese Unterscheidung gleichfalls. Allerdings ist bei ihr klar, dass die Beziehung zum direkten Objekt keine intentionale Beziehung sein kann; vgl. Radner (1971), 339.

Während die Relation (1*) eine Relation der Identität ist, setzt sich die Relation (2*) zusammen aus einer Relation (1*) und einer kausalen Relation (3*) zwischen körperlichen Modi: Sie zeigt ja den Zustand, der *nicht* mit ihr identisch ist, an, indem sie den mit ihr identischen körperlichen Zustand anzeigt (vermittels Relation (1*)), der seinerseits den von ihr verschiedenen Zustand kausal anzeigt (3*). Wir haben es also zu tun mit

(1*) einer *einfachen* Anzeigerelation

und

(2*) einer *zusammengesetzten* Anzeigerelation.

Relation (2*) setzt mithin Relation (1*) voraus, aber nicht umgekehrt. Beide Relationen, das ist wichtig festzuhalten, sind also *Anzeigerelationen*, wenn auch unterschiedlich komplexe. Anders gesagt, sind alle Repräsentationsrelationen letztlich als Anzeigerelationen zu konzipieren.³⁵

Die Vorteile dieser Rekonstruktion liegen nun auf der Hand: Einerseits sind wir nämlich auf diese Weise nicht gezwungen, zwei wesentlich verschiedene (Repräsentations-)Relationen anzunehmen.³⁶ Andererseits erlaubt uns die Unterscheidung unterschiedlich komplexer

³⁵ Sofern die Parallelismusthese impliziert, dass die Ordnung und Verknüpfung der Ideen selbst eine kausale Ordnung ist, ließe sich die Relation (2*) alternativ auch als Relation verstehen, die aus einer Relation (1*) und einer Relation (4*) zusammengesetzt ist, wobei die Relation (4*) eine Anzeigerelation sein soll, die zwischen einem *geistigen* Zustand und einem *geistigen* Zustand besteht, der mit ihm *nicht* identisch ist. Der intentionale Bezug auf den körperlichen Zustand würde dann nicht über die Identität zwischen der repräsentierenden Idee und ihrer körperlichen Seinsweise vermittelt, sondern über die Identität des repräsentierten körperlichen Zustands mit einem Modus des Geistes. Die Idee würde sich mithin zunächst auf einen anderen geistigen Modus beziehen, der nicht mit ihr identisch, aber kausal mit ihr verbunden ist, und erst dieser geistige Modus würde dann kraft seiner Identität mit einem körperlichen Modus die Verbindung zum repräsentierten körperlichen Modus schaffen. – Spinozas Beschreibung in den zitierten Passagen aus 2p17–2p17s legt die im Text beschriebene Analyse der Relation (2*) näher. Doch scheint mir die gerade beschriebene Analyse im Prinzip genauso möglich und für den Zweck einer prinzipiellen, nicht bloß graduellen Abgrenzung der Relationen (1*) und (2*) ganz genauso nützlich. Wichtig für diese Abgrenzung ist der Unterschied zwischen einer einfachen Anzeigerelation, für die die Identität ausreicht, und einer zusammengesetzten Anzeigerelation, bei der eine Beziehung der Identität darüber hinaus mit einer kausalen Relation verknüpft werden muss. Diese Unterscheidung kann man mithilfe von Relation (4*) ganz genauso machen wie mit Relation (3*).

³⁶ Della Rocca (1996, 53) argumentiert dafür, dass darin *ceteris paribus* ein Vorteil einer Interpretation zu sehen ist. Ich stimme ihm darin zu. Anders Radner, die eine nicht-repräsentationale von einer repräsentationalen Beziehung unterscheidet; oder Bennett, der zwei repräsentationale Beziehungen unterscheidet, die nach vollständig unterschiedlichen Prinzipien verfahren (vgl. Radner 1971, Bennett 1984). – Bennett charakterisiert den Unterschied auch als den zwischen einer direkten und einer indirekten Repräsentationsrelation. Das klingt möglicherweise nach der von mir vorgeschlagenen Differenzierung von einfacher und zusammengesetzter Anzeigerelation. (Della Rocca weist andererseits auf Formulierungen Bennetts hin, die nahe legen, dass er hier nicht unterschiedliche Komplexitätsgrade der repräsentationalen Beziehung im Sinn hat, sondern dass er vielmehr der Ansicht ist, hier handle es sich um eine Äquivokation; vgl. Della Rocca 1996, 52.) Meine Interpretation unterscheidet sich allerdings wenigstens in dreierlei Hinsicht von der Interpretation Bennetts: *Erstens* fasse ich die Anzeigerelation (1*) von Beginn an nicht als intentionale Repräsentation auf. *Zweitens* kann ich die Anzeigerelation (1*) als nicht-intentionale Relation deuten, weil sie meines Erachtens auf Identität beruht – während Bennett die Identitätsthese bekanntermaßen ablehnt (vgl. Bennett 1984, 141 f.). Und *drittens* wird im Begriff des Anzeigens deutlich, auf *welche* nicht-inten-

Anzeigerelationen dennoch, einen prinzipiellen, nicht bloß graduellen Unterschied zwischen dem Denken des endlichen und dem Denken des unendlichen Verstandes zu machen: nämlich den Unterschied zwischen einem Verstand, der ausschließlich kraft einer einfachen Anzeigerelation repräsentiert, und einem Verstand, der zu diesem Zweck immer auch auf die zusammengesetzte Anzeigerelation rekurrieren muss.

Die Möglichkeit, die intentionale Repräsentationsrelation als eine komplexe Anzeigerelation aufzufassen und so erstere auf letztere zu reduzieren, besteht also tatsächlich, bedroht aber nicht die prinzipielle Unterscheidung, um die es mir zu tun ist. Sie zwingt uns nur, diesen Unterschied genauer zu fassen: Er besteht letztlich darin, dass wir eine einfache Anzeigerelation, die bloß auf Identität beruht, von einer Anzeigerelation unterscheiden müssen, die auf Identität *und* Kausalität beruht. Die so gefasste Unterscheidung legt damit den Grundstein zu einer möglichen Naturalisierung der Intentionalität, ohne deshalb den Fehler des Anthropomorphismus zu begehen.

Ich werde die erste Relation im Weiteren als *nicht-intentionale Anzeigerelation* bezeichnen, die zweite als *intentionale Anzeigerelation*. Als Wesen mit einem endlichen Verstand sind wir auf beide Relationen angewiesen, sofern wir uns auf die Welt beziehen können sollen. Für den göttlichen Verstand ist die intentionale Anzeigerelation schlicht überflüssig, „insofern er unendlich ist“ (2p11c).³⁷ Um den endlichen vom unendlichen Verstand prinzipiell und nicht bloß graduell abzugrenzen, ist es also nicht nötig, eine irreduzibel intentionale Repräsentationsrelation von einer nicht-intentionalen Repräsentationsrelation zu unterscheiden: Die grundlegende Repräsentationsrelation in der *Ethik* ist die des Anzeigens. Auf sie lassen sich beide Repräsentationsrelationen reduzieren.

Was heißt in diesem Zusammenhang etwas *anzeigen*? Das lässt sich am besten anhand der kausalen Anzeigerelation (3*), die Teil der zusammengesetzten Relation (2*) ist, verdeutlichen. Hier ist das Verhältnis von körperlichem Modus, der mit unserer Idee identisch ist, und dem uns äußerlichen körperlichen Modus, auf den sich unsere Idee intentional bezieht, ganz analog dem Verhältnis von Rauch zu Feuer: Rauch zeigt das es verursachende Feuer so an wie der Modus unseres Körpers den verursachenden Modus eines von ihm verschiedenen, also äußerlichen Körpers. Mit anderen Worten: Der Modus unseres Körpers zeigt den verursachenden, ihm äußerlichen Modus an wie ein *natürliches Zeichen*.³⁸

Um diese Relation näher zu bestimmen, lohnt ein Blick auf eine zeitgenössische Analyse des Begriffs des Anzeigens: Dieser Begriff spielt nämlich in Fred Dretskes Theorie mentaler Zustände eine entscheidende Rolle.³⁹ Dretske vertritt eine Version des naturalistischen Repräsentationalismus, der gemäß mentale Repräsentationen eine funktionale, das heißt teleologisch-normativ fundierte, Komponente haben, die auf einer bestehenden Anzeigerelation zwischen Repräsentation und repräsentiertem Objekt besteht.⁴⁰

tionale Repräsentationsrelation sich die intentionale Relation (2*) reduzieren lässt. Und damit wird letztlich auch die intentionale Bezugnahme auf eine nicht-intentionale Anzeigerelation reduziert. Dazu gleich mehr.

³⁷ Wenn auch natürlich nicht „insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes erklärt wird“ (ebd.); vgl für diese Unterscheidung auch 2p9d. – Das macht, nebenbei gesagt, auch verständlich, weshalb Spinoza der Ansicht ist, dass Ideen von Ideen identisch sind mit den Ideen, auf die sie sich beziehen. Auch hier haben wir es wieder mit einer nicht-intentionalen *Anzeigerelation* kraft Identität, also einer Relation (1*) zu tun; vgl. 2p21s, dazu auch 2p43d.

³⁸ Vgl. zum Begriff des natürlichen Zeichens die klassische Diskussion in Grice (1957).

³⁹ Für diesen Hinweis danke ich Markus Wild.

⁴⁰ Vgl. dazu ausführlich Haag (2001), Kap. 5.

Als Indikatoren, das heißt als Wirkungen in kausal verstandenen Anzeigebeziehungen, haben *natürliche* Repräsentationen die Zuverlässigkeit von *natürlichen Zeichen*. Und natürliche Zeichen können, so hält Dretske fest, nicht fehlindizieren: Wenn etwas ein natürliches Zeichen ist, dann indiziert es immer das Richtige.⁴¹

Die Anzeigerelation hat, so wie Dretske sie charakterisiert, viele der Eigenschaften, die sich mit Spinozas Sprechen über Anzeigen und, allgemein, mit seiner Auffassung von repräsentationalen Beziehungen decken, wie etwa die Ausführungen in 2p16–2p18 deutlich machen.⁴² Daran ändert sich im Prinzip auch nichts, wenn die Kausalrelation wie im Fall der Relation (I*) durch ein Identitätsverhältnis ersetzt wird – allerdings treffen wir in diesem Fall wieder auf die angesprochene Schwierigkeit, ein Identitätsverhältnis überhaupt sinnvoll als Repräsentationsbeziehung zu beschreiben. Unabhängig von dieser Schwierigkeit können wir dennoch festhalten: Ein Modus, der in Spinozas Sinn einen anderen Modus *anzeigt*, lässt sich also als *natürliches Zeichen* für diesen Modus verstehen.

Vor diesem Hintergrund können wir nun den Faden von Spinozas Umgang mit den cartesianischen Unterscheidungen wieder aufgreifen: Während aktual oder *formal existieren* bei Spinoza dementsprechend nichts anderes heißt als: *als Modus existieren*, ist die Bedeutung von *objektiv existieren* eine Spezifikation dieser allgemeinen Charakterisierung: Objektiv existieren heißt, als ein Modus *des Denkens* zu existieren, das heißt ganz allgemein *etwas anzeigen*. Dasjenige, was mit dem geistigen Modus identisch ist – was also, gemäß der hier vorgeschlagenen Terminologie, bloß *nicht-intentional angezeigt* wird –, bezeichnet Spinoza an zahlreichen Stellen als *Objekt*.⁴³ Für das im intentionalen Sinne vorgestellte, mithin gemäß

⁴¹ Außerdem ist die Anzeigerelation transitiv (wenn C F anzeigt, und F G anzeigt, dann zeigt C G an), sie ist agglomerativ (wenn C F anzeigt und C G anzeigt, dann zeigt C F und G an) und sie ist inklusiv (wenn C F anzeigt, und F G, ... impliziert, dann zeigt C auch G, ... an); vgl. dazu Dretske (1988), 54 ff.; ders. (1990), 819 ff.

⁴² Transitivität und Agglomerativität ergeben sich unmittelbar, die Inklusivität ergibt sich aus Spinozas Auffassung von Kausalität als wesenserhaltend (1a4; vgl. dazu etwa Wilson 1999, 132). So verstandene Indikatoren bringen natürlich ein schwerwiegendes Problem mit sich: Sie zeigen schlicht zu viel an. Darauf weist Wilson hin (vgl. Wilson 1999). Der Kern ihres Vorwurfs gegen die spinozistische Theorie des Geistes besteht darin, dass Spinozas Ideen schlicht *zu viel* repräsentieren: nämlich immer jeden einzelnen Bestandteil der Kausalkette, deren vorläufiger Endpunkt sie sind, und dazu noch alle körperlichen Eigenschaften, die sie selbst qua Modi der Ausdehnung haben. Dretske ist sich dieses Problems für eine auf einer Anzeigerelation basierende Konzeption von Repräsentation wohlbewusst (vgl. zum Beispiel Dretske 1990, 824/5) und definiert unter anderem aus diesem Grund Repräsentationen nicht einfach als natürliche Zeichen: Repräsentationen sind nicht natürliche Zeichen, gründen aber auf natürlichen Zeichen. Sie sind (zumindest ursprünglich) natürliche Zeichen (Indikatoren), deren Überfülle an Information durch ihre funktionale Rolle eingeschränkt wird: Repräsentationen repräsentieren nur das, was zu repräsentieren ihre Funktion ist (vgl. Dretske 1995, 2). Ein weiterer Grund für diese Ergänzung ist die fehlende Möglichkeit zur Fehlrepräsentation: Wenn Repräsentationen einfach natürliche Zeichen wären, wie können sie dann etwas fälschlicherweise als etwas anderes repräsentieren? Ich gehe weiter unten darauf ein, wie Spinoza mit diesem Problem umgeht.

⁴³ Vgl. zum Beispiel 2p12, 2p13–2p13s, 2p21d. Ähnlich auch in 2p5d u. 2p9c. Soweit ich sehe, findet sich keine Stelle in den ersten zwei Büchern der *Ethik*, in denen Spinoza den Ausdruck „objectum“ im Zusammenhang mit Ausführungen über Ideen eindeutig in dem Sinne verwenden würde, dass mit „objectum“ das intentionale Objekt gemeint ist. Diese Verwendung findet sich erst ab dem dritten Buch, in dem dann aber oft explizit vom *äußeren* Objekt die Rede ist (vgl. zum Beispiel 3p30s). Außerdem spielt die Differenzierung zwischen menschlichem und göttlichem Denken im Kontext der relevanten Sätze der späteren Bücher keine Rolle mehr, da es in diesen nur noch um den menschlichen Geist geht, der sich ja gerade intentional auf äußere Gegenstände beziehungsweise allgemein äußere Ursachen beziehen muss. – Dies ist auch die Textbasis, auf die sich Radners Interpretation

der vorliegenden Interpretation: *intentional angezeigte*, Objekt verwendet Spinoza hingegen meist den Ausdruck „vorgestellter Gegenstand (*ideatum*)“⁴⁴. Ideen können sich demnach auf einen ganz bestimmten vorgestellten Gegenstand (*ideatum*) beziehen, weil sie mit einem Objekt (*objectum*) identisch sind, das eine ganz bestimmte kausale Geschichte hat.⁴⁵

Wird Spinozas Ideenbegriff dadurch mehrdeutig?⁴⁶ Ich denke, nicht: Es gibt nur unterschiedliche Weisen, mit ein- und denselben Ideen umzugehen – abhängig davon, ob Ideen als Modi der unendlichen Substanz betrachtet werden oder sie als Teile von Bündeln von Modi betrachtet werden, die wir selbst sind. In beiden Fällen repräsentieren Ideen kraft einer reflexiven, nicht-intentionalen Anzeigerelation zu sich selbst unter einem anderen Attribut betrachtet. Nur im Fall des menschlichen Geistes, das heißt des Ideenbündels, das mich qua endlicher Verstand ausmacht, repräsentieren Ideen darüber hinaus noch kraft einer zusammengesetzten Anzeigerelation zu anderen Modi, die nicht mit ihnen identisch sind.

Dank dieser zusammengesetzten Anzeigerelation haben geistige Zustände, die einen endlichen Verstand konstituieren, alle Eigenschaften intentionaler Zustände: Sie haben einen komplexen repräsentationalen Inhalt, der ihr objektives Sein ausmacht und nur zum Teil auf objektive Bezugnahme im Sinne der *idea objective* zurückzuführen ist; ebenso wichtig sind aber die Inhaltseigenschaften, die sich *nur* der Identität mit einem bestimmten körperlichen Zustand verdanken. (Daran ändert sich auch nichts dadurch, dass die objektive Bezugnahme selbst auf nicht-intentionale Repräsentationsrelationen reduzierbar ist.)

IV.

Ich habe in den vorangehenden Abschnitten versucht zu zeigen, wie Spinoza die cartesischen Unterscheidungen auf der Basis seiner theozentrischen⁴⁷ Substanzontologie transformiert. In dieser rigiden Ontologie wird eben der menschliche Umgang mit Modi des Denkens sich vom göttlichen Umgang nicht nur quantitativ, sondern qualitativ wesentlich unterscheiden.

stützt. Da sie eine nicht-intentionale Repräsentationsbeziehung nicht in Erwägung zieht, kann ihre Deutung aber letztlich nicht überzeugen; vgl. Radner (1971), vgl. ferner oben, Fn. 28.

⁴⁴ Vgl. zum Beispiel 1a6, 1p30d, 2d4e, 2p43s. W. Bartuschat (1994) scheint mir diesen wichtigen Unterschied zu vernachlässigen. Das führt dazu, dass er ohne Spezifikation vom Objekt des Denkens spricht. Deshalb folgert er: „The superiority of the infinite intellect consists solely in its having everything as its object; yet this relation to totality relates to the extent of what is objectified, and not to the general status of an objectifying idea.“ (Ebd., 193) Das ist, wie meine Überlegungen zeigen sollten, nicht richtig.

⁴⁵ Dazu passt auch gut die Art und Weise, wie Spinoza über *objektives Sein* spricht. So dient etwa in 1p17s diese Seinsweise gerade dazu, das besondere Verhältnis zwischen den Iden des göttlichen Verstands und den Modi der Ausdehnung, mit denen sie identisch sind, zu erläutern: Die Dinge existieren formal so in der Welt, wie sie es tun, da sie im göttlichen Verstand genau so objektiv existieren. Und auch in 2p7c findet sich diese Verwendungsweise des Ausdrucks an prominenter Stelle, wenn es heißt: „was auch immer aus der unendlichen Natur Gottes folgt und kraft dieses Folgens ein Sein hat, [...] folgt in Gott aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und mit derselben Verknüpfung in ideeller Weise (*objective*)“ (2p7c). Die einzige Abweichung von dieser Verwendungsweise stellt 1p30d dar, wo davon die Rede ist, dass der vorgestellte Gegenstand (*ideatum*) „objektiv im Verstand enthalten“ (ebd.) sei. Auf objektive Bezugnahme oder *ideae objective* im cartesischen Sinne legt diese Verwendungsweise nicht fest – schließt aber Inhalte, die auf diese Weise zu Stande kommen, auch nicht aus.

⁴⁶ Vgl. für diesen Vorwurf zum Beispiel Barker (1972).

⁴⁷ Vgl. Wilson (1999), 133.

Der menschliche Umgang mit Ideen hat deshalb andere Eigenschaften als der göttliche. Im Folgenden soll es nun um einige *epistemologische* Konsequenzen gehen, die sich aus dieser Transformation ergeben.

Zunächst einmal können wir an die Identität geistiger und körperlicher Modi anknüpfen: Die Ideen, die wir bilden, sind qua Modi des Denkens mit ganz bestimmten Modi der Ausdehnung identisch – nämlich mit Zuständen unseres Körpers. Diese Identität unserer geistigen Zustände mit Zuständen unseres Körpers ist nun verantwortlich für ein großes epistemisches Handicap: Denn die einzigen Modi der Ausdehnung, die diese Zustände unmittelbar *anzeigen*, sind die körperlichen Zustände, mit denen sie identisch sind. Das aber sind die Zustände, auf die wir uns in der Regel gerade *nicht* intentional beziehen, wie jeder introspektiv schnell verifizieren wird: Der bei weitem überwiegende Teil unserer geistigen Zustände handelt nicht von Zuständen unseres Körpers. Unser Zugang zu Modi der Ausdehnung, die keine Zustände unseres Körpers sind, ist damit grundsätzlich *vermittelt* – und damit *a fortiori* auch der Zugang zu Ideen, die nicht mit unseren körperlichen Zuständen identisch sind.

Worauf beziehen sich unsere geistigen Zustände intentional? Nicht auf Zustände unseres Körpers, die sie gleichwohl nicht-intentional anzeigen, wohl aber auf einen oder mehrere unter denjenigen Modi der Ausdehnung, die unsere Sinnesorgane affizieren und so diese Zustände unseres Körpers hervorrufen.⁴⁸

Was uns nun noch fehlt, um das spinozistische Bild der Intentionalität unserer geistigen Zustände abzurunden, ist die Frage *der Wahrheit* von Ideen. Spinozas korrespondenztheoretische Wahrheitsdefinition am Beginn der *Ethik* legt zunächst eine unproblematische Anwendung des cartesischen Modells nahe: Eine Idee, die einen Modus repräsentiert, ist *wahr* von einer existierenden Substanz genau dann, wenn tatsächlich eine existierende Substanz so modifiziert wird:

„Eine wahre Idee muss mit dem Gegenstand (*ideatum*) übereinstimmen, dessen Idee sie ist.“ (1a6)

Alles hängt natürlich davon ab, was es heißen kann, dass eine Idee mit ihrem Gegenstand übereinstimmt. Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir untersuchen, was im spinozistischen System eine Idee wahr macht. Spinoza bindet Wahrheit eng an die Adäquatheit der Idee: Eine Idee ist wahr genau dann, wenn sie adäquat ist. Adäquatheit und Wahrheit sind, mit anderen Worten, ko-extensional.⁴⁹

Allerdings betrifft die Adäquatheit nur ganz bestimmte Eigenschaften der wahren Idee: Es sind die Eigenschaften und innerlichen Merkmale, die die wahre Idee hat, sofern sie *ohne Beziehung auf ihr Objekt betrachtet wird* (2d4), das heißt insbesondere deren Klarheit und Deutlichkeit. Dass eine Idee klar und deutlich ist, bedeutet, dass ich in meiner Idee

(1) die Anteile als solche erkenne, die sie nur deshalb hat, weil sie mit einem bestimmten Körperzustand identisch ist,

⁴⁸ Vor dem Hintergrund der cartesischen Unterscheidungen können wir sagen, dass sich unsere (menschliche) Idee der Sonne *objective* auf die Sonne als körperlichen Modus bezieht, die (eine der) Ursache(n) des Körperzustands ist, der seinerseits mit unserer Idee *materialiter* (das heißt der *formalen* Seinsweise unserer Idee) von der Sonne identisch ist.

⁴⁹ Vgl. 2p34 u. 2p4d. Sofern Wahrheit ein absoluter Begriff ist und Wahrheit und Adäquatheit ko-extensional sind, halte ich es für unangemessen, bei Spinoza von Graden der Adäquatheit zu sprechen. Mit Graden der Inadäquatheit ist ein solcher absoluter Adäquatheitsbegriff natürlich gut verträglich; vgl. dazu auch unten, Fn. 56.

und dass ich

- (2) meine Idee in die richtige Beziehung zu anderen Ideen setze, das heißt zu den Ideen, die ihre (weiteren) Ursachen (und Wirkungen) intentional repräsentieren.

Damit ich die Welt abbilden kann, muss ich also über die entsprechenden Ideen *verfügen*. Über die entsprechenden Ideen zu verfügen, kann aber im menschlichen Fall, anders als im Fall Gottes, der qua unendlicher Verstand mit allen Modi des Denkens und damit *a fortiori* auch mit allen Modi der Ausdehnung identisch ist, nur heißen: Ich kann mich *intentional* auf jeden einzelnen körperlichen Modus beziehen, der Bestandteil der Kausalkette ist, die zum Ausdehnungsmodus, der die Sonne ist, hin- und von diesem wegführen. Sofern ich nun aber über diese Ideen verfüge (und diese realisiere, das heißt denke), befinde ich mich auch in den fraglichen körperlichen Zuständen, die diesen qua Modi meines (wesentlich mit einem Körper verbundenen) Geistes zukommen.

Wie kann diese intentionale Bezugnahme überhaupt gelingen? Jede Idee hat bei Spinoza letztlich ihren Ursprung in der Affektion der Sinne, denn sie ist nichts anderes als die objektive Seinsweise des daraus resultierenden körperlichen Zustands. Als solche ist sie die geistige Seinsweise des vorläufigen Endprodukts einer Kausalkette, die hinsichtlich ihrer Ursachen prinzipiell unbestimmt weit zurückverfolgt werden kann. Wie wir bereits gesehen haben, vertritt Spinoza nicht nur eine Identitätsthese, der gemäß jeder körperliche Modus mit einem Modus des Denkens identisch ist (nur unter einem anderen Attribut betrachtet), sondern er vertritt folgerichtig auch eine *Parallelismusthese*, der gemäß die Ordnung der Ideen der Ordnung der Dinge strikt entspricht (2p7). Die Ordnung der Dinge ist aber eine vollständig *kausal* bestimmte Ordnung. Dementsprechend ist auch die *intentionale* Ordnung der Modi des Denkens vollständig kausal bestimmt.⁵⁰ Jede Kette kausaler Verknüpfungen muss darüber hinaus in sich geschlossen sein (2p6).

Diese kausale Geschlossenheit folgt aus einer explanatorischen Geschlossenheit: Das Auftreten einer bestimmten Idee qua Modus des Denkens kann nicht dadurch erklärt werden, dass diese Idee durch einen körperlichen Modus verursacht wird; sie muss dadurch *erklärt* werden, dass dieser Zustand durch einen Modus des Denkens verursacht wird (1p10). Explanatorisch ist also das Auftreten einer bestimmten Idee von den Modi des Denkens abhängig, die sie verursachen: von den Modi, die als Entsprechungen der Modi der Ausdehnung objektiv existieren. Spinoza muss deshalb den Modi der Ausdehnung, die unsere körperlichen Zustände verursachen, Modi des Denkens zuordnen, die mit ihnen identisch sind: Denn andernfalls wäre es nicht möglich, das Auftreten der geistigen Zustände zu erklären – und damit wäre das Prinzip des zureichenden Grundes verletzt.

Direkten intentionalen Zugriff haben wir auf diese Modi des Denkens vermittels des geistigen Zustandes, der ihr Resultat ist, allerdings *nicht*: Denn nicht auf sie, sondern auf die Modi der Ausdehnung beziehen sich die Ideen von ausgedehnten Dingen intentional.⁵¹ Da die Ursachenkette der Modi des Denkens aber der Ursachenkette der Modi der Ausdehnung genau entspricht – sie sind ja nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen ein und desselben Modus –, haben wir gleichsam einen indirekten Zugriff auch auf die ihnen entsprechenden Modi des Denkens qua Gedanken Gottes. Die Modi der Ausdehnung, auf die wir uns intentio-

⁵⁰ Vgl. Della Rocca (1996), 22 f.; vgl. dazu auch die Argumentationsrekonstruktion in Stoichita u. Schmid (2009), Kap. 4.2.2.

⁵¹ Natürlich lässt Spinoza auch den intentionalen Bezug auf Modi des Denkens zu. In diesem Fall scheint es nicht ausgeschlossen, dass eine der Ursachen eines gegebenen Modus des Denkens gleichzeitig dessen intentionales Objekt ist.

nal beziehen, sind nun als Ursachen unseres körperlichen Zustandes alle Teil des Wesens des körperlichen Zustandes (1a4, 2p16), und damit sind ihre geistigen Entsprechungen, die Modi des Denkens, kraft der Parallelismusthese automatisch Bestandteil der Idee, die die objektive Seinsweise dieses Zustands unseres Körpers ist.

Was folgt daraus für die *Wahrheit* unserer Ideen? Unsere objektive Bezugnahme vermittelt dieser Idee reicht *prinzipiell automatisch* soweit zurück wie die Ursachenkette, die in ihrer Natur beziehungsweise der Natur des Zustands unseres Körpers enthalten ist. In diesem Sinne können auch die Ideen selbst nicht Quelle des Irrtums sein: Jede Idee enthält gleichsam die ganze Information, die wir benötigen, um den Irrtum zu vermeiden.

Deshalb ist es nur folgerichtig, dass Spinoza Falschheit und Wahrheit epistemisch deutet und als Irrtum beziehungsweise Abwesenheit von Irrtum interpretiert. Der Irrtum besteht letztlich in einem *Mangel an Adäquatheit*, das heißt hinreichend großer Differenziertheit des Systems unserer intentionalen Bezugnahme: eines Systems (zumindest möglicher) *expliziter* intentionaler Bezugnahme auf die einzelnen Bestandteile der Kausalkette, die zu einem bestimmten körperlichen Zustand geführt hat.⁵²

Die Diskrepanz, die letztlich zum Irrtum führen muss, kann und wird dann dadurch entstehen, dass ich mir im Akt der Perzeption der verschiedenen inhaltlichen Bestandteile dieser Perzeption, die diese Kausalkette vollständig reflektieren, nicht hinreichend bewusst bin.⁵³ *Falsch* wird also nicht die Idee, sondern unsere Perzeption der Idee dadurch, dass sich ein erkennendes Subjekt über die Informationen, die ihm die Idee liefert, nicht im Klaren ist, weil es in den Bestandteilen der Idee diejenigen, die das Wesen der Ursachen repräsentieren, nicht von denjenigen Bestandteilen unterscheidet, die der resultierende körperliche Zustand selbst als deren Wirkung beiträgt.⁵⁴ Damit ein geistiger Zustand *wahr* wird, muss er umgekehrt so differenziert werden, dass wir in ihm das unterscheiden können, was den einzelnen Gliedern der Ursachenkette zuzuordnen ist, deren Resultat er ist. Zwar enthält er qua Wirkung in gewisser Weise selbst die Natur aller seiner Ursachen – allerdings können wir diese nur dann adäquat erfassen und so epistemisch verfügbar machen, wenn wir über die nötigen Begriffe beziehungsweise Ideen verfügen, die sich intentional genau auf die einzelnen Elemente der Ursachenkette beziehen.

Jede einzelne dieser Ideen ist aber gerade *nicht* das *geistige Korrelat* des körperlichen Modus, das heißt die Idee im Geiste Gottes, auf den wir uns intentional beziehen, sondern eine weitere Idee *von uns*, die wiederum ein eigenes körperliches Korrelat besitzt und ihrerseits von den Anteilen dieses Korrelats ‚gereinigt‘ werden muss – und so weiter. Die holistische Verfasstheit des spinozistischen Systems ergibt sich so unmittelbar.⁵⁵ Auf diese Weise entsteht

⁵² Eine ganz andere Frage ist es allerdings, ob Wahrheit und Adäquatheit graduelle Begriffe sind, ob eine Idee, mit anderen Worten, mehr oder weniger wahr beziehungsweise mehr oder weniger adäquat sein kann. *Prima facie* scheint Adäquatheit graduell möglich zu sein, während Wahrheit ein absoluter Begriff ist. Sofern nun aber Adäquatheit graduell ist, und Adäquatheit mit Wahrheit koextensional, würde auch Wahrheit zu etwas Graduellem werden. – Eine exegetische und systematische Alternative bestünde allerdings im Umkehrschluss zu folgern, dass spinozistische Adäquatheit (anders als sellarsianische; vgl. Sellars 1967, Kap. 5) nicht graduell sein kann, da sie koextensional mit Wahrheit ist – und somit Adäquatheit *und* Wahrheit absolute Begriffe sind. Ich glaube, dass Spinozas Reden über Adäquatheit Letzteres nahe legt (vgl. dazu oben, Fn. 53).

⁵³ Kritisch zu Spinozas Unterscheidung bewusster von unbewussten Aspekten der Ideen: Wilson (1999), 133–138.

⁵⁴ Vgl. dazu auch Perler (2008), 192–198. Perler fasst natürlich auch die Inhalte, die auf der Identität der Idee mit dem körperlichen Modus beruhen, als *intentionale* Inhalte auf; vgl. oben, Fn. 29.

⁵⁵ Einen anderen Vorschlag haben in diesem Zusammenhang in jüngster Zeit Stephan Schmid und Pedro Stoichita gemacht. Sie führen eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Inhalt ein, näm-

im (faktisch unerreichbaren) Grenzfall ein extrem komplexes Gefüge geistiger Zustände, das nicht nur – kraft der *Identitätsthese* – trivialerweise alle unsere körperlichen Zustände adäquat abbildet, sondern darüber hinaus über die richtige ‚Mannigfaltigkeit‘ sowie die nötige Einsicht in die kausalen Zusammenhänge verfügt, um die Ausdehnungsmodi adäquat abzubilden, die keine unserer Ideen entsprechenden körperlichen Zustände sind.

Sofern dieses Gefüge das aber leistet, bildet es – auf Grund der *Parallelität* der Modi der Ausdehnung und der Modi des Geistes – auch die geistige Ordnung adäquat ab, und zwar ohne deshalb mit dem Geist oder der Idee Gottes identisch zu werden, selbst wenn wir jemals eine solche Vollkommenheit der Erkenntnis erlangen würden. Denn *unsere* Erkenntnisfähigkeit gründet sich wesentlich auf unsere Fähigkeit zur intentionalen Bezugnahme – eine Bezugnahme, die Gott qua unendlicher Verstand nicht nötig hat, weil er sich die Modi des Denkens genau wie die der Ausdehnung immer schon ‚einverleibt‘ hat.

Wenn jede dieser Ideen also gleichsam gefiltert wäre, könnte die intentionale Ordnung meiner Ideen genau der realen, das heißt kausalen, Ordnung der Dinge, die von meinem Körper verschieden sind, entsprechen. Das ist die intentionale Abbildung der Welt, die wenigstens als regulatives Ideal bei Spinoza eine wichtige Rolle zu spielen scheint.⁵⁶ Da diese Ideen aber immer auch selbst identisch mit körperlichen Zuständen sind, zeigen sie trivialerweise auch alle meine körperlichen Zustände an. Die wesentlich nicht-intentionale Anzeigerelation und die wesentlich intentionale Repräsentationsrelation *gemeinsam* und *nur* gemeinsam ermöglichen im faktisch für uns unerreichbaren Idealfall also die semantische Abbildung der Welt.⁵⁷

lich zwischen einem faktischen und einem epistemischen Gehalt von Ideen: „Der faktische Gehalt individuiert eine Idee und macht es möglich, *dieselbe* Idee in Bezug auf unterschiedliche Mengen von Ideen oder geistige Wesen zu betrachten. Daneben gibt es das, was man den epistemischen Gehalt einer Idee nennen könnte: Dieser Gehalt ist Geist-relativ und variiert mit der Verknüpfung einer Idee mit ihren Ursachen.“ (Schmid u. Stoichita 2009, Kap. 4.2.3.) Die Quelle unserer epistemischen Defizite ist nun nach Schmid und Stoichita, dass der epistemische Gehalt unserer Ideen nicht mit ihrem faktischen Gehalt übereinstimmt. Das Ziel unserer epistemischen Bemühungen müsse dementsprechend darin bestehen, epistemischen und faktischen Gehalt in Übereinstimmung zu bringen. – *Faktischer Gehalt* ist, gemäß der vorliegenden Interpretation, der Gehalt, der sich der nicht-intentionalen Anzeigerelation verdankt, die alle Modi des Denkens wesentlich kennzeichnet. *Epistemischer Gehalt* ist hingegen zurückzuführen auf die intentionale Anzeigerelation. Doch daraus ergibt sich, dass faktischer Gehalt und epistemischer Gehalt ein und derselben (!) adäquaten Idee nicht übereinstimmen *können*: Die objektive Seinweise betrifft das unmittelbare körperliche Korrelat; gerade die klaren und deutlichen, also adäquaten, Ideen jedoch unterscheiden in ihrem Inhalt das, was das körperliche Korrelat repräsentiert, und beziehen sich objektiv auf ein *anderes* Element der Ursachenkette. Vom unmittelbaren Korrelat muss deshalb gerade abstrahiert werden, um die einzelnen Elemente in der Ursachenkette adäquat individuieren zu können. In einer Übereinstimmung von epistemischem und faktischem Gehalt kann das Ziel adäquater Erkenntnis also nicht bestehen.

⁵⁶ Vgl. Wilson (1996), 96 f. u. 105 f.; Della Rocca (1996), 53 ff.; Perler (2008), 197 f.; Schmid u. Stoichita (2009).

⁵⁷ Ob diese Form der semantischen Abbildung tatsächlich als epistemisches Ideal taugt, darf allerdings bezweifelt werden. Und auch, ob für Spinoza dieses Ideal eines Wissens, das für uns bloß Stückwerk bleiben muss, tatsächlich ausschlaggebend war. Vor diesem Hintergrund erhält der schwierige Begriff des *intuitiven Wissens* (vgl. 2p40s2) seine epistemische Relevanz (vgl. dazu Förster 2002). Della Rocca weist darauf hin, dass das intuitive Wissen für Spinoza „the *only* knowledge of particulars that is adequate“ (Della Rocca 1996, 86) darstellt. Wenn das richtig ist, sollte uns die adäquate semantische Abbildung als epistemisches Ideal noch suspekter werden.

V.

Unabhängig davon, ob man die Idee der semantischen Abbildung á la Spinoza als Grundlage eines epistemischen Ideals für plausibel hält, besteht ihr systematisches Interesse darin, dass sie als Grundlage für eine Theorie naturalisierter Intentionalität dienen kann. Das will ich abschließend anhand einer knappen Gegenüberstellung mit einer zeitgenössischen Abbildtheorie illustrieren, von der sich Spinozas Ansatz trotz einiger oberflächlicher Ähnlichkeit in erhellender Weise abhebt: Wilfrid Sellars' bereits erwähnte Konzeption des *Picturing*.⁵⁸

Der Grundgedanke von Sellars' Theorie besteht darin, dass unsere intentionalen Zustände die Welt nur dann (mehr oder weniger) adäquat abbilden (können), wenn wir sie *nicht* als intentionale Zustände betrachten, sondern als Ereignisse in der Welt, das heißt beispielsweise als Gehirnzustände. Als Ereignisse in der Welt sind unsere geistigen Zustände so geordnet, dass sie nicht nur über dieselbe Mannigfaltigkeit, sondern auch prinzipiell über dieselben internen kausalen Beziehungen verfügen wie die Tatsache in der Welt, die sie abbilden. Die Abbildungsrelation besteht, etwas vereinfacht gesagt, zwischen in bestimmter Weise zusammenhängenden körperlichen Zuständen und in entsprechender Weise zusammenhängenden Zuständen der Welt.

Völlig anders bei Spinoza: Zwar bilden die körperlichen Zustände die Mannigfaltigkeit der Modi der Ausdehnung ab, die von ihnen verschieden sind, nicht aber die kausalen Beziehungen zwischen den Modi der Ausdehnung, auf die sich die ihnen korrelierten Ideen intentional beziehen – außer in dem verworrenen Sinn, in dem jeder einzelne Zustand die ganze Kausalkette enthält, die zu ihm hinführt. In der zufälligen kausal-temporalen Ordnung der Körperzustände (der Ordnung des Begreifens entsprechend) hat die notwendige kausale Ordnung der Modi (die Ordnung des Seins), auf die die den Zuständen des Körpers korrelierten Ideen sich intentional beziehen, keine Entsprechung – auch wenn in einer *vollständigen* Beschreibung der Welt die Ordnung des Begreifens (als ein echter Teil der Ordnung des Seins) enthalten sein muss.

Für die ‚Abbildung‘ der kausalen Beziehungen zwischen den Modi der Ausdehnung ist bei Spinoza vor allem die intentionale Ordnung der Ideen zuständig: Sie erfasst im Grenzfall adäquat als Ganzes die tatsächlichen kausalen Verhältnisse zwischen den Modi der Ausdehnung, die die Ursachen unserer körperlichen Zustände sind. Es ist also die intentionale Ordnung, die uns ermöglicht, dem regulativen Ideal einer adäquaten Abbildung der Welt nachzueifern. Dieser intentionalen Ordnung liegt dabei die Fähigkeit zur intentionalen Bezugnahme zu Grunde, die durch eine Relation der Identität *und* eine Kausalrelation, die ihrerseits als Anzeigerrelation interpretiert wird, naturalistisch implementiert wird: durch die Identität mit einem körperlichen Zustand und einer Kausalrelation dieses Zustandes zu dem Zustand, der das ‚Zielobjekt‘ der intentionalen Relation ist. Wir beziehen uns vermittels der kausalen Spuren, die die körperlichen Zustände von den externen Ausdehnungsmodi enthalten, die auf sie einwirken, intentional auf deren Ursachen.

Aus sellarsianischer Sicht besteht Spinozas Fehler darin, Intentionalität überhaupt als eine *Relation* zwischen Ideen qua geistigen Zuständen und körperlichen Modi aufzufassen.⁵⁹ Doch gerade in dieser Hinsicht würden die meisten zeitgenössischen Repräsentationalisten für Spinoza Partei ergreifen. Spinozas Konzeption lässt sich vor diesem Hintergrund als eine echte Alternative zum Sellarsschen Entwurf rekonstruieren: eine Alternative, die wenig-

⁵⁸ Vgl. zum Folgenden Sellars (1967), Kap. 5; ders. (1980), Kap. 5.

⁵⁹ Für eine Auseinandersetzung mit Sellars' nicht-relationaler Intentionalitätskonzeption vgl. Haag (2007).

tens hinsichtlich unserer empirischen Ideen einfach deshalb für viele repräsentationalistisch gestimmte Zeitgenossen besonders reizvoll sein könnte, weil sie – trotz ihrer holistischen Aspekte – der Intentionalität unserer geistigen Zustände die Eigenschaft lässt, die diese intuitiv zu charakterisieren scheint: nämlich ihre wesentliche Relationalität.⁶⁰

PD Dr. Johannes Haag, Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät I, Institut für Philosophie, Unter den Linden 6, 10099 Berlin

Literatur

- Barker, Harold (1972), Notes on the Second Part of Spinoza's Ethics (I), (II) and (III), in: P. S. Kashap (Hg.), *Studies in Spinoza. Critical and Interpretive Essays*, Berkeley, 101–167.
- Bartuschat, Wolfgang (1994), The Infinite Intellect and Human Knowledge, in: Y. Yovel, *Spinoza and the Human Mind. Papers Presented at the Second Jerusalem Conference (Ethica II)*, Leiden, 197–208.
- Bennett, Jonathan (1984), *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis.
- Brandom, Robert (2002), *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge/Mass.
- Della Rocca, Michael (1996), *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, New York.
- Ders. (2008), *Spinoza*, Oxford.
- Descartes, René, *Meditations de Prima Philosophia*. Stellenangaben beziehen sich auf: C. Adam u. P. Thannery (Hg.), *Œuvres de Descartes*, Paris 1897–1910 (abgekürzt: AT), Bd. VII. (zitiert nach der Übersetzung von A. Buchenau, Hamburg 1972).
- Dretske, Fred (1988), *Explaining Behaviour. Reasons in a World of Causes*, Cambridge/Mass.
- Ders. (1990), Replies, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 819–839.
- Ders. (1995), *Naturalizing the Mind*, Cambridge/Mass.
- Förster, Eckart (2002), Die Bedeutung von §§ 76, 77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 56, 169–190.
- Grice, Herbert Paul (1957), Meaning, in: *Philosophical Review*, 66, 377–388.
- Haag, Johannes (2001), *Der Blick nach innen. Wahrnehmung und Introspektion*, Paderborn.
- Ders. (2007), Weltbezug und Objektivität in nicht-relationalen Konzeptionen der Intentionalität, in: A. Rami u. H. Wansing (Hg.), *Referenz und Realität*, Paderborn, 39–59.
- Nadler, Steven (2006), *Spinoza's Ethics. An Introduction*, Cambridge.
- Perler, Dominik (2008), Verstümmelte und verworrene Ideen. Sinneswahrnehmung und Erkenntnis bei Spinoza, in: ders. u. M. Wild (Hg.), *Sehen und Begreifen. Wahrnehmungstheorien in der frühen Neuzeit*, Berlin, 177–202.
- Perler, Dominik u. Haag, Johannes (Hg.) (2009), *Ideen. Repräsentationalismus in der frühen Neuzeit*, Berlin.
- Radner, Daisie (1971), Spinoza's Theory of Ideas, in: *Philosophical Review*, 80, 338–359.
- Renz, Ursula (im Erscheinen), Die Erklärbarkeit von Erfahrung. Realismus und Subjektivität in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes, Frankfurt/M.
- Sellars, Wilfried (1967), *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London.
- Ders. (1980), *Naturalism and Ontology. (The John Dewey Lectures for 1973/4)*, Atascadero.

⁶⁰ Ich danke Dominik Perler, Ursula Renz, Paolo Rubini, Stephan Schmid, Pedro Stoichita und Markus Wild für wertvolle kritische Hinweise zur hier entwickelten Interpretation.

Schmid, Stephan u. Stoichita, Pedro (2009), Spinoza, in: D. Perler u. J. Haag (Hg.), *Ideen. Repräsentationalismus in der frühen Neuzeit*, Berlin.

Spinoza, Baruch de Opera, C. Gebhardt (Hg.), Heidelberg 1925.

Ders., *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, übers. v. W. Bartuschat, Hamburg 1993 (zitiert als TIE).

Ders., *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, übers. v. W. Bartuschat, Hamburg 1999 (zitiert als *Ethik*).

Wilson, Margaret (1996), Spinoza's Theory of Knowledge, in: D. Garrett (Hg.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, 89–141.

Wilson, Margaret (1999), Objects, Ideas, and ‚Minds‘: Comments on Spinoza's Theory of Mind, in: dies., *Ideas and Mechanism, Essays on early modern philosophy*, Princeton, 126–140.

Abstract

Spinoza's theory of ideas is one of the most important and at the same time most controversial aspects of his *Ethics*. In this paper a new interpretation of this theory is suggested that allows for a conception of this theory as providing valuable steps towards a naturalized theory of intentionality. To begin with, the principled distinction between the finite and the infinite intellect is established by a distinction between two kinds of representational relation. Since both of these relations can in turn be reduced to a relation of indication there is no evidence for an alleged ambiguity with respect to the concept of an idea in Spinoza's theory. While the distinction between different relations of representation has important epistemological consequences, the reducibility of those relations to an underlying relation of indication opens the way for a possible naturalization of the intentionality of the mental.