

Ursula Renz

Die Erklärbarkeit von Erfahrung

Realismus und Subjektivität in Spinozas
Theorie des menschlichen Geistes

Mit einem Nachwort zur zweiten Auflage

Klostermann **Rote Reihe**

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

2., um ein Nachwort erweiterte Auflage 2020

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main 2010

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Eos Werkdruck der Firma Salzer,
alterungsbeständig nach DIN ISO 9706.

Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04533-5

VORWORT

Abgesehen von Menschen
kennen wir kein Einzelding in der Natur,
an dessen Geist wir uns innerlich erfreuen
und mit dem wir uns in Freundschaft
oder sonst einer Form von Gemeinschaft
verbinden können.¹

Dieses Buch ist das Ergebnis einer intensiven, mehrjährigen Auseinandersetzung mit Spinoza und der Frage, wie seine theoretische Philosophie verstanden werden kann, dass sie als Grundlage des ethischen Programms seines Hauptwerks dienen kann. Dass dabei dem zweiten Buch der *Ethica* eine entscheidende Funktion zukommt, war mir von Anfang an klar. Welche systematische Theorie des menschlichen Geistes darin entwickelt wird, wurde mir erst deutlich, als ich die weit verbreitete Auffassung, wonach Spinoza in seinem Ansatz die individuellen Subjekte zum Verschwinden bringe, aufgab. Erst vor diesem Hintergrund konnte eine schlüssige und mich selber überzeugende Rekonstruktion dieses ebenso sperrigen wie asketischen Texts vorgenommen und eine Sicht auf Spinoza entwickelt werden, die es erlaubt, seinen Ansatz auf Probleme zu beziehen, die auch für die gegenwärtige Philosophie des Geistes noch relevant sind.

Diese Arbeit wäre nicht möglich gewesen ohne die finanzielle Unterstützung durch mehrere Institutionen. Die vorliegende Schrift ist im Sommer 2007 von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich als Habilitationsschrift angenommen worden. Dem Kantonalen Nachwuchskredit des Kantons Zürich danke ich für die Gewährung zweier Post-Doc-Stipendien; der Yale University und der École Normale Supérieure, Lyon, für die Beherbergung während der Jahre 2002/03 und 2003/04. Der ETH Zürich und dem Schweizerischen Nationalfonds danke ich für die Unterstützung der Arbeit in der Abschlussphase.

Ohne lebendige Auseinandersetzung mit den Personen, die in diesen Institutionen tätig sind, wäre mir das nicht möglich gewesen. Mein Dank gilt namentlich Michael Della Rocca (Yale University), dessen eindringliche Fragen mich zu immer noch größerer systematischer Präzisierung gezwungen

¹ *Ethica*, 4cap26.

haben; Pierre-François Moreau (ENS Lyon), der mich nicht nur zu exegetischer und philologischer Genauigkeit angehalten hat, sondern gleichzeitig nachhaltig zur Ausarbeitung der inhaltlichen Thesen ermuntert hat; Michael Hampe (ETH Zürich), der für Diskussionen stets offen war und dessen überraschende Hinweise auf empirische oder wissenschaftsgeschichtliche Tatsachen mich immer wieder zum Überdenken meiner Thesen herausgefordert haben. Helmut Holzhey (Universität Zürich) hat das Projekt v. a. am Anfang begleitet. Wichtige Kommentare und Gespräche verdanke ich auch Peter Schulthess (Universität Zürich) und Hanjo Glock (Universität Zürich). Wolfgang Marx (Universität Zürich) hat mir durch seine vorausblickende Planung und umsichtige Führung der Habilitationskommission einen sorgenfreien Sommer geschenkt.

Für die Arbeit wichtig waren auch mehrere akademische Freunde. Ein ganz großer Dank geht an Robert Schnepf (Halle). Den Gesprächen mit ihm und seinen kritischen Rückmeldungen auf meine Entwürfe, die er in verschiedenen Stadien gelesen hat, verdanke ich sehr viel. Thomas Kisser (München) hat mich nicht nur vor langer Zeit von der systematischen Tragweite von Spinozas *Ethica* überzeugt, sondern mir auch den Kommentar von Martial Gueroult erschlossen. Wichtige Anregungen gehen auch auf Gespräche mit Yitzhak Melamed (Johns Hopkins), Troy Cross (Yale), Kathrin Hoenic (St. Gallen), Hans-Bernhard Schmid (Basel) und Sibylla Lotter (Konstanz) zurück.

Verschiedenen Personen verdanke ich Zuspruch in Durststrecken, so insbesondere Marcel Senn (Zürich), Mary Amschel (Riverside), Leslie Wolf (Yale), Hilge Landweer (Berlin), Angelica Baum (Bern) und Nicole Gengoux (Paris); letzterer verdanke ich, nicht nur vom Kino zu wissen, wie es ist, in Frankreich Gast zu sein. Ein großer Dank geht auch an Hans Kessler (Frankfurt/Bielefeld), der in prekärer Situation die ganze Arbeit las und mich ermutigte, sie einzureichen. Besonders dankbar bin ich schließlich jenen Menschen, deren Leben während Jahren ungefragt immer wieder von der Philosophie affiziert wurde, so namentlich meinem Mann Charles, meiner Schwester Monika, meinen Eltern, meinem Bruder Patrick und meiner Nachbarin Audrey. Ihrer Verbundenheit und Treue verdanke ich mehr, als ich ausdrücken kann.

INHALT

EINLEITUNG: Die Erklärbarkeit von Erfahrung	11
a) Vorrang und Rechtfertigung eines realistischen Rationalismus.....	12
b) Die verschiedenen Ebenen von Spinozas Theorie des menschlichen Geistes	25
c) Wissensgrundlagen: Zur Struktur des zweiten Buchs der <i>Ethica</i>	28
d) Methode: Der argumentative Anspruch hinter dem <i>mos geometricus</i>	32
e) Zum Aufbau der Arbeit	36

TEIL I

RAHMENBEDINGUNGEN: SYSTEMATISCHE VORGABEN DER *ETHICA*

KAPITEL 1: Die Dissoziation von Substanzbegriff und Subjekttheorie	41
KAPITEL 2: Die Metaphysik-Konzeption von <i>de Deo</i> und ihre Implikationen.....	48
a) Der Anspruch von <i>de Deo</i> : Metaphysik als allgemeine Ontologie	52
b) Substanzmonismus als Verpflichtung auf einen Realismus	55
c) Zur kategorialen Differenz von Substanz und Modus	57
d) Der metatheoretische Anspruch von Spinozas Nezessitarismus und seine Implikationen für die Kausalitätstheorie.....	59
e) Was es heißt, dass Menschen bzw. der menschliche Geist Modi sind.....	62
KAPITEL 3: Der Begriff des Individuums und seine Reichweite.....	64
a) Definition: Wann ist etwas ein Individuum?.....	65
b) Physik und Metaphysik: Welche Arten von Seiendem sind Individuen?.....	67
c) Staaten und Geister: Eigentliche und uneigentliche Individuen	72

TEIL II

DIE ONTOLOGIE DES MENTALEN:
ZUR BEZIEHUNG ZWISCHEN SEIN UND DENKEN

KAPITEL 1: Der Primat der Metaphysik vor der Theorie des Geistes	79
KAPITEL 2: Der Ideenbegriff und seine Logik.....	89
a) Ideen als Konzepte des Geistes: Die Definition von <i>idea</i> im Kontext.....	93
b) Repräsentationsgehalt und Erkenntniswert: Das Problem der Inhalte von Ideen bei Spinoza	97
c) Spinozas epistemischer Determinismus: Die Zurückweisung der Spontaneität von Fiktionen	103
KAPITEL 3: Zur Rechtfertigung des realistischen Rationalismus	111
a) Denken als Attribut: Zur Realität des Mentalen.....	112
b) Die Annahme einer <i>idea Dei</i> : Erkennbarkeit als Eigenschaft des Seienden....	118
c) Notwendigkeit, Unendlichkeit, Einzigkeit: Von der Erkennbarkeitsthese zum Erkenntnisbegriff.....	124
KAPITEL 4: Körper und Geist: Der Anspruch von Spinozas Identitätstheorie ...	128

TEIL III

SUBJEKTTHEORIE: DIE KONZEPTION
DES MENSCHLICHEN GEISTES UND IHRE VORAUSSETZUNGEN

KAPITEL 1: Das Problem der numerischen Differenz von Subjekten.....	145
KAPITEL 2: Endlichkeit oder die bedingte Erkennbarkeit von Einzeldingen ...	154
a) Dauernde Ideen von dauernden Dingen: Die Kenntnis der Existenz von Einzeldingen und ihr empirischer Ursprung.....	157
b) Die Erkennbarkeit von Ereignissen oder die Notwendigkeit eines <i>view from somewhere</i>	162

KAPITEL 3: Die Definition der *mens humana* in ihrer Herleitung..... 167

- a) Das aktuelle Sein des Geistes: Der Geist ist Wissen und nicht Träger von Wissen.....170
- b) Die Inhalte des Geistes: Holismus und Adäquatheit oder der menschliche Geist als Teil des infiniten Intellekts 176
- c) Die Funktion des Geistes: Die epistemische Voraussetzung der Wahrnehmung von Affektionen 184
- d) Die Unübertragbarkeit des Geistes: Die unverwechselbare *realitas objectiva* unseres Selbstwissens 189

KAPITEL 4: Panpsychismus oder die Frage: Was ist Subjekt von Erfahrung?... 197

ZWISCHENBETRACHTUNG: Die Funktion der Physik für die Philosophie ... 205

TEIL IV

PSYCHOLOGIE UND ERKENNTNISTHEORIE: KONSTITUTION, ERLEBNISQUALITÄT UND ERKENNTNISWERT VON INHALT

KAPITEL 1: Die Konstitution von mentalem Gehalt in der *imaginatio* 215

- a) Intension und Extension von Spinozas Begriff der *imaginatio* und ihre Implikationen..... 219
- b) Synthesis ohne Spontaneität: Zur Wahrnehmung der Affektionen des eigenen Körpers und ihrer Implikationen 224
- c) Übergänge zwischen Psychologie und Semantik: Assoziationen und andere genetische Kontingenzen 232

KAPITEL 2: Emotionen oder Erklärbarkeit von Erlebnisqualitäten..... 241

- a) Zur Ontologie der Affekte: Was Emotionen sind und warum wir sie haben.....243
- b) Affekte und ihre Geschichten: Die genetische Rekonstruktion der Sekundäraffekte und ihre Prinzipien 252

KAPITEL 3: Erkenntnistheorie: Die Möglichkeit gelungener Erklärungen.....	260
a) Wahrheit, Adäquatheit und das Spektrum inadäquaten Erkennens: Begriffliche Grundlagen von Spinozas epistemischem Perfektionismus.....	263
b) Die Möglichkeit von Selbstreflexion: Die Konzeption der <i>idea ideae</i> und ihre Implikationen	270
c) Das Funktionsprinzip der <i>notiones communes</i> und die Begründung der Möglichkeit eines allgemeinen Wissens vom Menschen	278
d) Der Abschluss des realistischen Rationalismus oder der Begriff der intuitiven Erkenntnis.....	290
e) Was Erklärungen von subjektiven Erfahrungen sind und was sie voraussetzen.....	298
 SCHLUSS: Gelungene Erklärung von Erfahrung und praktische Philosophie ...	 305
 Literaturverzeichnis.....	 319
Personenregister.....	343
Sachregister.....	347
Verzeichnis der Lehrsätze	351
 NACHWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE	 355
Auswahlbibliografie zur jüngeren Spinoza-Literatur	365

EINLEITUNG

Die Erklärbarkeit von Erfahrung

Viele Thesen der theoretischen Philosophie Spinozas, welche in den ersten Teilen seiner *Ethica* entwickelt wird, lassen sich nur erschließen, wenn man sie auf die zentrale programmatische Überzeugung bezieht, die hinter diesem Werk als Ganzem steht. Auf einen einfachen und heute noch verständlichen Nenner gebracht, lautet diese Überzeugung wie folgt: Subjektive Erfahrung ist erklärbar, und ihre gelungene Erklärung ist von ethischer Relevanz, denn sie macht uns klüger, freier und glücklicher. Von dieser Überzeugung lässt sich Spinoza bei den wichtigen Entscheidungen seiner Philosophie leiten, darin ist aber auch die Anziehung begründet, die sein Hauptwerk seit Jahrhunderten auf jene Leser ausübt, die sich ernsthaft auf seine Lektüre einlassen, denn sie korrespondiert mit einer Erwartung, die philosophisches Nachdenken oft und in durchaus unterschiedlichen Kontexten motiviert. Dass jemand Erfahrung erklären will, ist für viele philosophische Geister ein nachvollziehbares Anliegen.

Doch so sympathisch dieses Anliegen auf Anhieb auch anmuten mag, wer die Überzeugung der Erklärbarkeit von subjektiver Erfahrung rechtfertigen will, mutet sich und seinen Lesern enorm viel zu. Er muss nicht nur die ontologischen Voraussetzungen klären, von denen die Intelligibilität von Seiendem generell abhängt, sondern er muss auch nachweisen können, dass die oft als irreduzibel apostrophierte Perspektivität subjektiver Erfahrung keinen Einwand gegen eine allgemeine Erklärbarkeit bedeutet. Dann muss er eine anthropologisch belehrte Konzeption davon entwickeln, wie bestimmte Dinge oder Ereignisse von Menschen wahrgenommen werden. Mit anderen Worten: Er muss einsehbar machen, wie Erfahrungsinhalte durch die deutende Tätigkeit von Menschen geformt werden. Schließlich muss er zeigen können, dass die Erklärung von Erfahrung zu einem guten Leben beiträgt, und zwar auf allen relevanten Ebenen, angefangen von den Fragen rund um die politische Organisation des Gemeinwesens, über die Befreiung von neurotischen Verhaftungen bis hin zum Umgang mit den individuellen Heilsbedürfnissen von Menschen. All das wird in der *Ethica* zumindest versucht, auch wenn es nicht in allen Teilen in überzeugender Weise gelungen ist.

Ich werde in der vorliegenden Rekonstruktion nicht dieses ganze Unterfangen ausbuchstabieren können. Ich möchte nur zeigen, was für eine Theorie des menschlichen Geistes diesem Programm zugrunde liegt. Damit beschränke ich mich allerdings nicht auf Marginalien, sondern konzentriere mich gleichsam auf das systematische Zentrum des oben angedeuteten Programms. Dieses bildet die Theorie des menschlichen Geistes indes nicht einfach deshalb, weil sie vom Text her gesehen in der Mitte der *Ethica* steht. Sie ist v. a. deshalb von zentraler Bedeutung, weil nicht jede Auffassung des Mentalen mit dem genannten Anliegen verträglich ist. Ob die Intuition, dass Erfahrung erklärbar ist, eine sinnvolle ist oder nicht, hängt maßgeblich davon ab, wie der menschliche Geist begrifflich gefasst und in seinen Aktivitäten beschrieben wird.

Spinoza, so die Grundthese der vorliegenden Arbeit, hat diesen Zusammenhang stärker als viele andere Philosophen reflektiert. Deshalb soll die Frage, was es braucht, damit Erfahrung als etwas Erklärbares ausgewiesen werden kann, auch dazu benutzt werden, um die wichtigsten Entscheidungen, Begriffsprägungen und Argumente, die Spinoza in der *Ethica* bezüglich des menschlichen Geistes entwickelt, zu rekonstruieren und zu erläutern. Es wird sich zeigen, dass viele Textpassagen der *Ethica*, die aufgrund ihrer Knappheit und der schwierigen technischen Sprache dieses Werks kaum erschließbar sind, vor diesem Hintergrund plötzlich plausibel werden. Spinozas Theorie des menschlichen Geistes soll also daraufhin analysiert werden, wie sie der Annahme der Erklärbarkeit menschlicher Erfahrung Rechnung trägt. Dabei gilt es zum einen, die Anforderungen zu klären, die eine philosophische Theorie des menschlichen Geistes erfüllen muss, wenn sie den genannten Anspruch erheben möchte. Zum anderen sind etliche Verständnisprobleme zu klären, die Spinozas Theorie des menschlichen Geistes dem Leser aufgibt.

Bevor ich mich in dieses Unternehmen gebe, möchte ich noch einige grundsätzliche Überlegungen, die hinter dieser Überzeugung stehen, explizieren sowie einige methodische Voraussetzungen der Arbeit näher erläutern.

a) *Vorrang und Rechtfertigung eines realistischen Rationalismus*

Angesichts einer subjektiven Erfahrung – etwa der Erfahrung jenes Schmerzes, der sich langsam einstellt und immer schlimmer wird, wenn wir vernehmen, dass ein uns seit langem vertrauter Freund an Krebs gestorben sei – haben Philosophen grundsätzlich zwei Möglichkeiten: Sie können sich entweder auf das Gefühl berufen, das sich in solchen Momenten oft einstellt, nämlich, dass solche Erfahrungen niemandem außer uns selber zu-

gänglich sind. Und sie werden sich daher auf den Standpunkt stellen, dass subjektive Erfahrung etwas ist, was grundsätzlich nicht durch Begriffe, mit denen wir andere theoretische Gegenstände beschreiben, eingeholt werden kann und dass es, wenn Erfahrung schon intersubjektiv zugänglich gemacht werden solle, anderer kategorialer oder epistemischer Mittel bedürfe. Philosophen können aber auch daran festhalten, dass subjektive Erfahrung im Prinzip mit denselben Begriffen erfasst werden kann, die wir auch verwenden, um solche Vorgänge wie das Zusammenstoßen zweier Billardkugeln zu beschreiben, und dies trotz der Tatsache, dass jeder Erfahrung das Moment innewohnt, jemanden ganz besonders zu betreffen. Unsere Erfahrung von der Nachricht vom Tod unseres Freundes ist eine andere als jene, die etwa dessen Bruder angesichts derselben Botschaft hatte. Und dennoch, so die These, sind beide Erfahrungen aus einem neutralen Gesichtspunkt epistemisch zugänglich. Ein Philosoph kann, mit anderen Worten, auch daran festhalten, dass jede Erfahrung in einem strengen Sinne erklärbar oder intellektuell begreifbar ist und nicht etwa bloß emotional nachfühlbar oder in ihrer Bedeutung verstehbar.¹

Nun muss, wer die letztere Position vertritt, noch nicht im Detail wissen, *wie* subjektive Erfahrungen konkret einzuholen sind. Er muss auch weder der Auffassung sein, dass sich dieses Erklären nur oder primär mit wissenschaftlichen Methoden vollziehen kann, noch dass es dazu ganz bestimmter Erkenntnisse – beispielsweise der Erkenntnis der neuronalen Vernetzung und der Funktion verschiedener Regionen des menschlichen Gehirns – bedarf. Er muss sich also weder auf einen reduktionistischen Szientismus festlegen noch ein Verächter der Wissenschaften sein.

Die Diskussion, die angesichts der Frage nach der Erklärbarkeit von Erfahrung zu führen ist, ist daher eine andere als die in der gegenwärtigen Bewusstseinstheorie geführte Debatte darüber, ob Bewusstsein etwas ist, was einer naturwissenschaftlichen Erklärung zugänglich und auf physikalische Tatsachen im weiten Sinne reduzierbar ist oder nicht.² Was die Vertreter eines solchen

¹ Ich orientiere mich hier also nicht am Gegensatz von Erklären vs. Verstehen, welcher in der Diskussion des Unterschieds von Geistes- und Naturwissenschaften immer wieder genannt wird. Siehe zu dieser Debatte etwa von Wright 1971, Essler 1975, Patzig 1975/1980 sowie Riedel 1978. Wie mehrfach deutlich wird, steht Spinozas realistischer Rationalismus quer zu dieser Unterscheidung. Vgl. dazu auch Teil IV, Kap. 3, Abs. e).

² Für die wissenschaftliche Erklärbarkeit von Bewusstsein sprechen sich auf der Seite der Neuropsychologie beispielsweise Crick/Koch 1990/1997, Damasio 1994 sowie derselbe 1999 und 2003 aus, auf philosophischer Seite Dennett 1991, Dretske 1995, Tye 1995 und Pauen 1999. Dafür, Bewusstsein als etwas Erklärbares anzusehen, argumentiert auch Rosenthal 1986, allerdings ohne sich deswegen auf einen Materialismus festzulegen. Gegen die wissenschaftliche Erklärbarkeit von Bewusstsein argumentieren v. a. Kripke 1980, Nagel 1974 und

Szientismus bejahen, geht über die bloße Annahme der Erklärbarkeit von Erfahrung insofern hinaus, als sie einen Begriff von Erklärung ansetzen, der bestimmte Typen von Erklärung privilegiert und andere – beispielsweise narrative Erklärungen – ausschließt. Umgekehrt gehen einige der antiszientistisch argumentierenden Bewusstseinstheoretiker durchaus davon aus, dass subjektive Erfahrung erklärbar sei, wenn auch nicht unbedingt mit den Mitteln der exakten Naturwissenschaft.³

Wer sich für die Erklärbarkeit von Erfahrung ausspricht, muss nicht der Auffassung sein, dass Bewusstseinsphänomene mit irgendwelchen physikalischen Entitäten supervenieren oder gar auf sie reduzierbar sind. Worum es hier geht, ist anspruchsloser und anspruchsvoller zugleich. Wer Erfahrung für etwas Erklärbares hält, muss die Annahme rechtfertigen können, dass es – vorausgesetzt man kennt alle Faktoren, die auf das Erleben eines Menschen einen direkten oder indirekten Einfluss haben – im Prinzip möglich sein muss, sich dessen subjektive Befindlichkeit angesichts bestimmter Ereignisse begreifbar zu machen, ohne dass man deswegen diese Befindlichkeit in sich selber erzeugen können muss. Diese Annahme ist insofern anspruchsloser als manche materialistischen Szenarien, als sie nicht unterstellt, dass es dafür, wie wir Dinge erleben, eine rein naturwissenschaftliche Erklärung geben können muss. Diese Annahme ist gleichzeitig aber auch anspruchsvoller als jene, denn sie macht das Gelingen der Erklärung von Erfahrung von sehr viel Hintergrundwissen abhängig. Wer beispielsweise die Erfahrung des Trauerns angesichts des plötzlichen Todes eines Freundes erklären will, wird nicht nur wissen müssen, in welcher Beziehung er zu diesem Menschen stand, sondern auch, unter welchen Umständen ihn die Nachricht von dessen Tod erreicht hat, welche Erfahrungen er früher mit Todesfällen hatte, wie er im Allgemeinen über den Tod denkt etc.

Ob eine solche philosophische Position – nennen wir sie einen *realistischen Rationalismus* – gerechtfertigt werden kann, hängt im Wesentlichen von drei Bedingungen ab. Ein realistischer Rationalismus muss erstens plausibel machen können, dass im Prinzip alles, was ist und geschieht, begreifbar oder erkennbar – mit einem klassischen Terminus gesprochen: intelligibel – ist. Der Rationalismus, von dem in der Folge die Rede sein wird, stellt somit primär auf eine ontologische und nicht eine erkenntnistheoretische These ab; sein Ausgangspunkt bildet weder die Behauptung eingeborener Ideen noch die Ableitbarkeit aller Erkenntnis aus einfachen und intuitiv einsehba-

1996, McGinn 1991, Jackson 1982 und Levine 1993. Die Forschungsliteratur zu dieser Diskussion ist mittlerweile unüberblickbar.

³ Diese Auffassung legt z. B. Chalmers 1996 seiner Bewusstseinstheorie zugrunde.

ren Ideen, sondern die prinzipielle Unterstellung der vollständigen Intelligibilität alles Seienden.

Wer die Annahme der Erklärbarkeit von Erfahrung rechtfertigen will, muss zweitens davon ausgehen können, dass das Seiende, das wir zu verstehen suchen, nicht mit dem Verstehen selbst zusammenfällt, sondern dass dem Sein in ontologischer Hinsicht ein Primat vor dem Verstehen oder Erklären zukommt. Im Blick auf Erfahrung gesprochen bedeutet dies, dass das Erfahren gegenüber dem Erklären primär ist.⁴ Nur dann ist Erfahrung nicht allein erklärbar, sondern gleichzeitig auch in ihrer Differenz zur Erklärung denkbar. Und nur dann fällt ein Rationalismus nicht mit einem absoluten Idealismus zusammen, sondern kann als realistischer Rationalismus gelten.

Aus diesen beiden Voraussetzungen ergibt sich schließlich eine dritte, gleichsam methodische Bedingung, die ein solcher realistischer Rationalismus erfüllen muss: Die Intelligibilität menschlicher Erfahrung muss mindestens in ihren Prinzipien bereits in den Begriffen, mit denen wir Seiendes als Seiendes in metaphysischer Absicht zu fassen versuchen, gesichert werden können. Nur dann sind vollständige Intelligibilität des Seienden und Realismus kompatibel.

Wie ich weiter unten noch zeigen werde, entspricht diese Position ziemlich genau demjenigen Ansatz, den Spinoza in den ersten Lehrsätzen des zweiten Buchs der *Ethica* und damit ganz zu Beginn seiner Philosophie des Geistes entwickelt.⁵ Sein Rationalismus ist m. E. ein *realistischer* Rationalismus und nicht, wie viele Kommentatoren annehmen oder unterstellen, ein *idealistischer*.⁶ Hier geht es mir allerdings noch nicht um die Bestimmung des genauen Charakters von Spinozas Rationalismus, sondern vielmehr um die Frage, welche Gründe dafür sprechen, einer solchen Position einen Vorrang vor ihren allfälligen Alternativen einzuräumen, sei es, dass im Konzept der

⁴ Das schließt weder aus, dass gegenwärtiges Erleben von früheren Erklärungen geprägt sein kann, noch dass unsere gegenwärtigen Begriffe unsere zukünftigen Erfahrungen bestimmen können, vgl. dazu auch Teil IV, Kap. 2, Abs. b, sowie Kap. 3, Abs. b.

⁵ Vgl. Teil I, Kap. 3.

⁶ Als eine Form eines – der Tendenz nach absoluten – Idealismus wird Spinozas Rationalismus etwa von Gueroult 1968 sowie von Della Rocca 2001 und 2003a rekonstruiert. Systematischer Hintergrund bildet Della Rocca 2005. Auch Deleuze 1967 bewegt sich in diese Richtung. Von solchen idealistischen Interpretationen, die Spinozas Ansatz als ein geschlossenes System von Begriffen ohne externe Referenten auffassen, sind Rekonstruktionen zu unterscheiden, die in der *Ethica* oftmals transzendente Argumente am Werk sehen. Letzteres ist etwa bei Della Rocca 2006 der Fall. Im Gegensatz zu der bei Della Rocca 2003a und 2005 vertretenen Auffassung ist seine Rekonstruktion von 2006 mit der hier vertretenen verträglich.

Erfahrung selbst ein Grundbegriff der Philosophie des Geistes angesetzt wird, oder sei es, dass jegliche begriffliche Differenz zwischen Erfahrung und Begreifen oder zwischen Sein und Erkennen preisgegeben wird.

Für einen solchen realistischen Rationalismus spricht in erster Linie eine Überzeugung, die implizit bereits unserem alltäglichen Begriff von Erkenntnis zugrunde liegt. Diese besagt, dass Erkenntnis etwas ist, was sich auf etwas bezieht, was seinem Ursprung nach selbst nicht Erkenntnis ist. Diese Überzeugung halte ich in der Philosophie deshalb für unhintergebar, weil sie wie nichts anderes deutlich macht, auf was wir letztlich aus sind, wenn wir etwas erkennen wollen. Wir sind, so könnte man sagen, in irgendeiner Weise auf eine Relation unseres Denkens zu etwas ihm Äußerlichem aus.⁷ Hingegen sagt diese Überzeugung wenig darüber aus, wie wir im Einzelnen erkennen. Deshalb ist sie grundsätzlich mit ganz verschiedenen Modellierungen des Erkenntnisvorgangs kompatibel. Wir müssen uns daher nur im Hinblick auf die begriffliche Frage, was eigentlich Erkenntnis ist, um diese Intuition kümmern, nicht aber, wenn wir erklären wollen, wie Erkenntnis funktioniert. Es ist durchaus möglich, an dieser Überzeugung festzuhalten, ohne einen naiven Realismus zu vertreten, der annimmt, dass die Dinge so seien, wie wir sie sehen. Umgekehrt kann ein solcher Ansatz die kognitiven Tätigkeiten, die wir im Zuge eines Erkenntnisprozesses vollziehen, durchaus als Konstruktion beschreiben, ohne deshalb, wie es ein erkenntnistheoretischer Konstruktivismus tun würde, den realistischen Anspruch, dass wir uns damit auf etwas Reales beziehen, zurückzuweisen.⁸ Wer behauptet, dass wir in unserem Erkennen auf etwas dem Erkennen Äußerliches aus sind, muss nicht annehmen, dass das, worauf sich Erkenntnis als ihrem Anderen bezieht, uns in der Erkenntnis unmittelbar gegeben ist. Die genannte Intuition weist somit nur auf eine notwendige Bedingung für eine sinnvolle philosophische Definition des Erkenntnisbegriffs hin, sie bildet aber keine Voraussetzung für die Erklärung der Art und Weise, wie wir erkennen.

Diese Überzeugung, dass Erkenntnis in irgendeiner Weise als Relation zu einem dem Denken Äußerlichem begriffen werden muss, stützt die zweite

⁷ Eine klassische Formulierung hat diese Intuition im Rahmen von Kants Einschränkung der möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf Gegenstände der Erfahrung gefunden, vgl. die Vorrede zur zweiten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft*, B XXVI.

⁸ Aus diesem Grund ist ein solcher Erkenntnisbegriff auch mit philosophischen Positionen kompatibel, die prima facie Gegenpositionen – eben z. B. bestimmte Versionen eines Konstruktivismus – zu benennen scheinen. Eine Erkenntnistheorie, die diesen realistischen Erkenntnisbegriff mit der letztlich idealistischen Annahme, dass es sich bei den Prozessen, die Erkenntnis im Einzelnen ausmachen, um konstruktive Tätigkeiten handelt, entwickelt beispielsweise Ernst Cassirer mit seiner Symboltheorie.

der oben genannten Grundthesen eines realistischen Rationalismus entscheidend, wonach zwischen Sein und Erkennen eine Differenz derart angesetzt werden muss, dass Ersterem ein Primat zukommt. Die Annahme eines genuin erkenntnisexternen Bezugspunktes des Erkennens macht überhaupt nur Sinn, wenn wir in irgendeiner Weise an dieser Differenz und dem mit ihr verbundenen Primat des Seins vor dem Erkennen festhalten.

Es gibt allerdings – gerade von Seiten jener Spinoza-Interpreten, die den Spinozismus als radikalen Rationalismus begreifen – auch Argumentationen, die sich gegen eine solche Differenz aussprechen. So vertritt beispielsweise Michael Della Rocca, ausgehend von seiner Interpretation der *Ethica*, die These, dass ein radikaler Rationalismus gezwungen sei, eine Gleichsetzung von Existenz mit Intelligibilität vorzunehmen.⁹ Welcher Rationalismus – der idealistische Della Roccas oder der realistische, den ich in dieser Arbeit plausibel machen möchte – eher demjenigen Spinozas entspricht, sei dahingestellt. Mir geht es vorderhand nur darum, diese kontraintuitive Gleichsetzung von Existenz und Intelligibilität zu problematisieren.

Della Roccas Argumentation basiert maßgeblich auf einem doppelten Gebrauch des Prinzips des zureichenden Grundes. Seiner Ansicht nach verlangt dieses Prinzip nicht nur eine *hinreichende Erklärung*, weshalb sich etwas so und nicht anders verhält, sondern letztlich auch eine *ontologische Reduktion* zu erklärender Sachverhalte auf ihre Intelligibilität. Dabei hält er ferner fest, dass davon nicht nur die Erklärung kausaler Wirkungen, sondern auch der Existenz – und zwar nicht nur jener des spinozistischen Gottes, sondern auch jener von endlichen Dingen – betroffen ist. Ein konsequenter Rationalismus fordert somit nach Della Rocca nicht nur, dass die Existenz von sämtlichen Dingen intelligibel ist, sondern darüber hinaus, dass sie in ihrem Intelligibel-Sein *besteht*. Er unterscheidet also nicht mehr zwischen der Intelligibilität und der Instantiierung der Existenz von Dingen.

Damit ist jedoch der gordische Knoten nicht aufgelöst, sondern nur durchgehauen. Mit dem zweiten Gebrauch des Prinzips des zureichenden Grundes – der Forderung nach ontologischer Reduzierbarkeit – wird nämlich dem Problem selbst, welches eine solche Reduktion zu lösen beansprucht, quasi unter der Hand die Legitimation entzogen. Wenn die Tatsache, dass ein Ding existiert, völlig darin aufgeht, dass seine Existenz intelligibel ist und es mithin keine Differenz zwischen der Intelligibilität und der Instantiierung von Existenz gibt, dann ist in keiner Weise plausibel zu machen, weshalb wir das Sein von Dingen überhaupt als etwas Erklärungs-

⁹ Della Rocca 2003, 82 f.

bedürftiges wahrnehmen können. Doch dem steht entgegen, dass wir bei ganz vielen Dingen fragen können, weshalb es sie gibt. Die ontologische Reduktion der Existenz von Dingen auf ihr Intelligibel-Sein eliminiert die Frage nach dem Sein oder Nicht-Sein von Dingen, statt sie zu beantworten. Ein Rationalismus, der eine Gleichsetzung von Existenz und Intelligibilität vornimmt, beraubt sich daher im Grunde genommen jenes Gesichtspunktes, der sein eigenes Unterfangen motiviert.

Im Gegensatz zu Della Rocca halte ich es deshalb für zwingend, die Differenz zwischen Intelligibilität und Existenz – und damit verbunden auch den metaphysischen Primat des Seins vor dem Erkennen – aufrechtzuerhalten. Damit wird die Erklärungskraft von Begründungen in keiner Weise eingeschränkt. Ich kann die Tatsache, dass die Jupitermonde existieren, problemlos als intelligibel veranschlagen, ohne dass ich deshalb annehmen muss, dass ihre Existenz in ihrem Intelligibel-Sein besteht. Ein solcher Primat des Seins vor dem Erkennen gibt lediglich vor, wie Intelligibilität zu denken ist, nämlich – analog der oben explizierten intuitiven Erkenntnisauffassung – als Einsehbarkeit von Strukturen eines Seienden, was letzten Endes selbst nicht Einsehen ist. Es ist an der Stelle auch noch nicht gesagt, wie ein solcher Primat konkret gedacht werden muss, wohl aber, dass es für einen Rationalisten vernünftig ist, einen solchen anzunehmen.

Damit erweist sich der realistische Rationalismus, wie er oben skizziert wurde, den Einwänden eines idealistischen Rationalismus als durchaus gewachsen. Es stellt sich nun noch die gegenteilige Frage, weshalb ein solcher realistischer Rationalismus auch gegenüber einem Ansatz, der subjektive Erfahrung als Grundbegriff der Philosophie des Geistes betrachtet, einen Vorrang genießen soll. Wie oben schon angedeutet wurde, steht auch hinter dieser Entscheidung eine unser alltägliches Erleben spiegelnde Auffassung, nämlich, dass es mindestens im Prinzip durchaus möglich ist, sich die Erfahrung anderer Subjekte zugänglich zu machen, ohne sie selbst zu haben.

Dass wir diese Intuition haben, können wir schwer leugnen. Viele unserer sozialen und kulturellen Praktiken – angefangen von der simplen Nachfrage, wie es jemandem geht, über die Praktiken psychologischer Beratung und Therapie bis hin zur Lektüre von Romanen – basieren auf ihr. Dennoch kann man sich fragen, ob diese Intuition in unserem Fall tatsächlich trägt. Habe ich in der Extrapolation des obigen Beispiels nicht selbst zugegeben, dass es eines ist, sich eine (fremde) Erfahrung verständlich zu machen, ein anderes aber, sie selbst zu haben? Müsste man daher konsequenterweise nicht auch eine kategoriale Differenz zwischen subjektiver Erfahrung einerseits und Erklären resp. Verstehen andererseits annehmen?

Der Unterschied zwischen dem Haben oder dem Machen einer Erfahrung und dem Erklären derselben ist natürlich erheblich. Wer etwas am eigenen Körper erfährt, hat darauf eine andere Perspektive als jemand, der sich damit „nur“ in theoretischer Absicht auseinandersetzt. In der philosophischen Diskussion wird dieser Unterschied oft mit der Metapher einer Differenz zwischen der Perspektive der ersten und der dritten Person umschrieben. Diese Differenz ist in gewisser Hinsicht nicht überwindbar, denn ihr zugrunde liegen verschiedene Weisen, an Ereignissen beteiligt resp. unbeteiligt zu sein. Die Frage stellt sich, welche Konsequenzen diese Differenz für die Frage der Erklärbarkeit von Erfahrung hat.

An sich betrachtet bedeutet die Einsicht in die Differenz verschiedener Weisen, an Ereignissen beteiligt zu sein, für den hier zur Diskussion gestellten realistischen Rationalismus noch keine Schwierigkeit. Im Gegenteil, die Annahme einer solchen Differenz ist durchaus im Sinne der oben bereits erörterten realistischen Grundannahmen. Nun kann allerdings diese Differenz in gewissen Fällen durchaus so schwer wiegen, dass sich zwischen jemandem, der eine Erfahrung macht, und jemandem, der dieselbe Erfahrung zu begreifen oder zu erklären versucht, eine Kluft auftut, wo man sich schlechterdings nicht mehr versteht. Die Frage stellt sich, ob man der Differenz von erster und dritter Person vor dem Hintergrund dieser potentiellen Gefahr nicht doch einen größeren Einfluss auf die Frage der Erklärbarkeit von Erfahrung einräumen muss. Müssen wir nicht annehmen, dass die genannte Differenz die Erklärbarkeit von subjektiver Erfahrung grundsätzlich ausschließt?

Ich halte das für problematisch. Dass Erfahrung und Erklärung zwei verschiedene und nicht auf einander reduzierbare Vorgänge sind und dass mithin zwischen der Perspektive der ersten und jener der dritten Person unterschieden werden muss, schließt nicht prinzipiell aus, dass Beschreibungen von Erfahrungen, wie sie Subjekte aus der Perspektive der ersten Person produzieren, und Beschreibungen, die aus der Perspektive der dritten Person von denselben Erfahrungen vorgenommen werden, zur Deckung gebracht werden können. Im Gegenteil, wer von dieser Perspektivendifferenz auf eine grundsätzliche epistemische Begrenztheit schließt, der schließt damit indirekt auch aus, dass es eine gemeinsame Begrifflichkeit geben kann für denjenigen, der ausdrücken will, was er selber erlebt hat, und denjenigen, der begreifen will, was der andere erlebt hat. Der behauptet, mit anderen Worten, eine kategoriale Differenz zwischen Begriffen, die der Perspektive der ersten, und solchen, die der Perspektive der dritten Person zugehören. Diese Behauptung erweist sich jedoch spätestens dann als problematisch, wenn man sich ihre Implikationen etwas genauer überlegt. Sie schließt nicht

nur jede Reflexion über die eigene Erfahrung aus einem neutralen Gesichtspunkt – und mithin die Möglichkeit jeglicher Rationalisierung eigener Befindlichkeiten – kategorisch aus, sondern sie stellt auch jede rationale Verständigung über fremde oder eigene Erfahrung in Frage.

Wichtiger scheint mir an dieser Stelle jedoch ein anderer Punkt: Die Annahme, dass nicht nur im Blick auf das reale Beteiligt-Sein an Ereignissen, sondern auch in erkenntnis- und begriffstheoretischer Hinsicht eine unüberwindbare Differenz zwischen der Perspektive der ersten und jener der dritten Person besteht, beruht m. E. auf einer Vermengung des grundsätzlichen Problems der Erklärbarkeit von Erfahrung mit dem spezifischen Eindruck, der entsteht, wenn Menschen ihre unterschiedliche Sicht der Dinge nicht verstehen können. Wir alle kennen vermutlich Situationen, in denen wir diesen Eindruck hatten. Doch was, so fragt man sich hier, können wir aus diesem Eindruck schließen? Wohl nicht, dass der andere nicht weiß, *was* Erfahrung ist, oder sich nicht im Klaren darüber ist, dass es eines ist, Erfahrung zu haben, ein anderes aber, sie zu erklären. Was wir vernünftigerweise schließen können, ist höchstens, dass der andere nicht genau begriffen hat, *welches* die Erfahrung ist, die wir selber in diesem Fall gemacht haben.

Nimmt man diese Überlegung ernst, so muss man annehmen, dass die Differenz der Perspektiven zwischen erster und dritter – oder auch zwischen erster und zweiter Person – nicht im Blick auf die philosophische Frage der Erklärbarkeit von Erfahrung schlechthin ins Gewicht fällt, sondern erst bei der konkreten Erklärung von bestimmten singulären Erfahrungen. Doch genau hier muss sich diese Differenz zweier Perspektiven nicht im Eindruck einer unüberbrückbaren Kluft niederschlagen. Es sind im Gegenteil auch *graduelle Annäherungen* von Erklärungen aus der Perspektive der dritten oder zweiten Person an die Perspektive des erfahrenden Subjekts denkbar. In unseren alltäglichen Sprachgewohnheiten unterstellen wir die Möglichkeit gradueller Annäherungen öfter, etwa wenn ich von jemandem sage, er habe *ziemlich genau* erfasst, wie es mir in einer bestimmten Situation ergangen sei, oder wenn wir nach einem klärenden Gespräch über einen verletzenden Streit, den wir mit einem Freund hatten, sagen: „Ja, wenn ich das gewusst hätte, dann hätte ich *besser* verstanden, weshalb dich meine Äußerung so gekränkt hat.“ Wir gehen offenbar davon aus, dass andere unsere Erfahrungen mehr oder weniger gut begreifen und ihre Erklärungen der Sache mehr oder weniger nahekommen können. Zwischen dem Fall, in dem wir etwas *überhaupt* nicht verstehen können, und dem Fall, in dem wir andere *völlig* begreifen, gibt es offensichtlich ein ganzes Spektrum von Möglichkeiten.

Könnte, so fragt man sich vor diesem Hintergrund, der Differenz zwischen erster und dritter Person nicht genauso gut Rechnung getragen werden, wenn man sie als eine Frage der *relativen epistemischen Nähe* und *Distanz zwischen verschiedenen Gesichtspunkten* expliziert, statt kategoriale Unterscheidungen anzunehmen? Ein solcher Ansatz hätte nicht zuletzt den Vorteil, dass das Ringen um die Erklärung eigener Erfahrung auf dieselbe theoretische Basis gestellt würde wie das Problem der Erklärung fremder oder gar fremdartiger Erfahrung. Beide Phänomene – die *reflexive Distanz*, in die wir uns zu uns begeben, wenn wir unsere eigenen Erfahrungen besser begreifen möchten, und die *historische, kulturelle, natürliche* oder *lebensgeschichtliche Differenz von Hintergründen*, mit der wir beim Erklären der Erfahrung anderer Subjekte konfrontiert sind – lassen sich als eine Frage der relativen Nähe und Distanz zwischen Gesichtspunkten rekonstruieren. In beiden Fällen können wir der Sache mehr oder weniger nahekommen, und in beiden Fällen wird dafür, wie nahe wir der Sache kommen, entscheidend sein, von welchen konkreten Voraussetzungen wir ausgehen.

So betrachtet, bedeutete die Differenz zwischen dem Erleben aus der Perspektive der ersten und dem Erklären aus der Perspektive der dritten Person keinen grundsätzlichen Einwand mehr gegen die Erklärbarkeit von Erfahrung. Wir können diese Differenz als Tatsache akzeptieren und müssen trotzdem nicht den Schluss ziehen, wir hätten es hier mit einer Differenz von solch kategorialem Gewicht derart zu tun, dass gleichsam zwei verschiedene Begriffssysteme erforderlich wären. Im Gegenteil, ein solcher Schluss würde unsere alltägliche Praxis erheblich desavouieren, denn gerade die Tatsache, dass die Differenz zwischen der Perspektive der ersten und der dritten Person nicht zum Abbruch sämtlicher Kommunikation über persönliche Erfahrungen führt, bestätigt die Vermutung, dass es hier um eine Frage der relativen Nähe und Distanz zwischen Gesichtspunkten geht. Und selbst wenn wir immer wieder schmerzlich bemerken müssen, dass diese Kommunikation oft nicht gelingt, so ist das eine Frage der sachlichen Schwierigkeiten und nicht ein prinzipielles Problem.

Ein weiterer Einwand könnte hier vorgebracht werden. Wie, so stellt sich die Frage, kann man im Rahmen des skizzierten Ansatzes jenen qualitativen Aspekten von Erfahrung Rechnung tragen, von denen man nur insofern weiß, als man sie selber erfahren hat? Meines Erachtens kann man selbst das in der Qualia-Debatte immer wieder herangezogene „What’s like to be x“ als eine Frage der relativen Nähe und Distanz analysieren.¹⁰ Dadurch wird das Problem

¹⁰ Loci classici sind Nagel 1974/2004 und Jackson 1982/2004. Zum Verhältnis von Nagels Fledermaus-Beispiel und Spinoza vgl. auch Renz 2009c.

der Qualia zwar nicht vollständig gelöst, doch es verliert erheblich an Gewicht. Wie weit es uns möglich ist, qualitative Aspekte von Erfahrungen zu begreifen, ist *mindestens auch* eine Frage der Voraussetzungen, über die wir verfügen. Wenn wir beispielsweise begreifen wollen, wie es für jemanden ist, wenn ihm die Weisheitszähne gezogen werden, dann erweist sich gerade das irreduzibel qualitative Moment der reinen Schmerzempfindung eher als Randphänomen, das neben anderen Aspekten geradezu verblasst. So dürfte beispielsweise jemand, der über die Physiologie von Zahnschmerzen einiges weiß, der ferner die symbolische und kulturgeschichtliche Bedeutung des Akts des Zähne-Ziehens kennt – Thomas Buddenbrook ist immerhin an einer Zahnextraktion gestorben – und überdies die von Zahnschmerzen geplagte Person kennt und weiß, wie sie im Allgemeinen mit körperlichen Schmerzen umgeht, eher wissen, wie es für diese Person ist, Zahnschmerzen zu haben, als jemand, der darauf pocht, das Qualia des Zahnschmerz-Habens aus eigener Erfahrung zu kennen.

Nicht ganz anders dürfte es sich mit der Erfahrung von Fledermäusen verhalten, deren Fall wiederum nicht total verschieden ist vom Fall Angehöriger anderer Kulturkreise oder historischer Epochen. Es ist genauso unwahrscheinlich, dass wir je ein erschöpfendes Wissen davon haben werden, wie Spinoza sich gefühlt hat, als er nach einem Attentat auf seine Person aus Amsterdam floh, wie es unwahrscheinlich ist, dass wir je im eigentlichen Sinne wissen, wie es ist, eine Fledermaus zu sein, oder wie sich ein Mastschwein fühlt, das soeben zur Schlachtbank geführt wird und beim Geruch von Schweineblut in Panik gerät. In all diesen Fällen ist es uns verwehrt, Erfahrungen, die ein anderes Subjekt hat, im eigentlichen Sinne nachzuvollziehen. Selbst wenn wir es wollten, können wir diese Erfahrungen nicht haben. Dennoch ist es in all diesen Fällen möglich, sich die Erfahrungen begrifflich zugänglich zu machen. Wer selbst fühlen kann und sich das entsprechende physikalische, biologische, historische und biographische Wissen aneignet, der kann sich sehr wohl ein theoretisches Verständnis davon aneignen, wie es ist, sich mittels Ultraschallwellen im Raum zu orientieren, oder wie es Spinoza bei seiner Flucht aus Amsterdam ergangen sein muss. Dass es uns im einen Fall aus Gründen der zeitlichen Distanz, im anderen aufgrund biologischer Unterschiede verwehrt ist, die Erfahrung selbst zu machen, spricht keineswegs gegen die Annahme, dass Erklärungen dieser Phänomene möglich sind.

All diese Ausführungen haben erhebliche Konsequenzen für die Konzeption des menschlichen Geistes – den wir zwar nicht unbedingt als das ausschließliche Subjekt von Erfahrung ansprechen, aber doch oft als diejenige Instanz, die ein Ereignis mit der Bedeutung versieht, die dieses zu unserer Erfahrung macht. Ich kann das an dieser Stelle nur andeuten: Wenn man

annimmt, dass die Differenz zwischen erster und dritter Person nicht schon bei der Frage nach der Erklärbarkeit von Erfahrung selbst ins Gewicht fällt, sondern erst im Blick auf die Erklärbarkeit von besonderen Erfahrungen, dann ist es wenig sinnvoll, Subjekt-Sein als Definiens des Mentalen überhaupt anzusehen, sondern es ist nur eine Bedingung der Instantiierung besonderer Geister. Das heißt nicht, dass die Frage, was ein Subjekt von Erfahrung ausmacht, als zweitrangiger Gegenstand betrachtet würde. Es sind, im Gegenteil, die Bedingungen der Instantiierung von besonderen Geistern, an denen sich entscheidet, was uns trotz der überindividuellen Erklärbarkeit unserer Erfahrungen zu numerisch verschiedenen Subjekten macht. Doch wird der Hinweis auf die numerische oder auch die qualitative Verschiedenheit von Subjekten keinen zwingenden Einwand mehr darstellen gegen die Annahme, dass Erfahrung im Prinzip erklärbar ist. Das wiederum bedeutet, dass zwei Überzeugungen, die wir beide haben, die aber oft als unvereinbar angesehen werden – nämlich einerseits, dass Erfahrung etwas irreduzibel Subjektives ist, und andererseits, dass es bessere und schlechtere Erklärungen von Erfahrungen gibt –, sich letztlich überraschenderweise als kompatibel erweisen.

Ein letztes Bedenken gilt es noch auszuräumen. Führt ein solcher Ansatz, wie ich ihn hier andeutungsweise skizziert habe, nicht doch in einen scientistischen Reduktionismus, der das subjektive Moment von Erfahrung eher unterschlägt, als dass er ihm Rechnung trägt? Ich denke nicht. Allerdings ist es im Hinblick auf dieses Problem entscheidend, im Auge zu behalten, dass die grundlegende philosophische These, Erfahrung sei erklärbar, selber noch keine Erklärung ist. Es ist eines, die Erklärbarkeit von Erfahrung zu behaupten, ein anderes aber, Erfahrung wirklich erklären zu wollen. In der folgenden Untersuchung werde ich mich nur mit der These, dass Erfahrung erklärbar ist, befassen und das überdies ausgehend von Spinozas *Ethica*. In diesem Buch haben wir ein Modell für einen philosophischen Ansatz, der diese These auf verschiedenen Ebenen erhärtet, der überdies etliche Theorieskizzen enthält, der aber keine eindimensionale Theorie entwirft.

Es soll also gezeigt werden, wie der in der *Ethica* entwickelte philosophische Ansatz mit der Frage nach der Erklärbarkeit von Erfahrung umgeht. Hinter dieser Fokussierung auf Spinoza steht die Überzeugung, dass das, was er zu diesem Problem zu sagen hat, zu den interessantesten und reifsten Antworten gehört, die wir in der Philosophiegeschichte vorliegen haben. Doch um das plausibel zu machen, muss ein großer hermeneutischer, aber auch argumentativer Aufwand betrieben werden. Denn Spinozas wichtigste Einsichten liegen selten offen zutage. So ist es beispielsweise für den hier

erörterten Zusammenhang wenig aufschlussreich, nach lateinischen Äquivalenten zum in dieser Arbeit verwendeten Erklärungs begriff zu suchen. Zwar wird man mit dem technischen Ausdruck *explicatio* oder dem an einschlägiger Stelle verwendeten Verb *intelligere* scheinbar schnell fündig.¹¹ Diese Befunde sind indes mit Vorsicht zu genießen. So handelt es sich bei der *explicatio* um einen terminus technicus, der nur auf bestimmte Aspekte des Erklärens von Erfahrung angewendet werden kann und dessen Pointe überdies erst vor dem Hintergrund von Spinozas impliziter Ablehnung des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus der kartesischen Logik verständlich wird.¹² Ebenso lässt sich das, was Spinoza mit der Forderung nach einem *intelligere* unserer Affekte und Handlungen genau vorschwebt, nur deutlich machen, wenn man vor Augen hat, wovon Spinoza sich hier abzugrenzen sucht.¹³ Was für einen Erklärungs begriff Spinozas Ansatz nahelegt, ist vor diesem Hintergrund erst im Nachhinein verständlich zu machen. Nicht ganz anders verhält es sich mit dem lateinischen Äquivalent für den anderen Titelbegriff dieser Arbeit, der *experientia*. Wie Pierre-François Moreau in seiner Arbeit gezeigt hat, verwendet Spinoza diesen Ausdruck zwar durchaus mit System;¹⁴ und doch taucht er in der *Ethica* kaum je in einem für die Geistkonzeption relevanten Sinn auf. Von subjektiver Erfahrung ist gleichwohl viel die Rede, doch darauf wird vorab durch die Ausdrücke *idea*, *affectus*, *perceptio* oder mithilfe von Phrasen wie *ideae affectionum corporis* Bezug genommen.¹⁵

Der Ausgangspunkt dieser Arbeit bildet daher nicht die Exegese einzelner Termini, sondern der Aufweis der impliziten Theoriestructur des dem menschlichen Geist gewidmeten zweiten Buchs der *Ethica*. Diese Theoriestructur soll rekonstruiert und in ihren Implikationen für die Frage nach der Erklärbarkeit von Erfahrung diskutiert werden. Erst vor diesem Hintergrund wird man sehen können, was Spinozas Theorie des menschlichen Geistes leistet. Wie weit man ihm letztlich folgen will, darf dabei getrost offen bleiben. Seine Theorie des menschlichen Geistes kann auch als ein Modell verstanden werden, das vorführt, unter welchen Voraussetzungen

¹¹ Vgl. für Letzteres das Vorwort zum dritten Buch der *Ethica*, wo Spinoza sich gegen jene wendet, die „die Affekte und Handlungen der Menschen lieber verdammten oder verlachen als begreifen, intelligere, wollen.“ G II, 138.

¹² Siehe dazu auch die Ausführungen in Teil II, Kap. 1, sowie Teil II, S. 84.

¹³ Vgl. dazu auch Teil IV, S. 298 f.

¹⁴ Moreau 1994. Wie in S. 216 f. von Teil IV, deutlich wird, gibt es durchaus auch ein theorie technisches Pendant zum Begriff der subjektiven Erfahrung: die Idee der Affektionen des Körpers.

¹⁵ Ebd. sowie die Einleitung zum Kapitel über den Ideenbegriff in Teil II, Kap. 2.

die Frage, ob Erfahrung erklärbar sei, bejaht werden kann. Manche der dabei aufgezeigten Zusammenhänge werden einleuchten, selbst wenn man nicht alle Prämissen Spinozas teilt oder gar auf heikle Zweideutigkeiten stößt.

In einer Hinsicht ist die Bilanz von Spinozas Ansatz gleichwohl eindeutig: Wie im letzten Satz der *Ethica* unmissverständlich klar gestellt, muss auch ein realistischer Rationalist beim Versuch, seine eigenen Erfahrung zu erklären, mit großen konkreten Schwierigkeiten rechnen. Das ist nicht weiter erstaunlich. Denn wie in der Folge mehrfach deutlich wird, ist das Erklären von subjektiver Erfahrung ein höchst anspruchsvolles und voraussetzungsreiches Unterfangen. Es ist daher nicht zu erwarten, dass unser Nachdenken über subjektive Erfahrung jemals einfach oder gar trivial sein wird.

b) Die verschiedenen Ebenen von Spinozas Theorie des menschlichen Geistes

Wie bereits deutlich wurde, muss, wer die Erklärbarkeit von Erfahrung behauptet, Probleme auf ganz verschiedenen Ebenen angehen. Es ist eines, die These zu rechtfertigen, dass subjektive Erfahrung erklärbar ist, ein anderes aber, die Strukturen zu explizieren, dank derer ein Geschehnis zur Erfahrung eines bestimmten Subjekts wird. Und wiederum ein anderes ist es, zu erörtern, wodurch Erfahrung in qualitativer oder inhaltlicher Hinsicht bestimmt ist.

Diesen drei Problembereichen entsprechen bei Spinoza drei Teile seiner Theorie des menschlichen Geistes. Diese lässt sich nämlich im Wesentlichen in folgende Bereiche gliedern:

1. Zunächst wird im Rahmen einer Art *Ontologie des Mentalen* das grundsätzliche Verhältnis von Sein und Denken geklärt und damit verbunden die Annahme eines rationalistischen Realismus für die Analyse des Mentalen gerechtfertigt. Konkret wird dabei auf der einen Seite die Annahme legitimiert, dass alles Seiende im Prinzip intelligibel ist und auf einen einzigen Realitätsbegriff bezogen werden kann. Auf der anderen Seite gehören zu dieser Ontologie des Mentalen auch die prinzipiellen Erwägungen zur Logik von Ideen, worin die Inhalte von Erfahrungen maßgeblich bestehen. Grundsätzlich entsprechen Spinozas Ideen weitgehend dem, was wir heute nicht weniger vage als mentale Zustände bezeichnen. Die Frage ist allerdings, wie man Ideen oder mentale Zustände begrifflich fassen soll, um dann in einem späteren Schritt das Haben von ganz bestimmten Ideen oder mentalen Zuständen erklären zu können. Spinoza spricht sich über diese Frage an zwei Stellen aus, z. T. allerdings nur indirekt. Sie ist

- nämlich Gegenstand einer nur implizit geführten Auseinandersetzung mit Descartes und den von Hobbes gegen dessen Ideenbegriff vorgebrachten Einwänden. Diese findet sich teils in den mit dem Ideenbegriff befassten Definitionen, teils aber auch in den letzten zwei Lehrsätzen des zweiten Buchs, die sich gleichsam aus dem Rückblick nochmals mit dem Charakter und der Notwendigkeit von Ideen befassen. Nicht zuletzt gehört zur Ontologie des Mentalen auch die Klärung des Körper-Geist-Verhältnisses, die eigentümlicherweise vor der Diskussion des Geist-Begriffs erfolgt.
2. Erst im Anschluss daran wird der *Begriff des menschlichen Geistes* bestimmt. Diese Begriffsklärung basiert auf zum Teil ganz anderen Voraussetzungen. Sie fragt auch nicht einfach danach, was der menschliche Geist ist, sondern vielmehr, wodurch einzelne Geister als Individuen bestimmt sind. Im Zuge der Herleitung seines Begriffs der *mens humana* setzt sich Spinoza maßgeblich mit der Frage auseinander, worin eigentlich die Singularität einzelner Geister oder mit anderen Worten: die *numerische Differenz* zwischen besonderen Subjekten besteht. Eine Diskussion dieser Frage mag prima facie überflüssig erscheinen, denn in der Regel gehen wir selbstverständlich davon aus, dass sich einzelne Menschen als Subjekte voneinander abheben. Im Rahmen von Spinozas monistischem Ansatz ist das jedoch sehr viel weniger selbstverständlich. Daher muss auch die scheinbar unbezweifelbare Intuition der numerischen Differenz besonderer Subjekte gerechtfertigt werden. Wie ich in Teil II zeigen werde, kann man die Bestimmung des menschlichen Geistes als Idee des Körpers als Antwort auf diese Frage verstehen. Das setzt allerdings voraus, dass man die ganze Passage, die auf diese Bestimmung zuläuft, nicht einfach als Fortführung der Ontologie des Mentalen liest, sondern als etwas, was man in nuce auch als *Subjekttheorie* begreifen könnte.
 3. Von der Ontologie des Mentalen und der Subjekttheorie ist schließlich ein Theorieteil zu unterscheiden, der sich mit den *Inhalten von Erfahrungen* befasst. Dies geschieht grosso modo in zweierlei Hinsicht, einer *psychologischen* und einer *erkenntnistheoretischen*. In einer psychologischen Perspektive wird einerseits im Rahmen der Theorie der *imaginatio* die *kognitive Genese* von Inhalt modelliert. Andererseits werden im Rahmen der Affektenlehre die Prinzipien und Mechanismen erörtert, mithilfe derer sich die jeweilige *gefühlsmäßige Erlebnisqualität* von Erfahrungen erklären lässt. Eine – nicht ganz unproblematische – Besonderheit von Spinozas Ansatz stellt die Tatsache dar, dass Erfahrungsinhalte auch in einer erkenntnistheoretischen Perspektive erörtert werden. Das hängt mit einer Eigentümlichkeit seines Ideenbegriffs zusammen, dem zufolge alle

mentalen Phänomene Erkenntnisse in einem erkenntnistheoretischen und nicht nur einem kognitionspsychologischen Sinn des Wortes sind. Alle Erfahrungen können daher auf ihren Erkenntnisgehalt oder -wert hin analysiert und evaluiert werden. In seiner Erkenntnistheorie erörtert Spinoza die Prinzipien, nach denen diese Evaluation erfolgt. Zugleich zeigt er auch auf, weshalb die Veränderung unserer Erkenntnis über unsere Erfahrungen auch eine Veränderung von Erfahrung selber zur Folge haben kann. In dieser doppelten Funktion bildet die Erkenntnistheorie die entscheidende Brücke zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie Spinozas, denn es ist ja die Verbesserung unserer Erkenntnis menschlicher und der eigenen Erfahrung, die uns seiner Auffassung zufolge klüger, freier und glücklicher macht.

Zwischen diesen Theorieteilen gibt es selbstverständlich begriffliche und theoretische Zusammenhänge. Gleichzeitig gründet aber in der sorgfältigen Unterscheidung der verschiedenen theoretischen Ebenen die Kohärenz vieler Überlegungen Spinozas. Diese in der Rekonstruktion der Beweisführungen nicht zu verpassen, ist daher für ein genaues Verständnis absolut entscheidend. Bemerkenswert ist ferner, dass Spinoza im Rahmen der theoretischen Auseinandersetzung mit der Konstitution der Inhalte von Erfahrung – aber, so ist gleichzeitig zu betonen, erst dort – externe, nämlich physikalische Einsichten als Erklärungsbasis heranzieht. Dies ist deshalb von Belang, weil man damit rein theorietechnisch gesehen auch den systematischen Ort angeben kann, an dem wissenschaftliche Erkenntnisse, die Spinoza nicht vorhersehen konnte, an sein Modell einer Theorie des menschlichen Geistes anschließbar sind. Was immer an neurophysiologischen, biologischen, semantischen, psychoanalytischen, mentalitätsgeschichtlichen Einflüssen auf unser Denken entdeckt wird, kann, ohne dass auf der Ebene der Ontologie des Mentalen oder der Subjekttheorie grundlegende Änderungen vorgenommen werden müssen, als prägende Faktoren des Inhalts von menschlichen Erfahrungen in Rechnung gestellt werden.

Es ist daher auch eine der Grundthesen der vorliegenden Arbeit, dass der systematische Beitrag Spinozas zur Philosophie des Geistes in der Art und Weise der Unterscheidung und Zusammenführung von genuin verschiedenen Erklärungsansätzen liegt. Anders als viele von der analytischen Philosophie des Geistes inspirierte Kommentatoren sehe ich die hauptsächliche Leistung von Spinozas Theorie des menschlichen Geistes nicht in seiner Antwort auf die Frage nach dem Körper-Geist-Verhältnis, sondern darin, dass sie in nuce einen *Entwurf eines integrativen Modells einer Theorie des menschlichen Geistes* vorschlägt und so die theoretische Basis entwickelt, um subjektive Erfahrung *inklusive* ihrer biologischen, historischen, epistemischen

und sozialen Determinanten erklärbar zu machen. In der Folge möchte ich dieses Modell in seinen Voraussetzungen und in seinen Konsequenzen für die Frage der Erklärbarkeit menschlicher Erfahrung rekonstruieren. Auf theorietechnische Probleme und Ähnlichkeiten mit oder Differenzen zu gegenwärtigen Diskussionen werde ich dabei nur so weit eingehen, wie sie helfen, Spinozas Entscheidungen hinter seinem Modell des menschlichen Geistes zu explizieren.

c) *Wissensgrundlagen: Zur Struktur des zweiten Buchs der Ethica*

Das soeben skizzierte Bild von Spinozas Theorie des menschlichen Geistes mit ihrer Unterscheidung von vier theoretischen Ebenen wird mindestens teilweise bestätigt, wenn man die Struktur von *de Mente*¹⁶ etwas genauer unter die Lupe nimmt. Nun mag es grundsätzlich wenig innovativ erscheinen, den Text einfach in verschiedene Teile zu gliedern. Jeder Kommentator, der sich mit Spinoza nicht nur im Blick auf ein bestimmtes Detailproblem, sondern mit der *Ethica* als einem umfassenden philosophischen Opus befasst, schlägt zunächst einmal eine Gliederung zu den einzelnen Büchern vor, welche den einzelnen – oft je nach Kommentar variierenden – Textpassagen bestimmte Themenkomplexe zuordnet.

Die heikle Frage, die sich dabei stellt, ist jene nach den Kriterien der jeweiligen Gliederung. Nur selten geht nämlich eindeutig aus dem Text hervor, wann genau ein Thema abgeschlossen ist.¹⁷ Nicht einmal im Blick auf den physikalischen Exkurs, der auf Lehrsatz 13 des zweiten Buchs folgt, ist von vornherein klar, ob damit ein neuer Abschnitt beginnt, ob die vorangegangenen Überlegungen zu Ende geführt werden oder ob einfach die Analyse eines bestimmten Themas nach Bedarf unterbrochen wird. Selbst die Orientierung an formalen Aspekten¹⁸ oder an traditionellen Vorgaben ist

¹⁶ Zur Bezugnahme auf die verschiedenen Bücher der *Ethica* werde ich mich in der Folge des Öfteren der in der Ausgabe von Gebhardt verwendeten lateinischen Kurzversionen der Titel (*de Deo*, *de Mente*, *de Affectibus*, *de Servitute humana* und *de Libertate humana*) bedienen. Ferner spreche ich, obwohl Spinoza, wie häufig moniert, von fünf Teilen und nicht fünf Büchern gesprochen hat, vom ersten, zweiten etc. Buch der *Ethica*. Nur dies erlaubt es, ohne weitere Komplikationen verschiedene Teile innerhalb von einzelnen Büchern zu unterscheiden.

¹⁷ Man kann das leicht überprüfen, wenn man etwa die folgenden Kommentare der *Ethica*, nämlich Gueroult 1968 und 1971, Bennett 1984, Bartuschat 1992a sowie Macherey I-V miteinander vergleicht.

¹⁸ Bartuschat a. a. O., 71, unterteilt das zweite Buch analog zu den metaphysischen Grundbegriffen von Buch 1.

nur bei einzelnen Fragen aufschlussreich.¹⁹ Die meisten Kommentare halten sich daher weitgehend an ihre Intuitionen darüber, was an den einzelnen Textstellen verhandelt wird.²⁰

Anders als die traditionellen Kommentare gehe ich demgegenüber von einer Gliederung aus, die sich nicht einfach an thematischen Überlegungen orientiert, sondern daran, auf welche Voraussetzungen die Beweisführungen in den verschiedenen Textpassagen rekurrieren. Analysiert man nämlich die Demonstrationen verschiedener Passagen daraufhin, auf welche Voraussetzungen sie abstellen, so ergibt sich ein verblüffend systematisches Bild:²¹

1. Alle Lehrsätze bis einschließlich 2p7 stellen maßgeblich auf Lehrsätze des ersten Teils ab.²² Dagegen wird mit 2p8 erstmals eine These entwickelt, die nicht direkt auf das erste Buch rekurriert, und ab 2p9 nehmen die Verweise auf frühere Lehrsätze des zweiten Buchs markant zu. Während nämlich innerhalb der ersten sieben Lehrsätze überhaupt nur zweimal (in 2p3 und in 2p5) auf einen früheren Lehrsatz des zweiten Buchs verwiesen wird, finden sich allein zwischen 2p8 bis 2p13 23 Verweise auf frühere Lehrsätze des zweiten Buchs. Offensichtlich bauen die ersten sieben Lehrsätze des zweiten Buchs inklusive der metaphysischen Identitätstheorie von 2p7 direkter als die nachfolgenden Textpassagen auf metaphysischen Überlegungen auf. Man kann daher durchaus annehmen, dass Spinoza in diesen Propositionen zunächst primär mit konzeptionellen Fragen befasst ist, die sich im Anschluss an die Metaphysik des ersten Buchs klären lassen.
2. Insgesamt wird in der ganzen *Ethica* nur achtmal auf die fünf Axiome des zweiten Buchs verwiesen, und das auch nur innerhalb desselben Buchs. Im Vergleich dazu wird auf die Axiome des ersten Buchs dreimal mehr, nämlich insgesamt 26 Mal verwiesen, und sie werden auch – anders als

¹⁹ Gueroult z. B. macht unter anderem traditionelle Kriterien dort geltend, wo er rechtfertigt, weshalb 2p48 und 2p49, die beide mit dem Begriff des Willens befasst sind, noch dem zweiten statt, wie man erwarten würde, dem dritten Buch zugeschlagen werden.

²⁰ Das tun v. a. Bennett und Macherey sowie streckenweise auch Gueroult. Dass es ganz ohne Intuitionen nicht geht, sei hier nur am Rande erwähnt.

²¹ Ich beziehe mich für diese Analyse auf die *Deductive Ancestry* von Bennett und den *Index of References* von Mattem. Obwohl beide Instrumente seit geraumer Zeit existieren und unter amerikanischen Spinoza-Forschern ziemlich verbreitet sind, werden sie selten gezielt eingesetzt. Dass Spinoza die unterschiedlichen Typen von Voraussetzungen in verschiedenen Textpassagen in unterschiedlicher Häufigkeit verwendet, hat meines Wissens noch niemand beobachtet oder gar systematisch ausgewertet.

²² Insgesamt wird im zweiten Buch 50 Mal auf Textstellen des ersten Buchs verwiesen. Davon fallen allein 17 Verweise auf die ersten sieben Lehrsätze.

jene des zweiten Buchs – nicht nur im ersten, sondern auch im zweiten, vierten und fünften Buch herangezogen. Auffällig ist nun, dass von diesen wenigen Verwendungen mit zwei Ausnahmen alle in den Lehrsätzen 2p10, 2p11 und 2p13 vorkommen, davon fünfmal in 2p11 und 2p13 – also in denjenigen Propositionen, in denen der Titelbegriff des zweiten Buchs, nämlich die *mens humana*²³, begrifflich bestimmt wird. Das ist insbesondere deshalb von Bedeutung, weil alle diese Axiome – im Gegensatz zu jenen des ersten Buchs, welche apriorisch-begriffliche Wahrheiten darstellen – in irgendeiner Weise auf eine historisch oder phänomenologisch bezugte Erfahrung verweisen.²⁴ Im Gegenzug zu Descartes' *cogito* stellen diese Erfahrungen aber keine absoluten Gewissheiten dar, sondern sie benennen eher phänomenologische Tatsachen, die es im Zuge der Theoriebildung quasi als externe Vorgaben zu berücksichtigen gilt.²⁵ Dass auf diese Axiome so selten und nur in definitivischen Zusammenhängen verwiesen wird, macht überdies deutlich, dass sie nur für bestimmte Bereiche der Theoriebildung von Belang sind: Spinoza braucht die Annahme phänomenologischer Tatsachen offenbar hauptsächlich dort, wo es darum geht, seinen *Begriff* des menschlichen Geistes und damit einhergehende prinzipielle Beschränkungen der menschlichen Erkenntnis plausibel zu machen, nicht mehr aber dort, wo es um die eigentliche Analyse der *Inhalte* des Geistes geht.²⁶

²³ Man könnte hier einwenden, dass im Titel vom zweiten Buch nur von der *mens* und nicht von der *mens humana* die Rede sei. Es sprechen allerdings gute Gründe dafür, dass der Ausdruck *mens* – im Gegensatz zum Ausdruck *corpus* – terminologisch für den Menschen reserviert ist. Erstens ist bei Spinoza nirgends von einer *mens divina*, sondern nur von einem *intellectus infinitus* die Rede. Zweitens spricht er auch an der Stelle, wo er angeblich einen so genannten Panpsychismus vertritt, nicht davon, dass alle Dinge über eine *mens* verfügten, sondern nur, dass sie *animatae* seien (vgl. dazu G II, 96). Drittens wird schließlich, wie Jaquet 2004, 141 f. deutlich macht, auch im Rahmen seiner politischen Schriften nur mit Vorbehalten vom Geist politischer Körperschaften gesprochen, sie sind nur *quasi una mente*. Zu Letztem vgl. auch Teil I, Kap. 2.

²⁴ Vgl. dazu auch Gueroult 1974, 31 oder Bartuschat 1992a, 65.

²⁵ Moreau 1994a, 519, hat darauf hingewiesen, dass diese Axiome kraft der Präsenz ihrer Thesen überzeugen, und nicht, weil sie evidente und notwendige Wahrheiten behaupteten. Ich kann dieser Auffassung insofern zustimmen, als die Axiome des zweiten Buchs nicht wie die Axiome des ersten Buchs apodiktisch gelten, sondern an Tatsachen erinnern, die auf theorieexternen, historischen oder phänomenologischen Einsichten beruhen. Es scheint mir aber problematisch, daraus eine Einschränkung ihrer theoretischen Gültigkeit abzuleiten. Denn auch wenn die Axiome in gewisser Weise theorieexterne Vorgaben benennen, so kommt ihnen doch eine *für* die Theoriebildung unerlässliche Funktion zu, die sie nur erfüllen, wenn man ihre Gültigkeit unterstellt.

²⁶ Das gilt auch für die Verwendungen von 2ax1 in 2p30 und von 2ax3 in 2p49. 2p30 macht mit Rücksicht auf 2p1, welches Axiom die historisch bezugte Endlichkeit des Men-