

Markus Gabriel Skeptizismus und Idealismus in der Antike

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1919

Es gilt inzwischen als ausgemacht, daß die neuzeitliche Erkenntnistheorie das Problem des Solipsismus entdeckt habe. Die antike Philosophie hingegen habe – ausgehend von einem »gesunden« Realismus – die Existenz einer nichtmentalen Außenwelt niemals in Frage gestellt. Diese Auffassung ist falsch, wie Markus Gabriel in seiner originellen Studie zeigt. Die antike Skepsis, so seine These, hat das Außenweltproblem sogar auf eine ungleich radikalere Weise als die Frühe Neuzeit durchdacht. Im Durchgang durch die skeptische Antiphilosophie des Sextus Empiricus und durch Plotins idealistische Metaphysik sowie vor dem Hintergrund der Gegenwartsphilosophie macht er sichtbar, daß die antike Skepsis eine Lebensform zur Debatte stellt, die über die Paradoxien der neuzeitlichen Erkenntnistheorie hinausführt.

Markus Gabriel ist Assistant Professor für Philosophie an der New School for Social Research in New York City.

Markus Gabriel
Skeptizismus und Idealismus
in der Antike

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1919
Erste Auflage 2009

© der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Memminger MedienCentrum AG

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29519-9

Inhalt

Einleitung	9
I. Die Reichweite des antiken Skeptizismus	
Gibt es einen Außenweltskeptizismus in der Antike? ..	29
§ 1. Das Außenweltproblem bei Sextus und der mentale Repräsentationalismus	37
§ 2. Sextus und der kyrenaische Solipsismus	53
§ 3. Die idealistische Grundannahme der antiken Metaphysik	69
§ 4. Der eigene Körper als Bestandteil der Außenwelt ..	96
§ 5. Ataraxie ohne Gewißheit	III
II. Das Dilemma des Quietismus oder Die Aporie der skeptischen Ataraxie	130
§ 6. Das Dilemma von urbanem und rustikalem Skeptizismus	136
§ 7. Das Problem des Quietismus Die dialektische Inkonsistenz der skeptischen Lebensform in Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i> ..	170
III. Plotins idealistische Metaphysik der Erkenntnis und der Wahrnehmung	184
§ 8. Plotins skeptische Begründung des Idealismus	188
§ 9. Gibt es eine materielle Außenwelt in Plotins Idealismus?	217
§ 10. Plotins Wahrnehmungstheorie	254
§ 11. Plotins Heilsversprechen – Das Eine als Freiheit ..	285
Literaturverzeichnis	3II

Was denn bei Zeus! Werden wir uns etwa allzu leicht überzeugen lassen, daß in Wahrheit Bewegung [κίνησις] und Leben [ζωή] und Seele [ψυχή] und Denken [φρόνησις] dem vollkommen Seienden nicht zukommen, daß es weder lebe noch denke, sondern ehrfurchtgebietend und heilig, aber geistlos [νοῦν οὐκ ἔχον], unbewegt und stillstehend ist?

Platon, *Sophistes*

Einleitung

Es ist inzwischen eine weitverbreitete Überzeugung, daß es in der antiken Philosophie weder ein Außenweltproblem im engeren Sinne noch gar einen Idealismus gegeben habe, der damit rechnet, daß es überhaupt keine Außenwelt, verstanden als raum-zeitlich ausgehende Totalität aller kausal miteinander verknüpften Einzeldinge, gibt.¹ Da das durch den Skeptizismus aufgeworfene Problem der Außenwelt sowohl in der Philosophie der Frühen Neuzeit als auch im nachkantischen Idealismus eine entscheidende Begründungsfunktion für die idealistische Theorieoption übernimmt, wäre die Annahme eines Idealismus in der Antike also unplausibel, da es seinerzeit kein Außenweltproblem gegeben hat.

Nun läßt sich aber nicht nur zeigen, daß Sextus Empiricus, der wohl bekannteste antike Skeptiker, dessen Denken in der zeitgenössischen Erkenntnistheorie eine veritable Renaissance erfährt, das Außenweltproblem ins Zentrum seiner Argumentation gegen den Dogmatismus rückt,² sondern auch, daß Plotin auf das Erkenntnisproblem des akademischen und Pyrrhonischen Skeptizismus mit einer idealistischen Wahrnehmungstheorie reagiert, die erklären soll, wie die Illusion einer materiellen Außenwelt durch die Tätigkeit einer strebenden Intentionalität namens »Seele« zustande kommt. In diesem Zusammenhang entwickelt Plotin eine Theorie der Produktion der Außenwelt und ihres Scheins substantieller Materialität und antizipiert so Grundgedanken des neuzeitlichen Idealismus. Dabei ist insbesondere darauf hinzuweisen, daß Plotin die Funktion der Einbildungskraft (des Imaginären) in der Weltkonstitution psychischer Monaden erkannt hat.

Die Diskussion um das Verhältnis von Skeptizismus und Idealismus bestimmt mehr als nur eine Epoche der Philosophiegeschichte

1 Vgl. dazu ausführlicher § 1.

2 Zum amerikanischen Neo-Pyrrhonismus und seine Beziehung zur antiken Skepsis vgl. Gisela Striker, »Historical Reflections on Classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism«, in: Walter Sinnott-Armstrong (Hg.): *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford 2004, S. 13-24; Markus Gabriel, »Die Wiederkehr des Nichtwissens – Perspektiven der zeitgenössischen Skeptizismus-Debatte«, in: *Philosophische Rundschau* 54/2 (2007), S. 148-176; ders.: *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*, Hamburg 2008, Kap. II.4.

und kann insofern mit guten Gründen als eine Konstellation der *philosophia perennis* gelten. Unter den Bedingungen der neuzeitlichen Philosophie, sofern man diese mit Descartes beginnen läßt, wird ihr systematisches Verhältnis üblicherweise so bestimmt, daß ein methodischer Skeptizismus eingesetzt wird, um einen idealistischen Standpunkt zu motivieren. Dies kann in der postcartesischen Debatte in der Entwicklung von Locke über Hume bis hin zu Berkeley beobachtet werden. Man nimmt demnach an, daß der Idealismus dem Skeptizismus *grosso modo* recht gibt und dennoch daran festhält, daß die philosophische Reflexion den Skeptizismus gewissermaßen zu domestizieren vermag. Einen Terminus Dietmar Heidemanns aufgreifend kann man diesen Umgang mit dem Problem des Skeptizismus als »integrativen Antiskeptizismus« bezeichnen.³ Die Integration einer skeptischen Methode in die Theoriekonstruktion des Idealismus scheint ein typischer Theoriezug des Idealismus zu sein, der sich allerdings entgegen verbreiteter Annahmen nicht nur und nicht erst im Gefolge des cartesianischen Substanzdualismus entfaltet hat.

Philosophische Großprojekte wie der nachkantische Idealismus lassen sich grundsätzlich als antiskeptische Strategien verstehen, die den Skeptizismus in die Begründung ihrer Theoriekonstruktion einbeziehen, wie neuere Arbeiten gezeigt haben.⁴ In seiner Jenenser Periode war etwa Hegel der Überzeugung, einen »sich vollbringenden Skeptizismus« (TWA 3, 72), nämlich seine *Phänomenologie des Geistes*, als eine Einführung in den absoluten Idealismus konstruieren zu können.⁵ Auch Fichte und Schelling setzten sich unablässig mit dem Problem des Skeptizismus auseinander, das sich im Ausgang von

3 Vgl. dazu Dietmar H. Heidemann, *Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*, Berlin/New York 2007.

4 Vgl. Paul Franks, *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Cambridge, Ma. 2005. Vgl. auch ders., »Transcendental Arguments, Reason, and Skepticism: Contemporary Debates and the Origins of Post-Kantian Idealism«, in: Robert Stern (Hg.), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford 2000, S. 111-146; ders., »What Should Kantians Learn from Maimon's Skepticism?«, in: Gideon Freudenthal (Hg.), *The Philosophy of Salomon Maimon and its Place in the Enlightenment*, Dordrecht 2003, S. 200-232; ders., »Does Post-Kantian Skepticism Exist?«, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 1 (2003), S. 141-163.

5 Vom Programm einer skeptischen Einleitung in die Philosophie ist Hegel später abgerückt. Vgl. bes. *Enz.* § 78, Anm.

Kants transzendentelem Idealismus auf eine radikalisierte Weise gestellt hatte.⁶ Denn aus ihrer Sicht hatte Kant dafür argumentiert, daß wir das An-sich nicht erkennen können und statt dessen lediglich mit den Erscheinungen vorliebnehmen müßten. Die Erkenntnis des wahren Seins, der Substanz der Erscheinungen, sei unmöglich, da unser kognitiver Zugriff auf mögliche und wirkliche Gegenstände des Wissens diese stets in einer Form einblende, die diesen möglicherweise an sich gar nicht zukomme. Kants formaler Idealismus verschiebe den gegebenen Inhalt der Erkenntnis in ein epistemisch notwendig unzugängliches Jenseits. Denn der Zugriff unserer Wissensansprüche verändere dasjenige, was wir zu wissen beanspruchen, indem wir ihm eine bestimmte Form geben. Was wir zu erkennen beabsichtigten, verstellten wir demnach potentiell bereits dadurch, daß wir uns ihm in epistemischer Absicht zuwenden, da die Form der Erkenntnis das Zu-Erkennende nicht an sich zu erfassen vermöge.

Unabhängig von der hier nicht zu beantwortenden Frage, ob diese skeptische Lesart die Kantische Erkenntnistheorie angemessen wiedergibt, argumentieren Fichte, Schelling und Hegel *unisono*, daß jede transzendente Reflexion, die An-sich und Erscheinung unterscheidet, damit bereits über die Grenze zwischen An-sich und Erscheinung, zwischen Sein und Schein, hinaus sei. Sie könnte diese sonst gar nicht einander entgegensetzen. Wie können wir wissen, daß wir nicht wissen können, was das An-sich ist, wenn wir *ex hypothesi* keinerlei Zugriff auf es haben? Durch diese Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der metaphysischen Distinktion von An-sich und Erscheinung, von Sein und Schein, die jeder Skeptiker zumindest als dialektischen Ausgangspunkt wählt, meinen die nachkantischen Idealisten, den Skeptizismus domestizieren zu können.

Eine systematisch verwandte Problematik ergab sich zuvor im Ausgang vom cartesischen Substanzdualismus. Nachdem Descartes insbesondere in den *Meditationen* einen radikalen Akt des Wegdenkens alles vermeintlichen Wissens vollzogen hatte, wobei ihm nur eine Gewißheit übrigblieb, nämlich diejenige, daß die *res cogitans* (und damit unsere mentalen Zustände) uns bekannter (*notior*)

6 Vgl. dazu ausführlicher Markus Gabriel, »Saber y conciencia moral. Fichte o la doble verdad del escepticismo«, in: *Ideas y Valores* 132 (2006), S. 75-99; ders., »Die metaphysische Wahrheit des Skeptizismus bei Schelling und Hegel«, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 5 (2007), S. 126-156; ders., »Endlichkeit und absolutes Ich – Heideggers Fichtekritik«, in: *Fichte-Studien* (i.Ersch.).

sei als die *res extensa*, von der wir nur vermittelt mentaler Repräsentationen Kenntnis erlangen könnten, eröffnete sich die Option einer Reduktion der Substanzen auf eine einzige Substanz. Im Kontext der Entwicklung des britischen Empirismus etwa versuchte Berkeley mit nur einer Art von Substanz, nämlich der denkenden, auszukommen, um somit gar nicht erst eine Kluft zwischen Geist und Welt zu eröffnen – womit er letztlich eine Form des subjektiven Idealismus und Solipsismus entwickelte, die in der angelsächsischen Forschung häufig als Inbegriff des Idealismus überhaupt firmiert. Während Locke erklärt hatte, die Substanz (das An-sich) sei letztlich ein unerkennbares Substrat aller Erscheinungen – *something but I don't know what* – und während Hume daraus skeptische Konsequenzen gezogen hatte, gab Berkeley das An-sich jenseits des Geistes grundsätzlich auf.⁷

Zwar ist es heftig umstritten, ob Descartes wirklich ein solches skeptizismus-anfälliges repräsentationalistisches Modell des Geistes vertreten hat und in welchem Sinne Berkeleys Idealismus zu verstehen sei.⁸ Außerdem nahm der späte Berkeley wohl Abstand von der Problematik seines frühen subjektiven Idealismus. Gleichwohl gilt es inzwischen bei vielen Philosophen als ausgemacht, daß das hier freilich nur grob skizzierte neuzeitliche Erkenntnisproblem in der Antike unbekannt war. Insbesondere Myles Burnyeat hat in seinem einflußreichen Aufsatz »Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed« dafür argumentiert, daß die griechische Philosophie das Außenweltproblem nicht ernsthaft diskutiert und daher auch die Option des Idealismus nicht in Betracht gezogen habe, die darin bestehe, einen Monismus des Geistes zu entwerfen.⁹ Wie auch immer man das neuzeitliche Erkenntnisproblem, das sich

7 Graham Priest macht zu Recht darauf aufmerksam, daß Lockes Begriff der Substanz den antiken Begriff der unerkennbaren *πρώτη ὕλη* beerbt. Vgl. Graham Priest, *Beyond the Limits of Thought*, Cambridge 1995, S. 20-23.

8 Zur Debatte über die Frage, inwiefern Descartes' Philosophie des Geistes als Repräsentationalismus zu verstehen ist, vgl. bes. Andreas Kemmerling, *Ideen des Ich – Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt/M. 2005 sowie Dominik Perler, *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt/M. 1996. Eine präzise Darstellung von Berkeleys »Meisterargument« für seinen Idealismus sowie der Diskussion der genauen Form des Arguments gibt Priest, *Beyond the Limits of Thought*, S. 65-77.

9 Myles F. Burnyeat, »Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed«, in: *Philosophical Review* 91 (1982), S. 3-40. Einen Überblick über die Diskussion, die sich im Ausgang von Burnyeat ergeben hat, gebe ich unten, S. 29, Anm. 1.

sowohl im Ausgang von Descartes als auch in komplexerer Form im Ausgang von Kant stellte, zu verstehen habe, sicher sei, daß die Antike sich auf einen gesunden Realismus verlassen konnte und von der »idealistischen Verwirrung« tendenziell freizusprechen sei.

In diesem Kontext versteht Burnyeat auch die Pyrrhonische Skepsis nicht etwa als einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus *à la Cartésienne*. Obwohl er in seiner Deutung bisweilen schwankt, betrachtet er die antike Skepsis durchaus von ihrem praktischen Programm her als eine Lebensform, die an irgendeinem Punkt mit dem radikalen Zweifel und der Ungewißheit Schluß machen müsse, um zur Handlung überzugehen.¹⁰ Darüber hinaus argumentiert Burnyeat skizzenhaft dafür, daß auch die allfälligen Kandidaten für einen Idealismus und für das Erkenntnisproblem in der Antike (vor allem Platon, die Kyrenaiker und die Neuplatoniker) weder ein Außenweltproblem noch einen Idealismus als ernsthafte Theorieform gekannt hätten. Vor demselben systematischen Hintergrund entwirft er in seinem wichtigen Aufsatz »Conflicting Appearances« eine Genealogie des neuzeitlichen Erkenntnisproblems von den Vorsokratikern bis hin zu Russells neutralem Monismus und zum Phänomenalismus im logischen Positivismus.¹¹

Burnyeat hat allerdings keine kohärente und detaillierte Studie vorgelegt, in welcher er seine gegenüber der traditionellen Deutung der antiken Philosophie kraß revisionäre These ausführlich begründet und gegen Einwände verteidigt hätte. Daher regen sich inzwischen auch berechtigte Zweifel an seiner provokanten These und ihrer lückenhaften Begründung.¹² Offensichtlich verfolgt Burnyeat

¹⁰ Zur Auseinandersetzung mit dieser These Burnyeats vgl. ausführlich § 5 der vorliegenden Arbeit.

¹¹ Myles F. Burnyeat, »Conflicting Appearances«, in: *Proceedings of the British Academy* 65 (1979), S. 69-III.

¹² Vgl. etwa Leo Groarke, *Greek Scepticism. Anti-Realist Trends in Ancient Thought*, Montreal 1990; Gail Fine, »Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?«, in: *The Philosophical Review* 109 (2000), S. 195-234; dies., »Sextus and External World Skepticism«, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXIV (2003), S. 341-385; dies., »Subjectivity, Ancient and Modern: The Cyrenaics, Sextus, and Descartes«, in: Jon Miller/Brad Inwood (Hg.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge 2003, S. 192-231; Markus Gabriel, »Zum Außenweltproblem in der Antike – Sextus' Destruktion des Repräsentationalismus und die skeptische Begründung des Idealismus bei Plotin«, in: *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 12 (2007), S. 15-43; ders., *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*, Kap. I, 2-4.

selbst ein systematisches Anliegen, das darin besteht, einen direkten Realismus zu verteidigen – ein Anliegen, das in den genannten Aufsätzen zum Vorschein kommt. Mit diesem Anliegen begibt er sich in Konkurrenz etwa zu Berkeley, Schopenhauer und Hegel, die allesamt nicht nur Idealisten reinsten Wassers, sondern darüber hinaus herausragende Kenner der antiken Philosophie waren. Alle drei waren dabei der Überzeugung, daß ihr eigener Idealismus *in nuce* bei Platon, Aristoteles und den Neuplatonikern, aber auch schon bei Parmenides und Heraklit angelegt sei. Dem stellt sich Burnyeat entgegen, um den Idealismus *a limine* als eine absurde Theorieoption und als philosophiehistorischen Holzweg zu desavouieren.

Damit trifft Burnyeat freilich einen Nerv der Zeit. Wie Peter Sloterdijk vor einiger Zeit bemerkt hat, war »kein Zeitalter [...] je so weit davon entfernt, zu erwägen, geschweige denn zuzugeben, daß der mystische Monismus das zu bewältigende Pensum des philosophischen Denkens sei«. ¹³ Dies führt unter anderem dazu, daß die Erforschung der antiken Philosophie unter systematisch revidierten Vorzeichen geschieht. Man versucht gar zu bestreiten, daß Parmenides eine Einheit von Sein und Denken gelehrt habe, die etwas mit Idealismus oder einem Monismus des Geistes (einem mystischen Monismus im Sinne Sloterdijks) zu tun haben könnte. ¹⁴

Im Ausgang vom Erkenntnisproblem, wie es sich in der Antike gestellt hat, versucht die vorliegende Studie hingegen nachzuweisen, daß der Zusammenhang von Skeptizismus und Idealismus in der Antike bereits so zu verstehen ist, daß der Skeptizismus den Idealismus bedingt. Der Idealismus wird bereits in der Antike als integrativer Antiskeptizismus konzipiert, was sich besonderes deutlich an Plotins Idealismus demonstrieren läßt. Dabei wird es zunächst darum gehen, Burnyeats These – und das heißt natürlich: die Argumente, die sie begründen sollen – zu entkräften. Damit ist die Absicht des ersten Kapitels (§§ 1-5) dieser Studie zum Erkenntnisproblem in der Antike formuliert.

In § 1 wird gezeigt, daß es bei Sextus Empiricus sehr wohl ein Außenweltproblem gibt und daß dieses sich aus den Aporien des mentalen Repräsentationalismus ergibt, auf den der stoische Sensualismus verpflichtet ist. Dabei werden der systematische Zusammenhang der

¹³ Peter Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Frankfurt/M. 1993, S. 125.

¹⁴ Zu dieser Diskussion vgl. ausführlich unten, § 3.

stoischen Subjektivierung des Ideen-Begriffs freigelegt und die Argumente rekonstruiert, welche der akademische und Pyrrhonische Skeptizismus gegen den mentalen Repräsentationalismus ins Feld geführt haben.

Sowohl der akademische als auch und vor allem der Pyrrhonische Skeptizismus zeigen, inwiefern sich aus dem mentalen Repräsentationalismus ein Außenweltproblem ergibt. Wenn unser mentaler Zugang zur Welt nur im Rahmen einer Theorie der Repräsentation eingesehen werden kann, dann bedeutet dies, daß wir von der Welt überhaupt nur empirisches, mithin fallibles Wissen haben können. Wie steht es dann aber um dieses Wissen selbst, das heißt um das Wissen darum, daß alles Wissen über die Welt nur empirisch ist? Rückt die Welt nicht in eine unerkennbare Ferne jenseits unserer mentalen Repräsentationen und Begriffe, mit denen wir uns auf die Welt zu beziehen beabsichtigen? Die Welt selbst wird im Wissen vom Wissen so unterschieden, daß sie zu einer unerkennbaren Größe, zu einem *ἄδηλον* wird, eine Operation, die der Repräsentationalismus nicht durchschaut, sondern als blinden Fleck in Anspruch nimmt. Dieser Zusammenhang wird ausführlich in § 1 auf der Basis von Sextus' Dekonstruktion des mentalen Repräsentationalismus entwickelt.

Wie Burnyeat weiß, bezeugen die Fragmente zur kyrenaischen Erkenntnistheorie eine Antizipation des Solipsismus. Denn alle Zeugnisse überliefern einstimmig die These, daß uns allein unsere privaten Eindrücke (*τὰ ἴδια πάθη*) erfassbar seien, daß aber dasjenige, was diese verursache, verborgen bleibe. Objektive Gegenstände in einem absoluten Sinne seien unerkennbar, da wir sie – wenn überhaupt – nur als Konstruktionen auf der Basis unserer Sinnesdaten, der privaten Eindrücke, beschreiben könnten (§ 2). Vor diesem Hintergrund kommt das Verhältnis zwischen Sextus und dem kyrenaischen Solipsismus zur Sprache.

Mit der kyrenaischen Version des Erkenntnisproblems liegt offenkundig eine erkenntnistheoretische Problematik vor, die zum Außenweltproblem führt. Dieses besteht nicht darin, daß die Hypothese einer Außenwelt entkräftet wird, sondern gerade darin, daß die Existenz einer Außenwelt zu einer bloßen Hypothese, einer Annahme zusammenschrumpft, die wir nicht rechtfertigen können, ohne auf illegitime Weise einen unmittelbaren Weltzugang in Anspruch zu nehmen. Freilich geht Sextus an einer von Burnyeat nicht eigens

diskutierten Stelle sogar so weit zu sagen, die Kyrenaiker hätten auch die Existenz von Außendingen bestritten. Diese Deutung spielt eine entscheidende Rolle in der skeptischen Abgrenzung von der kyrenaischen Erkenntnistheorie. Während die Kyrenaiker nämlich immerhin *behaupteten*, daß allein unsere Eindrücke, nicht aber die Dinge selbst, erfaßbar seien, behauptet der Pyrrhoniker seiner eigenen Auskunft nach nicht einmal dies. Sextus setzt den kyrenaischen Solipsismus lediglich ein, um ihn als eine absurde Konsequenz des mentalen Repräsentationalismus vorzuführen. Seine Auseinandersetzung mit der kyrenaischen Erkenntnistheorie ist somit ein Baustein seiner Dekonstruktion des Repräsentationalismus.

In § 3 stelle ich die diametrale Gegenthese zu Burnyeats Behauptung auf, daß die antike Philosophie auf einem (vermeintlich gesunden) realistischen Vorurteil aufbaue. Dieses Vorurteil erkläre, warum die antike Philosophie allenfalls zu einem materialistischen, niemals aber zu einem spiritualistischen Monismus geneigt habe, was Burnyeat *expressis verbis* behauptet. Demgegenüber soll gezeigt werden, daß die antike Philosophie insgesamt von einer idealistischen Grundannahme ihren Ausgang nimmt, nämlich von der Annahme, daß das wahre Sein (*ὄν, οὐσία*) allein im Denken (*λόγος, νοεῖν*) entdeckt werden könne – was durch den Nachweis des Scheincharakters der Wahrnehmungswelt motiviert wird. Sein ist mit anderen Worten intelligibel: Es bezeichnet einen selbst nicht sensorisch gegebenen Horizont, innerhalb dessen alles Seiende begegnet.

Die grundlegende Entdeckung des Logos als alleinigem Zugang zur ontologisch verstandenen Wahrheit (*ἀλήθεια*) ist der herrschende Grundzug der antiken Metaphysik von den Vorsokratikern bis Platon.¹⁵ Das Sensible wird zugunsten des Intelligiblen seines Scheincharakters überführt. In diesem Kontext wird auch Parmenides' berühmte Identifikation von Sein und Denken untersucht, die in der neueren Forschung mehrfach so gedeutet wurde, daß sie vom »Verdacht des Idealismus« freizusprechen sei. Dies widerstreitet allerdings der Deutung derjenigen Autoren, die das einschlägige Fragment

15 Dies gilt nicht zuletzt sogar für den Atomismus, also den griechischen Materialismus, der schließlich auch darauf aufbaut, dass wir die Wirklichkeit im Sinne der von unseren sensorischen Registraturen ontologisch unabhängigen Wahrheit (*ἐτεή*) im reinen Denken erfassen können. Auf diesen Zusammenhang hat besonders Gadamer aufmerksam gemacht in: Hans-Georg Gadamer, »Antike Atomtheorie«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Tübingen 1999, S. 263-279.

überliefern (Clemens von Alexandrien und Plotin¹⁶). Die Frage, die hierbei zu beantworten sein wird, ist natürlich, was »Idealismus« unter den Bedingungen eines radikalen eleatischen Monismus bedeutet. Parmenides artikuliert zumindest eine Einsicht in die Intelligibilität des wahren Seins jenseits der bloßen Doxa der Wahrnehmungsmeinungen. Inwiefern dies eine Charakterisierung seines Monismus als Idealismus rechtfertigt, ist zu diskutieren. Denn Parmenides vertritt jedenfalls keinen subjektiven Idealismus oder eine Reduktion der Außen- auf eine Innenwelt in irgendeinem Sinne, wohl aber einen Monismus, der kein Sein zuläßt, das nicht *voείv* ist.

Im anschließenden § 4 wird – wiederum gegen Burnyeat – der Nachweis angetreten, daß es unter den Bedingungen einiger antiker Philosophien sehr wohl möglich, ja sogar notwendig war, den eigenen Körper als Bestandteil einer Außenwelt zu betrachten und sich selbst als reines Denken, als wahres Selbst, aufzufassen, das sich von seiner somatischen Individuation unterscheidet, ein Gedanke, der im letzten Teil der Arbeit in der Rekonstruktion von Plotins Wahrnehmungstheorie wieder aufgegriffen wird.

Schließlich soll in § 5 gezeigt werden, daß die pyrrhonische Ataraxie vollkommen *ohne* Gewißheit auskommt und insbesondere ohne die Gewißheit, daß es eine substantielle Außenwelt gibt, die auf unsere Sinnlichkeit einwirkt, weil wir in ihr als erkennende Wesen kausal verankert sind. Das praktische Programm der Pyrrhonischen Skepsis kann nicht auf starken metaphysischen Prämissen aufbauen, ohne sich selbst vollkommen untreu zu werden. In diesem Zusammenhang ist es wichtig darzulegen, daß Sextus die Annahme von Außendingen, von *ἐκτὸς ὑποκείμενα*, und damit die Annahme einer Außenwelt für eine starke metaphysische Prämisse und keineswegs für eine gegebene Selbstverständlichkeit hält. Burnyeat ist zwar zuzustimmen, wenn er einen notwendigen Zusammenhang zwischen Theorie und Heilsversprechen auch für die Pyrrhonische Skepsis herstellt. Dies bedeutet aber nicht, daß der Pyrrhoniker eine Außenwelt annehmen muß, um ein genuin skeptisches Heilsversprechen in Aussicht zu stellen, wie Burnyeat meint. Das Heilsversprechen der Pyrrhonischen Skepsis beruht vielmehr darauf, den metaphysischen Willen zur absoluten Wahrheit jenseits des Scheins aufzugeben und dennoch eine viable Lebensform zu entwerfen, in der alles bleibt, wie

16 Clemens *Strom.* VI, 23, 3; Enn. V 1, 8, 14-22; Enn. III 8, 8, 8; V 9, 5, 29 f.

es ist. Die konventionelle, ritualisierte Wahrheit tritt an die Stelle einer ontologisch verstandenen Wahrheit jenseits des Scheins der Wahrnehmungswelt.

In diesem Zusammenhang sei vorab darauf hingewiesen, daß ich in der gesamten Abhandlung zwischen *Skepsis* und *Skeptizismus* unterscheide. Unter *Skepsis* verstehe ich das Projekt der skeptizistisch motivierten Lebensform, der *σκεπτική ἀγωγή*, wie Sextus dies nennt. Unter *Skeptizismus* hingegen verstehe ich lediglich den Theoriekomplex, der mit einer Lebensform verbunden sein kann, aber nicht notwendig zu einer skeptischen Lebensform führen muß. Der Pyrrhonische Skeptizismus ist demnach der Komplex von Tropenlehre, Selbstanwendung, Erkenntnisproblem usw., während die Pyrrhonische Skepsis insgesamt darauf abzielt, eine skeptizistisch »begründete« Lebensform zu entwickeln, die ohne Gewißheit auskommt, das heißt eine Lebensform der radikalen Endlichkeit. Genau dies macht die Pyrrhonische Skepsis modern, insofern die Betonung der Endlichkeit gegen den theologischen Absolutismus sicherlich ein entscheidender Zug der Neuzeit ist, wie Hans Blumenberg ausführlich dargelegt hat.¹⁷

Im zweiten Kapitel (§§ 6-7) wird die Pyrrhonische Skepsis als Lebensform in den Blick genommen. Das praktische Programm des Pyrrhonismus wird auf seine skeptizistische Begründung hin untersucht. So kann die Frage erörtert werden, ob die Pyrrhonische Skepsis ein konsistentes Programm entwirft oder nicht. In § 6 wird zunächst die Debatte um den urbanen bzw. rustikalen Status des Pyrrhonischen Skeptizismus aufgegriffen, die besonders heftig zwischen Myles Burnyeat, Michael Frede und Jonathan Barnes geführt worden ist. Dabei geht es um die Reichweite pyrrhonischer Argumente und um die Frage der logischen Konsistenz der Epochê. Ich versuche einen dritten Weg neben urbanem (moderatem) und rustikalem (radikalem) Skeptizismus vorzuschlagen und werde in diesem Zusammenhang auch eine Deutung der Epochê mit innovativem Anspruch entwickeln. Denn meines Erachtens ist die pyrrhonische Epochê gar keine Urteilsenthaltung, deren Skopus entweder lokal (urban) oder global (rustikal) wäre. Sie ist vielmehr als eine *Kontext-sensitive Performanz* zu verstehen, als eine Fähigkeit (*δύναμις*), Argu-

¹⁷ Vgl. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1996 (zur antiken Skepsis bes. S. 309-318).

mente mit einer durchgängig therapeutischen Absicht zu entwickeln. Es geht darum, den Adressaten der Skepsis von seinem Willen zur absoluten Wahrheit abzubringen und ihm eine Affirmation der Endlichkeit, der Kontingenz seines Bezugssystems abzurufen. Dies geschieht im Dienste seines Seelenheils, das Sextus zufolge stets bedroht ist, wenn man sich auf die Suche nach einer letztlich unerreichbaren absoluten Wahrheit jenseits des Scheins begibt.

In diesem Kontext wird auch die skeptische Rede von einem Rückzug in die Phänomene (*τὰ φαινόμενα*) mit einer, wie ich hoffe zeigen zu können, neuartigen Akzentsetzung beleuchtet. Es zeigt sich nämlich, daß Sextus keine konsistente Phänomenologie (im minimalen Sinne eines konsistenten Phänomenbegriffs) vorträgt. Dies bezeugt allerdings keinen theoretischen Mißstand seines Skeptizismus, sondern ist vielmehr eine Konsequenz seines Heilsversprechens. Sextus kann nämlich keinen konsistenten Phänomenbegriff entwickeln, ohne sich *malgré lui* erneut in die metaphysische Differenz von *φαινόμενον* und *ἄδηλον* zu verstricken. Es kann unter skeptischen Bedingungen nicht *gesagt* werden, was die Phänomene sind (da man auf diese Weise eine metaphysische Behauptung aufstellte). Was die Phänomene sind, muß sich vielmehr im Leben *zeigen*, sobald dieses von seiner metaphysischen Tendenz purgiert worden ist.

Die angestrebte anti-metaphysische Katharsis des Lebens kann aber nicht gelingen, worin ich die Inkonsistenz des Quietismus, das heißt des anti-metaphysischen Programms der Pyrrhonischen Skepsis, sehe. Denn wie soll der Skeptiker zwischen metaphysischen und noch nicht metaphysischen Tendenzen des Lebens überhaupt unterscheiden? Wie soll er einen (von Metaphysik ›infizierten‹) Kranken von einem Gesunden unterscheiden, ohne *ipso facto* eine Theorie des Lebens für seine Diagnose aufzubringen, obwohl das Leben sich seinen eigenen Prämissen zufolge diesseits der Theorie, als skeptisches »Leben ohne Dogmata« (*ἄδοξάστως βιοῦν*) vollziehen soll?

Die Selbstbeseitigung der Philosophie gelingt dem Skeptiker nicht mehr, sobald wir seine therapeutische Strategie durchschauen. In diesem Zusammenhang ist es besonders wichtig, unablässig auf dem von Sextus betonten Unterschied zwischen negativem Dogmatismus und Pyrrhonischem Skeptizismus zu bestehen: Während der negative Dogmatismus *behauptet*, daß wir nichts wissen können und Argumente für diese (als *Behauptung* antinomische) These beibringt, beschränkt sich der Pyrrhoniker auf die radikale Endlichkeit und stellt