

# Buchbesprechungen

## 1. Historische Philosophie

RICKEN, FRIEDO, *Antike Skeptiker* (Beck'sche Reihe 526: Denker) München: Beck 1994. 174 S.

Über wenig andere Gebiete ist vor allem im englischsprachigen Raum in den letzten zehn Jahren so viel geforscht worden wie über die antike Skepsis. Dabei steht jede Interpretation vor außerordentlichen Schwierigkeiten. Zunächst ist die Quellenlage oft disparat: Bis auf Sextus haben wir keine Originalschriften. Manche Skeptiker haben wie Sokrates bewußt nichts geschrieben. Zweitens werden die Argumente vor allem der Akademiker in stoischer Terminologie referiert, so daß nie eindeutig ist, ob sie eigene Thesen vertreten haben oder lediglich *ad hominem* argumentieren, d. h. die Inkonsistenz der stoischen Dogmatik zeigen wollten. Ein weiteres Problem besteht darin, daß die antike Skepsis, vor allem die pyrrhonische Skepsis, erheblich radikaler ist als moderne Formen skeptischer Argumentationen. Nicht nur Wissensansprüche werden bestritten, sondern überhaupt irgendetwas zu meinen, irgendetwas zu glauben und für sicher oder wahrscheinlicher als etwas anderes zu halten, wird als unsinnig und unsittlich verworfen. Philosophische Dogmatik, d. h. irgendetwas mit einem Wahrheitsanspruch oder Wahrscheinlichkeitsanspruch zu vertreten, ist für radikale Vertreter der Skepsis ein Charakterfehler. Spannend ist die Diskussion in der Antike deswegen, weil sich die Skeptiker bereits damals mit vor allem zwei Einwänden auseinandergesetzt haben, die man auch heute gegen eine skeptische Position einwendet: Wenn der Skeptiker behauptet, nichts sei sicher, dann behauptet er doch zumindest eines als sicher, nämlich daß nichts sicher sei, und somit kollabiert sein Argument; eine skeptische Position widerspricht der Tatsache, daß wir in unserem Alltag immer schon Urteile fällen und Handlungen ausführen, die auf solchen Urteilen basieren: Leben und Lehre der Skeptiker stehen miteinander im Widerspruch.

Nach einer Einleitung (9–12), in der Ricken (R.) zeigt, daß Descartes' Philosophie aus der Auseinandersetzung mit dem von der pyrrhonischen Skepsis beeinflussten Montaigne erwachsen ist, interpretiert R. zunächst Pyrrhon und Timon als Begründer der pyrrhonischen Skepsis (13–28). Hinter Pyrrhons Urteilsenthaltung steht die Frage nach dem guten Leben. Das gute Leben liegt in einer inneren Unabhängigkeit, die so weit gehen soll, daß man sich auch von äußeren Wahrnehmungen nicht bestimmen läßt. Konsequenz zu seiner Lehre beschreiben die Quellen sein Leben: Er habe im Alltag keinerlei Vorsicht gekannt und verdanke sein Überleben nur seinen Schülern, die ihn überallhin begleiteten. Pyrrhon selber hat keine philosophischen Thesen vertreten. Erst sein Schüler Timon versucht, theoretisch Rechenschaft über die Urteilsenthaltung zu geben. Weil sich die Wirklichkeit selber ständig verändert, können wir unsere Begriffe auf die Welt nicht anwenden. Deswegen sind alle Urteile sinnlos und der einzige mögliche Weg ist eine strikte Urteilsenthaltung. Um nun dem Widerspruch zu entgehen, daß wir *faktisch* ständig Urteile fällen, nimmt Timon eine gemeinsame Erscheinungswelt an, weil er an der Gewohnheit festhalten will. Unklar ist, ob sich diese Konzession an die Gewohnheit konsistent interpretieren läßt. – Ausführlich referiert und diskutiert R. Arkesilaos und Karneades als Vertreter der Akademischen Skepsis. Arkesilaos habe wie Sokrates keine eigenen Thesen vertreten, sondern interne Kritik an der Stoa betrieben. Sein Ziel sei es gewesen, den sensualistischen und empiristischen Fundamentalismus der Stoa von ihren eigenen Voraussetzungen her zu widerlegen. Für die Stoiker sei jede Zustimmung zu einem Sinneseindruck ein sittlicher Akt. Der Unterschied zwischen einem Toren und einem Weisen bestünde darin, daß nur der Weise einer bestimmten Klasse von Sinneseindrücken, denjenigen nämlich, die etwas so erfassen, wie es wirklich ist, die Zustimmung gibt. Arkesilaos' Kritik läuft darauf hinaus, daß die Stoiker kein adäquates Kriterium haben, um erfassende Sinneseindrücke von anderen, nicht erfassenden Sinneseindrücken zu unterscheiden. Deswegen müsse der Stoiker *jedem* Sinneseindruck die Zustimmung

verwehren. Die einzige sittliche Haltung sei daher die Urteilsenthaltung. Auch den Einwand, eine konsequent betriebene Urteilsenthaltung verunmögliche Handlungen und hebe das Leben auf, weil Handlungen auf Urteilen beruhen, widerlegt Arkesilaos von den stoischen Voraussetzungen her: Nicht mehr, was wahr oder falsch ist, sei der Maßstab des Handelns, sondern das Wahrscheinliche. Kritisch merkt R. an, daß auch der Begriff des Wahrscheinlichen den des Urteils voraussetzt, weil wir uns entscheiden müssen, was wir jeweils für wahrscheinlicher halten. Deswegen lasse sich die stoische Handlungstheorie wohl nicht, wie Arkesilaos es täte, ohne den Begriff der Zustimmung rekonstruieren. – Vor allem für eine Platoninterpretation wäre die Frage diskutierenswert, ob Arkesilaos nicht doch stärker als R. es vertritt, an Platon selbst (und nicht nur an den Sokrates von Platons frühen Dialogen oder den *Theaitetos*) anknüpft und so auch von anderen Mitgliedern der Akademie als legitimer Nachfolger Platons gegen den „Verrat“ an Platon durch die dogmatische Platoninterpretation der alten Akademie gesehen worden ist (daß es eine Diskussion um ‚Platon den Skeptiker‘ gab, ist aus PH I 221 f oder Luc. 74 bekannt).

Eine besondere Schwierigkeit jeder Deutung von Karneades besteht darin, daß wir zwei unterschiedliche Interpretationen von Karneades haben. In *Luc* 78 berichtet Cicero davon, daß Philon von Larissa und Metrodorus Karneades als einen gemäßigten Skeptiker in dem Sinne ansehen, daß er behauptet habe, der Weise könne Meinungen haben; die zweite Interpretation, der sich Cicero anschließt, ist ihm von Kleitomachus überliefert. Kleitomachus zufolge referiert Karneades lediglich eine stoische These, wenn er sagt, der Weise könne Meinungen haben, ohne ihr damit seine Zustimmung zu geben; erst Philon hat dann in einem späteren Stadium seiner Philosophie behauptet, der Weise könne Meinungen haben, und damit die Skepsis der Stoa angenähert. R. geht auf diese Kontroverse nicht direkt ein und schließt sich in seiner Karneadesinterpretation Philon von Larissa an: gegen die stoische Unterscheidung von glaubhaften und wahren Eindrücken, die dem Vorwurf ausgesetzt ist, eine psychische Wirklichkeit als Kriterium eines semantischen Wahrheitsbegriffs zu nehmen, habe Karneades ein pragmatisches Wahrheitskriterium gesetzt: das des deutlichen, unterschiedenen und ungehinderten Eindrucks. Karneades schlage ein Verfahren zur Prüfung der Eindrücke vor. Ein Eindruck soll glaubhaft und ungehindert sein, d.h. nicht mit anderen Eindrücken, die gleichzeitig wahrgenommen werden, in Widerspruch stehen können. Dieses pragmatische Kriterium sei außerordentlich flexibel und werde jeweils je nach Situation mehr oder weniger ausführlich angewandt. Interpretiert man Karneades hingegen im Anschluß an Kleitomachus und Cicero, müßte der Test als eine Kritik an den Stoikern verstanden werden: Wir können nicht *einen* erfassenden Sinneseindruck haben, weil wir Sinneseindrücke immer *nur* als Bündel verschiedener Eindrücke wahrnehmen können. Es genügt nicht, einem Eindruck seine Zustimmung zu geben, wir müssen vielmehr sämtliche gegebenen Eindrücke prüfen, bis alle glaubhaft und ungehindert sind. Weil dieses Verfahren nie an ein Ende kommt, scheitert die stoische Voraussetzung, es gäbe so etwas wie deutliche und unterschiedene Sinneseindrücke. – Das entscheidende Problem der Akademiker sieht R. darin, daß sie kritiklos den Sensualismus der Stoa übernehmen und zwischen dem wahrgenommenen Gegenstand und dem Eindruck, den er in einem hervorruft, unterscheiden. Dadurch hält beide Schulen dasselbe Bild gefangen, von dem erst Karneades sich zu befreien beginnt.

Nach der Akademischen Skepsis behandelt R. Ainesidemos' zehn (68–85) und die unter dem Namen Agrippas überlieferten fünf Tropen (86–94). Die zehn Tropen von Ainesidemos interpretiert R. als konsequenten Versuch, die Idee einer uns durch die Wahrnehmung gegebenen gemeinsamen, zusammenhängenden und geordneten Welt zu zerstören (78). Dazu behauptet Ainesidemos die Relativität aller Wahrnehmungsurteile und weltanschaulicher Thesen. Diese Behauptung ist aber nicht als ein Urteil mit Wahrheitsanspruch, sondern als ein Ausdruck zu verstehen. Ainesidemos behauptet nicht mehr *p* als er *non-p* behauptet. Die Berechtigung dieser Form des Relativismus liegt darin, einen naiven Realismus zu zerstören, der annimmt, daß Gegenständen Wahrnehmungsqualitäten unabhängig von dem Wahrnehmungsvermögen zukommen. Das bedeute aber nicht, daß jeder Objektivitätsbegriff sinnlos sei. Auch wenn die Welt eines Kranken eine andere als die eines Gesunden ist (4. Tropus), „nehmen wir in unserem all-

täglichen Verständnis eine Wertung vor. Wir betrachten die Welt des Gesunden [...] als die gemeinsame, objektive Welt“ (85). Damit zeigt sich, daß unser lebensweltliches Objektivitätsverständnis Werturteile voraussetzt, die nach R. ausdrücklich zu machen eines der Ziele der Tropen gewesen sein könnte. Die fünf Tropen Agrippas' behandeln die Themen Erkenntnis und Begründung. R. zeigt, daß sich bereits Platon und vor allem Aristoteles mit ähnlichen Argumenten gegen die Möglichkeit von Erkenntnis und Begründung beschäftigt haben, und verweist auf Diskussionen in den Zweiten Analytiken, der Metaphysik oder im *Phaidon*. – Den größten Teil des Buches nimmt die Interpretation von Sextus Empiricus ein (95–151). Das Interpretationsproblem besteht darin, daß Sextus in Abgrenzung von späteren Akademikern nicht den Widerspruch begehrt zu behaupten, nichts könne erkannt werden (und somit in einen negativen Dogmatismus verfällt), sondern sich weigert, von irgendeiner Aussage zu behaupten, sie sei wahr. Läßt sich diese Urteilsenthaltung im Alltag durchhalten oder bezieht sich Sextus nur auf philosophische Argumentationen? Auch Sextus geht es in seiner Philosophie um die Ataraxie, d. h. die innere Ruhe. Er glaubt allerdings nicht wie die Stoiker, daß sie sich auf dogmatischem Weg erreichen läßt. Sextus kann nicht für den Skeptizismus argumentieren, er kann lediglich zu einer Erfahrung verhelfen, die etwas zeigt. Sextus geht es um eine Lebensform. Er beherrscht eine bestimmte therapeutische Technik, die uns von der Krankheit des Dogmatismus befreien will. Seine Argumente haben dieselbe Funktion wie Medizin: Manche Argumente sind logisch falsch und zweifelhaft – aber sie können eine bestimmte Wirkung im Dogmatiker hervorrufen, die ihn verunsichert und von seiner Krankheit heilt. Um Sextus' Urteilsenthaltung widerspruchsfrei zu interpretieren, unterscheidet R. im Anschluß an Wittgenstein zwischen Behauptung und Äußerung. Sextus „reduziert die Funktionen der Sprache auf die Äußerung“ (112). Dadurch werden erkenntnistheoretische und logische Begriffe zu psychologischen Kategorien. Die durch die Sprache vorgegebenen Unterscheidungen werden bewußt aufgehoben.

Daß sich Sextus' Skeptizismus nicht nur auf philosophische Thesen, sondern auch auf Alltagsüberzeugungen erstreckt, diskutiert R. mit den damit verbundenen Interpretationsproblemen in der theoretischen (114–125) und praktischen (139–151) Philosophie. Vor allem in der theoretischen Philosophie ist ein Urteil über diese Frage nicht einfach, weil nicht immer klar ist, ob Sextus die Dogmatiker intern widerlegen oder eigene Thesen vortragen will. Sextus' Schwerpunkt liegt jedoch auf der Ethik: Weil jedes Werturteil Quelle innerer Unruhe ist, will er zeigen, daß unser Moralverständnis widersprüchlich ist und sich deswegen kein Urteil über ein Gut oder ein Übel fällen läßt. Vor die Wahl gestellt, zum Amoralisten zu werden oder ohne Möglichkeit zur Kritik ein reiner Traditionalist zu werden, entscheidet sich Sextus für die zweite Möglichkeit. R. weist auf die Schwächen eines solchen Moralkonzepts hin. So differenziert Sextus zu wenig zwischen verschiedenen Arten von Lebensregeln und stelle das Tragen von Ohrringen auf eine Ebene mit dem Verbot, Kinder zu töten. Vor allem aber gelingt es ihm nicht, den Sinn der Unterscheidung zwischen sittlichen und außersittlichen Gütern ad absurdum zu führen. Ihm ist zuzustimmen, daß das Streben nach außersittlichen Gütern (z. B. Reichtum) Quelle innerer Unruhe sein kann, weil das Erreichen der Güter von Faktoren abhängt, die man selber nicht alle beeinflussen kann. Das ist aber bei sittlichen Gütern (Tugenden) anders, weil es ausschließlich an einem selbst liegt, sie zu besitzen oder nicht. Auch einem reinen Konventionalismus zu folgen kann Quelle innerer Unruhe sein, weil man sich z. B. fragen kann, ob man hinter dem zurückbleibt, was *man* von einem erwartet (151). Anhand von Sextus' Zeichentheorie interpretiert R. Sextus' Skeptizismus als den Versuch einer „programmatischen Entintellektualisierung des menschlichen Lebens“ (135) und einem Plädoyer für ein Vertrauen in das alltägliche Leben, für das Widersprüche kein Problem sind. Die Argumente gegen die Stoiker sind keine Thesen mit Wahrheitsanspruch, sondern wollen als Äußerungen den Eindruck erwecken, die stoische These sei falsch. Sie gleichen einer Leiter, die man, wenn man auf ihr hochgestiegen ist, mit dem Fuß umstoßen kann. Das Buch schließt mit einem Ausblick auf antiskeptische Strategien in der Antike (Augustinus, Platons *Theaitetos* und Aristoteles' Metaphysik IV, 1008b) und einer kurzen Zusammenfassung.

R.'s Studie ist außerordentlich dicht geschrieben und setzt bei Lesern und Leserinnen viel an Grundwissen über die Antike voraus. Manche Abschnitte lassen sich nur dann

voll verstehen, wenn man neben dem Buch den Originaltext, etwa Diels-Kranz, Diogenes Laertius oder Sextus Empiricus, zur Hand nimmt. Die vor allem in den letzten zehn Jahren rege Diskussion im englischsprachigen Raum (vor allem von Annas, Barnes, Burnyeat, Frede, Striker) steht im Hintergrund von R.s Untersuchung, ohne daß er – aufgrund des durch die Beck'sche Reihe vorgegebenen Rahmens – explizit darauf Bezug nimmt. Die besondere Bedeutung der Untersuchung liegt darin, daß nun auch in deutscher Sprache ein Buch vorliegt, das auf dem Niveau der heutigen Forschung sowohl ein historisch kohärentes Gesamtbild als auch eine überzeugende philosophische Untersuchung, Würdigung und Kritik der antiken Skepsis bietet.

M. BORDT S. J.

VLASTOS, GREGORY, *Socratic Studies*. Herausgegeben von Myles Burnyeat. Cambridge: University Press 1994. XIII/152 S.

*Socratic Studies* ist der von Vlastos (V.) angekündigte Zusatzband zu seinem 1991 erschienenem *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* und ist nach seinem Tod von Burnyeat herausgegeben worden. Er enthält zum größten Teil nur geringfügig veränderte Fassungen von bereits früher publizierten Aufsätzen. Der erste Aufsatz, 'The Socratic Elenchos: Method is All' (1–29), ist eine leicht erweiterte und überarbeitete Fassung des 1983 in den Oxford Studies in Ancient Philosophie publiziertem 'The Socratic Elenchos'. Wie schon in den OSAP bestimmt V. den Elenchos als Suche nach moralischer Wahrheit. Eine Regel des Elenchos besteht darin, daß Sokrates' Gesprächspartner sagen muß, was er selber glaubt („say what you believe“). Untersucht wird nicht nur eine These, sondern eine Art zu leben. Jeder Elenchos enthält nach V. vier Elemente, die einen „Standardelenchos“ konstituieren: (1) Der Gesprächspartner behauptet p; Sokrates hält p für falsch und versucht p zu widerlegen; (2) Sokrates bekommt von seinem Gesprächspartner die Zustimmung, daß q und r wahr sind; (3) Sokrates argumentiert dafür, daß q und r non-p impliziert; (4) Sokrates behauptet dann gezeigt zu haben, daß non-p wahr und p falsch ist. Neu gegenüber der Fassung von 1983 sind einige Beispiele, die V. für so etablierte Thesen bringt: Daß fromme Handlungen von den Göttern geliebt werden, weil sie fromm sind, und nicht deswegen fromm sind, weil sie von den Göttern geliebt werden; daß der gerechte Mensch seinen Feinden nicht schaden wird; daß der Dichter nicht aus Wissen, sondern aus einer Art göttlicher Inspiration heraus dichtet u. a. m. V. diskutiert (2) und (4). Er vertritt, daß q und r nicht allgemein akzeptierte Prämissen sein müssen. Es komme Sokrates nur darauf an, seinen Gesprächspartner dazu zu bringen, q und r zuzustimmen. Sokrates zeige, daß sein Gesprächspartner sich selber im Irrtum befinde, wenn dieser meint, konsistent p, q und r behaupten zu können. Dieser Teil ist gegenüber der Fassung von 1983 um eine sich an sein Sokratesbuch von 1991 anschließende knappe Diskussion um den Sokrates bei Xenophon und den Platonischen Sokrates erweitert. Wie schon in der Fassung von 1983 behauptet V. mit Verweis auf *Gorg* 479 e, daß Sokrates mit der Widerlegung von p die Wahrheit von non-p gezeigt hat. Das entscheidende logische Problem des Sokratischen Elenchos besteht darum in der Frage, wie Sokrates aus der Inkonsistenz der Meinungen seines Gesprächspartners logisch die Wahrheit von non-p folgern kann. Gegenüber seinem Lösungsvorschlag von 1983 argumentiert V. nun mit zwei (statt mit drei) Prinzipien: „Whoever has a false moral belief will always have at the same time true beliefs entailing the negation of that false belief“ (25) und „The set of elenctically tested moral beliefs held by Socrates at any given time is consistent“ (28). Die Konsistenz der von Sokrates vertretenen Meinungen ermöglicht V. eine Antwort auf das logische Problem. Die faktische Widerlegung von p beruhe zwar ausschließlich darauf, daß Sokrates' Gesprächspartner q und r für wahr halten; das bedeute aber nicht, daß q und r falsch seien. Es gehe Sokrates vielmehr darum, die Zustimmung der Gesprächspartner zu solchen Prämissen zu bekommen, die konsistent zu seinem eigenen „belief-set“ und daher wahr seien. Zur überzeugenden Kritik an V.s Rekonstruktion des Elenchos sei auf Peter Stemmer, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin/New York 1992; vor allem 101–112 [vgl. ThPh 69 (1994) 101–103] verwiesen.

V. Studie über den Elenchos folgt (wie in 1983) als Appendix 'The Demise of the Elenchos in the *Euthydemus*, *Lysis* and *Hippias Major*' (29–33), in dem V. vertritt, daß