

2 Philosophiehistorische Rekonstruktion

„Im Hinblick darauf fällt es schwer, über ihre Verantwortungslosigkeit (*temeritas* [Leichtsinn; ES]) so zu sprechen, wie es die Sache eigentlich erforderte!“ (Cicero, *Academica* II 31)⁴⁴ – so schimpft Lucullus auf einige Philosophen seiner Zeit: die Skeptiker. Lucullus verurteilt diese Leute als „leicht-sinnig“ und hält sich auch nicht zurück, noch im selben Satz zu betonen, dass dieser Begriff eigentlich wohl noch zu schwach sei. Ein paar Zeilen zuvor wird klar, gegen welche Position der Skeptiker sich sein Ärger richtet:

Diejenigen also, die bestreiten, dass irgend etwas begriffen werden könne, bringen eben das, was der **Lebensführung dient oder sie schmückt [die Mittel/Werkzeuge und den Schmuck des Lebens; ES]**, gewaltsam zum Verschwinden, oder vielmehr: **sie zerstören** sogar die Möglichkeit der **Lebensführung von Grund auf** und berauben das **Lebewesen** selbst gerade dessen, was sein **Leben** ausmacht. Im Hinblick darauf fällt es schwer, über ihre Verantwortungslosigkeit so zu sprechen, wie die Sache es eigentlich erforderte. (Cicero, *Academica* II 31; Übersetzung Schäublin)

ergo ii, qui negant quicquam posse comprehendī, haec ipsa eripiunt **vel instrumenta vel ornamenta vitae**, vel potius etiam **totam vitam evertunt funditus** ipsumque **animal orbant animo**. ut difficile sit de **temeritate** eorum perinde, ut causa postulat, dicere.
(ed. Schäublin)

Lucullus wendet sich also gegen diese Theorie, weil sie das „Lebewesen seines Lebens beraube“ (*animal orbant animo*). Damit meint er aber weniger die Sicherstellung von Nahrung oder die Organisation anderer lebensnotwendiger Güter wie Kleidung, eine Behausung etc., sondern noch viel prinzipieller das, was seiner Meinung nach ein Leben ausmacht. Durch die Philosophie der Skeptiker geraten die Menschen für Lucullus in eine Art Selbstwiderspruch.⁴⁵

⁴⁴ Cicero, Marcus Tullius: Akademische Abhandlungen. Lucullus, Text und Übersetzung von Christoph Schäublin, Hamburg 1995.

⁴⁵ Denn mit der Formulierung des *animal orbant animo* legt Cicero seinem Protagonisten Lucullus zwei Begriffe in den Mund, die in einer engen semantischen, aber auch semiotischen Nähe zueinander stehen. Der Begriff *animus*, der noch viel mehr heißt als nur „Leben“, spannt ein breites Bedeutungsfeld in dem Bereich *Seele, Geist, Gesinnung, Wille* auf und wird durch die begriffliche Nähe und die Alliteration zum wesentlichen Moment der Bestimmung dessen, was ein *animal*, ein „Lebewesen“, ausmacht.

Wenn er den Skeptikern vorwirft, sie nähmen den Lebewesen genau das, was diese konstituiert, macht Lucullus damit eine ganz grundsätzliche Rechnung auf. Die Skeptiker sind für ihn diejenigen, *qui negant quicquam posse comprehendi* – diejenigen, „die negieren, dass irgendetwas verstanden werden kann“. Diese Negation der Möglichkeit, auch nur „irgendetwas“ (*quicquam*) zu verstehen, ist das ursprüngliche Problem, aus dem die anderen Probleme auf der Ebene der Lebensführung abgeleitet werden. Weil sie den Menschen nicht nur das, was der „Lebensführung dient“, oder das, was das „Leben schmückt“, „entreißen“ (*vel instrumenta vel ornamenta vitae eripiunt*), sondern ihnen ganz prinzipiell das, was konstituierend für ein Leben ist, versagen, „vernichten“ sie in Lucullus’ Augen das Leben von Grund auf (*totam vitam funditus*).

In dieser Textstelle deutet sich auch schon das Gegenkonzept der Stoiker an, das mit der Kritik verbunden wird: Das Verstehen der Dinge in Form einer „begreifenden Vorstellung“ (*phantasia katalêptikê*) ist die Grundvoraussetzung dafür, etwas wissen zu können, aber eben auch, ein gelingendes Leben zu führen. Als der zentrale Baustein in der stoischen Philosophie⁴⁶ wird die begreifende Vorstellung in der folgenden Rekonstruktion der widerstreitenden Positionen eine wichtige Rolle spielen. Sie ermöglicht, etwas wissen zu können, klare Aussagen zu machen als auch angeben zu können, was gut oder schlecht, was eine Tugend und was ein Übel sei, und gilt den Stoikern damit als Grundbedingung dafür, ein gutes und glückliches Leben zu führen (Cicero, *Academica* II 31). Eben diese Befähigung zur Führung eines guten Lebens spricht Lucullus den Anhängern der skeptischen Lehre ab.

Im Gegenzug finden sich auch bei den Vertretern der Skeptiker kritische Bemerkungen. Sie sorgen sich in ähnlicher Weise um das Wohlergehen der

⁴⁶ Unter anderen hält Allen die immense Bedeutung der begreifenden Vorstellung für die stoische Philosophie insgesamt fest. Von dem in der Debatte mit den Skeptikern hart umkämpften Konzept hängt die gesamte stoische Philosophie ab (Allen, James 1994: *Academic Probabilism and Stoic Epistemology*, in: *The Classical Quarterly* 44 (1) 85–113, online einzusehen unter: <http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract-fromPage=online&aid=3592996&fileId=S0009838800017249>, zuletzt geprüft am 21.3.2016: 1).

Anhänger der stoischen Philosophie. So stellt etwa Sextus Empiricus, ein pyrrhonischer Skeptiker, mit dem wir es noch häufiger zu tun bekommen werden, der stoischen Lehre ein schlechtes Zeugnis aus. Gemessen an dem Ziel, ein gutes Leben zu erreichen, sei sie schlicht ineffizient. Statt ein gutes Leben zu erlangen, würde der Mensch, der der stoischen Lehre folgt, „fortwährend beunruhigt“, denn das Streben nach dem Guten und dem Vermeiden der Übel führe dazu, dass er in „große Sorgen“ gerate (Sextus, PH I 27).⁴⁷

Wer nämlich dogmatisch etwas für gut oder übel von Natur hält [gemeint sind u. a. die Stoiker; ES], wird **fortwährend** [in allem; ES] **beunruhigt**: Besitzt er die vermeintlichen Güter nicht, glaubt er sich von den natürlichen Übeln heimgesucht und jagt nach den Gütern, wie er meint. Hat er diese erworben, gerät er in noch **größere Sorgen**, weil er sich wider alle Vernunft und über alles Maß aufregt und aus Furcht vor dem Umschwung alles unternimmt, um die vermeintlichen Güter nicht zu verlieren. (Sextus, PH I 27; Übersetzung Hossenfelder)

ὁ μὲν γὰρ δοξάζων τι καλὸν τῇ φύσει ἢ κακὸν εἶναι **ταράσσεται διὰ παντός**· καὶ ὅτε μὴ πάρεστιν αὐτῷ τὰ καλὰ εἶναι δοκοῦντα, ὑπὸ τῶν φύσει κακῶν νομίζει ποινηλατεῖσθαι καὶ διώκει τὰ ἀγαθὰ, ὥς οἶεται· ἅπερ κτησάμενος **πλείους ταραχαῖς** περιπίπτει, διὰ τὸ τὰ παρὰ λόγον καὶ ἀμέτρως ἐπαίρεσθαι καὶ φοβοῦμενος τὴν μεταβολὴν πάντα πράσσει, ἵνα μὴ ἀποβάλλῃ τὰ ἀγαθὰ αὐτῷ δοκοῦντα εἶναι. (ed. Mutschmann)

Sextus geht sogar noch weiter: „Aus Menschenfreundlichkeit“, schreibt er, wollen die Skeptiker „die Einbildung und Voreiligkeit der Dogmatiker durch Argumentation heilen“ (Sextus, PH III 280),⁴⁸ denn die Skepsis strebe die „Seelenruhe“ (*ataraxia*) der Menschen an (Sextus, PH I 12).⁴⁹ Überhaupt versteht Sextus die Skepsis als logische Konsequenz aus einem Scheitern der Stoa, das gelingende Leben und die Seelenruhe philosophisch zu konstituieren

⁴⁷ Übersetzung Hossenfelder (Sextus Empiricus; Hossenfelder, Malte (Hg.) 1985: Grundriss der pyrrhonischen Skepsis. Mit einer Einleitung von Malte Hossenfelder, Frankfurt am Main). Sextus Empiricus' „Pyrrhoniae Hypotyposes“ („Grundriss der pyrrhonischen Skepsis“) wird im Folgenden mit „PH“ abgekürzt.

⁴⁸ Übersetzung Hossenfelder. Mit diesem klar therapeutischen Interesse zeichnet sich die pyrrhonische Skepsis übrigens gegenüber den modernen und mittelalterlichen skeptischen Ansätzen aus. Anders als die antike Skepsis interessieren sich, wie Perler darlegt, die mittelalterlichen und modernen skeptischen AutorInnen ausschließlich für erkenntnistheoretische Fragen (Perler 2012: 406; vgl. Anmerkung 50).

⁴⁹ Übersetzung Hossenfelder. Die pyrrhonische Vorstellung von Seelenruhe bedeutet dagegen, sich an sich selbst und seinen Erlebnissen zu orientieren. Diese Selbstbezogenheit ist das abstrakte Prinzip der *ataraxia* (von *tarachê*: „Unruhe“, „Erregung“).

(Sextus, PH I 26–27). Ähnlich den Stoikern glaubten also auch die Skeptiker, die Menschen von der *fehlleitenden* und *gescheiterten* Philosophie der Gegenseite schützen zu müssen.

Die kurzen, aber emphatischen Kommentare transportieren eine für uns weniger selbstverständliche Voraussetzung, auf die schon in der Einleitung hingewiesen wurde: den wirkmächtigen Zusammenhang von epistemischen Konzepten und dem tatsächlichen Leben im antiken Denken. Wer würde sich heute ernsthaft um das Befinden von Menschen sorgen, die sich für die vermeintlich falsche Philosophie interessieren? Ganz im Gegensatz dazu spricht aus den Worten Sextus' und Lucullus' echter Ärger und vor allem echte Sorge um das Leben der AnhängerInnen der jeweils anderen Schule.

Mit der Kontroverse zwischen Stoikern und Skeptikern liegt uns eine philosophische Debatte vor, in der die Kontrahenten ganz grundlegende erkenntnistheoretische Fragen diskutieren, deren Bedeutung für das Leben der Menschen ihnen dabei aber immer bewusst blieb.⁵⁰ Wie nah sich die einzelnen Richtungen in der Auseinandersetzung dabei inhaltlich standen, war bereits unter den Zeitgenossen umstritten; dies gilt insbesondere für die skeptischen Positionen (Sextus, PH I 220). Die zwei – oder eigentlich drei – hier genannten philosophischen Schulen der Stoiker, akademischen und pyrrhonischen Skeptiker galten zwar einerseits als unvereinbar. Gleichzeitig blieben die verschiedenen Richtungen aber immer aufeinander bezogen und entwickelten sich eng *mit-* oder *gegenseinander*. Die Beeinflussung fand dabei in einem nahezu symbiotischen Verhältnis von fundamentalen und nicht-fundamentalen Positionen statt. Dietmar Heidemann kennzeichnet diese sich gegenseitig konstituierende

⁵⁰ Die Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus pyrrhonischer und akademischer Art beschränkt sich in diesem Abschnitt auf die hellenistische Debatte. Seitdem ist die Auseinandersetzung mit dem skeptischen Zweifel bis in die Gegenwart nicht abgebrochen. Allerdings verlagerte sich der Akzent der skeptischen Position. In der antiken Auseinandersetzung zielte das skeptische Argument auf die *Möglichkeit*, einen Begriff *von Wahrheit* haben zu können. Dagegen waren die skeptischen Positionen seit dem Mittelalter bis in die Gegenwart durch prinzipielle skeptische Hypothesen gekennzeichnet: Sie stellten die Erklärungen und Vorstellungen von *Welt insgesamt* in Frage (vgl. etwa das berühmte *Hirn-im-Tank*-Gedankenexperiment; vgl. Heidemann, Dietmar H. 2007: Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung, Berlin, 6; vgl. Anmerkung 48).

Verbindung von Stoa und Skepsis als einen „integrativen Antiskeptizismus“ (Heidemann 2007).⁵¹ Demnach ist es weder Zufall, dass dem Dogmatismus der Stoa mit einer skeptischen These begegnet wird, noch, dass sich der Dogmatismus mit der skeptischen Position auseinandersetzt. Beide Richtungen arbeiteten sich also intensiv mit- und aneinander ab und so behauptete Karneades, aus der Gruppe der akademischen Skeptiker, sogar von sich und seinem philosophischen Gegenspieler, dem Stoiker Chrysipp: „Hätt's nicht Chrysipp gegeben, dann gäb's wohl auch nicht mich“ (Diogenes Laertios, IV 62).⁵²

Aufgrund des engen Verhältnisses der skeptischen Positionen wird in der nachstehenden Rekonstruktion ein methodischer Zwischenweg eingeschlagen, bei dem die akademische Skepsis und die pyrrhonische Skepsis zunächst jeweils für sich erarbeitet und schließlich gegenüber der Stoa als eine gemeinsame skeptische Richtung kontrastiert werden. Diese Strategie eignet sich für die Untersuchung, da die akademischen und pyrrhonischen Skeptiker trotz ihrer Unterschiede vor allem ein gemeinsames Ziel teilen, nämlich zu zeigen, dass spekulative philosophische Projekte fehl gehen (Striker 1996b: 147).⁵³ Im Verlaufe der Rekonstruktion wird aber auch klar werden, dass beide skeptische Strategien nicht nur einen Abgrenzungspunkt teilen, sondern darüber hinaus auch positiv eine ähnliche Idee dagegensetzen, deren Kern die enge epistemische und operative Bezugnahme auf den Kontext ist.

⁵¹ Ausgehend von der antiken Debatte entwickelt Heidemann einen systematischen Begriff des Skeptizismus, der als integrativer Bestandteil der menschlichen Rationalität Teil jedes Wissensbegriffs ist (Heidemann 2007: 349, 355).

⁵² Übersetzung nach Jürß (Diogenes Laertios 1998: Leben und Lehre der Philosophen. Aus dem Griechischen übersetzt und herausgegeben von Fritz Jürß, Stuttgart). Jürß bezieht sich in seiner Übersetzung auf die Quellenedition von Long.

⁵³ Die Frage des Unterschieds zwischen pyrrhonischen und akademischen Skeptikern beantwortet Striker schließlich so: „[T]he positions of the Academic and of the Pyrrhonist do not in fact seem very far apart from one another. (...) But both seem to have been chiefly concerned to show that the speculative projects of philosophers are hopeless“ (Striker, Gisela 1996b: On the Difference Between the Pyrrhonists and the Academics, in: Dies. (Hg.): Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics, Cambridge/New York, 135–149, 147).

Dass die Schulen sowohl der Stoiker als auch der akademischen Skeptiker und der pyrrhonischen Skeptiker dabei jeweils eine – ihre – Geschichte durchlaufen (die Debatte dauerte etwa fünf Jahrhunderte an!) ist wichtig sich zu vergegenwärtigen.⁵⁴ Die Entwicklung innerhalb der Schulen soll jedoch nur am Rande Gegenstand dieser Untersuchung sein; damit haben sich andere zur Genüge beschäftigt. Genauso wenig kann es hier darum gehen, die vorgeschlagenen Erklärungen zu bewerten oder gegeneinander auszuspielen. Stattdessen sollen sie in ihrem Anliegen, eine jeweils spezifische Perspektive einzunehmen und damit auf eine bestimmte Problematik zu reagieren, rekonstruiert werden.

So ähnlich oder verschieden die Positionen nämlich auch waren, und umso mehr diese durch die gegenseitige Kritik ausdifferenziert wurden, gelang es doch keiner Position, schließlich als überlegen dazustehen. Keine Schule gewinnt die Debatte; vielmehr glauben alle drei Richtungen für sich, gewonnen zu haben.⁵⁵ Dass die Debatte in eine Art „stand-off“ (Allen 1994: I) geriet, ist ein Hinweis darauf, dass in der Diskussion unterschiedliche Anliegen oder Aspektsetzungen ihren Ausdruck finden (Annas 1990: 194).⁵⁶ Offenbar gab es disparate Sichtweisen, die zwar am gleichen Gegenstand diskutiert wurden, aber in der Argumentation aneinander vorbeigingen oder sich sogar gegenseitig ausschlossen. Mit dieser Hypothese unterschiedlicher Perspektiven kann zumindest erklärt werden, warum die Positionen trotz kleinerer Veränderungen und Anpassungen der Theorien über die Jahrhunderte hinweg in ihrer

⁵⁴ Der Begründer der Stoa, Zenon, und Pyrrhon (der mythische Begründer des Pyrrhonismus, auf den sich dessen AnhängerInnen aber immer wieder beziehen) lebten im 4. Jahrhundert v. u. Z.; Sextus Empiricus (pyrrhonische Skepsis) und Marc Aurel (Stoa) im 2. Jahrhundert u. Z. Dies bedeutet eine Zeitspanne von über 500 Jahren!

⁵⁵ So äußert sich beispielsweise Cicero über eine fiktive, aber als typisch eingestufte Diskussion zwischen dem Begründer der Stoa, Zenon, und dem akademischen Skeptiker Arkesilaos: „Vielleicht stellte er [Arkesilaos] Zenon die Frage, was (...) Daraufhin hätte Zenon sicherlich so definiert (...) Aber er [Arkesilaos] trieb diese Diskussion weiter, um zu zeigen, dass.. (...) Dies ist die eine Kontroverse, die bis in die Gegenwart andauert“ (Cicero, *Academica* II, 77–78; Zusätze die Übersetzer; Auslassungen ES; Long, Anthony A.; Sedley, David N. 2006: *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*, Stuttgart u. a., 288).

⁵⁶ Annas, Julia (1990): *Stoic Epistemology*, in: Everson, Stephen (Hg.): *Epistemology*, Cambridge/New York, 184–203.

grundsätzlichen Struktur stabil blieben, es aber zu keinem Schlusspunkt in der Auseinandersetzung gekommen ist.

Die verhärtete Debatte der unterschiedlichen systematischen Positionen erschließt sich besser vor dem Hintergrund dessen, was Jacques Brunschwig einen „epistemological turn“ nennt (Brunschwig 1999).⁵⁷ Er beschreibt damit das Populärwerden eines bestimmten Erkenntnisinteresses zu Beginn dessen, was wir heute als Hellenismus bezeichnen.⁵⁸ Diese Verschiebung des epistemologischen Interesses von der Frage nach konkreten Inhalten, danach *was* Wissen ist, zu der Frage, *ob* Wissen überhaupt möglich ist und wenn ja, nach welchem Kriterium es zu überprüfen sei, verdeutlicht das Dilemma der Auseinandersetzung: Die Stoiker befanden sich auf der einen Seite des *turn*, während die Skeptiker den *turn* bereits vollzogen hatten. Das zumindest vordergründig verhandelte Konfliktthema besteht also in den unvereinbaren Ansätzen der Erkenntnistheorie und den Vorstellungen von Wahrheit bzw. danach wie und ob gesicherte Erkenntnis erlangt werden kann. Weil die genannten hellenistischen Philosophien aber mit ihren theoretischen Überlegungen immer auch das konkrete Leben mit im Blick behalten, verweist die Einnahme einer anderen oder die Veränderung einer theoretischen Position auch auf einen möglichen, veränderten Befund im Bereich der Lebensführung.

Auch Jonathan Barnes macht einen Vorschlag dafür, wie zumindest die erkenntnistheoretischen Seiten der Ansätze eingeordnet werden könnten (Barnes 1990).⁵⁹ Er stellt fest, dass die meisten epistemologischen Theorien sich durch das Kriterium für Erkenntnis, also durch ihr Begründungsschema, unterscheiden und somit eine bestimmte Position in einem „*foundationalist*

⁵⁷ Brunschwig, Jacques (1999): Introduction. The Beginnings of Hellenistic Epistemology, in: Algra, Keimpe (Hg.): The Cambridge History of Hellenistic Philosophy, Cambridge/New York, 229–259.

⁵⁸ Ganz ähnlich beschreiben Graeser und Schäublin eine „skeptische Wende“ (Graeser, Andreas/Schäublin, Christoph 1995: Einleitung, in: Cicero, Marcus Tullius: Akademische Abhandlungen. Lucullus, Text und Übersetzung von Christoph Schäublin. Einleitung von Andreas Graeser und Christoph Schäublin. Anmerkungen von Andreas Bächli und Andreas Graeser. Lateinisch–Deutsch, Hamburg, IX–LXIV, XIV).

⁵⁹ Barnes, Jonathan (1990): Some ways of Scepticism, in: Stephen Everson (Hg.): Epistemology, Cambridge/New York, 204–224.

approach to knowledge“ einnehmen. Die Gültigkeit eines Satzes wird demnach auf unterschiedliche Weise begründet, das heißt, von gegenteiligen Kriterien abhängig gemacht. Barnes verortet die verschiedenen Ansätze in einem allgemeinen Schema der Epistemologie (Barnes 1990: 217). Sein „general schema“ umfasst zwei Möglichkeiten, erkenntnistheoretische Schlüsse zu formulieren: (i) die Gültigkeit von einem *äußeren* Kriterium abhängig zu machen; (ii) diese Gültigkeit *in sich selbst* zu begründen. Im ersten Fall ist das Kriterium für Wahrheit an einem äußeren externen Bezugspunkt orientiert. Im zweiten Fall der relationalen Beziehung von Wahrheit bleibt das Kriterium auf sich selbst gewendet.⁶⁰ Ein „external account of knowledge“ steht einem „internal account“ gegenüber (Barnes 1990: 222).

Die Stoa, so wird sich gleich zeigen, lässt sich in diesem Schema leicht einem Externalismus zuordnen.⁶¹ Für die beiden skeptischen Schulen gelingt das nicht so leicht. Hier scheint die Unterscheidung eines Innen und Außen nicht recht zu dem skeptischen Vorhaben zu passen, was als wahr gelten soll, an bestimmte Umstände und einen konkreten Kontext zu binden.⁶² Auch

⁶⁰ Analog zur Barnes' Unterscheidung von epistemischem Externalismus und epistemischem Internalismus verläuft auch Heidemanns Argument, basierend auf der Differenz von „externem“ und „internem Skeptizismus“. Die Unterscheidung zielt auf die unterschiedlichen methodischen Ebenen der Ausrichtung von Skeptizismus und seiner Bezugnahme und damit auch auf ihren Effekt für die in Zweifel gezogene Position diese vollständig in Frage zu stellen oder aber durch die Auflösung des Zweifels sogar als Wissen zu etablieren (Heidemann 2007: 324–426).

⁶¹ Weil die Wahrheit unabhängig von den Menschen besteht und für alle die gleiche ist (auch wenn die Menschen unterschiedlich scharfe Eindrücke von ihr haben), hat sie ganz klar eine externe Ausrichtung (Barnes 1990: 223). Allerdings kann und muss ihr sogar durch die Einzelnen zugestimmt und sie also nachvollzogen werden. Mit der Zustimmung versuchen die Stoiker – wohl als eine Reaktion auf die fortgesetzte Kritik – eine Vermittlung zwischen einer internalistischen und einer externalistischen Perspektive (Thorsrud 2010: 66; vgl. Abschnitt 2.1, „Die Stoa“).

⁶² Die akademischen Skeptiker könnten, wie sich später zeigen wird, sogar gleichzeitig als Internalisten und Externalisten gelten, je nachdem ob man sie von einer kontextualisierten oder dekontextualisierten Perspektive einzuschätzen versucht: Von der dekontextualisierten Perspektive – etwa der der Stoiker – wirkt ihre Bestimmung von Wahrheit in Abhängigkeit zur Situation wie ein Internalismus, der den Eindruck von Relativismus entstehen lässt. Gleichzeitig können sie wegen ihrer Festlegung auf den Rahmen eines konkreten Kontextes – etwa für die Pyrrhoneer – aber auch als Externalisten gelten. Nimmt man sie in ihrem Anliegen ernst, dass Vorstellungen nur angemessen etc. zu etwas sein können, aber nicht wahr, dann erscheinen sie auf dieser

Striker und Frede lehnen eine solche Zuordnung der fundamentalen Dogmen und der skeptischen Erscheinungen an ein Außen bzw. Innen ab (Striker 1996b: 142).⁶³

Hier sollen das Schema Barnes' und Brunschwigs Gedanke eines „epistemological turn“ einen ersten Anhaltspunkt dafür bieten, wie die unterschiedlichen Akzente, die die pyrrhonischen und die akademischen Skeptiker wie auch die Stoiker setzen, verstanden werden können: Die Auseinandersetzung über die richtige Auffassung von Wahrheit ist ein bedeutendes Unterscheidungsmerkmal für die skizzierten Positionen, an denen die Auseinandersetzung aufbricht – das deutet sich nicht nur in der eingangs angeführten Bemerkung Lucullus' an (vgl. auch Sextus, PH I 1). Gegenüber dem Erklärungsansatz Barnes', der die Handlungsfacette ausblendet, entfaltet sich in der theoretischen Entscheidung zugunsten eines Kriteriums für Wahrheit aber immer auch eine lebensweltliche Dimension. Dieser lebensweltliche Unterton ist ein essentieller, wenn nicht sogar der eigentliche Gegenstand der antiken Debatte; in einer angemessenen Diskussion der Positionen muss er daher eine zentrale Rolle spielen.

Wenn, wie in dieser Untersuchung, die Verbindung von epistemologischen Positionen mit dem Handeln von Menschen untersucht werden soll, mag dies mitunter wie ein absurdes Vorhaben wirken – scheint doch das Denken der Menschen darüber, was Wahrheit oder ein gutes Leben etc. ist, in vielerlei Hinsicht keinen wirklichen Einfluss auf praktisches Handeln haben zu können.

kontextualisierten Ebene möglicherweise eher als Externalisten, wie Dogmatiker oder eben fundamentale Denker. So verstanden lässt sich auch die Kritik der Pyrrhoneer an den *dogmatischen* Akademikern einordnen (Sextus, PH II 79), und es wird deutlich, warum es „die selben Dinge [sind; ES ff.], die ihr [d. h. die fundamentalen Denker] mit Gewissheit zu erkennen vorgebt, wir [d. h. die Akademiker] wahrscheinlich nennen (Cicero, *Academica* II 105).“ Dies ist einerseits das Beeindruckende, andererseits auch die Krux der akademischen Theorie: ihr innerhalb des Bezugs zum Kontext recht statisches Konzept einer *phantasia pithanê* bzw. *eulogos/oikeiê*, während sie gleichzeitig den Referenzpunkt, auf den es sich richten könnte, ablehnt (vgl. Abschnitt 2.2, „Die Skepsis“).

⁶³ Burnyeat unterstützt diesen Gedanken (Burnyeat, Myles 1980: Can the Sceptic live his Scepticism?, in: Ders./Barnes, Jonathan/Schofield, Malcolm (Hg.): *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford/New York, 20–53).

Am deutlichsten wird diese problematische Behauptung eines Zusammenhangs zwischen Erklärung der Welt und dem tatsächlichen Leben in dieser Welt vielleicht in dem Vorwurf der Handlungsunfähigkeit (*apraxia*-Vorwurf), der den pyrrhonischen und akademischen Skeptikern immer wieder gemacht wird.⁶⁴ Wenn etwa ein Stoiker sagt, die Skeptiker seien auf Grund ihrer eigenen Überzeugungen gar nicht in der Lage zu handeln, dann muss man fragen, was mit *Handeln* denn eigentlich gemeint ist: denn natürlich haben die Skeptiker gehandelt; jeden Tag. Wie könnten sie nicht?

Die These, die im Folgenden vertreten wird, ist, dass es, wenn um die Handlungsfähigkeit gestritten wird, nicht um schlichtes Agieren, sondern um intendiertes *Handeln im sozialen Kontext* geht. Dies scheint besonders vor dem historischen Hintergrund, in dem die Schulen populär wurden, bedeutsam: denn die Erfahrung der Fremddregierung der griechischen *poleis* durch die Makedonen und dann durch die Römer hatte möglicherweise Auswirkung auf das Selbstverständnis der Menschen und ihres Selbsterleben als *politai*, als Bürger (vgl. Abschnitt 2.4, „Skizze zweier historischer Denk-Handlungszusammenhänge“). Diese neue Selbsterfahrung wird hier offenbar greifbar. Als politischer Einsatz für ein Leben in der *polis* verstanden, entfaltet der große emotionale und theoretische Einsatz der antiken Akteure in der epistemologischen Debatte für uns seine eigentliche Relevanz.

Später, im Kapitel zu einer systematischen Rekonstruktion, werden die Ansätze in ihrem komplementären Vermögen zueinander entwickelt; an dieser Stelle müssen als Vorarbeit dazu die drei philosophischen Schulen zunächst unabhängig charakterisiert werden. Wie beschrieben, ist das Verständnis von Wahrheit das Kernthema, an dem die Vorstellungen, die sich die Akademiker, Pyrrhoneer und Stoiker von der Welt machten, aufbrechen. Die Rekonstruktion schlüsselt die Debatte daher ausgehend von den jeweiligen Referenzpunkten für Wahrheit auf.

Zunächst wird also die stoische, dann die akademische und schließlich die pyrrhonische Wahrheitskonzeption dargestellt, um anschließend ihr normati-

⁶⁴ Der Vorwurf der *apraxia* an die antike Skepsis wird auch von modernen KommentatorInnen reformuliert. Z. B. resümiert Burnyeat: „[O]ne will agree that the supposed life without belief is not, after all, a possible life for man“ (Burnyeat 1980: 53).

ves Interesse sowie ihr Verständnis vom Menschen in ihrem Umfeld zu erschließen. Dabei zeigt sich (1), dass die Stoa in ihrer Konzeption der begreifenden Vorstellung, der *phantasia katalêptikê*, ein Konzept einer festen externen Wahrheit vertritt, die allerdings von den Menschen nachvollzogen werden kann und soll. Ihr fundamentaler Wahrheitsbegriff leitet sie dabei zu einer ermächtigenden Handlungstendenz, die sich daran orientiert, diese erkannte Wahrheit umzusetzen.

Auch die akademischen Skeptiker (2.1) bekennen sich zu einem rationalen Handeln, begründen es aber lediglich innerhalb einer konkreten Situation, weil sie die Möglichkeit einer zugrundeliegenden Wahrheit und somit auch eine Orientierung daran vollständig verwerfen. Eine über den jeweiligen Kontext hinausgehende Ethik oder gleichbleibende und umfassende Werte lehnen sie ab. Bei der pyrrhonischen Skepsis (2.2) erhält die Situation einen ähnlich hohen Stellenwert; dies aber unter dem Aspekt der unmittelbaren Erfahrung. Dagegen wird die fundamentale Ebene von Wahrheit aber nicht, wie dies etwa die Akademiker tun, vollständig ausgeschlagen, sondern eher als eine Art *additive* Wahrheit verstanden.

Im Anschluss an die Rekonstruktion der historischen Schulen folgt ein Exkurs (3) zum *Sorites-Paradox*, dem „Paradox des Haufens“, das bei vagen Begriffen auftreten kann. In den grundverschiedenen Perspektiven, die die akademischen Skeptiker und die Stoiker auf das Paradox einnehmen, grenzen sich nicht nur die verschiedenen Positionierungen klar voneinander ab; am Sorites-Paradox lassen sich auch mögliche Lösungen oder Umgangsweisen mit dem Paradox erschließen. Zuletzt (4) werden die skizzierten Ansätze unter den systematischen Gesichtspunkten von unterschiedlichen zeitlichen Aspekten, Vorstellungen von Determinierung sowie unterschiedlichen Ansätzen der Gestaltung eines guten Lebens in einem Fazit zusammengeführt und im Hinblick auf die historische Situation, in der sich die Debatte abgespielt hat, interpretiert.

2.1 Die Stoa

„Stoisch“ sein bedeutet heute, „unerschütterlich“ oder „gelassen“ zu sein (Duden 2015).⁶⁵ An diesem sprachlichen Überrest lässt sich nicht nur die Popularität dieser antiken philosophischen Schule der Stoiker bis heute ermessen, sondern hiermit ist auch eine erste Charakterisierung gegeben. Die Stoa lehrt die Einbindung der einzelnen Menschen in eine größere Ordnung. Dabei wurde den Menschen einerseits Freiheit zugebilligt; gleichzeitig konnte diese Freiheit aber nur innerhalb dieser Ordnung verwirklicht werden. Die Vermittlung zwischen dem Leben der Einzelnen und der Vorstellung eines umfassenden ordnenden Allgemeinen stellt dabei eine schwierige theoretische und lebenspraktische Aufgabe dar. Der Umgang, den die Stoiker damit finden, gibt uns die Gelegenheit zu verstehen, wie sich eine theoretische Haltung im praktischen Leben ausdrücken kann.

„Il ne faut pas oublier, en effet, qu'ils sont, avant d'être des savants, des pédagogues“ (Bréhier 1951: 63),⁶⁶ mahnte schon Émile Bréhier. Er empfahl, hinter dem wissenschaftlichen Projekt der Stoiker nicht den ethischen oder sogar pädagogischen Einsatz zu vergessen. Auch für Pierre Hadot hat die stoische Erkenntnistheorie einen klaren pädagogischen Auftrag (Hadot 2011: 42).⁶⁷ Philosophie zeigt sich hier nicht nur als theoretische Disziplin, sondern vor allem auch von ihrer praktischen Seite.

Die Stoa war eine der einflussreichsten philosophischen Lehren der Antike, von der sich bedeutende Politiker, wie der römische Kaiser Marc Aurel, und Schriftsteller, wie Seneca und Epiktet, angezogen fühlten. Zenon von Kition (336–264 v. u. Z.) gilt als der Gründer dieses „intellectual movement“ (Inwood 2009), das sich ab dem ausgehenden 4. Jahrhundert v. u. Z. in der „bemalten

⁶⁵ „stoisch“ in: Dudenredaktion (2015): Duden, Berlin, online einzusehen auf: <http://www.duden.de/rechtschreibung/stoisch>, zuletzt geprüft am 19.10.2017.

⁶⁶ Bréhier, Émile (1951): *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, 63.

⁶⁷ Hadot, Pierre (2011): *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt am Main.

Säulenhalle“, der *stoá poikilê*, traf, nach der die Stoa benannt ist.⁶⁸ In der Nachfolge Zenons prägten vor allem Kleanthes von Assos (ca. 331–232 v. u. Z.) und Chrysipp von Solon (ca. 281/276–208/204 v. u. Z.) als Leiter die stoische Schule. Die überlieferten Texte geben uns einen Eindruck des breitgefächerten stoischen Interessenspektrums, das von Ethik über Logik bis zu Physik reicht und von dem in dieser Untersuchung nur ein sehr kleiner Teil berücksichtigt werden kann.

In der folgenden Darstellung geht es (I) vor allem um einen der grundlegenden Bausteine der stoischen Erkenntnistheorie: die „begreifende Vorstellung“ (*phantasia katalêptikê*), die den Stoikern als notwendig wahr galt. Aus den Quellen werden drei Kriterien oder Eigenschaften der begreifenden Vorstellung entwickeln, um im Anschluss (II) die Bedeutung dieser Eigenschaften für das Handeln zu ermessen. Obwohl die begreifende Vorstellung als direkte Ableitung eines umfassenden ganzheitlichen Prinzips vorgestellt wurde, die den Menschen in erkenntnistheoretischer Hinsicht eine eher passive, rezeptive Rolle zugesteht, setzt sie, das wird sich zeigen, ein ermächtigendes Handlungspotential frei. Eine Schlussfolgerung wird sein, dass sich dieses Handlungspotential auf geteilte Werte und Institutionen etwa in der Polisgemeinschaft richtet.

I Das Vorhandene begreifen. Begreifende Vorstellungen

Jeder kann Wahrheit begreifen und ein gutes Leben führen – das ist die gute Nachricht der stoischen Lehre an ihre AnhängerInnen. Dahinter steht die Vorstellung einer festen Bindung der Lebensführung an eine wahre Ebene, die in den Quellen oft als das „Vorhandene“ (*hyparchôn*) bezeichnet wird. Um zu verstehen, wie Denken und Handeln in der stoischen Philosophie und Lebenspraxis ineinandergreifen, soll hier zunächst auf die Spur der zentralen erkenntnistheoretischen Kategorie der begreifenden Vorstellung gegangen werden.

⁶⁸ Inwood, Brad (2009): Stoicism, in: Brill's New Pauly Online. Antiquary volumes edited by Hubert Cancik and Helmuth Schneider, online einzusehen unter: http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/stoicism-ct-e15302830?s.num=0&s.rows=100&s.f.s2_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=stoicism, zuletzt geprüft am 19.10.2017.

Zenon, der Gründer der Stoa, verortet die *katalêpsis*, das Begreifen, zwischen dem eigentlichen „Wissen“ und dem „Nicht-Wissen“. In diesem Sinne berichtet Cicero über Zenon:

Doch zwischen dem **wissenschaftlichen Wissen** und dem **Nichtwissen** siedelt er die **Erkenntnis** [Zusammenfassung/Ergreifung; ES] an, von der ich gesprochen habe, und rechnete sie weder zu dem, was gut, noch zu dem, was schlecht ist, sondern erklärte, dass man ihr ihrer selbst wegen Glauben schenken müsse.

Von daher schrieb er auch den **Sinneswahrnehmungen** Verlässlichkeit zu; denn die **Erkenntnis** kommt, wie ich oben gesagt habe, durch Sinneswahrnehmung zustande und galt ihm von dieser her auch als wahr und verlässlich, dies nicht deshalb, weil sie alles erkennen würde, was eine Sache an sich hat, sondern deshalb, weil sie nichts von dem übergeht, was zu ihrem Gegenstand werden kann, und weil die Natur sie gewissermaßen als Richtschnur des **wissenschaftlichen Wissens** und als natürliche Grundlage gewährt hat, von der aus anschließend die Begriffe der Dinge in den Geist eingepägt werden; (...). (Cicero, *Academica* I 42; (Übersetzung Long/Sedley)

(42.) sed inter **scientiam** et **inscientiam comprehensionem** illam quam dixi collocabat, eamque neque in rectis neque in pravis numerabat, sed soli credendum esse dicebat.

E quo **sensibus** etiam fidem tribuebat, quod ut supra dixi **comprehensio** facta sensibus et vera esse illi et fidelis videbatur, non quod omnia quae essent in re comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset relinqueret, quodque natura quasi normam **scientiae** et principium sui dedisset unde postea notiones rerum in animis imprimerentur; (...). (ed. Plasberg)

Zenon ordnet das „Erkennen“ (*comprehensio*) zwischen dem „wissenschaftlichen Wissen“ (*scientia*) und dem „Nicht-Wissen“ (*inscientia*) ein, das eigentlich treffender mit „Zusammenfassen“ oder „Ergreifen“ übersetzt werden muss.

Bei Sextus Empiricus findet sich eine ähnliche Darstellung dieser Trias von „Wissen“ (*epistêmê*), „Meinung“ (*doxa*) und „Begreifen“ (*katalêpsis*) bei den Stoikern (Sextus, *M VII* 151–152).⁶⁹ Als pyrrhonischer Skeptiker ist Sextus eigentlich ein Gegenspieler der Stoa; in seiner Darstellung gilt er jedoch als weitgehend zuverlässig. Nach Sextus gibt es einerseits die *doxa*, die „Meinung“, dann das „Wissen“, *epistêmê*, und dazwischen oder daneben muss das „Begreifen“, *katalêpsis*, oder, wie Cicero ins Lateinische übersetzt hatte,

⁶⁹ Sextus Empiricus' *Adversus Mathematicos VII–XI* wird im Folgenden mit „M“ abgekürzt.

die *comprehensio*, angesiedelt sein (Cicero, *Academica* I 41–42; vgl. auch *Academica* II 31). Sextus und Cicero sind sich einig: Während die „Meinung“ (*doxa*) bzw. das „Nicht-Wissen“ (*inscientia*) nicht unbedingt wahr sind, muss das „Wissen“ (*epistêmê/scientia*) in jedem Fall mit der Wahrheit übereinstimmen. Die Rolle der *katalêpsis* in ihrer Mitte ist dagegen etwas schwieriger zu verstehen.

Mit dem Begriff der *comprehensio* übersetzt Cicero das griechische Wort *katalêpsis* ins Lateinische, das vom Verb *katalambanein* abgeleitet ist und im Wortsinn „er-greifen“ oder „be-greifen“ bedeutet. Die *comprehensio*, die „Zusammenfassung“, leitet sich, wie Ciceros Wortneuschöpfung nahelegt, aus der Sinneswahrnehmung, aus den *sensûs* (Sinne, Bewusstsein) ab (Cicero, *Academica* I 42). Schon der ursprüngliche griechische Begriff der *katalêpsis* war jedoch von Zenon als Substantiv neu geschaffen worden, um damit bezeichnen zu können, was er meint, wenn er vom sprichwörtlichen „Begreifen“ im Gegensatz zum Wissen und der bloßen Vorstellung spricht (Cicero, *Academica* II 145). In seiner berühmten Hand- bzw. Faust-Metapher gibt Zenon das sprechende Bild, einer zunächst locker gelassenen und dann immer fester zupackenden Hand:

Und tatsächlich pflegte Zenon diesen Sachverhalt[, dass allein der Weise wissenschaftliches Wissen habe; ES] mit einem Gestus darzustellen: Zuerst hielt er dem Gegenüber die Rechte mit ausgestreckten Fingern hin und sagte: ‚Eine **Erscheinung** muss man sich so vorstellen.‘ Darauf zog er die Finger ein bisschen zusammen und sagte: ‚Die **Zustimmung** so.‘ In der Folge drückte er sie ganz zusammen, machte eine Faust und erklärte, dies stelle das ‚**Begreifen**‘ dar (von diesem Vergleich leitete er auch den bislang ungebräuchlichen Begriff für die Sache her: κατάληψις). Schließlich legte er die linke Hand daran, drückte damit die erwähnte Faust eng und kräftigt zusammen und führte aus, so sei das ‚**Wissen**‘: allein der Weise aber könne es erlangen. (Cicero, *Academica* II 145; Übersetzung Schäublin)⁷⁰

et hoc quidem Zeno gestu conficiebat. nam cum extensis digitis adversam manum ostenderat, ‚**visum**‘ inquebat ‚huius modi est‘; dein, cum paulum digitos contraxerat, ‚**adsensus** huius modi‘; tum, cum plane compresserat pugnumque fecerat, ‚**compreensionem** illam esse dicebat (qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat, κατάληψιν imposuit); cum autem laevam manum admovebat et ilium pugnum arte vehementerque compresserat, ‚**scientiam** talem esse dicebat: cuius compotem nisi sapientem esse neminem. (ed. Schäublin)

⁷⁰ Vgl. auch Cicero, *Academica* I 41.

Nun ist etwas klarer: Das „Wissen“ ist für Zenon vor allem durch seine Entgegensetzung zum „Nicht-Wissen“ oder zur „Vorstellung“ (*visum*) gekennzeichnet. Diese ist, um im Bild zu bleiben, verhältnismäßig locker. Das Wissen ist dagegen fest und eng und soll darüber hinaus dem weisen Menschen vorbehalten sein.⁷¹ Uns, den nicht-weisen Menschen, bleibt in jedem Fall immerhin etwas dem Wissen recht Ähnliches, aber weniger sicheres, nämlich die begreifende Vorstellung.

Dieser feste Charakter des Wissens und auch der dem Wissen ähnlichen begreifenden Vorstellung ist, was im Verlaufe der Debatte als *dogmatisch* von den Kritikern der Stoa in Frage gestellt wird. Inwieweit die begreifende Vorstellung dabei die wahre vorhandene Ebene abbildet und wie groß der verweisende Faktor der einzelnen Situation oder der Erfahrung der Menschen sein kann oder muss, ist eine Schlüsselfrage in der Auseinandersetzung zwischen den Stoikern und ihren Kritikern um die korrekte Auffassung von Wahrheit.

Sowohl bei Cicero als auch bei Diogenes Laertios und Sextus Empiricus finden sich Bestimmungen der begreifenden Vorstellung zwischen Wissen und Nicht-Wissen. Ihr Tenor lautet: Die begreifende Vorstellung ist ein *Abdruck des Vorhandenen* im Sinne eines „Stempelabdrucks in der Seele“ (*typôsis en psychê* (Sextus, M VII 228)):

(a) Es gebe die erfassende Vorstellung, die sie als Kriterium der Tatsachen [Dinge; ES] bezeichnen, weil sie von einem Vorhandenen herrührt und ihm entsprechend abgesiegelt und abgeformt ist. (Diogenes Laertios, VII 46; Übersetzung Jürß)	καταληπτικὴν μὲν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην · (ed. Long)
(b) Überdies, nach den Stoikern wird beurteilt, dass die erfassende Vorstellung erfassend ist, weil sie von Existierendem ausgeht und zwar eingeknetet und eingedrückt in Übereinstimmung mit dem Existierenden selbst. (Sextus, M XI 183; Übersetzung Flückiger)	ἡ καταληπτικὴ φαντασία κρίνεται κατὰ τοὺς Στωικοὺς, ὅτι καταληπτικὴ ἐστὶ, τῷ ἀπὸ ὑπάρχοντος γενέσθαι καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένως καὶ ἐναπεσφραγισμένως · (ed. Mau/Mutschmann)

⁷¹ Ob dieser Weise, von dem Zenon spricht, ein Singular ist und damit eher etwas wie eine Metapher oder ein Idealbild gemeint ist, oder ob sich Zenon schon wenigstens eine kleine Gruppe weiser Menschen vorgestellt hat, bleibt unklar (vgl. Abschnitt 2.4, „Skizze zweier historischer Denk-Handlungs-Konstellationen“).

(c) An diesem Punkt habe Zenon scharfsinnig erkannt, dass es überhaupt keine Erscheinung gebe, die erfasst werden könne, wenn sie in der gleichen Weise **von einem Gegenstand stamme, der ist, wie sie auch von einem Gegenstand stammen könne, der nicht ist.** (Cicero, *Academica* II 77; Übersetzung Schäublin)

hic Zenonem vidisse acute nullum esse visum, quod percipi posset, si id tale esset **ab eo, quod est**, cuius modi **ab eo, quod non est**, posset esse. (ed. Schäublin)

Nach den Quellen steht fest: Es gibt etwas „Vorhandenes“ bzw. „Existierendes“ (*hyparchôn* (Sextus Empiricus; Diogenes Laertios)), „etwas, das ist“ (*is quod est* (Cicero)), und die begreifenden Vorstellungen folgen aus diesem Vorhandenen und hängen von ihm ab.

Die enge Bindung zwischen dem Vorhandenen und dem unmittelbaren *Ein-druck* des wahrgenommenen *hyparchôn* in die Seele (Cicero, *Academica* I 40) bedeutet für die Stoiker eine prinzipielle Verlässlichkeit der begreifenden Vorstellung (M. Frede 1999: 304).⁷² Es gibt also eine direkte Beziehung zwischen dem Vorhandenen und dem eingestempelten Abdruck (*typôsis*; Diogenes Laertios VII 50).

Aus der Stempelmetapher lassen sich damit bereits für Zenons Lehrphase der stoischen Philosophie zwei miteinander verbundene Eigenschaften für die begreifende Vorstellung ableiten (Long/Sedley 2005: 298). Später kommt noch eine dritte hinzu. Zunächst ist klar (i): Die begreifende Vorstellung *folgt* aus dem Vorhandenen (*hyparchôn*) und ist ihm also nachgeordnet. Darüber hinaus (ii) ist die begreifende Vorstellung in die Seele eingestempelt und damit ein *genaues* Abbild des Vorhandenen.⁷³

Tatsächlich ist es dieses Bild eines Seelenstempels, das von den Stoikern seit Zenon als Sinnbild verwendet wird. Unter seinen Nachfolgern gibt es jedoch unterschiedliche Auslegungen, wie exakt dieses „Abdrücken“ zu verstehen sei (Sextus, M VII 228–31). Kleanthes vertrat wohl eher eine wörtliche

⁷² Frede, Michael (1999): *Stoic Epistemology*, in: Algra, Keimpe (Hg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge/New York, 295–322.

⁷³ Die Einfachheit und Eingängigkeit der Metapher vom *Seelenstempel* wie auch das Bild der fester zusammengedrückten Faust Zenons greifen ganz lebensnahe Begriffe und Bilder auf. Dies deutet darauf hin, dass sich die stoische Philosophie abseits der akademischen Debatten auch den weniger gebildeten Menschen verständlich machen und für ihre Positionen werben wollte.

Auslegung. Er stellte sich verschiedene Stempeleindrücke, mitunter auch übereinander abgedrückt, im Wachs der Seele vor. Etwa fünfzig Jahre später wurde unter Kleanthes' Nachfolger Chrysipp, möglicherweise als Reaktion auf die fortgesetzte Kritik der Akademiker („Zwillingsproblem“)⁷⁴, das Bild vom Seelenstempel etwas abgewandelt ausgelegt (Hankinson 2003: 68).⁷⁵

Diogenes berichtet, Chrysipp habe lediglich noch vertreten, dass die Eindrücke eben nicht wörtlich im Sinne eines sich immer wieder eindrückenden Siegels zu verstehen seien (Diogenes Laertios, VII 50); denn Chrysipp, so erklärt es Sextus, fand die Vorstellung vieler und gleichzeitig sich in die Seele einstempelnder Abdrücke schlicht „unsinnig“ (*atopos* (Sextus, M VII 229)). Entgegen der Auslegung seines Vorgängers Kleanthes interpretiert Chrysipp den Vorgang des Abdrückens, das Einstampeln von Wahrnehmungen, als eine nachhaltige Veränderung der Seele. Er brachte also die Veränderung von der mechanistischen in eine metaphorische Form. Die nur noch als „Metapher“ (Diogenes Laertios, VII 45) verstandenen Abdrücke oder Vorstellungen geraten demnach mit der Zunahme an Vorstellungen immer ausdifferenzierter und können das Wahre immer besser interpretieren und so auch zwischen zwei vermeintlich gleichen Eindrücken unterscheiden.

Zu welchem Grad mit dieser Modifizierung der These aber auch eine Veränderung der Präzision der Abdrücke des Vorhandenen einhergeht, wird im nächsten Abschnitt noch genauer zu klären sein. Denn mit der Möglichkeit eines Interpretationsspielraums öffnet sich auch ein Handlungsfeld für die Menschen. Hier bleibt zunächst festzuhalten: Trotz dieser Umbewertung vom Mechanistischen zum Metaphorischen bleibt es in beiden Varianten dabei, dass der Abdruck, d. h. die wahrgenommene Vorstellung, die vorhandene Ebene *repräsentiert*. Chrysipp nimmt daher gegenüber der alten Auffassung Kleanthes' zwar eine Akzentverschiebung vor; sie stellt aber keinen Bruch mit der älteren Theorie dar (Annas 1992: 74).⁷⁶

⁷⁴ Mit dem Beispiel des Zwillings zeigen die Akademiker, etwa am Beispiel zweier zum Verwechseln ähnlich aussehender Eier, dass auch zwei gleiche Eindrücke nicht dieselbe Bedeutung oder Ursache haben müssen (vgl. Abschnitt 2.2.1, „Die akademische Skepsis“).

⁷⁵ Hankinson, Robert J. (2003): *Stoic Epistemology*, in: Inwood, Brad (Hg.): *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge/New York, 59–84.

⁷⁶ Annas, Julia E. (1992): *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley.

Abseits der innerschulischen Debatte verlangten die externen Kritiker der Stoa nach einem Kriterium, mit dem man die begreifende Vorstellung von einer einfachen „Meinung“ (*doxa*) unterscheiden könnte. Wodurch sollte diese begreifende und als wahr geltende Vorstellung von der falschen und nicht oder nur vermeintlich wahren Vorstellung zu unterscheiden sein?

Um dem Problem eines fehlenden Kriteriums aus dem Weg zu gehen, formulierten die Stoiker – offenbar als Reaktion auf die Kritik des akademischen Skeptikers Arkesilaos von Pitane (ca. 315–241/240 v. u. Z.) (Long/Sedley 2000: 298) – ein zusätzliches Charakteristikum der *phantasia katalêptikê*: (iii) Die begreifende Vorstellung ist die Repräsentation des Vorhandenen, es gibt keine Möglichkeit einer falschen Repräsentation; das heißt, wenn jemand eine *begreifende Vorstellung* hat, ist diese immer *wahr*.

(d) Die Vorstellung wird aufgefasst als von einem Vorhandenen verursacht und ist ihm entsprechend eingeformt, eingedrückt und abgesiegelt, wie sie nicht entstehen könnte von einem nicht Vorhandenen . (Diogenes Laertios, VII 50; (Übersetzung Jürß)	νοεῖται δὲ φαντασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετωπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος . (ed. Long)
(e) Wenn sie [die Stoiker; ES f.] nämlich in dem Argument unter Erkennen das Zustimmung zu einer ‚erkennenden Vorstellung‘ verstehen, wobei die erkennende Vorstellung von etwas Wirklichem [Vorhandenem] ausgeht und entsprechend dem Wirklichen selbst so eingeknetet und eingestempelt ist, wie sie von etwas Nichtwirklichem nicht entstünde, (...). (Sextus, PH II 4; Übersetzung Hossenfelder)	εἰ μὲν γὰρ καταλαμβάνειν εἶναι λέγουσιν ἐν τῷ λόγῳ τὸ καταληπτικὴ φαντασία συγκατατίθεσθαι, τῆς καταληπτικῆς φαντασίας οὔσης ἀπὸ ὑπάρχοντος, κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένης καὶ ἐναπεσφραγισμένης, οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος , (...). (ed. Mutschmann)
(f) Denn die erfassende Vorstellung muss auch in Übereinstimmung mit dem Existierenden [Vorhandenen; ES] selbst entstehen. (Sextus, M VII 249; Übersetzung Flückiger)	καὶ γὰρ κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον δεῖ γίνεσθαι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν. (ed. Mau/Mutschmann)
(g) (253.) Die älteren Stoiker sagen, Kriterium der Wahrheit sei diese erfassende Vorstellung, die jüngeren aber fügten noch hinzu, sie dürfe kein Hemmnis erfahren. (254.) Denn manchmal wird zwar eine erfassende Vorstellung aufgenommen, doch ist sie wegen eines äußeren Umstands unglaublich. Als z. B.	(253.) Ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωικῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσιν ἐνστήμα .

Herakles Alkestis aus der Erde hinaufführte und Admetos übergab, da nahm Admetos eine erfassende Vorstellung von Alkestis auf, glaubte ihr aber nicht. (255.) Und als Menelaos aus Troia zurückgekehrt war und bei Proteus die wirkliche Helena sah – ihr Abbild, um das der zehnjährige Krieg ausgebrochen war, hatte er auf dem Schiff zurückgelassen – empfing er zwar eine sowohl eingeknetete als auch eingedrückte Vorstellung von Existierendem und in Übereinstimmung mit dem Existierenden selbst, gab ihr aber nicht nach. (Sextus, M VII 253–255; (Übersetzung Flückiger)	(254.) ἔσθ' ὅτε γὰρ καταληπτικὴ μὲν προσπίπτει φαντασία, ἄπιστος δὲ διὰ τὴν ἐξῶθεν περίστασιν. οἶον ὅτε Ἀδμήτω ὁ Ἡρακλῆς τὴν Ἄλκηστιν γῆθεν ἀναγαγὼν παρέστησε, τότε ὁ Ἀδμήτος ἔσπασε μὲν καταληπτικὴν (255.) φαντασίαν ἀπὸ τῆς Ἀλκηστίδος, ἥπισται δ' αὐτῇ· καὶ ὅτε ἀπὸ Τροίας ὁ Μενέλαος ἀνακομισθεὶς ἑώρα τὴν ἀληθῆ Ἑλένην παρὰ τῷ Πρωτεΐ, [καί] καταλιπὼν ἐπὶ τῆς νεῶς τὸ ἐκείνης εἶδωλον, περὶ οὗ δεκαετὴς συνέστη πόλεμος, ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον καὶ ἐναπομεγαμμένην καὶ ἐναπεσφραγισμένην ἐλάμβανε .) φαντασίαν, οὐκ εἶχε δὲ αὐτήν.
(h) Und dass das Existierende existierend ist, wird gebilligt, weil es die erfassende Vorstellung veranlasst. (Sextus, M XI 183; (Übersetzung Flückiger)	τό θ' ὑπάρχον δοκιμάζεται, ὅτι ὑπάρχον ἐστίν, ἐκ τοῦ καταληπτικὴν κινεῖν φαντασίαν. (ed. Mau/Mutschmann)

Besonders in der hier zuletzt angeführten Stelle von Sextus Empiricus (Sextus, M XI 183 (Quelle h)) zeigt sich, dass das vorhandene *hyparchôn* in der stoischen Konzeption ebenso von der begreifenden Vorstellung abhängt, wie diese vom *hyparchôn* abhängig ist. Dies setzt voraus, dass wie in den Beispielen von Helena und Alkestis (Quelle g) die begreifende Vorstellung eine *ungehinderte* Vorstellung des Vorhandenen und nicht durch etwas beeinflusst ist, das sie nur wahr erscheinen lässt.⁷⁷ Aus diesen Beschreibungen lässt sich ableiten: *Eine begreifende Vorstellung kann nicht von etwas kommen, was nicht ist.*

⁷⁷ Allen bringt diese nachträglich eingeführte Festlegung der begreifenden Vorstellung, ungehindert zu sein, mit der Auseinandersetzung mit den akademischen Skeptikern und ihrer ganz ähnlichen Festlegung auf ein *nachdrückliches Als-wahr-Erscheinen* der glaubhaften Vorstellung zusammen (Allen 1994: VI). Carneades hatte in ganz ähnlicher Weise bei der Formulierung der glaubhaften Vorstellung auf die jeweiligen Bedingungen im Kontext verwiesen und die glaubhafte Vorstellung auf die Eigenschaft, „nachdrücklich“ wahr zu sein, festgelegt (Sextus, M VII 172; vgl. Abschnitt 2.2.1, „Die akademische Skepsis“).

Anders als bei den oben angeführten Formulierungen der begreifenden Vorstellung (Quellen a–c), bei denen die starke Verbindung zum Vorhandenen betont wurde, setzen diese Bestimmungen (Quellen d–h) nun bei der begreifenden Vorstellung selbst an. Sie wird zu einer Art Fenster zum Vorhandenen: Vermittels der begreifenden Vorstellung lässt sich etwas von diesem wahren *hyparchôn* erfahren. Wenn zunächst argumentiert wurde, das *hyparchôn* verursache begreifende Vorstellungen, ist es jetzt die begreifende Vorstellung, von der aus sich erschließen lässt, was diese Wahrheit ist. Damit muss einer *phantasia katalêptikê* immer etwas Wahres entsprechen; sonst hätte es zu dem interpretierten Eindruck gar nicht kommen können. Wahrheit und begreifende Vorstellung sind mit diesen Bestimmungen argumentativ fest miteinander verschnürt.

Die Stoiker lassen sich auf einen gefährlichen Zirkelschluss ein, wenn sie die begreifende Vorstellung zwar einerseits als durch das Wirkliche bestimmt definieren, sie aber gleichzeitig selbst als „Kriterium der Sachen“ (*kritêrion tôn pragmatôn*) festlegen (Diogenes Laertios, VII 46; Sextus, M VII 151–152; M XI 183; PH III 242).⁷⁸ Anhand von begreifenden Vorstellungen können nämlich demnach auch Aussagen über das *hyparchôn* getroffen werden. Die Setzung des dritten Charakteristikums der begreifenden Vorstellung, die sie auf den ersten Blick von unwahren Vorstellungen unterscheiden soll, ist damit teuer erkaufte.

Mit dem Rekurs auf die Evidenz eines Eindrucks als so echt, dass er nur in Bezug zu einem Fakt stehen kann, findet sich demnach das stoische Unterscheidungskriterium von begreifenden Vorstellungen zur bloßen Meinung, nach dem wir oben suchten: Eine *phantasia katalêptikê* ist evident und klar, eine falsche Vorstellung ist dagegen offensichtlich falsch. Im Falle einer sich später als falsch herausstellenden begreifenden Vorstellung wäre daher für die

⁷⁸ Nach Diogenes hat Chrysipp in der Schrift „Über die Seele XII“ die *phantasia* begrifflich von dem *phantasma* unterschieden, so dass mit dem Begriff der *phantasia* das Moment der Entsprechung mit dem *hyparchôn* bereits mit vorausgesetzt und nicht durch einen Zusatz als *katalêptikê* zusätzlich betont werden müsste. Das *phantasma* ist demgegenüber die falsche oder nur scheinbar wahre Vorstellung (Diogenes Laertios, VII 50).

Stoiker nicht diese vermeintliche begreifende Vorstellung, die falsch ist, sondern es wäre die *Zustimmung* (*synkatathesis*; von *synkatatithêmi* („ich stimme zu“)), die zu dieser Vorstellung gegeben wurde und von der gleich zu klären sein wird, was sie ist.⁷⁹ Denn: Eine *falsche phantasia katalêptikê* wäre eine *contradictio in adjecto*.

Die Rede von der begreifenden Vorstellung als Kriterium für Wahrheit muss also so verstanden werden, dass sie die Vorstellung an das vorhandene *hyparchôn* zurückbindet. Mit der Festlegung auf eine eindeutige Beziehung von begreifender Vorstellung und Realität ist ein wichtiger Differenzpunkt zwischen den Stoikern und den akademischen Skeptikern benannt (Cicero, *Academica* II 77–78), der auch für die spätere Argumentation relevant ist.

Auf den ersten Blick scheint sich in dem stoischen Konzept einer wahren Vorstellung ein Menschenbild zu transportieren, in dem die Menschen bloße Empfangende und Ausführende äußerer Eindrücke und Ursachen sind.⁸⁰ Wenn diese grob gezeichnete Skizze richtig ist, müssen sich die Stoiker mit dieser Position einer immensen Kritik ausgesetzt sehen. Dies überrascht nicht, denn wie könnten sie mit diesem rein rezeptiven Wahrheitskonzept erklären, dass sich mitunter bei unterschiedlichen Menschen ganz unterschiedliche Gedanken oder Interpretationen aus einem Eindruck ableiten lassen? Wie könnten überhaupt neue Gedanken und Antworten auf alte Fragen in die Welt kommen?

Eine weitere und letzte Eigenschaft der *phantasia katalêptikê* lässt sich als Ausweg aus der sonst notwendig folgenden Passivität verstehen: denn zusätzlich muss der einzelne Mensch der vom *hyparchôn* eingedrückten Vorstellung noch selbst *zustimmen*. An anderer Stelle hören wir über Zenon: „Aber mit diesen Vorstellungen, die wir durch die Sinne gleichsam entgegengenommen haben, verband Zenon außerdem die Zustimmung des Geistes, die – so will er es – in unserer Macht liegt und freiwillig erfolgt“ (Cicero, *Academica* I 40–41).⁸¹ Erst die Zustimmung schließt den Akt des Begreifens ab und macht eine

⁷⁹ Für die Stoiker kann es mit dem Selbstwiderspruch einer *falschen phantasia katalêptikê* keinen Irrtum, nur die Lüge geben. Dies ist für den Bereich der Ethik und für die stoische Vorstellung des Weisen bedeutsam.

⁸⁰ Hankinson unterstreicht diesen Eindruck eines sehr funktionalen, sehr passiven Vorgangs des Begreifens der begreifenden Vorstellung (Hankinson 2003: 63).

⁸¹ Übersetzung Long/Sedley.

Vorstellung zur begreifenden Vorstellung. Das Erfassen von Eindrücken ist damit mehr als der unmittelbar abgedrückte Eindruck, sondern auch eine aus solchen Eindrücken abgeleitete Interpretation.

Mit diesem Moment der Zustimmung und Kategorisierung ist jedoch auch die Möglichkeit eines Fehlers bei der Bildung solcher Vorstellungen angelegt. Hinter dem Postulat, eine begreifende Vorstellung sei immer wahr, tritt der Stellenwert der Zustimmung als geringfügiger Anteil zurück. Die Angriffsfläche, die sich hierin für die Kritiker bietet, die einen Selbstwiderspruch zum Diktum der Repräsentation des *hyparchôn*, also der Unfehlbarkeit der begreifenden Vorstellung sehen, ist natürlich riesengroß.

Noch einmal: Es sind zwei Aspekte, die für die Stoiker in dem, was als wahr gelten kann, zusammenkommen müssen: die passive wahrgenommene Vorstellung, die sich wie ein Stempel abdrückt, und ein nachgeordneter Anteil, der aktiv vorgenommenen Zustimmung und der Interpretation dieser Eindrücke. Erst so kommt es für die Stoiker zu dieser komplexen begreifenden Vorstellung, einer *phantasia katalêptikê*, die zwischen Wissen und Meinung angesiedelt und also etwas Zusammengesetztes ist. Sie zeichnet sich einerseits durch ihren engen Bezug zur vorhandenen Realität und durch das Zustimmung, d.h. das *Begreifen* der Eindrücke, aus. Darüber, dass sich hierbei mitunter auch Denkformen ausbilden, die sich nur indirekt aus der Wahrnehmung ableiten lassen, wird im Folgenden zu sprechen sein. Zunächst ist hiermit eine Tür geöffnet, die aus der rein rezeptiven Rolle der Menschen innerhalb der Konzeption herausführt.

II Leben mit begreifenden Vorstellungen

Die Hoffnung auf Wissen für nicht-weise Menschen beschränkt sich in der stoischen Theoriekonzeption, wie wir eben sahen, auf die begreifende Vorstellung. Der eher rezeptive Zugang zur vorhandenen Ebene eines *hyparchôn*

durch die begreifende Vorstellung gibt auf den ersten Blick einen eher passiven Eindruck der Handlungsmöglichkeiten, die die stoische Philosophie den Menschen zugesteht.⁸²

Die Menschen scheinen vor allem dieser bereits vorhandenen Wahrheit ausgesetzt zu sein, deren wahres Prinzip des Logos alles durchdringt. Doch tatsächlich ist die Wirkung der stoischen Lehre auf die Menschen eine genau andere: Aus der Geschichte wissen wir von vielen historischen Persönlichkeiten, die sich von der stoischen Philosophie angezogen fühlten, sich aber nicht zurückzogen und etwa das Schicksal gewähren ließen, sondern ganz im Gegenteil durch besondere Leistungen als Autoren, Redner oder Politiker auffielen. Die Stoa gilt auch als eine „philosophy of practical involvement“ (Sharples 1996: 124).⁸³ Wie passt das zusammen?

Die Aufklärung dieses vermeintlichen Widerspruchs mag in der bereits kurz umrissenen „Zustimmung“ (*synkatathesis*) liegen, die neben der in die Seele eingedrückten Vorstellung des *hyparchôn* die begreifende Vorstellung vervollständigt. Dazu gehört auch die Auffassung einer Determinierung durch das „Schicksal“ (*fatum*), auf die zunächst eingegangen wird, um dann einen Vorschlag zur Klärung der Frage zu machen, warum die stoische Theorie wohl dennoch einen eher ermächtigenden Einfluss auf ihre AnhängerInnen hatte.

Dass die Handlungsfreiheit im Rahmen einer *phantasia katalêptikê* zumindest erklärungsbedürftig ist, empfand auch Chrysipp so.⁸⁴ Er geht die Begründung eines eigenständigen Handelns durch eine Unterscheidung von

⁸² Darüber hinaus vertreten die Stoiker einen *kausalen Determinismus*, nach dem alles, was geschieht, einer Naturkausalität folgt und auch die Zukunft daher durch die Gegenwart und Vergangenheit fest determiniert ist (Schallenberg, Magnus 2008: Freiheit und Determinismus. Ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift *De fato*, Berlin/New York, 5). Jede Entscheidung stellt im kausalen Determinismus nur ein Glied in einer unendlichen Kette von Ursachen und Wirkungen dar. Auch bei Parmenides findet sich schon dieser Gedanke eines kausalen Determinismus (Diels/Kranz, Parmenides B 8; Diels/Kranz, Empedokles B 12; vgl. Abschnitt 2.4, „Skizze zweier historischer Denk-Handlungs-Konstellationen“).

⁸³ Sharples, R. W. (1996): *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London/New York.

⁸⁴ Vor dem Hintergrund dieser strengen Eingebundenheit in Kausalitäten muss es verwundern, dass sich gerade die Skeptiker, und nicht die Stoiker, für die Vereinbarkeit ihrer Theorie mit selbstbestimmten Handlungen rechtfertigen mussten. Auffälligerweise geht diese Frage aber vor allem an die Skeptiker beider Richtungen (Thorsrud

„Haupt-“ und „Nebenursachen“ an. Neben der externen Kausalität des Schicksals oder der Natur, die er zu „Nebenursachen“ erklärt, versucht er das, was im Bereich der Macht der Menschen steht, als „Hauptursache“ zu etablieren:

Er [Chrysipp; ES] sagt nämlich: ‚Von den **Ursachen** sind die einen **vollkommene Hauptursachen**, die anderen **mithelfende Nebenursachen**. Wenn wir daher sagen, alles geschehe durch das Fatum aufgrund vorausgehender Ursachen, so wollen wir das nicht so verstanden wissen, als ob es sich um vollkommene Hauptursachen handle, sondern es soll sich um helfende Nebenursachen handeln. (...)‘

Wenn alles durch das Fatum geschieht, folgt zwar, dass alles aufgrund vorausliegender Ursachen geschieht, aber eben nicht aufgrund von vollkommenen Hauptursachen, sondern von mithelfenden Nebenursachen.

Wenn letztere als solche nicht in unserer Macht liegen, folgt nicht, dass auch der Triebimpuls nicht in unserer Macht liegt.‘ (Cicero, De fato XVIII 41; Übersetzung Bayer)

‚**Causarum** enim‘, inquit, ‚aliae sunt **perfectae et principales**, aliae **adiuvantes et proximae**. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed: causis adiuvantibus et proximis. (...) si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis. Quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur, ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate.‘ (ed. Bayer)

Das Fatum und die Naturkausalität soll also nur mehr eine Nebenursache sein, während als Hauptursache der „Triebimpuls“ „in unserer Macht“ steht und damit bei den Menschen selbst liegt. Dies bedeutet, dass zwar die Welt auf die Menschen wirkt, sie aber dennoch ihren „Triebimpuls“ (gemeint ist die Zustimmung zur begreifenden Vorstellung) und damit ihre Reaktion selbst in der Hand haben (D. Frede 2003: 192).⁸⁵ Schon Zenon hatte betont, der Triebimpuls, und damit die Zustimmung, werde freiwillig gegeben: „Aber mit diesen Vorstellungen, die wir durch die Sinne gleichsam entgegengenommen haben, verband Zenon außerdem die Zustimmung des Geistes, die – so will er es – *in unserer Macht* liegt und *freiwillig* erfolgt“ (Cicero, Academica I 40–41; Hervorhebungen ES).⁸⁶

2010: 69; Maconi, H. 1988: Nova non philosophandi philosophi, in: Annas, Julia (Hg.): Oxford Studies in Ancient Philosophy, Band 6, 231–253, 248).

⁸⁵ Frede, Dorothea (2003): Stoic Determinism, in: Inwood, Brad (Hg.): The Cambridge Companion to the Stoics, Cambridge/New York, 179–205.

⁸⁶ Übersetzung Long/Sedley.

Es ist schwierig zu bewerten, ob diese Unterscheidung von Haupt- und Nebenursachen, die Chrysipp vornimmt, hinreicht, um das freie Handeln der Menschen zu begründen, das damit auf dem Spiel steht. Ciceros Referat über Chrysipps Position ist recht kurz; dennoch wird deutlich, dass das Anliegen, die Menschen nicht bloß einem wirkenden und äußeren Schicksal auszuliefern, in dem sie lediglich reagieren und nichts selbst entscheiden und verantworten können, von ihm immerhin gesehen und problematisiert wird. Nach Ciceros Einschätzung ist Chrysipps Argument für einen freien Willen der Menschen, jedoch zu schwach. Für Cicero bleibt Chrysipp trotz gegenteiliger Worte letztlich ein Fürsprecher einer starken Kausalität. Er resümiert:

Und zwischen diesen streitenden Parteien [von denen die eine glaubt, alles sei durch das Fatum bestimmt, und die andere vertritt, dass es einen freien Willen abseits vom Fatum gibt; ES] wollte Chrysipp gleichsam als Ehrenschiedsrichter einen Mittelweg finden, doch schlägt er sich mehr auf die Seite derer, die die Seelenregungen vom Zwang der Notwendigkeit frei wissen wollen. Während er sich aber dazu seiner Terminologie bedient, gleitet er in solche Schwierigkeiten, dass er die Zwangsläufigkeit des Fatums bestätigt, ohne es zu wollen. (Cicero, De fato XVII 39; (Übersetzung Bayer)	(...) Chrysippus tamquam arbiter honorarius medium ferire voluisse, sed adplicat se ad eos potius, qui necessitate motus animorum liberatos volunt; dum autem verbis utitur suis, delabitur in eas difficultates, ut necessitatem fati confirmet invitus. (ed. Bayer)
---	--

Ciceros Urteil ist eindeutig: Chrysipp gelingt es nicht, dem freien Willen philosophisch gerecht zu werden. Seine Begründung eines freien Willens gerät eher zu einer Stabilisierung des *fatum* und der Einbindung der Menschen in ihr Schicksal. Von einer Handlungsfreiheit im eigentlichen Sinne kann dabei nicht die Rede sein, weil den Menschen lediglich die Zustimmung im Sinne eines Akzeptierens zugesprochen werde.

Die moderne Forschung schließt sich weitgehend an Ciceros Einschätzung an: Der stoische Gedanke der Freiheit meint demnach weniger ein ungehindertes bzw. unerzwungenes Handeln im Sinne einer Willensfreiheit als vielmehr die Möglichkeit, einer Handlung zuzustimmen oder nicht; die Wahl zwischen verschiedenen Optionen bzw. die Möglichkeit, diese Optionen auch selbst auszudenken, ist darin nicht eingeschlossen (Schallenberg 2008: 299). Was Chrysipp mit seiner Unterscheidung der Ursachen versucht, ist daher als

eine Begründung der Freiheit der Menschen „nicht ernst zu nehmen“ (Höfle 1984: 640).

Inwieweit die so eingegrenzte Handlungsfreiheit zu einem passiven Verhalten führt, gilt es nun zu überlegen. Unter Bezugnahme auf einige Gedanken von Frede und Annas wird hier die These einer Einschränkung lediglich der persönlichen Handlungsmotive zugunsten einer *Einbindung* in einen größeren Kontext vertreten, die mit der stoischen Philosophie zusammenhängt. Chrysipps Einsatz für eine Unterscheidung von Haupt- und Nebenursachen scheint damit, wie auch die Aussprache für einen Triebimpuls, der „in unserer Macht steht“, viel eher praktisch informiert zu sein, als es auf der theoretischen Ebene erscheinen mag.

Es ist die Zustimmung, die die begreifende Vorstellung vor der bloßen Meinung, aber auch vor der Wahrnehmung etwa von Tieren auszeichnet (M. Frede 1987: 153).⁸⁷ An diesen Gedanken anschließend betont Frede, dass das Begreifen für die Stoiker weniger auf ein passives Erfahren von Wahrnehmungen reduziert werden darf, sondern vielmehr als eine Weise der Ermächtigung verstanden werden muss: „[The use of the term ‚cognitive impression‘ – also begreifende Vorstellung; ES] might also indicate, though, that the

⁸⁷ In der Antike gab es neben der Abgrenzung von Frauen, Nicht-Griechen und Göttern ein verstärktes Bedürfnis zu einer Selbstabgrenzung von Tieren (vgl. Diogenes Laertios, I 33; Aristoteles, Politika 1253A 29; Aischylos, Agamemnon 925). Die Distanzierung von Tierischem und Göttlichem ist wohl im historischen Kontext zu verstehen. Die in der archaischen Zeit vorherrschende Selbstwahrnehmung der Passivität und des Ausgeliefertseins der Menschen an die äußere Welt durch Naturgewalten und Götter wurde durch die Erfahrung eigener Ermächtigung abgelöst (vgl. meinen Beitrag „Schon immer gender, class und race? Spuren von Strukturkategorien in der Antike“ beim Workshop Kritische Geschichte von Reflect!, in Berlin im Februar 2011; vgl. Anmerkungen 216, 225).

Williams untersucht solche identitären Zuschreibungen in den historischen Quellen auf Vorstellungen von Veränderbarkeit und Unveränderbarkeit, die dabei gedanklich mitschwingen. Die Identitäten, die dabei als nichtveränderlich, geradezu als natürlich galten, bringt er auf den Begriff der „notwendigen Identitäten“ (Williams 2000: 118). Neben der Geschlechtszugehörigkeit stellten nach Williams auch die Kategorien griechisch/barbarisch und menschlich/nicht-menschlich solche unveränderbaren Identitäten dar. Die Identität als Sklave oder Sklavin ist dabei, anders als die zuvor von Williams als notwendige Identität bestimmten sozialen Kategorien, eine „variable Identität“. Diese ist weniger schicksalhaft, nicht durch natürliche Voraussetzungen vorgegeben und prägt sich erst im Laufe des Lebens in den Menschen aus.

impression is such as to enable us to grasp the corresponding fact, if we give assent to it“ (M. Frede 1999: 301). Der weise Mensch hat diese Ermächtigung, das Begreifen, professionalisiert; diese Eigenschaft hebt ihn von den anderen Menschen ab. Diogenes Laertios beschreibt das so: „Ebenso erscheine der Weise scharfsinnig, klug und überhaupt argumentationsstark, denn er müsse richtig diskutieren und argumentieren, zu den Problemen diskutieren und auf Fragen antworten können, was alles zu einem erfahrenen Dialektiker gehöre“ (Diogenes Laertios VII, 48).⁸⁸ Von Diogenes Laertios erfahren wir auch, welche hervorgehobene Bedeutung die dialektische Argumentation für das Begreifen der Menschen ganz generell hat. Für den weisen Menschen trifft dieses in besonderer Weise zu:

Ohne Dialektik aber sei der Weise in seiner Argumentation nicht unfehlbar, denn durch sie werde Wahres und Falsches, Wahrscheinliches und Doppeldeutiges unterschieden; ohne sie gebe es nicht das methodische Fragen und Antworten. (Diogenes Laertios, VII 47; Übersetzung Jürß)	οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ· τὸ τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος διαγιγνώσκεισθαι ὑπ’ αὐτῆς καὶ τὸ πιθανόν τὸ τ’ ἀμφιβόλως λεγόμενον διευκρινεῖσθαι· χωρὶς τ’ αὐτῆς οὐκ εἶναι ὁδὸν ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι. (ed. Long)
--	--

Was für den weisen Menschen gilt, gilt wohl im verstärkten Maße auch für die nicht-weisen Menschen: Die begreifenden Vorstellungen können und müssen nachvollzogen werden und überprüfbar sein. Der Weise ist damit für die Stoiker in der Darstellung Diogenes’ anscheinend weniger jemand, der alles bereits weiß, als jemand, der mit wahren und falschen Vorstellungen umgehen kann und sie zu bewerten weiß (Diogenes Laertios VII 47; M. Frede 1999: 322). Die Einbindung in das Schicksal scheint so viel weniger ein bloßes Ergeben in den Lauf der Dinge, weniger ein Akzeptieren des Stempels von Wahrheit als das notwendige, aktive Einordnen und Nachvollziehen dieser Wahrheit zu sein.

Die Abhängigkeit von der Interpretation schließt dabei auch ein, dass sich mit jedem Lernen zwar nicht das Vorhandene selbst, aber die begreifende Vor-

⁸⁸ Übersetzung Jürß.

stellung davon verändern und anreichern muss. Mit größerem Wissen und größerer Erfahrung in der Dialektik, wie Diogenes schreibt, werden auch die Vorstellungen, die wir uns von Dingen machen, klarer und dem Wissen ähnlicher. Annas bekräftigt diesen Punkt des durch Erfahrung deutlicher werdenden Wissens: „More knowledge, and the exercise of the intellectual virtues, will enrich and clarify our thoughts (...)“ (Annas 1992: 82). Mit dem Zuwachs an Wissen müssen sich die begreifenden Vorstellungen verändern und präziser werden. Durch den Hinweis auf die Evidenz, also die Nachvollziehbarkeit von Aussagen in ihrem Status als wahr oder falsch, ist implizit ein wichtiger Aspekt der stoischen Lehre genannt: das *Streben* nach einer immer realistischeren Vorstellung von Wahrheit.

Schon aus dem Umstand heraus, dass die Dinge nie so genau, so oft und so individuell wahrgenommen werden können, wie sie eigentlich sind, muss Begreifen ein Prozess sein, in dem die begriffenen Dinge in ihrer ganz unterschiedlichen phänomenologischen Erscheinung lediglich abgebildet werden: „[P]erception is a process whereby things are represented to the agent in various phenomenologically different modes. The Stoics stress this aspect of perception (Annas 1992: 73).“ In diesem Sinne liest auch Frede Cicero, wenn dieser etwa Zenon die Position zuschreibt, in einem Eindruck würden eben *nicht alle*, sondern nur alle für den Eindruck *relevanten* Eigenschaften wahrgenommen (Cicero, *Academica* I 42 (M. Frede 1999: 308)).

Von daher schrieb er [Zenon; ES] auch den Sinneswahrnehmungen Verlässlichkeit zu; denn die Erkenntnis kommt, wie ich oben gesagt habe, durch Sinneswahrnehmung zustande und galt ihm von dieser her auch als **wahr** und **verlässlich**, dies nicht deshalb, weil sie alles erkennen würde, was eine Sache an sich hat, sondern deshalb, weil sie nichts von dem übergeht, was zu ihrem Gegenstand werden kann, und weil die Natur sie gewissermaßen als Richtschnur des wissenschaftlichen Wissens und als natürliche Grundlage gewährt hat, von der aus anschließend die Begriffe der Dinge in den Geist eingeprägt werden; (...). (Cicero, *Academica* I 42; (Übersetzung Long/Sedley)

E quo sensibus etiam fidem tribuebat, quod ut supra dixi comprehensio facta sensibus et **vera** esse illi et **fidelis** videbatur, non quod omnia quae essent in re comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset relinqueret, quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset unde postea notiones rerum in animis imprimerentur; (...). (ed. Plasberg)

In diesem Referat Zenons werden lediglich die relevanten Züge in der Seele abgedrückt. Von einem exakten Stempелеindruck, wie wir es oben hörten, ist hier nicht die Rede. Diese Darstellung scheint damit zunächst im Konflikt zu jener bei Sextus Empiricus zu stehen:

Obendrein muss sie [die begreifende Vorstellung; ES] sowohl eingeknetet als auch eingedrückt sein, damit alle Eigentümlichkeiten des Vorgestellten kunstgerecht abgedrückt werden. (Sextus, M VII 250; Übersetzung Flückiger)	οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐναπομεμαγμένην καὶ ἐναπεσφραγισμένην τυγχάνειν, ἵνα πάντα τεχνικῶς τὰ ιδιώματα τῶν φανταστῶν ἀναμάτῃται. (ed. Mau/Mutschmann)
--	---

Bei Sextus besteht ein direkter Zusammenhang zwischen dem Objekt und seinem Abdruck entsprechend der ganz klassischen Konzeption, während bei Cicero bereits zweihundert Jahre zuvor dieser Zusammenhang eher der einer Repräsentation ist, die potentiell aktualisiert werden kann. Die Traditionslinien von *charakteristischer Relation* und *detaillierter Repräsentation* des Abdrucks der Wahrnehmung stehen sich gegenüber, die für unterschiedliche Phasen der Lehre stehen können.

Im vorigen Abschnitt waren wir bereits auf eine andere Anpassung der stoischen Theorie aufmerksam geworden. Chrysipp hatte die von Kleanthes noch ganz wortwörtlich gemeinte Vorstellung eines „Abdrucks“ eines „Seelenstempels“ (Sextus, M VII 228) als Metapher ausgelegt. Es ist vorstellbar, dass mit dieser Modifikation analog auch die Veränderung der Vorstellung der Präzision dieses Abdrucks einhergeht, wie sie sich in diesem Zusammenhang andeutet. Möglicherweise war es auch hier die skeptische Kritik, die die Stoiker zu einer Verschärfung ihres Arguments bewogen hat. Vor allem das „Zwillingsproblem“, das die Akademiker aufwarfen, wird seinen Teil dazu beigetragen haben, über die Zeit hinweg von einem gröberen Verhältnis zu einer detailgetreuen Repräsentation übergegangen zu sein (vgl. Abschnitt 2.2.1, „Die akademische Skepsis“).

In dem eben andiskutierten Problem der Detailtreue der begreifenden Vorstellung findet sich ein philologisches Argument dafür, die Version der groben und relevanten Züge, die Cicero vorlegt, als vordringliche Lesart anzunehmen. Denn auch die Darstellung bei Sextus Empiricus lässt eine mit Ciceros Version vereinbare Übersetzung und Interpretation zu. Frede schlägt diese losere Aus-

legung des Wahrnehmungsbegriffs der Stoa auch bei Sextus vor. Sie ist zulässig, wenn „idiômata“ in der zitierten Textstelle nicht als umfassender Begriff gelesen wird, etwa als „characteristics“ (wie es in der englischen Übersetzung von Bury heißt, auf die Frede sich bezieht) (M. Frede 1999: 308). „Idiômata“ lässt sich stattdessen – wie dies auch Flückiger in seiner hier verwendeten Übersetzung ins Deutsche macht (Flückiger 1998: 54) – auch etwa als „charakteristische Beschaffenheiten“ oder „Eigentümlichkeiten“ übersetzen. Mindestens für die ältere Stoa, von der Cicero berichtet, sowie – wenn man die weitere Übersetzung von „idiômata“ bei Sextus akzeptiert – auch für die Stoa generell gibt es demnach einen gewissen Interpretationsspielraum für die Auslegung der begreifenden Vorstellung.⁸⁹

Diese Lesart wird durch einen weiteren Punkt nahegelegt: Die Stoiker scheuen sich nicht, anzugeben, dass auch Wissen in Bereichen möglich ist, die keinen direkten Eindruck verursachen, sondern nur mittelbar erfahrbar sind. Dies zeigt sich etwa in ihrem Glauben an Götter oder in den Kategoriebegriffen von Farben oder eines Guten (M. Frede 1999: 321; M. Frede 1987: 153–154). Bei Diogenes Laertios wird so die Existenz von Göttern gerechtfertigt und die Entwicklung von Denkkategorien als Konsequenz aus Erfahrungen und Argumentation beschrieben:

Das **Erfassen** geschieht nach ihnen durch **Wahrnehmung** wie z. B. des Weißen, Schwarzen, Rauhen, Glatten, aber auch durch das Denken bei dem, was man durch Beweis folgert, wie dass es Götter gibt und dass diese fürsorglich sind; denn die **Denkformen** werden erdacht einmal **durch die Erfahrungspraxis**, dann durch Ähnlichkeit oder durch Analogie oder durch Umstellung, durch Synthese oder durch Opposition.
(Diogenes Laertios, VII 52; Übersetzung Jürß)

ἡ δὲ **κατάληψις** γίνεται κατ' αὐτοὺς **αἰσθήσει** μὲν λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων, λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ θεοῦς εἶναι, καὶ προνοεῖν τούτους. τῶν γὰρ **νοουμένων** τὰ μὲν **κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη**, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, <τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν,> τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντιώσιν. (ed. Long)

⁸⁹ Galen konstatiert etwas ganz Ähnliches: Die Erfahrungen seien so weit ausdifferenziert, dass man nicht jede wahrnehmen könne (Galen, Subfiguratio empirica 3; vgl. Abschnitt 2.3, „Exkurs: Das Sorites-Paradox“).

Als Zwischenergebnis lässt sich festhalten: Für die Stoiker sind die Menschen darauf angewiesen, die Eindrücke, die sie haben, anzunehmen und in ihrem Verstand zu ordnen. Nicht nur die notwendig zu leistende Zustimmung bedarf also einer praktischen Involvierung der Menschen, sondern auch der Eindruck des *hyparchôn* einer Interpretation. Dieses aktive Begreifen geht für die Stoiker zwar mit wahrgenommenem Material aus der vorhandenen Ebene um, dabei muss dieses Material aber interpretiert werden. Welche Bedeutung der Eigenanteil der Menschen an der begreifenden Vorstellung entwickeln kann, zeigt sich noch einmal deutlich, wenn es darum geht, logische Schlüsse zu formulieren:

(252.) Also muss das Zeichen nicht nur Anteze-
dens in einem gültigen Konditional sein, d. h. in
einem, das mit Wahrem anfängt und mit Wahrem
aufhört, sondern auch eine Natur haben, die das
Konsequens aufdeckt, wie es in den folgenden
Konditionalen der Fall ist: ‚Wenn diese Milch in
ihren Brüsten hat, ist diese schwanger gewe-
sen‘ und ‚Wenn dieser Bronchialknorpel ausge-
spien hat, hat dieser eine Wunde in der Lunge‘.
(253.) **Denn dieses Konditional ist gültig. Es
fängt mit Wahrem an**, mit ‚Dieser hat Bronchi-
alknorpel ausgespien‘ und **hört mit Wahrem
auf**, mit ‚Dieser hat eine Wunde in der Lunge‘.
(Sextus, M VIII 252–253; Übersetzung
Flückiger)

(252.) δεῖ ἄρα τὸ σημεῖον οὐ μόνον
ἐν ὑγιεῖ εἶναι συνημμένον
ἡγούμενον, τουτέστι τῷ ἀπ’
ἀληθοῦς ἀρχομένον καὶ ἐπ’ ἀληθεῖς
λήγοντι, ἀλλὰ καὶ ἐκκαλυπτικὴν
ἔχειν φύσιν τοῦ λήγοντος, οἷόν ἐστι
τὸ ἐν τοῖς τοιοῦτοις συνημμένοις
“εἰ γάλα ἔχει ἐν μαστοῖς ἥδε,
κεκῶκεν ἥδε” καὶ “εἰ βρογχεῖον
ἐπτυκεν οὗτος, ἔλκος ἔχει ἐν
πνεύμονι οὗτος”. (253.) **τουτὶ γὰρ
τὸ συνημμένον ὑγιές ἐστιν,
ἀρχόμενον μὲν ἀπ’ ἀληθοῦς** τοῦ
“βρογχεῖον ἐπτυκεν οὗτος”, **λήγον
δὲ ἐπ’ ἀληθεῖς** <τὸ> “ἔλκος ἔχει
οὗτος ἐν πνεύμονι” (...).
(ed. Mau/Mutschmann)

Sextus beschreibt zwei Szenen die Beispiele für zulässige Schlüsse im Sinne der Stoiker sind. Da ist zum einen jemand, der etwas aus der Lunge aushustet; zum anderen eine Frau, die Milch in ihren Brüsten hat. In beiden Fällen lässt sich im Sinne der Stoiker aus der beobachteten Situation auf etwas schließen: Die Frau ist schwanger gewesen und der Mensch, der etwas aus der Lunge aushustet, hat nun eine Verletzung in der Lunge. Eben an der Stelle, an dem ihm das ausgehustete Stück fehlt.

Für Sextus sind das typische stoische Schlussfolgerungen. Hier zeigt sich, dass diese Folgerungen durchaus auch durch etwas hervorgerufen werden können, das nicht durch eine *phantasia* erfahren werden kann. Weder lässt sich

in die Lunge des kranken Menschen hineinsehen, noch kann man einer stillenden Frau direkt ansehen, dass sie vor kurzem ein Kind geboren hat. Hier sind offensichtlich Erfahrungen mit Krankheiten und mit Schwangerschaften notwendig, um diese Verbindungen und Schlüsse herstellen zu können. Einer solchen Wahrnehmung zuzustimmen, sie zu begreifen, muss heißen, Ordnungskriterien und Konzepte zu entwickeln (Bréhier 1951: 64). Was als wahr gilt, ist also nicht unbedingt nur ein wahrgenommener Eindruck, dem zugestimmt werden kann. Das Begreifen des *hyparchôn* bedarf nicht nur der richtigen Rezeption; darüber hinaus werden auch Konzepte und Kategorien entworfen werden, vermittels derer zugestimmt und begriffen werden kann.⁹⁰

Damit unterscheidet sich die begreifende Vorstellung einerseits durch ihre Festigkeit vom Wissen des weisen Menschen, wie wir zu Beginn in Zenons Faustmetapher erfuhren, aber andererseits gibt es auch innerhalb der begreifenden Vorstellung graduelle Abstufungen. Die Menschen tauschen sich über die unterschiedlich präzisen begreifenden Vorstellungen aus und streben dabei nach immer detaillierteren Vorstellungen, die ein immer präziseres Abbild des *hyparchôn* abgeben. Das Gespräch, die dialektische Auseinandersetzung, spielt hierbei eine entscheidende Rolle. Aus der oben angeführten Stelle bei Diogenes Laertios wissen wir, dass auch der weise Mensch im dialektischen Austausch steht und darin sogar besonders geschult ist, um das Wahre vom Falschen zu unterscheiden (Diogenes Laertios, VII 47).

Wie würde also der weise Mensch diskutieren? Wie würde er entscheiden, ob ein Fall, der ihm zur Bewertung vorgelegt wird, als wahr oder falsch einzuschätzen ist? Mit der Fähigkeit, zu fragen und zu antworten, ist systematisch ein Gegenüber vorausgesetzt, das auf die vom weisen Menschen gestellte Frage entweder antwortet oder selbst fragt und eine Antwort erwartet. Auch wenn nicht klar ist, ob ein solcher Plural von Weisen in der stoischen Konzeption gemeint gewesen ist, bleibt doch dieses Gegenüber auch in einem Selbstgespräch immerhin als Metapher erhalten. Im Dialog von Argumenten, im Für und Wider geriete auch der solitäre Weise immerhin ins Gespräch mit sich selbst.

⁹⁰ Die Annahme von Ideen als jene Teile der Wahrnehmung, die nicht veränderbar sind, wie sie Frede vorträgt, geht etwas weit (Frede, Michael 1987: Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions, in: Ders. (Hg.): Essays in Ancient Philosophy, Oxford u. a., 151–176, 156).

Auch Hadot macht auf diese Beziehung zum Gegenüber im Gespräch aufmerksam. In den „geistigen Übungen“ stehe nicht nur der Weise, sondern jeder Stoiker in diesem Wechselverhältnis der Beziehung zu anderen, aber auch zu sich selbst (Hadot 2011: 26). Die Dialektik, das (Selbst-)Gespräch, in dem Dinge bezweifelt und andere erwiesen werden, hat einen wichtigen Anteil an der begreifenden Vorstellung.

Sextus Empiricus schließt übrigens aus dieser Öffnung für die Bildung von Konzepten auf einen konzeptionellen Fehler innerhalb der stoischen Erkenntnistheorie. Er will den Stoikern einen möglichst großen subjektiven Anteil der Menschen an der Wahrheit nachzuweisen und damit ihr Verständnis eines fundamentalen Rekurses auf das vorhandene *hyparchôn* ad absurdum zu führen. Sextus geht dabei soweit, die Zustimmung und implizit auch die begreifende Vorstellung selbst als *energeia*, als Tätigkeit, auszugeben (Sextus, M VII 237). Diese Einschätzung steht der oben diskutierten Ciceros entgegen, in der dieser den Stoikern attestiert, den freien Willen der Menschen zugunsten des Fatums schwach zu halten.

Die *energeia*, die Sextus feststellt, liest sich vor den hier angestellten Überlegungen weniger als eine erkenntnistheoretische Tätigkeit denn als eine des praktischen Lebens. Die durch diese Theorie initiierte dialektische Auseinandersetzung auf Grundlage der begreifenden Vorstellungen stellt das vorhandene *hyparchôn* nicht in Frage, aber es führt dazu, die Vorstellung, die sich die Menschen von diesem Vorhandenen machen, immer genauer werden zu lassen. Hierin liegt der Entscheidungsspielraum, den die Menschen haben. Sextus' Versuch, die stoische Konzeption zu diskreditieren, ist natürlich vor allem dadurch motiviert, seine eigene Position der pyrrhonischen Skepsis als überlegene Weiterentwicklung einer gescheiterten stoischen Theorie auszugeben (Sextus, PH I 26–27).

Durch die graduell unterschiedliche Detailtreue der begreifenden Vorstellung gestehen die Stoiker grundsätzlich allen Menschen die Möglichkeit auf Wissen zu. Innerhalb der begrenzten Kapazitäten der gewöhnlichen Menschen räumen die Stoiker ihnen jedoch lediglich ein Wissen von begreifenden Vorstellungen ein; das umfassende Wissen im Sinne einer *epistemê* bleibt dagegen dem oder den weisen Menschen vorbehalten. Prinzipiell besteht jedoch die Möglichkeit einer Präzisierung des Wissens durch eine Präzisierung der be-

greifenden Vorstellung. Das Wissen der weisen Menschen setzt sich demgegenüber nur durch seine engere Verwobenheit ab – oder, um noch einmal die oben genannte Faustmetapher Zenons aufzugreifen: durch seine stärkere Festigkeit. Der Zugang zur Wahrheit ist also offen; die begreifende Vorstellung ist „common sense“, weil das Begreifen, auf dem sie aufbaut, eine *normale* Fähigkeit *normaler* Menschen ist (Annas 1990: 203).

Dennoch bedeutet dieses normale Vermögen eben nicht, dass die stoische Vorstellung von Wahrheit über diese allgemeine Zugänglichkeit qualifiziert würde. Trotz der prominenten Stellung der Zustimmung zur Vorstellung und der notwendigen Interpretation der lediglich detailgetreuen Eindrücke, ist die stoische Epistemologie weit von einem etwa kommunikativen Handeln im modernen Habermas'schen Sinne entfernt: Die Wahrheit wird für die Stoiker nicht produziert; sie ist nicht veränderbar, sie ist extern im vorhandenen *hyparchôn* verortet und damit fundamental begründet. Insofern liegt sie, wie dies auch Cicero einschätzte, zwar „nicht in unserer Macht“ (Cicero, *de fato* XVIII 41); aber, und das nicht zuletzt: Jede und jeder kann danach streben, sie (noch) besser zu begreifen.

III Fazit: Denken und Handeln zielen auf das bessere Begreifen und Umsetzen des Logos

Vor allem zwei Dinge können festgehalten werden: Zum einen, dass in der zentralen Kategorie der „begreifenden Vorstellung“ (*phantasia katalêptikê*) ein Abdruck des „Vorhandenen“ (*hyparchôn*) und eine „Zustimmung“ (*synkatathesis*) der Menschen zusammenkommen; sowie dass die Zustimmung zu einer Vorstellung als eine Interpretationsleistung verstanden werden kann, die einen ermächtigenden Effekt in sich trägt und dazu motiviert eine möglichst präzise Vorstellung dieses Vorhandenen zu erreichen.

Zwar hatten die gewöhnlichen Menschen nach der stoischen Lehre im Gegensatz zu dem oder den weisen Menschen keine Gelegenheit, ein Wissen von der Wahrheit zu erlangen (Cicero, *Academica* II 145), doch immerhin verfügten sie in abgeschwächter Form über begreifende Vorstellungen dessen, was ist. Diese allen zugängliche Form des Wissens stellten sich die Stoiker als genauen „Abdruck“ oder „Einstempelung“ des Vorhandenen in die Seele vor

(Diogenes Laertios, VII 45; Sextus, M VII 228). Zusätzlich bedarf dieser Abdruck aber auch einer Bestätigung der Menschen durch ihre Zustimmung. Damit gilt die begreifende Vorstellung den Stoikern zuverlässig als wahr, weil „sie von etwas Nichtwirklichen nicht entstehen könnte“ (Sextus, PH II 4). Doch eben diesen statischen, über den jeweiligen Kontext hinausreichenden Charakter lehnen die Kritiker der Stoa als dogmatisch ab. Aus diesem Grund wurde um den Stellenwert der Zustimmung für die begreifende Vorstellung, also um den Anteil der Menschen, in der stoischen Philosophie gerungen.

Den guten Argumenten Fredes, Allens und Annas' folgend, wurde hier die Zustimmung als ein von den Menschen eigenständig erbrachter Anteil in der begreifenden Vorstellung rekonstruiert, der zwar die Vorstellung des Vorhandenen nicht verändern, aber immerhin beeinflussen kann, wie genau sie nachvollzogen wird; gehört doch für die Stoiker zur begreifenden Vorstellung auch, dass die Menschen die Evidenz einer Vorstellung selbst überprüfen und so eine begreifende Vorstellung von einer bloßen Vorstellung, die nicht wahr ist, unterscheiden können.

Für diese Überprüfung spielt spätestens mit Chrysipp die unterschiedliche Detailtreue der Vorstellungen, die sich von einem Gegenstand im Verstand ausdrücken, eine wichtige Rolle. Innerhalb der begreifenden Vorstellung war es dabei offenbar auch zulässig, Erklärungen für Phänomene zu entwickeln und Kategorien zu entwerfen (Sextus, M VIII 250–253). Als Beispiele dafür stehen die Konzepte vom Guten, von Göttern oder Farben (M. Frede 1999: 321).

Dieser Gedanke einer Interpretationsleistung der Zustimmung innerhalb der begreifenden Vorstellung wurde hier – anders als von den antiken Kritikern, die darin einen Widerspruch in der stoischen Theorie ausmachten – nicht als Dissens auf der epistemologischen Ebene verstanden, sondern als Impuls für das Handeln der Menschen: Der fortschreitende Prozess des Begreifens hin zu einem (allerdings für die nicht-weisen Menschen nicht erreichbaren) Wissen fand für die Stoiker erst in einer begreifenden Vorstellung seinen Abschluss (Allen 1994: V).⁹¹ Der stoische Rekurs auf einen festen Grund bedeutete dabei

⁹¹ Bei den akademischen Skeptikern werden wir sehen, dass sie dieser Vorstellung eines Fortschritts immer detailgetreuerer Vorstellungen durchaus nicht abgeneigt gegenüberstehen, sondern vor allem den von den Stoikern postulierten Endpunkt in einer letztlich wahren begreifenden Vorstellung kritisch ablehnen (vgl. Abschnitt 2.2.1, „Die akademische Skepsis“).

aber auch eine Reflexion auf die eigenen Möglichkeiten (D. Frede 2003: 205), durch die die vorhandene Wahrheit, etwa durch Diskussionen immer besser verstanden und realisiert werden kann (Diogenes Laertios, VII 47). Der Kernpunkt des stoischen Konzeptes ist dabei nicht, dass das vorhandene *hyparchôn* etwa plötzlich in dem fortschreitenden Prozess des Begreifens gestaltet würde; sondern dass es weniger gut oder besser begriffen werden kann.

Auf der Handlungsebene führt die stoische Konzeption zwar in einen kausalen Determinismus, in dem die Menschen sich in eine wirkende Ordnung des Fatums, des Logos einfinden; doch gleichzeitig begünstigt dies offenbar auch ein Streben danach, diesen festen Grund der vorhandenen Wahrheit noch besser zu begreifen, um damit einen detaillierteren Abdruck zu erhalten. Wie sich in der Zusammenführung zeigen wird, setzt sich dieses theoretische Konzept im Gegensatz zu den Skeptikern ganz praktisch in einem öffentlichen Wirken der Stoiker um.

2.2 Die Skepsis

(1.) Wenn jemand eine Sache sucht, dann ist der zu erwartende Erfolg entweder ihre Entdeckung oder die Verneinung ihrer Entdeckung und das Eingeständnis ihrer Unerkennbarkeit oder die Fortdauer der Suche. (2.) Das ist vielleicht auch der Grund, weshalb hinsichtlich der philosophischen Forschungsgegenstände die einen behauptet haben, sie hätten das Wahre gefunden, während die anderen erklärten, es lasse sich nicht erkennen, und die dritten noch suchen. (Sextus, PH I 1–2; Übersetzung Hossenfelder)	(1.) Τοῖς ζητοῦσι τι πρᾶγμα ἢ εὗρεσιν ἐπακολουθεῖν εἰκὸς ἢ ἄρνησιν εὐρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν ἢ ἐπιμονὴν ζητήσεως. (2.) διόπερ ἴσως καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ζητουμένων οἱ μὲν εὗρηκέναι τὸ ἀληθὲς ἔφασαν, οἱ δ' ἀπεφώνησαν μὴ δυνατόν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι, οἱ δὲ ἐτι ζητοῦσιν. (ed. Mutschmann)
--	--

Sextus Empiricus stellt diese Unterscheidung dreier Wahrheitsüberzeugungen an den Beginn seines „Grundrisses der pyrrhonischen Skepsis“.⁹² An sie

⁹² Sextus nennt hier, was er für das wesentliche Unterscheidungsmerkmal unterschiedlicher Philosophien hält, nämlich die *alêthê*. Trotzdem ist es weniger das Wahre, was ihm zufolge den Pyrrhonismus interessiert, sondern vielmehr die Seelenruhe, die

knüpft er verschiedene Herangehensweisen an „philosophische Forschungsgegenstände“ und macht sie zum Klassifikationskriterium von theoretischen Schulen: Die einen, „zum Beispiel Aristoteles, Epikur, die Stoiker und einige andere“, glauben, die Wahrheit bereits „gefunden zu haben“; sie fasst er als „Dogmatiker“ zusammen.⁹³ Die akademischen Skeptiker, „Kleitomachos, Karneades und andere“, erklärten dagegen ganz generell die „Dinge für unerkennbar“, während die Skeptiker – Sextus meint damit nur die pyrrhonische Skepsis – sich noch weiter auf der Suche⁹⁴ befänden (Sextus, PH I 1).

Innerhalb der Skepsis unterscheidet Sextus also zwei Richtungen, die akademische und die pyrrhonische Skepsis, die oftmals zusammengefasst werden. Die zwei skeptischen Gruppen verfolgten jedoch tatsächlich unterschiedliche argumentative Strategien (Striker 1996b: 136–139). Die Akademiker vertraten einen negativen Ansatz, nach dem sie sich an den Thesen ihrer dogmatischen Opponenten abarbeiteten. Aus dem Argument, zu jeder These ließe sich auch eine Gegenthese finden, leiteten sie die Forderung zur „Urteilsenthaltung“ (*epochê*) ab. Die Pyrrhoneer verfolgten dagegen eine eher positive skeptische Strategie, die an den Individuen selbst ansetzt. Hier sind es die eigenen widerstreitenden Erlebnisse, die zur Urteilsenthaltung veranlassen und damit einen Gegenentwurf bilden. Dennoch verbindet beide Lehren letztlich ein gemeinsames Anliegen, nämlich zu zeigen, dass universalisierende philosophische Projekte zum Scheitern verurteilt sind (Striker 1996b: 147).⁹⁵

ataraxia. Sie gilt es zu erreichen, nicht die Erkenntnis des Wahren, wie beispielsweise Marchand überzeugend herausgearbeitet hat (Marchand, Stéphane 2010: *Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité?*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 2010 (1), 123–141).

⁹³ Übersetzungen Hossenfelder.

⁹⁴ *Skepsis* bedeutet im eigentlichen Wortsinn „Betrachtung“ oder auch auch „mit den Augen umherspähnen“. Von hier wurde es offenbar auf ein geistiges Umherspähnen übertragen und galt demnach als ein „Untersuchen“, „Betrachten“, „Prüfen“ (Hossenfelder 1985: 301; Vogt, Katja Maria 2014: *Ancient Skepticism*, in: Zalta, Edward N. (Hg): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2015 Edition, Stanford, online einzusehen unter: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/skepticism-ancient/>, zuletzt geprüft am 19.10.2017).

⁹⁵ Im Ausblick auf das Ergebnis der Analyse kann hier auch ein gemeinsames skeptisches Verständnis der eigenen Rolle in Gemeinschaft ergänzt werden.

Der Gebrauch des Sammelbegriffs „Skeptiker“ ist damit mitunter grob vereinfachend und, ähnlich wie der des Begriffs „Dogmatiker“, nur in bestimmten Fällen hilfreich. Dies ist etwa der Fall, wenn aus der Perspektive der Kritiker ein bestimmter Aspekt zum Distinktionsmerkmal erhoben wird, anhand dessen eine klare Differenzlinie gezeichnet werden kann. In der Debatte zwischen „den“ Skeptikern einerseits und „den“ Dogmatikern andererseits taucht eine solche Differenzlinie auf: Ein zentraler Vorwurf, der beiden skeptischen Richtungen gemacht wird, lautet, mit dem Wegfall von eindeutigen Urteilen müssten die Skeptiker handlungsunfähig sein; denn ohne eine Zustimmung und ein Urteil über den Status einer Vorstellung als wahr oder nicht, ließen sich keine Handlungsentscheidungen treffen. Dieser Einwand taucht in unterschiedlichen Akzentuierungen in einer Liste von Kritikpunkten an den Skeptikern auf, die Katja Vogt zusammengestellt hat:

„Self-destruction charge: Suspension of judgement leads to selfdestruction (Pyrrho)

Animal charge: Action without assent is not the action of a rational being; at best it is the behavior of a no-rational [sic] animal (Academics)

Plant charge: Without assent, the sceptic is reduced to complete, i. e. plant-like, inactivity (Sextus)

Inconsistency charge: No matter what the sceptic professes, he at least sometimes assents (Sextus)

Paralysis charge: Without a practical criterion, the sceptic may not be able to choose one particular course of action. There is no way to settle on any one of several, mutually incompatible actions available at a given time (Academics and Sextus)

Eudaimonist charge: The sceptic cannot live a good life (Academics and Pyrrhonism)“ (Vogt 2010: 166)⁹⁶

In der Zusammenstellung der Vorbehalte gegen die pyrrhonischen und akademischen Skeptiker zeigt sich, dass einige Einwände nur an die Akademiker und andere nur an die Pyrrhoneer oder an Sextus Empiricus im Besonderen

⁹⁶ Vogt, Katja Maria (2010): Scepticism and Action, in: Bett, Richard Arnot Home (Hg.): The Cambridge companion to ancient scepticism, Cambridge/New York, 165–180.

gehen. Der grundlegende Tenor ist dabei der Vorbehalt, dass Handlungen innerhalb der skeptischen Positionen sich nicht konsistent begründen lassen. Später werden wir sehen, dass die Skeptiker dementsgegen einen durchaus lebenspraktischen und recht pragmatischen Schwerpunkt in dieser Beziehung setzen (Spinelli 2015a: 638–639).⁹⁷

Dass dieses Moment des Handelns etwas mit philosophischem Denken zu tun hat, darüber sind sich Sextus und auch die Kritiker der Skepsis einig, die ihre Handlungsfähigkeit infrage stellen. Wenn Sextus entlang des Wahrheitskriteriums nun, wie in der Quelle oben geschehen, die wesentlichen Abgrenzungen philosophischer Richtungen festmacht, dann ist dies ein wichtiger Anstoß dafür, neben den Stoikern auch die anderen von ihm genannten philosophischen Schulen daraufhin zu befragen, in welchem Zusammenhang ihr spezifisches Wahrheitskriterium mit handlungsleitenden Effekten steht. Die Untersuchung wird sich daher zuerst mit der akademischen Skepsis (2.1) beschäftigen, um dann im darauffolgenden Abschnitt (2.2) zur pyrrhonischen Skepsis zu kommen.

2.2.1 Die akademische Skepsis

Wie bei den Stoikern und den pyrrhonischen Skeptikern entfaltet die erkenntnistheoretische Debatte auch bei den akademischen Skeptikern eine lebenspraktische Dimension. An die Stelle der stoischen „begreifenden Vorstellung“ (*phantasia katalêptikê*), die von einem „Vorhandenen“ (*hyparchôn*) abgeleitet wird, setzen die akademischen Skeptiker etwas anderes: das *Glaubhafte* bzw. *Angemessene*.⁹⁸ Sie „vertreten die Auffassung (...), es gebe etwas, das *glaubhaft und gleichsam wahrscheinlich* [der Wahrheit ähnlich; ES] sei, und dieses diene ihnen als Maßstab, sowohl bei der Lebensführung als auch beim Untersuchen und Erörtern (Cicero, *Academica* II 32; Hervorhebung ES).“⁹⁹

⁹⁷ Spinelli, Emidio (2015a): Vero, verità, vita. Deficienze epistemologiche e soluzione pragmatiche?, in Iride 28 (76), 625–639.

⁹⁸ Die *glaubhafte Vorstellung* ist das von Carneades entworfene Konzept; sein Vorgänger im Amt als Leiter der Akademie, Arkesilaos, bezog sich auf *angemessene Vorstellungen* und *plausible Vorstellungen* (vgl. Anmerkung 120).

⁹⁹ Übersetzung Schäublin.

Der Rückzug auf etwas lediglich Glaubhaftes folgt aus der skeptischen Feststellung der „Verschüttung“ der stoischen Referenzebene für Wahrheit (Cicero, *Academica* II 32); ohne sie ist ein Abdruck, der eine begreifende Vorstellung begründen könnte, nicht möglich. Die Wahrheit gilt damit als „von Natur aus“ für die Menschen nicht erreichbar; an die Stelle der von ihr abgeleiteten begreifenden Vorstellung tritt in der akademischen Lehre das Unge- wisse oder das, was immerhin als „glaubhaft“ (*probabilis*) gelten kann. Dieses ungewisse Glaubhafte soll dabei alle Funktionen übernehmen, die die Stoa der begreifenden Vorstellung zugeschrieben hatte.

Um zu verstehen, was genau mit dem „Glaubhaften“ gemeint ist, müssen hier zunächst (I) einige Grundzüge der akademischen Erkenntnistheorie nach- gezeichnet werden: Zunächst (I.I) etablierte Arkesilaos von Pitane (ca. 315–241/240 v. u. Z.) den Begriff der „angemessenen“ bzw. „plausiblen Vorstel- lung“ (*phantasia oikeiê/eulogos*); später (I.II) führte Arkesilaos' Nachfolger Karneades von Kyrene (214/213–129/128 v. u. Z.) die Überlegung fort und prägte den Gedanken einer „glaubhaften Vorstellung“ (*phantasia pithanê*).

Die in der Einführung vorgestellte Liste an Kritikpunkten an der skepti- schen Lehre im Hinterkopf, wird (II) im Anschluss an die Rekonstruktion der akademischen Konzeption von Vorstellungen überlegt, ob sich mit einer The- orie, die sich von fundamentalen Begriffen distanziert und stattdessen ein Konzept von Glaubhaftigkeit bzw. Angemessenheit vertritt, ein selbstbe- stimmtes Handeln der Menschen begründen lässt oder ob damit nicht sogar eine Aufwertung der Entscheidung der Einzelnen einhergeht.

I Der Kontext als natürlicher Referenzpunkt. Angemessene bzw. plausible und glaubhafte Vorstellungen

Immer wieder wird in der Literatur auf die enge Entwicklung der Stoa und der akademischen Skepsis hingewiesen, deren Argumente und Positionen sich wechselseitig beeinflusst haben (z. B. Allen 1994; Striker 1996a: 97–99¹⁰⁰). Und auch in dieser Untersuchung ist schon der Ausspruch Karneades' zitiert worden, demzufolge es ihn nicht gegeben hätte, wenn Chrysipp nicht gewesen

¹⁰⁰ Striker, Gisela (1996a): *Sceptical Strategies*, in: Dies. (Hg.): *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge/New York, 92–115.

wäre (Diogenes Laertios, IV 62). So mag es vielleicht nicht verwundern, dass immer auch Ähnlichkeiten zwischen den Schulen ausgemacht werden (z. B. Galen, *De placitis Hippocratis et Platonis* VII 586 16–18, IX 796; Photius, *Bibliotheca* 170a). Dass aber die berühmtesten Vertreter der neuen Akademie, Arkesilaos und Karneades, in den zeitgenössischen Quellen mit den völlig entgegengesetzten Positionen eines Dogmatismus und eines radikalen Skeptizismus zusammengebracht werden, mag dann doch etwas verwundern.¹⁰¹

Arkesilaos, der seit 268 v. u. Z. die Akademie führte, gilt in mehreren Quellen unter anderem auch bei Sextus Empiricus als verkappter Pyrrhonist (Sextus, PH I 232; Diogenes Laertios, IV 33; Eusebius, *Praeparatio Evangelica* XIV 6.6). Karneades dagegen, seit spätestens 155 v. u. Z. der Leiter der Akademie, wird eine große Nähe zur Lehre der Stoa nachgesagt (Sextus, M VII 402; Cicero, *Academica* II 8).¹⁰² Und auch einige moderne KommentatorInnen bescheinigen der Akademie, im Grunde fundamental zu sein und sich nicht wesentlich von der Stoa zu unterscheiden (z. B. M. Frede 1987: 176; Hossenfelder 1985: 20).¹⁰³

¹⁰¹ Die Akademiker nehmen mit ihrem *in der Situation dogmatischen Skeptizismus* (den Sextus den Akademikern ja vorwirft; Sextus, PH II 79) eine interessante Zwischenstellung zwischen einem radikalen Skeptizismus und einer fundamentalen Position ein. Indem sich die Akademie nicht vom fundamentalen Denken selbst löst, sondern es nur auf die Ebene der einzelnen Situation überträgt und es so vervielfältigt, gerät sie in diese Zwischenstellung zwischen Dogmatismus und radikalem Skeptizismus (vgl. Anmerkungen 104, 180).

¹⁰² Auch Galen betont die Nähe der Stoa zur Akademie unter Karneades: „The judgment of these things is referred to ‚appearance‘ which, as the philosophers of the New Academy say, is not only ‚persuasive‘ but also ‚viewed from all sides‘ and ‚unshaken‘; or which, in Chrysippus’ words, is ‚apprehended‘; or according to the belief that all men share the judgment is referred to clear sensations and thought. These expressions are thought to differ from one another, but if you examine them more carefully, their meaning is the same, and this is the case also when a person says that he begins from ‚common notions‘ and sets them up as the ultimate criterion of all things, trustworthy in itself“ (Galen, *On the doctrines of Hippocrates and Plato*, IX 7. 796; Übersetzung De Lacy).

¹⁰³ Hossenfelder, Malte (1985): Einleitung, in: Sextus Empiricus/Hossenfelder, Malte (Hg.): *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*. Mit einer Einleitung von Malte Hossenfelder, Frankfurt am Main, 9–88.

Ein Grund dafür ist sicher, dass die Akademiker in vielen ihrer Argumente und Begriffe an die Stoiker anschließen, um diesen dann deren inkonsequenten Gebrauch nachweisen wollen (Striker 1996a: 97–99). In diesem Sinne lässt sich die akademische Theorie auch als eine negative skeptische Strategie verstehen. Eine Gleichsetzung von Akademie und Pyrrhonismus wird dagegen von modernen AutorInnen in der Regel abgelehnt; und auch Sextus Empiricus verwehrt sich gegen eine solche Parität von Pyrrhonismus und den „Dogmatismus“ der Akademie (Sextus, PH II 79; 85), von dem er eben nur Arkesilaos explizit freispricht.¹⁰⁴ Ein weiterer Unterschied zwischen beiden skeptischen Schulen besteht darin, dass die Akademie an der intellektuellen Auseinandersetzung und dem Streit mit den Stoikern geradezu aufblühte; während der Pyrrhonismus ganz im Gegenteil dazu empfahl, sich zugunsten der „Seelenruhe“ (*ataraxia*) aus Auseinandersetzungen dieser Art herauszuhalten (Long/Sedley 2006: 534).

Die zentralen Aspekte der akademischen Lehre bleiben dabei trotz allen innerschulischen Veränderungen erhalten. Die Akademiker hielten, wie uns etwa Plutarch berichtet, (i) „in allen Dingen ihr Urteil zurück“ (Plutarch, *Adversus Colotem* 1120c)¹⁰⁵ und lehrten stattdessen die Unerkennbarkeit oder eigentlich „Unbegreiflichkeit“ (*akatalêpsis*) der Dinge. Der zweite zentrale Lehrsatz (ii) war die Position, dass aus der Unmöglichkeit der Erkenntnis auch resultieren müsse, keine Aussagen mehr über dieses Nicht-Erkennbare zu treffen (*epochê*). Beide Lehrinhalte sind miteinander verbunden, wobei die Feststellung der *akatalêpsis* auf der deskriptiven Ebene formuliert ist; stattdessen gibt die *epochê* eine normative Empfehlung aus. Während der erste Grundsatz der Unbegreifbarkeit zum Kern der Lehre wurde, wurde diese zweite Position, keine Urteile oder Zustimmungen auszusprechen, in der Nachfolge Arkesilaos’ immer wieder modifiziert (Long/Sedley 2006: 534).

Das Argument der Urteilsenthaltung basiert auf einer Kritik der stoischen begreifenden Vorstellung. Die Akademiker sahen nicht ein, wie man eine begreifende Vorstellung (die den Stoikern ja als unanfechtbar *wahr* galt, weil sie

¹⁰⁴ Karneades gibt dagegen explizit an, dass nichts zu wissen nicht möglich sei (Cicero, *Academica* II 28). Den Vorwurf des skeptischen Dogmatismus dürfte er also für die akademische Schule zurückgewiesen haben (vgl. Anmerkung 101).

¹⁰⁵ Übersetzung Long/Sedley.

das vorhandene *hyparchôn* exakt abbildet) von einer falschen Vorstellung, einem Trugbild oder einer bloßen Meinung unterscheiden könnte (Sextus, M VII 409–410). Ein wichtiger Punkt des Streits betraf dabei die „Zustimmung“ (*synkatathesis*), und damit also die Frage, welchen Anteil an den Vorstellungen der begreifende Mensch selbst hat und welcher Status diese Zustimmungslleistung erhalten soll. Könnte es denn nicht auch passieren, dass man seine Zustimmung zu einer Vorstellung gibt und sich diese schließlich als falsch herausstellt? Wie wäre es sonst möglich, sich etwa in einer „dialektischen Diskussion“, die die Stoiker so hochhalten, überzeugen zu lassen, oder andere zu überzeugen?

Diesen Gedanken machten die Akademiker unter anderem am Beispiel von Zwillingen oder an Dingen fest, die die gleiche äußere Form haben, wie etwa zwei Eier. Hier würden, so argumentieren sie, zwei Gegenstände denselben Eindruck in der Wahrnehmung hinterlassen, wodurch der Verstand des Menschen nur schwer entscheiden könne, welchen von beiden vom Vorhandenen ausgehenden Eindrücken er zustimmen soll. Auch Cicero folgt diesem Einwand der Akademiker und wendet sich klar gegen die These der Stoiker, ein vorhandener Gegenstand könnte immer nur genau eine richtige begreifende Vorstellung hervorrufen:

Du behauptest, alles gehöre je seiner Art an und nichts sei dasselbe, was ein anderes sei. Gewiß, das klingt gut stoisch – aber nicht besonders überzeugend: kein Haar sei in jeder Hinsicht so wie ein anderes Haar, kein Korn wie ein anderes. Diese Aussagen ließen sich widerlegen, doch will ich mich auf keinen Streit einlassen; denn hinsichtlich dessen, worum es jetzt geht, kommt es nicht darauf an, ob in allen Teilen eine Sache sich von einer anderen nicht *unterscheidet* oder ob der Unterschied einfach nicht *erkannt* werden kann, auch wenn er besteht. Wenn aber zwischen Menschen eine solche Ähnlichkeit unmöglich sein soll: trifft das auch auf Statuen zu? Sage mir: hätte Lysipp mit der selben Bronze, mit derselben Mischung, mit demselben Stichel und Wasser und insgesamt unter denselben Bedingungen nicht hundert Statuen Alexanders von derselben Art herstellen können? Aufgrund welches **Kennzeichens** würdest du sie also auseinanderhalten?

Omnia dicis sui generis esse, nihil esse idem, quod sit aliud. Stoicum est id quidem nec admodum credibile, nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum. haec refelli possunt, sed pugnare nolo; ad id enim, quod agitur, nihil interest omnibusne partibus res a re nihil differat an internosci non possit, etiam si differat. sed si hominum similitudo tanta esse non potest, ne signorum quidem? dic mihi: Lysippus eodem aere, eadem temperatione, eodem caelo aqua ceteris omnibus centum Alexandruos eiusdem modi facere non posset? qua igitur **notione** discerneres? (ed. Schäublin)

(Cicero, <i>Academica</i> II 85; (Übersetzung und Hervorhebung Schäublin)	
---	--

Als Konsequenz aus diesem als „Zwillingsproblem“ bekannt gewordenen Einwand folgt die schon angesprochene These der Unbegreifbarkeit, der *akatalêpsia*. Mit diesem Gedanken ist die Möglichkeit einer abschließenden Gewissheit an sich in Frage gestellt. Auch der Annahme der Stoiker, es müsse mit dem Wissen von etwas auch ein Ende einer Untersuchung geben (Allen 1994: III), erteilen die Akademiker damit eine klare Absage: Wissen kommt für sie nie zu einem Abschluss, die Untersuchung ist immer „openended“ (Allen 1994: III).

Die damit einhergehende Ungewissheit füllte Arkesilaos offensiv mit dem Konzept einer angemessenen bzw. plausiblen Vorstellung¹⁰⁶; sie löst die stoische begreifende Vorstellung ab.¹⁰⁷ Dieser neue Entwurf eines Vorstellungskonzepts auf stoischer Basis sieht sich nun wiederum dem pyrrhonischen Verdacht ausgesetzt, dogmatisch zu sein; und auch von den Stoikern wird das Konzept angegriffen – wie zu erwarten war. Die Stoiker hielten es für unrealistisch und weltfremd, weil man auf Grundlage einer Unbegreifbarkeit nicht handeln könne. Die Aufforderung zur Enthaltung von Urteilen hat in ihren Augen weitreichende Auswirkungen für das Leben: Ohne begreifende Vorstel-

¹⁰⁶ Arkesilaos verwendet die Begriffe der „angemessenen“ (*oikeion*) bzw. der „plausiblen“ (*eulogon*) Vorstellung gleichberechtigt für das Argument einer nicht-fundamentalen kontextualisierten Vorstellung. In der hier vorgenommenen Rekonstruktion werden Quellenstellen verwendet, in denen sowohl der eine wie auch der andere Begriff auftaucht. Im Grunde ist Arkesilaos’ abwechselnde Verwendung Programm: Es ist eine konsequente Folge aus der Kritik am fundamentalen Denken, nicht immer nur einen Ausdruck als Bezeichnung für das gerade als undogmatisch postulierte kontextbezogene Gegenkonzept zu verwenden.

Den Begriff *eulogon* übernimmt Arkesilaos übrigens von den Stoikern (Bäbler, Balbina/Neudecker, Richard/Patzek, Barbara/Stanzel, Karl-Heinz 2015: Arkesilaos, in: *Der Neue Pauly*. Herausgegeben von Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester).

¹⁰⁷ Ob die *phantasia oikeiê/eulogos* schon als eigenständiger Theorieentwurf gelten kann und nicht nur eine Kritik und Umformulierung der stoischen Theorie ist, diskutiert Striker in ihrem Aufsatz „Sceptical Strategies“ (Striker 1996a: 92–115, besonders 104).

lung könnten die Menschen keine eigenständigen Zwecke setzen und Handlungen vornehmen; sie unterschieden sich nicht von Tieren und ihre Handlungen nicht von einem bloßen tierischen Verhalten. Die Fähigkeit zur Entscheidung über Wahrheit verstehen die Stoiker als notwendige Voraussetzung für Handeln, was in ihrem Konzept der begreifenden Vorstellung seinen Ausdruck findet (Cicero, *Academica* II 22, 32). Um die spätere Einschätzung darüber vorzubereiten, ob der Vorwurf der Handlungsunfähigkeit zutrifft, wird der Vorbehalt zunächst noch einmal kurz geschildert, um dann mit Arkesilaos' Vorschlag einer angemessenen bzw. plausiblen Vorstellung dagegenzuhalten.

Im Hinblick auf den *apraxia*-Vorwurf formuliert der Epikureer Kolotes¹⁰⁸ den Einwand mittels der Beschreibung einer kleinen Szene: „Aber wie kommt es, dass jemand, der sein Urteil zurückhält, nicht ins Gebirge entschwindet, anstatt ins Bad zu laufen, und dass er, wenn er zum Marktplatz laufen will, aufsteht und nicht zur Wand geht, sondern eben zur Tür?“ (Plutarch, *Adversus Colotem* 1122e).¹⁰⁹ Kolotes schildert hier die für ihn ganz praktischen Konsequenzen der skeptischen Position und argumentiert, wenn prinzipiell nichts begriffen werden könne, müsse auch jede Aktivität unkontrolliert sein. Es wäre nicht zu verstehen, wie ein Handeln mit einem bestimmten Zweck durchgeführt werden könnte. In Kolotes' Augen kann sich nur mit der Zustimmung und damit einem Anteil der Menschen selbst an einer begreifenden wahren Vorstellung das Handeln der Menschen von dem von Tieren absetzen. Ohne Zustimmung muss die Bewegung eines Menschen lediglich ein bloßes Verhalten sein. Ein einfaches Reagieren aus Sorge, sonst Dogmen annehmen zu müssen, die nicht existieren, darin besteht für die Kritiker der akademischen Skeptiker der „animal charge“ (Vogt 2010: 166).

Im Zuge dieses theoretischen Einwandes läuft das Gedankenexperiment Gefahr, den von Kolotes postulierten Zusammenhang zwischen fundamentalen Vorstellungen und Handlungsfähigkeit ad absurdum zu führen: denn wahrscheinlich hatten die Zuhörer Kolotes' noch nicht von den Akademikern gehört, dass diese durch besonders seltsames Verhalten – wie etwa den Versuch,

¹⁰⁸ Auch die Epikureer vertraten eine Theorie, die sich als *fundamental begründend* kennzeichnen lässt; in der Kritik der Handlungsunfähigkeit der skeptischen Position stimmen sie und die Stoiker überein.

¹⁰⁹ Übersetzung Long/Sedley.

durch die Wand zum Marktplatz gehen zu wollen – aufgefallen wären. Sicherlich haben auch die Akademiker Türen benutzt. Und so dürfte schon die fehlende Entsprechung auf der Handlungsebene letztlich zu einem Argument *für* die Position der akademischen Skeptiker geworden sein. Nimmt man die fundamentale begreifende Vorstellung inklusive der Zustimmung als notwendige Voraussetzung für Handeln an, mussten die Akademiker also als entweder verrückt oder inkonsequent dastehen. Geht man jedoch von der tatsächlich beobachtbaren Handlungsfähigkeit aus, wird die von Kolotes geschilderte Situation zu einem Argument gegen den postulierten Zusammenhang und zu einem Beispiel für die Handlungsfähigkeit unter den Vorzeichen der Urteilsenthaltung. Diese Kehrseite seines Arguments sieht und befürchtet Kolotes allerdings nicht.

Die akademischen Skeptiker begegnen der Kritik nicht einfach damit, der notwendigen Beziehung von fundamental verorteten Vorstellungen und Handlungsfähigkeit zu widersprechen (Plutarch, *Adversus Colotem* 1122e). Dadurch, dass sie eine andere Form der Vorstellung an die Stelle der begreifenden Vorstellung setzen, affirmieren sie den prinzipiellen Zusammenhang von Vorstellungen und Handlungen, doch wollen sie diese anders verstanden wissen. Der Punkt, den die Akademiker stark machen, ist daher nicht nur, zu zeigen, dass begreifende Vorstellungen nicht existieren und damit auch als notwendige Bedingung für Handeln entfallen, sondern auch, dass man sie gar nicht braucht, weil für die Begründung von Handlungen kontextualisierte Vorstellungen ausreichen. Dass damit nicht gemeint ist, eine objektive Tatsache durch subjektive Meinungen zu ersetzen (Bailey 2002: 49), wird noch deutlich werden.¹¹⁰

Im *apraxia*-Vorwurf zeichnen sich also bereits zwei Ebenen ab, auf die die Vorstellungen (und die Zustimmung zu diesen Vorstellungen) bezogen sind: die Ebene der theoretischen Erkenntnis von Wahrheit und die Ebene des Handelns in einer Situation. In der Diskussion wird um diese beiden Hinsichten und die Frage ihrer Verbindung gerungen. Die Stoiker verstanden beide Ebenen als notwendig verbunden; die Akademiker verwehren sich gegen diese konsequente Beziehung. Wenn sie ihre Grundsätze der Unbegreifbarkeit for-

¹¹⁰ Bailey, Alan (2002): *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Oxford.

mulieren und, wie sich gleich zeigen wird, nur auf die theoretische Ebene beziehen, lösen sie die Handlungsebene von der theoretischen Ebene von Wahrheit ab und verwerfen sie.

1.1 Arkesilaos und die „angemessene Vorstellung“

Um zu verstehen, was es mit der skeptischen Ablehnung eines abgeschlossenen Urteils (durch das die stoische begreifende Vorstellung den Status als wahr erhält) auf sich hat, ist es hilfreich, sich nun endlich anzuschauen, was Arkesilaos mit seinem Konzept einer „angemessenen Vorstellung“ (*phantasia oikeiê*) dagegensetzt.

Worauf Arkesilaos mit dem Begriff der angemessenen Vorstellung hinaus will, wird schnell klar, wenn Plutarch auf Kolotes' Vorwurf der Handlungsunfähigkeit, den wir eben hörten, die Antwort ausgibt: „Weil ihm natürlich das Bad und nicht das Gebirge als das Bad erscheint und als Tür nicht die Wand, sondern die Tür, und entsprechend bei allem anderen“ (Plutarch, *Adversus Colotem* 1122e).¹¹¹ Die Sache scheint ganz einfach: Offenbar ist für ihn Handeln auch ohne ein abschließendes Urteil, das eine Vorstellung als wahr oder falsch auszeichnet, möglich – denn das Bad erscheint als Bad und nicht als etwas Drittes, ebenso wird die Tür auch ohne ein Begreifen der Tür selbst als Tür erkannt.

Dieses adäquate Erkennen von Vorstellungen, auf deren Grundlage gehandelt werden kann, bestimmt Arkesilaos in der Darstellung Plutarchs an anderer Stelle als ein „angemessenes“ oder „eigentümliches“ (*oikeion*) Verhältnis und die Vorstellung als „angemessene Vorstellung“ (*phantasia oikeiê*). Sie muss für Arkesilaos, in Ermangelung von gesicherter Wahrheit, für Handeln ausreichen. Plutarch erklärt diesen Punkt ausführlich:

Für die, die aufmerksam sind und hinhören, läuft das Argument so: In der Seele gibt es **drei Bewegungen, die Vorstellungs-, die Antriebs- und die Zustimmungsbewegung**. Die Vorstellungsbewegung aufzuhalten ist noch nicht einmal für

λέγεται δὲ τοῖς συνεπομένοις καὶ ἀκούουσιν, ὅτι **τριῶν** περὶ τὴν ψυχὴν **κινήματων** ὄντων, **φανταστικοῦ καὶ ὀρμητικοῦ καὶ συγκαταθετικοῦ**, τὸ μὲν φανταστικὸν οὐδὲ βουλομένοις

¹¹¹ Übersetzung Long/Sedley.

die möglich, die das wollen; vielmehr ist es notwendigerweise so, dass, sobald wir auf Dinge treffen, wir von ihnen ‚beeindruckt‘ und affiziert werden. Die Antriebsbewegung wird durch diese Vorstellungsbewegung angeregt; sobald das geschieht, **bewegt sie den Menschen aktiv** [handelnd; ES f.] **zu den für ihn angemessenen** [eigentümlichen] **Dingen hin**, da im Führungsvermögen sozusagen eine Senkung der Waagschale und eine Neigung stattfindet. Somit heben diejenigen, die in allen Dingen ihr Urteil zurückhalten, diese Bewegung ebenfalls nicht auf, sondern machen Gebrauch von dem Antrieb, der sie auf **natürliche Weise** zu dem [scheinbar Angemessenen/Eigentümlichen; ES ff.]¹¹² führt, **was ihnen angemessen erscheint**. Was ist also das einzige, was sie vermeiden? Nur das, worin Falsches und Täuschung entstehen: eine Meinung zu bilden und voreilig zuzustimmen, wobei diese Zustimmung aber ein aus Schwäche resultierendes Nachgeben dem **Scheinbaren** gegenüber ist und nichts **Nützliches** an sich hat. Eine **Handlung** erfordert nämlich zweierlei: eine **Vorstellung dessen, was angemessen** [eigentümlich] **ist**, und einen **Antrieb zu dem, was als angemessen** [eigentümlich] **erscheint**; beides steht mit der **Urteilsenthaltung** nicht im Konflikt. Denn von der Meinung hält das Argument uns weg, nicht vom Antrieb und auch nicht von der Vorstellung. Sobald sich also etwas Angemessenes zeigt, ist dafür, dass wir uns auf es hin in Bewegung setzen und uns dahin begeben, keine Meinung erforderlich; sondern der Antrieb kommt unmittelbar, ist er doch eine Bewegung und ein Prozess der Seele. (Plutarch, Adversus Colotem 1122 b–d; Übersetzung Long/Sedley)

ἀνελεῖν ἔστιν, ἀλλ’ ἀνάγκη προεντυγχάνοντας (C.) τοῖς πράγμασι τυποῦσθαι καὶ πάσχειν ὑπ’ αὐτῶν, τὸ δ’ ὁρμητικὸν ἐγειρόμενον ὑπὸ τοῦ φανταστικοῦ **πρὸς τὰ οἰκεῖα πρακτικῶς κινεῖ τὸν ἄνθρωπον**, οἷον ῥοπῆς ἐν τῷ ἡγεμονικῷ καὶ νεύσεως γινομένης. οὐδὲ τοῦτ’ οὖν ἀναιροῦσιν οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες, ἀλλὰ χρῶνται τῇ ὁρμῇ **φυσικῶς** ἀγούσῃ πρὸς **τὸ φαινόμενον οἰκεῖον**. τί οὖν φεύγουσι μόνον; ὃ μόνῳ ψεῦδος ἐμφύεται καὶ ἀπάτη, τὸ δοξάζειν καὶ προπίπτειν τὴν συγκατάθεσιν, εἰξιν οὖσαν ὑπ’ ἀσθενείας τῷ **φαινομένῳ, χρήσιμον** δ’ οὐδὲν ἔχουσιν. ἡ γὰρ **πρᾶξις** δυοῖν δεῖται, **φαντασίας τοῦ οἰκεῖου** καὶ πρὸς τὸ (D.) **φανὲν οἰκεῖον ὁρμῆς**, ὧν οὐδέτερον τῇ **ἐποχῇ** μάχεται. δόξης γάρ, οὐχ ὁρμῆς οὐδὲ φαντασίας ὁ λόγος ἀφίστησιν. ὅταν οὖν φανῇ τὸ ἡδὺ οἰκεῖον, οὐθὲν δεῖ πρὸς τὴν ἐπ’ αὐτὸ κίνησιν καὶ φορὰν δόξης, ἀλλ’ ἤλθεν εὐθὺς ἡ ὁρμῇ, κίνησις οὖσα καὶ φορὰ τῆς ψυχῆς. (ed. Westman/Pohlenz)

Zunächst einmal ist die Handlung für Arkesilaos, wie Plutarch hier schreibt, nicht ungerichtet, sondern für ihren Zweck „angemessen“. Während die stoische „Vorstellungsbewegung“ (*kinêma phantastikon*) und die „Antriebsbewe-

¹¹² Die Übersetzung von Long und Sedley hebt eine subjektive Bezugnahme (wem etwas erscheint) hervor; der griechische Text ist aber neutral in seiner Bezugnahme, daher der Vorschlag einer alternativen Übersetzung.

gung“ (*kinêma hormêtikon*) auch in der akademischen Handlungstheorie erhalten bleiben, kann auf das letztendliche Urteil über die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Vorstellung mit dem *hyparchôn* in dieser kontextualisierten Hinsicht verzichtet werden. Auch die begreifende Vorstellung der Stoiker sei demnach lediglich eine schlichte „Meinung“ (*doxa*) und führe in „Täuschung“ (*apatê*) und „Falsches“ (*pseudos*). Auch ohne das Urteil können sich die Menschen verhalten und bewegen sich selbstständig und „aktiv“ (*praktikos*) zu den für sie adäquaten Dingen hin.

Was Angemessenheit nach Arkesilaos' Auffassung aber genau sein soll, versäumt Plutarch hier zu sagen. Immerhin haben wir einen Begriff für dieses Verhältnis, das in der zuvor zitierten Quellenstelle dafür inhaltlich näher erläutert worden war: Die Tür als Tür anzusehen, weil man durch sie hindurchgehen kann, gilt als angemessen; ebenso das Bad als Bad zu verstehen, weil man hier im Gegensatz zum Gebirge baden kann. Was angemessen ist, ist damit keine feststehende Bestimmung, sondern eher so etwas wie eine Relation, ein Verhältnis zum jeweiligen Zweck, der sich darin erfüllt oder nicht. Vor allem ist, was angemessen ist, aber keine persönliche Meinung, die etwa an die Stelle einer vermeintlich objektiven Tatsache träte. Arkesilaos verwechselt nicht eine subjektive mit der objektiven Ebene, er vertritt keinen solipsistischen oder fallibilistischen Ansatz (Bailey 2002: 51). Stattdessen bindet sein Vorschlag einer angemessenen Vorstellung das, was in einer Situation Handeln und Lebensführung ermöglicht, an den Kontext und die Bedingungen des Kontextes und löst es gleichzeitig aus einer fundamentalen Begründung, nämlich der endgültigen Entscheidung über Wahrheit heraus.

Neben der Einführung der Kategorie einer Angemessenheit von Vorstellungen anstelle ihrer Wahrheit oder Begreifbarkeit formuliert Plutarch Arkesilaos' Handlungstheorie unter Rückgriff auf die stoischen Vorgaben. Plutarch referiert, dass für die akademischen Skeptiker in der Handlung eine „Vorstellungsbewegung“ und eine „Antriebsbewegung“ zusammenkämen und dass ein Hinzutreten einer letztgültigen Zustimmung, wie sie die Stoa vorsieht, gar nicht notwendig sei. Die Festlegung auf ein letztgültiges Urteil habe demnach keinen positiven Effekt und könne schon gar nicht „nützlich“ (*chrêsimos*) sein, weil sie nur ein Handeln nach dem „Scheinbaren“ (*phainomenon*) sei (Plutarch, *Adversus Colotem* 1122c).

Dem Scheinbaren setzt Arkesilaos hier die auf „natürliche Weise“ (*physikos*) entstehende angemessene Vorstellung entgegen. Dieser Rückbezug auf die Natur zeigte sich bereits in der eingangs angeführten Cicero-Stelle (Cicero, *Academica* II 32); in der akademischen Abgrenzung von der stoischen fundamentalen Theorie fällt immer wieder die Natur als Referenzpunkt auf. Als Konsequenz aus der Absage an einen Zugriff auf eine vorhandene Ebene eines *hyparchôn* qualifiziert Arkesilaos mit der Natur und dem Kontext einen anderen Referenzpunkt für seine Theorie. Die Angemessenheit in einem bestimmten Kontext setzt sich dabei gegen das Begreifen eines dogmatischen dekontextualisierten vorhandenen *hyparchôn* ab.

Die Aufforderung zur Urteilsenthaltung ist damit weniger als ein praktischer Anspruch zu verstehen, keine Urteile oder etwa auch keine Handlungen mehr zu haben oder anzustreben.¹¹³ Die Urteilsenthaltung ist viel eher der Annahme eines Nicht-Existierens eines abschließenden Urteils der theoretischen Auseinandersetzung geschuldet¹¹⁴, die für einzelne praktische Handlungen für die akademischen Skeptiker jedoch nicht relevant ist. Striker trifft diese Einschätzung für Arkesilaos' Nachfolger Carneades (Striker 1996a: 112). Sie kann aber auch schon für Arkesilaos selbst gelten, bei dem die Herauslösung einer situativen kontextgebundenen Hinsicht aus der theoretischen einer Wahrheit bereits vorliegt. Auch die Trennung zweier Hinsichten von Theorie und Praxis, wie sie Striker bei Carneades sieht, ist bei Arkesilaos mindestens vorbereitet (Striker 1996a: 112).

Statt eines Verlusts der Handlungskompetenz, den Kolotes anzukreiden versucht, nimmt Arkesilaos also eine Differenzierung auf zwei Ebenen vor, die eine Eigen-Verantwortung in der Situation von einem Erkenntnisinteresse gegenüber einem fundamentalen Prinzip unterscheidet. Es ist eben das Bad und nicht das Gebirge, das *in dieser Situation* als angemessen erscheint; und es ist

¹¹³ Bailey verknüpft diesen Gedanken mit der Tradition Sokrates', in der Arkesilaos laut vielen zeitgenössischen Quellen stand. Arkesilaos ging es wie Sokrates darum, die Expertise von Menschen zu prüfen und ihnen nachzuweisen, dass der Prozess der Ausbildung ihres Wissens noch nicht abgeschlossen ist (Bailey 2002: 44). Bei Bailey findet sich auch eine Zusammenstellung von Quellen, die sich zur sokratischen Tradition äußern.

¹¹⁴ Den fortgesetzten Prozess des Überlegens bei den Pyrrhoneern versteht Burnyeat als Folge bzw. Ziel der *epochê* (Burnyeat 1980: 52).

die Tür, für die es *in dieser Situation* angemessen ist, durch sie hindurchzugehen, statt sie zum Beispiel abzuschließen. Was aber nun ein Gebirge genau ist, wie es sich zu den einzelnen Bergen verhält oder wie man eine Tür definieren kann, ist für eine Handlung nicht notwendig zu wissen. Die Angemessenheit des Handelns der Akteure wird hier auf eine bestimmte Situation bezogen. Es bleibt dabei aber immer der Mensch, der sich in einem gewissen Rahmen auch für etwas anderes entscheiden kann, das ihm passender für einen Zweck erscheint.

Die Einbindung in den Kontext muss dabei auch als Absicherung gegenüber der Beliebigkeit vermeintlicher Angemessenheit verstanden werden; ließe sich doch mit dem Wegfallen des fundamentalen Referenzpunktes einwenden, dass alles irgendwie für irgendwen angemessen sein kann. Arkesilaos' Konzept ist aber offenbar keines, das in Beliebigkeit aufgeht – zumindest legt dies Sextus nahe, der die Metapher einer „Kette“ (*halusis*) von angemessenen Vorstellungen verwendet, die sich gegenseitig absichern (Sextus, M VII 176). Die verschiedenen Vorstellungen legitimieren sich gegenseitig und gewinnen an Verlässlichkeit (Allen 1994: III, V). Der Verweis auf die Verkettung von Vorstellungen, die dann ein gemeinsames Bild abgeben, rekurriert wiederum auf das Umfeld. Auch hier deutet sich an, dass die Einbindung in den Kontext als ein gewichtiges Merkmal der Theorie Arkesilaos' ausgewiesen werden kann.

Durch seine Fokussierung auf die Relation stärkt Arkesilaos die Situation, unabhängig von ihrer Dauer. Die Menschen können angemessen in der Situation handeln. Hiermit öffnet Arkesilaos den Raum für die Menschen, sich aus einer übergeordneten, strengen kausalen Determinierung, wie sie die Stoiker ja vertraten, zu lösen (vgl. den nächsten Abschnitt). Diese Interpretation der akademischen Position als kontextualisierend-begründend und damit als – es ist schwer zu sagen, ob bewusster oder unbewusster – Einsatz für einen Handlungsspielraum der einzelnen Menschen wird durch Karneades' Begriff der „glaubhaften Vorstellung“ (*phantasia pithanê*) unterstrichen, die einer Aktualisierung des Arguments Arkesilaos' gleichkommt.

I.II Karneades und die glaubhafte Vorstellung

Als Reaktion auf die anhaltende Forderung, die akademischen Skeptiker müssten ein Kriterium für eine gute Lebensführung vorlegen, differenzierte Arkesilaos' Nachfolger Karneades das Konzept der angemessenen Vorstellung noch weiter aus und entwarf das der „glaubhaften Vorstellung“ (*phantasia pithanê*) (Sextus, M VII 166). Offenbar gelang es ihm damit auch, den Nachfragen nach einem „Kriterium für Wahrheit“ zu entsprechen.¹¹⁵ Diese Ausdifferenzierung wird hier als Verweis auf die realen Bedingungen, die in einer Situation eine Vorstellung beeinflussen, wie auch auf die Verknüpfung mit anderen Vorstellungen in der spezifischen Situation gelesen (Allen 1994: III, V; Striker 1996a: 111–113). Damit knüpft Karneades an Arkesilaos' Gedanken der Kontext-Beziehung an und führt diesen in der glaubhaften Vorstellung nuanciert fort.

Karneades unterschied verschiedene Arten von glaubhaften Vorstellungen. Es ist nicht ganz klar, ob ihm dabei zwei oder drei Arten vorschwebten. Jen-seits der schlichten Vorstellung führt er einerseits zwei Typen ein: (i) die „glaubhafte Vorstellung“ (*pithanê phantasia*) und die (ii) „glaubwürdige und zugleich unumstößliche und erprobte Vorstellung“ (*pithanê hama kai aperispatos kai diexôdeumenê [phantasia; ES]*) (Sextus, M VII 166). Laut Sextus gab es für Karneades aber auch drei Hinsichten, was „glaubwürdig“ bedeuten könne: (i) „das, was wahr ist und was wahr erscheint“; (ii) „das, was zwar falsch ist, aber wahr erscheint“; und (iii) „das, welches beiden gemeinsam ist“ (Sextus, M VII 174).¹¹⁶ Die verschiedenen Vorstellungen entstehen

¹¹⁵ Die glaubhafte Vorstellung gilt Long und Sedley als so „brillant“ formuliert, dass sie in der Rezeption von Philosophen beider Seiten, sowohl der Stoa als auch der Akademie, als ihrer eigenen Schule zugehörig reklamiert wurde (Long/Sedley 2006: 549).

¹¹⁶ Mit der Differenzierung des Vorstellungsbegriffs geht bei Karneades wohl auch eine Differenzierung des Zustimmungsbegriffs einher. Zu den zwei Kategorien von Vorstellungen setzt er zumindest *eine* Art der Zustimmung ins Verhältnis. Während die *undeutliche und verschwommene glaubhafte Vorstellung* ausdrücklich *keine* Zustimmung veranlasst, mag dies aber – das lässt er an der Stelle offen – für die *nachdrücklich wahren glaubhaften Vorstellungen* möglich sein. Diese Leerstelle im Text dahingestellt, wird diese Offenheit in der Forschung allgemein als eine solche Differenzierung des Zustimmungsbegriffs bei Karneades interpretiert. Karneades hat demnach eine eindeutige Zustimmung, die immer klar gegenüber etwas Wahrem ausgesprochen

aus der doppelten Bezugnahme der Vorstellung einerseits darauf, *wovon* sie ausgeht, das „äußere zugrunde liegende Wahrgenommene“ (*ektos hypokeimenos*¹¹⁷ *aisthêtês*), und andererseits darauf, *worin* sie entsteht, also den Menschen (Sextus, MVII 167–168). Die Vorstellung kann dabei mit dem Vorgestellten übereinstimmen oder nicht übereinstimmen und ist dementsprechend wahr oder falsch. In der Beziehung zum Vorstellenden kann sie demnach gleichermaßen als wahr oder nicht wahr erscheinen (Sextus, M VII 168–169).

Ähnlich wie bei Arkesilaos finden sich bei Carneads also zwei Ebenen: die theoretische Auseinandersetzung über Wahrheit und die Übereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand sowie die des konkreten Kontextes. Das Kriterium für Wahrheit orientiert sich dabei zwar an dem „äußeren zugrundeliegenden Wahrgenommenen“. Doch ob eine Sache schließlich als *glaubwürdig* bewertet wird, hängt letztlich von der Erscheinung als wahr oder unwahr aufseiten des Vorstellenden ab (Sextus, M VII 169–170). Als glaubwürdige Vorstellungen können somit auch Vorstellungen gelten, die sich später als falsch herausstellen. Das ist gut skeptisch: denn „die wahr erscheinende Vorstellung, welche die Philosophen der Akademie auch ‚glaubwürdig‘ nannten, [ist; ES] das Kriterium, aber manchmal stellt sie sich auch als falsch heraus“ (Sextus, M VII 174–175).

In dieser Möglichkeit des Fehlers, der kein *abschließendes* Urteil über Vorstellungen zulässt, weil er auf die Ebene des Vorgestellten nicht oder nur indirekt Bezug nehmen kann, besteht ein grundlegender Unterschied zu den Stoikern. Beide Schulen hatten nämlich, wie sich schon bei den Stoikern gezeigt hatte, die Idee eines fortschreitenden Prozesses der Dialektik oder Diskussion immer genauer werdender Vorstellungen (Allen 1994: V). Während die Stoiker jedoch von einem Endpunkt dieses Prozesses in der begreifenden

wird und die er für eine Täuschung hält, von einer schwachen Zustimmung gegenüber glaubhaften Vorstellungen unterschieden (vgl. z. B. Striker 1996a: 110–112; Long/Sedley 2006: 549; Vogt 2010: 170; Thorsrud, Harald 2010: Arcesilaus and Carneades, in: Bett, Richard Arnot Home (Hg.): *The Cambridge Companion to Ancient Skepticism*, Cambridge/New York, 58–80, 73–74).

¹¹⁷ Im nächsten Abschnitt, der sich mit der pyrrhonischen Skepsis beschäftigt, wird sich zeigen, dass die pyrrhonische Skepsis diesen Begriff des zugrundeliegenden *hypokeimenon* verwendet (vgl. Anmerkung 125).

Vorstellung ausgingen, verneinten die akademischen Skeptiker diese Möglichkeit eines Abschlusses, das heißt die Wahrheit.

Um zu zeigen, dass diese, manchmal eben auch falsche, glaubwürdige Vorstellung dennoch sozusagen *stabil* genug ist, um auf ihrer Grundlage handeln zu können, führt Karneades eine weitere Differenzierung ein und nennt dabei auch Gründe dafür, warum eine glaubhafte Vorstellung falsch sein kann. Dies kann beispielsweise an deren Größe oder der Entfernung liegen oder einfach daran, dass die eigene Sinneswahrnehmung beeinflusst ist.

Von denjenigen (d. h. den Vorstellungen), die wahr erscheinen, sind die einen **undeutlich**, z. B. im Fall derjenigen, die etwas wegen der **Kleinheit** des Angesehenen oder wegen der ziemlich **großen Entfernung** oder auch wegen der **Schwäche des Gesichts** [Sehvermögens; ES f.] **verschwommen** und nicht ausgeprägt erfassen, die anderen verfügen zusätzlich dazu, dass sie wahr erscheinen, auch noch darüber, dass sie **nachdrücklich** [von selbst] **wahr** erscheinen. (Sextus, M VII 171)
(Übersetzung und Zusatz Flückiger)

(171.) τῆς δὲ φαινομένης ἀληθοῦς ἢ μὲν τις ἐστὶν **ἀμυδρά**, ὥς ἢ ἐπὶ τῶν παρὰ **μικρότητα** τοῦ θεωρουμένου ἢ παρὰ **ἱκανὸν διάστημα** ἢ καὶ παρὰ **ἀσθένειαν τῆς ὕψεως συγκεχυμένως** καὶ οὐκ ἐκτύπως τι λαμβανόντων, ἢ δέ τις ἦν σὺν τῷ φαίνεσθαι ἀληθῆς ἔτι καὶ **σφβοδρὸν** ἔχουσα τὸ φαίνεσθαι αὐτὴν **ἀληθῆ**.
(ed. Mau/Mutschmann)

Eine glaubhafte Vorstellung erscheint damit zwar als wahr, ist aber zugleich „undeutlich“ (*amydros*) und „verschwommen“ (*synkechymenôs*), die andere erscheint nicht nur wahr, sondern ist zusätzlich auch „nachdrücklich“ (*sphodros*) wahr. Mit dem Verweis auf die Bedingungen, die eine glaubhafte Vorstellung undeutlich werden lassen, sind die Konditionen der Situation benannt, in der die Vorstellungen entstehen. Hierin macht Karneades wie schon Arkesilaos einen starken Bezug zum Kontext auf: denn die *verschwommenen, nur als wahr erscheinenden* glaubhaften Vorstellungen können von den *nachdrücklich glaubhaften* nur unter Verweis auf die Rahmenbedingungen in der Situation unterschieden werden.

Die eingeführte Unterscheidung von undeutlichen Vorstellungen und nachdrücklichen Vorstellungen ist auf der Ebene einer Kontextualisierung, nicht aber auf der einer Auseinandersetzung über Wahrheit angelegt. Diese weiterführende Differenzierung auf der kontextualisierten Ebene kann somit als

schwaches Kriterium für Wahrheit gelten, sowie innerhalb der hart ausgetragenen Debatte als ein Zugeständnis gegenüber den Stoikern.¹¹⁸ Bereits Sextus' Kommentar zu einer Kette sich gegenseitig abstützender Vorstellungen bei den akademischen Skeptikern zeigte aber, dass die Position nicht als Beliebigkeit missverstanden werden sollte (Sextus, M VII 176). Für Handlungen ist die Ebene der kontextualisierten Vorstellung für Arkesilaos und Karneades völlig ausreichend. Dies ist eine wichtige Differenzierung, die die akademischen Skeptiker formulieren: Sie benennen den Unterschied zwischen einer theoretisch beschreibenden Ebene und der Entscheidung, eine Sache zu tun.

II Philosophie ohne Lebensführung?

Was bedeutet jedoch nun dieses Konzept einer im Kontext angemessenen oder glaubhaften Vorstellung für die Lebensführung? In der Skizze der akademischen Erkenntnistheorie hatte sich schon gezeigt, dass die skeptische Aufforderung zur Urteilsenthaltung sich an die Ebene theoretischer Erkenntnis von Wahrheit richtet und keine normative Forderung sein soll. Nun gilt es, diese Beobachtung auch auf der Handlungsebene zu überprüfen. Dies ist geboten, weil die antike Diskussion eben genau an diesem Punkt der Problematisierung des Referenzpunktes, an dem sich die Möglichkeit der freien Handlungsentcheidung orientiert, immer wieder einhakt.

In den Quellen wurde schon mehrfach die dabei vorausgesetzte enge Beziehung von Theorie und Leben deutlich (z. B. Cicero, *Academica* II 22, 31–32; Plutarch, *Adversus Colotem* 1122e; Sextus, PH I 26–27). Auch Arkesilaos ist sich der Verbindung zwischen Handlungsfähigkeit in einer Situation und guter Lebensführung sehr wohl bewusst.¹¹⁹ Sextus berichtet, dass auch er sich in diesem Sinne geäußert habe:

¹¹⁸ Um sich sicher über eine glaubhafte Vorstellung zu sein, bezieht sich die weise Person in der akademischen Vorstellung wohl nur auf solche „wahr erscheinenden und nachdrücklich wahren glaubhaften Vorstellungen“ (Allen 1994: II).

¹¹⁹ Auch moderne Kommentatoren unterstreichen diese Voraussetzung für eine gelingende Lebensführung. Vogt betont etwa, dass, um ein gutes Leben zu führen, die Fähigkeit, Entscheidungen für oder gegen etwas fällen zu können, notwendig ist (Vogt 2010: 168).

(...) sagt Arkesilaos, dass derjenige, der über alles Zurückhaltung übt, sein Wählen und Meiden und allgemein seine Handlungen am **Wohlbegründeten** misst, und dass er **richtig handelt**, wenn er nach diesem Kriterium vorgeht. Denn das Glück ergebe sich durch Einsicht, Einsicht sei mit richtigen Handlungen verbunden, und die richtige Handlung sei doch diejenige, die nach ihrem Vollzug eine wohlbegründete Rechtfertigung hat. Wer sich also an das Wohlbegründete hält, **handelt richtig** und **ist glücklich**. (Sextus, M VII 158; Übersetzung Flückiger)

φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος, ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἰρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον **κατορθώσει**· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασιν, τὸ δὲ κατορθῶμα εἶναι ὅπερ πραχθὲν εὐλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν. ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ **κατορθώσει** καὶ **εὐδαιμονήσει**. (ed. Mau/Mutschmann)

Das *Plausible*, das, was „aus guten Gründen“ (*eu-logos*) gewählt wird,¹²⁰ tritt hier wie die angemessene Vorstellung, an die Stelle eines fundamentalen Kriteriums, an dem sich ein gutes Leben auszurichten habe. Die Möglichkeit einer Lebensführung wird mit dieser Neuausrichtung aber mitnichten aufgegeben.

Auch die akademischen Skeptiker vertraten die Auffassung, dass ein Leben oder eine Situation gelingen kann, so verwendete Arkesilaos offenbar einen Begriff für eine „richtige“ Handlung (*katorthôsis*) (Sextus, M VII 158). Im Gegensatz zur stoischen Vorstellung geteilter ethischer Werte ist es für ihn dabei aber nur *aus guten Gründen* richtig, in einer bestimmten Situation so oder so zu handeln. Das Argument der guten Gründe lässt sich wiederum als Hinweis auf eine Kontextualisierung verstehen; anstatt von einer fundamentalen Instanz abgeleitet zu sein, ist das Plausible damit immerhin aus guten Gründen in der Situation, das heißt „auf natürliche Weise“ plausibel (Plutarch, *Adversus Colotem* 1122c).

Der Gedanke der Plausibilität als Ergebnis einer angemessenen Vorstellung, die dem Kontext und nicht dem *hyparchôn* verpflichtet ist, wird, so lässt sich Arkesilaos verstehen, zum Schlüssel der Befreiung aus den engen Wänden, die der Vorwurf der Handlungsunfähigkeit um die akademische Konzeption gezogen hatte. Arkesilaos fand damit eine Möglichkeit, einerseits auf den von

¹²⁰ Arkesilaos verwendet die Bezeichnung „plausible Vorstellung“ (*phantasia eulogos*) analog zu „angemessene Vorstellung“ (*phantasia oikeiê*); den Ausdruck „eulogon“ übernahm er aus der stoischen Tradition (Bäbler u. a. 2015; vgl. Anmerkung 98).

philosophischer Seite vorgebrachten Vorwurf der Handlungsunfähigkeit zu reagieren und andererseits auch das Handlungsproblem zu lösen, das sich den Menschen, die er mit seinen Argumenten für sich gewinnen wollte, tagtäglich stellte.

Dass es den akademischen Skeptikern wichtig gewesen ist, mit den kontextualisierten Vorstellungen die Menschen in ihrer Fähigkeit als Handelnde philosophisch zu konstituieren, wird auch dadurch nahegelegt, wie sich Karneades über den menschlichen Handlungsspielraum innerhalb einer möglichen Vorbestimmung durch das Schicksal äußert.

Die Überlegungen zum Schicksal zielen auf den Rahmen, innerhalb dessen den Menschen ein freier Wille eingeräumt wird. In diesem Kontext stützt Karneades' *logischer Determinismus* das Motiv der freien Handlungsentscheidung, das sich auch schon im Argument der glaubhaften Vorstellung angedeutet hatte. Im Kontrast zu der in der Antike weitverbreiteten Auffassung einer Determinierung und Vorherbestimmung durch die Natur oder das Schicksal als eine *kausale* oder *epistemische* Bestimmung beschrieb Karneades einen logischen Determinismus, der auf den freien Willen zielt, und der für die damalige Zeit als neuartig gelten kann (Long/Sedley 2006: 556). Als Modifikation des kausalen Determinismus ist der logische Determinismus dabei nicht ohne den kausalen zu denken, der unter anderen von den Stoikern vertreten wurde. Sie sind gewissermaßen „die beiden Seiten der hellenistischen *Determinismus-Medaille*“ (Schallenberg 2008: 9).

Die Determinismen stehen für die unterschiedlichen Weisen, gegenwärtige aber auch zukünftige Ereignisse und Handlungen als vorbestimmt zu betrachten. Im (i) epistemischen Determinismus wird davon ausgegangen, dass zum Zeitpunkt des Geschehnisses, etwa durch ein Orakel, bereits *bekannt* ist, dass etwas eintreten wird. Nach (ii) dem kausalen Determinismus ist jedes Ereignis durch eine vorhergehende Ursache *bestimmt*. Eine Spontaneität des Willens ist in dieser Vorstellung einer ewigen Kette von Ursache und Wirkung nicht vorgesehen. Dagegen steht (iii) der logische Determinismus Karneades', demzufolge etwas *bereits wahr* ist, bevor es eingetreten ist. Was „wahr sein“ in diesem Kontext bedeutet, ist nun zu klären.

Die unterschiedlichen Akzente, die die drei Determinismen setzen, werden in einem Referat der Position Karneades' bei Cicero deutlich:

Deshalb sagte Carneades, nicht einmal Apollon könne zukünftige Ereignisse prophezeien, außer solchen, deren Ursachen die Natur so von sich beschlossen hält, daß sie mit Zwangsläufigkeit eintreten. Denn im Blick worauf könnte selbst ein Gott vorhersagen, daß der Marcellus, der dreimal Konsul war, im Meere umkommen werde? Dieses Ereignis war gewiß **wahr von Ewigkeit**, aber es hatte keine (in der Naturordnung verankerten) **Ursachen**, die es bewirkten. Und so glaubte er, daß nicht einmal diejenigen Ereignisse der Vergangenheit, von denen keine Zeichen gleichsam wie Spuren existieren, dem Apollon bekannt sein könnten: wieviel weniger erst die der Zukunft! (Cicero, De fato XIV 32–33; Übersetzung und Zusatz Bayer)

Itaque dicebat Carneades ne Apollinem quidem futura posse dicere nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset. (33.) Quid enim spectans deus ipse diceret Marcellum eum, qui ter consul fuit, in mari esse peritum? Erat hoc quidem **verum ex aeternitate**, sed **causas** id efficientis non habebat. Ita ne praeterita quidem ea, quorum nulla signa tamquam vestigia extarent, Apollini nota esse censebat; quo minus futura! (ed. Bayer)

Die Anekdote über den dreimaligen Konsul Marcellus macht etwas klarer, was den logischen Determinismus gegenüber dem epistemischen und dem kausalen Determinismus auszeichnet. Einerseits konnte das Unglück Marcellus', dass er im Meer ertrank, offenbar nicht vorhergesehen werden. Nicht einmal Apollon hatte es vorherzusehen gewusst, wodurch ein epistemischer Determinismus ausgeschlossen werden kann. Gleichzeitig ließ sich aber offenbar auch keine Naturkausalität dafür verantwortlich machen, dass Marcellus ins Meer ging und dann ertrank. Stattdessen, meint Carneades also, war dieses Ereignis „immer schon wahr“ (*verus ex aeternitate*). Das Ereignis des Ertrinkens war weder Teil einer Kausalkette naturbedingter Ursachen noch göttlicher Vorhersehung. Wer ist also für die Entscheidung, ins Wasser zu gehen, und den darauffolgenden Tod verantwortlich? Offensichtlich war es Marcellus selbst.

Karneades kommt also durch eine andere Akzentuierung des Wahrheitsbegriffs zum logischen Determinismus (Schallenberg 2008: 8). Er löst den logischen Determinismus aus dem starken Wahrheitsbegriff einer Kausalkette der fundamentalen Ebene heraus, nach der die Vergangenheit die Gegenwart und dann die Zukunft prägt, und verbindet ihn stattdessen mit einem schwachen Wahrheitsbegriff im Sinne einer Kontextualisierung und einem symmetrischen Zeitverhältnis, in dem alle Zeitstufen – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – gleichberechtigt sind (Long/Sedley 2006: 557). Während Carneades den kausalen und auch den epistemischen Determinismus verwarf, legte er sich auf den logischen Determinismus fest, in dessen Mittelpunkt die

Menschen und ihre kontextualisierten Vorstellungen als Handlungsbegründungen stehen.¹²¹

Mit der Unterscheidung des logischen vom kausalen Determinismus schuf Karneades die Möglichkeit, im Handeln nicht nur bereits zuvor festgelegten Ursachen und Naturkausalitäten zu folgen, sondern stattdessen *selbst* zu handeln. Die Ablehnung des kausalen Determinismus zugunsten des logischen eröffnet damit eine echte Handlungsoption für die Menschen. Es wird nicht mehr durch sie gehandelt (wie im epistemischen Determinismus); sie handeln stattdessen selbst. Das Handeln folgt nicht mehr aus einer Verkettung von Ursachen (wie im kausalen Determinismus), stattdessen steht es im Möglichkeitsbereich der Menschen, in „unserer Macht“ (*nostra potestas*) (Cicero, De fato XIV 31). Laut Cicero formuliert Karneades dies folgendermaßen:

Sein [Karneades'; ES] Schlußverfahren war das folgende: ‚Wenn alles aufgrund vorangehender **Ursachen** geschieht, dann geschieht alles aufgrund einer **natürlichen, eng verflochtenen Verkettung von Umständen**. Wenn dem so ist, dann ist es die **Notwendigkeit**, die alles bewirkt. Wenn dies wahr ist, steht nichts in **unserer Entscheidungsmacht**.

Nun liegt aber etwas in unserer Entscheidungsmacht. Wenn jedoch alles aufgrund des Fatums geschieht, geschieht alles aufgrund von vorangehenden, also außerhalb unserer Entscheidungsmacht liegenden Ursachen. Daraus folgt: Es geschieht nicht alles aufgrund des Fatums.‘ (Cicero, De fato XIV 31; Übersetzung Bayer)

cuius erat haec conclusio:

‚Si omnia antecedentibus **causis** fiunt, omnia **naturali conligatione conserte contexteque** fiunt; quod si ita est, omnia **necessitas** efficit; id si verum est, nihil est in **nostra potestate**.

Est autem aliquid in nostra potestate; at si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt.‘ (ed. Bayer)

Es wirkt zunächst schwer vereinbar, wie dieses Freischaufeln der Entscheidungen der Menschen mit der Rede von einem zuvor schon wahr gewordenen Sein zusammenpassen kann. Wenn bereits jetzt, schon vor ihrem Eintreten, Ereignisse wahr sind, wie könnten Menschen dann frei sein zu handeln, zu tun, was in ihrer Macht steht?

¹²¹ Karneades hielt den logischen Determinismus anscheinend für „harmlos“, wie Long und Sedley schreiben (Long/Sedley 2006: 556); was nur bedeuten kann, dass diese die Herauslösung der Menschen aus der Vorherbestimmung und die Aufwertung ihres Handelns und der Fähigkeit, einschätzen zu können, was als angemessen oder glaubhaft gelten kann, für alles andere als harmlos halten.

Karneades vertritt hier die Auffassung einer starken Beziehung von Vergangenheit und Zukunft. Wenn die Tat bereits wahr (oder falsch) war, dann folgt daraus, dass sie es auch in Zukunft sein wird, im Sinne einer „Symmetrie von Vergangenheit und Zukunft“ (Long/Sedley 2006: 557). Das Handeln verursacht damit nicht nur einen Wahrheitswert für die Zukunft, sondern ist auch konsistent zu den vorausgegangenen Handlungen. Long und Sedley erläutern Karneades' Ansatz folgendermaßen: „Mit anderen Worten: *Meine Handlung* [und nicht etwa die Naturkausalität oder der Wille eines Gottes!; ES] ist die Ursache dafür, dass alle Behauptungen über mein Tun der Handlung, in welchem Tempus auch immer, wahr sind“ (Long/Sedley 2006: 557; Hervorhebung im Original). Die Symmetrie von Vergangenheit und Zukunft lässt sich damit als eine Aufwertung der einzelnen Handlung in ihrer Gegenwärtigkeit verstehen.

Dabei fällt auf, dass die Handlungen als wahr gelten sollen und dieser Anspruch auf Wahrheit sogar in die Vergangenheit hineinreicht, obwohl von den Akademikern fundamentale Dogmen mit dem Grundsatz der *epochê* eigentlich vollständig abgelehnt werden. Die Handlung erhält innerhalb der Situation einen Wahrheitswert, der weniger in seiner Qualität als in seiner Geltungsmacht als Universalität eingeschränkt ist. Mit dem logischen Determinismus und seiner Hervorhebung der Wahrheit in der Situation lässt sich implizit auch die skeptische Ablehnung der fundamentalen Position präzisieren: Es ist weniger die Idee einer Wahrheit als einer situativen Wahrheit (die durch die Beschreibung als angemessen bzw. plausibel oder glaubhaft eingeschränkt ist) als der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, die die akademischen Philosophen kritisieren.

Verständlicher wird das rekonstruierte Argument, wenn man die Zustimmungen oder die zustimmungsfähigen Vorstellungen von Arkesilaos oder Karneades auf einer anderen systematischen Stufe begreift: Der Vorstellung in der einzelnen Situation können sie zustimmen; sie ist angemessen bzw. plausibel oder glaubhaft. Diese situative Vorstellung reicht aber nicht hin, aus ihrer situativen Verortung auf eine überdauernde Ebene zu schließen. Den Akademikern gelingt es damit, den einzelnen Zeitpunkt aus dem großen Ganzen herauszulösen und hier einen Raum zum eigenständigen Handeln zu schaffen. Sie übertragen damit die Perspektive von Erkenntnis systematisch von einem

übergeordneten Standpunkt auf die einzelne Situation. Die übergeordnete weitere Perspektive verwerfen sie und halten stattdessen nur an der partikularen fest. An die Stelle des dekontextualisierten Konzepts einer begreifenden Vorstellung der Stoiker tritt das kontextualisierte Konzept der akademischen Lehre.

Mit der neuen Verortung von Zustimmung und Vorstellung in der Situation – damit aber auch ihrer Beschränkung auf die Situation – haben Arkesilaos und Karneades nicht nur einen Weg aus dem Problem der Handlungsunfähigkeit, sondern auch aus jenem der Anleitung zur Lebensführung gefunden. Wenn für jede einzelne dieser Situationen eine zugrundeliegende, fundamentale, umfassende Wahrheit zurückgewiesen wird, dann setzt sich das Leben aus vielen unabhängigen Situationen zusammen. Hier muss jedes Mal neu entschieden werden, was angemessen bzw. plausibel oder glaubhaft ist.

Was damit im Hinblick auf die jeweilige Situation Handlungsfähigkeit schafft, mag auf die lange Sicht einer Orientierung des Lebens mitunter einen anderen Effekt auf die Menschen gehabt haben. Sie sahen sich mit einer Sorge konfrontiert, auf die schon früher hingewiesen wurde: „Sollten eure Behauptungen zutreffen, so muss alles unklar sein“; worauf die Akademiker entgegnet haben sollen: „Was geht uns das an? Sind etwa wir daran schuld? Mit der Natur geh’ ins Gericht, weil sie die Wahrheit (...) in einem Abgrund völlig versenkt hat“ (Cicero, *Academica* II 32).¹²² Anstelle einer geteilten Wahrheit steht das, was in einem Kontext angemessen ist, damit gleichberechtigt neben anderen angemessenen Handlungen in anderen Kontexten. Darauf, was bei der nächsten Gelegenheit angemessen sein wird, lässt sich in dieser Konzeption nicht schließen. Die Orientierung, die die stoischen Werte liefern, fällt weg und mit ihr der entlastende Effekt. Die Handlungsfreiheit, die der logische Determinismus schafft, gilt damit auch für die Freiheit der Lebensführung selbst.

Der fehlende Halt und die damit verbundene Verantwortung für sich selbst mag für manchen mitunter problematisch gewesen sein. Auch wenn Vogt sympathischerweise davon ausgeht, dass mit der Möglichkeit zu handeln und zu entscheiden, die die Akademiker im Blick haben, auch automatisch die Fähigkeit, ein gutes und glückliches Leben zu führen, verbunden ist (Vogt 2010:

¹²² Übersetzung: Schäublin 1995.

170–171), realisiert sich dieses jedoch nicht von selbst. Somit lässt die gerade gehörte *Academica-II*-Stelle bei Cicero es durchaus naheliegend erscheinen, dass die Lehre der Akademie auf die lange Sicht des Lebens für zumindest einige Menschen eine tiefe Verunsicherung bedeutete (Hossenfelder 1985: 29).

III Fazit: Der Kontext als Referenzpunkt für Denken und Handeln

In Abgrenzung von den Stoikern entwickeln die akademischen Skeptiker eine philosophische Konzeption, die in diesem Kapitel als *kontextualisierend* charakterisiert wurde. In Bezug auf ihr Handeln führt sie diese Kontextualisierung zu einem *individualistischen Handlungsansatz*, der sich vor allem im Konzept des logischen Determinismus und dem Herauslösen der Menschen aus der Vorherbestimmung durch das *Fatum* widerspiegelte. Arkesilaos und Karneades, unsere Protagonisten der akademischen Position, vertreten in diesem Sinne entgegen der stoischen Vorstellung einer geteilten und dauernden Wahrheit die Auffassung lediglich einer Angemessenheit bzw. Plausibilität oder Glaubhaftigkeit von Vorstellungen, und damit einen Status, der zudem immer an die jeweilige Situation geknüpft ist.

In Arkesilaos' „angemessener“ oder „plausibler Vorstellung“ (*phantasia oikeiê* oder *eulogon*) wie auch in Karneades' „glaubhafter Vorstellung“ (*phantasia pithanê*) findet sich diese starke Bindung an die Situation und die Bedingungen des Kontextes. Dies geht so weit, dass die Bedingungen sogar zum Faktor für die Vorstellung werden können, etwa durch die Entfernung oder durch bestimmte Zustände der Sinneswahrnehmung (Sextus, M VII 171). Das Verwerfen der fundamentalen Perspektive hängt damit mit einer Art Richtungswechsel zusammen, bei dem, was als angemessen oder plausibel (Arkesilaos) oder glaubhaft (Karneades) und damit als wahr gelten kann, statt vom *hyparchôn* nun vom einzelnen Menschen und seinem Kontext abgeleitet wird.

Dass mit der Kontextualisierung nicht etwa eine Handlungsunfähigkeit einhergehen muss, wie es die Stoiker den akademischen Skeptikern vorwerfen, zeigte sich unter anderem im logischen Determinismus, durch den Karneades die Menschen als Ursache von Kausalität in der Lebensführung philosophisch konstituiert. Der Maßstab, an dem sich das Handeln ausrichtet, ist damit nicht mehr eine wahre vorhandene Realität, sondern die Situation, in der der

Mensch handelt. Die akademischen Skeptiker argumentieren also auf zwei Ebenen: einer fundamentalen oder „theoretischen“, wie Striker schreibt, und einer kontextgebundenen oder „praktischen“ Ebene, auf der sich auch die Handlungen vollziehen und glaubhafte oder angemessene Vorstellungen angesiedelt sind

(Striker 1996a: 112). Sie diskutieren beide Hinsichten unabhängig voneinander und verwerfen schließlich den theoretischen Anteil, auf dem eine fundamentale Wahrheit angesiedelt wäre. Die skeptischen Grundsätze einer Unbegreifbarkeit (*akatalêpsia*) und die Aufforderung zur Urteilsenthaltung (*epochê*) richten sich dementsprechend an diese theoretische Ebene. Übrig bleibt die Kontextualisierung als Bezugspunkt für Denken und Handeln. Dabei wird das Fehlen der fundamentalen Ebene mit dem logischen Determinismus zur Voraussetzung für wirklich freies und eigenständiges Handeln.

Mit dem Konzept einer angemessenen bzw. plausiblen oder glaubhaften Vorstellung gelingt es den akademischen Skeptikern, den Vorwurf der *apraxia*, der Handlungsunfähigkeit, ins Leere laufen zu lassen. Ganz im Gegensatz dazu ermöglichen die akademischen Skeptiker mit ihrer Theorie viel eher ein selbstbestimmtes Handeln der einzelnen Menschen in der spezifischen Situation und damit auf partikularer Basis.

2.2.2 Die pyrrhonische Skepsis

Auch bei der Rekonstruktion der pyrrhonischen Skepsis, werden, wie bei der Stoa und der akademischen Skepsis, zunächst (I) einige erkenntnistheoretische Grundzüge der Lehre vorgestellt, um davon ausgehend (II) deren Bedeutung für das Handeln und Leben der Menschen herzuleiten.

I Die Wirklichkeit erleben. Durch die Vorstellung aufgezwungene Erlebnisse

Neben Ciceros *Academica* II bieten uns vor allem die Texte von Sextus Empiricus (2. Jhdt. u. Z.) die Quellengrundlage für eine Rekonstruktion der pyrrhonischen Skepsis. Obwohl der mythologische Stifter des Pyrrhonismus und Namensgeber Pyrrhon von Elis (362 bis ca. 270/275 v. u. Z.) nämlich viel

früher lebte, bildete sich die Lehre erst im ersten Jahrhundert v. u. Z. unter Aenesidemus aus. Aenesidemus war zunächst selbst Schüler an der neuen Akademie in Athen und wurde dann zu einem großen Kritiker. Es ist nicht klar, ob auch Aenesidemus selbst schon Schriften verfasste (Diogenes Laertios, IX 78–87; Sextus, M VIII 40); für uns zumindest sind sie verloren. Erst Sextus Empiricus versuchte dann wieder, die Position schriftlich festzuhalten. Die Textbearbeitung erfolgte wohl auch so spät, weil es einer Position wie der des Pyrrhonismus, die kritisiert, Dogmen zu haben, eigentlich zuwiderlaufen muss, sich in einem feststehenden Text zu erklären. Genau dies ist in der Folge Sextus dann auch immer wieder vorgeworfen worden. Die von Sextus’ Darstellung dominierte Quellenlage bedeutet für die Rekonstruktion, dass sie vor allem den Pyrrhonismus, wie er von Sextus gezeichnet wird, zu verstehen versucht. Andere Pyrrhoneer hätten womöglich andere Akzente gesetzt.

Bei der Lektüre von Sextus Empiricus’ „Pyrrhoniae Hypotyposes“ – „Grundriss einer pyrrhonischen Skepsis“ (im Folgenden „PH“) – springen einige Aspekte für seinen Begriff von Wirklichkeit ins Auge, mit denen sich dieser Abschnitt beschäftigt: Das ist (I.I) die individuelle Perspektive in ihrem sinnlichen Erleben und die Situation, in der sich eine Relationalität ausdrückt. Unter anderem zeigt sie sich in der pyrrhonischen Sprechweise in Schlagworten (*phônai*), die von Sextus in individuelle Phrasen übersetzt werden. Weiterhin wird zu klären sein, was es für die Pyrrhoneer bedeutet (I.II), etwas zuzustimmen und es damit als wirklich zu verstehen, wenn doch gleichzeitig die Wahrheit kategorisch abgelehnt wird.

I.I Sextus’ „durch die Vorstellung aufgezwungene Erlebnisse“

Um uns ein Bild der pyrrhonischen Skepsis machen zu können, müssen wir zunächst klarstellen, was mit den „Dogmata“ gemeint ist, die die Pyrrhoneer bei den anderen philosophischen Schulen kritisieren und ablehnen. Sextus schreibt dazu:

Wenn wir sagen, dass der Skeptiker **nicht dogmatisiere**, dann meinen wir nicht jene Bedeutung von ‚Dogma‘, in der einige ‚Dogma‘ ganz allgemein die Billigung irgendeiner Sache nennen. Denn den **vorstellungsmäßig aufgezwungenen**

Λέγομεν δὲ **μὴ δογματίζειν** τὸν σκεπτικὸν οὐ κατ’ ἐκεῖνο τὸ σημαίνόμενον τοῦ δόγματος καθ’ ὃ δόγμα εἶναι φασὶ τινες κοινότερον τὸ εὐδοκεῖν τι πρᾶγματι (τοῖς γὰρ

Erlebnissen stimmt der Skeptiker zu. Wenn ihm z. B. warm oder kalt ist, so würde er nicht sagen: ‚Ich glaube, mir ist nicht warm bzw. kalt.‘ Vielmehr behaupten wir, nicht zu dogmatisieren in dem Sinne, in dem einige ‚Dogma‘ die Zustimmung zu irgendeiner der in den Wissenschaften erforschten verborgenen [unklaren; ES] Sachen nennen. Denn keinem der verborgenen Dinge stimmt der Pyrrhoneer zu. (Sextus, PH I 13; Übersetzung Hossenfelder)	κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός, οἷον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι, ἀλλὰ μὴ δογματίζειν λέγομεν καθ’ ὃ δόγμα εἶναι φασί τινες τὴν τινὶ πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητούμενων ἀδήλων συγκατάθεσιν (οὐδενὶ γὰρ τῶν ἀδήλων συγκατατίθεται ὁ Πυρρώνειος). (ed. Mutschmann)
---	--

Nach Sextus beinhaltet die pyrrhonische Lehre also *keine prinzipielle Absage* an die Möglichkeit, etwas Wahres auszusagen; denn immerhin gelten die Dinge, die unmittelbar erlebt werden, auch den Pyrrhoneern als wirklich. Damit ist sowohl ein Grundzug des Pyrrhonismus als auch ein zentraler Kritikpunkt angesprochen. Die sinnlichen Wahrnehmungen, wie etwas warm oder kalt zu finden, werden von den pyrrhonischen Skeptikern schlicht als wahr akzeptiert; sie sind in Sextus Worten „vorstellungsmäßig aufgezwungene Erlebnisse“ (*kata phantasian katênanaskmena pathê*) (Sextus, PH I 13), über deren Status als wahr oder falsch nicht diskutiert werden muss. Diesen Punkt greift Sextus etwas später im Text noch einmal auf, um ihn dabei noch deutlicher zu machen:

Denn an den Dingen, die uns in einer erlebnismäßigen Vorstellung unwillkürlich [unwillentlich; ES] zur Zustimmung führen, rütteln wir nicht, wie ich schon oben gesagt habe. Das aber sind die Erscheinungen. Vielmehr, wenn wir fragen, ob der zugrundeliegende Gegenstand so ist, wie er erscheint, dann geben wir zu, dass er erscheint. Wir fragen aber nicht nach dem Erscheinenden, sondern nach dem, was über das Erscheinende ausgesagt wird, und das unterscheidet sich von der Frage nach dem Erscheinenden selbst. (Sextus, PH I 19; Übersetzung Hossenfelder)	τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὴν ἀβουλῆτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν οὐκ ἀνατρέπομεν, ὥς καὶ ἐμπροσθεν ἐλέγομεν· ταῦτα δέ ἐστι τὰ φαινόμενα. ὅταν δὲ ζητῶμεν, εἰ τοιοῦτον ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ὁποῖον φαίνεται, τὸ μὲν ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δ’ οὐ περὶ τοῦ φαινομένου ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου· τοῦτο δὲ διαφέρει τοῦ ζητεῖν περὶ αὐτοῦ τοῦ φαινομένου. (ed. Mutschmann)
---	--

Mit dem Bekenntnis zu „all jene[m; ES] gemäß einer erlebnismäßigen Vorstellung“ (*ta kata phantasian pathêtikên*) bringt Sextus eine ganz ähnliche Formulierung wie in der eben referierten Stelle über die Erlebnisse, die durch eine Vorstellung entstehen und eine Zustimmung hervorrufen.¹²³ Es ist also das sinnliche Erlebnis, das für die Pyrrhoneer Zustimmung veranlasst. Dennoch ist damit keine Zustimmung im stoischen Sinne eines rationalen Begreifens (*krinein* – urteilen) (Sextus, PH II 48) gemeint. Die pyrrhonische Zustimmung, so will es Sextus verstanden wissen, vermittelt sich demgegenüber *a-boulêtos* (Sextus, PH I 19), also „un-willkürlich“ oder vielmehr „un-willentlich“, und damit in einer ausdrücklichen Verneinung des Verbs *boulomai* (wollen, wünschen, begehren, verlangen). Entgegen der rationalen stoischen Konzeption der Zustimmung als Begreifen folgt sie hier spontan und unwillkürlich auf die Vorstellung. Die Zustimmung, um die es bei den Pyrrhoneern geht, ist damit unbestimmt. Sie bleibt leer, weil sie nicht durch den Verstand oder auf andere Weise selbstständig geleistet wird, sondern nur als eine Begleiterscheinung der Vorstellungen mitentsteht.¹²⁴

Bei den Pyrrhoneern tritt also an die Stelle der aus Eindrücken des Vorhandenen und der Zustimmung verschränkten *phantasia katalêptikê* der Stoiker das schlichte Erleben.¹²⁵ Den Sinnen als Träger der Erfahrung kommt dabei eine hervorgehobene Bedeutung zu. Sie sind der Ort der Wahrnehmung oder das Mittel, durch das sich die Erfahrung realisiert. Gleichzeitig ist durch diese

¹²³ Es findet sich noch eine dritte Formulierung: „Dinge[n; ES], die uns erlebnismäßig affizieren und zwangsweise zur Zustimmung führen, geben wir nach (*tois gar kinousin hêmas pathêtikôs kai anankastikôs agousin eis synkatathesin êikomen*)“ (Sextus, PH I 193; Übersetzung Hossenfelder).

¹²⁴ Auch der Gegenstand dieser Zustimmung ist ein anderer als bei den Stoikern. Den Pyrrhoneern (oder zumindest Sextus) geht es nicht um das, was außerhalb zugrunde liegt (*exôthen hypokeimenon* (Sextus, PH I 15; II 49)) – also etwa das stoische *hyparchôn* –; stattdessen sind es die eigenen Erlebnisse, die eigenen *phainomena* (Erscheinungen), denen zugestimmt werden kann (Sextus, PH I 19). Dabei interessieren sich die Pyrrhoneer – wie Sextus in der Quelle oben sagt – nicht für das Erscheinende, sondern dafür, was Einzelne über dieses Erscheinende aussagen (vgl. Abschnitt II).

¹²⁵ Sextus Empiricus verwendet wie Diogenes Laertios für die Bezeichnung der fundamentalen Ebene der Stoiker den Begriff *hyparchôn*, also „das Vorhandene“; während er für die Abgrenzung der Pyrrhoneer von dieser fundamentalen Ebene den Begriff *hypokeimenon*, also „das Zugrundeliegende“, benutzt (vgl. Anmerkung 117).

einmalige Verbindung von Wahrnehmung und Wirklichkeit bei den Pyrrhoneern die Sinneswahrnehmung die einzige und exklusive Möglichkeit, Wirklichkeit zu erfahren.

Mit der Sinneswahrnehmung ist bei Sextus auch die Individualität der Erfahrung hervorgehoben. Es sind eben nicht ähnliche Erfahrungen, die Menschen mit ihren Körpern machen; nein, die Erfahrungen sind von Sinnesorgan zu Sinnesorgan, von Individuum zu Individuum verschieden (Sextus, PH II 37): „Dass schließlich alle sinnlichen Dinge auch relativ (*pros ti* [=im Hinblick auf/bezogen auf; ES])¹²⁶ sind, ist klar; denn sie sind bezogen (*pros tous*) auf die sinnlich Wahrnehmenden“ (Sextus, PH I 175).¹²⁷ Wer eine Erfahrung macht, macht diese immer als Individuum, ganz für sich allein. Deshalb ist es für die Pyrrhoneer nicht treffend, von diesen individuellen Erfahrungen zu abstrahieren und wie die Dogmatiker auf etwas wahres Zugrundeliegendes zu schließen. Als Basis oder Ausgangspunkt für die Entwicklung von Kontexte überspannende Vorstellungen taugen die Erlebnisse jedoch nicht (Sextus, PH I 193). Sie sind persönliche Erlebnisse und führen nur als solche zur Zustimmung:

Damit ist klar, dass wir auch die Behauptungsunfähigkeit nicht so verstehen, als ob die Dinge ihrer Natur nach so beschaffen seien, dass sie in jedem Falle Behauptungsunfähigkeit auslösten, sondern wir zeigen nur an, dass wir jetzt, da wir sie aussprechen, bei diesen fraglichen Gegenständen hier dieses erlebt haben. Auch muss man im Sinne behalten, dass wir nur von denjenigen Dingen nicht zu setzen oder aufzuheben erklären, die dogmatisch vom Verborgenen [Unklaren; ES] ausgesagt werden; denn den Dingen, die uns erlebnismäßig affizieren und zwangsweise zur Zustimmung führen, geben wir nach. (Sextus, PH I 193) (Übersetzung Hossenfelder)	ὅθεν δῆλόν ἐστιν, ὅτι καὶ τὴν ἀφασίαν παραλαμβάνομεν οὐχ ὡς πρὸς τὴν φύσιν τοιούτων ὄντων τῶν πραγμάτων ὥστε πάντως ἀφασίαν κινεῖν, ἀλλὰ δηλοῦντες ὅτι ἡμεῖς νῦν, ὅτε προφερόμεθα αὐτήν, ἐπὶ τῶνδε τῶν ζητούμενων τοῦτο πεπόνθαμεν. καὶ ἐκεῖνο χρὴ μνημονεύειν, ὅτι μὴδὲν τιθέναι μὴδὲ ἀναρεῖν φαμεν τῶν κατὰ τὸ ἄδηλον δογματικῶς λεγομένων· τοῖς γὰρ κινουῖσιν ἡμᾶς παθητικῶς καὶ ἀναγκαστικῶς ἄγουσιν εἰς συγκατάθεσιν εἰκομεν. (ed. Mutschmann)
---	--

¹²⁶ Auch im Kontext der Schlagworte spricht Sextus von deren „Bezogenheit“ oder „Relativität“; auch dort argumentiert er mit der „*pros ti – pros tous*“-Konstruktion (Sextus, PH I 207).

¹²⁷ Übersetzung Hossenfelder.

Wenn Sextus von der Zustimmung zu diesen Erlebnissen spricht, personalisiert er die Erfahrung nicht nur, sondern legt sie auch auf einen bestimmten zeitlichen Modus fest: die Gegenwart, die Gleichzeitigkeit, die Situation: „Jetzt (*nyn*), da wir sie aussprechen [haben wir; ES] bei diesen fraglichen Gegenständen hier dieses erlebt“ (Sextus, PH I 193).¹²⁸

Auch die Erfahrungsfähigkeit des Individuums bestimmt Sextus genauer. Es sind nicht immer die gleichen Erfahrungen, die die Sinne dem Individuum vermitteln. Sextus nennt den Geschmackssinn, der von demselben Honig einmal einen süßen, einmal einen bitteren Geschmack haben kann (Sextus, PH II 51). Auch für das Sehen, das Riechen und das Fühlen von warm und kalt bringt er Beispiele, in denen abhängig von der speziellen Situation unterschiedlich wahrgenommen wird (Sextus, PH II 52). Zwar können einige dieser Beispiele nicht recht überzeugen, und doch ist klar, was Sextus meint, weil es die meisten kennen: Mit einem Kater nach einem Gin-Tonic zuviel am Vorabend, schmeckt Wasser süß, sonst nicht, und dies, obwohl die Sinnesorgane dieselben geblieben sind. Die ganz individuellen Sinne jedes Einzelnen haben also in Abhängigkeit von der Situation, in der sie gemacht werden, unterschiedliche Wahrnehmungen. Diese Wechselhaftigkeit der Eindrücke in der Erfahrung jedes Einzelnen macht auch deutlich, warum die Erfahrung Sextus nicht als ein Kriterium für Wahrheit dienen kann, sie aber trotzdem eine Zustimmung hervorruft.¹²⁹

Diese Aspekte des sinnlichen Erlebens, der einzelnen Situation und der individuellen Perspektive sind im Pyrrhonismus, wie ihn uns Sextus präsentiert, die Stellschrauben für die Relationalität, die den Ansatz durchzieht. Der Moment der sinnlichen Erfahrung hat nicht nur bei den Erfahrungen, die die Menschen machen, Bedeutung, sondern auch bei ihrem sprachlichen Austausch, denn in Gesprächen operieren die Menschen oft mit verkürzten Formulierungen, sogenannten „Schlagworten“ (*phônai*):

¹²⁸ Übersetzung Hossenfelder.

¹²⁹ Die Kritik der akademischen Skeptiker, in einem normalen Zustand könne man von den Sinnen immer die gleichen Wahrnehmungen erwarten, weist Sextus zurück. Wieder führt er eine ganze Reihe Beispiele an, bei denen ein und derselbe Sinn auch ohne Alkoholeinfluss oder Krankheit zu unterschiedlichen Empfindungen führt (Sextus, PH II 55).

Das Wichtigste aber ist, dass er bei der Äußerung dieser Schlagworte nur sagt, was ihm selbst erscheint, und dass er nur sein eigenes Erlebnis undogmatisch kundtut, ohne über die äußeren Gegenstände irgendetwas zu versichern. (Sextus, PH I 15; Übersetzung nach Hossenfelder)	τὸ δὲ μέγιστον, ἐν τῇ προφορᾷ τῶν φωνῶν τούτων τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον λέγει καὶ τὸ πάθος ἀπαγγέλλει τὸ ἑαυτοῦ ἀδοξάστως, μὴδὲν περὶ τῶν ἔξωθεν ὑποκειμένων διαβεβαιούμενος. (ed. Mutschmann)
---	--

Die Schlagworte werden verwendet, wenn der „skeptische Zustand und das, was wir an uns erleben“ (Sextus, PH I 187)¹³⁰ erklärt wird. Sextus liefert einen ganzen Katalog dieser Schlagworte: „Nicht eher“, „Vielleicht“, „Es ist möglich“, „Es kann sein“, „Ich halte mich zurück“, „Ich bestimme nichts“, „Alles ist unbestimmt“, „Alles ist unerkennbar“, „Ich bin ohne Erkenntnis“, „Ich erkenne nicht“ und „Jedem Argument steht ein gleichwertiges entgegen“ (Sextus, PH I 188–205). In dieser Gegenstandsbestimmung der Schlagworte zeigt sich wiederum die Bedeutung des einzelnen Menschen: denn es geht um das, was von ihm ganz individuell erlebt wird. Auf diesen Aspekt hebt Sextus ab, wenn er den abgekürzten Schlagworten eine erläuternde Langform zuweist:

Schlagworte (PH I 188–205) (Übersetzung Hossenfelder)		
	Kurzform	Sextus' Umschrift und/oder Erläuterung
1.	„Nicht eher“, „Um nichts eher“	„Ich weiß nicht, welchem von diesen Dingen man zustimmen soll und welchem nicht.“
2.	„Vielleicht“, „Es ist möglich“, „Es kann sein“	„Vielleicht ist es so, vielleicht ist es auch nicht so.“ „Es ist möglich, dass es so ist; es ist auch möglich, dass es nicht so ist.“ „Es kann sein, dass es so ist; es kann auch sein, dass es nicht so ist.“
3.	„Ich halte mich zurück“	„Ich vermag nicht zu sagen, welchem von den vorliegenden Gegenständen man glauben und welchem man nicht glauben soll.“ „Wir sagen nur, was uns über sie [die Gegenstände; ES] erscheint, wenn sie uns begegnen.“

¹³⁰ Übersetzung Hossenfelder.

4.	„Ich bestimme nichts“	„Mir ergeht es jetzt so, dass ich nichts von dem, was unter diese Frage fällt, dogmatisch setze oder aufhebe.“
5.	„Alles ist unbestimmt“	„Soweit ich die bei den Dogmatikern erforschten Dinge untersucht habe, erscheinen sie mir so beschaffen, dass mir keines von ihnen dem mit ihm unverträglichen in Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit überlegen zu sein scheint.“
6.	„Alles ist unerkennbar“	„Alles, was ich von den dogmatisch erforschten verborgenen Dingen untersucht habe, erscheint mir unerkennbar.“
7.	„Ich bin ohne Erkenntnis“/„Ich erkenne nicht“	„Auch das Schlagwort ‚Ich bin ohne Erkenntnis‘ und ‚Ich erkenne nicht‘ zeigt ein eigenes Erlebnis an, nach dem der Skeptiker für den gegenwärtigen Zeitpunkt darauf verzichtet, etwas von den erforschten verborgenen Gegenständen zu setzen oder aufzuheben, wie klar ist aus dem, was oben von mir über die anderen Schlagworte gesagt worden ist.“
8.	„Jedem Argument steht ein gleichwertiges entgegen“	„Jedem von mir untersuchten Argument, das dogmatisch etwas beweist, scheint mir ein anderes Argument entgegenzustehen, das ebenfalls dogmatisch etwas beweist und das dem ersten in Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit gleichwertig ist.“

Die Schlagworte sind bei Sextus „elliptische“ (*elliptês*) Kurzformen oder Abkürzungen für jeweils viel längere Sätze (Sextus, PH I 188). In der kurzen Variante gehen einige Bedeutungsaspekte und Spezifizierungen verloren, die in der längeren Variante besser hervortreten, daher ist es offenbar Sextus’ Anliegen, mit der Präsentation der längeren Formeln auch Missverständnisse aufzudecken. Dabei fällt auf, dass er die Schlagworte (bis auf den zweiten Fall: „Vielleicht“/„Es ist möglich“/„Es kann sein“) immer um das Subjekt dieser Aussage erweitert. Aus einem „Alles wird unerkennbar“ wird ein „Alles (...) erscheint *mir* unerkennbar“; ein „Nicht eher ist dem einen zuzustimmen noch

dem anderen“ will Sextus als „*Ich* weiß nicht, welchem *ich* zustimmen soll und welchem nicht“ verstanden wissen (Hervorhebungen ES).

In seiner Bemerkung zum siebten Schlagwort verallgemeinert er diese Präzisierung auf den Sprecher als eine Art Regel für alle Schlagworte: „Auch das Schlagwort (...) zeigt ein *eigenes* Erlebnis an, (...), wie klar ist aus dem, was oben von mir über die anderen Schlagworte gesagt worden ist“ (Sextus, PH I 201; Hervorhebung ES). Die Schlagworte haben ihre Bedeutung nicht von sich aus, sondern erhalten sie erst in Bezug auf ihr Subjekt. Sie sind bezogen auf die Menschen, die die Schlagworte aussprechen: Sie sind „relativ“ (*pros ti*) zu ihnen (Sextus, PH I 207).

Was bedeutet aber diese Relationalität der Schlagworte für ihre Funktion, nämlich den „skeptischen Zustand“ und „das, was wir an uns erleben“, wie Sextus ankündigt (Sextus, PH I 187)? Der Bezugspunkt der Schlagworte sind, wie Sextus schreibt, die Aussagen über das „Verborgene“, also das *hyparchôn* der Dogmatiker. Dabei interessiert ihn diese vermeintlich vorhandene Ebene selbst nicht, sondern lediglich das, was über sie ausgesagt wird (vgl. Anmerkung 125).

Für die Pyrrhoneer, wie sie uns Sextus zeichnet, ist also nur den Erfahrungen, die die Menschen machen, zuzustimmen. Diese sind „complex autobiographical event[s; ES]“ (Spinelli 2015b: 22) und damit von Mensch zu Mensch verschieden.¹³¹ Sie hängen von den Menschen als Individuen und ihrer ganz jeweiligen „psychological and biological constitution“ ab (Bailey 2002: 287). Auch in diesem persönlichen Erleben gibt es für Sextus unterschiedliche Zustände. Der Pyrrhonismus nach Sextus Empiricus treibt mit diesem Begriff von Zustimmung und Wirklichkeit die Relationalität zum Individuum, zu dessen Wahrnehmung und zur jeweiligen Situation auf die Spitze.

¹³¹ Spinelli, Emidio (2015b): Neither Philosophy nor Politics? The Ancient Pyrrhonian Approach to Everyday Life, in: Laursen, John Christian/Paganini, Gianni (Hg.): Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, Toronto, 17–35.

I.II Der Wirklichkeit zustimmen

Was bedeutet nun aber diese Rede von Zustimmungen, die durch die Erlebnisse erzwungen werden, für die Vorstellung von Wirklichkeit bei den Pyrrhoneern (Sextus, PH I 193)? Was heißt es, dass eine Erscheinung Zustimmung hervorruft und dann als *wahr* gelten kann, aber kein Dogma darstellen soll? Tatsächlich scheint es nahe zu liegen, in diesen Fällen von „Wahrheit“ zu sprechen, also davon, dass die Erlebnisse, die jemand hat, und die Erscheinungen für sie oder ihn dann eben wahr sind, während sie erfahren werden. Und so entscheidet sich die Forschungsliteratur in der Regel dafür, über Wahrheit bei den Pyrrhoneern zu schreiben.

Dennoch sollte die Rede von einer pyrrhonischen Wahrheit als „das, dem zugestimmt wird“, nicht ganz unbedarft daherkommen, denn Sextus wird in seiner Abgrenzung von den fundamentalen Positionen sehr deutlich: Etwas „Wahres“ (*alêthês*) gibt es nicht, ebenso wenig etwas wie „Wahrheit“ (*alêtheia*) (Sextus, PH II 84). Die Aufklärung darüber erhebt er gar zur Absicht seiner Schrift: „Ich halte mich wieder an die Absicht dieser Schrift und werde jetzt nur gegen das Wahre reden, da mit diesem auch die Wahrheit ausgeschaltet wird, die ja ein System der Kenntnis der wahren Dinge sein soll“ (Sextus, PH II 84).¹³² Hier klingt die Absage sehr deutlich. Sie muss aber – auch vor dem Hintergrund seines Kriteriums für unterschiedliche Philosophien, das er in den ersten Zeilen seines Grundrisses aufmacht („Die Skeptiker aber suchen [das Wahre; ES] noch“ (Sextus, PH I 3)) – als eine Absage an einen positiven Begriff verstanden werden; gleichzeitig soll sie aber auch kein „negatives Dogma“ sein, wie es die akademischen Skeptiker vertreten.¹³³ Über die Existenz oder Nicht-Existenz von Wahrheit kann nach Sextus kein eindeutiges Urteil gefällt werden: Die Wahrheit ist einfach noch nicht gefunden.

Sextus zufolge, fehlt es an einem begründeten Kriterium für Wahrheit (Sextus, PH II 94). Statt nun aber zu versuchen, ein solches Kriterium festzulegen – wie es die Stoiker versuchen und an dessen Stelle die Akademiker ein

¹³² Übersetzung Hossenfelder.

¹³³ Sextus bringt selbst immer wieder seine Kritik am Dogmatismus vor (z. B. Sextus, PH II 79), dem er durch eine Festlegung auf eine „fortdauernde Suche“ entgehen will (Sextus, PH I 1).

Ersatzkonstrukt entwickeln –, belässt es Sextus bei seiner *formalen* Bestimmung. Anders, als es Sextus mit der Klassifizierung von Philosophien suggeriert, ist es eben nicht mehr die Wahrheit, die im Fokus der weiteren *Suche* der Pyrrhoneer steht; in ihn rückt stattdessen die *ataraxia*, die Seelenruhe.¹³⁴

Auch diese Ausrichtung an oder eher die Hoffnung auf Seelenruhe scheint jedoch weniger eine Empfehlung eines feststehenden Wertes, der an die Stelle eines anderen tritt. Es geht Sextus weniger um die Etablierung eines *anderen* skeptischen Wertes gegenüber einem alten dogmatischen und damit nicht um eine Hierarchisierung von Werten, innerhalb derer er einem die Überlegenheit gegenüber anderen zuschreibt. Stattdessen geht es ihm auch mit der Hoffnung auf *ataraxia* um etwas Relationales, um eine persönliche Praxis. Ähnlich beschreibt Burnyeat die *ataraxia*. Sie bedeutet, in Ermangelung von feststehendem Wissen immer wieder neu versuchen zu können, zu wissen: „[T]ry it. Make yourself vividly aware of your helpless inability to mind either way. (...) That is *ataraxia*“ (Burnyeat 1980: 40; Hervorhebung im Original). Der Pyrrhonismus, wie Sextus ihn vorträgt, ist damit die einzige antike Schule, der es nicht darum geht, einen bestimmten Wert zu propagieren (Annas 2003: 351).¹³⁵ Stattdessen sind die Werte und die *ataraxia* relativ zu jedem einzelnen Menschen und zur jeweiligen Situation.

Trotz oder gerade wegen des Wegfalls der Kategorie der Wahrheit bleibt die Frage bestehen, welchen Wahrheitsstatus die „vorstellungsmäßig aufgezwungenen Erlebnisse“, denen zugestimmt werden kann, dann haben können.¹³⁶ An

¹³⁴ Marchand stellt in einem Text die Frage „Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité ?“ – und muss sie mit „non“ beantworten (Marchand 2010): Die Pyrrhoneer suchen nicht wirklich nach der Wahrheit, sondern stattdessen danach, die *ataraxia* zu erreichen (Marchand 2010: 137). Nach Marchand brechen sie damit einen gewohnten Pfad der Philosophie ab. Bailey stellt dagegen fest: Die Pyrrhoneer haben mit ihrem Streben nach *ataraxia* den für die moderne Philosophie gewohnten Pfad *noch nicht* eingeschlagen. Er erinnert daran, in dem pyrrhonischen Streben nach Glück und dem guten Leben einen Hauptunterschied zur modernen Philosophie, weniger zur antiken zu sehen (Bailey 2002: 285).

¹³⁵ Annas, Julia (2003): *The Morality of Happiness*, Oxford.

¹³⁶ Das Wahre und die Wahrheit – deren Existenz Sextus eben in Frage stellt – unterscheidet er nach (i) ihrem „Wesen“ (*ousia*; Hossenfelder übersetzt hier „Substanz“), (ii) ihrer „Zusammensetzung“ (*syntaxis*) und (iii) ihrer „Kraft“ oder ihrem „Vermögen“ (*dynamis*; Hossenfelder übersetzt hier „Umfang“) (Sextus, PH II 81–83): Das Wahre sei im Sinne der Dogmatiker (i) unkörperlich, (ii) einfach und (iii) ungebunden;

die Stelle der Formulierung wahrer Aussagen tritt, was stattdessen zumindest möglich erscheint: das sinnliche Erleben von *phainomena* (Erscheinungen). Die „vorstellungsmäßig aufgezwungenen Erlebnisse“ sind nicht an ein *hyparchôn* gebunden. An seine Stelle tritt der Kontext mit seiner engen Verbindung zum Individuum und zum Augenblick.

Der Status der Zustimmung ist dabei keiner von Dauer, sondern einer des Moments und seiner Bedingungen. An Stelle des fundamentalen, kontextüberdauernden Referenzpunktes, richtet sich die Zustimmung am Kontext aus. Dazu gehört die Unabgeschlossenheit der Anzahl dieser Momente. Weil dem, was gefunden wird, immer nur für diesen einen Augenblick zugestimmt werden kann, kann die Suche danach, nie abgeschlossen sein (Sextus PH I 3). Sie ist eine *epimonê zêtêsêôs* – eine „fortgesetzte Suche“ (Sextus, PH I 1).

Die Zustimmung zu *phainomena* ist damit als ein formaler, *kontextgebundener* Begriff zu bestimmen, durch den sich die Beschreibung als „Wahrheit“ in der Forschungsliteratur, obwohl sie von Sextus ausdrücklich abgelehnt wird (Sextus, PH II 84), dennoch rechtfertigen lässt. Viel eher als die Abgeschlossenheit, die der Begriff Wahrheit impliziert, ist die Zustimmung zu Erlebnissen aber ein prozessuales, sich realisierendes individualisiertes Moment von Wahrheit. Die Zustimmung zu den Dingen kann der Pyrrhoneer eben nicht erdenken, deduzieren oder antizipieren, sie lässt sich nur – immer wieder – erleben und ausprobieren.¹³⁷

Im Deutschen, so der Vorschlag, ist der Begriff der „Wirklichkeit“ eine passendere Umschreibung. Mit der Substantivierung des Verbs „wirken“ kommt das tätige Wirken, das die Zustimmung prägt, angemessener zur Geltung als im statischen abstrakten „Wahren“ oder der „Wahrheit“.

die Wahrheit dagegen (i) körperlich, (ii) zusammengesetzt und (iii) an Wissen gebunden. Hier ist es hilfreich, sich den Zweck der Unterscheidung und der Bestimmungen vor Augen zu führen: Sextus beschäftigt sich mit Wahrheit und dem Wahren im Kontext eines Nachweises dessen, dass es kein Kriterium für Wahrheit geben kann (Sextus, PH II 80–81). Oder dass dieses zumindest nicht sicher erwiesen werden kann. Das Kriterium der Wahrheit dient dabei immer nur als ein Instrument, um dogmatische Urteile zu fällen oder überprüfen zu können.

¹³⁷ Auch Annas versteht das Angebot der Pyrrhoneer so, dass sich über die Erfahrung nicht reden lässt, sondern man sie einfach selbst machen, eben selbst erfahren muss. Annas empfindet dies durchaus als Manko (Annas 2003: 362).

Entgegen dem Wahren und der Wahrheit ergeben sich also für die Wirklichkeit im Sinne der Pyrrhoneer folgende Aspekte: Sie ist (i) erfahrbar, (ii) individuell, (iii) passiv/unbezweifelbar und (iv) bezieht sich auf *phainomena* (Erscheinungen). Die pyrrhonische Aufforderung zur Zurückhaltung von Urteilen (*epochê*) bedeutet weniger eine Absage an konkret erfahrene Vorstellungen als an ein vermeintlich wahres System von Vorstellungen, die sich gegenseitig als wahr legitimieren. Aus dieser Charakterisierung der Zustimmung zu „durch die Vorstellung aufgezwungenen Erlebnissen“, ergibt sich auch die Notwendigkeit zur stetigen Suche. Als ihre *heuresis*, ihr Ziel (Sextus, PH I 1)¹³⁸, steht aber eben nicht die Entdeckung eines Begriffs des Wahren, sondern vielmehr die *ataraxia* (Sextus, PH I 12; Marchand 2010). Sie ist weniger ein Endpunkt als ein Prozess. Die fortgesetzte Suche nach Wirklichkeit, das fortgesetzte Zustimmung zu erlebten *phainomena*, tritt bei Sextus als Seelenruhe an die Stelle des dogmatischen Begriffs des Wahren.

Schlussendlich lässt sich für die pyrrhonische Philosophie eine starke Tendenz zur Individualisierung und Kontextbindung festhalten. Der skeptische Zustand, der mit den Schlagworten erklärt werden sollte, zeigt Individuen, die außerstande oder schlicht nicht Willens sind, fundamentale Begriffe und Aussagen, die über die eigenen Erfahrungen hinausgehen, zu äußern. Dazu kommt die maximale Bindung der von der Erfahrung aufgezwungenen Erlebnisse an das einzelne Individuum. Die pyrrhonischen Skeptiker können damit immer nur einem Erlebnis in einem ganz spezifischen Kontext als wahr zustimmen. Sie bleiben auf der Suche nach Wahrheit.

Mit dem Wegfallen dieser objektiven Ebene oder eines theoretischen Systems sich gegenseitig als wahr absichernder Vorstellungen sind die einzelnen Menschen auf sich selbst, auf ihre persönlichen Erfahrungen zurückgeworfen. Der skeptische Zustand realisiert sich daher vor allem im eigenem Lebensvollzug. Was dieses skeptische Leben für die Menschen bedeuten kann und welche Rolle dabei die Lebenserfahrung spielt, damit beschäftigt sich der folgende Abschnitt. Entgegen der zeitgenössischen Kritik, die Skeptiker müssten

¹³⁸ *Heuresis* ist eigentlich das „Finden“ oder „Auffinden“ als Substantivierung zum Verb *heuriskô*. Die Übersetzung als „Ziel“ durch Hossenfelder deutet dabei einen statischen Endpunkt an, der jedoch so nicht gemeint ist

handlungsunfähig sein, der sich auch moderne KommentatorInnen anschließen, lässt sich an dieser Stelle schon hier aus dem Diskutierten festhalten: Die pyrrhonische Philosophie ist weder widersprüchlich noch praktisch unlebbar.

II Leben als wirkliche Praxis

Was bedeutet es nun für die Menschen, sich dieser sehr individualistischen philosophischen Lehre anzuschließen? Was macht es, wenn jegliches *phainomenon*, das jemand hat, lediglich ein „höchst relatives biographisches Ereignis“¹³⁹ ist (Spinelli 2015b: 22) und also eine allgemeine Lehrmeinung darüber, was als gutes Leben gelten soll, nicht einmal formulierbar ist? In die Lücke der von ihnen abgelehnten geteilten Wahrheit rückt bei den pyrrhonischen Skeptikern die alltägliche Lebenserfahrung und mit ihr die „Seelenruhe“ (*ataraxia*) auf.

Die *ataraxia* legt Sextus, wie bereits angesprochen, als das Ziel der pyrrhonischen Lebensführung fest (Sextus, PH I 12), und erklärt, dass diese durch die fortgesetzte Suche, durch das fortgesetzte Erleben entstehe:

‚Seelenruhe‘ schließlich ist die Ungestörtheit und Meeresstille der Seele. (Sextus, PH I 10; Übersetzung Hossenfelder)	‘ἀταραξία’ δέ ἐστι ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης. (ed. Mutschmann)
Das motivierende Prinzip der Skepsis nennen wir die Hoffnung auf Seelenruhe. Denn die geistig Höherstehenden unter den Menschen, beunruhigt durch die Ungleichförmigkeit in den Dingen und ratlos, welchen von ihnen man eher zustimmen solle, gelangten dahin zu untersuchen, was wahr ist in den Dingen und was falsch, um durch die Entscheidung dieser Frage Ruhe zu finden. Das Hauptbeweissprinzip [Prinzip der Zusammenstellung; ES] der Skepsis dagegen ist, dass jedem Argument ein gleichwertiges entgegensteht. (Sextus, PH I 12; Übersetzung Hossenfelder)	Ἀρχὴν δὲ τῆς σκεπτικῆς αἰτιώδῃ μὲν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτῆσειν· οἱ γὰρ μεγαλοφρεῖς τῶν ἀνθρώπων ταρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίαν, καὶ ἀποροῦντες τίσιν αὐτῶν χρῆ μᾶλλον συγκατατίθεσθαι, ἤλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν, τί τε ἀληθές ἐστιν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος, ὥς ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τούτων ἀταρακτῆσοντες. συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστὶν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι. (ed. Mutschmann)

¹³⁹ Übersetzung ES.

Es ist also die Seelenruhe, auf die es für Sextus und seine pyrrhonische Skeptiker ankommt, und die durch das Streben nach Wahrheit und die daraus folgende Unruhe und Ratlosigkeit nicht erreicht werden könne. Dies ist natürlich ein Seitenhieb auf die Stoiker: denn die stoische Philosophie scheitert, zumindest in den Augen der Pyrrhoneer, an ihrem Anspruch, ein gutes Leben zu ermöglichen. Wenn es nun aber nicht mehr ein Streben nach Erkenntnis ist, das zur Seelenruhe – zur „Stille der Seele“ (*galénôtês tês psychês*) – führt, was ist es dann? Und ist diese andere Antwort auch eine *neue* Antwort in dem Sinne, dass sie auf ein verändertes Bedürfnis oder veränderte soziale Bedingungen hindeutet?¹⁴⁰

Zumindest setzt die Antwort der Pyrrhoneer auf die alte Frage nach dem gelingenden Leben einige andere Akzente als die dogmatische Lehre: Zum einen, so wird gleich deutlich werden, (II.I) legt sich Sextus auch für die Lebensführung auf ein explizit *formales* Kriterium in Orientierung an der alltäglichen Lebenserfahrung fest. Ähnlich den akademischen Skeptikern ergibt sich aus dieser Ausrichtung an der eigenen Erfahrung zum zweiten (II.II) zwar offenbar eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber gesellschaftlichem Streben und Institutionen, doch muss diese Gleichgültigkeit keine Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Leben oder dem Handeln in Gemeinschaft bedeuten. Auf Grundlage der sehr individuellen Perspektive der Pyrrhoneer lässt sich dabei auch, so wird sich zeigen, durchaus auch politisch handeln.

¹⁴⁰ Tatsächlich hatten die griechischen *poleis* im Hellenismus den politischen Charakter eingebüßt, den wir aus der klassischen Zeit kennen. Durch die Abhängigkeit erst von Makedonien, dann von Rom verengte sich der politische Handlungsspielraum der männlichen und freien Bürger, des *demos*, obwohl die demokratischen Institutionen der *poleis* gleichzeitig erhalten blieben (vgl. Abschnitt 2.4, „Skizze zweier historischer Denk-Handlungs-Konstellationen“). Die Überlegungen dazu, ob das Entstehen der akademischen und dann der pyrrhonischen Position mit diesem Wandel auf politisch-sozialer Ebene zu tun hat und das Aufkommen der verschiedenen philosophischen Schulen also ein Spiegel der politisch-sozialen Veränderungen sein kann, werden in der Zusammenführung der drei vorgestellten philosophischen Positionen am Ende des Abschnitts nachgeliefert.

II.1 Ein formales Kriterium für die Lebensführung

Zwar behauptet auch Sextus, es gebe eine Art und Weise, *orthôs*, also „richtig“, zu leben, doch wenn man in Sextus' Text schaut, ist dieses richtige Leben, wie wohl schon vermutet werden konnte, nicht eindeutig bestimmt:

(179.) Das von Natur wärmende Feuer erscheint allen wärmend, und der von Natur kühlende Schnee erscheint allen kühlend, und alles von Natur Einwirkende wirkt auf alle, die sich, wie sie [die Dogmatiker; ES ff.] sagen, in naturgemäßigtem Zustand befinden [entsprechend der Natur bewegen], in der gleichen Weise. Keines der sogenannten Güter aber wirkt auf alle wie ein Gut, wie ich zeigen werde. Also sind sie nicht von Natur gut. (...) (182.) Wenn nun das von Natur Einwirkende auf alle in der gleichen Weise wirkt, wir aber bei den sogenannten Gütern nicht alle in der gleichen Weise empfinden, dann ist nichts von Natur gut. (...) Da es nun weder ein anerkanntes Kriterium gibt noch einen Beweis wegen des unentscheidbaren Widerstreites auch über diese Dinge, so wird er schließlich bei der Zurückhaltung [Enthaltung] anlangen und deswegen nicht mit Sicherheit aussagen können, was das von Natur Gute ist. (Sextus, PH III 179–182; Übersetzung Hossenfelder)	(179.) Τὸ πῦρ φύσει ἀλεαῖνον πᾶσι φαίνεται ἀλεαντικόν, καὶ ἡ χιών φύσει ψύχουσα πᾶσι φαίνεται ψυκτική, καὶ πάντα τὰ φύσει κινούντα ὁμοίως πάντας κινεῖ τοὺς κατὰ φύσιν, ὡς φασίν, ἔχοντας. οὐδὲν δὲ τῶν λεγομένων ἀγαθῶν πάντας κινεῖ ὡς ἀγαθόν, ὡς ὑπομνήσμεν οὐκ ἄρα ἔστι φύσει ἀγαθόν. (...) (182.) εἰ τοίνυν τὰ μὲν φύσει κινούντα πάντας ὁμοίως κινεῖ, ἐπὶ δὲ τοῖς λεγομένοις ἀγαθοῖς οὐ πάντες ὁμοίως κινούμεθα, οὐδὲν ἔστι φύσει ἀγαθόν. (...) μήτε οὖν κριτηρίου ὄντος ὁμολογουμένου μήτε ἀποδείξεως διὰ τὴν ἀνεπίκριτον καὶ περὶ τούτων διαφωνίαν, εἰς τὴν ἐποχὴν καταστήσει, καὶ διὰ τοῦτο οὐχ ἔξει διαβεβαιοῦσθαι, τί ἐστὶ τὸ φύσει ἀγαθόν. (ed. Mutschmann)
---	--

Situationen, Sachverhalte, Dinge oder Güter gelten Sextus nicht von Natur aus als „gut“ (*agathon*) oder „schlecht“ (*kakon*), sondern sind dies immer nur in Abhängigkeit von der Situation.¹⁴¹ Den Ausdruck *agatha* für konkrete Güter, die einigen als Gut gelten, als Ableitung des abstrakten *agathon*, lehnt Sextus deswegen ab. Weil er in der Passage die Verbindung der konkreten Güter zu dem angeblich Von-Natur-aus-Guten anzweifelt, spricht er distanziert von

¹⁴¹ Auch an anderen Stellen gibt Sextus Beispiele für die Relativität dessen, was als gut oder richtig empfunden wird: z. B. Sextus, M I 190–196, PH III 245–249.

legomena agatha – von den „sogenannten Gütern“. Was als gut erscheint, ist für Sextus nicht mit dem gleichzusetzen, was es von Natur aus ist.

Dass das, was gut ist, nur durch seinen jeweiligen Kontext, aber nicht per se aus einer eigenen Qualität heraus bestimmt ist, untermauert Sextus mit einer Seiten füllenden Auflistung von Beispielen: Angefangen bei Tapferkeit und Feigheit (Sextus, PH III 193) sowie Lust und Mühsal (Sextus, PH III 194–197) schreibt er im Rahmen seiner Aufzählungen von Unschicklichem und Schicklichem über Homosexualität, Sexualität in der Öffentlichkeit, Prostitution, Tattoos und Schmuck für Männer (Sextus, PH III 199–204). Die Beispiele für Ungesetzliches und Gesetzliches kreisen um Inzucht, Ehebruch, Tötungsverbote für Alte oder die eigenen Kinder sowie Strafen für Mörder und Körperverletzung, Diebstahl und Fahnenflucht (Sextus, PH III 205–216). Er nennt unterschiedliche Vorstellungen von Männlichkeit, von Göttern und ihrer Anzahl sowie davon, was heilig ist, von Speiseverboten für verschiedene Tiere und gar Menschenfleisch (auch Sextus, PH III 207–208), vom Umgang mit den Toten und dem Tod selbst (Sextus, PH III 217–232). Lang und breit weist Sextus nach, dass, was in einer Situation *agathon* (gut) ist, in einer anderen *adiaphoron* (indifferent) oder gar *kakon* (schlecht) sein kann (Sextus, PH III 179), und immer kommt er zu dem gleichen Schluss:

(235.) Angesichts so großer **Ungleichförmigkeit** der Dinge also hält sich der Skeptiker darüber zurück, ob etwas **von Natur** gut oder übel oder überhaupt zu tun sei, und distanziert sich auch hierin von der dogmatischen Voreiligkeit. Dagegen folgt er **undogmatisch der alltäglichen Lebenserfahrung** und bleibt deswegen in den auf dogmatischem Glauben beruhenden Dingen **leidlos** [unberührt; ES], während er in den aufgezungenen maßvoll leidet. (236.) Denn als **sinnlich empfindender Mensch** leidet er zwar, da er aber nicht noch obendrein glaubt, dass das, was er erleidet, von Natur **übel** sei, so leidet er maßvoll. (Sextus, PH III 235–236; Übersetzung Hossenfelder)

Ὁ τοίνυν σκεπτικὸς τὴν τοσαύτην **ἀνωμαλίαν** τῶν πραγμάτων ὁρῶν ἐπέχει μὲν **περὶ τοῦ φύσει** τι ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ ὅλων πρακτέον εἶναι, κἀν τούτῳ τῆς δογματικῆς ἀφιστάμενος προπετείας, ἐπεταὶ δὲ **ἀδοξάστως τῇ βιωτικῇ τηρήσει**, καὶ διὰ τοῦτο ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς **ἀπαθὴς** μένει, ἐν δὲ τοῖς καθηναγκασμένοις μετριοπαθεῖ (236.) ὥς μὲν γὰρ **ἄνθρωπος αἰσθητικὸς πάσχει**, μὴ προσδοξάζων δέ, ὅτι τοῦτο ὁ πάσχει **κακόν** ἐστὶ φύσει, μετριοπαθεῖ. (ed. Mutschmann)

Eine eindeutige Bewertung von bestimmten Lebensweisen oder Regeln als *von Natur aus gut* weist Sextus also auch mit Hinweis auf die „Ungleichförmigkeit“ (*anômalia*) der Dinge zurück. Weder sind die Dinge überall gleich

geregelt oder bewertet, noch werden sie es sein. Wenn sie aber von Natur aus festgelegt wären, so Sextus' Argument, dann wären sie gleichförmig und eindeutig bestimmbar. Statt einer natürlichen Eigenschaft ist die Entscheidung darüber, ob etwas gut oder schlecht ist, also relativ und damit auch die richtige Art zu leben abhängig vom jeweiligen Bezugsrahmen. Dieses Argument läuft parallel zur Bestimmung der durch die „Erlebnisse aufgezwungenen Vorstellung“ als wahr.

Dem modernen Verständnis kommt dieser Gedanke einer relativen Bestimmung von Werten sehr entgegen¹⁴², denn er beinhaltet gleichzeitig auch den Gedanken einer Toleranz gegenüber anderen Kontexten und den dort geltenden Werten.¹⁴³ An dieser Stelle wird damit auch klar, wie politisch diese antiken erkenntnistheoretischen Debatten auch innerhalb ihrer Zeit sind. Es zeigt

¹⁴² Mit der Formulierung von Toleranz muss auch immer die Frage nach den Grenzen von Toleranz aufkommen. Toleranz muss nicht gleichzeitig Respekt vor den tolerierten Werten bedeuten. In diesem Sinne äußert sich Annas über Sextus Empiricus. Sie findet es einerseits plausibel, nicht ein Wertesystem einem anderen vorzuziehen, aber dennoch ist sie enttäuscht, dass Sextus einer prinzipiellen Gleichbehandlung dieser Werte das Wort redet, in die die *epoché*, die Zurückhaltung von Urteilen, schließlich führt (Annas 2003: 356).

¹⁴³ Nussbaum ist in Bezug zu ihrem „Capabilities Approach“ mit einer ähnlichen Kritik wie jener, die Annas gegen Sextus vorbringt, konfrontiert. Interessant ist diese Parallele, weil Nussbaum eine sehr starke Ablehnung der skeptischen Position formuliert, die sie als „selfish“ und „solipsistic“ ablehnt (Nussbaum, Martha C. 2000: Equilibrium. Scepticism and Immersion in Political Deliberation, in: Sihvola, Juha (Hg.): Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition, Helsinki, 172–196, 194). Ursprünglich von Aristoteles ausgehend, formuliert Nussbaum im Rahmen ihrer Gerechtigkeitstheorie zehn zentrale „menschliche Fähigkeiten“ (*human capabilities*). Sie sollen für jeden Menschen auf der Welt gelten, Orientierung für politisches Handeln bieten und helfen, die Probleme, die nationale Gerechtigkeitskonzepte (wie Rawls' „Theory of Justice“) haben, zu überwinden. Bei einer engen Auslegung der Liste von *capabilities* wird Nussbaum dabei einerseits mit einer Paternalismus-Kritik konfrontiert, die ihr vorhält, allen Menschen und politischen Gemeinwesen bestimmte Werte vorzuschreiben. Andererseits geht an sie der Vorwurf, jede Art von lokalen Gesetzen, Werten und Normen (etwa auch die Genitalverstümmelung von Frauen, Homosexuellenfeindlichkeit, Todesstrafe etc.) mit den *capabilities* rechtfertigen zu können. Diese Paarung von Toleranz und moralischer Gleichbehandlung in dem Versuch, eine völlig umfassende Perspektive zugunsten einer „normativen Gleichheit in der Verschiedenartigkeit“ einzunehmen, wie ihn Nussbaum unternimmt, führt sie auf ein ähnlich schwieriges theoretisches Gelände wie Sextus Empiricus.

sich, wie schnell ein vordergründig nur theoretisch gemeinter Diskussionsbeitrag zu einer distinktiven politischen Positionierung werden kann. Auf diese haltungstheoretische Aufladung wird später zurückzukommen sein.

Im selben Zug rückt mit der Ablehnung von allgemeingültigen Grundsätzen auch die Lebenserfahrung in die Position einer Orientierung für die Lebensführung auf.¹⁴⁴ Die „Lebenserfahrung“ (*biôtikê têtêsis* (Sextus, PH III 235)) tritt an die Stelle des Dogmas; sie ist die einzige Ethik, die die Pyrrhoneer akzeptieren können (Sextus PH I 16). Sextus schreibt: „Nennt man ‚Lehrmeinung‘ [Auswahl; ES] aber eine Lebensform, (...) dann behaupten wir, eine Lehrmeinung zu haben“ (Sextus, PH I 17).¹⁴⁵ Spinelli formuliert diesen Punkt für die Pyrrhoneer folgendermaßen:

„After all, we are not living on Mars but in the *here and now* – in both a geographical and historical sense – and are constantly conditioned by our education, by the rules or laws of the community to which we belong, and by the technical know-how which all around us seeks to use experience for the service of our needs.“ (Spinelli 2015b: 23)¹⁴⁶

So wie die Erscheinungen im „here and now“ durch Normen der Gemeinschaft oder Sozialisation, also im „geographical and historical sense“ geprägt sind, sind es die Handlungen und die Lehrmeinung, die zum Orientierungspunkt im Leben werden, aber nicht absolut festgelegt oder bestimmt werden können. Auch die Entscheidung für eine Lebensform ist also immer individuell, wie auch die Werte immer relativ zur Situation zu bestimmen sind (*pros ti* (Sextus, PH III 232)).¹⁴⁷ Die Lebensform bleibt damit unbestimmt (Bett 2010:

¹⁴⁴ Sextus stilisiert die Pyrrhoneer als *konsequente Dogmatiker*, die ehemals auch versucht hätten, feste Kategorien zu setzen (Sextus, PH I 12; PH I 26–27). Weil die äußeren Werte von Gut und Böse nicht klar bestimmbar gewesen wären, sei die Verlagerung dieser Grundsätze in die inneren Werte, über die sich Aussagen treffen lassen, erfolgt.

¹⁴⁵ Übersetzung Hossenfelder.

¹⁴⁶ Spinelli, Emidio (2015b): Neither Philosophy nor Politics? The Ancient Pyrrhonian Approach to Everyday Life, in: Laursen, John Christian/Paganini, Gianni (Hg.): Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, Toronto, 17–35.

¹⁴⁷ Sextus belässt es nicht bei diesem Hinweis auf die relative Bestimmung der Lebensform und der persönlichen *ataraxia*. Anhand des Begriffs der „Lebenserfah-

187).¹⁴⁸ Weil er sonst Gefahr liefe, eine konkrete Anleitung zum guten Leben im Sinne einer *technê* zu liefern (Annas 1993: 356), muss Sextus sie in diesem formalen Status belassen. Dies muss jedoch kein Nachteil sein.

Eigentlich sollte man erwarten, dass die andauernde, sehr persönliche und damit möglicherweise auch anstrengende Suche der Pyrrhoneer gerade nicht zur Seelenruhe führt. Ruhe scheint man eher mit der pragmatischeren Setzung von wahr, falsch, gut und böse der fundamentalen Theorien zu finden (Bett 2010: 189). Die fortgesetzte Suche ist jedoch auch mit dem Rückzug, der Enthaltung von Urteilen verbunden, was einer Ruhe gleichkommen soll.

In diese Richtung weist das berühmte Gleichnis vom Maler Apelles, auf das sich die Pyrrhoneer bezogen (Sextus, PH I 28–29): Apelles wollte ein Pferd malen, dem der Schaum aus dem Maul tritt. Weil es ihm nicht gelang, warf er wütend einen Schwamm, den er zum Malen verwendete, gegen das Bild – und

rung“ (*biôtikê têtêsis*) macht er etwas deutlicher, was in diesen individuellen Lebensformen zusammenkommt. Über diese Beziehung zwischen dem einzelnen Menschen und seiner persönlichen Lebenserfahrung sagt Sextus, dass diese aus vier Teilen besteht (Sextus PH I 23); nämlich aus den „Vorzeichen der Natur“ (*hyphêgêsis physeôs*), dem „Erlebniszwang“ (*anankê pathôn*), der „Überlieferung von Gesetzen und Sitten“ (*paradosis nomôn kai ethôn*) sowie aus der „Unterweisung in Techniken“ (*didaskalia technôn*). Es ist interessant, dass Sextus mit den „Vorzeichen der Natur“ und mit den „Gesetzen und Sitten“ äußerliche Faktoren nennt, die eine Art Rahmen geben, innerhalb dessen der Einzelne seine Erfahrungen macht. Wiederum gilt: Auch diese Vorbedingungen sind wohl nicht als gesetzt zu verstehen: denn es verwundert ein wenig, warum Sextus daneben den „Erlebniszwang“ als einen einzelnen Aspekt der Lebenserfahrung nennt und ihn nicht unter die anderen subsumiert. Sextus schließt die Notwendigkeit der Erfahrung dadurch von den prinzipiellen „Vorzeichnungen der Natur“ aus (Hossenfelder 1985: 82). Er mag sich etwas dabei gedacht haben: Würden die Erlebnisse hier mit zu den Vorzeichen der Natur gezählt, müsste man wohl eine gewisse Vereinheitlichung der Erlebnisse annehmen. Gleiche natürliche Dispositionen – etwa eine blinde Frau in Skythien zu sein – führten zu gleichen Wahrnehmungen. Es läge nahe, daraus einen Dogmatismus-Vorwurf zu machen, weil das Subsumieren der Erlebnisse zur Natur nicht mehr von individuellen – eben relativen – Erlebnissen ausginge. Darüber hinaus würde in einem solchen Fall auch die Seelenruhe als fortgesetzte Suche nach den *phainomena* ihre Individualität und ihre relativen Züge verlieren. Mit seiner Unterscheidung zwischen den natürlichen Vorzeichen und den individuellen Erlebnissen könnte Sextus dagegen also ganz bewusst die Relativität der Erlebnisse betonen und gegenüber einem objektiven Charakter absichern wollen.

¹⁴⁸ Bett, Richard Arnot Home (2010): *Scepticism and Ethics*, in: Ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge/New York, 181–194.

siehe da: Der Abdruck, den der Schwamm hinterlassen hatte, war ein täuschend echtes Abbild des Schaums an einem Pferdemaul. Ähnliches hofften, so Sextus, auch die pyrrhonischen Skeptiker:

Auch die Skeptiker hofften, die Seelenruhe dadurch zu erlangen, dass sie über die Ungleichförmigkeit der erscheinenden und gedachten Dinge entschieden. Da sie das nicht zu tun vermochten, hielten sie inne. Als sie aber innehielten, folgten ihnen wie zufällig [automatisch; ES] die Seelenruhe wie der Schatten dem Körper. (Sextus, PH I 29; Übersetzung Hossenfelder)	καὶ οἱ σκεπτικοὶ οὖν ἡλπιζον μὲν τὴν ἀταραξίαν ἀναλήψεσθαι διὰ τοῦ τὴν ἀνωμαλίαν τῶν φαινομένων τε καὶ νοουμένων ἐπικρίναι, μὴ δυνηθέντες δὲ ποιῆσαι τοῦτο ἐπέσχον· ἐπιχοῦσι δὲ αὐτοῖς οἷον τυχικῶς ἡ ἀταραξία παρηκολούθησεν ὥς σκιά σώματι. (ed. Mutschmann)
---	---

In dem Gleichnis führt gerade die Aufgabe des aktiven Strebens nach dogmatisch abgesicherten Zielen zu einem gelingenden Leben.

Obwohl Sextus also angibt, es gebe eine richtige Art zu leben (*ôrthôs* (Sextus, PH I 17)), ist diese richtige Art nicht für jeden Menschen die gleiche. Mit der formalen Bestimmung der Lebensführung muss auch die Seelenruhe etwas ganz Persönliches sein, das nur erfahrbar ist, aber nicht von anderen vorgegeben werden kann. Dass es dennoch möglich ist, auf der philosophisch konstituierten individuellen bzw. kontextorientierten Basis zu leben und auch in Gemeinschaft zu agieren, dafür wird im Folgenden argumentiert.

II.II Orientierung an der Lebenserfahrung

An dieser Stelle wird relevant, wie weit dieser Gedanke der Relationalität und Kontextualisierung reichen soll und wie radikal er zu verstehen ist. In der Rekonstruktion haben sich zuerst die *phainomena* (Erscheinungen) als abhängig vom jeweiligen Menschen und der Situation gezeigt, dann seine Aussprüche (*phônai* (Schlagworte)), schließlich die Maßstäbe einer Lebensführung und damit auch die *ataraxia*. Man fragt sich, ob der skeptische Gedanke der Relationalität überhaupt vor der Einheit der Identität eines Menschen Halt macht und was dies für die Führung eines Lebens, für einen Lebensplan bedeutet.

Nicht nur die modernen KommentatorInnen¹⁴⁹, auch die antiken¹⁵⁰ kritisieren die pyrrhonische Position vor diesem Hintergrund als einen negativen Rückzug aus dem gemeinschaftlichen Leben. Demgegenüber soll hier dafür plädiert werden, die Festlegung auf formale Prinzipien weder in eine Unfähigkeit zu handeln noch in eine Absage an Gemeinschaft zu übersetzen.

Die antiken Kritiker der Pyrrhoneer meinten, dass es für jene gar nicht möglich sein könne, ein Leben zu führen: Jede Entscheidung, jede Handlung verstieße gegen ihren Grundsatz der „Gleichwertigkeit von Werten“ (*isostheneia*), „weil das ganze Leben“, so paraphrasiert Sextus diesen Einwand, „aus Akten des Wählens und Meidens besteht, und wer weder etwas wählt noch meidet eigentlich das Leben verneint und wie irgendeine Pflanze innehält“ und sich eben sonst „in einen Widerspruch verwickelt“ (Sextus, M XI 163). Die angestrebte Seelenruhe und die Zurückhaltung von Urteilen (*epochê*) käme damit auch einem Ruhen auf der Handlungsebene gleich.

Auch die modernen KommentatorInnen schließen sich oftmals dieser Einschätzung an. So sieht beispielsweise Hossenfelder die Pyrrhoneer in einer „gleichgültigen Passivität“ verharren, in der ihnen „jedes Streben nach fortschreitender Erkenntnis nutzlos erscheinen musste“, weil mit dem Kriterium der „Erfahrung“ niemals ein Ankommen an einem Ziel, in einer Gewissheit, möglich sein konnte (Hossenfelder 1985: 62–63).

Die Kritik ging, wie bereits erwähnt, so weit, dem Pyrrhonismus vorzuwerfen, nicht nur nicht handeln zu können, sondern „wie eine Pflanze“ (Sextus, M XI 163) gänzlich inaktiv zu sein. Während sich die Akademiker des Vorwurfs der Handlungsunfähigkeit erwehren und zeigen mussten, dass Menschen auch gemäß ihrer Vorstellung praktisch und zielgerichtet agieren konnten, verschärfte sich gegenüber den Pyrrhoneern der Ton noch: Sie mussten beweisen, dass die Menschen konform mit ihrer Theorie ganz grundsätzlich

¹⁴⁹ Vgl. z. B. Sommer 2007, Nussbaum 2000.

¹⁵⁰ Vgl. Aristoklês von Messene: „One should consider also the following things: what sort of citizen, or judge, or counsellor, or friend, or simply human being would such a [pyrrhonian; ES] man make? or [sic] on what atrocity would the man not venture who thought that nothing was really honourable or shameful, or just or unjust? for [sic] one could not even say that such men are afraid of the laws and their penalties, for how could they, who are free from emotions and troubles, as they say?“ (Aristoklês von Messene, Fragment 4; Übersetzung Chiesara).

überhaupt aktiv sein können (Vogt 2010: 171). Unverkennbar kann man jedoch, wie auch Sextus festhält, „gänzlich untätig nicht sein“ (Sextus, PH I 23). Daher bleibt zu fragen, wie der Einwand verstanden werden kann, dass mit dem Wegfall einer Orientierung (also einer klaren Bestimmung von wahr und falsch) das Handeln und Leben der Menschen in einer Starre verbleibe (*apraxia*-Vorwurf). Offenkundig missversteht der Vorbehalt das Anliegen des Pyrrhonismus. Zumindest Sextus ist klar, und er macht es immer wieder deutlich, dass es ständig etwas zu entscheiden gibt und somit auch eine Nicht-Entscheidung, ein Heraushalten, ein indirektes Handeln ist (Sextus, PH I 23), das aber keiner letztgültigen philosophischen Klärung bedarf:

Wenn sie *das* sagen, verstehen sie nicht, dass der Skeptiker zwar **nicht im Einklang mit philosophischer Argumentation** lebt (untätig ist er nämlich nur, insofern es darum geht), dass er aber **nach der nichtphilosophischen Beobachtung** das eine wählen und das andere meiden kann. (Sextus, M XI 165; Übersetzung und Hervorhebung Flückiger)

ταῦτα δὲ λέγοντες οὐ συνιᾶσιν, ὅτι κατὰ μὲν τὸν φιλόσοφον λόγον οὐ βιοῖ ὁ σκεπτικός (ἀνενέργητος γὰρ ἔστιν ὅσον ἐπὶ τούτῳ), κατὰ δὲ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν δύναται τὰ μὲν αἰρεῖσθαι, τὰ δὲ φεύγειν. (ed. Mau/Mutschmann)

Eine prinzipielle Ablehnung des Handelns ist hier nicht herauszulesen. Die Gleichgültigkeit bezieht sich nur auf die „philosophischen Argumentationen“, die in Kontrast zu den „nichtphilosophischen Beobachtungen“ gesetzt sind. Hadot hat also Recht, wenn er die formale Bestimmung der *ataraxia* als eine „Weigerung, philosophisch zu leben“ beschreibt (Hadot 2011: 41).¹⁵¹ Die Zuwendung zur Erfahrung und zum Individuum in seinen relationalen Beziehungen verschießt sich einer Öffnung zum Universellen einer philosophischen Vernunft und Moral. Trotzdem liegt hier eine philosophische Positionierung vor, auf deren Grundlage Handeln aus nichtphilosophischen Beobachtungen durchaus vorgesehen ist. Auch für den Bereich des sozialen Strebens weist die Einschränkung dabei nicht auf ein vollständiges Unterlassen hin, sondern lehnt lediglich den übermäßigen Eifer ab, wie etwa das Bemühen des Malers Apelles‘ zeigte, den perfekten Schaum zu malen. Mit der Absage an übermä-

¹⁵¹ Tatsächlich philosophisch zu leben, bedeutet für Hadot, nach Wahrheit zu streben und zu versuchen, nach ihr zu leben.

ßigen Eifer lässt sich zwar eine Absage an (gesellschaftlichen) Ehrgeiz in Verbindung bringen; daraus leitet sich aber nicht notwendigerweise eine Passivität und Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Leben in Gemeinschaft wie auch den eigenen Erfahrungen ab.

Die Gleichgültigkeit richtet sich also vielmehr gegen ein Streben nach einer darüber hinausreichenden Ebene. Dabei ist es auch denkbar, dass sich die Anhänger des Pyrrhonismus eben gerade solchen Situationen aussetzten, in denen sie die Wirklichkeit *empfanden*. Schließlich ist für die Pyrrhoneer der einzige Schlüssel zur Wirklichkeit das individuelle Erleben: Wirklichkeit ist für sie Erfahrung und das eben nur in dem Moment, in dem sie stattfindet. Die Rede von der mangelnden Selbstbetätigung als Konsequenz aus der pyrrhonischen Lehre vermischt die Ebene der persönlichen Erfahrungen und Handlungsentscheidungen mit der von Ehrgeiz und philosophischen Grundsatzklärungen, an die sich die Ablehnung von Dogma und übermäßigem Eifer richtet.

Die Behauptung einer pyrrhonischen Gleichgültigkeit bekommt mit dieser Differenzierung von privater und gemeinschaftliche Ebene eine andere Stoßrichtung. Bei der Betonung der Sinne als passiv geht es den Pyrrhoneern doch vor allem darum, den festen Bezug zum Kontext und zur eigenen Lebenserfahrung deutlich zu machen. Durch das Angewiesensein auf die Sinne sind die Individuen in einem Bezugsrahmen verankert, in dem sie empfinden und über den sie nicht mehr hinausgreifen. Die Sinne sollen eben nicht auf etwas Apriorisches oder eine ferne Zukunft gerichtet sein. Innerhalb dieses Rahmens gilt zudem, was Sextus in Bezug auf die Schlagworte sagte: Sie beziehen sich auf ein je individuelles Erlebnis (Sextus, PH I 187). Die Passivität richtet sich damit offenbar vor allem an diese umfassende Ebene. Von der *epochê* und der vermeintlich daraus folgenden Gleichgültigkeit sind die sinnlichen Erfahrungen aber nicht betroffen (Sextus, PH I 13); sie könnten sogar forciert worden sein.

Dass diese eigenen Erfahrungen schließlich sogar zur Grundlegung von Handlungen auf der geteilten politischen Ebene werden können, überlegt auch Spinelli (Spinelli 2015b). Er fragt sich, was die Ablehnung eines Strebens nach vermeintlich umfassenden objektiven Zielen für das Verhalten in der Polis-Gemeinschaft bedeutete, wenn etwa ein Despot an die Macht käme. Wie würden die Anhänger der pyrrhonischen Skepsis darauf reagieren, wenn sich in der *polis* ein Tyrann (im schlechten Sinne des Wortes) durchsetzte oder sich

eine andere politische Ordnung etablierte, die abzulehnen wäre? Zögen sich die Pyrrhoneer einfach in ihr Privatleben zurück und versuchten sich selbst zu schützen, wie man es ihnen oft genug zuschreibt? Wären sie „selfish“ und „solipsistic“, wie Nussbaum behauptet (Nussbaum 2000: 194)?

Spinelli verneint dies¹⁵² – aus gutem Grund, denn es soll ja für die Pyrrhoneer schließlich nicht *kein* Maßstab für ethisches Handeln vorliegen. Stattdessen ist die eigene Lebenserfahrung der Referenzpunkt für das Verhalten.¹⁵³ Sextus argumentiert, dass es nicht ausschließlich einen durch dogmatische Vorgaben bestimmten Maßstab für praktisches Handeln geben muss („Nennt man ‚Lehrmeinung‘ aber eine Lebensform (...), dann behaupten wir, eine Lehrmeinung zu haben“ (Sextus, PH I 17; vgl. Spinelli 2015b: 24)). Im Gegensatz dazu kann jedeR auf Grundlage der eigenen Erfahrungen Urteile fällen und Handlungsziele setzen: „The skeptic will lend her behaviour this or that direction case by case, according to an inner preconception (prolepsis) that is logically and chronologically prior to all moral action“ (Spinelli 2015b: 27). Die Pyrrhoneer konnten also im Einklang mit ihrer Theorie durchaus auch politisch handeln und auf Basis ihrer Lebenserfahrung etwa in Opposition zu einem Tyrannen gehen – oder aber ihn unterstützen.¹⁵⁴

Die Wahrnehmung, aus deren einzelnen Momenten sich die Wirklichkeit zusammensetzt, kommt somit für Sextus explizit ohne überdauernde Konzepte und Prinzipien aus. Die Lebensform und damit die *ataraxia* erstehen gleichermaßen aus der Lebenserfahrung jedes Einzelnen. Die postulierte Passivität der Wahrnehmung und Erfahrung dürfte demzufolge keine Passivität gegenüber den positiven Erfahrungen bedeuten, die die Lebenserfahrung bilden. Die pyrrhonische Gleichgültigkeit ist damit vielmehr als eine Gleichgül-

¹⁵² Streng genommen verneint Spinelli einen *Automatismus*, eine notwendige Verbindung zwischen einer pyrrhonischen Position und einem Rückzug ins Private. Weil Spinelli nämlich die Entscheidung jedes einzelnen Pyrrhonisten von seiner eigenen Lebenserfahrung abhängig macht (Spinelli 2015b: 27), kann es also nicht ausgeschlossen werden, dass sich einige auch für diesen Rückzug entscheiden mögen.

¹⁵³ Übersetzung Hossenfelder.

¹⁵⁴ Im Übrigen darf auch der Stoizismus nicht als eine die politischen Umstände etwa affirmierende Theorie verstanden werden, denn die Stoa bietet mit ihrer Orientierung an einer zugrundeliegenden Wahrheit eine unabhängige Autorität an, die auch von einem Machthaber nicht vereinnahmt werden konnte (vgl. z. B. Griffin, Miriam T. 1976: Seneca. A Philosopher in Politics, Oxford, 366).

tigkeit gegenüber geteilten dogmatischen Werten und vermeintlich erstrebenswerten Dingen zu verstehen, nicht aber notwendig als eine Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Leben oder Umfeld.

Dennoch lässt sich mit dieser Konzeption auch eine gewisse Gleichgültigkeit eben für diese geteilten gesellschaftlichen oder politischen Werte vereinen, für die, so verstanden, der Vorwurf einer Handlungsunfähigkeit durchaus Sinn machen kann. Dieser Gedanke wird in der Zusammenführung der drei skizzierten philosophischen Perspektiven am Ende dieses Kapitels weiterverfolgt. Welcher politische Impetus in einer solchen individuellen Position stecken kann, wird spätestens in der systematischen Rekonstruktion deutlich, wenn die antiken skeptischen Positionen mit den modernen dekonstruktivistischen Theorien in Beziehung gesetzt werden.

III Fazit: Eine formale Bestimmung des Wirklichen und der Seelenruhe

Die Pyrrhoneer konstituieren Wirklichkeit in einer starken Abhängigkeit zur Lebenserfahrung und damit als etwas Relationales. Das Wirkliche ist immer wieder und in jedem neuen Kontext anders, muss immer wieder neu bestimmt werden; es ist eine individuelle Ansammlung an Erlebnissen und Lebenserfahrungen. So ist auch die pyrrhonische *Suche*, die den Kern der Skepsis ausmacht, zu verstehen: Sie kommt nie an ein Ende, sondern ist eine „fortgesetzte Suche“ (*epimônê zêtêseôs*) (Sextus, PH I 1). Damit ist auch die Wirklichkeit nicht statisch, eben nicht Wahres oder eine Wahrheit, sondern ein Prozess, der niemals abgeschlossen ist.

Dieser prozesshafte Charakter dessen, was ist, wurde hier mit der Rede von „Wirklichkeit“ im Zusammenhang mit dem Pyrrhonismus einzufangen versucht, um ihm somit besser gerecht zu werden. Der prozesshafte Verlaufsbezug der „Wirklichkeit“ gibt treffender wieder, was Sextus' Vorstellung dessen ist, dem zugestimmt werden kann, als der statische Begriff des „Wahren“ oder der „Wahrheit“, die meist in der Sekundärliteratur verwendet werden.

Gleichbleibende Antworten auf die Fragen des Lebens kann dieses Verständnis einer sich ständig verändernden, ständig neuen Wirklichkeit aber nicht geben. Sie müssen mit einer Formel, einem Prinzip beantwortet werden, das immer nur für den Augenblick der Situation, der spezifischen Relation eine angemessene Antwort geben kann. Dasselbe gilt für Werte oder Maßstäbe, an

denen sich ein Leben oder die angestrebte Seelenruhe ausrichtet. Wer darüber hinaus nach einer kontext-überdauernden Bestimmung verlangt, wird die formalen Bestimmungen im Pyrrhonismus sicherlich als unbefriedigend empfinden. Die formale Bestimmung einer Orientierung am Kontext betrifft beide Bereiche: den epistemischen mit der nur von den Einzelnen erfahrbaren Wirklichkeit; und den ethischen mit den relativ zur Situation bestimmten Werten und auch den der ganz persönlichen Lebensführung, in der die *ataraxia*, die Seelenruhe, für jede und jeden eine eigene ist.

Die Festlegung auf Relationalität ist dabei keine Absage an Handeln oder politisches Handeln, sondern kann durchaus, wie etwa von Spinelli gezeigt, sogar als eine Voraussetzung für selbstverantwortliches Handeln in Gemeinschaft gewertet werden. Die Pyrrhoneer verstanden sich offenbar als Menschen mit einer je spezifischen Lebenserfahrung innerhalb ihres sozialen Kontextes, die – als Maßgabe zum unabhängigen Selberdenken – für Handlungen und Lebensführung ausreichen sollte.

2.3 Exkurs: Das Sorites-Paradox

Die Unterschiedlichkeit der Akzente, die die skizzierten Schulen setzen, lassen sich gut am Beispiel des Sorites-Paradoxes (nach *sorós*, griechisch für „Haufen“) aufzeigen.¹⁵⁵ Der Sorites ist ein logisches Problem oder Gedankenexperiment, das auftritt, wenn es auf vage Begriffe, wie eben den des Haufens, angewendet wird. In der Auseinandersetzung zwischen Stoikern und akademischen Skeptikern ist es vielleicht eine Art „Wunderwaffe“ der skeptischen Kritik an der selbstbewussten Behauptung der Stoiker, mit der begreifenden Vorstellung einen eindeutigen Abdruck des *hyparchôn* und damit eine eindeutige Aussage über die Wahrheit oder Falschheit von Dingen erhalten zu können.

Das Sorites-Problem ist dabei aber nicht nur eine Gedankenspielererei antiker Philosophen; bis heute arbeitet sich die Logik „extremely fruitful[ly]“ daran

¹⁵⁵ Teile dieses Abschnitts habe ich bereits an anderer Stelle veröffentlicht (vgl. Seidlmayer 2015a).

ab (Weber/Colyvan 2012: 311) und auch in der juristischen Begründungspraxis wirkt es bis in unser tägliches Leben hinein.¹⁵⁶ So nimmt das Bundesverfassungsgericht in seiner Gesetzesentscheidung zu Schwangerschaftsabbrüchen indirekt die Argumentationsfigur der akademischen Skeptiker auf. Dabei kommt das skeptische Kontinuitätsargument zum Tragen, wenn der menschliche Entwicklungsprozess als „kontinuierliche[r; ES] Vorgang, der keine scharfen Einschnitte aufweist“ bewertet und damit die prinzipielle Unzulässigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs zugunsten des Schutzes des Embryos begründet wird (BVerfGE 39, 1–95).¹⁵⁷ Wie präsent die Figur des Paradoxes bis hinein in die Philosophie und in Texte der nächsten Gegenwart ist, wird sich auch später zeigen, wenn versucht wird, die hier rekonstruierten historischen Positionen in Spannung zur modernen Debatte zwischen Dekonstruktivistinnen und fundamentalen Denkern zu setzen (vgl. Abschnitt 3.1, „Aktualisierung des skeptischen Denk-Handlungs-Musters“).

Dies ist eine der gängigsten Darstellungen des Sorites-Paradoxes, des sprichwörtlichen „Haufen-Problems“:

Ich sage also: Sag’ mir, denkst du, dass ein einzelnes Weizenkorn ein Haufen ist? Darauf erklärst du: Nein. Dann sage ich: Was sagst du über 2 Körner? Es ist nämlich meine Absicht, dir sukzessiv Fragen zu stellen; und wenn du abstreitest, dass 2 Körner ein Haufen sind, dann werde ich dich über 3 Körner befragen. Anschließend werde ich dir die Frage zu 4 Körnern stellen, dann weiter zu 5, 6, 7 und 8 Körnern, und du wirst, denke ich, sagen, dass darunter nichts ist, was ein Haufen wäre. Auch 9, 10 und 11 Körner bilden keinen Haufen. Denn der Begriff des Haufens, der in der Seele gebildet und in der Vorstellung entwickelt wird, besteht darin, dass der Haufen etwas ist, was neben der Ansammlung [einzelner Körner/Partikel] außerdem auch noch eine (stattliche) Anzahl umfasst und eine beträchtliche Größe. ... Ich werde dann so fortfahren; ich werde zu der Anzahl jeweils 1 hinzufügen und dir endlose Fragen nach dem Ausmaß jeder einzelnen dieser Anzahlen stellen, ob du zugestehst, dass es sich um einen Haufen handelt; dir indes wird es dabei unmöglich sein, für eine einzige jener Anzahlen zu erklären, sie ergebe einen Haufen. Der Grund dafür ist, was ich dir nun sage: Wenn du bei irgendeiner der Anzahlen wie z. B. bei der Zahl von 100 Weizenkörnern nicht sagst (verneinst), dass sie bereits ein Haufen (geworden) sei, und wenn du dann, sobald zu ihr ein einziges Korn hinzugefügt wird, sagst, sie sei ein Haufen geworden, so ist das eine Weizenkorn dasjenige, durch dessen Hinzufügung jene Weizenkörner zu einem Haufen werden

¹⁵⁶ Weber, Zach/Colyvan, Mark (2012): A Topological Sorites, in: The Journal of Philosophy 107 (6), 311–325.

¹⁵⁷ Bundesverfassungsgericht (1975): Urteil vom 25.2.1975, Aktenzeichen 1 BvF 1/74, 1BvF 2/74, 1 BvF 3/47, 1 BvF 4/74, 1 BvF 5/74, 1 BvF 6/74, in: BVerfGE 39, 1–95.

und das durch sein Fehlen jene Weizenkörner so beschneidet, dass sie kein Haufen sind. **Ich kenne nichts Abgeschmackteres und Absurderes als dies, dass nämlich die Existenz oder Nichtexistenz des Haufens durch ein einzelnes Weizenkorn bewirkt wird.** Und um zu vermeiden, dass dir diese Abgeschmacktheit anhaftet, hörst du nicht auf – selbst wenn die Zahl der Weizenkörner durch Hinzufügung von immer wieder einem Korn ein Ausmaß ohne Ende erreicht – zu bestreiten und gibst du niemals zu, dass die Gesamtsumme davon ein Haufen sei. Aufgrund dieser Bestreiterei ist der Haufen also zu einem Nichts geworden, also aufgrund dieses hübschen Sophismas. (Galen, *De medicinali experientia* 16,1–17,3; Übersetzung R. Walzer zitiert nach Long/Sedley; Auslassungen Long/Sedley) ¹⁵⁸

Das Sorites-Paradox wurde in der Antike in vielen verschiedenen Versionen erzählt und firmierte etwa auch unter dem Titel „Stückchen-für-Stückchen-Argument“. ¹⁵⁹ Eine weitere Erzählalternative ist die vom glatzköpfigen Menschen: Wenn etwa einem Mann ein Haar ausfällt, hat er dann bereits eine Glatze (Psellos, *Stoici paralogismi* 9–14)? Die Antwort ist natürlich zunächst einmal: nein. Wenn nach dem zweiten ausgefallenen Haar gefragt wird, ist die Antwort wiederum nein; und so fort, bis alle Haare ausgefallen sind, aber immer noch bestritten werden muss, dass der Mann eine Glatze hat, weil der Umstand glatzköpfig zu sein, nicht von einem einzelnen Haar abhängt. ¹⁶⁰ Damit wird klar, dass das Argument in beide Richtungen funktioniert, als Akkumulation (additiver Sorites) beispielsweise in der Haufen-Variante, wie auch als eine Dekomposition (subtraktiver Sorites) beim Haarausfall und dem Entstehen einer Glatze. ¹⁶¹ Die Struktur des Sorites bleibt auch in dieser Erzählversion die gleiche: Sind n Körner ein Haufen?/Sind n Haare eine Glatze? Sind $n+1$ ein Haufen? Sind $n-1$ eine Glatze? Das Sorites-Problem lässt sich als folgendes Argument darstellen:

¹⁵⁸ Die Übersetzung bezieht sich auf die arabisch überlieferte Quelle, ein Abdruck des arabischen Textes war mir nicht möglich.

¹⁵⁹ Karneades weist etwa vermittelt des Sorites nach, dass es keine Götter gibt; denn, wenn es einen Gott gäbe, müssten alle Götter sein (Sextus, *M IX* 182–190).

¹⁶⁰ Ein aktuelles Beispiel wäre vielleicht: „Besteht die EU fort, wenn das Vereinigte Königreich Großbritannien und Irland austritt?“; Antwort: „Ja.“; „Besteht die EU fort, wenn Ungarn/Griechenland/Polen austritt?“; Antwort: „Ja.“ etc. etc. Auch die Debatte *Reformation versus Revolution* ließe sich als Sorites-Problem beschreiben.

¹⁶¹ Die Verschränkung beider Argumente zu einem, dem Abtragungs- und dem Anhäufungsschluss, findet sich bei Galen, Horaz und schließlich bei Psellos (Hülser 1988: 1747).

- (i) Einige wenige Körner der Anzahl n sind kein Haufen.
- (ii) Dann ist auch $n+1$ kein Haufen.
- (iii) Daraus ergibt sich: eine Anzahl n ist kein Haufen.

Oder als Dekomposition geschrieben:

- (i) Viele Körner der Anzahl n sind ein Haufen.
- (ii) Dann ist auch $n-1$ ein Haufen.
- (iii) Daraus ergibt sich: Ein einziges Korn ist ein Haufen.

Die Sache scheint klar zu sein: Ein einziges Korn, eine einzelne Partikel von einem großen Haufen, einer großen Anzahl an Körnern wegzunehmen, verändert den Haufen nicht in seiner Qualität als Haufen. Viel zu klein ist der Anteil des einzelnen Teiles an dem gesamten Komplex, weil unsere Vorstellung des Begriffs eines Haufens an eine bestimmte große Anzahl an Körnern geknüpft ist. Wo genau der Schwellenwert zwischen einer Anzahl, die die Bezeichnung „Haufen“ rechtfertigt, und einer, die dies nicht tut, liegt, ist nicht zu ermitteln. Die nicht unerhebliche Schwierigkeit besteht darin, dass jeder einzelne Schritt eindeutig wahr zu sein scheint und es dennoch stimmt, was der Sprecher in der Quelle feststellt: „Ich kenne nichts Abgeschmackteres und Absurderes als dies, dass nämlich die Existenz oder Nichtexistenz des Haufens durch ein einzelnes Weizenkorn bewirkt wird.“ Die Prämissen des Arguments sind also richtig, führen aber zu einem falschen Ergebnis. Wo liegt der Fehler, der zu dem falschen Ergebnis führt? Oder handelt es sich gar nicht um einen Fehler?

In diesem Textabschnitt wird zunächst (I) das Paradox in seiner konfrontativen Anlage unter den Vorzeichen einer Konkurrenz unterschiedlicher philosophischer Systeme von Stoa und akademischer Skepsis beschrieben, um dann auf mögliche Lösungen für bzw. andere Perspektiven auf den Sorites einzugehen, unter denen er als Modell für unterschiedliche Perspektivnahmen auf die Welt gelesen werden kann. Dazu muss zuvor geklärt werden, was das Bivalenzprinzip ist, das im Sorites zur Anwendung kommt, um dann auch das Phänomen der Vagheit zu erläutern. Das Bivalenzprinzip ist es nämlich, das, wenn es wie im Sorites auf Vagheit angewendet wird, die Stoiker in Erklärungsnot bringt. Mit der „Chrysippean silence“ (Williamson 2005), den

Chrysipp seinen Anhängern empfahl, wird im Anschluss ein erster möglicher Umgang mit der Vagheit im Sorites dargestellt.

Nachdem wir von der Möglichkeit, als Reaktion auf den Sorites zu schweigen, hörten, werden (II) zwei weitere Umgangsmöglichkeiten mit dem Sorites-Paradox vorgestellt. Die erste (i) kann nicht recht überzeugen, die zweite (ii) aber durchaus. Für diese zweite Lösung, die einen Perspektivwechsel vorschlägt, wird im Anschluss argumentiert und (iii) dazu auch auf einen historischen Vordenker dieser Lösung verwiesen. Schließlich (iv) wird dafür plädiert, diese Lösung des Sorites weniger als eigentliche Lösung zu verstehen, sondern als einen grundsätzlich anderen Ansatz, mit dem Problem der Vagheit umzugehen.

I Beschreibungs-Konkurrenz im Sorites-Paradox

Wie aber kann das, was nicht wahr ist, etwas anderes sein als falsch? Oder: Wie kann das, was nicht falsch ist, etwas anderes sein als wahr? Man wird also den von Chrysipp verteidigten Satz aufrechterhalten können: **„Jedes Urteil ist entweder wahr oder falsch.“** (Cicero, De fato 38; Übersetzung Bayer)

quod autem verum non est, qui potest non falsum esse? aut, quod falsum non est, qui potest non verum esse? tenebitur igitur id, quod a Chrysippo defenditur: **omnem enuntiationem aut veram aut falsam esse.** (ed. Bayer)

In dieser ersten Quelle bringt Cicero die Lehre Chrysipps auf den Punkt: Für Chrysipp sind die Dinge entweder wahr oder aber falsch. Damit greift Cicero die Lehre der Zweiwertigkeit oder Bivalenz auf. Das Prinzip der Zweiwertigkeit bezieht sich dabei nicht per se auf die Wahrheit oder Falschheit von Dingen, sondern geht ganz allgemein erst einmal von zwei verschiedenen Wertigkeiten aus. In Bezug auf Aussagen heißt dies dabei, danach zu fragen, ob diese wahr oder falsch sind.

Das Bivalenzprinzip, das die Stoiker vertreten, darf weder mit dem aristotelischen Satz des zu vermeidenden Widerspruchs verwechselt werden noch mit dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten, mit denen beiden es in einer nahen Beziehung zu stehen scheint (Schallenberg 2008: 7).¹⁶² So stellt der Satz

¹⁶² Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten (*tertium non datur*) sagt aus, dass jede aus einer Aussage und aus deren kontradiktorischem Gegenteil gebildete Disjunktion wahr ist.

vom zu vermeidenden Widerspruch zwar fest, dass zwei sich widersprechende Aussagen nicht gleichzeitig wahr sein können. Anders als das Bivalenzprinzip ist er aber nicht auf ein zweiwertiges logisches System festgelegt, sondern kann auch in höherwertigen Systemen zur Anwendung kommen.

Diese mehrwertigen Systeme sind es, die dem Bivalenzprinzip Probleme bereiten. Sie können im Sorites anhand von vier Phänomenen beschrieben werden: das Toleranz-Prinzip,¹⁶³ die Darstellung in logischen Sorites-Reihen,¹⁶⁴ die Grenzfälle und Höherstufigkeit¹⁶⁵ und Ermessensfreiheit¹⁶⁶ (Schöne 2011: 65–93). Die akademischen Skeptiker bringen mit dem Haufen-Beispiel ein Problem vor, das nicht in diese zweiwertige Logik passt. Was hat es also mit vagen Begriffen wie dem eines Haufens auf sich?

¹⁶³ Schöne, Tim (2011): Was Vagheit ist, Paderborn. Die Wiedieranwendbarkeit von Sprache zur Beschreibung neuer Situationen wird durch ein *Toleranz-Prinzip* möglich (Schöne 2011: 77). Wenn Begriffe auf Dinge trotz kleinerer Abweichungen weiterhin angewendet werden können, sind sie tolerant. Der Begriff *Haufen* ist tolerant, weil er sowohl auf die Menge n als auch auf $n+1$ oder $n+x$ angewendet werden kann.

¹⁶⁴ Das Sorites-Paradox lässt sich als *logische Reihung* konstruieren, indem die Reihen entlang diskreter Einheiten, wie einzelne Weizenkörner beim Haufen, oder nicht diskreter Einheiten, wie beim Farbverlauf, entwickelt werden (Schöne 2011: 75). Häufig ist dies auch mehrdimensional möglich. Das heißt, es lassen sich am Haufen-Beispiel viel mehr Sorites-Reihen konstruieren als nur die eine des Charakteristikums der *Menge*, sondern etwa auch solche der *Ordnung* etc. Wenn es denn etwa ausreichend Sandkörner für einen Sandhaufen gäbe, diese aber breit über den Boden verteilt wären, ließe sich nicht von einem Haufen sprechen. Auch für dieses Kriterium lässt sich also ein Sorites-Problem mit dem gleichen paradoxen Ausgang konstruieren.

¹⁶⁵ Das Kriterium der *Grenzfälle* ist verwandt mit dem Charakteristikum der Toleranz und formuliert eine ähnliche Unschärfe, aber offenbar aus einer anderen Blickrichtung (Schöne 2011: 78–81). Es zeigt sich zunächst bei den SprecherInnen, bei dem/derjenigen, der/die entscheiden soll, ob dieses Korn nun Teil oder nicht Teil des Haufens ist, als Paralyse oder einfache Zwickmühle. Es ist oft nicht zu entscheiden, ob man die eine oder die andere Seite wählen soll. Tatsächlich entzieht sich das Sorites-Argument aber sogar dieser scheinbaren Grenze: Jede Grenze, die dann auch zu einer Unterscheidung, einem Umschlag, führen müsste, wird wiederum aufgehoben. Zu jedem Grenzfall wird ein neuer Grenzfall, zu jedem Grenzfall-eines-Grenzfalls der Grenzfall-eines-Grenzfalls-eines-Grenzfalls hinzugezogen.

¹⁶⁶ Denjenigen, die im Sorites Antworten geben müssen, wird eine *Ermessensfreiheit* zugesprochen, die sie in Grenzfällen sich widersprechende Entscheidungen formulieren lassen (Schöne 2011: 82–93). Logisch ist es den Sprechenden möglich, unterschiedlicher Ansicht zu sein. Die Ermessensfreiheit gilt vielen VagheitstheoretikerInnen als das wesentliche Merkmal von Sorites-Problemen.

Vagheit ist eine Eigenschaft, die Dinge oder Begriffe haben können. Der Verlauf zwischen zwei Farben kann vage sein: Ein Blau läuft etwa mit einem tiefen Rot zusammen; wo noch Blau, wo schon Violett oder Rot ist, ist nicht sicher zu sagen. Es lässt sich kein genauer Punkt des Umschlags feststellen. Der Sachverhalt, der Farbverlauf, ist vage. Die Fülle von Begriffen wie „Karmenrot“ oder „Preußisch-Blau“ auf Farbpaletten in Möbelhäusern verdeutlichen dieses offenbar unendlich differenzierbare Spektrum. Nicht nur bei Farben, auch bei Bergen, bei Wüsten, bei ausfransender Besiedlung, oftmals scheint auf der Ebene der Wirklichkeit die Beschreibung als Kontinuum passender.¹⁶⁷ Die Grenzen und Abgrenzungen sind nachträglich auf Landkarten gezogen und auf die Realität gelegt worden. „Die Wahrnehmung liefert Übergänge, wo die Sprache Schnitte setzt“ (Blau 2008: 194).¹⁶⁸

Auch die akademischen Skeptiker berufen sich auf die Natur, wenn sie mit dem Vorwurf konfrontiert werden, dass mit ihrer Lehre schließlich nichts mehr sicher, sondern alles ungewiss sei: „Was geht das uns an? Sind etwa wir daran schuld? Mit der Natur geh’ ins Gericht, weil sie die Wahrheit (...) in einem Abgrund völlig versenkt hat“ (Cicero, *Academica* II 32).¹⁶⁹ Auch in unserer Quelle zum Sorites nennt Galen zumal etwas früher im Text, den Wechsel der Jahreszeiten und das Älterwerden von Menschen als Beispiele für den Sorites in der Natur.¹⁷⁰ Wir beschreiben kontinuierliche Phänomene in der Wirklichkeit oft mit scharfen Begriffen. Gleichzeitig könnten wir eine perfekt präzise

¹⁶⁷ Ausnahmen sind z. B. Phänomene wie *tot* oder *lebendig* oder *schwanger* oder *nicht schwanger*.

¹⁶⁸ Blau, Ulrich (2008): *Die Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien*, Heidelberg.

¹⁶⁹ Übersetzung Schäublin.

¹⁷⁰ Galen schreibt: „Nach dem, was das Argument fordert, darf es in der Welt nicht so etwas wie einen Haufen Weizenkörner geben, eine Menge oder einen Überfluss, auch keinen Berg, keine Liebesleidenschaft, keine Reihe, keinen Sturm, keine Stadt, noch sonst irgendetwas, was aufgrund seines Namens und seiner Idee (Form) dafür bekannt ist, dass es ein Maß für Ausdehnung oder Menge an sich hat wie etwa eine Woge, das offene Meer, eine Schaf- und Rinderherde, das Volk und die Menschenmenge. Auch führen der Zweifel und die Verwirrung, die durch das Argument herbeigeführt werden, zu einem Widerspruch zu den Fakten beim Übergang eines Menschen von einem Lebensabschnitt zum nächsten, beim Wechsel der Zeit und beim Wechsel der Jahreszeiten. Denn etwa im Fall des Knaben ist man unsicher und im Zweifel darüber, wenn der wirkliche Augenblick für seinen Übergang vom Knabenalter zum Jünglingsalter

Sprache, die den Übergängen in der Natur gerecht würde und wie sie vielleicht die Stoiker gerne gehabt hätten, gar nicht sprechen (Williamson 2005: 1).¹⁷¹

Das Phänomen Vagheit ist vielfältig angelegt: Am Beispiel der Farben hat sich gezeigt, dass es vage Prädikate gibt (zum Beispiel rot, blau, aber auch hell oder dunkel). Darüber hinaus hatten wir vage Objekte genannt (z. B. Wüsten und Berge, Bedeutungen oder Freiheit). Weiterhin kann es aber auch vage Präpositionen (dahinter, hier), vage Modifikatoren (fast, kaum) oder vage Satzverknüpfungen geben (weil, obwohl). Immer geht dieser Rückgriff auf Vagheit mit einer „intentionale[n; ES] Offenheit aller nichtformalen Begriffe“ und einer „unscharfen Identität aller nichtformalen Objekte“ einher (Blau 2008: 192). Das Phänomen der Vagheit und Unschärfe tritt also über die ontologische Ebene hinaus auch auf der semantischen Ebene auf, auf der die Übergänge zu bezeichnen versucht werden.

Es ist in der Tat schwierig, einen Umschlagpunkt festzulegen, ab dem ein Haufen ein Haufen ist oder jemand eine Glatze oder graue Haare hat, und daher ist der Vorbehalt der akademischen Skeptiker gar nicht unplausibel. Sie weisen mit ihren Fragen auf ein Problem hin, mit dem die stoische Logik tatsächlich schwer umgehen kann. Daher wird hier überlegt, ob die Vagheit weniger als Problem, sondern eher als ein spezifischer Blickwinkel zu verstehen ist.

Letztlich findet sich in der Logik keine abschließende Definition oder Repräsentation für Unschärfe oder Grenzen in Prozessen (Colyvan/Weber 2012: 319). Aufmerken lässt dabei, warum überhaupt nach einer solchen logischen Beschreibung gesucht wird, bzw. wieso man glaubt, ein Problem logisch beschreiben können zu müssen. Obwohl das Bivalenzprinzip sich nämlich zwar nicht dazu eignet, unscharfe mehrwertige Phänomene zu beschreiben, heißt dies auf keinen Fall, dass man es vorschnell verwerfen sollte. Denn einzugestehen, dass die Bivalenz bei vagen Aussagen nicht aufgeht, ist nur um

eintritt; und im Falle seiner Jugendlichkeit ist unsicher, wann er ins Mannesalter eintritt, und bei einem Mann in den besten Jahren, wann er anfängt, ein alter Mann zu sein“ (Galen, *De medicinali experientia* 16,1–17,3; Übersetzung von R. Walzer zitiert nach Long/Sedley; die Übersetzung bezieht sich auf die arabisch überlieferte Quelle, ein Abdruck des arabischen Textes war mir nicht möglich).

¹⁷¹ Williamson, Timothy (2005): *Vagueness*, New York.

den hohen Preis der Aufgabe der klassischen Logik zu haben (Williamson 2005: 186; Blau 2008: 194).

Warum aber legen sich die Stoiker überhaupt auf die Finitheit und das Bivalenzprinzip fest? Wie wir sahen, beziehen sie sich mit ihrer Philosophie auf eine vorhandene Wahrheit. Durch diese ist die Welt vernünftig geordnet und bestimmt. Alles hat dabei Anteil an diesem vernünftigen Prinzip, dem Logos. Am Festhalten an dieser Ordnung hängen wiederum wichtige Konsequenzen. Wenn nämlich nun stattdessen mit dem Sorites zugestanden würde, dass es zumindest dort vage Begriffe oder vage Gegenstände und damit also etwas Unbestimmtes gibt, das nicht durch den Logos geordnet ist, dann ist damit prinzipiell die vernünftige Ordnung der Welt in Frage gestellt – und damit auch die Möglichkeit auf Orientierung und ein gutes Leben.

Damit kommen wir zu einem ersten Vorschlag, mit dem Sorites umzugehen. Die Stoiker konnten aus den genannten Gründen auf die Fragen in Bezug auf den Sorites nicht antworten und mussten, wie es der Sprecher in der Quelle beschreibt, unendlich lang weiter mit „nein“ antworten, um ihre Vorstellung zu verteidigen. Um diesem unendlichen Regress zu entgehen empfahl Chrysipp, so wird berichtet: Wenn es richtig erscheine, zu etwas „ja“ zu sagen, solle man „ja“ sagen. Wenn es *nicht* richtig erscheine, „ja“ zu sagen, solle man *nicht ja* sagen und *schweigen* (Williamson 2005: 20–22; Sextus, M VII 416). So rieten die Stoiker also auch im Falle des Sorites-Problems, sich einer Antwort zu verweigern und stattdessen in „Chrysippean silence“ zu verfallen (Williamson 2005). Auf die Frage „Sind $n+1$ ein Haufen?“ wäre die Antwort: „Ich sage nichts dazu, ob $n+1$ ein Haufen sind.“

Die Weigerung der Stoiker, auf Fragen, die nicht klar zu entscheiden sind, zu antworten und also zu schweigen, lässt verwundern – denn das Schweigen neben dem „Ja, es ist wahr“ und dem „Nein, es ist nicht wahr“ als eine dritte Antwortoption einzuführen, bedeutet doch im Grunde, das Bivalenzprinzip aufzubrechen. Würde es konsequent angewendet, müsste sich auch in den genannten schwierigen Fällen eine Antwort ergeben. Stattdessen tritt das Schweigen hier als eine gleichberechtigte Antwortmöglichkeit neben die anderen Fälle und wird sogar als Empfehlung für einen ganz bestimmten Typus von Fragen eingebracht. Dieser Antworttypus ist auf einen bestimmten Status von Wahrheit festgelegt; einen Wahrheitsstatus, für den eben nicht klar zu entscheiden ist, ob er als *wahr* oder *falsch* gelten kann.

Mit dem *Chrysippean silence* scheinen die Stoiker also einerseits ihr Bivalenzprinzip selbst nicht zur Anwendung zu bringen und damit seine Gültigkeit in Frage zu stellen. Andererseits setzen sie mit ihrem Schweigen aktiv und positiv ein Drittes neben die anderen Möglichkeiten. Dies mag als ein Schritt in Richtung der Skeptiker und als theoretisches Zugeständnis an sie gewertet werden.

II Perspektiven-Komplementarität im Sorites-Paradox

So unbefriedigend Chrysipps Empfehlung eines *Chrysippean silence* ist, so oft wurde versucht, Lösungen für den Sorites zu finden. (i) Am nächstliegenden erscheint dabei eine Umformulierung des Problems durch die Verwendung eines zweistelligen Prädikats (z. B. „ist häufiger als“). Durch das zweistellige Prädikat könnte etwa eine Menge von Körnern n_1 gegenüber einer zweiten kleineren Menge Körner n_2 , wenn schon nicht klar als Haufen, dann aber zumindest doch als *häufiger als* n_2 klassifiziert werden.

Das relationale, aber eindimensionale Prädikat *ist häufiger als* verbleibt dabei jedoch, wie auch schon das Prädikat *Haufen*, im Kriterium der Menge und lässt sich nicht mit einem anderen Kriterium, etwa jenem der Form oder Masse, kombinieren (vgl. Schöne 2011: 76). Die Lösung mit einem relationalen Prädikat in eindimensionaler Perspektive kann damit nicht recht überzeugen: Welche Einzelteile eines Körnerhaufens zählen nämlich als einzelne Körner für die Menge der Körner, von der die Einstufung gemäß dem Prädikat *ist häufiger als* (nur in der Mengendimension) abhängig gemacht wird (vgl. Blau 2008: 193; Schöne 2011: 76)? Wenn eine Menge an Körnern n_7 *häufiger* genannt wird als eine Menge Körner n_6 , weil n_7 ein Korn mehr zählt, nun aber jemand mit einem Messer eines der Körner von n_6 in zwei teilt; sind dann n_6 und n_7 durch die gleiche Anzahl an Partikeln plötzlich *gleich häufig*? Das gleiche Problem stellt sich, wenn die Ernte, aus der die Körner für die Menge n_6 stammen, sehr fruchtbar war. Gleichzeitig sind die Körner von n_7 sehr klein, weil es sich bei dem Saatgut nicht um genmanipulierte Samen handelt oder es wenig geregnet hatte; ist dann n_6 *häufiger als* n_7 ? Auch das zweistellige relationale Prädikat vermag das Problem nicht aufzuheben.

(ii) Ein anderer Ansatz überzeugt schon eher: Er schlägt einen Perspektivenwechsel vom *Ganzen* auf die *Partikeln* vor und versucht nicht, anhand der

eingehenden Prämissen den Sorites so zu drehen, dass er passt. Die Frage nach Körnern und Haufen im Sorites, nach Haaren und Glatzen, nach dem ersten Rot im Violett, nach dem ersten Tag als Greisin im Leben einer Frau: All dies sind Begriffe, die in einem konstituierenden Verhältnis zueinanderstehe; sie sind Partikeln einer übergeordneten Struktur. Haufen bestehen eben aus Körnern, Glatzen negativ aus der Abwesenheit von Haaren und das Leben aus vielen Tagen, von denen einige dem Alter zugerechnet werden. So lassen sich die Verhältnisse zunächst vielleicht erst einmal als Verhältnisse eines vagen Gegenstandes und seiner Teile beschreiben. Auch Galen stellt in seinem Kommentar zum Sorites solche unterschiedlichen Ebenen fest:

So wie sich jede Wissenschaft aus vielen Erfahrungen zusammensetzt, so setzt sich dann nochmals jede einzelne Erfahrung aus vielen Erfahrungen zusammen. Aus wie vielen Erfahrungen, das lässt sich nicht determinieren und fällt unter die Aporie, die manche als die Sorites-Aporie bezeichnen. (Galen, Subfiguratio empirica 3; Übersetzung Hülser)¹⁷²	Sicut autem ex pluribus empiriis¹⁷³ componitur tota ars, ita rursus singula huiusmodi empiriarum ex multis empiriis. Hoc autem scilicet ex quot, indeterminabile est et subincidit in ambiguam rationem quam quidam nominant soriticam. (ed. Hülser)
--	---

Wie selbstverständlich schreibt Galen hier darüber, dass jede Wissenschaft oder Erfahrung aus vielen weiteren Erfahrungen besteht und dass auch diese sich wiederum auf feinerer Ebene weiter in spezifischere Erfahrungen aufgliedern lassen (Hülser 1987: 1753). Ihre Anzahl ist nicht zu bestimmen und damit „indeterminabel“. Auch bei Galen erscheint eine Lösung von Seiten einer die einzelnen Erfahrungen umfassenden Ebene, also der Wissenschaft oder der umfassenden Erfahrung, nicht möglich. Die Aporie des Sorites schreckt Galen dabei anscheinend nicht besonders: So verhält es sich für ihn einfach mit Wissenschaft.

Andere belassen es nicht dabei und lassen sich nicht auf das Paradox ein, wie Galen es tut. Für das Problem materieller Vagheit macht Friedemann

¹⁷² Hülser, Karlheinz (1987): Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren, Stuttgart, 1750.

¹⁷³ „Empeiria“ taucht hier als griechisches Fremdwort in der uns überlieferten lateinischen Übersetzung des ursprünglichen griechischen, aber verloren gegangenen Originaltextes auf.

Buddensiek einen hilfreichen Vorschlag zur Auflösung des Sorites (Buddensiek 2006: 66–68).¹⁷⁴ Auch er erkennt wie Galen unterschiedliche Ebenen im Sorites und schließt an diese Feststellung den Vorschlag eines Perspektivwechsels an. Dieser Perspektivwechsel ist grundlegend für die hier angestellte Überlegung, weil sie im Sorites unterschiedliche Ansätze entdeckt: Statt von der Zunahme oder Wegnahme einer Partikel die Existenz oder die Identität eines Organismus abhängig zu machen, wird aus der Position der Partikel gefragt, ob *diese Partikel* Teil oder nicht Teil der größeren Einheit ist. Die Frage, die im Zusammenhang des Sorites gestellt wurde („Sind $n+1$ Körner ein Haufen?“) müsste also umformuliert werden und lautet – ausgehend vom einzelnen Teil: „Ist Korn Nummer 1 Teil des Haufens?“

Der Akzentwechsel, der durch die Neuformulierung vorgenommen wird, besteht in einer Verlagerung des Referenzpunktes, von dem eine Aussage gemacht wird. Während in der ursprünglichen Frage implizit bereits eine Vorstellung der Beschaffenheit des Begriffs *Haufen* enthalten war, wird in der zweiten Frage diese klare Vorstellung für die Partikel angenommen. Ausgehend von der einzelnen Partikel ist es kein Problem, auf seinen übergeordneten Zusammenhang zu schließen. Die einzelnen Partikel sind eben genau dann Teile dieser größeren Struktur, wenn sie Anteil an der Eigenständigkeit dieser übergeordneten Einheit haben. Unter der so vorgenommenen Aspektverlagerung vom Organismus auf die Partikeln löst sich zumindest in Ansätzen das Argument der Skeptiker auf (Buddensiek 2006: 67).

(iii) Alexander von Aphrodisias hat, wie Psellos uns im 11. Jahrhundert berichtet, im 2./3. Jahrhundert u. Z. bereits einen ganz ähnlichen Vorschlag wie Buddensiek gemacht:

Alexander von Aphrodisias indes löste es [das Sorites-Paradox; ES] auf elegante Art, indem er sagte, dass der, der den Trugschluss entwickelt,

ὁ δ' ἀφροδισιεὺς ἀλέξανδρος,
ἐπελύσατο εὐφυῶς. Εἰπὼν ὅτι τὸ ἐν
πλάτει· γινόμενον στενῶς

¹⁷⁴ Auch wenn sich Buddensiek in seiner Überlegung mit tatsächlichen Organismen und ihrer Unschärfe beschäftigt und sich also auf wirkliche Haufen und ihre Einzelteile – in diesem Fall Laubhaufen und einzelne Blätter – bezieht, ist die Überlegung auch für begriffliche Vagheit und diesen Zusammenhang relevant (Buddensiek, Friedemann 2006: Die Einheit des Individuums. Eine Studie zur Ontologie der Einzeldinge, Berlin).

dasjenige, was in nur grob bestimmter Weise entsteht, [trotzdem] akribisch genau abfragt. Denn es füllt nicht einfach das eine Korn das attische Getreidemaß auf; sondern es tut dies dann, wenn es zu den übrigen Körnern hinzugezählt worden ist. (Psellos, Stoici Paralogismi 28–30; Übersetzung und Zusatz Hülser)¹⁷⁵	ἡρώτηκεν ὁ παραλογίζων οὐ γὰρ ἀπλῶς ὁ εἷς κόκκος, πληροῖ τον μέδιμνον· (ed. Hülser)
---	--

Alexander machte auf den Widerspruch zwischen der „groben“ Bestimmung (*platys*) des Haufens und der „akribisch genauen“, oder wörtlich „engen“ (*stenos*), Bestimmung des Kornes aufmerksam. Zumindest in der Darstellung Psellos’ folgt auf die Feststellung dieses Widerspruchs eine Umformulierung der Frage, und damit eine andere Verortung des Ansatzpunktes des Frageinteresses. Alexander interessierte sich offenbar ausgehend vom einzelnen Korn dafür, ob es zu den anderen Körnern hinzugezählt wird oder nicht.

Implizit ist damit auch die bei Buddensiek vorgetragene Aspektverschiebung vorausgesetzt. Nur so lässt sich die Umformulierung Psellos’ entlang des beschriebenen Gegensatzes von „grob“ und „akribisch“ verstehen. Auch wenn Alexander von Aphrodisias bei Galen den Punkt nicht ausdrücklich macht, verläuft sein Umgang mit dem Paradox doch konform zum Argument des Perspektivwechsels vom Organismus zur Partikel. Mit dem Wechsel geht eine Erweiterung oder Verengung der Perspektive einher.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Auch dieser Text Psellos’ entstammt der Quellensammlung zur Stoa von Hülser (Frg. 1238B), der eine Transkription Ebbesens des Codex Vat. Urb. gr. 35: fol 440v–441v abdruckt (Hülser 1987: 1751).

¹⁷⁶ Offen bleiben die Fälle, in denen die übergeordnete Struktur und die einzelne Partikel ein sich notwendig konstituierendes Verhältnis eingehen, in dem die einzelnen Partikel aber nicht austauschbar sind; etwa im Fall bunter Steine, die ein Mosaik bilden. Der Perspektivwechsel der Frage vom Organismus zur Partikel, wie ihn Buddensiek und Alexander von Aphrodisias vorschlagen, muss dann mit einer Veränderung der Form der Frage einhergehen. Wenn nach der größeren Struktur – dem Organismus – gefragt wird: „Sind n+1 ein Mosaik?“, dann ist dies eine andere Frage, als jene nach dem Einzelnen: „Ist *dieser* Stein Teil eines Mosaiks?“, „Ist *dieser* Stein Nicht-Teil des Mosaiks, das heißt etwas Anderes, das heißt also es selbst?“ Es handelt sich bei solchen Verhältnissen nämlich nicht mehr um irgendeinen austauschbaren Stein, sondern um eben genau diesen. Wenn die Perspektive auf das einzelne Partikel gelegt wird, muss damit nach dem Sein der Partikel selbst gefragt werden, das nicht *nur* durch dessen Zugehörigkeit zur übergeordneten Struktur bestimmt sein kann.

Auf die erkenntnistheoretische Debatte übertragen bedeutet dies eine Perspektivverschiebung von der Kategorie des Organismus oder der übergeordneten Einheit auf die Einzelfälle, die Partikeln. Dabei ist offen, ob diese Perspektivenverschiebung als Umgang mit dem Sorites wirklich eine *Auflösung* des Paradoxes bedeutet, oder ob sich dadurch nicht einfach der Referenzpunkt ändert, wodurch die Vagheit eher *umgangen* als sich mit ihr auseinandergesetzt wird.

Aus den vorgestellten Antwortmöglichkeiten lassen sich für den Umgang mit dem Sorites zwei Dinge mitnehmen: Sich (i) der Vagheit zu stellen, muss entweder bedeuten, anzuerkennen, dass diese nicht auflösbar ist; so wie Galen es vormacht, der, wie wir gesehen haben, ein solches entspanntes Verhältnis zur Vagheit vertritt. Stattdessen (ii) lässt sich das Problem auch so umformulieren, dass sich die neue Formulierung nicht mehr mit Unschärfe konfrontiert sieht: Dies geht auf das Bedürfnis zurück, etwas Bestimmtes (*Haufen* oder *Nicht-Haufen*) über etwas Bestimmtes (*den Haufen* oder *das Korn*) auszusagen.

Beide Antwortmöglichkeiten, auf das Sorites-Problem zu reagieren, sind angemessen. Vagheit ist, wie in der ersten Herangehensweise angedeutet, nicht per se problematisch. Es gibt keinen Grund, sie in jedem Fall als Krankheit, als „disease“ abzulehnen (Heidemann 2007: 355–356) und – um im Bild zu bleiben – sie heilen zu müssen.

Die Vagheit zu umgehen, sie zu heilen, dieses Bedürfnis stellt sich oftmals erst im Hinblick auf einen ganz spezifischen Zweck ein: etwas über diesen vagen Gegenstand aussagen zu wollen, ihn zu begreifen und ihn damit auch einzuordnen, ihn sich anzueignen und zu verändern. Dagegen ergibt es aus der selbstbezüglichen Perspektive der Partikel, also unter dem Vorzeichen des skeptischen Denkens, das für die *einzelnen* Individuen in einzelnen Situationen Aussagen trifft und nur innerhalb solcher Kontexte etwas Glaubhaftes oder Plausibles feststellen will, Sinn, scharfe Grenzen von etwas, vor dessen Hintergrund man sich bewegt, abzulehnen.

Das Sorites-Paradox erscheint damit in der philosophischen Auseinandersetzung zwischen Stoikern und Skeptikern wie ein Vexierbild, wie ein Scherz oder Klappbild.¹⁷⁷ Abhängig vom Kontext und dem Erkenntnisinteresse gelangt man zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen. Gleichzeitig ist klar, dass, wenn das eine Bild anvisiert wird, das andere nicht verschwindet, sondern nur aus dem Blick gerät. Die unterschiedlichen Umgangsweisen mit der Vagheit im Sorites, bei denen spezifische theoretische Erklärungen mit unterschiedlichen Handlungsperspektiven einhergehen, die aber für ihrem jeweiligen Kontext angemessen sind, geben einen Blick darauf frei, was in dieser Untersuchung mit Denk-Handlungs-Zusammenhängen beschrieben wird. In dieser Lesart wird das Sorites-Paradox zu einem Modell, in dem sich die unterschiedlichen theoretischen Positionen gegeneinander absetzen.

Es liegt eine gewisse Tragik darin, dass die zwei Theoriegebäude von akademischer Skepsis und Stoa trotz ihres gemeinsamen Anliegens, den Menschen ein gelingendes Leben zu ermöglichen, im Sorites zusammenstoßen und sich wechselseitig gegeneinander verschließen. Die Stoiker wollten dies gerade durch die Grenze, durch das Bivalenzprinzip ermöglichen; die Akademiker hingegen durch den logischen Determinismus und den Blick auf das Einzelne. Trotz dieser prinzipiellen Gemeinsamkeiten finden beide Schulen nicht zusammen; ein Gespräch ist schwierig und endet offenbar zumindest im Falle des Sorites in der Gesprächsverweigerung durch die Stoiker (*Chrysippean silence*). Eine Einigung, geschweige denn ein Verstehen scheint unmöglich. Erklärbar wird dies erst, wenn man das gemeinsame Motiv unter unterschiedlichen Vorzeichen und unter unterschiedlichen Interessensetzungen versteht. In der folgenden Zusammenführung wird diesen Interessen nachgespürt, die in den Theorien transportiert werden und die sich einer Verständigung versperren.

¹⁷⁷ Stengel stellt etwas Ähnliches für ihr Thema, Subjekte bei Wittgenstein und Merleau-Ponty, fest und findet für die Gleichzeitigkeit von Allgemeinem und Individuum in beiden verglichen Theorien das Bild des „Necker-Würfels“, das das Verhältnis versinnbildlicht (Stengel, Kathrin 2003: Das Subjekt als Grenze. Ein Vergleich der erkenntnistheoretischen Ansätze bei Wittgenstein und Merleau-Ponty, Berlin/New York).

2.4 Skizze zweier historischer Denk-Handlungs-Konstellationen

Die Auseinandersetzung zwischen Stoikern und Skeptikern akademischer und pyrrhonischer Richtung spannt sich entlang der erkenntnistheoretischen Frage danach auf, wie Wahrheit erkannt und diese Erkenntnis überprüft werden kann. Dass diese theoretischen Positionen auch einen ganz lebenspraktischen Ausdruck finden, soll in diesem Abschnitt noch einmal gezeigt werden. Wie gesehen, legen die einzelnen Theorien dabei unterschiedliche Konzepte von Wahrheit bzw. Wirklichkeit vor, die eng an die Vorstellung einer vorhandenen oder zugrundeliegenden Ebene (*hyparchôn/hypokeimenon*) geknüpft sind. Wahrheit wurde von den Theorierichtungen entweder *angenommen*, *verworfen* oder angestrebt, sie zu *erfahren* (Sextus, PH I 1).

Diese Fluchtlinie im Blick, lassen sich die einzelnen Schulen grob charakterisieren. Die Stoiker vertreten das Konzept einer „begrreifenden Vorstellung“ (*phantasia katalêptikê*). Diese hat für sie einen eindeutigen und evidenten Wahrheitswert, weil sie direkt aus dem vorhandenen *hyparchôn* abgeleitet wird und es genau abbildet. Ohne dieses Vorhandene könnte die begreifende Vorstellung nicht entstehen. Bei den Akademikern wiederum fällt die Ebene eines Vorhandenen komplett weg und damit auch jegliche Wahrheit dieses Vorhandenen oder einer daraus abgeleiteten Vorstellung. An ihre Stelle treten in den einzelnen Situationen „angemessene“ bzw. „plausible“ oder „glaubhafte Vorstellungen“ (*oikeiê/eulogos* bzw. *phantasia pithanê*), die an den jeweiligen Kontext geknüpft bleiben. Für die Pyrrhoneer konnte das Wirkliche dagegen nur in seinen Erscheinungen in der jeweiligen Situation erfahren werden.

Soweit der sehr kurze Überblick über die grundlegenden Positionen, die in der Rekonstruktion wichtig waren. Nachdem die Schulen zuvor bereits unabhängig voneinander entwickelt wurden, werden sie in diesem Fazit (I) nun systematisch zueinander in Beziehung gesetzt, um sie so noch besser fassen zu können. Im zweiten Abschnitt (II) des Fazits wird auf dieser Grundlage der Versuch unternommen, die erkenntnistheoretischen Positionierungen der Schulen in ein Wirkungsverhältnis mit dem historischen Kontext zu setzen, in dem sie entstehen.

1 Fundamental und kontextualisierend begründende Positionen

Die Synopsis geht zunächst (I.I) auf die jeweiligen Vorstellungen vom weisen Menschen ein. Im Anschluss daran (I.II) werden die zeitlichen Horizonte betrachtet, die bei einer Kontextualisierung oder Dekontextualisierung bzw. bei fundamentalen oder nicht-fundamentalen Ansätzen mitschwingen, um diese dann (I.III) mit ihrem Verständnis einer Determinierung in Verbindung zu bringen.

I.I Der oder die oder keine weisen Menschen

Die Unterschiedlichkeit der epistemologischen Konzepte lässt sich gut an den jeweiligen Vorstellungen von einem „weisen Menschen“ (*sophos*) zeigen, der als eine Art Personalisierung von Wahrheitskonzepten verstanden werden kann. Weil sie eng mit den jeweiligen Vorstellungen von Erkenntnis verbunden ist, fungiert die Vorstellung des weisen Menschen als eine Metapher für Wahrheit.

(i) In der stoischen Konzeption ist der weise Mensch einer, der immer richtig liegt. Wie bei den begreifenden Vorstellungen besteht kein Zweifel an der moralischen Gültigkeit seiner Überzeugungen (M. Frede 1987: 153). Anders als die anderen Menschen kann der weise Mensch nicht nur mittels der begreifenden Vorstellung erfassen, was wahr ist, sondern hat auch Zugang zu einem gesicherten, „wissenschaftlichen Wissen“ des Vorhandenen (Cicero, *Academica* I 41–42; Sextus, *M VII* 151–152). Dies zeichnet ihn vor den anderen Menschen aus, die nur *begreifen*, aber nicht *wissen* können.

Für die Stoiker hat der weise Mensch damit Vorbildcharakter; eine Eigenschaft, die nur ihm vorbehalten ist. Für den Fall, dass man einem Weisen begegnete – es ist umstritten, ob es diesen Weisen überhaupt real geben soll und ob er solitär oder als Gruppe vorgestellt wird –, könnte man sich auf die moralische Richtigkeit seines Handelns verlassen und ihm darin folgen. So, wie für die Stoiker klarerweise eine Wahrheit existiert, gibt es für sie klarerweise auch den weisen Menschen.

(ii) Zwar sprechen auch die akademischen Skeptiker von einem weisen Menschen, doch gestehen sie ihm zu, dass er falsch liegen kann. Anders als in

der stoischen Vorstellung kann der akademische Weise nämlich auf keine vorhandene wahre Ebene zurückgreifen, an der er sich orientieren könnte. Auch er wird sich aufgrund der Unbegreifbarkeit der Dinge (*akatalêpsia*) an die skeptische Aufforderung zur Urteilsenthaltung (*epochê*) halten (Sextus, M VII 156–158) und kann sich folglich lediglich auf das Angemessene bzw. Plausible oder Glaubhafte beziehen. Zwar sei das Angemessene bzw. Plausible oder Glaubhafte immerhin auf „natürliche Weise“ (*physikos*) vermittelt (z. B. Plutarch, *Adversus Colotem* 1122c), doch kann dies auch falsch sein. In der Konsequenz bedeutet diese Möglichkeit einer fehlerhaften Vorstellung, dass auch der weise Mensch mitunter falsch liegt oder sogar unmoralisch handelt (Thorsrud 2010: 75).

Schon die Einschätzung als *falsch* würden die Akademiker jedoch natürlich ablehnen. Sie verrät die bivalente Perspektive, aus der diese Einschätzung hier zugunsten der Darstellung getroffen wird: Für die Akademiker gibt es eben nicht nur wahr und falsch.¹⁷⁸ Der Zusammenhang zwischen der fehlenden begreifenden Vorstellung und der nicht gesicherten Validität auf der moralischen Ebene verweist damit auf den aus stoischer Perspektive eingeschränkten Wahrheitsstatus der angemessenen bzw. plausiblen oder glaubhaften Vorstellung und auf ihren situativen Charakter. Mit dieser Bestimmung der Zustimmung der akademischen Skeptiker, die sich nicht mehr an ein Vorhandenes rückbinden lässt, sondern den handelnden Menschen als Bezugspunkt setzt, ist auch eine wichtige Vorgabe für das Verhalten des weisen Menschen gemacht. Weil jener nicht auf eine vorhandene dauernde Wahrheit zurückgreifen kann, ist er schließlich auf sein jedoch sicherlich größeres Wissen innerhalb einer Situation angewiesen.

Der weise Mensch der akademischen Skeptiker wäre also jemand, der mit hoher Wahrscheinlichkeit in einer Situation angemessen oder glaubhaft handelt, aus dessen singulären situativen Handlungsentscheidungen sich aber dennoch kein moralisches Prinzip ableiten lässt. Mit dieser Pointe der mangelnden Vorbildhaftigkeit der Weisen für die akademischen Skeptiker taucht auch in der Vorstellung des weisen Menschen das Moment der Handlungsfreiheit und

¹⁷⁸ Aus der stoischen Perspektive betrachtet muss der Weise, der sich nur auf glaubhafte bzw. angemessene/plausible Vorstellung berufen kann, entweder handlungsunfähig sein oder mitunter falsch liegen, einfach, weil er auf Grund dieser aus stoischer Sicht prekären Grundlage diesen Vorstellungen nicht zustimmen kann (Thorsrud 2010: 75).

Selbstverantwortung auf, das man etwa aus dem logischen Determinismus herauslesen kann, wie es hier vorgeschlagen wurde.

(iii) Auch die Pyrrhoneer lehnen die Orientierung an einer festen Instanz für Wahrheit und damit die klassische Vorstellung eines weisen Menschen ab. Sie verwerfen diese Perspektive allerdings nicht grundsätzlich wie die Akademiker, sondern geben an, die Wahrheit einfach noch nicht gefunden zu haben und daher weiter zu suchen (Sextus, PH I 2). Wie die Wahrheit dürften die Pyrrhoneer daher auch den weisen Menschen fortgesetzt weitersuchen. Und so muss sich auch die Suche nach dem Weisen über die „durch die Vorstellung aufgezwungene Erlebnisse“ (Sextus) vermitteln. Der Weg der Suche nach Wahrheit, das Wirkliche der Erfahrung fällt somit mit dem weisen Menschen zusammen. Dies mag bedeuten, dass, was wirklich und richtig ist, jeder für sich selbst erfährt: Ähnlich wie bei den akademischen Skeptikern musste bei den Pyrrhoneern offenbar jeder sich selbst der weise Mensch sein und sich Orientierung geben.

Es lässt sich festhalten: Analog zum Postulieren oder zum Verwerfen von Wahrheit halten einerseits die Stoiker an der Existenz eines weisen Menschen fest, während die beiden skeptischen Schulen die Weisheit der Menschen lediglich auf die einzelne Situation bezogen akzeptieren.

I.II Zeithorizonte von Kontextualisierung und Dekontextualisierung

In den unterschiedlichen Vorstellungen darüber, ob Wahrheit erkannt bzw. überprüft werden kann, drückt sich auch ein je eigener Zeithorizont aus. Damit ist gemeint, ob Wahrheit als abgeschlossen oder unabgeschlossen vorgestellt wird, sowie, ob ein Abschluss überhaupt möglich und gedanklich vorgesehen oder aber gerade nicht vorgesehen ist. Neben der Vorstellung des weisen Menschen können die verschiedenen Zeitaspekte eine weitere Vergegenwärtigung der Unterschiede der philosophischen Konzepte sein.

(i) Beginnen wir wieder mit der Stoa. Sie verortet ihren Wahrheitsbegriff einer vom Logos durchwirkten Welt unabhängig vom Individuum auf einer vorgeordneten umfassenden Ebene, eben dem *hyparchôn*. Die einzelnen Menschen können die Wahrheit nicht beeinflussen oder verändern – sie ist für alle gleich und wird es bleiben. Die Menschen, allen voran der Weise, können

diese feststehende Wahrheit durch „geistige Übungen“ nur nachvollziehen (Hadot 2011: 26).

Das dialektische Nachvollziehen des stoischen Weisen (Diogenes Laertios, VII 47–48) scheint dabei der skeptischen Praxis des Suchens nicht vollkommen fremd zu sein.¹⁷⁹ Ein wichtiger Unterschied zu den Skeptikern ist jedoch die Annahme eines Endpunktes dieses fortgesetzten Prozesses: natürlich die begreifende Vorstellung (Allen 1994: V). Sie erhält dadurch den statischen Charakter einer Abgeschlossenheit und gilt unabhängig von der jeweiligen Situation als wahr. Dem folgend wurde diese fundamental begründende Position auch als *dekontextualisiert* beschrieben.

(ii) Auch die akademischen Skeptiker bestimmen eine Art Endpunkt, wenn sie den Begriffen grundsätzlich die Wahrheitsfähigkeit absprechen. Dennoch setzen sie ihre situativen, wahrheitsähnlichen Vorstellungen nicht absolut, die sich im jeweiligen Kontext als valide erweisen müssen; ihre Angemessenheit bzw. Plausibilität und Glaubhaftigkeit ist vom jeweiligen Kontext abhängig. So bestehen quasi viele, voneinander unabhängige, parallel nebeneinander gültige, gleichberechtigte Wahrheiten, die auf Iteration angewiesen sind. Damit prägt die Akademie, etwa unter Karneades, einen Zeitbegriff, der entgegen der Vorstellung der Stoiker die Gegenwart ins Zentrum rückt (Long/Sedley 2006: 557) und auf Wiederholung beruht.

(iii) Das pyrrhonische Suchen hat sich im Gegensatz dazu selbst dieses Ziel, diese Perspektive auf ein abschließendes und endgültiges Urteil, genommen. In der stoischen und der akademischen Vorstellung handelt es sich um einen einmaligen Vorgang bzw. um einen einmaligen Vorgang, der ständige Wiederholung verlangt; er endet mit der „Begreifbarkeit“ (*katalêpsia* (Stoa)) oder der „Unbegreifbarkeit“ (*akatalêpsia*), der Aufforderung zur Enthaltung von allen Urteilen (*epochê*) und der Setzung von Angemessenheit/Plausibilität bzw. Glaubhaftigkeit (Akademie). Dagegen dehnt die pyrrhonische Skepsis diesen Vorgang des Suchens und Überprüfens auf einen nicht endenden Prozess aus: „[D]ie dritten [das heißt: die Pyrrhoneer; ES] suchen noch“ (Sextus, PH I 2).

¹⁷⁹ Die skeptische Suche vollzieht sich in der sinnlichen Erfahrung, während die stoische Dialektik intellektuelle Anstrengung und der Versuch ist, gerade die Leidenschaften der Individuen zu regulieren.

Der pyrrhonische Begriff von Wirklichkeit stellt die verschiedenen Erfahrungen nebeneinander, nimmt sie zusammen und kann somit *additiv* genannt werden: Die Wirklichkeit ist für die Pyrrhoneer ein niemals abgeschlossener Prozess. Mit der Verwendung des Verlaufs begriffes der *Wirklichkeit* anstelle jenes der Wahrheit war in der Rekonstruktion versucht worden, diesem Akzent der Unabgeschlossenheit gerecht zu werden.

Während die Stoa also die Wahrheit eines statischen Vorhandenen, worauf sich die begreifende Vorstellung richtet, a priori antizipiert, erweist sich das, was als angemessen bzw. plausibel oder glaubhaft (Arkesilaos/Karneades) oder als zustimmbar (Sextus) gelten kann, für die Akademiker und Pyrrhoneer erst in der Erfahrung einer Situation. Ein zeitlich abgeschlossenes und dekontextualisiertes erkenntnistheoretisches Konzept der Stoiker steht einem unabgeschlossenen kontextualisierten der Skeptiker gegenüber.¹⁸⁰

I.III Kausalität und Determinierung

Allen vorgestellten Theorieschulen ist die Ermöglichung eines gelingenden Lebens mittels ihrer philosophischen Ideen wichtig. Dabei bleibt es eine wichtige Frage, inwieweit den Menschen darin überhaupt Handlungs- und Willensfreiheit zugestanden wird. Der Konnex zwischen Wahrheitsvorstellungen und Lebensführung wirft ein Schlaglicht auf die Einbindung der Menschen in Kausalitäten und Determinierung durch diese Wahrheit.

Die Frage nach der Handlungsfähigkeit der Menschen gerät damit zu einem Kernproblem in der Auseinandersetzung. Die unterschiedlichen Positionen zur Abgeschlossenheit und zum Dogma bilden sich nämlich auch in der Auffassung von Handlungsfähigkeit oder der Eingebundenheit in Kausalketten ab, die außerhalb der Handlungsmacht der Menschen stehen. An der Handlungsfähigkeit hängt somit nicht nur die im antiken fundamentalen Denken wichtige Abgrenzung von Tieren, sondern auch die Fähigkeit zu ethischem Verhalten, ganz zu schweigen von dem erstrebten gelingenden Leben. Wider Erwarten findet sich nicht nur bei den Stoikern, sondern auch in den nicht-fundamental

¹⁸⁰ Eine gewisse Spannung zu dieser Einschätzung entsteht für die akademische Skepsis, die zwischen der Kontextualisierung und dem Verwerfen von Wahrheit eine *kontinuierliche* Neuverortung im Kontext notwendig macht und daher hier als *unabgeschlossen* eingeschätzt wird (vgl. Anmerkung 101).

begründenden Theorien der Skeptiker die Auffassung, dass es so etwas wie eine *richtige* Handlung gebe (Arkesilaos: *katorthôein* („gerademachen“ (Sextus, M VII 158)); Sextus Empiricus: *orthôs* („gerade“, „richtig“ (Adverb) (Sextus, PH I 17)). Inwieweit dieses richtige Handeln überhaupt in der eigenen Kompetenz liegt, hängt jedoch von den Determinismuskonzepten der jeweiligen Schulen ab.

(i) Chrysipp, hier *pars pro toto* für die Stoa, vertritt eindeutig die Position eines kausalen Determinismus (Long/Sedley 2006: 556). Dort stehen die Handelnden in einer Kette von Kausalitäten, in der jede die Folge eines Grundes ist und wiederum zur Ursache für Anderes wird. Die Aussagen über die Zukunft erhalten ihre Gültigkeit aus den in der Gegenwart vorliegenden Ursachen. Die Zukunft ist durch ihre Vergangenheit vollständig determiniert; sie ist nicht offen und kann nicht gestaltet werden, stattdessen ist bereits heute nur ein einziger Weltzustand für morgen möglich (Schallenberg 2008: 5).

Den kausalen Determinismus verteidigt Chrysipp, auch wenn er durch die Unterscheidung von „Haupt-“ und „Nebenursachen“ ein Zugeständnis an eine freie Willensentscheidung macht (Cicero, *De fato* XIX 43). Doch auch die inneren Ursachen, das heißt die Zustimmung, die gegeben oder eben nicht gegeben wird, reiht sich in die Kette von Kausalitäten und die allgemein wirkende Ordnung ein. Obwohl den Menschen damit eher eine *Umsetzungsfreiheit* als eine Freiheit des Willens zugestanden wird, führt die stoische Konzeption – so belegen es die historischen Lebensläufe von Anhängern der Stoa – dennoch nicht in ein passives Verhalten.

(ii) Karneades, als Vertreter der akademischen Skepsis, macht demgegenüber mit seiner Formulierung des logischen Determinismus einen mächtigen Schritt. Im Unterschied zum kausalen Determinismus zeichnet ihn die Übertragung echter Handlungsverantwortung auf die Menschen aus. Unter den Vorzeichen einer Gleichberechtigung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (Long/Sedley 2006: 557) und einer schwachen Wahrheitsbedingung

wird es im logischen Determinismus möglich, die inneren Ursachen als Quelle des eigenen Willens zu verstehen (Schallenberg 2008: 7).¹⁸¹

Karneades' These von der Symmetrie von Vergangenheit und Zukunft, die erst einmal gar nicht zu dieser Befreiung der Handlung aus notwendigen Kausalitäten zu passen scheinen will, bestärkt diesen Punkt der Willensfreiheit: denn mit der strengen zeitlichen Verknüpfung legt Karneades ein besonderes Augenmerk auf die Verantwortlichkeit für das Handeln in der gegenwärtigen Situation selbst (Long/Sedley 2006: 557). Die Betonung eines freien Willens der Menschen bedeutet auch, die Kausalität der Natur als geringer einzuschätzen.

(iii) Auch die Pyrrhoneer weisen der Gegenwärtigkeit, die als Teil einer prozessualen sich vollziehenden Wirklichkeit gelten kann, einen besonderen Stellenwert zu. Vertreten nun aber Pyrrhon oder Sextus ähnlich wie Karneades auch einen logischen Determinismus?

Der Fall ist schwierig. Zumindest für den logischen Determinismus lässt sich wohl klar sagen, dass die Pyrrhoneer ihn abgelehnt haben dürften: Richard Bett betont die starke Verbindung mit der Vergangenheit und der „Lebenserfahrung“ (*biôtikê têtêsis*), die die Pyrrhoneer im Gegensatz zu den Akademikern hervorheben und die mit dem engen Bezug zur Situation einhergehen. Bett stellt dazu ein interessantes Gedankenexperiment an: Was würden die Pyrrhoneer zum modernen Existentialismus nach Sartre sagen, der eine ähnliche Aufwertung der gegenwärtigen Erlebnisse wie der Pyrrhonismus vertritt?¹⁸² – Sie würden ihn ablehnen, so Betts klare Antwort (Bett 2010: 192). Während der Pyrrhonist nämlich durch seine Lebenserfahrung der geworden ist, der aufgrund dieser Lebenserfahrung sich und andere Dinge so oder so

¹⁸¹ Das Tätigsein im Sinne eines logischen Determinismus zu rekonstruieren, bedeutet, es nicht nur als ein durch den Menschen herbeigeführtes Handeln zu verstehen (epistemischer Determinismus) oder aus einer Folge vorausgegangener Ursachen herzuleiten (kausaler Determinismus), sondern es als Resultat einer Entscheidung, als eine selbstgesetzte Handlung zu begreifen.

¹⁸² Diese Assoziation der Beziehung von antiker Philosophie und Existentialismus hat auch Hadot. Er sieht aber weniger die Unterschiede in der spezifischen Struktur von Eingebundenheit, sondern die Ähnlichkeit durch die ähnliche Akzentsetzung, eine Philosophie als Lebensform zu verstehen (Hadot 2011: 45). Dieses Verständnis verfolgt eben auch der Pyrrhonismus (vgl. Anmerkungen 184, 235).

erlebt, macht die Existenzialistin sich in jedem Moment neu zu der, die sie ist. Nach Sartre nimmt der Mensch mit jeder Entscheidung, jeder Handlung sein Leben neu in die Hand, „l’homme est condamné à être libre“ – er ist dazu verurteilt, frei zu sein (Sartre 1970: 37).¹⁸³ Er stellt eine Verbindung mit der Zukunft her und verknüpft die Gegenwart mit der Zukunft. Die pyrrhonische Skepsis schränkt diese Verbindung mit der Zukunft aber ein; der Mensch ist vor allem durch seine Vergangenheit geprägt. Bei Sartre sind die Menschen also frei, zu werden; im Pyrrhonismus sind sie immer schon Gewordene.¹⁸⁴

Die Pyrrhoneer schließen damit vielleicht am ehesten an einen epistemischen Determinismus an. Hierbei gelten schon im Moment der Geburt eines Menschen seine Entscheidungen als vorherbestimmt und der Verlauf seines Lebens als in ihm angelegt. Das Leben muss sich nur noch entfalten. Ähnlich realisiert sich, was die Pyrrhoneer als Wirklichkeit akzeptieren können, in der Wahrnehmung. Die Wirklichkeit setzt sich aus den jeweiligen Erlebnissen zusammen. Die pyrrhonische Wirklichkeit ist also die Summe ihrer Teile, die Summe der eigenen „durch die Vorstellung aufgezwungenen Erlebnisse“ (Sextus). Wirklichkeit ist die Erfahrung jedes Menschen für sich selbst.

Während die Stoiker also die Eingebundenheit in den kausalen Determinismus des Fatums vertreten, heben die akademischen und pyrrhonischen Skeptiker die Handlungsfähigkeit der Einzelnen hervor. Die Akademiker fokussieren dabei auf die jeweilige Situation, in der eine Entscheidung gefällt oder eine Handlung vollzogen wird, und die Pyrrhoneer setzen die Lebenserfahrung und Biographie der Einzelnen als ursächlich.

Die systematische Skizze der philosophischen Schulen der Stoiker, der akademischen und der pyrrhonischen Skeptiker ermöglicht ein gutes Bild der Debatte mit ihren inhärenten Brüchen. Entlang der genannten Aspekte der Vorstellung des weisen Menschen, der Zeitstruktur sowie zuletzt der Entscheidungsfreiheit innerhalb der Einbindung in Determinismen zeichnen sich zwei große Blöcke oder Richtungen entlang der Orientierung an einem Referenzpunkt für Wahrheit ab: die Stoa und die Skepsis. Mit dem Bezug zum

¹⁸³ Sartre, Jean-Paul (1970): *L’existentialisme est un humanisme*, Paris.

¹⁸⁴ Viel eher als die pyrrhonische Skepsis sind vielleicht Existentialismus und akademische Skepsis anschlussfähig (vgl. Anmerkungen 182, 235).

hyparchôn liegt auf der einen Seite ein *fundamentaler* und auf der anderen Seite zweimal ein *kontextgebundener* oder *kontextzentrierter* Referenzpunkt vor. Der Referenzpunkt markiert ein genuines Unterscheidungsmerkmal der diskutierten antiken Debatte.

Die Entgegensetzung der Schulen als Stoa und Skepsis greift damit eine alte, geradezu tradierte Dichotomie wieder auf. Dennoch war zu Beginn des Kapitels auf einige Gründe aufmerksam gemacht worden, die beiden skeptischen Schulen zunächst begrifflich auseinanderzuhalten, und auch die Rekonstruktion hatte einige Unterschiede gezeigt. Bezüglich der anstehenden Überlegungen zu einer Einordnung in den historischen Bezugsrahmen fällt die Entscheidung dennoch aufgrund der Gemeinsamkeiten in theoretischer Konzeption als auch der damit verbundenen praktischen Positionierung zu Gunsten einer Zusammenfassung der beiden skeptischen Positionen aus.

II Die Partikel und das Ganze

Während die Stoiker also eher als Umsetzer einer dekontextualisierten fundamentalen Wahrheit beschrieben werden können, ließen sich die skeptischen Positionen als ein Gegenkonzept dazu verstehen, das die Einzelnen und den Bezug zum jeweiligen Kontext aufwertet.¹⁸⁵ Was bedeuten nun aber die unterschiedlichen Bezugnahmen auf den Kontext oder die Einordnung in ein größeres Prinzip für die Perspektive eines ganzen Lebens oder die Ausrichtung eines Lebens an Zwecken oder einem Sinn? Dass mit einer bestimmten Ausrichtung einer philosophischen Schule auch bestimmte Akzentsetzungen in lebensweltlicher Hinsicht verbunden sein könnten, hat sich an verschiedenen Stellen bereits angedeutet. Eine bestimmte philosophische Ausrichtung steht

¹⁸⁵ Für Hadot ist übrigens gerade diese Herauslösung der Situation ein Kennzeichen der antiken Philosophie insgesamt (Hadot 2011: 42). Typischerweise habe die antike Philosophie lediglich für den Moment begrenzte Konzepte und keine allgemeinen Systeme entworfen. Die Unmöglichkeit, einheitliche philosophische Konzepte etwa bei Platon oder Aristoteles nachzuzeichnen, sei kein Manko oder einem noch nicht ausgebildeten theoretischen Verständnis geschuldet, sondern Programm. Die Konzentration auf die Gegenwärtigkeit, wie sie Hadot beschreibt, zeigt sich etwa im akademischen Konzept einer Herausstellung der individuellen situativen Rationalität und Handlungsweisen von Menschen, wie auch in dem hohen Stellenwert, den die Stoiker dem dialektischen Argumentieren und der Verwirklichung des als wahr Begriffenen zubilligen.

anscheinend mit einer bestimmten Handlungsausrichtung in Beziehung. Zumindest liegt hier eine Spannung vor, der es auch hinsichtlich des historischen Umfeldes noch weiter nachzugehen gilt.

Anhand der Debatte von Stoikern und Skeptikern lässt sich kein abschließendes Ergebnis der Auseinandersetzung festhalten. Keine Seite setzt sich letztlich durch, weil es offenbar gar keinen gemeinsamen Maßstab gibt, anhand dessen die Überlegenheit einer Schule entschieden werden könnte. Es ist gut möglich, dass sich beide Seiten als Gewinner der Auseinandersetzung sahen (Annas 1990: 194). Die Fortsetzung des Streits über mehrere Generationen von Lehrenden und Anhängern hinweg ist daher vor allem dann plausibel, wenn er durch unterschiedliche Problematisierungen begleitet wurde.¹⁸⁶ Die unterschiedlichen Perspektiven, die sich in der eben durchgeführten Zusammenführung als fundamental sowie als kontextualisierend voneinander abgrenzen ließen, verschließen sich offenbar wechselseitig voreinander. Sie geraten in Konflikt, weil die Verschiedenheit ihrer Anliegen den einzelnen Vertretern der Positionen anscheinend gar nicht bewusst ist.

Im folgenden Textabschnitt wird versucht, die zuvor in der erkenntnistheoretischen Debatte herausgearbeiteten handlungsleitenden Aspekte in ihren historischen Bedeutungszusammenhang zu setzen. Mit (II.I) Hegel (i) und Dilthey (ii) werden zunächst jedoch kurz zwei Möglichkeiten einer Systematisierung vorgestellt, die sich konkret auch auf die Stoa und den Skeptizismus beziehen. Beide Vorschläge kommen dabei letztlich zu keinem befriedigenden Ergebnis, vor allem, weil sie die lebensweltliche Ebene weitgehend unberücksichtigt lassen. Dennoch lässt sich von ihnen lernen, wie eine Systematisierung von fundamental und kontextualisiert argumentierenden Positionen aussehen kann. Schließlich kann in einem zweiten Schritt (II.II) unter Einbeziehung der historischen Rahmenbedingungen ein Vorschlag für eine systematische Beziehung der jeweiligen erkenntnistheoretischen Konzepte und des damit verbundenen Handelns vorgelegt werden.

¹⁸⁶ Frede dreht diesen Gedanken etwas anders: Die Tradition habe unser Verständnis der Stoa so verzerrt und die stoische Position so schwach werden lassen, dass es für uns heute schwer verständlich sei, warum die Auseinandersetzung so lange anhielt (M. Frede, 1987: 152. Kritik daran: Hankinson 2003: 77). Frede entwickelt danach eine für ihn plausiblere Sichtweise, einen „fresh look“, auf die Stoa, dem sich hier weitgehend angeschlossen wird.

II.1 Zwei Systematisierungsvorschläge: Hegel und Dilthey

(i) Hegel macht ein Angebot für eine Typologisierung von Denkströmungen. In seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ (1830) beschreibt er in der Einführung der Vorbegriffe „drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität“.¹⁸⁷ Da ist erstens die „Metaphysik“, zweitens der „Empirismus“ und die „Kritische Philosophie“ und zuletzt das „unmittelbare Wissen“. Während das unmittelbare Wissen Hegels eigenes Lösungsangebot darstellt, stehen die anderen Stellungen des Gedankens zur Objektivität für historische Denkströmungen. Die ersten beiden Kategorien sollen kurz vorgestellt werden, weil hierin von Hegel die Stoa und der Skeptizismus eingeordnet werden; die dritte wird ausgelassen.

Die Stoa ist für Hegel Beispiel für die „Metaphysik“. Er charakterisiert sie als einen „Dogmatismus“ (Hegel 1986: 98) und als eine Philosophie, die die Gegenstände, auf die sie sich bezieht, als bereits fertig gegeben betrachtet (Hegel 1986: 97). Somit könne sie auch nicht auf ihre eigenen Prinzipien und Kategorien rekurren (Hegel 1986: 114). Dieser Dogmatismus folgere aus dem Bivalenzprinzip der Stoa (Hegel 1986: 98–99).

Als zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität führt Hegel gegen die Metaphysik die „kritische Philosophie“ an, in die er auch den „Skeptizismus“ einordnet. Dieser ist durch die Fähigkeit ausgezeichnet, auf den eigenen Gegenstand reflektieren zu können. Als Beispiel für den Skeptizismus bemüht Hegel, was recht aufschlussreich ist, nicht die Zeitgenossen und historischen Opponenten der Stoa, stattdessen stellt er ihnen ein für Hegel aktuelles Beispiel gegenüber: den „modernen Skeptizismus“ David Humes (Hegel 1986: 112). Dieser „moderne“ (oder für uns: frühneuzeitliche) Skeptizismus proklamiert Hegel zufolge anstelle der „Allgemeinheit des Verstandes“, der die Metaphysik stark mache, einen „konkreten Inhalt“ (Hegel 1986: 106). Die kritische Philosophie beschreibt Hegel dagegen als ein dialektisches Vorgehen (Hegel 1986: 114).

Die Stoiker hätten sich sicherlich von Hegel erheblich missverstanden gefühlt: Kennzeichnet er doch einerseits ihren philosophischen Entwurf (der

¹⁸⁷ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, in: Ders.: Werke, Band 8, Frankfurt am Main.

doch das Vorhandene exakt und direkt abbilden und den Verstand lediglich zustimmen lassen soll!) als eine „Allgemeinheit des Verstandes“. Andererseits spricht er ihnen, gegenüber der zweiten Stellung des Gedankens zur Objektivität, eine Art verminderte Fähigkeit zum dialektischen Argumentieren zu: Die stoische Philosophie sei „kein freies Denken“, weil „das Denken (...) seine Bestimmungen ohne weiteres als ein Vorausseiendes, als ein Apriori gelten ließ, welches die Reflexion nicht selbst geprüft hatte“ (Hegel 1986: 114). Die Stoiker selbst wollen jedoch beides sein: Zunächst betonen sie die Nähe der begreifenden Vorstellung zum Vorhandenen und gleichzeitig wollen sie mit der notwendig zu gebenden Zustimmung sicherstellen, dass etwas *in unserer Macht steht*.

Hegel schreibt den fundamental denkenden Stoikern also eine naive Verstandestätigkeit zu, während der frühneuzeitliche Skeptizismus und die kritische Philosophie für ihn diesen Anspruch der Selbstreflexion einholen. Es ist das Vermögen zur Selbstreflexion, einerseits in der Dialektik der kritischen Philosophie oder am konkreten Gegenstand im Vorgehen des Skeptizismus, das bei Hegel zum entscheidenden Kriterium für die zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität wird.

Dass Hegel Hume als Beispiel für den Skeptizismus anführt, um diesen von der Stoa abzusetzen, für den er auch ein antikes Paradigma hätte einführen können, muss aufmerken lassen. Ein Grund dafür liegt in seiner klaren Trennung des alten Skeptizismus vom modernen. Während sich der alte gegen die sinnliche Anschauung als Prinzip für Wahrheit wende, sei diese doch im modernen gerade die Grundlage für Wahrheit (Hegel 1986: 112).

Ein zusätzlicher Grund mag sein, dass Hegels Projekt einer Typologisierung entlang unterschiedlicher Stellungen zur Objektivität nicht den Eindruck erwecken will, in historischen Gegensätzen aufzugehen. Vielmehr versucht er, eine historische Genese zu rekonstruieren, die bei einer nicht problematisierten Voraussetzung der Gegenstände und einem als selbstverständlich vorausgesetzten Erkenntnisvermögen beginnt, um schließlich über eine Selbstkritik des erkennenden Subjektes zu einem unmittelbaren Wissen zu gelangen, das Hegel selbst präsentieren will.

Hegels implizite Kritik an der alten Skepsis – die weder Verstandesbegriffe noch sinnliche Anschauung als Prinzip für Wahrheit akzeptieren mag – zeigt aber auch eine Leerstelle des Hegel'schen Systems auf: Schließlich konnte die

akademische Skepsis mit ihrem strikten Verwerfen von Wahrheit nicht in dieses System, in dem die philosophischen Positionen zwischen einem unreflektierten Apriori und einem Reflektieren aufgrund einer Universalität des Verstandes sowie eines konkreten Inhalts – also zwischen den „Stellungen des Gedankens“ der Metaphysik und Empirismus – oszillieren, integriert werden. Eben weil die akademische Skepsis eine Wahrheit im Sinne einer Objektivität vollständig ablehnt und der Vernunft die Möglichkeit abspricht, sich auf etwas Allgemeines beziehen zu können, sprengt sie das System, das Hegel entwirft. Für die pyrrhonische Skepsis gilt dies nochmals in besonderer Weise: Bestehen die Pyrrhoneer doch darauf, dass die Suche nach Wahrheit niemals abgeschlossen sein könne, weswegen sie das Wirkliche nicht in einem Allgemeinen verorten, sondern als für den Einzelnen durch Vorstellungen vermittelt bestimmen.

Im Grunde muss es also erstaunen, dass für Hegel mit diesem Argument einer bloß scheinbaren oder zu suchenden Wahrheit die *alte* Skepsis aus der Untersuchung ausscheidet (Hegel 1986: 112). Gerade vor dem Hintergrund einer dialektischen Wahrheit, die Hegel aufbaut, verwundert es, dass die akademische Skepsis nicht vielmehr sogar zum Paradigma einer weiteren Stellung des Gedankens zur Objektivität wird: nämlich eines solchen, das deren Existenz vollkommen bestreitet.

Hegels Beobachtungen zu den typisierten Lehren sind hochspannend – auch wenn er die Sonderfälle der antiken Skepsis ausblendet. Dennoch entgeht ihm dabei weitgehend die Bedeutung dieser theoretischen Positionen für das Leben der Menschen.¹⁸⁸ Die Überlegungen zu Denk-Handlungs-Mustern in dieser Untersuchung, läuft also nicht parallel zu den Beobachtungen, die Hegel macht, aber auch nicht quer dazu. Mit dem Fokus auf der Beziehung von Denken und Handeln erhält sie aber gegenüber Hegels Systematik eine andere Stoßrichtung.

¹⁸⁸ Obwohl Hegel mit seiner Dialektik versucht, diesen Gegensatz von Materialismus und Idealismus aufzuheben, wird er im Systematisierungsvorschlag von Dilthey, von dem wir gleich hören werden, doch selbst zu einem „objektiven Idealisten“ erklärt. Wenn Diltheys Einschätzung stimmt, kippt Hegel also selbst in die Allgemeinheit des Verstandes (vgl. Unterpunkt ii).

(ii) Dilthey macht ebenfalls einen Vorschlag für eine Typologie, in der er sich explizit auch mit der Stoa und der akademischen Skepsis beschäftigt (Dilthey 1931).¹⁸⁹ Was bei Hegel fehlte, denkt dagegen Dilthey vor: die Relevanz des Lebens für die Theorie. Sein Systematisierungsvorschlag gründet auf der These einer engen Interdependenz von Weltanschauung und Leben der Menschen. Philosophie ist für ihn Lebensform; sie entsteht aus den persönlichen Erfahrungen, die die Menschen machen (Dilthey 1931: 78) (vgl. Abschnitt 1.2, „Zusammenhänge von Denken und Handeln“).

Dilthey betont, dass diese Erfahrungen zwar einerseits höchst individuell sind, dass sich aber ihre Grundzüge bei allen Menschen ähneln: Aufgrund der gemeinsam geteilten Erfahrungen von Leben, Tod, Sexualität, dem Empfinden des Selbst und der Anderen, so argumentiert Dilthey, lasse sich eine Typologie ableiten (Dilthey 1931: 80). Dies erklärt aber gerade nicht, warum es unbedingt so und so viele oder, wie Dilthey vorschlägt, gerade *drei* Typen von Weltanschauungen geben soll, nämlich „Naturalismus“, „Idealismus der Freiheit“ und einen „objektive[n] Idealismus“ (Dilthey, 1931: 100–117).

Innerhalb dieser Trias ordnet Dilthey die akademische Skepsis (oder eigentlich *pars pro toto* Karneades) in den Kontext des „Naturalismus“ ein und stellt sie damit in die Nähe von Demokrit, Hobbes und Hume, der sich, wie Dilthey betont, als Nachfolger der akademischen Skepsis begreife (Dilthey, 1931: 101, 103).¹⁹⁰ Damit macht Dilthey die systematische Nähe von antiker und früneuzeitlicher Skepsis (sprich: Humes Empirismus) explizit, die Hegel ja scharf

¹⁸⁹ Dilthey, Wilhelm (1931): Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, in: Ders.: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Band 8, Leipzig u. a. 73–118.

¹⁹⁰ Hume selbst wäre wohl nicht glücklich darüber gewesen, mit der antiken Skepsis in Verbindung gebracht zu werden und *pars pro toto* für den Skeptizismus zu stehen. Über die Pyrrhoneer äußert er sich abschätzig und nennt sie eine weltfremde, träumende Sekte, die keinerlei positiven Effekt auf Handeln und Gesellschaft haben könne – übrigens ganz im Gegensatz zu den Stoikern: „A Stoic or Epicurean displays principles, which may not be durable, but which have an effect on conduct and behaviour. But a Pyrrhonian cannot expect, that his philosophy will have any constant influence on the mind: or if it had, that its influence would be beneficial to society. On the contrary, he must acknowledge, if he will acknowledge anything, that all human life must perish, were his principles universally and steadily to prevail. All discourse, all action would immediately cease; and men remain in a total lethargy, till

trennte. Den Typus des Naturalismus fasst Dilthey als mechanistische Auffassung von der Welt auf. In ihr habe eine Ethik keinen Raum (Dilthey 1931: 105). Tatsächlich hatte sich auch in der hier durchgeführten Rekonstruktion für die Skepsis der problematische Stellenwert der Ethik innerhalb der Lehre der akademischen Skepsis gezeigt.

Die Stoa ordnet Dilthey dagegen dem „objektiven Idealismus“ zu und charakterisiert diesen als einen Typus von Weltanschauung, der alles in einer Zusammenschau begreife und als einander zugehörig miteinander vereinbare (Dilthey 1931: 112–115). Bei dieser Charakterisierung bezieht Dilthey sich auf den alles durchziehenden Logos in der stoischen Philosophie, aus dem ein Ausbrechen durch „innere Determinierung“ nicht möglich sei (Dilthey 1931: 117). Andere Theoretiker, die Dilthey dem Typus des objektiven Idealismus zuordnet, sind: Xenophanes, Heraklit, Parmenides, Giordano Bruno, Spinoza, Shaftesbury, Herder, Goethe, Schelling, Hegel, Schopenhauer und Schleiermacher (Dilthey 1931: 112).

Als drittes beschreibt Dilthey einen „Idealismus der Freiheit“, in dem eine „formende, gestaltende, souveräne Energie (...) zum Prinzip des Weltverständnisses [werde; ES]“ (Dilthey 1931: 107). Dieses Weltverständnis schreibt er unter anderem Platon, Aristoteles und Kant zu. Es sei vor allem durch das Bewusstsein von Einheit und Differenz geprägt (Dilthey 1931: 109).

Es ist schade, dass es Dilthey versäumt, das genaue Wirkungsgefüge der „psychologischen Totalität“ der Weltanschauungen aufzuklären. Eben weil er

the necessities of nature, unsatisfied, put an end to their miserable existence. It is true; so fatal an event is very little to be dreaded. Nature is always too strong for principle. And though a Pyrrhonian may throw himself or others into a momentary amazement and confusion by his profound reasonings; the first and most trivial event in life will put to flight all his doubts and scruples, and leave him the same, in every point of action and speculation, with the philosophers of every other sect, or with those who never concerned themselves in any philosophical researches. When he awakes from his dream, he will be the first to join in the laugh against himself, and to confess, that all his objections are mere amusement, and can have no other tendency than to show the whimsical condition of mankind, who must act and reason and believe; though they are not able, by their most diligent enquiry, to satisfy themselves concerning the foundation of these operations, or to remove the objections, which may be raised against them“ (Hume, David 2016 [1748]: An Enquiry Concerning Human Understanding, online einzusehen unter https://en.wikisource.org/wiki/An_Enquiry_Concerning_Human_Understanding; zuletzt geprüft am 19.10.2017, § XII 2, 28).

auch die Bedeutung von Leben für Philosophie sieht, wäre es hilfreich zu verstehen, wie genau er sich das Verhältnis der beiden vorstellt, welchen spezifischen Einfluss die individuellen Lebenserfahrungen auf das Denken und für ein Denken im Sinne eines der Typen von Weltanschauung haben. Damit stellt sich auch die Frage, mit welchen konkreten Erfahrungen oder Anliegen die Zugehörigkeit zu einem Typus der Weltanschauung in Verbindung gesetzt werden kann. Dieses Verhältnis lässt Dilthey ungeklärt, wie auch, welche Rolle neue Erfahrungen oder Interessen für die Weltanschauung spielen. Dies ist für diese Arbeit besonders schade, weil sich Dilthey mit seinen Typen von Weltanschauungen ja gerade auf die philosophischen Schulen der Akademie und der Stoa bezieht.

Mit den Typologien von Hegel und Dilthey wurden zwei Vorschläge dafür skizziert, wie die Stoa und die (antike) Skepsis in ein systematisches Verhältnis gesetzt werden können. Ähnlich wie Hegel ordnet Dilthey seine Systematik entlang von Kriterien für Erkenntnis. Beide unterscheiden die Schulen in ein passives Aufgreifen von Wahrheit, das Hegel „nicht geprüft“ und Dilthey „mechanistisch“ nennt, und in einen reflektierenden Umgang, der dann auch auf unterschiedliche Weisen des Reflektierens zurückgeführt wird. In der sehr kurzen Skizze der Typologien zeigte sich auch, dass bei Hegel eine vollständige Verneinung der Objektivität, wie sie etwa die akademische Skepsis vertreten hat, nicht ins Schema passt und hier ein blinder Fleck von Hegels Modell entdeckt ist. Ein anderer blinder Fleck offenbarte sich bei Dilthey, der in seinem Vorschlag für eine Typologie verschiedener Weltanschauungen diese zwar mit verschiedenen Grunderfahrungen des menschlichen Lebens zusammenbringt; aber nicht erklärt, wie dieses Wirkungsgefüge genau ineinandergreift und ob nicht etwa auch später gemachte Erfahrungen Bedeutung für die Weltanschauung erhalten können, bzw. wie diese integriert werden.

Insgesamt ist die Charakterisierung der antiken Schulen, wie sie bei Dilthey und Hegel vorgetragen wird, zu holzschnittartig; auch weil sie die Dimension von Handeln innerhalb und auf Grundlage dieser Denkschulen außer Acht lässt. Nun soll ein vorsichtiger Versuch unternommen werden, die zuvor auseinandergehaltenen Positionen von Stoa und Skepsis als unterschiedliche Herangehensweisen im Denken und Handeln zu umreißen und dabei auch den Bereich der konkreten Lebensumstände miteinzubeziehen.

II.II Ein Systematisierungsvorschlag: Stoa und Skepsis als Antworten auf veränderte Bedingungen

Die Beschäftigung mit der Auseinandersetzung zwischen Stoikern und Skeptikern bietet sich auch deswegen für diese Untersuchung an, weil sich mit dem Populärwerden einzelner philosophischer Richtungen auch etwas wie die Entwicklung eines Selbstverständnisses der Menschen abzeichnet. Die Protagonisten führten diese Veränderung dabei wahrscheinlich nicht bewusst herbei, sondern reagierten auf sich wandelnde Bedingungen und Bedürfnisse ihrer Zeit.

Mit Brunschwig hatten wir diesen Wandel bereits als einen „epistemological turn“ bezeichnen können (Brunschwig 1999: 229; vgl. Abschnitt 2, „Philosophiehistorische Rekonstruktion“). Das philosophische Interesse verschob sich demnach von der Frage nach dem, *was* wahr sei, zu der nach der *Möglichkeit* von Wahrheit; und was Brunschwig beobachtet, kann tatsächlich recht gut beschreiben, wie irritierend es für eine fundamentale Position (wie die stoische) sein muss, über die Existenz eines externen oder vorhandenen Referenzpunktes zu streiten (also über die Frage nach der Möglichkeit eines Referenzpunktes für Wahrheit), wenn es ihr eigentlich darum ging, darüber zu diskutieren, was und wie beschaffen die Eindrücke dieses Referenzpunktes (die Frage nach dem, *was* wahr ist) sind. Dieser *epistemological turn* macht den großen Bruch und das große Nichtverstehen zwischen den fundamentalen und kontextualisierten Positionen zumindest terminologisch greifbar.

Das Besondere an der Beschäftigung mit der hier untersuchten Debatte ist dabei, dass die Positionen sich als historische Positionen zeigen und nicht einfach nur als theoretische Möglichkeiten im Raum schweben, sondern für die Menschen im Alltag Relevanz hatten und so auch für uns fassbar werden. Es ist wahrscheinlich, dass sie als Reaktionen auf diesen Alltag entstanden. In jedem Fall mussten sie sich aber an diesem Alltag messen lassen.

Geschichtliche Ereignisse und historisch neu auftretende Phänomene sind nämlich immer auch Antworten auf Bedürfnisse und neue Fragen: Sie liegen nicht als fertige Konzepte vor, sondern entstehen und entwickeln sich an und mit den Bedürfnissen, in dem Vakuum, das die alten Angebote nicht füllen konnten. „Man darf daher vermuten, dass das Erkenntnisproblem für den

Pyrrhonismus nicht Selbstzweck war, sondern dass die Skepsis zur Begründung einer veränderten Selbstdeutung diene, die der dogmatischen entgegengesetzt war“ (Hossenfelder 1985: 30); was Hossenfelder für die pyrrhonische Skepsis feststellt, dürfte auch für die akademische gelten. Welche Veränderung könnte also den *epistemological turn* herbeigeführt oder zumindest begünstigt haben?

Dafür, dass sozioökonomische Bedingungen zwar einen notwendigen Anteil am Entstehen von Ideen haben, aber nicht hinreichen, Vorstellungen, Theorierichtungen und Zugänge zur Welt vollständig zu bestimmen, wurde bereits in der Einleitung argumentiert. Diese Annahme bildet den Hintergrund, vor dem in dieser Untersuchung überhaupt historisch-systematisch gearbeitet werden konnte. Gleichzeitig ist damit auch das Zugeständnis gemacht, dass bestimmte sozioökonomische Bedingungen zumindest *auch* in die jeweilige Ausprägung mit hineinspielen. Im Zuge der Auseinandersetzung mit der Skepsis waren schon an einigen Stellen solche Einflüsse angesprochen und dabei auch auf den Zusammenhang mit der sich verändernden politischen Situation in den griechischen *poleis* hingewiesen worden, in der sich unsere philosophischen Protagonisten befanden. Vor allem anhand der Auseinandersetzung um die Handlungsfähigkeit wurde offenbar, dass das Thema das Feld des schlichten Verhaltens übersteigt und das Agieren auch in der Gemeinschaft berührt. Der oben vorgelegten Interpretation folgend, richtet sich der Vorwurf einer Unfähigkeit zu handeln dabei gegen einen Rückzug aus dem politischen Leben und wurde als Vorwurf einer Unfähigkeit, in oder für Gemeinschaft zu handeln, gelesen.

Und tatsächlich war die politische Teilhabe im Hellenismus, wie sie sich für die Stoiker aus ihrem theoretischen Ansatz ableiten lässt, in den griechischen *poleis* zunehmend erschwert. Waren es aber nun die durch die skeptische Philosophie mehr am eigenen Leben orientierten Menschen, die durch ihr Verhalten dazu beitrugen, dass sich die politischen Möglichkeiten verengten? Oder führten veränderte soziale Bedingungen dazu, andere philosophische Antworten, wie sie etwa die Skepsis formulierte, überzeugend werden zu lassen? Die Beantwortung dieser Frage bedarf einer tieferen Auseinandersetzung mit dem historischen Kontext.

Alle drei philosophischen Schulen, mit denen sich die historische Rekonstruktion beschäftigt hatte, entstanden in einer Zeit, in der sich Athen und

schließlich auch mehr und mehr andere griechische *poleis* in einer sich stark wandelnden politischen Situation befanden.¹⁹¹ Was wir als „demokratisches Athen“ bezeichnen, bestand im Hellenismus nur noch dem Namen nach. Zwar verstand sich Athen selbst noch als Demokratie, doch muss die politische Ordnung vielleicht eher eine „meritokratische Oligarchie“ der vermögenden Oberschicht genannt werden (Quaß 1993: 350).¹⁹² Auch wenn nämlich Athen und andere *poleis* bis in die römische Zeit hindurch in ihrer politischen Organisationsform demokratisch blieben und auch die demokratischen Gremien wie die *ekklêsia* (Volksversammlung) und die *boulê* (Rat) fortbestanden, wurde der tatsächliche politische Entscheidungsraum durch die Abhängigkeit zunächst von Makedonien (ca. 338–229 v. u. Z.), dann von Rom (ab 146 v. u. Z.) immer kleiner (Grieb 2008: 361–362).¹⁹³

Zwar kamen die demokratischen Institutionen wie die *ekklêsia* weiterhin zusammen, doch verloren sie durch die außenpolitische Abhängigkeit massiv an Bedeutung, wie auch die Debatten zunehmend inhaltliche Relevanz einbüßten (Grieb 2008: 361), galt es doch hier nur noch zu diskutieren, inwieweit man den Vorgaben, die die Besatzungsmacht Rom machte, nachkommen wollte. Eigene politische Ideen oder Entwürfe konnten offenbar kaum mehr verwirklicht werden, ganz zu schweigen von einer von Rom unabhängigen Positionierung in außenpolitischen Fragen. Die Einschränkung des politischen Entscheidungsspielraumes betraf sowohl die diplomatischen Kontakte und damit die Außenpolitik als auch die innerhalb der *polis* zu treffenden Entscheidungen. Trotz des zunehmenden politischen Bedeutungsverlustes kann jedoch zumindest für Athen kein Rückgang des Interesses an der Volksversammlung gezeigt werden. Zwar schwankte die Teilnehmerzahl, doch war sie insgesamt nicht rückläufig (Quaß 1993: 424).

¹⁹¹ Noch einmal sei an die zum Teil bruchstückhafte, zum Teil exemplarische Quellenlage, wie auch an die großen inhaltlichen Entwicklungen innerhalb der Schulen erinnert.

¹⁹² Quaß, Friedemann (1993): Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen Ostens. Untersuchung zur politischen und sozialen Entwicklung in hellenistischer und römischer Zeit, Stuttgart.

¹⁹³ Grieb, Volker (2008): Hellenistische Demokratie. Politische Organisation und Struktur in freien griechischen Poleis nach Alexander dem Großen, Stuttgart.

Mit den Einschränkungen durch externe Mächte korrespondierte auch der Bedeutungszuwachs eines Honoratiorensystems der reichen Oberschicht, das sich zunehmend auf alle Bereiche des öffentlichen Lebens ausweitete (Gauthier 1985: 56; Quaß 1993: 347).¹⁹⁴ Die vermögenden Bürger zeigten sich als wohlthätige Honoratioren bei der Finanzierung von Gebäuden und öffentlicher Infrastruktur und erreichten so nicht nur gesellschaftliches Prestige, sondern auch politischen Einfluss. Vor allem durch dieses gesellschaftliche Engagement war es ihnen möglich, politisch Einfluss zu nehmen (Quaß 1993: 347). Die wohlthätige Oberschicht gewährleistete also einerseits das soziale Funktionieren des Gemeinwesens, trug aber gleichzeitig mit zu einer Entwertung der demokratischen Gremien bei. Hier vollzog sich eine zunehmende Abhängigkeit von den vermögenden Bürgern, so dass es schließlich nur noch Bürgern aus reichem Hause möglich war, Ämter und Funktionen in der Polis zu bekleiden, waren diese doch mit immensen privaten finanziellen Aufwendungen verbunden (Quaß 1993: 322, 349).

Der entscheidende Wandel innerhalb der Polisstrukturen durch die äußere Abhängigkeit setzte dabei erst unter der römischen Fremdherrschaft ein, was verschiedene historische Studien exemplarisch an einzelnen Akteuren in der *polis* zeigen.¹⁹⁵ In der Folge blieb die politische Situation anscheinend recht stabil (Quaß 1993: 422), doch kann dabei nicht von einer homogenen Entwicklung in allen griechischen *poleis* ausgegangen werden. Carlsson zeigt dies etwa für die griechischen *poleis* Iasos, Kalymna, Kos und Milet, die bis zur Fremdherrschaft durch Rom immer noch alle Kriterien einer Demokratie erfüllen (Carlsson 2010: 293).¹⁹⁶ Für Athen, den Ort, an dem die hier bearbeiteten Philosophien sich herausbildeten, ist der Befund jedoch recht eindeutig.

¹⁹⁴ Gauthier, Philippe (1985): *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs* (IV^e–I^{er} siècle avant J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions, Paris.

¹⁹⁵ Gauthier zeigt dies für die Euergeten, die Wohltäter (Gauthier 1985); Fröhlich an der Kontrolle der Magistrate (Fröhlich, Pierre 2004: *Les cités grecques et le contrôle des magistrats*. IV^e–I^{er} siècle avant J.-C., Genève).

¹⁹⁶ Carlsson, Susanne (2010): *Hellenistic Democracies. Freedom, Independence and Political Procedure in Some East Greek City-States*, Stuttgart.

Für das Verstehen der Entstehung verschiedener Philosophien und ihrer gemeinschaftlichen oder politischen Handlungsausrichtung, ist gerade auch dieses parallele Bestehen unterschiedlicher Bedingungen bedeutsam.

Zusätzlich zu dieser Einschränkung der Gestaltungsmöglichkeiten des *demos*, muss auch daran erinnert werden, dass diese Gruppe der an der politischen Entscheidung beteiligten Bürger ohnehin recht klein war. Ein großer Teil der BewohnerInnen der *polis* hatte, etwa weil es sich um Frauen, Fremde, Unfreie oder Kinder handelte, ohnehin keinerlei politisches Mitspracherecht und auch (bis auf die männlichen Kinder ortsansässiger und freier Eltern) keinerlei Chance, dieses einmal zu bekommen.¹⁹⁷ Die neuerdings in ihrem Status als Souverän beschränkten Mitglieder des *demos* kamen nun zusätzlich hinzu. Sie verloren ihren privilegierten Status und mussten von nun an in anderen Bereichen mit der gesamten Polisgemeinschaft konkurrieren, um sich profilieren zu können (Grieb 2008: 363).

In dieser sozialpolitischen Situation spielte sich also die philosophische Debatte ab, die hier partiell rekonstruiert wird. Die stoische Position bildete sich dabei als erste heraus. Zenon (344–262 v. u. Z.), der Gründer der Stoa, lehrt etwa ab dem Jahr 300 v. u. Z. in Athen. Etwas später entstand nach der Übernahme der Leitung der von Platon gegründeten Akademie durch Arkesilaos (316/315–241/240 v. u. Z.) um ca. 268/266 v. u. Z. die akademische Skepsis. Obwohl Pyrrhon (365/360–275/270 v. u. Z.) zum Namensvater der pyrrhonischen Skepsis wurde, kann er selbst wohl noch nicht als pyrrhonischer Skeptiker gelten (Vogt 2014). Wahrscheinlicher ist, dass die Position sich erst mit Aenesidemus (erstes Jahrhundert v. u. Z.) und seiner Kritik an den akademischen Positionen herausgebildet hat.

Es ist schwer zu sagen, wie populär die einzelnen philosophischen Schulen waren und vor allem, bei wem sie auf Interesse stießen. Auflagenhöhen von Schriften oder Zuhörerregister von Schulen, falls es so etwas gab, lassen sich heute nicht mehr auswerten. Auch lässt die Anzahl von überlieferten Quellen schwerlich solche Schlüsse zu, schon weil einige Theoretiker – auch aus inhaltlichen Gründen – ihre Überlegungen gar nicht schriftlich festhielten.

¹⁹⁷ Es ist wahrscheinlich kein Zufall, dass viele auch der hier vorkommenden Philosophen *metoikoi*, also Fremde, waren, die sich nicht in den politischen Strukturen der *polis* Gehör verschaffen konnten und so offenbar einen anderen Weg einschlugen, um gesellschaftliche Anerkennung zu erhalten.

Kann dieser historische Befund also mit den erarbeiteten Charakteristika der philosophischen Debatte zusammengebracht werden? Tatsächlich gibt es zumindest einige Hinweise darauf, dass die skeptischen Positionen für einen Rückzug aus den öffentlichen Institutionen stehen, während die stoische Position mit einem Engagement in der Polis in Verbindung gebracht werden kann. Diese Hinweise lassen sich aus ihren Theorien erschließen oder auch historischen Kommentaren entnehmen. So legt Seneca Zenon in den Mund, dass ein weiser Mensch – gemeint ist ein Stoiker – sich selbstverständlich politisch engagieren werde, solange bis ihn etwas davon abhalte (Seneca, *De otio*, 3.2). Von Aristoklês wiederum hören wir, dass er es sich nicht vorstellen könnte, dass ein Skeptiker ein guter Bürger, Richter, Anwalt oder Freund sein könne (Aristoklês von Messene, F4; vgl. Abschnitt 2.2.2, „Die pyrrhonische Skepsis“). Dazu, warum den Stoikern ein eher gesellschaftliches Leben zugeschrieben wurde, während die Skeptiker eher als Individualisten oder sogar Egoisten galten, hatten wir einige Hinweise innerhalb ihrer Theoriekonzeption gefunden. Kurz gesagt: Einem Wahrheitsanspruch als *allgemeiner Orientierung* der Stoiker stand dabei eine *Wirklichkeitstauglichkeit* als *privater Lösungsansatz* der Skeptiker gegenüber.

So löste etwa die akademische Skepsis unter Karneades nämlich zwar die handelnden Menschen aus der äußeren Determinierung heraus und schrieb ihnen Eigenverantwortung zu; auf einer weiteren Ebene fällt damit aber auch die Eingebundenheit in einen größeren Lebenszusammenhang oder Lebenssinn weg. Auf den ersten Blick wird daher zwar Handlungsspielraum geschaffen, der mit Eigenverantwortung einhergeht, doch den einen oder anderen Menschen hat dieses Maß an Eigenverantwortung offenbar nicht ermächtigt, sondern beunruhigt (z. B. Cicero, *Academica* II 31). Auch die „tiefe Verunsicherung“, die Hossenfelder als Begleiterscheinung der akademischen Philosophie bei den Menschen feststellt, scheint oftmals einer Überforderung der einzelnen Personen gleichgekommen zu sein (Hossenfelder 1985: 29). Diese konnten mit der gewonnenen Handlungsfreiheit und der damit einhergehenden Verantwortung scheinbar schwerlich umgehen. Die beeindruckende

Leistung des logischen Determinismus, Handlungsfreiheit zu schaffen, schlug also mitunter in ihr Gegenteil um und vereitelte sogar das freie Handeln.¹⁹⁸

Ein Grund für den eben beschriebenen Verlust an Orientierung und der damit verbundenen Überforderung einiger Menschen war offenbar der Umstand, dass im Rahmen kontextualisierter Positionen wegen des Fehlens einer übergeordneten Ebene einer verallgemeinernden Abstraktion ethische Grundsätze nicht formuliert werden können. Zwar lassen sich in der einzelnen Situation immerhin plausible oder glaubhafte Handlungsentscheidungen begründen; doch eine über den Moment hinausgehende Ausrichtung von Handeln ist so nicht formulierbar, wie sie etwa für die lange Dauer eines Lebens oder für den Abgleich verschiedener, aber ähnlicher Entscheidungen nötig wäre. Diese Orientierung vergibt die auf die Situation bezogene Handlungstheorie. Gegenüber der Einbindung in politische und gesellschaftliche Kontexte, in denen man etwa auch aktiv werden oder etwas gestalten kann, deutet dies also darauf hin, dass die akademische Skepsis einen Rückzug aus den öffentlichen Strukturen in Privatheit und Individualität zumindest begünstigte.¹⁹⁹

Auf einen Rückzug aus dem öffentlichen Raum weisen uns auch noch andere historische Quellen hin, wie etwa ein Bericht Ciceros. Er erzählt von dem akademischen Skeptiker Kleitomachos, der nach der Zerstörung Karthagos ein Buch für die in der eroberten Stadt gefangenen Menschen geschrieben hat. In diesem Buch argumentiert er im Anschluss an Karneades *dagegen*, darüber zu trauern, dass die Stadt von Feinden erobert und zerstört wurde (Cicero, *Tusculanae Disputationes* III 54). Die Stadt als in Gebäude und Institutionen gefasste Gemeinschaft stellte demnach im Sinne Karneades keinen Wert dar, dessen Verlust es zu betrauern gelte. An solchen Anekdoten lässt sich der geringe Stellenwert erahnen, den gemeinschaftlich geteilten Strukturen, wie eine Stadt offenbar für die akademischen Skeptiker – zumindest in den Augen ihrer Zeitgenossen – inne hatten. Die akademischen Skeptiker waren somit, dies

¹⁹⁸ Gleichzeitig konnte diese Herauslösung aus determinierten Strukturen und die Sicherung der subjektiven Handlungsfähigkeit auch in eine Überbetonung der Subjektivität führen, die Höhle für geradezu „typisch“ für die akademische Skepsis hält (Höle 1984: 661). Ob eine gesteigerte Verantwortung für das eigene Handeln jedoch direkt als „Egoismus“ diskreditiert werden muss, wie Höle meint, lässt sich diskutieren.

¹⁹⁹ Vgl. Höle, der diese Beobachtung auch für den Epikureismus macht (Höle 1984: 661).

lässt sich immerhin festhalten, zumindest im genuin politischen Sinne keine „social reformers“ (Bett 2010: 192), die sich in ihrem Handeln auf geteilte Strukturen richten.

Für die Pyrrhoneer kann in Bezug auf die Möglichkeit von Ethik etwas Ähnliches festgestellt werden: Mit der pyrrhonischen Formulierung des Wirklichen als Prinzip, als eine Formel, bleibt auch jede ethische Regel formelhaft. Aus der fundamentalen Perspektive führt diese pyrrhonische Relationalität zum Verlust einer gemeinsamen Ebene und zum Kontaktabbruch zu anderen Menschen – oder einfach, wie Höhle meint: zu „Schweigen“ (Höle 1984: 663). Mit dem Problem der Kommunikation wächst dabei auch die Schwierigkeit, mit anderen zu handeln. Mit anderen etwas zu organisieren, etwas zu gestalten, ist damit abseits von den eigenen positiven Erfahrungen verbaut. So verstanden, vermag der Pyrrhonismus keine Grundlage zu liefern, auf der etwa für einen späteren Zweck vorläufig unangenehme Erfahrungen in Kauf genommen werden könnten. Auch der Aspekt einer Vorausplanung wird durch die Bestimmung von Wirklichkeit als situative Erfahrung nicht unterstützt.

Wie die Akademiker sind also auch die Pyrrhoneer vielleicht keine *Sozialreformer*; doch auf individueller Basis können sie wie diese durchaus in der Gemeinschaft tätig sein (vgl. Spinelli 2015b). Der Vorwurf der Gleichgültigkeit, der den Pyrrhoneern gegenüber gemacht wird, ist nicht zu halten. Dabei ist für die Einschätzung des Pyrrhonismus zentral, was Sharples zur Einordnung der hellenistischen Philosophie insgesamt anmerkt: Der vermeintliche strenge Gegensatz von Egoismus und Altruismus, in den die antiken Schulen oftmals eingeordnet werden, taugt nicht für eine angemessene Beurteilung; vermag doch auch der Fokus des Selbstinteresses eine Aufmerksamkeit für andere zu beinhalten (Sharples 1996: 116). Der Rückzug in die eigene Erfahrungswelt, den die Pyrrhoneer vertreten, lässt sich damit viel eher als Gleichgültigkeit gegenüber gesellschaftlichem Streben verstehen, aber nicht als Gleichgültigkeit gegenüber sich selbst oder anderen Menschen. Genauso wenig muss ein Engagement in der Polisgemeinschaft als Politiker oder Anwalt, wie wir es in der Aristoklès-Stelle hörten, automatisch als Selbstlosigkeit gelten; es kann auch persönliche Motive verfolgen.

So gelesen, vertreten die Pyrrhoneer mitnichten einen „Solipsismus“ (Nussbaum 2000: 194), sondern den Anspruch, durch die Absage an Dogmen ein „alltägliches“ (Sextus, PH I 23) und glückliches Leben zu führen. Die

ataraxia, die Seelenruhe ist *eudaimonia*: Glück (Sextus, M XI 118), sie wird, so glauben die Pyrrhoneer, schließlich durch eine Orientierung an der ganz persönlichen alltäglichen Lebenserfahrung erreicht (Sextus, PH I 23).

Für Annas muss aus dem pyrrhonischen Anspruch, einerseits ein ganz alltägliches und glückliches Leben zu führen und andererseits fundamental begründete Werte aufzugeben, eine Art Doppelleben oder die Selbstentfremdung folgen (Annas 2003: 358). Sie erwartet ein wie auch immer geartetes einheitliches Merkmal, durch das sich das pyrrhonische Leben von außen als glücklicher auszeichnet und Seelenruhe erkennen lässt. Ansonsten sei der Anspruch auf Überlegenheit ihrer Theorie, den die Pyrrhoneer gegenüber den Dogmatikern postulieren und mit dem Anspruch, „menschenfreundlich“ sein zu wollen, beschreiben (Sextus, PH III 280), gescheitert. Diese Einschätzung reproduziert jedoch die Koordinaten einer fundamentalen Theorie und ist in einer bestimmten Erwartung an Philosophie festgefahren. Ein Pyrrhoneer setzt eben nicht das gleiche einheitliche, oberste Ziel wie ein anderer Pyrrhoneer; sie tauschen gerade nicht einfach einen obersten Wert gegen einen anderen obersten Wert aus, sondern vertreten eine gänzlich andere Struktur der Orientierung an Werten. Das spezifisch pyrrhonische Alltagsleben kann so gar nicht in einer offensichtlich allgemeingültigen Weise auffällig sein.

Wie die akademische Skepsis mag also auch der pyrrhonische Weg tendenziell in einen Rückzug ins Private leiten. Zumindest ging es dem Pyrrhonismus anstelle eines gemeinsamen Handelns aber offenbar eher darum, bei sich, beim Individuum und den eigenen Erfahrungen zu bleiben und auf Grundlage dieser Erfahrungen zu handeln. Mit der Relativität von Wirklichkeit propagiert der Pyrrhonismus dabei eine noch größere Konzentration auf die Einzelnen, was als Abbruch von Kommunikation und Interaktion verstanden werden kann, sich aber ebenso, wie auch bei der akademischen Skepsis, als *partikuläre Perspektive zu handeln* auffassen lässt, wie es hier vorgeschlagen wird.

Einen ganz anderen Effekt auf das Leben der Menschen als die skeptische Philosophie hat offensichtlich die stoische. Auch sie ist zwar an den Einzelnen und an ihrem guten Leben interessiert, doch dieses ist durch ein abstraktes vernünftiges Allgemeines vermittelt. Anders, als man demnach vermuten könnte, folgt daraus nicht ein Stillhalten in Erwartung einer ohnehin feststehenden Wahrheit oder der passiven Verwirklichung eines Dogmas oder Fatums. Die Verortung von Wahrheit in einem vorhandenen *hyparchôn* leitet offenbar im

Gegenteil eher dazu an, sich an diesem Ganzen zu orientieren und nach der *Erkenntnis und Verwirklichung dieser Wahrheit* zu streben.

Die sozialpolitischen Veränderungen in Athen hatten möglicherweise auch Einfluss auf die stoische Philosophie. Aufgrund der sich schließenden Möglichkeiten, innerhalb der Polisinstitutionen politisch wirksam werden zu können, entwickelten die Stoiker anscheinend ein starkes Engagement in ethischen Themen, was Sharples beschreibt: „Nevertheless, Stoic political theory in this period has its limitations. (...) The Stoics are interested in how to behave morally in public life rather than with political reforms as such“ (Sharples 1996: 126). Die Orientierung am gemeinschaftlichen Leben schreibt sich aber auch darin fort.

Dabei steht das extern orientierte, fundamentale Wahrheitskonzept der Stoiker zwar explizit entgegen die situativen Erscheinungen als Quelle für Wahrheit, doch in der vorgeschlagenen Lesart begünstigt diese rationale Wahrheit demnach vor allem das eigene Nachdenken, durch das aus den Notwendigkeiten der Leidenschaften ausgebrochen werden kann (Hadot 2011: 39). Diese Verwirklichung der Vernunft führt die Stoiker dabei soweit, sogar eigene Konzepte zu entwerfen, die im Einklang mit dem vorhandenen *hyparchôn* stehen sollen. Wenn nämlich in der begreifenden Vorstellung eine selbstständige Zustimmung gefordert ist, ist damit gleichzeitig auch die Notwendigkeit benannt, die Eindrücke der Wahrnehmungen zu prüfen, sie in Kategorien zusammenzufassen und letztlich die Vorstellung erst durch Hinzukommen der eigenen Zustimmung zu begreifen.

Als Beispiel dieser Kategoriebildung kann die starke religiöse Überzeugung der Stoiker gelten. Bei Cicero finden wir die Bemerkung, dass sie sich aus der Beobachtung von Naturphänomenen ableitet (Cicero, *De natura deorum* II 12–15). Gleichmäßigkeit, Anordnung, Verschiedenartigkeit, Schönheit und Ordnung sind die Hinweise, die für Cicero entgegen der Möglichkeit eines Zufalls auf eine Existenz von Göttern schließen lassen. Der Zustimmung als Teil der begreifenden Vorstellung fällt hierbei eine besondere Rolle zu: Durch sie kann auch auf Vorstellungen geschlossen werden, die nicht unmittelbar wahrgenommen werden können. Frede nennt hier neben den Göttern, das Gute oder Farben als Beispiele (M. Frede 1999: 321; M. Frede 1987: 153–154).

Der große Stellenwert, den das Analysieren und Argumentieren bei den Stoikern einnahm, zeigt sich auch in dem, was Hadot „geistige Übungen“ nennt (Hadot 2011: 26). Sie sind praktische Übungen, bei denen es im Gespräch mit anderen oder mit sich selbst um eine Aufhebung der Individualität geht. Geistige Übung mittels Rhetorik und Dialektik ist ein tätiges Streben nach der Überwindung der Leidenschaften und der Verwirklichung von Wahrheit. Die Orientierung an einem Vorhandenen führt also im Fall der Stoiker zu dem handlungsleitenden Effekt, dieses Vernünftige, diese Wahrheit verstehen zu wollen und ihr zu entsprechen. Das Streben nach der Realisierung des Logos betrifft dabei offenbar nicht nur den einzelnen Menschen, sondern auch und vielleicht vor allem die *polis*.

Die unterschiedlichen epistemischen Konzepte aller drei vorgestellten Schulen auf der Handlungsebene der Menschen werden also von verschiedenen Handlungstendenzen begleitet: Sie führen einerseits zu einem Rückzug in die eigenen Erlebnisse (pyrrhonische Skepsis) oder in die Situation (akademische Skepsis), andererseits in ein Streben nach Verwirklichung dessen, was als die Wahrheit begriffen wurde (Stoa). Offenbar, und dies ist ein zentrales Ergebnis dieser Untersuchung, lässt sich von einer spezifischen Orientierung der stoischen Handlungsausrichtung gegenüber der skeptischen sprechen, die mit den jeweiligen erkenntnistheoretischen Positionen zu tun hat. Die am Ganzen der *polis* orientierte stoische Handlungsperspektive sieht sich mit einer skeptisch partikularen Ausrichtung konfrontiert.

Keiner dieser Ansätze bedeutet jedoch ein Verweilen, ein Erstarren oder auch eine Gleichgültigkeit. Eher zeigt sich bestätigt, was im Rückgriff auf Sharples oben angemerkt wurde, nämlich dass die hellenistische Philosophie nicht in der Dichotomie von Egoismus und Selbstlosigkeit aufgeht (Sharples 1996: 116). Viel eher scheinen alle hier vorgestellten Schulen einen Weg jenseits dieses Gegensatzes einzuschlagen. In allen Ansätzen erhält die einzelne Situation – die „Gegenwart“ – eine besondere Bedeutung (Hadot 2011: 101). Sie ist entweder der Moment, in dem eine dekontextualisiert verstandene Wahrheit angestrebt und verwirklicht werden kann (Stoa), der Moment, in dem sich Wirklichkeit vollzieht (Pyrrhonismus) oder, für die Akademiker, vielleicht am ehesten etwas wie eine Facette einer parallelen Wahrheit. Dem

skeptischen kontextualisierten Denken und Handeln steht das dekontextualisierte Denken und Handeln der Stoiker gegenüber.

Damit erhärtet sich der Kontrast zwischen den Richtungen der Skepsis und der Stoa: Die skeptische Forderung nach einem Verzicht auf den Anspruch auf dekontextualisierte Objektivität, demgegenüber ein Rückzug in die Selbstgewissheit der eigenen Subjektivität vertreten wird, ist vor allem am Individuum interessiert. Dieses ist der Ort, an dem Wirklichkeit erfahren und begriffen werden kann. Das skeptische Anliegen ist hier das Zu-sich-Kommen des einzelnen Subjektes, seine Verwirklichung, während es in der Stoa um etwas anderes geht. Der Ausgangspunkt ist zwar auch hier das Subjekt; dieses hat aber weniger ein Interesse daran, lediglich sich selbst, sondern vielmehr sich selbst in einer vorhandenen Wahrheit zu erkennen und zu verwirklichen. Dieser Blick der Stoa auf ein Vorhandenes, ein geteiltes Ganzes, ändert einiges auf der konkreten Handlungsebene. Das stoische Denken leitete offenbar dazu an, auf der politischen Ebene zu agieren und das als wahr angenommene umzusetzen, wobei die Einzelnen hinter diesem Ganzen zurückstehen.²⁰⁰

Die historische Rekonstruktion zeichnete also auf der einen Seite eine philosophische Lehre nach, die sich auf eine gleichbleibende, übergeordnete Wahrheit bezog und die Menschen dazu brachte, sich im Dienste dieser Wahrheit zu verstehen. Auf der anderen Seite standen jene, die bezweifelten, dass es sich lohne, sich für eine solche Wahrheit, ein solches großes Ganzes einzusetzen, sondern die stattdessen das eigene Wohlergehen zum Maßstab für ein gelingendes Leben machten. Mit dem Wissen um die historischen Ereignisse dieser Zeit lässt sich sagen, dass diese unterschiedlichen Bezugnahmen auf das Gemeinwesen der *polis* möglicherweise einem konkreten Anlass entsprangen: Die Fremdherrschaft durch Makedonien und schließlich Rom bedeutete einen dramatischen Souveränitätsverlust des *demos*. Diese kollektive Erfahrung

²⁰⁰ Dabei besteht ein systematischer Unterschied dazwischen, ob man die Möglichkeit von Wahrheit ausschließt – wie dies die Akademiker tun –, oder ob sie immerhin für möglich gehalten wird, wie dies die Pyrrhoneer vertreten. Der prinzipielle Ausschluss einer Gewissheit über Wahrheit nimmt den Menschen möglicherweise tatsächlich ein Ziel, auf das sie hinarbeiten könnten, oder die Orientierung für ihr Handeln. Dagegen ist die Möglichkeit, Wirklichkeit zu erfahren, wie sie von den Pyrrhoneern für jeden neuen Moment in Aussicht gestellt wird, eben keine negative Bestimmung. In der skeptischen Suche, in der Verlagerung der Möglichkeit, Wirklichkeit im Moment zu erfahren, drückt sich eine Affirmation dieser Möglichkeit aus.

fand offenbar einen Ausdruck in den skizzierten philosophischen Positionen und ihrem Widerstreit.

Kombinieren wir diese Überlegungen mit den historischen Veränderungen im politischen Bereich, lässt sich der Begriff der Wahrheit, um den philosophisch gerungen wird, auch als Chiffre für *polis* oder, modern gesprochen *Gesellschaft*, lesen. Die Auseinandersetzung, von der wir hörten, würde sich dann um die Frage nach der Polisgemeinschaft oder Gesellschaft drehen und darum, ob es sich lohne, sich für sie einzusetzen; sich dafür einzusetzen, die *polis* wenigstens innerhalb des geringen Entscheidungsspielraumes immerhin etwas *wahrer* zu machen. Oder ob sich dies nicht lohne, weil es so etwas wie die *polis* – vielleicht ebenso wenig wie ein *hyparchôn* – gar nicht (mehr) gibt, weil die Menschen für sich alleine stehen und sich in der Fremdherrschaft lediglich in ihrem privaten Rahmen einrichten können. So gelesen erhält die oft nur als erkenntnistheoretische Debatte dargestellte Auseinandersetzung zwischen Stoikern und Skeptikern eine politisch höchst relevante Bedeutungsnuance.

Über Denken und Handeln

Universalismus und Partikularismus in Stoa, antiker

Skepsis und Gegenwart

Seidlmayer, E.

2018, VII, 259 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-20258-3