

Prof. Dr. Bernulf Kanitscheider (Gießen)
Skepsis, Dogmatismus und Aufklärung

I. Σκεπτικοί **und** Δογματικοί

Heute hat σκέψις ein weites Bedeutungsspektrum: Ein *Skeptiker* ist ein Philosoph, der die Erkennbarkeit der Welt in Frage stellt, ein Verteidiger des Agnostizismus bezüglich transzendenter Metaphysik oder ein Zweifler in der Meinungsbildung.

Im Anfang aber hatte σκέπτομαι¹ nur die Bedeutung der kritischen Prüfung. Man erwartete also von einem Philosophen nicht epistemische Naivität oder Leichtgläubigkeit, sondern ein hohes intellektuelles Reflektionsniveau. Erst bei Sextus Empiricus (Ende des 2. Jahrhunderts n.d.Z.) neigt sich die Verwendung in Richtung auf das Wahrheitsproblem hinsichtlich der Erkenntnisansprüche, die jene formulieren, die meinen, die Wahrheit gefunden zu haben und als δογματικοί bezeichnet werden. Eine systematische Philosophie, die sich selber als erkenntnis-kritisch versteht, etabliert sich mit Pyrrhon von Elis (360-270). In seiner Schule wird es dann zur intellektuellen Tugend, die Wahrheit über die Dinge für unentdeckbar zu halten. Ein kritischer Denker sollte also ein ἀπορητικός, höchstens aber ein nach Wahrheit strebender ζητητικός sein, niemals aber einer, der sicheres Wissen über die Welt zu haben wähnt.

Für die griechische Philosophie und ihr hohes kritisches Bewußtsein ist es kennzeichnend, daß lange vor der pyrrhonischen Schule skeptische Ideen vor allem gegenüber der Götterwelt des Ὀμηρος auftauchen. Ξενοφάνης aus Kolophon leugnet ausdrücklich, daß irgendein

Mensch etwas über die Götter weiß. Jedenfalls ist es Aufgabe der Philosophie, dafür zu sorgen, daß die Menschen nicht beliebigen Meinungen δόξαι nachlaufen; sie sollten vorsichtig sein, etwas für ἐπιστήμη halten, wofür es keine guten Gründe gibt.

Jedenfalls wird schon in der vorsokratischen Philosophie klar, daß, wenn es überhaupt ἐπιστήμη gibt, die Wahrheit des Erkannten (ἀλήθεια) nicht dem Alltagsverstand und daher dem Normalbürger nicht zugänglich ist. Sie kann nur durch das reine Denken erreicht werden, denn die Sinneswahrnehmung ist trügerisch, wie schon Demokrit in bezug auf die Geschmackseigenschaften der Speisen bemerkte.

Die stärksten skeptischen Argumente wurden dann im Kreis der Sophisten entwickelt:

Πρωταγόρας aus Abdera (485-415) und Γοργίας aus Leontinoi (483-375) bezweifelten grundsätzlich die Möglichkeit objektiver Erkenntnis. Der vielgenannte Homo mensura Satz: Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος hat wörtlich genommen zweifellos eine doppelte Stoßrichtung: Einmal stellt er die sichere Basis aller Werte in Frage, zum anderen dient er dazu, die agnostische Position hinsichtlich der Existenz der Götter zu verteidigen. Werte und transzendente Wesen sind menschliche Setzungen bzw. Projektionen, dies ist die skeptische Botschaft. Aber die Athener waren gar nicht dankbar für diese Aufklärung; Protagoras mußte flie-

hen, weil er wegen ἀσέβεια (Frevel) angeklagt war. Gorgias war dann der radikalste Skeptiker, der den Zweifel nicht nur auf das Erkennen bezog, sondern sogar auf der ontologischen Ebene ansiedelte. In einem dreistufigen Argument behauptete er in seiner Schrift Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως:

1. Es gibt nichts.
2. Gäbe es etwas, so könnte es nicht erkannt werden.
3. Gäbe es aber etwas und könnte es auch erkannt werden, so könnte das Erkannte doch nicht mitgeteilt werden.

Man kann allerdings vermuten, daß hier ῥητορικὴ τέχνη im Spiel war, denn die Sophisten galten als δεινὸς λέγειν (redgewandt)². Dennoch hatte Gorgias mit seiner intendierten „reductio ad absurdum“ einen heftigen Pfeil gegen Parmenides' rationalistische Ontologie abgeschossen. Heute besteht kein Zweifel mehr, daß es keine „reine“, d.h. Vernunftkenntnis der Wirklichkeit geben kann; die letzten Versuche von Kant, auf transzendentelem Wege einen nichtempirischen apriorischen Teil des Erkennens auszumachen, gelten heute als gescheitert.

Σωκράτης selber ist ja für seine durchwegs bescheidene Einstellung bezüglich des erreichbaren Wissens bekannt geworden³ und wenn wir, die wir heute Philosophie treiben, uns „Freunde der Weisheit“ nennen und nicht etwa „Weise“, so tun wir dies aufgrund der sokratischen Einsicht, daß niemand das Wesen der Weisheit wirklich explizieren kann, ja daß es überhaupt keinen verbindlichen Weg zum sicheren Wissen gibt. Auch wenn es Platons Anliegen war, seine Ideenlehre in einem positiven Sinne zu behaupten und zu festigen, sehen wir doch auch bei ihm, wie

viele seiner Dialoge in der ἀπορία (Ausweglosigkeit) enden. Ἀριστοτέλης war sicher der entschiedenste Verteidiger erreichbaren Wissens sowohl bezüglich der φύσις als auch bezüglich der überweltlichen Verankerung alles Geschehens im ersten unbewegten Beweger. Aber schon Straton von Lampsakos (der Physiker) verwirft jegliche anthropomorphe und teleologische Naturverfassung und formuliert das *Immanenzprinzip* der Naturerklärung derart, daß die Welt kausal geschlossen sei und rein aus sich heraus erklärt werden müsse. „Lampasacenus Strato... negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum...“ sagt Cicero⁴. Die Organisation der Welt mit Hilfe außerweltlicher Mächte zu erklären, ist nach Straton also unwissenschaftlich und illegitim.

Man würde der Grundintention der griechischen Philosophie nicht gerecht, wenn man nur ihre theoretische Seite berücksichtigt. Eines ihrer Hauptziele war die Erreichung der εὐδαιμονία, der Glückseligkeit. Worin diese aber nun bestehen könnte, war Gegenstand ethischer Überlegungen und eine bevorzugte Antwort war, das Glück bestehe in der Lust (ἡδονή). Auf dem Weg dorthin allerdings gibt es viele Hindernisse und dazu gehören auch die Illusionen der Religion. Ἐπίκουρος von Athen wird nicht müde, zu belegen, daß man sich der illusionären Vorstellung von einer supernaturalen Welt, in der die Götter mit Strafen und Belohnungen für ihre Toten drohen, entledigen muß, um glücklich zu sein. „Es ist nicht möglich, sich von der Furcht hinsichtlich der wichtigsten Lebensfragen zu befreien, wenn man nicht Bescheid weiß über die Natur des Weltalls, sondern sich nur

in Mutmaßungen mythischen Charakters bewegt. Mithin ist es nicht möglich, ohne Naturerkenntnis zu unverfälschten Lustempfindungen zu gelangen.⁵ Epikur setzt also eine regionale Skepsis in bezug auf die tradierte Religion an: Die Natur und der Mensch als Teil davon müssen ihres magischen Charakters entkleidet werden. Eine Demystifikation und Naturalisierung der Realität ist Voraussetzung für ein gelungenes Leben, in dem der Mensch sich der sinnlichen Ausstattung seines Körpers ohne metaphysische Bedenken bedienen kann. Epikurs Religions-skepsis, seine Kritik an der Unsterblichkeit der Seele, seine naturalistische Endlichkeitsphilosophie stehen ganz im Dienste des erreichbaren Diesseitigen nur durch Klugheitsüberlegungen gesteuerten Glückszieles. Die Epikureer betreiben Aufklärung, um Hindernisse auf dem Weg zu einem lustvoll geglühten Leben zu beseitigen. Dazu muß aber wissenschaftliche Erkenntnis möglich sein. Es muß auch klare Kriterien für die Trennung von Pseudowissenschaft und echter Naturerkenntnis vorhanden sein. In dieser Hinsicht war sich Epikur auch mit Aristoteles einig, der ja betont hatte, daß niemand überleben kann, wenn er nicht zwischen Wahrheit und Falschheit einigermaßen verläßlich zu unterscheiden weiß. Damit ist schon angedeutet, daß die Skepsis nicht den gesamten Bereich des Erkennens betreffen kann, sondern als Vermögen angesehen werden muß, die illusionären Teile, die Täuschungen, Artefakte und psychologischen Projektionen auszusondern.

So nimmt es auch nicht wunder, daß die Verteidiger der totalen Skepsis wie Pyrrhon (Πύρρων) mit dem Verzicht auf Meinung auch die Genügsamkeit und die

Befürwortung der Askese verbanden. Wenn man die Natur der Dinge als für völlig unbestimmbar hält und damit auch jegliches auch vorläufiges unsicheres Wissen ablehnt, kann man sich auch nicht an einer solchen amorphen „Realität“ erfreuen. Zwar meint auch Pyrrhon, daß die Unerkennbarkeit der Welt zur Seelenruhe (ἀταραξία) führt, weil sie einen von dem Streit der gegensätzlichen Meinungen enthebt. Aber auf der anderen Seite läßt die radikale Ablehnung objektiver Realitätskenntnis auch keine positive Lebensfreude aufkommen, da man es so gut wie immer nur mit Täuschungen zu tun hat. Epikur, dem seelische Ausgeglichenheit auch ein Anliegen war, lehnte den radikalen Skeptizismus im Naturerkennen und auch bei der Analyse des Menschen ab. Es besteht kein Zweifel, daß alle Lebewesen, Tiere und Menschen von Natur aus (φύσει) nach Lust streben. Deshalb ist es auch erlaubt, dieses Faktum zum Ausgangspunkt der Ethik zu erheben, um eine hedonistische Lebensphilosophie zu begründen.

Es gibt noch einen zweiten Strang skeptischen Denkens in der griechischen Antike, und zwar innerhalb der Akademie, geführt in erster Linie von Ἀρκεσίλαος. Die akademische Skepsis entfaltet ihre Stärke in erster Linie in der Auseinandersetzung mit den Stoikern, die in der Tat auch nach heutiger Sichtweise eine zu starke Erkenntnisthese vertreten hatten: Sie meinten, daß man bestimmte Sinnesindrücke als unzweifelhaft wahr erkennen kann und nannten dies die φαντασία καταληπτική. Gegen dieses „Ergreifen der Wahrheit“ richteten sich die berechtigten skeptischen Argumente, um aber dann in die radikale Gegenposition zu fallen, ein-

fach nichts mehr zu behaupten und alles im Dunkeln zu lassen oder wie Cicero sagt „omnia latere censebat in occulto“⁶. Die akademischen Skeptiker ließen sich nicht einmal vom drohenden Selbstwiderspruch abschrecken, wenn sie das Nichtwissen auch auf die eigene Erkenntnisthese bezogen. Dem naheliegenden Einwand der antinomischen Selbstreferenz begegneten sie mit der „Ἐποχή“, der Urteilsenthaltung. Aber mit einer Stimmenthaltung wird das Erkenntnisproblem weder positiv noch negativ gelöst; dies wirkt sich vor allem bei der praktischen Lebensgestaltung aus. Es kann als Postulat der praktischen Vernunft angesehen werden, daß man, um gezielt handeln zu können, in der Welt nicht völlig im Dunkeln tappen kann.

Spätere Vertreter der akademischen Skepsis wie Karneades leisten dann, vielleicht auch unter dem Eindruck pragmatischer Einwände der Stoiker, stärker konstruktive Beiträge zum Erkenntnisvorgang. Die Diskussion entfernt sich vom extremen Gegensatz absolutes Nichtwissen/sicheres Erfahrungswissen in einer dialektischen Synthese, einem frühen Fallibilismus. Die Schwierigkeit für die Kombattanten war, einen Erkenntnisstatus zu finden, der zwischen Sicherheit und völliger Ignoranz lag. Die Sorge war, daß die Alternative zu sicherem Weltwissen nur in der Beliebigkeit des Meinens bestehen könnte und wenn das erste nicht gegeben sei, erfordere es die intellektuelle Redlichkeit, zuzugestehen, daß man überhaupt nichts wisse.

Von Karneades wird eine Geschichte berichtet, die charakteristisch für die Reaktion der Gesellschaft auf die skeptische Einstellung ist. Im Jahre 156 v.d.Z. ent-

sandte Athen drei Philosophen mit diplomatischem Auftrag nach Rom, darunter auch Arkesilaos, der die Gelegenheit gleich nützte, um Vorlesungen vor jungen Leuten in Rom zu halten. Seine skeptische Methode demonstrierte er, indem er an einem Tag über Gerechtigkeit dozierte und die sokratische These verteidigte, daß jedes Unrecht ein größeres Übel für den ist, der es begeht als für den, der es erleidet. In seiner nächsten Vorlesung destruierte er diese These völlig, indem er darauf hinwies, daß alle mächtigen Staaten doch durch räuberische Angriffe auf die schwächeren Nachbarn groß geworden seien. Bei einem Schiffbruch, so meinte er, wird doch jeder zuerst und auf Kosten anderer sich selbst retten. Diese „Deonstruktion“ der Tugend der Gerechtigkeit gefiel dem strengen starren Sittenwächter, dem älteren Cato, gar nicht. Cato war ein puritanischer, engherziger, brutaler, gefühlsarmer Konsul, der einst Manilius aus dem Senat verstieß, weil dieser seine Frau in der Öffentlichkeit geküßt hatte. „Ihm selbst“, äußerte Cato, „sei eine Frau niemals um den Hals gefallen, außer nach einem heftigen Donner“. So berichtet jedenfalls Plutarch.

Dieser Cato griff im Senat die skeptischen Griechen als Jugendverderber an, die die jungen Menschen von der Obrigkeitgläubigkeit und der kriegerischen Tapferkeit ablenken und sie zum Spiel mit intellektuellen Sophistereien verführten. Die Reaktion des staatlichen Ordnungsverwalters ist Kennzeichen für die Sorge, daß skeptisches Rasonieren soziale und politische Stabilität gefährdet. Denn man weiß ja nie, wo diese Philosophen Halt machen; es mag sein, daß sie wie Karneades Nachfolger Kleitomachos, Divination

(Mantik), Magie und Astrologie kritisieren. Aber es ist genauso möglich, daß sie die Kardinaltugenden, die Säulen der staatlichen Ordnung relativieren und sich vielleicht gar zu frevlerischem Zweifel über die Existenz der Götter hinreißen lassen.

Bei Cicero finden wir dann erste Äußerungen zu einem Begriff der Teilwahrheit oder Wahrheitsnähe, den man modern als Carnapsche Hypothesen-Wahrscheinlichkeit oder als Poppersche empirische Bewährung lesen kann.⁷ „quod aut verum sit aut ad id quam proxime accedat“. Aber einigen Akademikern gingen diese Zugeständnisse zu weit. Ἀτινησίδημος hat dann noch einmal in seinen τρόποι die Gründe aufgezählt, die zu einer Urteilsenthaltung bei einer unsicheren Erkenntnislage führen. Zusammengefaßt und kommentiert wurden die erkenntniskritischen Argumente dann von Sextus Empiricus, der sich in erster Linie gegen die δογματικοί, also gegen die Stoiker wendet. Bei ihm finden sich alle nur denkbaren Einwände gegen verlässliche Realerkenntnis, aber aus heutiger Sicht schöpft er sein destruktives Potential aus einer zu starken Dichotomisierung des metatheoretischen Instrumentariums. Ihm fehlte die Intuition von abgeschwächten Bestätigungsbegriffen, die zu einer positiven Stützung von Hypothesen führen können, mit welchem man wissenschaftliche Realerkenntnisse von religiösen Mythen und magischen Vorstellungen trennen kann.

In ihrer kritischen Arbeit hatten die Skeptiker also weitgehend den gegenwärtigen Diskussionsstand vorweggenommen. Agrippa zum Beispiel, ein Vertreter der jüngeren Skepsis, hat klar gesehen, daß

die Forderung, für alle Urteile eine Begründung zu liefern, zu einem unauflösbaren Trilemma führt: Entweder landet man bei einem unendlichen Regreß oder man bricht die Begründungskette willkürlich und dogmatisch an einer Stelle ab oder man gelangt nach etlichen Argumentationsschritten wieder zirkulär am Ausgangspunkt an.⁸ Der Ausweg aus dieser von Hans Albert als Münchhausen-Trilemma bezeichneten Begründungsschwierigkeit ist aus der Sicht des kritischen Rationalismus nicht die ἐποχή, sondern der Verzicht auf die Idee einer Letztbegründung überhaupt. Eine solche positive Lösung des Erkenntnisproblems fehlte den Skeptikern. Weil die Skeptiker überkritisch waren, konnte dann Augustinus mit seinem Werk „Contra academicos“ ansetzen,⁹ um Raum für theologische Behauptungen zu finden. Trotz vieler scharfsinniger Überlegungen – von einigen Ansätzen abgesehen – war es den vereinten Anstrengungen der σκεπτικοί und δογματικοί nicht geglückt, ein brauchbares Abgrenzungskriterium mit hinreichender Trennschärfe zwischen kognitiv brauchbarem Wissen und phantastischer Spekulation anzugeben.

II. Offenbarungswissen und Rationalität

Das griechische Denken war durch eine hohe Liberalität und eine tolerante Weite in der Ideenvielfalt gekennzeichnet. Auf Grund des Fehlens kanonischer Offenbarungsschriften und einer institutionalisierten Dogmatik konnte alles gedacht und erwogen werden. Niemand wurde bedrängt, auch wenn er jedes Wissen leugnete. Dies änderte sich nun beim weltanschaulichen Phasenübergang vom paganen Polytheismus zum christlichen Mo-

notheismus. Hier gibt es auf einmal einen Wissensbestand, dessen Autorität so groß ist, daß kein Zweifel Bestand haben kann und auch nicht erlaubt ist. „Maiores auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas“, sagt Augustinus im Gottesstaat.¹⁰ Per definitionem wird die Autorität und die intellektuelle Dignität der Heiligen Schrift so hoch angesiedelt, daß menschliche Skepsis keinen Zugang besitzt. Augustinus weist explizit auf die Differenz in der heidnischen und in der christlichen Überzeugungslage hin: Die Heiden verehren ihre Götter in einem gemeinsamen Tempel, aber in den philosophischen Schulen lehren sie völlig individuelle Auffassungen. Bei den Christen ist dies undenkbar: „non aliam esse philosophiam... et aliam religionem...“.¹¹ Dies ist die Konsequenz der einen wahren Religion, deren Kern exempt von jeder kritischen Prüfung ist, womit auch die Begriffe des Glaubensirrtums und der Häresie definiert sind und dadurch die ideologische Basis für die Inquisition vorbereitet war.

In der Folge richtet sich die *philosophische* Diskussion um die skeptischen Argumente immer auf das Weltwissen, klammert aber das Offenbarungswissen aus. Viele Denker des Renaissance-Humanismus wie Pico della Mirandola oder Erasmus von Rotterdam lassen sich von den Argumenten des Sextus Empiricus durchaus beeindrucken, beugen sich aber dann der Autorität der Bibel und den Interpretationsentscheidungen der Kirche. Gewißheit erhält eine moralische Dimension und der Zweifler steht im Verdacht, mit dem Atheismus zu liebäugeln. Skepsis wird also von der rein kognitiv-argumentativen Ebene auf die ethische Schiene verscho-

ben. Ein Philosoph, der behauptet, daß es kein sicheres Wissen gäbe, nur Vermutungen, Hypothesen und vorläufige Theorien, macht sich verdächtig, weil es eben doch nicht klar ist, wie man die Macht der skeptischen Argumente auf die den Sinnen offenliegende Erfahrungserkenntnis beschränken und die jenseits aller Erfahrungsmöglichkeit liegenden transzendenten Wesenheiten vor der Abqualifizierung als von Wunschvorstellungen motivierten Schein retten kann. Die Furcht vor dem Dambruch, der Übertragung der rationalen Argumente auf die Theologie, ist bei den Autoren der Renaissance stets zu spüren. Sie bewegen sich wie auf einer Gratwanderung und möchten Unvereinbares verbinden: Ein allgemein kritisches Bewußtsein mit einer Ausnahmeregelung für weltanschaulich prekäre Bereiche. Einige sogenannte christliche Skeptiker möchten die Urteilsenthaltung bezüglich der Gotteserkenntnis positiv wenden, indem sie vertreten, daß dadurch Platz für nichtkognitive intuitive Erkenntnisformen geschaffen wird. Francois de la Mothe Le Vayer setzt auf solche Weise die skeptische Position in der wissenschaftlichen Erkenntnis zur Stütze der Theologie ein.¹² Wenn man die Reichweite und Aussagekraft der Wissenschaft unterminiert, kann man gefährliche wissenschaftliche Erkenntnisse, die der Religion widersprechen, so entwerten, daß diese davon nicht betroffen wird. Da Mothe Le Vayer die Theologie sowieso nicht für Wissenschaft hält, womit diese von der Skepsis unbehelligt bleibt, ist Platz für den außerrationalen Glauben geschaffen. Angesichts dieses radikalen Einsatzes der Skepsis zur Rettung des Glaubens erscheinen die feinen Unterschiede zwischen den Akademikern, die wissen, daß sie nichts

wissen, und den Skeptikern, die das auch noch anzweifeln, verschwindend. Allerdings waren nicht alle Zeitgenossen einverstanden, der Theologie den Wissenschaftsstatus zu nehmen, was sich doch auch vom Etymon *λόγος* und der Existenz theologischer Fakultäten etwas seltsam ausnimmt. Auf der anderen Seite ist klar, wenn eine Wissenschaft vom höchsten Wesen vom Zweifel angenagt wird, ist auch Religion und Kirche in Gefahr. Christlich orientierte Philosophen mußten sich immerwährend mit dem Schiefe-Bahn-Argument auseinandersetzen. Wie sorgt man dafür, daß logische Analyse, Sprachkritik, Konfusionsvermutungen an der richtigen Stelle Halt machen und ein Freiraum für die zentralen religiösen Dogmen übrig bleibt? Gerade die Logik ist in dieser Hinsicht gefährlich: Da sie ontologisch neutral ist und keinen Gegenstandsbereich besitzt, ist ihre Zuständigkeit für alle sprachlichen Äußerungen gegeben.

Besonders dramatisch sieht Pater Mersenne, der Briefpartner von Descartes, die Rolle der Skeptiker.¹³ Nach ihm droht jetzt moralische Gefahr. Wer in metaphysischen und ethischen Grundsätzen keine sichere Erkenntnis sieht, muß der Sittenlosigkeit und der „libertinage“ verdächtig sein. Dieses Schiefe-Bahn-Argument wurde von den Klerikern ad nauseam wiederholt und Schopenhauer wird später nicht müde, es zu konterkarieren.¹⁴ Abgesehen davon, daß der Begriff des Libertin später seine Schrecken verloren hat, ja von manchem Aufklärer mit einem gewissen Stolz beansprucht wurde, kann keine Rede davon sein, daß Skepsis hinsichtlich Metaphysik ein moralisches Chaos auslöst. Zu einer umstrittenen, undurchsichtigen Situation führte Descartes' Einsatz des metho-

dischen Zweifels als Weg zum archimedischen Punkt der Erkenntnis. Seine Intention war Erkenntnis, um damit auch die Existenz Gottes und die persönliche Unsterblichkeit zu sichern. Dennoch warf man ihm vor, Wegbereiter des Atheismus zu sein; strukturell ist wohl wieder ein Dambruchargument im Spiel: Wer den skeptischen Zweifel so ins Zentrum seiner Philosophie stellt, ist verdächtig, auch wenn er sein *cogito* als letzten Anker anbietet. Das bis heute umstrittene Ende Descartes – er soll von den Jesuiten ermordet worden sein¹⁵ – spricht dafür, daß man ihn kirchlichen Kreisen so gedeutet hat. Soviel wird jedenfalls schon bis hierher klar, daß die reine erkenntnistheoretische Diskussion um die Gültigkeit, Verlässlichkeit und Reichweite der Erkenntnis unentwegt auf dem Hintergrund ihrer möglichen Auswirkungen auf die Glaubensgewißheit betrachtet wurde. Eine ungetrübte logische Analyse des menschlichen Erkenntnisvermögens und der Tragfähigkeit wissenschaftlicher Rationalität, unabhängig von dem Problem der Glaubenssicherung, fand kaum statt. Die meisten Autoren schwankten dauernd zwischen der Angst, daß die Skepsis den Glauben erschüttert und der Hoffnung, daß die Skepsis die Wissenschaft unterminiert und damit Gefahren für Theologie und Kirche eliminiert werden.

Nur die reinen Aufklärungsphilosophen setzten sich mittels skeptischer Argumente für eine Auflösung magischer Weltdeutungen ein: So meinte Voltaire in seinem Stichwort „Aberglaube“ im Philosophischen Wörterbuch: „Die Kirche hat die Magie immer verdammt, aber immer an sie geglaubt. Zauberer hat sie nicht als betrogene Narren exkommuniziert, son-

dern als Menschen, die tatsächlich Umgang mit dem Teufel pflegten.“¹⁶ Auch die interkonfessionellen Zuweisungen von magischen Elementen karikiert er. „Der Erzbischof von Canterbury behauptet, der Erzbischof von Paris sei abergläubisch. Die Presbyterianer erheben denselben Vorwurf gegen den Erzbischof von Canterbury und diese werden wiederum von den Quäkern abergläubisch genannt, die doch in den Augen der anderen Christen die abergläubigsten von allen sind.“¹⁷ Auch Voltaire ist sich nicht ganz sicher, ob man im ganzen Volk solche Ideen ausrotten kann, aber er ist überzeugt: „Je weniger Aberglaube, desto weniger Fanatismus und je weniger Fanatismus, desto weniger Unheil.“¹⁸

Julien Offray de La Mettrie zieht dann die lebensphilosophische Konsequenz aus der skeptischen Aufklärung „Wie dem auch sei – in einem so aufgeklärten Jahrhundert wie dem unseren, indem die Kenntnisse über die Natur zumindest in diesem Punkt nichts mehr zu wünschen übrig lassen, ist schließlich durch eine Fülle unwiderleglicher Beweise ganz klar gelegt worden, daß es nur ein Leben gibt und nur ein Glück. Die wesentliche Bedingung des Glücks ist die Empfindung und der Tod beraubt uns aller Empfindung. Die falsche Philosophie kann uns ebenso wie die Theologie zwar ewiges Glück versprechen, aber indem sie uns mit schönen Illusionen einlullt, führt sie uns auf Kosten unseres Lebens bzw. unserer Lebensfreude dorthin.“¹⁹ Der Zweifel an der Unsterblichkeit führt nach La Mettrie auch zu einem für einen kraftvollen Geist angemessenen Leben. Die Endlichkeit des Lebens ist der passende Rahmen für die Verwirklichung der Wünsche des Menschen. Hier

wendet sich die Transzendenzskepsis ins Positive in Richtung auf das Ideal des diesseitigen erfüllten Lebens. Im Anschluß an epikureische Aufklärung betont La Mettrie, daß wir nur glücklich werden können, wenn wir uns von der Kategorie des Heiligen trennen und von der Idee der Überwachung unserer Handlungen durch die Götter.

Die Aufklärer wollen naturgemäß trennen zwischen dem sicheren Gang des Fortschritts in der Wissenschaft – bei Voltaire vor allem begründet in der Newtonschen Physik²⁰ und der Unsicherheit in bezug auf die Aussagen von Religion und Theologie. Skepsis wird daher auf den nicht-empirischen Bereich bezogen, wohingegen das Erfahrungswissen durchaus realistisch und mit ontologischem Anspruch gedeutet wird. Den genau inversen Gebrauch von Skeptizismus macht Bischof Berkeley, der schon im Titel seiner Traktate die Stoßrichtung formuliert: „A treatise concerning the principles of human knowledge, wherein the chief causes of error and difficulty in the sciences, with the grounds of Scepticism, Atheism and Irreligion are inquired into“²¹ „Nach Berkeley bedeutet Skepsis der Zweifel an der Realität der Phänomenwelt als ultimate Gegebenheit. Derjenige aber, der eine bewußtseinstranszendente Wirklichkeit annimmt, den Phänomenen also nur eine proximate Bedeutung zuweist, gilt nach Berkeley als Skeptiker. Der ontologische Realist, der das realistische „esse est percipi“ nicht mitvollzieht, wird als Zweifler betrachtet. Die meisten Zeitgenossen machten diese Verdrehung der Positionen nicht mit, ob James Beattie oder David Hume, sie beharrten darauf, daß der epistemologische Idealismus Berkeleys ein

Skeptizismus sei, weil er eine materiale Dingwelt (ὄλη) leugnete und alle Realität dem νοῦς überantworten wollte. Der Wissenschaftstheoretiker Mario Bunge hat im Anschluß an Berkeley in einem neuen Dialog zwischen Hylas und Philonous die Sachlage vom Kopf wieder auf die Füße gestellt.²² Bei Hume wird dann auch deutlich, daß die strenge Alternative von naive[m]m Fürwahrhalten und totalem Zweifel in eine Sackgasse führt und daß es eher darum geht, die Grenzen und die Verlässlichkeit des Wissens abzustecken und nicht zuletzt sollten wir bedenken, daß der erkennende Verstand ein Teil der Natur sei, und daß es einfach vermessen ist, unsere Gehirnaktivität als Modell und Vorbild für die gesamte Natur anzusetzen.²³

Wie hinlänglich bekannt ist, hat Immanuel Kant sich von David Hume aus seinem „dogmatischen Schlummer“ erwecken lassen. Kant wendet die Skepsis in die Richtung der Erkenntniskritik und eines Abgrenzungskriteriums zwischen einem legitimen und einem transzendenten Gebrauch der Vernunft. Die traditionelle rationale Metaphysik mit ihren angeblich sicheren Aussagen über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit wird jetzt als unkritischer Dogmatismus, der nur transzendentale Schein produziert, entlarvt: „Der Skeptiker ist der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers..., er liefert eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst“, sagt Kant.²⁴ Die Wissenschaft selber will Kant auf sicheren Grund stellen, ja er ist sogar davon überzeugt, daß ein Teil von ihr, die sogenannte reine Naturwissenschaft, sich aus Gründen a priori demonstrieren läßt.²⁵ Darin sind ihm allerdings die modernen Erkenntnistheoretiker nicht mehr gefolgt.

III. Skepsis und Kritizismus

Kants Kritik des Mißbrauchs der reinen Vernunft bildet die Vorlage für den modernen logischen Empirismus und den Kritischen Rationalismus, der das heutige Denken beherrscht. Dabei hat sich die Erkenntnisskepsis vor allem im Bereich der Metaphysik und der Wertlehre nochmals wesentlich verschärft. Bereits Anfang des Jahrhunderts, z. B. bei Fritz Mauthner, wandelt sich die Skepsis zur Sprachkritik.²⁶ Die Skepsis richtet sich auf die Metaphysik, der Relativismus auf die Ethik und der Agnostizismus auf die Theologie. Die antimetaphysische Tendenz gründete nicht nur im Vorwurf eines Fehlens objektiver Kontrollierbarkeit der metaphysischen Sätze, sondern leugnet, daß die darin vorkommenden Begriffe eine angebbare Bedeutung besitzen, über die man sich intersubjektiv verständigen kann. Ausdrücke wie „Weltgeist“, „Vorsehung“, „Urgrund“ klingen wie deskriptive Terme, haben aber de facto keine eindeutigen Anwendungsbedingungen. Die logischen Empiristen sind also bereits *semantische Skeptiker*; die viele Terme der Metaphysik als Scheinbegriffe ansehen und die damit formulierten Probleme als Scheinprobleme. Es handelt sich um eine einfache Dichotomie: Entweder eine Aussage ist formal-logisch begründbar oder es handelt sich um eine Hypothese, die empirisch bewährungsfähig ist, wobei die logischen Empiristen auf die Bestätigungsfähigkeit und die kritischen Rationalisten auf die Falsifizierbarkeit als Kriterium für Wissenschaftlichkeit Wert legt. Eine dritte Klasse von Aussagen, z.B. die von Kant postulierten synthetischen Urteile a priori, welche seiner Meinung nach die metaphysischen Voraussetzungen aller Erfahrungswissenschaften (reine Na-

turwissenschaft) bilden sollen, gibt es nicht. Alle Beispiele Kants sind ausnahmslos falsch und deshalb ist das Problem einer transzendentalphilosophischen Begründung der Naturwissenschaft ein Pseudoproblem.

Skeptisch sind die empiristischen Philosophen auch gegenüber allen „spirituellen Erkenntnisquellen“ wie Wesensschau und intellektuelle Anschauung. Hier taucht noch einmal das Mitteilungsproblem des Gorgias auf: Private Intuitionen, Evidenzen, Einsichten eines einzelnen, die bei anderen Individuen nicht vorkommen, deshalb nicht mitteilbar, d.h. nicht intersubjektiv verständlich sind, können nicht als Basis oder als Kontrolle wissenschaftlicher Aussagensysteme Verwendung finden. Im modernen Empirismus ist eine intersubjektive Kommunikation aber nur möglich über logische und mathematische Zeichen oder über Terme mit faktischer Bedeutung, für die die Anwendungsbedingungen klar sein müssen. Nach empiristischer Auffassung führen Metaphysiker und Theologen Pseudodialoge (span. diálogo de besugos), da die deskriptiven Schlüsseltermine ihrer Kontexte mit beliebigen Inhalten gefüllt werden können, ohne daß je Inkonsistenzen auftreten. Gegen die semantische Skepsis bringen die Verteidiger der Metaphysik gelegentlich einen holistischen Einwand, wonach sich die Bedeutung eines metaphysischen Termes wie „Weltgeist“ erst im Gesamtverband des Hegelschen Systems ergibt. Dies kann man jedoch nicht gelten lassen: Wenn das Gesamtsystem nirgendwo eine Verankerung in der empirischen Realität besitzt, dann kann die Verkettung mit noch so vielen weiteren metaphysischen Termen kein kognitiv sinnvolles Sprachgebilde liefern.

Skeptisch sind zuletzt die empiristischen Philosophen auch gegenüber objektiven oder absoluten Werten. Werte sind aus empiristischer Sicht Reaktionen der emotiven Zentren des menschlichen Gehirns auf Handlungsalternativen. Aufgrund der Schwankungsbreite der phylogenetischen Dispositionen und der unterschiedlichen Normierung durch ontogenetische Einflüsse sind die Reaktionsmuster aller Individuen etwas verschieden und dementsprechend differieren auch die Wertungen der Individuen. Je nach den Engrammen des Limbischen Systems und der Erlebnisvielfalt im Laufe des Lebens werden sich die Wertvorstellungen entsprechend ausprägen. Es gibt keinen Grund, daß über die Gemeinsamkeit in der Stammesgeschichte und der individuellen Prägung hinaus es für alle Menschen einen verbindlichen Normenkanon gibt, der als von allen einsehbar universell konstituierbar wäre. So haben wir aus evolutionsbiologischer Perspektive eine späte Rechtfertigung des skeptischen Werterelativismus des Protagoras vor uns: Werte sind keine extrakorporalen Entitäten, die man mit irgendeinem Organ ergreifen kann, um sie anschließend als objektive Gegebenheiten vorzuweisen, sondern sie sind Einstellungen, die von Individuum zu Individuum schwanken und über die die Vernunft nur Verhandlungen führen kann, um die Interessen der einzelnen zu einem Netz von Regeln zusammenzufügen, das so elastisch ist, daß es der persönlichen Freiheit maximalen Bewegungsspielraum gestattet. Moderne Ethiker haben dieser Werteskepsis durchaus Rechnung getragen: Keine Prinzipienethik mehr, sondern eine individuelle Verhandlungsmoral heißt die heutige Losung. Man deduziert nicht aus ersten obersten Grundsätzen, sondern man

arrangiert sich. Nirgendwo mehr als im normativen Bereich hat die Skepsis erfreulich viel zur Entspannung beigetragen. Wenn Ethik nicht universell ist, nicht objektiv und schon gar nicht absolut begründbar ist, dann verliert der Dissens auch wesentlich an Aggressionspotential. Bei moralischer Entrüstung ist man dann auch nicht mehr gehalten, zur Flinte zu greifen, sondern einen Cognac zu nehmen.

Anmerkungen:

- ¹ lat. con-spicio, ahd. spēhon, nhd. spähen
- ² δεινός heißt furchtbar oder gewaltig, daher kommt unser Ausdruck Dinosaurier.
- ³ Platon: Apologie 21b
- ⁴ Cicero de natura deorum I, 13, 35
- ⁵ Diogenes Laërtius X, 143
- ⁶ M. T. Cicero, Academica I, 12, 45
- ⁷ M. T. Cicero, Academica II, 3, 7
- ⁸ Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis I, 164
- ⁹ A. Augustinus: Contra academicos. Vgl. z. B. III, 7, 16
- ¹⁰ A. Augustinus: De civitate Dei II, 5, 9
- ¹¹ A. Augustinus: De vera religione, V, 8, 26
- ¹² Francois de la Mothe Le Vayer: Cinq dialogues, Mons 1673
- ¹³ M. Mersenne: La verité des sciences. Contre les septiques ou Pyrrhoniens. Paris 1625, Neudruck 1969
- ¹⁴ Arthur Schopenhauer: Über Religion. Parerga und Paralipomena, Kap. XV., § 174
- ¹⁵ Eike Pie: Der Mordfall Descartes. Solingen 1996
- ¹⁶ Voltaire: Philosophisches Wörterbuch. Frankfurt/M. 1967, S. 41
- ¹⁷ Voltaire: a.a.O., S. 42
- ¹⁸ Voltaire: a.a.O., S. 44
- ¹⁹ La Mettrie: Über das Glück oder das höchste Gut (Antiseneca), hrsg. v. Bernd A. Laska, Nürnberg
- ²⁰ Voltaires: Elements de la philosophie de New-

ton, dt. Elemente der Philosophie Newtons, hg. von R. Wahsner/H.-H. Borzeszkowski, Berlin, 1997

²¹ W. Berkeley: Treatise, 1710, dt.: Die Prinzipien der Menschlichen Erkenntnis. Phil. Bibl., Bd. 20, Hamburg: Meiner, 1957

²² M. Bunge: A new dialogue between Hylas and Philonous, in: Scientific Maternalism, Dordrecht, 1981

²³ David Hume: „What peculiar privilege has this little agitation of brain which we call thought, that we must make it the model of the whole universe.“ (Dialogues concerning natural religion, Edinburgh, 1779, Part II)

²⁴ Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 769 / B 797

²⁵ Immanuel Kant: Über die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786), Kant's gesammelte Schriften. Preuß. Akad. Wiss. IV, Berlin 1911, S. 469

²⁶ Fritz Mauthner: Beiträge zu einer Kritik der Sprache, 1923³

Prof. Dr. Bernulf Kanitscheider, geb. 1939 in Hamburg, Promotion 1964 in Innsbruck über „Das Problem des Bewußtseins“. 1970 Habilitation für Philosophie an der Universität Innsbruck mit dem Thema „Geometrie und Wirklichkeit“. 1974 Berufung auf den neu errichteten Lehrstuhl für Philosophie der Naturwissenschaft an der Universität Gießen (Zentrum für Philosophie und Grundlagen der Wissenschaft). Jüngste Veröffentlichungen: Liebe, Lust und Leidenschaft. Sexualität im Spiegel der Wissenschaft (Hrsg.), Stuttgart/Leipzig 1998. Im Innern der Natur, Darmstadt, 1996; Auf der Suche nach dem Sinn. Frankfurt a.M., 1995; Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Darmstadt, 1993. Von Lust und Freude – Gedanken zu einer hedonistischen Lebensorientierung – zusammen mit Frau Dr. Bettina Dessau, Insel-Verlag, Frankfurt, 2000