

Von der pyrrhonischen Skepsis zu Husserls Phänomenologie

Klaus HELD

Was Husserls Phänomenologie mit derjenigen Spielart der Skepsis verbindet, die Pyrrhon von Elis begründete, ist die Problematik der Wahrheit. Die Rückübersetzung von „Wahrheit“ ins Altgriechische lautet *alétheia*. Wahrscheinlich wurde die früheste philosophische Debatte über die Wahrheit von Protagoras, einem der beiden Gründer der Sophistik, im 5. vorchristlichen Jahrhundert angestoßen, der einer seiner Schriften den Titel „Aletheia“ gab. Die Schrift ist uns nicht erhalten, aber wir kennen ihren Kerngedanken, den Protagoras im sogenannten *homo-mensura*-Satz formuliert hat, der These, mit der er den Relativismus begründete. Der Satz lautet: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind“ (so von Platon zitiert im *Theaitetos* 152 a).

Was hat diese Aussage mit „Wahrheit“ zu tun? Das Wort „Dinge“ hat hier eine ganz weite Bedeutung und ist die Bezeichnung für alles, was uns in der Welt begegnet. Mit dem „Menschen“ ist nicht der abstrakte „Mensch überhaupt“ gemeint, sondern die vielen einzelnen Menschen auf dieser Erde. Wie das, was der Satz über den Menschen sagt, zu verstehen ist, hat Platon im „Theaitetos“ an einem Beispiel erläutert: Zwei Menschen, du und ich, können beide dem gleichen Wind ausgesetzt sein, aber dir wird davon warm, und der Wind erscheint dir als warm, mir wird kalt, und entsprechend erscheint mir der Wind (*Theaitetos* 152 b). Platons Erläuterung zeigt, daß wir auf das Verhältnis von Sein und Erscheinen achten müssen, um den *homo-mensura*-Satz zu verstehen. Um dieses Verhältnis wird es deshalb in den ganzen folgenden Überlegungen gehen.

Dem robusten und dem sensiblen Menschen, denen der Wind unterschiedlich erscheint, wird es natürlich nicht nur mit diesem „Ding“, sondern mit vielem anderem so gehen; denn die beiden unterscheiden sich nicht nur durch ihre Temperaturempfindungen, sondern dadurch, daß die Welt überhaupt ihnen aus vielen Gründen unterschiedlich erscheint. Deshalb leben die Menschen in unterschiedlichen Welten, der „Welt des Büroangestellten“, der „Welt des Sportlers“, der „Welt des Computerfachmanns“ und unzählig vielen anderen solchen Welten. Sie alle gehören zu der einen allumfassenden Welt, die alle Menschen gemeinsam haben, aber sie bilden nur partikulare, sozusagen private Ausschnitte daraus. Diese Ausschnitte sind die begrenzten Gesichtskreise unseres Denkens und Handelns, die Horizonte, in denen wir uns gewohnheitlich bei unserem Verhalten orientieren. Die These des *homo-mensura*-Satzes können wir demgemäß auch so formulieren: Daß und wie die Dinge *sind*, hängt davon ab, wie sie den Menschen in ihren partikularen Welten erscheinen. So ist die

Wahrheit relativ, sie ist je nach den Horizonten, in denen die Dinge den Menschen erscheinen, eine andere.

Dieser Relativismus des Protagoras wird seit zweieinhalb Jahrtausenden diskutiert. Meine Absicht ist nicht, für oder gegen ihn Stellung zu nehmen, sondern ich möchte nur darauf aufmerksam machen, daß der *homo-mensura*-Satz eine Voraussetzung impliziert. Protagoras läßt das Sein der Dinge von ihrem Erscheinen in den partikularen Welten abhängen. Aber diese Abhängigkeit kann er nur behaupten, weil für ihn von vornherein klar ist, daß zwischen dem Sein der Dinge und ihrem Erscheinen ein Zusammenhang besteht. Er hält es für selbstverständlich anzunehmen: Wenn etwas *ist*, dann bedeutet das zugleich, daß es erscheint. Sein und Erscheinen lassen sich nicht trennen, sie gehören zusammen.

Diese Zusammengehörigkeit von Sein und Erscheinen läßt uns verstehen, wieso es sich beim *homo-mensura*-Satz um eine These über die Wahrheit handelt. Wenn wir in der Alltagssprache von etwas sagen, daß es „erscheint“, meinen wir damit, daß es sich zeigt, daß es nicht verborgen bleibt, sondern sozusagen ans Tageslicht tritt. Die Bedeutung des Wortes *alétheia* entspricht dem so verstandenen „Erscheinen“. Das Wort *alétheia* hatte für die Griechen zwei Bestandteile: die Stammsilbe *leth*, die soviel bedeutet wie „sich verbergen“, und die Verneinungssilbe *a* am Anfang des Wortes. Demgemäß besagte *alétheia* für die Griechen „Unverborgenheit“ – also nichts anderes als das, was auch das Verb „erscheinen“ ausdrückt: das Sich-Zeigen, Ans-Licht-Kommen, Ins-Offene-Treten von etwas.

Ob das Wort *alétheia* sprachgeschichtlich tatsächlich durch die Verneinung der Silbe *leth* entstanden ist, wissen wir nicht, es ist aber auch nicht relevant; denn es genügt die Feststellung, daß die ganze Griechisch sprechende Antike das Wort *alétheia* im Sinne von „Unverborgenheit“ verstanden hat und daß damit gemeint war: das, was die Dinge *sind* – ihr *Sein* –, bleibt nicht verborgen. So war das Wort eigentlich nichts anderes als der Name für die Voraussetzung, die im *homo-mensura*-Satz steckt: die Zusammengehörigkeit von Sein und Erscheinen. Dem entsprach der Gebrauch des Adjektivs *alethés*, das zu dem Substantiv *alétheia* gehört und das wir mit „wahr“ übersetzen. Dieses Adjektiv konnte einerseits so benutzt werden, wie wir es in den modernen westlichen Sprachen mit „wahr“ oder „true“ tun, nämlich als Bezeichnung einer Eigenschaft von Aussagesätzen. Für uns sind es ja die Aussagesätze, von denen wir sagen können, sie seien wahr oder falsch. Die Griechen aber konnten das Attribut „wahr“ auch auf ein Ding beziehen und von ihm sagen, es sei wahr. Mit diesem Wahrsein war gemeint: Das Ding ist, wir dürfen ihm *Sein* zusprechen.

Daß der *homo-mensura*-Satz die Zusammengehörigkeit von Sein und Erscheinen, von Sein und Wahrheit im Sinne der *alétheia* impliziert, wird durch einen anderen berühmten Satz bekräftigt, der genau diese Zusammengehörigkeit zum Ausdruck bringt und der sogar noch einige Jahrzehnte älter ist als die Schrift des Protagoras. Er stammt aus dem um 500 v. Chr. entstandenen philosophischen Gedicht des Parmenides, eines

der beiden Großen des frühgriechischen Denkens. In der Einleitung dieses Gedichts, das sich nur in einigen Fragmenten erhalten hat, werden wir von einer Göttin darüber belehrt, daß es zwei Wege des Denkens gibt und daß wir aufgefordert sind, uns für den ersten der beiden Wege zu entscheiden. (*Diels/Kranz* 28 B 7/8) Diesen Weg bezeichnet die Göttin als den der *alétheia*. Hier stoßen wir zum ersten Mal in der Philosophie auf diesen Begriff.

Eine der grundlegenden Einsichten, die wir auf dem Weg der Wahrheit kennenlernen, steht in dem berühmten Vers: *To gar autó noeîn estin te kai eînai* (*Diels/Kranz* 28 B 3), der gewöhnlich so zitiert wird: „Dasselbe nämlich ist Denken und Sein“. Doch die Übersetzung von *noeîn* mit „denken“ ist problematisch. Ursprünglich wird mit diesem Verb ausgedrückt, daß wir etwas bemerken, d.h. darauf stoßen, daß es „da ist“. Etwas bemerken, heißt: auf das Sein von etwas aufmerksam werden. Das Verb *noeîn* bezeichnet nicht nur dieses Aufmerken-auf-das-Sein, sondern auch eine damit verbundene Offenheit für die Dinge, die wir bemerken, wobei das Wort „Ding“ wieder in der weiten Bedeutung wie im *homo-mensura*-Satz zu verstehen ist: Ich bemerke, daß der Himmel blau ist, und sehe diese blaue Farbe. Ich bemerke, daß ein Vogel zwitschert, und höre dieses Zwitschern.

Das Sehen und das Hören und ebenso das Riechen oder Tasten, aber auch jedes geistige Erfassen, beispielsweise das gedankliche Vorstellen einer Zahl – all dies sind Varianten der Möglichkeit, sich so für ein „Ding“ zu öffnen, daß es sich in dem zeigt, was und wie es ist. Das Deutsche hat eigentlich keinen Oberbegriff für die verschiedenen Weisen des Sich-Öffnens für dieses Sich-Zeigen der Dinge; am ehesten eignet sich das Verb „vernehmen“. Mit *noeîn* ist das Vernehmen gemeint, das mit dem Bemerken des Seins von etwas eine Einheit bildet. Wenn sich etwas in dem zeigt, was und wie es ist, bedeutet das nichts anderes, als daß es erscheint. Das „bemerkende Vernehmen“ ist das Vernehmbar-Werden des Erscheinens für den Menschen.

Von dem so verstandenen *noeîn* sagt Parmenides in dem berühmten Vers, es sei dasselbe wie das Sein: „Dasselbe nämlich sind bemerkendes Vernehmen und Sein“. Das bemerkende Vernehmen ist ein menschliches Verhalten; im Unterschied dazu ist das Sein, *eînai*, das Vorliegen dessen, worauf sich dieses Verhalten bezieht. Wegen dieses Unterschieds kann der Ausdruck „dasselbe“ – *to autó* – im Vers des Parmenides nicht bedeuten, daß *noeîn* und *eînai* identisch wären, sondern nur, daß sie untrennbar zusammengehören: Zu jeglichem Sein gehört das „Denken“, das Vernehmbar-Werden des Erscheinens, und damit auch das Erscheinen, worauf sich das bemerkende Vernehmen des Menschen richtet.

Wenn Protagoras im *homo-mensura*-Satz die Zusammengehörigkeit von Sein und Erscheinen voraussetzt, dann zeigt das, daß er bezüglich der philosophischen Grundlage seines Denkens mit Parmenides übereinstimmt. Allerdings gibt es zwischen den beiden Denkern auch einen tiefgreifenden Unterschied: Protagoras übernimmt von Parmenides zwar die Überzeugung, daß Sein und Vernehmbarwerden untrennbar

zusammengehören. Aber er nimmt an, daß jeder Mensch diese Zusammengehörigkeit nur innerhalb seines jeweiligen Horizonts erfahren kann. D.h., der Umkreis der Vernehmbarkeit ist beschränkt; was außerhalb des Umkreises unserer jeweiligen partikularen Welt liegt, kann für uns Menschen nicht vernehmbar werden, es bleibt uns unzugänglich. Weil das Sein vom Vernehmbarwerden nicht zu trennen ist, bedeutet das, daß alles außerhalb unserer jeweiligen partikularen Welt Liegende nicht *ist*. In diesem Sinne erklärt der *homo-mensura*-Satz die Menschen mit ihren partikularen Welten zum „Maß“ des Seins aller Dinge.

Die Dinge, die *sind*, erscheinen uns durch ihre Vernehmbarkeit in einer jeweiligen partikularen Welt als gegenwärtig „da“, wir erfahren sie als anwesende und nicht als abwesende, als *pareónta* und nicht als *apeónta*. Von den außerhalb unseres Horizonts befindlichen, uns unzugänglichen Vorkommnissen denken wir demgemäß, sie seien abwesende, *apeónta*. Genau diesen Unterschied zwischen *apeónta* und *pareónta*, der durch die Beschränkung des Vernehmbarwerdens auf die partikularen Welten bedingt ist, hatte Parmenides nicht anerkannt und damit hat er das klassische philosophische Verständnis von Anwesenheit, *parousía*, auf den Weg gebracht. Ein Vers des Gedichts enthält die Aufforderung, mit dem *noûs* das Abwesende als Anwesendes zu „erblicken“ (*Diels/Kranz* 28 B 4). Das Wort *noûs* ist das Substantiv zum Verb *noein*, „vernehmen“. Im Deutschen gibt es zum Verb „vernehmen“ das Substantiv „Vernunft“. Deshalb ist eigentlich dieses Wort eine noch passendere Übersetzung für *noûs* als das Wort „Geist“, das in den meisten Übersetzungen steht.

Seit dem besagten Vers ist der Begriff „Geist“ oder „Vernunft“ zu einem Leitwort des westlichen Denkens geworden, aber über diese historische Feststellung hinaus kommt es darauf an zu verstehen, warum Parmenides vom *noûs* gesprochen hat: Der *noûs* befähigt uns Menschen, über die beschränkten partikularen Welten unseres Alltagsleben hinauszublicken und nicht nur das jetzt und hier Anwesende zu „erblicken“, sondern auch das, was der vorphilosophische Alltagsverstand für abwesend hält. Die Vernunft ist offen für das Ganze der Welt, die alle partikularen Welten umfaßt; dem *noûs* ist die universale Wahrheit zugänglich.

Diese These war der Aufbruch des westlichen Denkens zur großen Philosophie, aber ihm folgte sogleich der Rückschlag: Protagoras hält die Behauptung, der Mensch besitze eine universal weltoffene Vernunft, für eine Vermessenheit, griechisch: *hýbris*. Deshalb gibt er dem beschränkten Alltagsverstand darin recht, daß uns Menschen nur begrenzte Umkreise der Vernehmbarkeit offenstehen und daß uns demgemäß nur partikulare Wahrheiten erreichbar sind. Die These im *homo-mensura*-Satz, der Mensch sei das Maß aller Dinge, ist also entgegen der traditionellen Interpretation dieser Aussage kein Ausdruck einer Überheblichkeit des Denkens bei Protagoras, sondern ganz im Gegenteil eine Mahnung, beim Nachdenken über die Wahrheit Nüchternheit und Bescheidenheit zu bewahren. Mit seinem Relativismus protestiert Protagoras gegen Parmenides, dessen Wahrheitsverständnis ihm als Hybris erscheint.

Entscheidende Bedeutung für die nachfolgenden Diskussionen der Philosophie über die Wahrheit bekam aber nicht dieser Gegensatz zwischen Protagoras und Parmenides, sondern die Voraussetzung, die sie gemeinsam hatten: Sein und Vernehmbar-Werden, Sein und Erscheinen gehören untrennbar zusammen. Wie ich jetzt nicht zeigen kann, blieb auch für das klassische griechische Denken von Platon und Aristoteles diese Zusammengehörigkeit die feste und selbstverständliche Grundüberzeugung. Die erste wirklich tiefgreifende Zäsur in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie ereignete sich erst nach Aristoteles gegen Ende des 4. vorchristlichen Jahrhunderts mit dem Anbruch des Zeitalters des Hellenismus.

Neben den ersten Stoikern und Epikur war der Begründer der Skepsis, Pyrrhon von Elis, der wichtigste Wegbereiter der hellenistischen Philosophie. Was er geschrieben hat, ist verloren gegangen, aber wir können uns von der pyrrhonischen Skepsis doch ein klares Bild machen durch die systematische Darstellung bei Sextus Empiricus im 2. nachchristlichen Jahrhundert. Man kann von einer ersten Epoche der Philosophie sprechen, die vom 6. bis zum 4. vorchristlichen Jahrhundert reichte und die trotz aller sonstigen Divergenzen von der parmenideischen Grundüberzeugung getragen war, daß Sein und Erscheinen untrennbar zusammengehören. Diese Epoche hatte ein langes Nachspiel in der lateinischen Scholastik des Früh- und Hochmittelalters; denn die Grundlage des scholastischen Denkens bildete die Lehre von den Transzendentalien mit ihren Lehrsätzen über jedwedes Seiende. Im wichtigsten dieser Lehrsätze klingt die parmenideische These über *eînai* und *noeîn* noch deutlich nach: *ens et verum convertuntur*, „‘seiend’ und ‘wahr’ sind austauschbare Bestimmungen“.

In den Philosophiegeschichten kann man gelegentlich lesen, die pyrrhonische Skepsis sei eine Art Fortsetzung oder Radikalisierung dessen, was mit dem Relativismus des Protagoras begonnen hatte. Aber das ist eine Fehleinschätzung. Protagoras hielt trotz seines Protests gegen Parmenides doch an dessen Grundüberzeugung fest, dem Zusammengehören von Sein und Erscheinen. Durch Pyrrhon aber verlor diese Grundüberzeugung ihre Selbstverständlichkeit, und damit ereignete sich nach meiner Einschätzung der radikalste Bruch in der ganzen philosophischen Tradition.

Der Bruch wurde ausgelöst durch eine Reflexion auf die Art, wie wir miteinander diskutieren: Wir tragen einander Aussagen vor, z.B. – um noch einmal das platonische Beispiel aufzugreifen – „der Wind ist kalt“. Mit einer solchen Aussage fassen wir in Worte, wie uns etwas in seinem Sein erscheint. Was der Wind ist und wie er *ist*, wird durch vielerlei bestimmt, im Falle des Beispiels etwa durch die Kälte. Er „unterliegt“ – so kann man im Griechischen und im Deutschen sagen – der Bestimmung, kalt zu sein; er ist das „Unterliegende“, griechisch *hypokeímenon*, für solche Bestimmungen. Die lateinische Übersetzung von *hypokeímenon* lautet *subiectum* – modernisiert: „Subjekt“. Das Verhältnis zwischen dem Unterliegenden und seinen Bestimmungen bringen wir in Urteilen zur Sprache. Das Urteil enthält in seiner einfachsten Form einen Ausdruck, der

das uns erscheinende Seiende bezeichnet, das den Bestimmungen unterliegt, und den wir deshalb in der Grammatik als Subjekt des Aussagesatzes bezeichnen, und es enthält einen Bestandteil, der die Bestimmung in Worte faßt, nämlich einerseits das Bestimmende als Prädikat und andererseits – ausgedrückt in Verbformen wie „ist“, „sind“ usw. – seine Beziehung zu dem, was durch es bestimmt wird. In diesem Sinne ist das Urteil eine Prädikation, nämlich eine durch das „ist“ hergestellte Verbindung, *synthesis*, zwischen Subjekt und Prädikat; es lautet, in Symbolen der Logik ausgedrückt, „S ist p“.

Die Beteiligten an einer Diskussion erheben für die Urteile, die sie in ihren Aussagen vortragen, den Anspruch, sie seien wahr. Wegen dieses Anspruchs bezeichnen wir Aussagen als „Behauptungen“. Diskussionen werden dann zur Kontroverse, wenn jemand eine Behauptung aufstellt, in der er etwas bejaht, und ein anderer diese Behauptung bestreitet und damit verneint. Der Sensible sagt „der Wind ist kalt“, und der Robuste stellt dieser Affirmation die Negation entgegen „der Wind ist nicht kalt“. Dieser Widerspruch und Streit zwischen Affirmation und Negation durchzieht nicht nur unsere Alltagsgespräche, sondern ebenso alle philosophischen Diskussionen. Der pyrrhonische Skeptiker möchte diesen Streit der Philosophen überwinden. Deshalb nimmt er an ihren Kontroversen nicht teil, sondern betrachtet sie von außen. Er begibt sich gleichsam auf eine Zuschauertribüne und beobachtet den philosophischen Wettkampf von oben. Solches beobachtende Zuschauen heißt auf Griechisch *sképsis*.

Seine Beobachtung führt den Skeptiker zu der Feststellung, daß keine affirmative Behauptung in der Philosophie vollständig davor geschützt ist, durch eine Gegenbehauptung bestritten zu werden. Es lassen sich immer hinreichende Gründe dafür finden, einer Affirmation eine entsprechende Negation entgegenzustellen und umgekehrt. Auf diese Weise entsteht ein Kräfte-Gleichgewicht – *isosthéneia* – zwischen allen erdenklichen Affirmationen und Negationen, das es unmöglich macht, irgendeine Behauptung aufrechtzuerhalten. (Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, London/Cambridge Mass. 1967, I 8) Der Skeptiker gelangt auf diese Weise zu einer Haltung der Neutralität gegenüber dem Inhalt aller möglichen Aussagen überhaupt.

Die neutrale Haltung macht es dem Skeptiker möglich, erstmals eine Unterscheidung zu treffen, die uns heute vor allem durch die analytische Philosophie geläufig geworden ist: Jede Behauptung, die mit einer Aussage aufgestellt wird, läßt sich, wie die Analytiker sagen, ohne Änderung ihres semantischen Gehalts in zwei Momente zerlegen, das propositionale Moment und dasjenige, wodurch die Aussage den Charakter einer Behauptung hat. Der propositionale Gehalt des Urteils „der Wind ist kalt“ besteht in der Verbindung zwischen dem Prädikat „kalt“ und dem Subjekt „Wind“. Das eigentliche Behauptungsmoment der Aussage ist die Affirmation, die besagt: „Ja, es ist wahr, daß es eine Verbindung zwischen Wind und Kälte gibt“. In der kontroversen Diskussion über den Wind widerspricht der Sensible dem Robusten mit der Negation: „Der Wind ist nicht kalt“. Seine Behauptung lautet: „Nein, es ist nicht

wahr, daß es die besagte Verbindung gibt“.

Nach dieser Interpretation philosophischer Kontroversen sind das Ja- und Nein-Sagen, Affirmation und Negation, Stellungnahmen zum propositionalen Gehalt der Aussage, um die es jeweils geht. Weil der Skeptiker durchschaut, daß zwischen allen solchen Stellungnahmen ein Kräftegleichgewicht besteht, bleibt ihm nur noch die Möglichkeit, sich radikal aller Stellungnahmen zu enthalten. Edmund Husserl hat davor gewarnt, diese Enthaltung mit einer Abschwächung der Affirmation oder der Negation oder mit einem Schwanken zwischen beiden Stellungnahmen zu verwechseln. Beides kennen wir schon aus der vorphilosophischen Sprache in vielen Formen, beispielsweise indem wir eine Behauptung mit adverbialen Bestimmungen wie „vielleicht“, „wahrscheinlich“, „möglicherweise“, „vermutlich“ usw. versehen. Mit allen so formulierten Aussagen nehmen wir noch auf irgendeine Weise zum propositionalen Gehalt dessen, was wir sagen, Stellung. Der Skeptiker aber unterläßt das Stellungnehmen in allen seinen Spielarten; er „hält inne“ damit.

„Innehalten“, „sich mit etwas zurückhalten“ hieß im Altgriechischen *epéchein*. Die pyrrhonische Skepsis bezeichnet deshalb die radikale Enthaltung von allen Stellungnahmen mit einem von diesem Verb abgeleiteten Substantiv als *epoché*. Eine solche Enthaltung ist kein normales, aus dem Alltagsleben gewohntes Verhalten, sondern es beruht auf einer eigens gefällten Entscheidung, d.h. aber: einem Akt unseres Willens. Eine solche Betätigung des Willens in bezug auf das Behaupten wäre nun aber gar nicht möglich, wenn das Behaupten selbst, das Affirmieren und Negieren in seinen mannigfaltigen Formen, nicht schon den Charakter eines Willensvollzuges hätte. Die Interpretation der Aussage als einer Behauptung, die eine Stellungnahme enthält, wurde erst durch die antike Skepsis möglich. Sie erscheint uns heute durch den Einfluß der Sprachanalytik geradezu als selbstverständlich, aber sie war es keineswegs.

Das erkennt man leicht daran, daß Aristoteles, der die Begriffe der Affirmation und der Negation in die Philosophie eingeführt hat, diese beiden Formen des Behauptens noch nicht für Weisen eines willentlichen Stellungnehmens gehalten hat. „Affirmation“ und „Negation“ sind die lateinischen Übersetzungen von zwei Begriffen, die auf Griechisch *katáphasis* und *apóphasis* lauten. *Katáphasis* bedeutet „Zusprechen“. Bei der *katáphasis* besteht die sprachlich vollzogene Verbindung, die *synthesis*, darin, daß wir behaupten, einem Subjekt komme ein bestimmtes Prädikat zu. Wir können dem Subjekt das Prädikat aber auch „absprechen“; das ist die *apóphasis*. Mit dem Zu- oder Absprechen eines Prädikats, z.B. „kalt“, bringen wir eine vorliegende Verbindung zur Sprache; wir fassen einen *seienden* Sachverhalt in Worte: Das seiende „Ding“ Wind beispielsweise unterliegt der Bestimmung der Kälte.

Eine affirmative Aussage, eine *katáphasis*, ist nach Aristoteles dann wahr, wenn die Verbindung eines Prädikats p mit einem Subjekt S, die in ihr behauptet wird, auch außerhalb der Aussage besteht, nämlich als Bestimmung eines Unterliegenden, und eine Negation, eine *apóphasis* ist wahr, wenn eine solche Verbindung außerhalb der Aussage

nicht vorliegt (*Metaphysik* 1051 b 4-17). Wenn wir eine Affirmation oder Negation aussprechen, richten wir uns nach einem unabhängig von der Aussage vorliegenden, seienden Sachverhalt. Die Wahrheit beim Zu- und Absprechen des Prädikats besteht darin, daß wir dem entsprechen, was sich uns als seiend zeigt. Mit der Prädikation sprechen wir nur aus, wie uns ein seiendes Ding erscheint. Auf diese Weise interpretiert Aristoteles Affirmation und Negation entsprechend der parmenideischen Zusammengehörigkeit von Sein und Vernehmbarwerden, Sein und Erscheinen.

Das bedeutet aber, daß *apóphasis* und *katáphasis* für Aristoteles nicht den Charakter einer Stellungnahme, d.h. der Zustimmung oder Ablehnung bezüglich einer Aussage, haben können. Bei einer solchen Stellungnahme ist unser Wille im Spiel. Solange zum Sein der Dinge das Vernehmbarwerden gehört und solange umgekehrt das Erscheinen nichts anderes ist als ein Sich-Zeigen dieses Seins, bietet das Urteilen keinen Spielraum für eine Stellungnahme, mit der wir die Verbundenheit oder Unverbundenheit eines Subjekts und eines Prädikats willentlich bestätigen oder ablehnen könnten. Die Verbundenheit oder Unverbundenheit zwischen einem Ding und der Weise, wie es uns erscheint und damit zum Gegenstand einer Prädikation wird, kann nur dann von unserer Entscheidung abhängen, wenn uns die Beziehung zwischen dem Ding und seiner Erscheinungsweise prinzipiell unbekannt bleibt, – schärfer formuliert: wenn wir nicht einmal wissen können, ob eine solche Beziehung überhaupt besteht. Nur unter der Voraussetzung eines solchen Nichtwissens bedarf es eines Willens, der die Beziehung eigens herstellt.

Ein solches Nichtwissen bedeutet aber, daß uns das Sein der Dinge bei ihrem Erscheinen in abgründiger Weise verborgen bleibt, d.h. daß die parmenideische Zusammengehörigkeit von Sein und Vernehmbarwerden verloren gegangen ist. Zwischen dem Sein und seinem Erscheinen für uns tut sich eine Kluft auf. Solange die parmenideische Grundüberzeugung herrscht, gilt jedes Erscheinen mit Selbstverständlichkeit als ein Sich-Darbieten eines seienden Dings, das den Bestimmungen unterliegt, mit denen es uns erscheint. Weil uns die Bestimmungen in ihrer Verbundenheit mit dem ihnen Unterliegenden erscheinen, können wir sie dem Subjekt im Satz als Prädikate zusprechen – bzw. ihm beim Erscheinen von Unverbundenheit absprechen. In diesem Sinne findet das Erscheinen als ein Erscheinen-von-etwas statt. Die pyrrhonische Skepsis entzieht das Ding, auf das sich dieses „von-etwas“ zurückbezieht, gänzlich der Zugänglichkeit für unseren Geist, die durch das Erscheinen gewährleistet war. Das Sein der Dinge findet außerhalb dieser Zugänglichkeit statt, es fällt in eine Verborgenheit, welche durch die *alétheia*, die Unverborgenheit, gerade überwunden war. Diese Verborgenheit des Seins wirft den Geist des Menschen auf das zurück, was er vom Erscheinen-von-etwas übrigbehält: das Erscheinen ohne den Rückbezug auf das erscheinende Ding, das bloße Phänomen.

So bleibt dem Menschen nur noch die Möglichkeit, das *subiectum* des Erscheinens nicht draußen, jenseits der Kluft, die das Erscheinen vom Sein trennt, zu

suchen, sondern diesseits dieser Kluft, d.h. bei sich selbst, in seinem eigenen Geist, worin sich das Erscheinen vollzieht. Hierdurch wird der Geist des einzelnen Menschen – *mein* Geist – zum *subiectum* des Erscheinens, zum „Subjekt“ im neuzeitlichen Sinne. Die Vielfalt des Erscheinens bleibt nicht länger eine Vielfalt des Sich-Zeigens der Dinge, sondern sie wird zu der Vielfalt, in der sich meinem Geist Züge seiner selbst zeigen. Die Kälte beispielsweise, die dem Menschen in parmenideischer Tradition als eine Eigenschaft des Dings „Wind“ erscheinen konnte, wird als „Empfindung“ in das Innere meines Geistes verlagert. Das Geschehen des Erscheinens von „Kälte“ spielt sich nicht mehr in der Beziehung zu einem Ding ab, sondern in der Beziehung zu mir selbst als Geist. Diese Beziehung zu mir selbst bekommt in der neuzeitlichen Philosophie die Bezeichnung „Vorstellung“. Die Weisen des Erscheinens werden Vorstellungen, die ich als Subjekt vollziehe. Als Vollzieher der Vorstellungen erhält der Geist den Namen „Bewußtsein“.

Gegenüber der Innerlichkeit des Bewußtseins mit seinen Vorstellungen bildet das Sein der Dinge ein Außerhalb; die Dinge werden zu „Gegenständen“, die dem menschlichen Subjekt „draußen“ gegenüberstehen und auf die es sich vermittels seiner Vorstellungen bezieht. Dieser Dualismus von Innerlichkeit des Bewußtseins und „Außenwelt“ wurde zwar erst zu Beginn der neuzeitlichen Philosophie bei Descartes spruchreif, aber den entscheidenden Schritt in diese Richtung hatte bereits die Skepsis mit der Epoché und der Kluft zwischen Erscheinen und verborgenem Sein getan. Eigentlich hat die philosophische Neuzeit nicht erst bei Descartes, sondern schon mit dem Hellenismus begonnen.

Descartes hat in seinem Grundwerk, den „Meditationen“, unverkennbar an die skeptische Epoché angeknüpft. Er zeigt zunächst mit Argumenten, die aus der Skepsis stammen, daß es hinreichend gute Gründe gibt, sich jeder affirmativen Stellungnahme, jeder „Zustimmung“, *assensio*, zu enthalten: „*assensionem cohibere*“ (Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, I 2 und I 10) – das ist die lateinische Übersetzung von *epéchein*. Dann setzt er seine Argumentation so fort: Weil wir Menschen die feste Gewohnheit haben, das Sein der Dinge zu bejahen, obwohl wir ihrer niemals gewiß sein können, gibt es nur einen Weg, uns die Enthaltung von jeder affirmativen Stellungnahme zur neuen Gewohnheit zu machen: Wir müssen annehmen, daß jede Affirmation von Sein ein Irrtum ist. (*Meditationes*, I 11) Diese Negation allen Seins dient aber nur dem Zweck, der Epoché zu ihrer konsequenten Durchführung zu verhelfen; sie ist ein Zweifel, der eine rein methodische Funktion hat. Auf der Grundlage dieses methodischen Zweifels ergibt sich dann die bekannte Konsequenz, daß ich *ein* Sein nicht negieren kann: das Sein meiner selbst als Subjekt meiner Vorstellungen, d. h. als Bewußtsein. Weil wir dieses Seins vollkommen gewiß sein können, kann Descartes auf dem unumstößlichen Fundament dieser Gewißheit das Gebäude der Wissenschaft neu errichten.

Edmund Husserl hat das Vorgehen von Descartes mit Recht kritisiert. Der Schritt

von der Epoché zur Negation allen Seins war ein methodischer Fehler; denn diese Negation hatte die Aufgabe, die Enthaltung von allen Stellungnahmen zu unterstützen, aber eben das konnte sie nicht, weil sie selbst eine Behauptung und damit eine Stellungnahme war. Weil Husserl historisch zu wenig von der Skepsis gekannt hat, hat er nicht gesehen, daß seine Kritik an Descartes sich schon auf die pyrrhonische Skepsis beziehen läßt. Diese Skepsis hatte die Absicht, sich jeder Stellungnahme, jeder Behauptung zu enthalten, aber verborgenermaßen enthielt sie doch eine Behauptung, und die lautete: Zwischen dem Erscheinen und dem Sein der Dinge klafft ein Abgrund. Die Skepsis stellt damit eine Behauptung über das Verhältnis von Sein und Erscheinen auf, obwohl die Epoché jede solche Behauptung verbietet.

Husserl stimmt mit der pyrrhonischen Skepsis darin überein, daß die Philosophie nur dann weiterkommt, wenn sie versucht, die Diskussionen über die Wahrheit durch eine Haltung der Neutralität zu beenden, und zu diesem Zweck auf jegliches Behaupten, jegliches Stellungnehmen zu den Aussagen verzichtet, also Epoché übt. Insofern knüpft er an die Skepsis und Descartes an. Aber er distanziert sich auch von ihnen, weil ihre Epoché, wie wir gerade sahen, nicht radikal genug war. Man kann sagen: Husserls Phänomenologie ist nichts anderes als die Methode einer uneingeschränkten Einhaltung der Epoché, weil sie auf jegliche Stellungnahme zum Verhältnis von Sein und Erscheinen verzichtet.

Dieser Verzicht bedeutet für das Wahrheitsproblem, daß die Phänomenologie es im Unterschied zur Skepsis unterläßt, Sein und Erscheinen auseinanderzureißen. Aber man würde dies mißverstehen, wenn man meinte, die Phänomenologie kehre damit einfach zum vorhellenistischen Denken zurück, also zur *alétheia* als Unverborgenheit im Sinne der parmenideischen Zusammengehörigkeit von Sein und Vernehmbarwerden, Sein und Erscheinen im klassischen Griechentum oder zum mittelalterlichen Nachspiel dieses philosophischen Zeitalters in der scholastischen Transzendentalienlehre. Obwohl man die Phänomenologie des öfteren als eine solche Rückkehr verstanden hat, kann sie dies nicht sein; denn auch die parmenideische Überzeugung, Sein und Erscheinen gehörten zusammen, enthält eine Stellungnahme, nämlich eine Behauptung über das Verhältnis von Sein und Erscheinen.

Die Phänomenologie hat in meinen Augen herausragende Bedeutung für die Klärung des Verhältnisses zwischen Sein und Erscheinen, weil sie sich im Unterschied zu allen anderen modernen Denkströmungen an die Wasserscheide zwischen den Wegen des vorhellenistischen und des hellenistischen Denkens zurückbegibt und ausdrücklich die Epoché hinsichtlich der Denkentscheidung vollzieht, durch die sich diese beiden Wege gegabelt haben; die Phänomenologie nimmt nicht dazu Stellung, ob es sich bei dem Verhältnis zwischen Sein und Erscheinen um die parmenideische Zusammengehörigkeit oder um den skeptischen Abgrund handelt.

Aus dieser ganz radikal werdenden Epoché ergibt sich, welche Gesichtspunkte eine phänomenologisch orientierte Philosophie zum Verhältnis von Sein und

Erscheinen beisteuern kann. Weil der Phänomenologe beides nicht auseinanderreißt, kann er in Übereinstimmung mit dem Denken vor der Skepsis anerkennen, daß jegliches Erscheinen ein Erscheinen-von-etwas ist. Aber die konsequente Einhaltung der Epoché verbietet ihm, eine Entscheidung darüber zu fällen, in welchem Verhältnis das Erscheinen zu den Dingen steht, auf die es sich durch das „von etwas“ zurückbezieht. Der Phänomenologe nimmt gegenüber dem Erscheinen von Dingen in Erscheinungsweisen die Haltung eines neutralen Beobachters ein und fragt: Wie kommen wir Menschen überhaupt dazu, bestimmte Weisen des Erscheinens auf bestimmte Dinge zurückzubeziehen, von denen wir mit Selbstverständlichkeit annehmen, daß sie sich in diesen Erscheinungsweisen zeigen? Wie geht es zu, wenn wir Menschen die Erscheinungsweisen als ein Erscheinen *von* Dingen auffassen. Die Phänomenologie ist die Analyse dieses „von“.

Diese Analyse ist nur in konkreter Differenzierung möglich; denn es gibt kein allgemeines Erscheinen, bei dem die Weisen, wie die Dinge für uns in Erscheinung treten, austauschbar wären, sondern jede Art von Dingen kann sich nur in bestimmten, für sie charakteristischen Erscheinungsweisen zeigen, optisch Sichtbares darin, wie es perspektivisch wahrgenommen wird, Tastbares darin, wie es mit der Haut gefühlt wird, Gedanken darin, wie sie gedacht werden usw. Phänomenologische Philosophie besteht in der Analyse dieser unterschiedlichen Korrelationsverhältnisse zwischen den Dingen und ihren Erscheinungsweisen. Diese Analyse versagt es sich radikal, zu dem Sein Stellung zu nehmen, das wir den Dingen im außerphilosophischen Umgang mit ihnen zuschreiben. Von diesem Sein könnten wir philosophisch nur dann legitim reden, wenn es möglich wäre, sozusagen an der Vielfalt der Erscheinungsweisen vorbei die Dinge direkt zu betrachten. Weil das nicht möglich ist, gibt es in phänomenologischer Sicht nur eine vielfältige Wahrheit, nämlich die unterschiedlichen Erscheinungsweisen, in denen sich uns die Dinge mehr oder weniger unverstellt zeigen.

Die Erscheinungsweisen der Dinge unterscheiden sich, weil alle Dinge nur in den jeweiligen Umkreisen ihrer Vernehmbarkeit, also in den eingangs erwähnten partikularen Welten, den Horizonten, für uns Sinn gewinnen können. Das Verhältnis von Sein und Erscheinen auf phänomenologische Weise zu bestimmen, heißt konkret beschreiben, durch welche Horizonte bestimmte Weisen des Erscheinens bestimmter Dinge bedingt sind. In dieser Hinsicht bewahrt die Phänomenologie das Erbe des Protagoras. Trotzdem teilt sie seinen Relativismus nicht; denn weil sie in der Nachfolge der pyrrhonischen Skepsis eine Grundhaltung der Gelassenheit einnimmt, d.h. sich in die Kontroverse der gegensätzlichen Behauptungen nicht einmischt, muß sie die Dimension ins Blickfeld rücken, in der sich alle Behauptungen trotz ihrer Divergenz treffen. Diese Dimension ist die eine Welt, in die alle partikularen Horizonte hineingehören. Die Phänomenologie folgt in dieser Hinsicht Parmenides, der darauf hingewiesen hatte, daß der *noûs*, der Geist, uns befähigt, das Abwesende als anwesend zu erblicken, also über die beschränkten partikularen Welten unseres Alltagsleben

hinaus den Blick auf das Ganze der Welt zu richten. Durch ihren Weltbezug ist die Phänomenologie diejenige Art von Skepsis, die sich durch ihre äußerste Radikalisierung selbst aufhebt, ähnlich wie es schon Hegel bei seiner dialektischen Bestimmung der Skepsis in der „Phänomenologie des Geistes“ ins Auge gefaßt hatte.

Auf der anderen Seite steht die Phänomenologie wegen der radikalen Epoché bezüglich des Verhältnisses von Sein und Erscheinen auch Parmenides kritisch gegenüber. Für ihn wird das Sein im *noein* offenbar. Demgegenüber muß die Phänomenologie die Möglichkeit offenhalten, daß es eine Verborgtheit des Seins gibt, wie sie die Skepsis behauptet hatte. Diese Verborgtheit kann freilich nicht mehr darin bestehen, daß das Erscheinen vom Sein abgeschnitten wäre; denn das ist der Inhalt der Stellungnahme der pyrrhonischen Skepsis zum Verhältnis von Sein und Erscheinen, und die unüberbietbar radikale Epoché der Phänomenologie erlaubt keine solche Stellungnahme mehr.

Die Skepsis konnte jenes Verhältnis zum Thema einer Stellungnahme machen, weil sie Affirmation und Negation beim Urteil nicht länger so interpretierte, wie Aristoteles das im Geiste des Parmenides getan hatte, sondern stattdessen den stellungnehmenden Willen ins Spiel brachte. Aber gerade dies verführte die Skepsis, entgegen ihrer eigenen Haltung der Epoché doch zum Verhältnis von Sein und Erscheinen Stellung zu nehmen. Das läßt vermuten, daß die neue, phänomenologische Radikalität der Epoché erst dann ganz erreicht sein wird, wenn sie nicht mehr – wie noch bei Husserl – als eine Einstellung des Willens interpretiert wird und entsprechend auch die Verborgtheit des Seins auf neue Weise gedacht wird. Martin Heidegger war derjenige Denker, der unter dem Leitwort „Gelassenheit“ versucht hat, die phänomenologische Philosophie auf einen solchen Denkweg zu bringen. Aber das wäre ein Thema neuer Überlegungen.