

Der Bedeutungswandel von Husserls Grundbegriffen seit seinem Tode

Author(s): Rudolf Boehm

Source: *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 24/25, Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie: Beiträge zur neueren Husserl-Forschung (1991), pp. 92-115

Published by: [Felix Meiner Verlag GmbH](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/24360326>

Accessed: 17-10-2015 01:31 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Felix Meiner Verlag GmbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Phänomenologische Forschungen*.

<http://www.jstor.org>

Der Bedeutungswandel von Husserls Grundbegriffen seit seinem Tode

Von Rudolf Boehm, Gent

1. Ein Bedeutungswandel

Ich habe die Rede von einem Bedeutungswandel von Husserls Grundbegriffen nach seinem Tode mit genauem Vorbedacht gewählt, nämlich darauf rechnend, ich könnte damit die Frage herausfordern: Wie können die Begriffe eines Philosophen noch nach seinem Tode ihre Bedeutung verändern? Dabei wünschte ich mir, daß diese Frage nicht nur rhetorisch gestellt würde, als bloßer Ausdruck der Überzeugung von der Unmöglichkeit eines solchen Vorganges, sondern ernstlich, auf Grund einer Einsicht in die Tatsächlichkeit eines solchen Vorgangs und als Ausdruck eines Interesses an der Aufklärung der Möglichkeit eines solchen Vorganges.

Denn freilich, auf den ersten Blick gesehen scheint es kaum denkbar, daß sich die Bedeutung der Begriffe eines Philosophen noch nach seinem Tode ändert. Man erkennt natürlich einen Bedeutungswandel der Begriffe eines Philosophen im Laufe seines eigenen Lebens an: er selbst gibt den Begriffen oder den Worten, deren er sich bedient, mit der Zeit verschiedene Bedeutungen. Doch diese Geschichte, möchte man denken, endet mit seinem Lebensende. Allerdings erkennt man auch sogar den Bedeutungswandel von Begriffen oder Worten im Laufe der Philosophiegeschichte im Ganzen an: wonach denn verschiedene einander nachfolgende oder auch gleichzeitig lebende Philosophen mit einem und demselben

(irgendwie von ihnen unabhängig an sich seienden) Begriff oder Wort verschiedene Bedeutungen verbinden können, da sie es wirklich tun. Zwar wird man vielleicht sagen wollen: nur ‚bei‘ den verschiedenen Philosophen, nur ‚für‘ sie, verwandelt sich die Bedeutung derselben Begriffe oder Worte, doch wird man wohl die Schwierigkeit empfinden, diese Beschreibung zu ergänzen durch die Behauptung: ‚an sich‘ hingegen bliebe die Bedeutung dieser Worte und Begriffe irgendwie ein und dieselbe. Aber doch sträubt sich unser gewohntes Denken, die Redensart hinzunehmen, noch nach dem Tode eines Philosophen gäbe es einen Bedeutungswandel seiner Begriffe oder Worte. Man möchte sagen: Nur für andere, Nachkömmlinge dieses Philosophen, könne sich die Bedeutung seiner Begriffe nach seinem Tode noch ändern, ihnen können sie noch anderes bedeuten, als er selber dachte. Doch das sei dann genau zu unterscheiden von dem, was diese Begriffe ‚an sich‘, nämlich (!?) ‚für ihn selbst‘ bedeuteten.

Dem ist aber zu erwidern mit den Fragen: Ist nicht eine Bedeutung immer die Gegebenheit, daß etwas jemandem oder für jemanden dies und das bedeutet? Ist, was ein Begriff oder Wort ‚an sich‘ bedeutet, je anders zu denken denn (wie schon eben angedeutet) als das, was diese ihm, der sie zuerst gebrauchte, was sie ‚für ihn selbst‘ bedeuten (oder bedeuteten)? Warum hätte dann aber die ‚Bedeutung für ihn selbst‘ den unbedingten Vorzug vor der ‚Bedeutung für einen anderen‘? Man kann und muß wohl einen Unterschied machen zwischen ‚Meinung‘ und ‚Bedeutung‘; ‚Meinung‘ ist dann aber nicht anders zu bestimmen denn als ‚(bloß) bewußte Bedeutung‘. Was einer ‚meint‘ mit einem Begriff oder Wort, dessen er sich bedient, ist die ‚Bedeutung‘ dieses Begriffes oder Wortes (nämlich vielleicht für einen anderen), deren er sich be-

wußt ist; und es ist häufig genug der Fall, daß er sich dieser Bedeutung (in seiner Meinung) nur sehr unzulänglich bewußt ist. Und dieser vielfach bemerkte Abstand zwischen Meinung und Bedeutung bildet den Spielraum aller Diskussion und Interpretation. Eine Diskussion: Jemand stellt eine bestimmte Behauptung auf. Man erwidert ihm: Wenn diese Behauptung wahr wäre, dann bedeutete das, daß . . . Die Antwort des ersten kann dann lauten: Allerdings, genau das ist meine Meinung! Die Antwort kann aber auch lauten: Keineswegs, das habe ich nicht gesagt, das habe ich nicht sagen wollen, das ist durchaus nicht, was ich meine. In diesem Falle wird er aber eigentlich seine Behauptung fallen lassen oder zumindest ihre Formulierung ändern müssen. Die Absicht des Diskutanten war es eben, ihn darauf hinzuweisen, daß seine Behauptung etwas bedeutet, das ihm selber nicht bewußt war, daß er selber dieser Bedeutung seiner Behauptung (falls sie wahr sein sollte) nicht beizutreten bereit sein könne und daß er sie folglich zurückziehen müsse. Die bloße Flucht des so Bedrängten in die Versicherung: das habe er nicht gesagt, das sei durchaus nicht seine Meinung, macht freilich alle Diskussion unmöglich, da sie auf eine Bestreitung des Unterschieds zwischen Meinung (als bewußter Bedeutung) und (,wirklicher‘) Bedeutung hinausläuft. Wenn aber dieser Unterschied von Meinung und Bedeutung unbestreitbar ist (da es ja vernünftige Diskussionen gibt), bedeutet eben dies, daß es durchaus keinen Vorrang der Bedeutung von Begriffen und Worten ,für den selbst‘, der sie zuerst gebraucht, vor ihrer Bedeutung ,für einen anderen‘ gibt. Und auch die Grundlage aller Interpretation ist eine Diskussion wie die beschriebene. Wenn dem so ist, kann auch die Redeweise von einem Bedeutungswandel der Begriffe oder Worte eines Philosophen nach seinem Tode verteidigt werden, ja sie drängt

sich auf. Gleichwohl würde ich mich dem üblichen Sprachgebrauch fügen und darauf verzichten, zu sagen, Husserls Begriffe selber hätten noch nach seinem Tode vor fünfzig Jahren ihre Bedeutung verändert, wo sie ‚nur‘ ihre Bedeutung für mich – um andere eben aus dem Spiel zu lassen – geändert haben; wenn nicht die Redensart, die ich dann preisgäbe, selber ganz der Ausdruck der Bedeutung wäre, die Husserls Phänomenologie für mich im Laufe von fast vierzig Jahren gewonnen hat.

2. Die Idee der Phänomenologie

Wozu die Idee der Phänomenologie, wie Husserl sie begründet hat, für mich geworden ist? Zur Hauptsache ist mir geworden: Die Erscheinungsweisen von allem und jedem – Himmel und Erde, Pflanzen, Tieren, Menschen und menschlichen Gemächten – gehören, wiewohl sie mit bestimmt sind von dem jeweiligen Subjekt (im Falle der Erkenntnis: einem Bewußtseinssubjekt), in dem die Dinge zur Erscheinung kommen, mit zu den ‚Sachen selbst‘, zu ihrer Wirklichkeit; die von den ‚Erscheinungen‘ getrennten ‚Dinge an sich‘ in ihrer ‚Objektivität‘ entbehren (fast) jeder Wirklichkeit und sind nicht nur, ‚an sich‘, ‚anders‘ als sie erscheinen, sondern selber weder ‚so‘ noch ‚so‘. (Sie entbehren ‚fast‘ jeder Wirklichkeit, ausgenommen nur die Bedeutung, die sie gewinnen für ein Subjekt, dessen Erkenntnisintention auf sie gerichtet ist: ihre Erscheinungsweise.) Zweierlei schließt dies dann ferner ein: einerseits die ‚Ich-Subjekt‘-Bezogenheit von allem, das wirklich wird, indem es zur Erscheinung kommt in einem Bewußtseinssubjekt, und daher die Mitverantwortung dieses Ich-Subjekts für das, was diese Dinge ‚dann‘ wirklich sind; andererseits die

‚Fremd-Subjekt‘-Bezogenheit auch meiner selbst, in meiner eigenen Erscheinungsweise für andere Subjekte, darunter andere Bewußtseinssubjekte, aber auch in meiner Wirkungsweise auf andere Dinge, und daher die Mitabhängigkeit auch meines eigenen Seins und Soseins vom Eindruck, von der Auffassung, von der Ansicht, dem Urteil anderer, und auch der ‚Reaktion‘ von Dingen auf meine Zwischenkunft.

Das ist gewiß nicht eine Wiedergabe der Meinung Husserls, nicht zu belegen als Husserls Meinung. Ich kann nicht umhin, wenn ich das Gesagte als die ‚eigentliche‘ Bedeutung der Phänomenologie behaupte, Husserl eines unzulänglichen Bewußtseins der Bedeutung seiner eigenen Idee einer Phänomenologie zu bezichtigen. Eine Anmaßung meinerseits? Aber alle, die auf ihre Weise Husserls Phänomenologie interpretieren, machen sich einer solchen Anmaßung schuldig, sie vermeiden es nur, es einzugestehen. Die Anmaßung ist unvermeidlich, wenn wir weiterarbeiten wollen.

Husserl sah die ‚Ich-Subjekt‘-Bezogenheit von allem und jedem doch als eine Art Beeinträchtigung der Objektivität von alledem, nicht, wie ich, als einen unentbehrlichen Beitrag zur Wirklichkeit des Wirklichen, das von sich her ‚meines‘ Hinzu- und Entgegenkommens bedarf. Nach Husserl galt es, den „Subjektivismus der skeptischen Tradition in einem höheren Sinn wahrzumachen“ (Hua VII, 61). Damit blieb er doch der ‚skeptischen Tradition‘ verhaftet, indem er ihren ‚höheren Sinn‘ in ihrem ‚Subjektivismus‘ erblickte, der doch verrät, daß auch die Skepsis noch das Wirkliche und Wahre nur in einer – für sie unerreichbar scheinenden Objektivität anzuerkennen bereit war. Und zwar spricht Husserl von frühen Mitteilungen an von der notwendigen Verantwortung aller beanspruchten Erkenntnis, doch nie von der Verantwort-

lichkeit der Erkenntnis für das, was wirklich ist, bis auf seine Andeutungen über die Verderblichkeit des ‚Einströmens‘ des ‚Objektivismus‘ der modernen Wissenschaft in die ‚Lebenswelt‘ selbst in seinem letzten Werk. Auch die Abhängigkeit seiner selbst von der Art, wie er wirkte auf andere, wie die Abhängigkeit aller Ich-Subjekte von der Art der Wirkung, die sie auf andere Subjekte ausüben, hat Husserl kaum je bedacht. Ich habe ja in obigem ersten Paragraphen am Beispiel der philosophischen Wirksamkeit Husserls auf einiges hingewiesen, worauf sich ein solches Bedenken beziehen müßte.

Die ungewohnte Redeweise, deren ich mich im ersten Paragraphen bediente, entspricht meiner in diesem zweiten Paragraphen bezeichneten Betrachtungsweise, die ich ihrerseits in Vorschlag bringe als einen Eingriff in die Erscheinungsweise der Idee der Phänomenologie. Weder jene Redeweise noch diese Betrachtungsweise und dieser Eingriff sind schlechthin notwendig; andere sind möglich und finden allerorts und fortwährend statt. Was ist dann der Anlaß zu der von mir vorgeschlagenen Betrachtungsweise? Eine erneute Einsicht in den Sinn und Grund der von Husserl geforderten Epoché.

3. Die Epoché

Lange habe ich die von Husserl geforderte Epoché einerseits – unter dem mich abstoßenden Eindruck des Sinnes, den Husserl ihr am Ende seines Lebens gab – als Erneuerung der Sokratischen oder Platonischen Forderung der Enthaltbarkeit an einen ‚Philosophen‘ verstanden; andererseits aber doch nur als eine Anweisung methodischer Art. Sie ist aber ursprünglich weder das eine noch nur das andere.

Heute frage ich mich, wie anders man den ursprünglichen Sinn der Forderung der Epoché, wie sie in Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* eingeführt ist, verstehen kann denn als einfache erste Anwendung des eben zuvor aufgestellten ‚Prinzips aller Prinzipien‘ (nur wenige Seiten zuvor, wenn auch durch Abschnitts- und Kapiteleinteilung vom Folgenden äußerlich getrennt). Dieses ‚Prinzip aller Prinzipien‘ fordert bekanntlich, „daß *alles*, was sich uns *in der ‚Intuition‘ originär* (sozusagen in seiner leibhaftigen Wirklichkeit) *darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt*, aber auch *nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*“ (Hua III/1, 51). Wenn die epochale Preisgabe der Voraussetzung einer objektiven Welt an sich seiender Dinge daraus die Folgerung ist, dann ist der Vollzug der Epoché aber in Wahrheit, trotz seiner ‚neutralen‘ Gebärde, Ausdruck einer grundlegenden ‚erkenntnistheoretischen‘, ja ‚ontologischen‘ Behauptung: Eine objektive Welt an sich seiender Dinge ist nicht etwas, „was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet“, ihre Annahme ist keinesfalls „einfach hinzunehmen“, wir müssen uns ihrer (‚zunächst‘) enthalten. Was ‚bleibt‘, scheint mir dann nichts anderes zu sein als die oben angezeigte Betrachtungsweise und vorgeschlagene Redeweise.

Den methodischen Sinn der Epoché Husserls kann ich mir auf folgende Weise verständlich machen: zu dem, „was sich uns in der Intuition originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet“, gehört allerdings die verbreitete Unterstellung einer objektiven Welt an sich seiender Dinge. Diese Unterstellung als solche – Husserl nennt sie eine ‚Generalthesis der natürlichen Einstellung‘ – ist eine ‚Gegebenheit‘, die wir keineswegs ‚ausschalten‘ dürfen. Was ist aber der Grund dieser Un-

terstellung? Der Grund ist selbst schon eine Epoché, nämlich die einst schon von Sokrates, Platon zufolge, geforderte und erforderlich erachtete, um das einzig Wahre in den geistigen Blick zu bekommen. Aber ob dies wirklich das einzig Wahre ist, hängt dann vielleicht umgekehrt davon ab, ob die epochale Forderung der Abstandnahme des ‚Philosophen‘ von seinem sinnlich-leiblich-sterblichen Dasein ihrerseits gerechtfertigt ist. Aber der einzige Grundsatz – hiermit setzt Husserl ein –, aus dem die Forderung einer Epoché als Zugang zur Wahrheit herzuleiten ist, wäre das von ihm ausgesprochene ‚Prinzip aller Prinzipien‘, an dem „uns keine erdenkliche Theorie irre machen“ kann (Hua III/1, 51). Aus diesem ‚Prinzip aller Prinzipien‘ folgt aber in Wahrheit die Notwendigkeit einer Verwerfung der Platonischen Epoché, und die Forderung einer ‚quasi-skeptischen‘ (wie Husserl einmal sagt) Gegen-Epoché (einer ‚Epoché von der Epoché‘). Die von Husserl erhobene Forderung einer Epoché ist also wirklich ursprünglich nicht eine Erneuerung der Sokratisch-Platonischen, sondern der Wendung der strengen Forderung der Epoché gegen den Platonismus selbst (wie gegen jede Form des ‚Dogmatismus‘) durch die antike Skepsis, der Husserl diesen Begriff ja auch wohl entlehnt hat.

Kann Husserls Behauptung, eine objektive Welt an sich seiender Dinge sei uns durch keinerlei ‚originär gebende Anschauung‘ gegeben, bestritten werden? Schwerlich; sogar Platon selbst hätte sie nicht unbedingt bestritten, sie vielmehr in gewisser Hinsicht nachdrücklich bestätigt. Die Schwierigkeit liegt vielmehr in der sozusagen entgegengesetzten Richtung der anderen Frage: Gibt es nicht doch *in* dem selbst, „was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet“, *Gründe*, und vielleicht zwingende Gründe,

zur Annahme einer den ‚phänomenalen‘ Gegebenheiten ‚zugrunde liegenden‘ objektiven Welt an sich seiender Dinge?

Folgende Bemerkung mag an dieser Stelle am Platze sein. Was Husserl noch 1913 eine, ja ‚die natürliche Einstellung‘ zu sein schien, ist offenbar im Laufe unseres Jahrhunderts schwer erschüttert worden. (Husserl selbst hat 1936 das ‚natürliche Weltleben‘ auch schon ein wenig anders beschrieben als 1913 die ‚natürliche Einstellung‘.) Fast scheint Husserls einstmals aufsehenerregende Forderung einer Epoché von der vorgängigen Annahme einer objektiven Welt an sich seiender Dinge heute zur natürlichen Einstellung der meisten, zumindest der Gebildeten geworden zu sein. (Nur das ‚naive‘ tagtägliche Verhalten der meisten bekundet, daß jene einstige natürliche Einstellung innerlich längst nicht überwunden ist.) Man macht es sich sehr leicht mit dieser Epoché und scheint zu meinen, mit ihr könne es sein Bewenden haben. Nicht so Husserl.

4. Die Reduktion aufs Gegebene und die Konstitution der Objektivität

Die Notwendigkeit der Epoché als der Preisgabe der vorgängigen Annahme einer objektiven Welt an sich seiender Dinge ist für sich genommen noch kein zulänglicher Anlaß zu der neuen Betrachtungsweise der Phänomenologie, solange nicht geprüft ist, ob es nicht doch in dem, „was sich uns in der ‚Intuition‘ originär darbietet“, ernst zu nehmende Gründe gibt zu jener Annahme. Gibt es sie? Zweifellos: sie sind vor allem gegeben in den Erfolgen der modernen Wissenschaft, insbesondere der modernen Naturwissenschaften. Denn: „Die Strenge der

Wissenschaftlichkeit aller dieser Disziplinen, die Evidenz ihrer theoretischen Leistungen und ihrer dauernd zwingenden Erfolge ist außer Frage“, wie Husserl sogleich im ersten Paragraphen seiner letzten Abhandlung sagt (Hua VI, 2). So schon dreißig Jahre früher (in der Vorlesung zur ‚Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie‘ von 1906/1907, § 33, a): „Die großen Wissenschaften, die sich seit der Renaissance entwickelt und die Menschheit mit solcher Fülle exakt gesicherter Theorien beschenkt haben, stehen jedem Vernünftigen als zweifellose Geltungen gegenüber. Von der Umgestaltung der menschlichen Lebenswirklichkeit durch die naturwissenschaftliche Technik macht jeder Gebrauch, die Berechtigung ihrer Voraussagen erkennt jeder Kundige an, mag er übrigens sich noch so skeptisch gebärden.“ (Hua XXIV, 182) Ein altes Wort, mit dem sich Husserl auch schon vorausschauend gegen die heute überall sich verbreitende billige, ja lächerliche Skepsis gegen die Objektivität der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft wandte.

Mir scheint es immer deutlicher, daß Husserls phänomenologische Reduktion und seine Beiträge zur Aufklärung der Konstitution von Objektivität in der Subjektivität selbst, d. h. seine eigentliche Arbeit, mit der er nach dem Vollzug der Epoché beginnt, überhaupt nur zu verstehen sind, wenn man ihre fast ausschließliche Bezugnahme auf das Phänomen der modernen Naturwissenschaft und der ihrem Vorbild nacheifernden modernen ‚Wissenschaften vom Menschen‘ in Rechnung stellt. (So gilt z. B. der ‚phänomenologische Idealismus‘ Husserls vielleicht in erster Linie gerade nur der Objektivität dieser modernen Wissenschaften.) Daß dies für eine Reihe seiner Werke (auch der nachgelassenen), insbesondere aus der Zeit zwischen den beiden soeben angeführten, nicht leicht mit Zitaten zu belegen ist, ist vielleicht selbst nur ein Beleg

dafür, wie selbstverständlich Husserl an einem Begriff aller Erkenntnis als objektiver Erkenntnis entsprechend dem Vorbild der modernen Naturwissenschaft festhielt, so sehr er den Sinn solcher objektiver Erkenntnis der Aufklärung bedürftig fand.

Dieser modernen Wissenschaft stand Husserl zwar ‚kritisch‘ gegenüber (er beabsichtigte, wie es dann im zweiten Paragraphen seiner letzten Abhandlung heißt, „die Wissenschaftlichkeit aller Wissenschaften einer *ernstlichen und sehr notwendigen Kritik* zu unterwerfen“ [Hua VI, 3]), aber nicht ‚skeptisch‘, sofern ‚Skepsis‘ nur verneint oder sich mit bloßer Urteilsenthaltung begnügt, ‚Kritik‘ aber jederzeit Aufklärung verlangt. Seine Wissenschaftskritik war kritisch im gleichen Sinne, in dem es etwa Feuerbachs Religionskritik war. Wenn man schon an einen übernatürlichen Ursprung der Religion nicht glaubte, so dachte Feuerbach, dann mußte man eben darum sich der Aufgabe der Aufklärung unterziehen, was sie dann als ‚anthropologisches‘ Phänomen wirklich war. Ebenso: Wenn man schon Anlaß hat, zu bezweifeln, ob wissenschaftliche Erkenntnis Objektivität in dem Sinne zu erreichen imstande ist, den sie selber wahrhaben will, dann muß eben darum die kritische Frage lauten: „Was leisten wir durch sie wirklich?“ (Hua VI, 51; vgl. übrigens schon Hua XXIV, § 20)

Hiermit habe ich ein wenig vorgegriffen, um die Aufgabe anzuzeigen, die sich Husserl meiner Auffassung nach mit der phänomenologischen Reduktion und der Aufklärung der Konstitution von Objektivität in der Subjektivität stellen mußte. Was sollte mit der Lösung dieser Aufgabe ihrerseits geleistet werden? Der Nachweis, daß sich die Möglichkeit von Objektivität auf Grund dessen, „was sich uns in der Intuition originär darbietet“, erklären läßt, ohne der Annahme oder Unterstellung einer objek-

tiven Welt an sich seiender Dinge zu bedürfen, so daß also jeder Grund zu dieser Unterstellung entfällt. Das zu diesem Nachweis erforderliche Verfahren hat schon Kant einmal als ein Verfahren der ‚Reduktion‘ bezeichnet, wobei er dieses Wort in einem weiteren Sinn gebraucht, der sowohl, was Husserl als phänomenologische Reduktion bezeichnete, als auch die Aufklärung der Konstitution von Objektivität umfaßt. Kant sagt von seinem eigenen Verfahren in der *Kritik der reinen Vernunft*, es habe „mit dem der *Chymiker*, welches sie mannigmal den Versuch der *Reduktion*, im allgemeinen aber das *synthetische Verfahren* nennen, viel Ähnliches“ (KrV, B XXI Anm.). Vielleicht hat Husserl dem seinen eigenen (wie gesagt eingeschränkteren) Begriff der Reduktion entlehnt. (Belegen läßt es sich nicht.) Kant dachte vermutlich daran, wie „Stahl Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab: so ging allen Naturforschern ein Licht auf“ (KrV, B XII f.)

Ist Husserl dieser Nachweis mit diesem Verfahren gelungen? Weitgehend, würde ich meinen, in grundlegender Weise.

5. *Die Intentionalität*

Die kritische Aufklärung der Konstitution von Objektivität in der Subjektivität ist Husserl grundlegend gelungen mit Hilfe eines neuen Begriffs für Subjektivität: des Begriffs der Intentionalität. Die Neuigkeit dieses neuen Begriffs sticht am deutlichsten ab von der hergebrachten Betrachtung des Bewußtseins, sofern sich diese noch immer bekundet im ursprünglichen Wortsinn der Ausdrücke ‚Subjektivität‘ und ‚Subjekt‘: *subjectum* heißt ‚unter-

worfen‘, und noch Thomas von Aquino stellt zusammen: „subjectum esse, pati, recipere . . .“ (,De ente et essentia‘). Die ‚Subjektivität‘ des Bewußtseins wäre demnach seine Grundbestimmung, Bestimmungen von ‚außen‘ her ‚unterworfen‘ zu sein, sie zu ‚erleiden‘ und zu ‚empfangen‘. Der Begriff der ‚Intentionalität‘ des Bewußtseins ist demgegenüber Ausdruck der Einsicht in die Vorgängigkeit (die ‚Priorität‘) einer ‚inneren‘ Bestimmung des Bewußtseins vor allem, wovon es von ‚außen‘ her betroffen werden mag. (Nicht, daß mich nichts betreffen könnte auch ohne mein bewußtes Zutun; doch spielt sich derlei eben nicht in meinem Bewußtsein ab.)

Von der Intentionalität hat Husserl in den *Ideen* gesagt, sie sei „der Problemtitel, der die ganze Phänomenologie umspannt“ (Hua III/1, 337), sie sei „das Generalthema der objektiv (!) orientierten Phänomenologie“ (Hua III/1, 187), ja das „phänomenologische Hauptthema“ schlechthin (ebd.). So ist es für mich noch immer sie, von der eigentlich die Rede ist in zwei Hauptstücken der letzten Arbeit Husserls, aus dem Jahre 1936: dem Einleitungsparagrafen des Abschnitts III (A) der *Krisis*-Abhandlung (Hua VI, § 28) und dem Fragment „Vom Ursprung der Geometrie“, wie man es nennt (Hua VI, Beilage III). Um mit letzterem zu beginnen: hier sagt Husserl, der Sinn jeder Wissenschaft müsse „selbst einen Ursprung in einem Leisten (haben): zunächst als Vorhabe und dann in gelingender Ausführung. – Offenbar ist es hier so wie bei jeder Erfindung. Jede aus erster Vorhabe zur Ausführung kommende geistige Leistung ist erstmalig da in der Evidenz aktuellen Gelingens . . . in der Evidenz gelingender Verwirklichung . . . Doch diese Ausdrucksweise ist eigentlich überfüllt. Evidenz besagt gar nichts anderes als Erfassen eines Seienden im Bewußtsein seines originalen Selbst-da. Gelingende Verwirklichung

einer Vorhabe ist für das tätige Subjekt Evidenz, in ihr ist das Erwirkte originaliter als es selbst da.“ (Hua VI, 367) Dies, scheint mir, kann keine noch so rechthaberische objektive Wissenschaft bestreiten, da sie doch ihre eigene Leistung nicht verleugnen kann: weder die Wissenschaft, noch ihre Aussagen, noch auch ihre Objekte, worüber sie ihre Aussagen macht, sind einfach und sozusagen von selbst da, vorhanden, gegeben. So wie die Wissenschaft erst ihrer „gelingenden Verwirklichung“ bedarf und diese ihre Evidenz schöpft aus dem „Erfassen eines Seienden im Bewußtsein seines originalen Selbst-da“, so auch kann ihr Gegenstand nur evident werden in der „gelingenden Verwirklichung einer Vorhabe“ der Wissenschaft, ihrer Intention, die in einer solchen Evidenz ihre „Erfüllung“ findet. Nicht mehr darum handelt es sich hier, daß die Behauptung einer objektiven Welt an sich seiender Dinge das Gegebene überschreitet, sondern darum, daß keinerlei wissenschaftliche Evidenz je einen Beweis dafür zu liefern vermag, daß ‚es‘ eine objektive Welt an sich seiender Dinge ‚gibt‘ (obwohl eine solche Welt ‚uns‘ nicht gegeben ist), sondern immer nur, daß ‚etwas‘ in der wirklichen Welt ihrer Intention entspricht, daß es etwas ihrer Intention Entsprechendes gibt. Damit werden die Aussagen einer objektiven Wissenschaft nicht unwahr, ja sie büßen damit auch keineswegs ihren Charakter der Objektivität ein. Aber „offenbar ist es hier so wie bei jeder Erfindung“, die, wenn sie gelingt, auch keineswegs etwa nur eine Einbildung ist, deren „Evidenz gelingender Verwirklichung“ aber auch immer nur die der „gelingenden Verwirklichung einer Vorhabe“ sein kann. In diesem Sinne ist die objektive Welt an sich seiender Dinge eine Erfindung der modernen Wissenschaft. Wer diesen Ausdruck trotz alledem ein wenig niederträchtig findet, dem kann er, und sogar mit einigem Vor-

teil, durch den anderen ersetzt werden: ‚offenbar ist es hier so wie bei jeder Entdeckung‘. Denn auch eine Entdeckung ist immer nur „gelingende Verwirklichung einer Vorhabe“. (Man rede nicht von Zufallsentdeckungen, so wenig man von zufälligen Erfindungen wird reden wollen: Columbus z. B. hatte Amerika erst entdeckt, als ihm bewußt wurde, daß er nicht auf dem Seewege in Indien gelandet war.) Das Wort ‚Entdeckung‘ paßt sogar besser zu der eigentümlichen Erfindung der modernen Wissenschaft: sie hat eine objektive Welt an sich seiender Dinge bloßgelegt, sie herausschälend aus der Welt der Erscheinungen, von der sie sonst – und sogar immer noch – umhüllt ist. Doch erst so aus der Welt der Erscheinungen herausgeschält und bloßgelegt, ist sie eine objektive Welt an sich seiender Dinge, so wie ein Standbild erst ein Standbild ist, wenn es aus dem Stein herausgehauen ist. Mitentscheidend (nicht allein entscheidend), zusammen mit der Evidenz gelingender Verwirklichung, ist für jede Leistung die Vorhabe, die Intention; so auch für die Leistung jeder Wissenschaft. Und was beinhaltet eine solche Intention, eine solche Vorhabe, kaum zu unterscheiden von einem Vorhaben, die doch jederlei möglicher evidenten Verwirklichung noch vorangeht? Ein Thema: dasjenige, wovon und worüber man (im Falle einer Erkenntnisintention) etwas wissen will, noch ehe man davon wirklich etwas weiß. So sagt Husserl in besagtem Einleitungsparagrafen (§ 28) des Abschnitts III (A) der *Krisis*-Abhandlung: „Wir sind als Aktsubjekte (Ich-Subjekte) ausgerichtet auf die thematischen Objekte in Modis des primär und sekundär und zudem eventuell noch nebenbei Gerichtet-seins ... So ist das Weltbewußtsein in einer ständigen Bewegung, immerzu ist Welt in irgendeinem Objektgehalt im Wandel der verschiedenen Weisen (anschaulich, unanschaulich, bestimmt, unbestimmt

usw.) bewußt, aber auch im Wandel der Affektion und Aktion, derart, daß immer ein Gesamtbereich der Affektion besteht und die darin affizierenden Objekte bald thematisch, bald unthematisch sind.“ (Hua VI, 111) Was durch eine Intention ‚angenommen‘, angesetzt ist, ist vor allem ein Thema: Dies ist mir, gewiß unter dem Einfluß der Forschungen von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz und vieler Gespräche mit ihnen, weit mehr als die Bedeutung der Intentionalität, wichtig geworden. Es ist mir klarer als die einstige wenig deutliche Angabe Husserls, Bewußtsein sei immer ‚Bewußtsein von etwas‘. Und woher solche Thematik? „Wir, als im wachen Weltbewußtsein Lebenden sind ständig aktiv auf dem Grunde der passiven Welthabe, wir sind von da her, von im Bewußtseinsfeld vorgegebenen Objekten affiziert, den oder jenen sind wir, unseren Interessen gemäß, zugewendet, mit ihnen in verschiedenen Weisen aktiv beschäftigt; sie sind in unseren Akten ‚thematische‘ Objekte.“ (Hua VI, 110) Der Ursprung all unseres Wissens sind unsere Interessen. Sie bestimmen unsere Themen, die den Inhalt unserer Intentionen bestimmen. Nur was diesen entspricht, kann ihnen eine evidente Verwirklichung geben. Und auch dies kann keine noch so anspruchsvolle objektive Wissenschaft bestreiten, auch da nicht, wo sie meint, die von ihr erworbene Erkenntnis sei in Wahrheit die einzig interessante, weil sie Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit sei. Gesetzt selbst, eine objektive Welt an sich seiender Dinge sei nicht nur ihre Erfindung, was macht denn die Erkenntnis einer solchen Welt so interessant? Husserl selbst gibt anstelle der Wissenschaft die Antwort: „Die geometrische und Galileische Kunst ... die da Physik heißt. Was leisten wir durch sie wirklich? Eben eine ins Unendliche erweiterte *Voraussicht*.“ (Hua VI, 51; vgl. schon Hua XXIV, 97: „ein höchst wertvol-

les, nämlich für die praktische Naturbeherrschung wertvolles Ziel . . . : die Möglichkeit, Gesetzesformeln zu konstruieren, durch die wir den Verlauf der empirischen Vorgänge exakt voraussehen und voraussagen . . .“.) Die ganze Frage der Wahrheit und des Wertes der modernen objektiven Wissenschaft ist die Frage, wie interessant dieses Thema ist.

6. *Die Lebenswelt*

Husserls Leistung ist dadurch bezeichnet, daß wohl er als erster wirklich das Recht hatte, zu behaupten, was schon Nietzsche (eigentlich sein nur fünfzehn Jahre älterer Zeitgenosse) zu behaupten wagte: „Die wahre Welt haben wir abgeschafft“ (*Götzendämmerung – Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde*), nämlich die lang geglaubte objektive Welt von den ‚Erscheinungen‘ getrennter ‚Dinge an sich‘. Auf die von Nietzsche daran angeschlossene Frage „welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?“ durfte Husserl antworten: die Lebenswelt – sie ist „die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt“ (Hua VI, 49).

Und diese Lebenswelt – was ist sie selbst? Ihr Begriff ergibt sich eigentlich ganz einfach aus der Grundunterscheidung der Phänomenologie überhaupt, von der Husserl in dem schon angeführten Einleitungsparagrafen des Abschnittes III (A) der *Krisis*-Abhandlung (§ 28) denn auch den Ausgang nimmt: „Offenbar scheidet sich in Evidenz der inhaltliche Wandel (eines) wahrgenommenen Objektes, als die an ihm selbst wahrgenommene Veränderung oder Bewegung, von dem Wandel der Er-

scheinungsweisen (z. B. der Perspektiven, der Nah-Fernerscheinungen), in dem dergleichen Objektives sich als selbstgegenwärtig darstellt.“ (Hua VI, 107) „Die einzig wirkliche Welt“ ist diese Welt im „Wandel der Erscheinungsweisen“ aller Dinge, da auch „Objektives sich als selbstgegenwärtig darstellt“ nur durch einen solchen „Wandel der Erscheinungsweisen“; und dies nicht lediglich ‚für uns‘, da auch die Selbstdarstellung der Dinge bloß in ihrem objektiven Sein nur eine ihrer möglichen (und wirklichen) Erscheinungsweisen ist, die nur auftritt als Erfüllung einer nur an Objektivität interessierten Intention. Wenn ich noch einmal Nietzsche zitieren darf, weil er meiner Ansicht nach sehr gut gesagt hat, was dann Husserl nicht nur gemeint, sondern nachgewiesen hat: „Daß die Dinge eine Beschaffenheit an sich haben, ganz abgesehen von der Interpretation und Subjektivität, ist eine ganz müßige Hypothese: es würde voraussetzen, daß das Interpretieren und Subjektiv-sein nicht wesentlich sei, daß ein Ding, aus allen Relationen gelöst, noch ein Ding sei. Umgekehrt: der anscheinende objektive Charakter der Dinge; könnte er nicht bloß auf eine Graddifferenz innerhalb des Subjektiven hinauslaufen? ... daß das Objektive nur ein falscher Artbegriff wäre innerhalb des Subjektiven?“ (Nr. 30 in Nietzsches Register seiner vorbereitenden Aufzeichnungen zur *Umwertung der Werte* aus dem Jahre 1887)

Soeben bediente ich mich der Redensart von einer ‚interessierten Intention‘, deren sich Husserl, soviel ich weiß, nicht bedient. Doch scheint es der Begriff des ‚Interesses‘ zu sein, der in seinen letzten Aussagen die Rede von ‚Intentionen‘ und ‚Intentionalität‘ fast verdrängt und an deren Stelle tritt. Und jedenfalls nennt er als den Beweggrund jenes ‚Wandels der Erscheinungsweisen‘, der unsere ‚subjektiv-relative Lebenswelt‘ ausmacht, unser

„natürliches Interessenleben“ (als das „sich rein in der Lebenswelt haltende“ [Hua VI, 108]). Im ‚Wandel der Affektion und Aktion‘ sind es nach Husserl letztlich ‚unsere Interessen‘, denen gemäß die Dinge, die uns berühren, ‚bald thematisch, bald unthematisch sind‘ (vgl. Hua VI, 111). Das ‚Erkenntnisproblem‘ erweist sich letztlich als eine Frage der ‚Thematik‘, und diese als bestimmt von unserem ‚Interesse‘.

7. Husserls Grenze

„Man begreift einen Denker nur, wenn man seine Grenze sieht“, hat der alte Heidegger einmal gesagt (das Wort ist überliefert von Jean Beaufret; Heidegger fuhr fort: „Seht ihr meine Grenze? Ich sehe sie nicht!“). Wirklich finde ich doch in der letzten Wendung Husserls etwas mir Unbegreifliches, wenn ich mich nicht dazu herbeilasse, hier seine Grenze zu sehen. Ich meine Husserls Beschluß, daß „jene Epoché (die „erste Epoché“ [Hua VI, 190]), in der wir uns aller objektiven Wissenschaften als Geltungsboden entheben mußten, keineswegs schon genügt“ (Hua VI, 150). Er vollzieht eine zweite Epoché, von der er sagt: „Jede Auffassung von . . . , jede Meinung über ‚die‘ Welt hat ihren Boden in der vorgegebenen Welt. Gerade dieses Bodens habe ich mich durch (sc. die zweite) Epoché enthoben, ich stehe *über* der Welt“ (Hua VI, 155)! Er enthebt sich entschlossen des Bodens der einzig wirklichen Welt!

Ich kann es nicht anders sehen – ich habe oben zu Beginn von Punkt 3 darauf angespielt – denn als einen Verstoß gegen das ‚Prinzip aller Prinzipien‘, genau das, dem Husserls ‚erste Epoché‘ streng entsprach: „daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner

leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt“. Sagt denn nicht Husserl selbst von „unserer alltäglichen Lebenswelt“, sie sei „die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt“? Wie kann es phänomenologisch zulässig, ja gar geboten sein, sich ihres „Bodens“ zu „entheben“? Das ist doch der Rückfall auf die einst von Sokrates, Platon zufolge, geforderte und erforderlich erachtete Epoché, „die zu vergleichen wäre zunächst(?) mit einer religiösen Umkehrung“ (Hua VI, 140)!

Ich kann den alten Husserl wohl verstehen, vereinsamt, bedrängt und bedroht wie er am Ende seines Lebens war in jenem schrecklichen Reich, das in Deutschland die Macht ergriffen hatte. Er erfuhr: „Ein mächtiger und ständig wachsender Strom, wie des religiösen Unglaubens, so einer der Wissenschaftlichkeit entsagenden Philosophie überflutet die europäische Menschheit.“ (Hua VI, 508) Zuvor schon hatte er bemerkt: es „macht sich eine Skepsis breit, die das große Vorhaben einer strengen Wissenschaft und, universaler gefaßt, einer Philosophie als strenger Wissenschaft, zu diskreditieren droht“ (Hua V, 139). Drohte aber nicht ganz ebenso die Rückführung aller Erkenntnis auf die Themen unseres Interessenlebens auf dem Boden der Lebenswelt, im „Wandel der Affektion und Aktion“, jederlei Anspruch auf ‚Wahrheit‘ zu diskreditieren, wenn man auf diesem Boden einfachhin stehenblieb? Die Welt des Interessenlebens, ist sie nicht auch das Reich eines unbegrenzten Relativismus, gegen den Husserl sein Leben lang angekämpft hat, und sind Interessengegensätze anders auszutragen als mit Gewalt, durch die Macht des Stärkeren? Wo stand Husserl? Hierüber, scheint mir, gab Nietz-

sche wirklich zum voraus Aufschluß, als er sagte: „Alle großen Dinge gehen durch sich selbst zugrunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der notwendigen Selbstüberwindung im Wesen des Lebens – immer ergeht zuletzt an den Gesetzgeber selbst der Ruf: *patere legem, quam ipse tulisti.*“ (*Was bedeuten asketische Ideale?*, § 27) Husserl vollbrachte diese Selbstüberwindung des Platonismus, indem er ihn selbst (anfänglich, wiewohl in einer Erneuerung der Wendung der antiken Skepsis, wie er wußte) der strengen Forderung der Epoché unterwarf. (Zwar meinte Nietzsche an dieser Stelle nur: „Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluß nach dem anderen gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluß, ihren Schluß gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt, was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?“ [ebd.]; doch meinte er zugleich, daß „jener Christen-Glaube“ eigentlich kein anderer war als der, „der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist“ [ebd. § 24].) An der zuvor angeführten Stelle fuhr Nietzsche fort: „Welchen Sinn hätte unser ganzes Sein, wenn nicht den, daß in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst als Problem zum Bewußtsein gekommen wäre?“ Das gilt nicht nur auch für Husserl, sondern noch immer fast für uns alle, die wir noch heute uns Philosophen nennen wollen: wir alle sind befaßt mit der ‚Dekonstruktion‘ der Wahrheit der wahren Welt des Platonismus. Und Nietzsche weiter: „An diesem Sich-bewußtwerden des Willens zur Wahrheit geht von nun an – daran ist kein Zweifel – die Moral zugrunde; jenes große Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europas aufgespart bleibt“ („das furchtbarste, fragwürdigste und vielleicht auch hoffnungsreichste aller Schauspiele...“;

ebd. § 27). Husserls Werk war wohl einer dieser hundert Akte, der Akt der Selbstaufhebung der Sokratisch-Platonischen Epoché durch jene Gegen-Epoché gemäß dem ‚Prinzip aller Prinzipien‘. Aber auch nur dies: wie wir alle versucht sind, schreckte er zurück vor den drohenden Folgen und suchte noch einmal seine Zuflucht in der Erneuerung einer Platonischen Epoché. Was ihn erschrecken mußte und noch uns erschrecken muß, waren und sind die Folgen des Untergangs des Platonismus für die Moral: „Als die christlichen Kreuzfahrer im Orient auf jenen unbesiegbaren Assassinen-Orden stießen . . . , da bekamen sie auf irgendeinem Wege auch einen Wink über jenes Symbol und Kerbholz-Wort, das nur den obersten Graden, als deren secretum, vorbehalten war: Nichts ist wahr, alles ist erlaubt . . .“ (Nietzsche, *Was bedeuten asketische Ideale?*, § 24) Eine Losung, die in der Tat heute, angesichts der ‚Dekonstruktion‘ der ‚wahren Welt‘ des Platonismus, der einzigen, die bislang der Invasion des Relativismus Widerpart zu halten vermochte, zum Gemeingut geworden scheint.

8. Zur Überwindung des Relativismus

Eigentlich, scheint mir, hat Husserl aber die Gefahr eines universalen Relativismus nicht mehr durch die Erneuerung einer Platonischen Epoché zu beschwören vermocht, er hat sie vielmehr ebendadurch erst recht heraufbeschworen. Oder vielmehr: An Husserls (wie auch Nietzsches) Werk ist zu beobachten, wie der Platonismus selbst, jahrhundertlang unser einziges Bollwerk gegen den Relativismus, sich endlich zu einem ärgeren Relativismus zersetzt als der, den er einst zu besiegen vermochte. Denn platonisch betrachtet, ist ‚nur‘ dies das Er-

gebnis von Husserls Denken: An die Stelle der einst vermeinten ‚Objektivität‘ einer Welt an sich seiender ‚Dinge‘ tritt „die Entdeckung der universalen, in sich absolut geschlossenen und absolut eigenständigen Korrelation von Welt und Weltbewußtsein“ (Hua VI, 154), rückt die ‚Subjektivität‘ des ‚natürlichen Interessenlebens‘ der Menschen gleichsam in die ‚Objektivität‘ mit ein. Alles, was sonst ‚wahr‘ sein konnte, stellt sich so nurmehr dar als allenfalls ‚interessant‘, und auch dies nur verhältnismäßig, je nach dem jeweils herrschenden und sich wandelnden Interesse. Zwar meint nun Husserl: „Alsbald verschwindet die Verlegenheit, wenn wir uns darauf besinnen, daß doch diese Lebenswelt in allen ihren Relativitäten ihre *allgemeine Struktur* hat. Diese allgemeine Struktur, an die alles relativ Seiende gebunden ist, ist nicht selbst relativ.“ (Hua VI, 142) Wenn aber sie und nur sie das ‚Absolute‘ ist, was anders ist dies ‚Absolute‘ als eben die absolute Relativität von allem und jedem? – Um sich dem (vermeinten) Relativismus „des natürlichen Interessenlebens, des sich rein in der Lebenswelt haltenden“ (Hua VI, 108), zu entziehen, wollte sich Husserl „dieses Bodens entheben“ und damit eine „Einstellung über der Geltungsvorgegebenheit der Welt, über der Unendlichkeit des Ineinander der verborgenen Fundierungen ihrer Geltungen immer wieder auf Geltungen“ usw. „erreichen“ (Hua VI, 153). Doch gerade in der Sicht von diesem ‚erhabenen‘, ‚höheren‘ Standpunkt her bietet ihm die Lebenswelt nur mehr das Schauspiel einer „Unendlichkeit des Ineinander“ von Relativitäten in unaufhörlichem Wandel.

Aber ‚an sich‘ ist die Lebenswelt durchaus kein Schauspiel (für Philosophen, die sie von ihrer höheren Warte überschauen), so wenig übrigens wie jenes von Nietzsche vorhergesagte Schauspiel dieser Jahrhunderte eines ist;

die Lebenswelt ist weder Schau noch Spiel, wie hartnäckig sich auch bessere Leute bemühen mögen, sie als nichts anderes mehr gelten zu lassen. Es gibt wirkliche Interessen und bloß vermeinte Interessen, wohlverstandene und falsch verstandene Interessen; es gibt wirklich Interessantes und schlechthin Uninteressantes. In ihrer Erwägung bewegt sich unser ‚Interessenleben‘. Unsere wirklichen oder vermeinten Interessen sind ‚relativ‘, sie ergeben sich aus unseren leiblich und seelisch empfundenen Bedürfnissen. Bedürfnisse sind am eigenen Leibe (an sich!) empfundene Abhängigkeiten, Interessen sind als ihnen entsprechende zu Recht oder zu Unrecht vorgestellte, richtig oder verkehrt begriffene Abhängigkeiten, „da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde“ (Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak.Ausg. IV, 413 Anm.). Unsere Interessen sind diskutabel, da unsere Bedürfnisse unbestreitbar sind. Husserl aber fand es noch immer, wie einst Platon, unter seiner Würde, sich darauf einzulassen.