

Thomas Arnold

Phänomenologie als Platonismus

Quellen und Studien zur Philosophie



Herausgegeben von
Jens Halfwassen, Dominik Perler
und Michael Quante

Band 133

Thomas Arnold

Phänomenologie als Platonismus

Zu den Platonischen Wesensmomenten der
Philosophie Edmund Husserls

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-052718-6

e-ISBN (PDF) 978-3-11-052805-3

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-052719-3

ISSN 0344-8142

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: Hubert und Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Meiner Familie gewidmet

Inhalt

Vorwort — XI

Einleitung

- § 1. Motivation und Exposition
 - a) (K)Ein Kind der Neuzeit — 1
 - b) Platonismus als Grundkonfiguration der Phänomenologie — 6
- § 2. Lektüren
 - a) Platons Schriftkritik — 13
 - b) Husserl als Platonleser — 18

Teil I: Programmatik

Abschnitt A Philosophie als Wissenschaft

- § 3. Epistemische Technik
 - a) Platon: Träume vom Sein — 35
 - b) Husserl: Fabriken nützlicher Sätze — 38
- § 4. Fundiertheit
 - a) Platon: Zum Ursprung selbst — 45
 - b) Husserl: Absolute Rechtfertigung — 47
- § 5. Reflexive Schließung
 - a) Platon: Die königliche Kunst — 54
 - b) Husserl: Erste Philosophie — 63
- § 6. Kritik: Übergriffigkeit und Dogmatismus.

Abschnitt B Philosophie als Ethik

- § 7. Telos und Krisis
 - a) Platon: Die Herrschaft des inneren Menschen — 82
 - b) Husserl: Erneuerung — 88
- § 8. Pharmakon
 - a) Platon: Pädagogischer Optimismus — 99
 - b) Husserl: Funktionäre der Menschheit — 103
- § 9. Kritik: Teleologie und Selbstverleugnung

Abschnitt C Philosophie als Polemik

- § 10. Der Traditionalismus
 - a) Platon: Reflexionskontamination — 122

- b) Husserl: Vorurteil und Rechtfertigung — **126**
- § 11. Der Naturalismus
 - a) Platon: Wider die Erdborenen — **132**
 - b) Husserl: Ein ontologisches Missverständnis — **136**
- § 12. Der Skeptizismus
 - a) Platon: Vorsokratische Verschanzungen — **140**
 - b) Husserl: Antiphilosophie und transzendentaler Impuls — **146**
- § 13. Kritik: Metaphysische Fehlschlüsse

Teil II: Systematik

Abschnitt D Philosophie und das Ende der Lebenswelt

- § 14. Die Überwindung der natürlichen Einstellung
 - a) Platon: Entfesselung, Lähmung und Tod — **161**
 - b) Husserl: Epochê — **168**
- § 15. Himmel und Feld
 - a) Platon: Aufstieg — **173**
 - b) Husserl: Reduktion — **180**
- § 16. Verantwortung und Unverfügbarkeit
 - a) Platon: Das Befreiungswerk der Erkenntnis — **190**
 - b) Husserl: Der andere Anfang — **193**
- § 17. Kritik: Flucht und Hervorgang aus der Lebenswelt

Abschnitt E Philosophie und das Eigenrecht des Eidetischen

- § 18. Wesentliches
 - a) Platon: Ideenannahme und Ideenlehre — **207**
 - b) Husserl: Ideen, Wesen, Eidê — **212**
- § 19. Wesensschau
 - a) Platon: Eidetische Evidenz — **226**
 - b) Husserl: Wesensschau als Sachnähe — **232**
- § 20. Anamnesis
 - a) Platon: Präexistenz oder Apriori — **241**
 - b) Husserl: Philosophie als Artikulation — **246**
- § 21. Eidetische Variation
 - a) Platon: Vom Symbol zum Urbild — **256**
 - b) Husserl: Verlassen der Nahsphäre — **260**
- § 22. Kritik: Zu wenig Dialektik

Abschnitt F Philosophie und das Absolute

- § 23. Grenzprobleme
 - a) Platon: Das Eine — **276**
 - b) Husserl: Der Urstand — **281**
- § 24. Das Materialitätsprinzip
 - a) Platon: Das Andere — **298**
 - b) Husserl: Die Hylê — **301**
- § 25. Kritik: Ein eklatanter Mangel an Absolutheit

Bibliographie

Primärliteratur & Siglen

- a) Platon — **318**
- b) Husserl — **318**

Weitere Literatur

Personenregister — 329

Sachregister — 332

Vorwort

*Philosophia tês tôn ontôn aei epistêmês orexis,
hexis theôretikê tou alêthous, pôs alêthes,
epimeleia psychês meta logou orthou.*

(Horoï)

Die vorliegende Arbeit ist eine Überarbeitung meiner Inauguraldissertation, die ich 2015 in Heidelberg unter dem Titel „Platons Bastard. Systematische und historische Untersuchungen zu den Platonischen Elementen der Philosophie Edmund Husserls“ abgeschlossen habe. Mein Dank gilt zuerst meinem Doktorvater Prof. Dr. Dr. h.c. Jens Halfwassen, der mich seit Beginn meines Studiums auf eine Weise gelehrt, unterstützt und gefördert hat, wie ich es mir nur wünschen konnte. Nicht weniger danken möchte ich meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Alexander Schnell, für sein teilnehmendes und motivierendes Interesse und für seine Aufgeschlossenheit in der Begleitung dieser Arbeit.

Dr. Florian Arnold, Dr. Ute Arnold, Harald Gutsch, Dr. Tobias Keiling PhD, Judith Kreuter, Dr. Simone Neuber, Niklas Noë-Steinmüller, Richard Roth, Francesco Rosada, Paolo Savino und Dr. Daniel-Pascal Zorn möchte ich ganz herzlich für ihre Kommentare zu früheren Versionen der Arbeit danken bzw. für unsere Diskussionen ganz unterschiedlicher Aspekte meines Vorhabens. Profitiert habe ich außerdem sehr vom Austausch auf verschiedenen Tagungen, Sommer-schulen, Kolloquien und Seminaren, die ich besuchen durfte. Allen Organisato-rinnen und Organisatoren, sowie den Diskussionsteilnehmerinnen und -teilneh-mern sei daher hier kollektiv gedankt.

Die Studienstiftung des deutschen Volkes hat mich nicht nur während meines Studium großzügig in ideeller wie finanzieller Hinsicht gefördert, sondern vor allem auch während der Abfassung der Dissertation, in die auch die Geburt un-serer Tochter fiel. Ohne diese Förderung hätte ich die Arbeit sicherlich nicht so zügig fertigstellen können; ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern gilt daher ebenfalls mein warmer Dank. Ebenso möchte ich den Herausgebern der Reihe, (noch einmal) Jens Halfwassen, Dominik Perler und Michael Quante dafür dan-ken, dass sie mich in die „Quellen und Studien zur Philosophie“ aufgenommen haben, gleichfalls habe ich Dr. Gertrud Grünkorn zu danken, die mich bei allen verlegerischen Fragen sehr hilfreich beraten hat. Zudem möchte ich meinen Dank auch den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Husserl-Archivs in Leuven aus-sprechen, die mich bei meinen Recherchen zu Husserls Platonlektüre so zuvor-kommend unterstützt haben.

Als letztes danke ich meiner Frau Nora für ihre liebevolle Unterstützung, ihre vertrauensvolle Geduld und ihr entspanntes Gewähren-Lassen.

Mit der vorliegenden Arbeit habe ich mich darum bemüht, ein Desiderat der Husserlschen Phänomenologie zu erfüllen, nämlich die detaillierte systematische Rückbeziehung der Phänomenologie auf ihre Urstiftung durch Platon. Mit dieser Reflexion habe ich jedoch zugleich auch versucht, meine eigenen philosophischen Wurzeln einzuholen. So wurde ich in die Studienstiftung aufgenommen, nachdem ich beim Landeswettbewerb der Stiftung „Humanismus heute“ einen Vortrag mit dem – von heute aus gesehen kuriosen – Titel „Die Platonische Metaphysik als phänomenologisches System“ gehalten hatte. Damals las ich Platon mit Husserl, den ich gerade erst entdeckt hatte. Die vorliegende Arbeit stellt die Verhältnisse zwischen Phänomenologie und Metaphysik nun hoffentlich vom Kopf auf die Füße.

Zu den Fußnoten sei noch gesagt, dass sie ausschließlich bibliographische Angaben enthalten. Wenn es sich beim Autor eines Zitats nicht um Husserl oder Platon handelt, ist der Name in Klammern hinter die zitierte Passage gesetzt, so dass der Blick in die (vielen) Fußnoten nur dann notwendig wird, wenn die Leserin oder der Leser wissen wollen, woher genau das Zitat stammt.

Werden innerhalb eines Zitats im Original griechische Buchstaben verwendet, ist der entsprechende Ausdruck mit einem „[grch.]“ gekennzeichnet.

Einleitung

§ 1. Motivation und Exposition

Mein Leben und das Platons ist eins. Ich setze seine Lebensarbeit fort, die Einheit seiner Leistungen ist Glied in der Einheit meiner Leistungen; sein Streben, sein Wollen, sein Gestalten setzt sich in dem meinen fort.¹

So schreibt Husserl in den Vorbereitungen für das „Systematische Werk“ 1921/22. Die vorliegende Arbeit hat zur Aufgabe, diese Einschätzung Husserls zu prüfen. Darin liegt einerseits die historische oder biographische Frage nach Husserls Platonkenntnis, die auch darüber entscheidet, ob Husserl zu derlei Aussagen überhaupt berechtigt ist, andererseits die systematische Frage nach der Nähe von Husserls Phänomenologie und Platons Metaphysik, die unabhängig von Husserls Platonkenntnis entscheidbar ist. In der vorliegenden Arbeit soll die Doppelthese belegt werden, dass Husserl seine Phänomenologie sowohl (mehr oder weniger) bewusst als auch (größtenteils) zurecht als (eine) Endstiftung der Platonischen Urstiftung versteht.

Lohnt es sich aber überhaupt, für diese These zu argumentieren? D. h. ist sie *prima facie* wirklich unplausibel oder nicht-trivial genug, um die Anstrengung einer ausführlichen Arbeit zu rechtfertigen? (§ 1. a) Und wann wäre sie bewiesen? Und welchen Gewinn würde ein solcher Beweis zeitigen? (§ 1. b) Und welcher exegetische Ausgangspunkt ist in der Beweisführung vorausgesetzt? (§ 2. a) Und in welchem Interpretationshorizont liest Husserl selbst eigentlich Platon? (§ 2. b)

a) (K)Ein Kind der Neuzeit

Husserl wirkt auf den ersten Blick wie ein legitimes Kind der Neuzeit. Die Zweifelsbetrachtungen des Descartes spielen eine wichtige Rolle in Husserls Theoriebildung und die an Descartes anschließenden Philosophien der „Neueren“ bestimmen die Phänomenologie maßgeblich, wobei neben Descartes sicherlich Hume² und Kant³ die größte Rolle spielen: „phenomenology continues the transcendental of Kant, the originary of Hume, and the doubt and *cogito* of Descar-

¹ Hua XIV (Intersubjektivität II), S. 198.

² Berger, „Husserl und Hume“, S. 210.

³ Vgl. Kern, *Kant und Husserl*.

tes.“⁴ (Ricoeur) Innerhalb der Neuzeit kombiniert Husserl verschiedene Ansätze frei, um jeweils spezifische Schwächen einzelner Theorien auszugleichen. So eignet sich Husserl z. B. den Cartesianischen Radikalismus und den (Neu-)Kantianischen Transzendentalismus auf eigene Weise an, stellt aber ebenso fest, dass das Cartesianische und das (Neu-)Kantianische Vorgehen „nicht der Forderung auf Evidentmachen, auf zur unmittelbaren Anschauung Bringen“⁵ (Landgrebe) entspricht. Diese Forderung auf Evidentmachen findet er dann wiederum bei Hume erfüllt: „Die Methode des direkten Aufweises der transzendentalen Subjektivität, die Kant, regressiv konstruierend verfährt, nicht kennt, ist vom englischen Empirismus zu lernen.“⁶ (Seebohm) In diesem Sinn ließe sich Husserls Denken als „eigenartige Synthese des kritischen und intuitionistischen Denkens“⁷ (Seebohm) charakterisieren. Trotz aller Mischung und Kreuzung bliebe die Phänomenologie dabei gleichwohl fest in der Neuzeit verwurzelt.

Dass die „Idee der Phänomenologie“ zunächst von einem klassischen Problem der neuzeitlichen Erkenntnistheorie ihren Ausgang nimmt, bestätigt diese Einschätzung. Ausgangspunkt der Phänomenologie als „Erkenntnistheorie“ oder „Erkenntniskritik“⁸ ist nämlich die „Bedenklichkeit der Transzendenz“, d. h. die Frage „wie kann Erkenntnis über sich hinaus, wie kann sie ein Sein treffen, das im Rahmen des Bewusstseins nicht zu finden ist?“⁹, wie Husserl im Problemaufriss der fünf Vorlesungen zur *Idee der Phänomenologie* zu Beginn des Sommersemesters 1907 formuliert. Aber auch die weitere Entwicklung der Phänomenologie in eine transzendente Konstitutionstheorie mit ihren statischen, genetischen und generativen Perspektiven scheint aller antiken Metaphysik diametral entgegengesetzt.

Aus großer theoretischer Höhe betrachtet, stellt sich Platons Denken nämlich als vertikal dar: Die Seinsebenen des Kosmos schichten sich auf zwischen dem Einen und dem Vielen, der Idee des Guten und der Materie, der Chora, hierarchisch geordnet nach dem Grad ihrer Einheit, Ordnung und Bestimmtheit (und damit auch Erkennbarkeit), wobei wir Menschen uns einordnen in diesen großen Zusammenhang.¹⁰ Wir sind dabei ontologisch mehr oder weniger unschuldig, d. h. uns ist die Bürde der Letztkonstitution der Welt genommen, nur ihre Erkenntnis müssen wir leisten und unsere Seele ordnen, wenn wir unserem Mensch-Sein

4 Ricoeur, *Husserl*, S. 4.

5 Landgrebe, „Abschied vom Cartesianismus“, S. 173.

6 Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit*, S. 42.

7 Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit*, S. 86.

8 Hua II (Die Idee der Phänomenologie), S. 3.

9 Hua II (Die Idee der Phänomenologie), S. 5.

10 Vgl. Gadamer, „Die Griechische Philosophie und das moderne Denken“.

nachkommen und glücklich werden wollen. Platon kennt zwar klarerweise Merkmale des Selbstbewusstseins, aber es ist in der Metaphysik ontologisch dezentriert.

Husserl dagegen geht es um Phänomenalität, um Gegebenheit, um die Leistungen der transzendentalen (Inter-)Subjektivität; die transzendente Phänomenologie steht daher in gewissem Sinn ‚orthogonal‘ zu allen klassischen Fragen nach dem Sein: „What Husserl does seek in the domain of Erlebnisse is the „origin“ of [the] givenness of objects [...] Not the being of objects, but their being for me is what has to be accounted for.“¹¹ (Carr) Für Husserl gilt daher, „dass es andere philosophische Probleme als die von Sinn, Geltung und Bedeutung überhaupt nicht gibt.“¹² (Gurwitsch) Der Versuch, die „Elementargrammatik des transzendentalen Geistes“¹³ zu verstehen, ist kein ontologisches Projekt, wird zumindest von Husserl nicht als ein solches eingeführt und „dass die Subjektivität der Objektivität an Seinsdignität vorher geht“¹⁴, ist eine äußerst unplatonische Annahme. So stehen sich scheinbar ein vertikales Ordnungs- oder Bestimmungsdenken und ein horizontales Geltungs- oder Bewusstseinsdenken unversöhnlich gegenüber.

Dazu kommt beim späten Husserl ein Erwachen des Geschichtsbewusstseins, das das „Ende des Platonismus“¹⁵ (Lübbe) bereits in der Phänomenologie des Gründers scheinbar restlos besiegelt, insofern der Platonismus angeblich nicht wirklich Geschichtlichkeit denken könne. Das Verhältnis von Platon und Husserl stellt sich, kurz gesagt, als paradigmatische Instanz der (höchst problematischen)¹⁶ Antithese von Antike und Moderne dar.

Vor diesem Hintergrund mag man geneigt sein, in Husserls Denken eher wenige genuin Platonische Momente zu sehen oder zu suchen: „Die einzige Gemeinsamkeit Husserls und Platons ist [...] in ihrem gemeinsamen Kampf gegen die Psychologisierung idealer Gegenstände zu suchen, darüber hinaus sind Parallelen schwer zu finden.“¹⁷ (Seebohm) – Und selbst diese Gemeinsamkeit ist keine spezifische. Denn während Platon und Husserl hier zwar auf derselben Seite stehen mögen, dürften Freges Antipsychologismus, Natorps transzendente Psychologie und natürlich Brentanos Theorie der Intentionalität und der intentionalen Inexistenz viel größeren Einfluss auf Husserls Positionierung gehabt

¹¹ Carr, *The Problem of History*, S. 13.

¹² Gurwitsch, „Rezension: Berger“, S. 226.

¹³ Briefe Dok III/9, S. 110. (Brief an Albrecht 1934)

¹⁴ Hua VIII (Erste Philosophie II), S. 215

¹⁵ Lübbe, „Das Ende des Platonismus“.

¹⁶ Vgl. Schmitt, *Die Moderne und Platon*.

¹⁷ Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit*, S. 141.

haben als Platons ursprüngliche Ausführungen. Wer eine Beziehung zwischen Platonismus und Phänomenologie herzustellen wünscht, scheint bei den ‚realistischen‘ Phänomenologen besser aufgehoben zu sein als bei Husserl.¹⁸ Dieser würde dann nur insofern am Platonischen Fußnotenroman mitschreiben, als Whiteheads Charakterisierung von Platons Einfluss letztlich jeden europäischen Denker in Platons Einflussbereich bringt:

The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato. I do not mean the systematic scheme of thought which scholars have doubtfully extracted from his writings. I allude to the wealth of general ideas scattered through them. His personal endowments, his wide opportunities for experience at a great period of civilization, his inheritance of an intellectual tradition not yet stiffened by excessive systematization, have made his writings an inexhaustible mine of suggestion.¹⁹ (Whitehead)

Im Folgenden soll dagegen gezeigt werden, dass Husserl nicht nur gewisse „general ideas“ aus Platons unerschöpflicher Miene aufnimmt, die durch die Zeiten von Athen bis nach Halle, Göttingen oder Freiburg diffundiert sind, sondern dass er die Phänomenologie in vielerlei Hinsicht so konzipiert, dass wir sie als bewusste, wenn auch eigenwillige Endstiftung desjenigen philosophischen Projekts verstehen können, dessen Urstiftung Platon geleistet hat:²⁰ „Twentieth century phenomenology articulates itself in terms of both an implicit and explicit interpretation of Greek philosophy. ‚Phenomenology‘ is not only a Greek-based word, it signifies a Greek way of thinking.“²¹ (Murray)

Die Kombination von griechischem und neuzeitlichem Denken bei einem Übergewicht des ersteren spiegelt sich in Husserls Einschätzung des Verhältnisses von Platon und Descartes. So hält Husserl 1922 am University College London Vorträge über die „Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie“. In ihnen reflektiert er auch über die Frage, welche Denker ihn am meisten geprägt haben:

Sollte ich heute unter dem Aspekt der mir zugereiften Gesamtüberzeugungen sagen, welche Philosophen mir im Rückblick auf die Geschichte der Philosophie vor allen hervorleuchten, so würde ich vor allem zwei nennen, die ich darum nicht etwa auf eine Rangstufe stellen möchte: an erster Stelle den ganz unvergleichlichen Platon, den Schöpfer der Idee strenger Wissenschaft oder philosophischer Wissenschaft, in dem ich überhaupt den eigentlichen

18 Landmann, „Socrates as Precursor“, S. 23 f; vgl. Lübke, „Das Ende des Platonismus“, S. 654.

19 Whitehead, *Process and Reality*, S. 39.

20 Hua VI (Krisis), S. 73.

21 Murray, „Husserl and Heidegger“, S. 501.

Begründer unserer wissenschaftlichen Kultur sehen möchte. Als zweiten Namen würde ich Descartes nennen, ohne ihn damit als den Größten der Neueren einschätzen zu wollen.²²

Dieselbe Passage findet sich in seinen Vorlesungen zur *Einleitung in die Philosophie* aus demselben Jahr,²³ außerdem in seinen *Erste Philosophie*-Vorlesungen von 1923/24,²⁴ er meint es also offenbar ernst: Der unvergleichliche Platon steht für ihn an erster Stelle.

Auf die innere Beziehung zwischen Husserl und Platon wurde zwar immer wieder hingewiesen, Husserls Konzept der Wesensschau etwa lädt dazu ein, die Phänomenologie als „Wiedergeburt des Platonismus“²⁵ (Diemer) zu katalogisieren, aber wenige Interpreten haben die Verbindungen zwischen Husserl und Platon bzw. Phänomenologie und Platonismus wirklich eingehend untersucht;²⁶ unter anderem vielleicht auch deshalb, weil gewisse Textpassagen, die für dieses Unternehmen entscheidend sind, nicht zugänglich waren. So beziehen wir uns im Folgenden immer wieder auf Texte aus den *Husserliana*-Bänden 41 und 42, sowie auf den *Materialien*-Band 9, die alle erst vor kurzem erschienen sind. Zu den Arbeiten, die sich des Verhältnisses von Husserl und Platon näher annehmen, zählen unter anderem Schriften von Landmann, Souche-Dague, Held und Hopkins, dessen Arbeiten sich nicht nur dadurch auszeichnen, dass er die Tübinger Schule rezipiert, sondern auch dadurch, dass er einerseits Husserl mit Platon und andererseits Platon mit Husserl liest – und so das hermeneutische Desiderat erfüllt, die „Husserlsche Lehre von der eidetischen Intuition“ als „Interpretationsmittel“ auf das zurückzuwenden, „was ihre Begriffe als ihr Modell nennen, auf die platonische Ideenlehre“²⁷ (Ebert). Die vorliegende Arbeit soll über die bisherigen Ansätze insofern hinausführen, als in ihr nicht nur detaillierter als bisher vorgegangen wird, sondern auch holistisch oder konfiguratив gedacht wird. Was bedeutet das?

²² Hua XXXV (Einleitung in die Philosophie 1922/23), S. 313.

²³ Hua XXXV (Einleitung in die Philosophie 1922/23), S. 52

²⁴ Hua VII (Erste Philosophie I), S. 7.

²⁵ Diemer, *Edmund Husserl*, S. 3.

²⁶ Vgl. Hopkins, „Transcendental and Eidetic Reductions“, S. 81 und dort FN 2 für eine begrenzte Literaturübersicht bzw. eine Übersicht über die begrenzte Literatur.

²⁷ Ebert, *Meinung und Wissen*, S. 16.

b) Platonismus als Grundkonfiguration der Phänomenologie

„Platonismus“ wird im Folgenden nicht nur als Bezeichnung einer Familie von realistischen Positionen innerhalb des Universalienstreits²⁸ oder spezieller der Ontologie der Mathematik²⁹ verstanden, d. h. als Synonym einer schmal verstandenen ‚Ideenlehre‘, sondern vielmehr als Name einer ganzen Philosophie. Während der zeitgenössische, partikularistische Begriff nur eine Seite in einer bestimmten Streitfrage benennt, meint der traditionelle Begriff des Platonismus eine Philosophie im eminenten Sinne, d. h. eine Struktur oder Konfiguration von vernetzten Annahmen und Argumenten, die sich über theoretische wie praktische Philosophie erstreckt und letztlich eine Weltsicht oder Lebenseinstellung bildet. Je nachdem, welche Eck- oder Ankerpunkte wir für diese Struktur anlegen wollen, müssen wir z. B. Aristoteles, Plutarch, Plotin, Augustinus, Fichte oder Gödel ebenso als Platoniker verstehen wie Platon selbst.³⁰

Die Abschnitte dieser Arbeit präsentieren die Kernpunkte, die den Platonismus als Philosophie im hier gemeinten Sinn auszeichnen. Dazu gehören ein bestimmtes Verständnis von Wissenschaftlichkeit und der Beziehung zwischen Philosophie und Wissenschaft (Abschnitt A), ein bestimmtes Verständnis des wahren Selbst von Person und Gesellschaft und der Rolle, die Philosophie bei ihrer Entwicklung zu spielen hat (Abschnitt B) und ein kontroverses Verhältnis zu gewissen anderen Formen des Denkens (Abschnitt C), außerdem die Abständigkeit vom alltäglichen oder natürlichen Denken (Abschnitt D), das Abzielen auf Wesenseinsichten (Abschnitt E) und letztlich die Suche nach dem Absoluten (Abschnitt E). Die ersten Abschnitte bilden unter dem Stichwort „Programmatik“ den ersten Teil der Arbeit. Sie betreffen Aufgabe und Stellung der Philosophie. Die letzten drei Abschnitte werden im zweiten Teil unter dem Titel „Systematik“ behandelt. Sie betreffen das Vorgehen des Philosophen. Die einzelnen Gebiete stehen dabei nicht zusammenhangslos nebeneinander, sondern bilden als Konfiguration oder Struktur eine innere Einheit, so dass sich nicht nur die Systematik aus der Programmatik ergibt, sondern auch die programmatischen Ansätze aufeinander verweisen.

Mit Deleuze und Guattari kann man sagen, in der Husserlschen Philosophie werden Platonische Begriffe und Platonische Begriffskomponenten auf transzendentaler Ebene reaktiviert, wodurch sich eben wieder neue, ganz eigene Begriffe bilden, aber eben auch Spannungen innerhalb der phänomenologischen

²⁸ Siehe Balaguer, „Platonism in Metaphysics“.

²⁹ Siehe Linnebo, „Platonism in the Philosophy of Mathematics“.

³⁰ Vgl. dazu Arnold, „Configuration and Transposition“.

Immanenzebene.³¹ Die so erscheinende, auf den ersten Blick vielleicht paradoxe Gestalt eines phänomenologischen Platonismus lässt sich durch drei (heuristische) Metaphern besser verstehen. a) Husserls Phänomenologie ist eine Transposition von Platons Metaphysik in das Milieu der modernen Transzendentalphilosophie, eine Adaption, eine Neuinstrumentierung sozusagen. Husserl nimmt Motive und Themen von Platon auf, überträgt sie von einer antiken in eine moderne Tonart und ändert die Besetzung des Ensembles (wie von Chor mit Lyra, Kithara oder Aulos zu Geige oder Klavier und Orchester). Die Platonische Melodie lässt sich in der Phänomenologie noch erkennen, gleichwohl klingt sie merklich anders. Platonismus im partikularistischen Sinne ist im Feld dieser Metapher nur ein Motiv oder Thema unter anderen. b) Wir hatten oben bereits skizziert, wie sich Platons vertikal-ontologisches Ordnungsdenken und Husserls horizontal-subjektivistisches Geltungsdenken orthogonal zueinander verhalten. Die These von der systematischen Übereinstimmung lässt sich dann als Kongruenzthese neu formulieren: Platon und Husserl sind zwar nicht identisch orientiert, aber in vielen Fragen sind ihre Positionen trotzdem deckungsgleich. c) Die Metapher, die der Arbeit ihren ursprünglichen Titel *Platons Bastard* gab, entspricht dem genealogischen Denken des Aristokraten Platon: Parmenides ist der Vater seiner Philosophie (*Sophistês*),³² der Eros treibt Philosophen und Nomotheten zur Zeugung unsterblicher Kinder und ist selbst Produkt eines Samenraubes, d. h. ein Bastard (*Symposion*).³³ Die Materie, die Chôra, bezeichnet er als „Amme des Werdens“, die wiederum nur durch ein gewisses „Bastard-Denken (*nothô logismô*)“³⁴ erfassbar ist (*Timaïos*). Ein philosophischer Bastard ist dann zu verstehen als ein Denken, das die Gene einer Theriefamilie mit denen einer ganz anderen mischt, so dass es zwar Züge des ersten Theoriestranges zeigt, aber doch nicht ganz zur Familie gerechnet werden darf; der Platonismus im partikularistischen Sinn ist hier ein Merkmal neben anderen. Die Illegitimität des Bastards ergibt sich aus Platonischer Perspektive durch die Zentrierung der Philosophie um das transzedente Subjekt. Insofern alle europäischen Philosophien nach Platon in seinem Erbe stehen, müssen sie alle mehr oder weniger als die Bastarde Platonischen Denkens gelten, wobei diese genealogische Formulierung vielleicht noch besser passt als Whiteheads schon zitierte „Fußnoten“-Bemerkung; denn Platon ist der Schrift gegenüber, in der Fußnoten überhaupt erst auftauchen können, bekanntermaßen skeptisch, was es weiter unten noch zu bedenken gilt. Während also fast alles europäische Denken an Platons theoretischen Genen (oder *genê*) teilhat, gilt dies

31 Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie*, S. 35, 38.

32 Soph. 241D.

33 Sym. 203C, 207Aff.

34 Tim. 52B.

für Husserls Phänomenologie in besonders markanter Weise. Sie hat zwei Eltern, deren Züge man sehr deutlich erkennt: Sozusagen mütterlicherseits finden wir die moderne Subjektivitätstheorie, die von Descartes, Hume und Kant her stammt, auf der anderen Seite „den ganz unvergleichlichen Platon“, wie Husserl in seinen Londoner Vorträgen formuliert. Diese Familiengeschichte drückt sich unter anderem in Husserls Sprache aus, die sich zu beinahe gleichen Teilen aus griechischer und neuzeitlicher Terminologie zusammensetzt.³⁵ Die Platonischen Gene der Phänomenologie herauszuarbeiten, ist die systematische Aufgabe der vorliegenden Arbeit.

Dabei stellt sich jedoch die Frage, wie genau wir die Verwandtschaftsbeziehung zwischen zwei Philosophien – jenseits eventuell überlappender Terminologie und teleologischer Selbstzuschreibungen³⁶ – prüfen können. Die Metaphern der Transposition, der Kongruenz und der Bastardisierung implizieren alle gleichermaßen, dass wir keine simplen Identitäten zwischen Husserl und Platon erwarten sollten; denn zwei kongruente Figuren sehen nicht identisch aus, sie unterscheiden sich durch ihre Lage, ein transponiertes Musikstück klingt nicht genau so wie in der ursprünglichen Tonart und ein Bastard trägt vielleicht Züge des legitimen Elternteils, aber eben auch Züge des anderen. In einer leichten Abänderung des Bildes können wir das moderne Subjektivitätsdenken in diesem Metaphernfeld statt als Mutter eben so gut auch als Milieu betrachten, in dem sich die Platonischen Gene anders ausprägen als im antiken Umfeld: „If Husserl was to turn to first philosophy, he had to do so within the setting given him by his day and age. He had to think through the turn to the subject.“³⁷ (Sokolowski) Dann ist die transzendental-subjektive Anlage der Phänomenologie zwar durchaus der „point [en ce] que se situe l'opposition décidée de la phénoménologie au platonisme traditionnel“³⁸ (Souche-Dague), aber kein „point décisif“³⁹ (Lowit) der absoluten Divergenz, an dem Husserls Phänomenologie und Platons Metaphysik gänzlich inkompatibel werden; vielmehr ist die transzendente Herangehensweise Husserls Versuch, den Platonismus zu vollenden: „We can interpret his turn to the subject not as an innovation but as a return, in a modern vocabulary, to the perennial philosophical issue.“⁴⁰ (Sokolowski) Die Husserlsche Transzendentalphilosophie ist auf diese Weise keine antiker Platonismus, sondern ein subjektivi-

35 Murray, „Husserl and Heidegger“, S. 502ff.

36 Murray, „Husserl and Heidegger“, S. 502.

37 Sokolowski, „Husserl on First Philosophy“, S. 20.

38 Souche-Dague, „Le Platonisme de Husserl“, S. 356.

39 Lowit, „Pourquoi Husserl N'est Pas Platonicien“, S. 336.

40 Sokolowski, „Husserl on First Philosophy“, S. 8.

vierter, transzendentalisierter oder „konstituierter“⁴¹, eben ein moderner Platonismus.

Zugleich zeichnet sich der Platonismus im holistischen Sinn, wie oben schon bemerkt, auch nicht durch die Übereinstimmung in einer bestimmten Detail-Diskussion aus. Um die Platonische Konfiguration oder Grundmelodie der Phänomenologie erkennbar zu machen, müssen wir daher alle oben genannten Bereiche einzeln durchgehen, jeweils die Art und Weise der Transposition zeigen und den inneren Zusammenhang aller Teilgebiete aufweisen. Wir werden, um die lokalen und globalen Analogien zwischen Husserls und Platons Denken aufzuweisen, zunächst jeweils die Platonische Position skizzieren, um daraufhin Husserls Variante vorzustellen, wobei sowohl Identitäten als auch Divergenzen zu überprüfen sind. Dadurch ergibt sich eine Darstellungsweise, die in ihrer Dichotomie etwas schulisch wirken mag. Das Verhältnis von Thema und Variation lässt sich jedoch nicht anders als in Abfolge darstellen, die Frage ist dabei nur, in welche Einheiten sie am günstigsten zu gliedern ist. Eine sehr kleingliedrige Verfahrensweise droht, den Gesamtzusammenhang aus dem Blick verschwinden zu lassen, während eine gröbere Einteilung wiederum relevante Detail-Übereinstimmungen verdecken könnte. Es wäre sicherlich möglich gewesen, z. B. jeweils die Abschnitte dichotomisch zu bearbeiten, also für jeden der sechs genannten Bereiche zuerst Platons und dann Husserls Position im Ganzen zu entwickeln. Dies hätte vermutlich den Lesenfluß verbessert. Um die Behauptung, die Phänomenologie sei eine (eigenwillige) Variante des Platonismus, zu untermauern, reicht es jedoch nicht, darauf hinzuweisen, dass beide Denker in den genannten Bereichen ähnliche Gedanken hatten. Vielmehr müssen die spezifischen Übereinstimmungen herausgearbeitet werden, die sich innerhalb der Bereiche als Thesen manifestieren (lassen). Es bedarf zum Gelingen der Arbeit mithin – mit Husserl gesprochen – des „Kleingeldes“. So sind also nicht die Abschnitte dichotomisch geteilt, sondern eben die Paragraphen, in denen es jeweils um bestimmte Positionen innerhalb der Themenbereiche geht. Die Arbeit geht mithin auf der Ebene (konkreter) Thesen, nicht (abstrakter) Themen vor. Innerhalb der einzelnen thematischen Abschnitte werden die folgenden Thesen diskutiert:

- Abschnitt A: Die sogenannten Wissenschaften sind bloße Techniken, insofern sie ihre Voraussetzungen nicht aufklären können. Wissenschaft muss absolut fundiert sein. Absolute Fundierung ist Fundierung im Absoluten. Nur Philosophie kann die Normen der absoluten Reflexion erfüllen. Sie ermöglicht damit Wissenschaft und ist selbst absolute Wissenschaft.

⁴¹ Tieszen, „Mathematical Realism“.

- Abschnitt B: Der Mensch realisiert sein Wesen – und damit ein gelingendes Leben, Freiheit und Authentizität – nur durch die vernünftige Orientierung an idealen Normen. Nur die Philosophie ist imstande, das von ihr entdeckte *telos* zu aktualisieren.
- Abschnitt C: Die unhinterfragte Tradition ist insofern Gegner der Philosophie, als sie die Notwendigkeit der Rechenschaftsabgabe und ihre eigene Klärungsbedürftigkeit nicht anerkennt. Der Naturalismus ist einseitig; er versperrt den Blick auf relevante Probleme oder die Mittel, sie zu lösen. Antiskeptizismus ist ein integrales Moment Platonischer Philosophie, da der Skeptizismus die Möglichkeit von objektivem Wissen bezweifelt.
- Abschnitt D: Philosophie erfordert den Bruch mit dem natürlichen Weltleben. Dialektik und Phänomenologie erschließen sich jeweils einen eigenen, nicht-natürlichen Gegenstandsbereich. Die Umwendung zur Philosophie ist Schicksal und zugleich Akt der Freiheit.
- Abschnitt E: Philosophie ist Ideenwissenschaft. Ideen sind Seiendes *sui generis*. Die Anschauung der Ideen fundiert philosophische Urteile. Ideenerkenntnis ist Explikation von Vorgegebenem. Wesenserkenntnis basiert auf der Universalisierung des bloß Typischen. Dazu dienen gewisse variative Verfahren.
- Abschnitt F: Das Absolute fungiert als Einheits-Pol, ist ungegenständlich und anonym. Ihm eignet onto-epistemologische Primordialität. Das Absolute fungiert in einem Milieu der Vielheit. Ihm ist ein Prinzip des Stoffs untergeordnet.

a) Welchen Sinn hat diese Untersuchung der Verbindungen zwischen Husserl und Platon? b) Und widersetzen wir uns damit nicht Husserls Forderung zur systematischen Forschung an den Sachen selbst?

Zu a) Alles in allem erhoffen wir uns aus ihr dreifachen Gewinn. Erstens liefert sie einen historischen Beitrag zur Husserlforschung, insofern sie Husserls Platonkenntnisse näher untersucht; zweitens zeigt sie, sozusagen für die Platoniker, wie sich Platonische Grundgedanken in die Umgebung moderner Subjektivitätstheorie transponieren lassen; und drittens eröffnet sie dank der Platonischen Optik eine neue Perspektive auf die programmatische und systematische Grundkonfiguration der (Husserlschen) Phänomenologie, was jenen Phänomenologinnen und Phänomenologen, die um einen klaren Blick auf die eigenen philosophischen Voraussetzungen bemüht sind (zu denen der Autor sich selbst auch zählt), zugute kommen könnte.

Zu b) Was eine mögliche Husserlsche Kritik der vorliegenden Arbeit angeht, so ist die Aufgabe der Phänomenologie zwar die reflexive Erforschung subjektiver Konstitutionsprozesse, aber zu ihr gehört – *qua* umfassend fundierter Wissen-

schaft – ebenso die Reflexion auf das eigene Denken; der historische Rückgang zur Urstiftung ist Teil dieser Selbstbesinnung der Philosophie.⁴² Husserl selbst spricht in einem Brief an Felix Kaufmann in diesem Zusammenhang von „geschichtsphilosophischen Untersuchungen, die eigentlich der oberste Abschluss der Selbstverständigung u. systematischen Gestaltung der transzendentalen Phänomenologie sind“⁴³. Innerhalb des phänomenologischen Umgangs mit der Geschichte der Philosophie soll die „kritische Besinnung auf die Philosophiegeschichte [...] den einheitlichen Aufgabensinn, der die Philosophiegeschichte geleitet hat, herausstellen.“⁴⁴ (Vasquez) Die Philosophie kommt bei aller ahistorischen Sachforschung nicht umhin, ihren eigenen Werdegang nachzuzeichnen.

Andere Berufe haben gewiss eine Geschichte, die Verwirklichung ihrer Aufgaben bedarf jedoch nicht einer Reflexion auf diese Geschichte und ihren konstituierenden Sinn. Anders die Philosophie, deren Aufgabe erst durch die Selbstbesinnung des Philosophen auf die Sinnesgenese dieser Aufgabe zu einer Gegebenheit kommt, die dann zur verantwortbaren Selbstentscheidung dient.⁴⁵ (Vasquez)

Eine „historische Rückbesinnung der in Rede stehenden Art ist also wirklich eine tiefste Selbstbesinnung auf ein Selbstverständnis dessen hin, worauf man eigentlich hinaus will, als der man ist, als historisches Wesen.“⁴⁶ Unter der (Hegelschen) Voraussetzung einer teleologischen Entwicklung der Philosophiegeschichte kann dann die historische Besinnung sogar als „eigenständige Einleitung in die Phänomenologie“ fungieren, „insofern sie die Umwendung zur Transzendentalität zu motivieren vermag“⁴⁷ (Vasquez), wie es Husserl auf unterschiedliche Weisen in seinen *Erste Philosophie*-Vorlesungen von 1923/24 und in der *Krisis* versucht hat.

Letztlich versteht sich die vorliegende Arbeit als Durch- oder Weiterführung eines Husserlschen Programmpunkts, nämlich der historischen Selbstbesinnung, d. h. des genetischen Rückgangs auf die Urstiftung einer Geistesgestalt. So hat Carr überzeugend dafür argumentiert, dass Husserl in der *Krisis* nicht nur die objektivistische Traditionslinie kritisiert, indem er den Umschlag von methodischer Abstraktion und Interpretation in ontologischen Reduktionismus nachzeichnet, sondern auch seinen eigenen naiven Umgang mit übernommenen philosophischen Vorurteilen, wie sie sich vor allem in seinem Weltbegriff niedergeschlagen

⁴² Vgl. Carr, *Phenomenology and the Problem of History*, Kapitel 2.

⁴³ Briefe Dok III/4, S. 210 (Brief an Kaufmann).

⁴⁴ Vasquez, *Intentionalität*, S. 19.

⁴⁵ Vasquez, *Intentionalität*, S. 18.

⁴⁶ Hua VI (Krisis), S. 73.

⁴⁷ Vasquez, *Intentionalität*, S. 19.

hatten, bevor er die Notwendigkeit einer historischen Selbstbesinnung sah. Indes geht diese „historische Reduktion“ in der *Krisis* nur bis zum Anfang der Neuzeit.⁴⁸ Husserls Wurzeln reichen aber sehr viel tiefer – eben (mindestens) bis zu Platon. Darüber war er sich in Ansätzen durchaus klar, wie seine ständigen Platonbezüge zeigen. Konkret und detailliert durchgeführt hat Husserl die Rückbesinnung seines Denkens auf Platon allerdings nie. „What is so remarkable about the fact that Husserl speaks Greek [...] is that despite his constant proclamations about radical self-reflection and re-examination, Husserl never really attends to this massive fact of his own thought.“⁴⁹ (Murray) Das soll nun präzise Aufgabe der vorliegenden Studie sein.

Husserl selbst hat sich übrigens über eine Arbeit, die dem Vergleich von Husserl mit Platon gewidmet war, sehr gefreut. In einem der letzten Briefe an Heidegger berichtet er von seinen Vorträgen in Amsterdam: „Auch waren von Leiden und Utrecht die wissenschaftlich Interessierten herübergekommen. Ein junger Dr überreichte mir seine Leidener DrArbeit: Plato und Husserl (!).“⁵⁰ (Diese Bemerkung bezieht sich auf Henri Schmidt Degeners Utrechter (nicht Leidener) Dissertation, *Proeve eener vergelijkende studie over Plato en Husserl. Bijdrage tot de transcendentale psychologie*, Groningen 1924. Hätte Husserl sie gelesen, dürfte er sich wohl weniger gefreut haben, denn Schmidt Degener sieht ihn vor allem nah an Kant, nicht an Platon.⁵¹)

Ähnlich wie in Heideggers und Derridas Arbeiten zu Husserl soll es darum gehen, Linien zwischen Platon und Husserl zu ziehen, um ein gewisses zu Verständnis ermöglichen, einen – hoffentlich neuen – Blick auf Sinn und Sache des Husserlschen Denkens zu gewinnen. Anders als bei den Genannten soll diese neue Perspektive allerdings nicht genutzt werden, Husserl einen Strick aus seiner Herkunft zu drehen. Der Rückgang auf Platon ist weder eine Rechtfertigung (Deduktion) noch eine De(kon)struktion, sondern dient vor allem dazu, den Sinn der Husserlschen Phänomenologie als Nachstiftung vor dem Hintergrund der Platonischen Urstiftung zu verstehen. Aus diesem Blickwinkel, der die Platonischen Themen als „Brennpunkte“⁵² (Adorno) versteht, lassen sich dann Inkonsistenzen in Husserls Philosophie aufspüren. Sofern es in ihr also um eine genealogisch-kritische Selbstbesinnung der Phänomenologie geht, handelt sich bei der vorliegenden Studie primär um eine phänomenologische, nicht um eine historische Arbeit.

48 Vgl. Carr, *The Problem of History*, S. 178 ff. und S. 274.

49 Murray, „Husserl and Heidegger“, S. 503.

50 Briefe Dok III/4, S. 155, Brief an Heidegger vom 9.5.1928.

51 Kortooms, „Netherlands and Flanders“, S. 485.

52 Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 9.

§ 2. Lektüren

a) Platons Schriftkritik

Bevor wir mit der eigentlichen Untersuchung beginnen können, sind noch einige eher philologische Fragen zu beantworten, die den Rahmen der Arbeit wesentlich mitbestimmen: Wie sollen wir Husserl lesen? Wie sollen wir „Platon lesen“⁵³ (Szlezák)? Wie liest Husserl Platon? Wie lässt sich verhindern, dass aus dem Durch-einander-Lesen ein Durcheinander-Lesen wird, d. h. wie lässt sich verhindern, dass die jeweiligen Lektüren von vorneherein so aufeinander abgestimmt sind, dass das Ergebnis trivial ist?

Die beiden mittleren Fragen erhalten ihre Berechtigung aus den Eigenarten des Platonischen Werkes, die seine Interpretation viel schwieriger machen als die anderer Autoren. Während schon beim Begründer der Phänomenologie ein Titel wie *„The Other Husserl“* (Welton) tiefgreifende Differenzen in den Auslegungsmöglichkeiten anzeigt, so deutet der Titel *„The Other Plato“* (Nikulin) auf wahre Abgründe hin. Wir stellen uns in der vorliegenden Arbeit in beiden Fällen klar auf die Seite dieser „Anderen“ und setzen den „other Husserl“ mit dem „other Plato“ in Verbindung.

Für Husserl gestaltet sich die Auslegung dabei nicht wesentlich schwieriger als für andere Autoren. Die genannte Perspektive des „anderen Husserl“ zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass einerseits das ganze Werk berücksichtigt wird, inklusive transzendentaler ‚Wende‘ und den Entwicklungen der konstitutiven, genetischen und generativen Phänomenologie. Andererseits wird dabei davon ausgegangen, dass kein fundamentaler Bruch zwischen den verschiedenen Phasen seines Denkens vorliegt, sondern sie eine Entwicklung darstellen.⁵⁴

Platon dagegen stellt die Interpretation bekanntermaßen vor einzigartige, sozusagen genuin Platonische Probleme.⁵⁵ Vor allem der literarisch-dialogische Charakter der Platonischen Texte, die Aporien und die Schriftkritik, die sich im *Phaidros* und im 7. *Brief* findet, erschweren die Deutung und erfordern eine Herangehensweise an die Dialoge, die sich von der Hermeneutik anderer Texte merklich unterscheidet. Die Literarizität der Dialoge hat zur Folge, dass wir ihre Funktion nicht auf die traktathafte Mitteilung von Platons Thesen reduzieren dürfen. Dass Platon nicht darauf aus war, fertige Theorien vorzulegen, obwohl er darüber verfügte, zeigt sich daran, dass so viele Dialoge aporetisch enden und die

⁵³ Szlezák, *Platon lesen*.

⁵⁴ Vgl. Welton, „Introduction“ in *The Other Husserl*.

⁵⁵ Vgl. Arnold, Halfwassen, „Plato“, in: *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences* 2nd edition, 2015.

Aporien zugleich ganz offensichtlich so geschickt und offensichtlich auf der Basis systematisch weit gediehener Überlegungen konstruiert sind, dass ein kluger Leser sie auflösen kann.⁵⁶

Schließlich ist die im *Phaidros* und 7. Brief vorgebrachte Schriftkritik zu bedenken: Die Schrift kann uns, wie Sokrates ausführt, demnach keine wirklich deutlichen und sicheren Inhalte liefern,⁵⁷ weil sie die in ihr präsentierten Thesen weder erklären oder verdeutlichen noch verteidigen oder sichern kann;⁵⁸ vielmehr sagt sie immer dasselbe und ist damit argumentativ hilflos, pädagogisch unfähig und angewiesen auf den „Vater“, d. h. den philosophischen Autor, der ihr dank seines tieferen Verständnisses des in der Schrift behandelten Themas jederzeit zur Seite springen kann. Der „inhaltliche Überschuss“⁵⁹ (Szlezák) gegenüber den eigenen Schriften und die Möglichkeit, auf Wesentlicheres (*timiôtera*) zurückzugreifen, zeichnen den Philosophen vor anderen Schriftstellern aus. Anders als der Philosoph kann die Schrift auch nicht selbst darüber entscheiden, wem sie sich mitteilt, sondern sie „treibt sich herum“⁶⁰. Schriften sind daher nicht viel mehr als ein Spiel und der Dialektiker geht mit seinen Gedanken ebenso vorsichtig um wie der kluge Landmann mit seinen Samen, d. h. er pflanzt vielleicht einige Samen zum Vergnügen in ein Adonisgärtchen, das schnell erblüht und schnell verwelkt, aber den Samen, von dem er sich viel Ertrag wünscht, pflanzt er in den sorgsam ausgesuchten Boden. Dem Adonisgärtchen entspricht die philosophische Schrift: Auch sie ist bloß Spiel für den Dialektiker, der mit den *logoi* ebenso sorgsam umgeht wie der Landmann mit den Samen und sie nicht „ins Wasser schreibt“ (*en hydati grapsei*), sondern direkt in die Seelen der wirklich für die Philosophie geeigneten Schüler. Diese „lebendige Schrift“ in den Seelen der begabten Anfänger ist der „legitime Bruder“⁶¹ des bastardisierten, d. h. verschriftlichten *logos*. Er ist mit Einsicht in die Seele des Lernenden geschrieben und krankt an keiner der Eigenschaften des verschriftlichten Bruders. Nicht nur können die lebendigen *logoi* sich selbst helfen, sie können sogar ihrem Säer beiseite stehen; zu denken ist hier wohl daran, dass der Schüler irgendwann einmal auch dem Meister helfen oder ihm zuarbeiten kann. Zenon und Parmenides im gleichnamigen Dialog könnten hierfür ein Beispiel sein. Der lebendige Gedanke weiß darüber hinaus, wem er sich eröffnen kann und darf. Als lebendige Entität ist er unsterblich: Er pflanzt sich ewig fort, von philosophischer Seele zu philosophischer Seele. Dabei

⁵⁶ Erler, *Der Sinn der Aporien*.

⁵⁷ *Phaidr.* 275C.

⁵⁸ *Phaidr.* 275E.

⁵⁹ Szlezák, *Schriftlichkeit*, S. 11.

⁶⁰ *Phaidr.* 275E.

⁶¹ *Phaidr.* 276 A.

dient er seinem Wirt aufs höchste, denn er macht ihn „so glücklich, wie es einem Menschen möglich ist“⁶².

Zugleich ist diese Macht des lebendigen Gedankens in der Seele auch bedenklich, wie Sokrates im *Protagoras* festhält, denn wer nicht aufpasst, welche Kenntnisse er in seine Seele lässt, läuft Gefahr, sich mit Sophismen zu vergiften. Anders als bei Speisen und Getränken gibt es nämlich für Kenntnisse gar kein anderes Gefäß als die Seele, d. h. „hast du den Preis bezahlt, so musst du sie, in deine Seele selbst aufnehmend, lernen und hast deinen Schaden oder Vorteil schon weg, wenn du gehst.“⁶³ Die sophistischen Ansichten sind freilich nicht wie der wahre *logos* imstande, sich wirklich zu verteidigen und sie bringen ihrem Wirt auch kein Glück, aber sie vermehren sich umso schneller und auf jedem Boden. Und da sie kein tiefes Verständnis erfordern, wird ihre Verbreitung durch die Beschränkungen der Schrift nicht verhindert. Wenn die Gedanken des Philosophen teure Samen sind, die manchmal spielerisch in Adonisgärtchen gepflanzt werden, dann sind die sophistischen Tricks und Versprechungen eher wie giftiges Unkraut, das sich überall festsetzen und seine Wirkung in (fast) jedem Boden, d. h. jeder Seele entfalten kann.

Bei der Lektüre solcher Texte ergibt sich notwendigerweise das Problem der Selbstanwendung. Um es zu lösen, kann man zunächst versuchen, die Schriftkritik zu leugnen; für den Siebten Brief wurde dies immer wieder versucht. Man kann auch versuchen, die Bedeutung der Schriftkritik so weit herunterzuspielen, dass eine gänzlich andere, schwächere These daraus wird. Dies läuft darauf hinaus, Platons allgemeines Verdikt gegen die Schrift zu verstehen als spezifischen Angriff gegen die Form des Traktats, wodurch die Dialoge selbst nicht getroffen würden. Diesen Weg wählten zuerst Schleiermacher und Schlegel, denen nun die zeitgenössische analytische Platon-Deutung auf verworrenen Wegen folgt.⁶⁴ Dabei sind Schleiermachers Irrungen hinglänglich bekannt und widerlegt: „So seine Fehldeutung der Schriftkritik des *Phaidros* mit befremdlichen Auslassungen, seine Ignoranz der indirekten Platonüberlieferung und die metaphorische und allegorische Umdeutung der Schriftkritik in ein Lob des Literaturdialogs.“⁶⁵ (Krämer) Ähnliches gilt für Schlegel.

Im *Phaidros* geht es ganz generell um „*graphê*“ und „*grammata*“ in metrischer wie unmetrischer Form, nicht um einen bestimmten Typ von Schrift.⁶⁶ „Da es nichts Geschriebenes gibt, das weder metrisch noch unmetrisch wäre, ist die Frage

⁶² Phaidr. 277 A.

⁶³ Prot. 314B.

⁶⁴ Siehe Krämer, „Der halbierte Platon“.

⁶⁵ Krämer, „Der halbierte Platon“.

⁶⁶ Phaidr. 277E.

müßig, ob die eigenen Dialoge Platons etwa von diesem Urteil ausgenommen seien.“⁶⁷ (Szelezák) Und eine spezielle Vermengung von Spiel und Ernst für die Dialoge ist ebenso ausgeschlossen. „So gerne wir auch um der platonischen Dialoge willen Spiel und Ernst miteinander verwoben sehen würden – das Gleichnis tut uns nicht den Gefallen, diese Vorstellung zu bestätigen.“⁶⁸ (Szelezák)

Nun mag man einwenden, dass die platonischen Schriften doch durchaus nach dem Muster der Dialektik gestaltet sind und dass sie dem aufmerksamen Leser folglich zumindest in Grundzügen das Wahre als Wahres lehren könnten. Dazu ist wiederum festzuhalten: „Selbstverständlich haben Platons Werke einen hohen pädagogischen Wert [...], nur muss man sehen, dass Platons Begriff der *didachê* nicht „pädagogisches Wirken durch Schriften“ meint.“⁶⁹ (Szelezák) Dass der verschriftlichte *logos* mit dem lebendigen verbrüder ist, räumt Sokrates freimütig ein, nur ist ihre Beziehung eben nicht symmetrisch, sondern die von Urbild und Abbild. Die Platonischen Texte sind wie Gemälde,⁷⁰ sie wirken lebendig, wir können uns an ihnen erfreuen, sie bestaunen und vielleicht das ein oder andere lernen, aber der tote Text bleibt – für den Platonischen Sokrates und den Autor des 7. Briefes – nichtsdestotrotz ein bloßes *eidolon* des lebendigen, dialektischen Gesprächs. „Und das ist wohl die äußerste Annäherung an Dialektik, die der Schrift möglich ist.“⁷¹ (Szelezák)

Keine der vorangegangenen Überlegungen stellt in Frage, dass das Platonische Philosophieren ‚systematisch‘ ist, d. h. darauf abzielt, einen größeren argumentativen Zusammenhang zu stiften. Wenn Platon uns auch nicht den Gefallen (?) getan hat, eine Liste von Argumenten zu schreiben und ausdrücklich auf alle ihre Verknüpfungen hinzuweisen, ergeben die in den Dialogen geäußerten Gedanken (zusammen mit den Auslassungsstellen und den Lösungen der Aporien) doch einen logischen Gesamtzusammenhang, dessen vollständige Verschriftlichung Platon aber aus den genannten schriftkritischen Gründen für nicht wünschenswert hielt.

Welche Funktion können jedoch die Schriften vor diesem Hintergrund noch haben? Und wie wirkt sich dies auf die vorliegende Arbeit aus? Laut Sokrates sind Schriften höchstens „Erinnerungshilfen (*hypomnemata*) für das vergessliche Alter“, ergötzliche Spielereien (*paidia*) oder Wegweiser für diejenigen, die „derselben Spur (*ichnos*)“ folgen,⁷² die allerdings, wie Platon im 7. Brief formuliert, „auch

⁶⁷ Szelezák, *Schriftlichkeit*, S. 17.

⁶⁸ Szelezák, *Schriftlichkeit*, S. 14.

⁶⁹ Szelezák, *Schriftlichkeit*, S. 18, FN 16.

⁷⁰ Phaidr. 275D.

⁷¹ Szelezák, „Gilt Platons Schriftkritik“, S. 262.

⁷² Phaidr. 276D.

selbst nach wenigen Hinweisen⁷³ auf den Gedanken kommen würden. Diese Bemerkung zur Natur des Lesers erlaubt es uns, die Frage nach der Funktion der Schriften als Frage nach den Rezipienten zu stellen. Für wen schreibt Platon also? „Platon schreibt für alle.“⁷⁴ (Szlezák) Die Dialoge variieren zwar stark in der Komplexität der Gespräche, d. h. in ihren Ansprüchen an den Leser, aber jeder Leser kann Gewinn aus ihnen ziehen. Die Laien können sich zum Denken überhaupt anregen lassen. Gegenüber der literarisch gebildeten, aber philosophisch unbelehrten Öffentlichkeit können die Dialoge eine protreptische oder sogar provozierende Wirkung entfalten. Die philosophisch Fortgeschrittenen schließlich können sich an den Subtilitäten der Aporien und an den versteckten Hinweisen abarbeiten, vor allem, wenn sie als Schüler der Akademie bereits der „Spur“ folgen und die Dialoge als Übungsstücke und Variationen bereits bekannter innerakademischer Argumente erkennen. Verweise auf solche ‚esoterischen‘ Debatten lassen sich in vielen Dialogen finden; mehr als Andeutungen oder Hinweise auf schulinterne Diskussionen dürfen und können die Schriften aufgrund ihrer Schriftlichkeit freilich nicht enthalten: „Auf die Schule hin konvergieren gleichsam die im Dialog nur angedeuteten, nicht ganz ausgezogenen Linien“⁷⁵ (Gaiser) Neben der protreptischen und der gymnastisch-hypomnematischen Funktion dürfte Platon für seine Dialoge auch eine kulturbildende oder politische Absicht gehabt haben, jedenfalls scheinen seine Ideen im Kreis der politischen Klasse Athens de facto Anklang und Aufnahme gefunden zu haben – Platon wäre durch seine Schriften dann nicht nur ein Gründervater der westlichen Philosophie, sondern auch „the western world’s first think-tank activist and its first message man“⁷⁶ (Allen).

Was kann es aber vor diesem Hintergrund noch heißen, einen Gedanken „Platonisch“ zu nennen oder gar von einer „Platonischen“ Philosophie zu sprechen? Jedenfalls kann es nicht um eine detaillierte oder historisch akkurate Rekonstruktion von Platons persönlichen Meinungen gehen. Die Distanz, die er zwischen sich und seine Texte bringt, erlaubt es uns gerade, die in den Texten vorgetragenen Definitionen, Thesen und Argumente so zu prüfen, dass wir ihre wahre Urheberschaft (aber gerade nicht ihren literarischen Kontext!) ignorieren. Auch ein solcher Verzicht auf die Rekonstruktion aus bloß philologisch-historischem Interesse ist eine Konsequenz aus dem sokratischen Imperativ, man solle „einen Mann nicht höher achten als die Wahrheit“⁷⁷.

73 Epist. 7, 341E.

74 Szlezák, *Platon lesen*, S. 41.

75 Gaiser, „Platons Menon“, S. 292.

76 Allen, *Why Plato Wrote*, S. 4.

77 Pol. 595C.

Nachdem Sokrates als Einleitung in die Schriftkritik den Theuth-Mythos vorgetragen hat, spottet Phaidros, Sokrates habe leicht reden mit irgendwelchen ägyptischen Geschichten, woraufhin ihm dieser entgegnet:

Sollen doch, o Freund, in des Zeus dodonäischen Tempel einer Eiche Reden die ersten prophetischen gewesen sein. Den Damaligen nun, weil sie eben nicht so weise waren wie ihr Jüngeren, genügte es in ihrer Einfalt, auch der Eiche und dem Stein zuzuhören, wenn sie nur wahr redeten. Dir aber macht es vielleicht einen Unterschied, wer der Redende ist und von woher er kommt. Denn nicht darauf allein siehst du, ob sich so oder anders die Sache verhält.⁷⁸

Nicht, ob Platon die eine oder andere Figur als Sprachrohr benutzt und er dieses oder jenes Theorem wirklich geglaubt hat, muss uns als Philosophen interessieren, sondern ob die präsentierten Gedanken es wert sind, übernommen und weiter diskutiert zu werden – wie Husserl es tut.

b) Husserl als Platonleser

Eine Transposition ist denkbar, ohne dass der jüngere Autor sich seiner Verbindungen zum älteren bewusst ist. Die genetische Metapher der Vererbung verdeutlicht diese Möglichkeit: Nachkommen müssen ihren Erbgang nicht kennen, um die Gene ihrer Vorfahren zu tragen. Für Platon und Husserl dürfen wir jedoch nicht exklusiv von einer solchen unbewussten Beeinflussung ausgehen. Husserl selbst hat zwar keinesfalls alle Platonischen Momente seiner Philosophie, die wir im Verlauf der Arbeit herausarbeiten werden, gesehen, aber er kannte Platon besser, als sein Ruf des Geschichtsvergessenen vermuten lässt.

Die Frage nach Husserls Platonlektüre erhält zusätzliches Gewicht durch seinen späten Quereinstieg in die Philosophie und seine notorische Unkenntnis anderer wichtiger Originaltexte der Philosophiegeschichte. So erinnert sich etwa Plessner: „Seine große Vorlesung über Geschichte der Philosophie folgte dem Überweg-Heinze“⁷⁹ (Plessner) Dass Husserl sich dagegen zumindest mit Platon sehr direkt beschäftigt hat, wird sich im Verlauf der Arbeit zeigen; einige allgemeine Ausführungen zu seiner Leseerfahrung, seinen wesentlichen Interpretationsquellen und seine grundsätzliche Haltung zu den Platonischen Texten werden uns später dabei helfen, die einzelnen Bezugnahmen auf Platon besser zu verorten.

⁷⁸ Phaidr. 275B.

⁷⁹ Plessner, „Bei Husserl in Göttingen“, S. 34.

Husserls Umgang mit der Geschichte der Philosophie und besonders mit Platon ist konstruktiv in folgendem Sinne: „According to the constructive program, the purpose of phenomenology is to carry forward philosophical thought, while revising and shifting it, in order to build and complete the edifice of Greek philosophical science.“⁸⁰ (Murray) – Den Vorgang der Revision oder Verschiebung haben wir mit den Metaphern der Transposition, der Variation und der Bastardisierung beschrieben. Der konstruktiv-transponierende Zugriff auf Platon ist einerseits dekonstruktiven, andererseits rekonstruktiven Ansätzen entgegengesetzt. Rekonstruktiv sind alle historisch-philologischen Arbeiten. Als dekonstruktiv sind vor allem Nietzsches und Heideggers Platonrezeption zu verstehen, die beide versuchen, den Platonischen ‚Bann‘ zu brechen, indem sie sich entweder der Tragödie oder den Vor-Sokratikern zuwenden.⁸¹ Husserl dagegen integriert die gesamte Geschichte des europäischen Denkens in ein großes – Platonisches – Projekt und versteht sie „als eine Abfolge stets wieder, und zwar aus Ungeduld und Systemtrieb, gescheiterter Versuche, zur Phänomenologie zu kommen.“⁸² (Plessner) Blumenberg weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Husserl den Bezug zu Platon im *Nachwort* zu den *Ideen* sogar polemisch gegen alle jene gleichzeitigen Strömungen der Philosophie einsetzt, die nicht in der Phänomenologie kulminieren wollen, nämlich Lebens- und Existenzphilosophie wie auch Anthropologie.⁸³ Die modernen Quellen der Phänomenologie, Descartes, Hume und Kant stehen jedenfalls trotz ihrer Neuerungen und Abweichungen vom Platonismus für Husserl in der Platonischen Erblinie.

Husserl understands these modern thinkers as a continuation of the path of Greek science, even if they provide certain diversions from it. Thus Husserl is not a champion of the moderns in the ancient versus moderns debate, any more than Hegel. There is a unitary Western philosophical tradition, which the moderns are carrying forward. [...] While Hegel and Husserl belong to the jointly pro-ancients-and-moderns, Nietzsche and Heidegger belong to the anti-ancients-and-moderns, where the ancient is understood as classical philosophy.⁸⁴ (Murray)

Eine Folge des konstruktiven Zugriffs bei Husserl ist das Ausbleiben philologisch präziser Auseinandersetzung, d. h. Husserl ist kaum darum bemüht, die Details der Philosophien zu entwickeln, die vor der Phänomenologie kamen – und wo doch, richtet er seine Aufmerksamkeit vor allem auf Denker der Neuzeit.

⁸⁰ Murray, „Husserl and Heidegger“, S. 501.

⁸¹ Murray, „Husserl and Heidegger“, S. 501.

⁸² Plessner, „Bei Husserl in Göttingen“, S. 34.

⁸³ Blumenberg, *Beschreibung*, S. 24.

⁸⁴ Murray, „Husserl and Heidegger“, S. 503.

Trotzdem: Noch vor den vielen Platonverweisen, -zitaten und -anspielungen, die über Manuskripte wie Briefe verteilt sind, bezeugt seine Bibliothek, wie gut Husserl Platon wirklich kannte. In Leuven aufbewahrt finden sich folgende Platon-Ausgaben aus Husserls Besitz: 1. Sämtliche Werke, übersetzt von Apelt (Meiner, Leipzig); 2. Sämtliche Werke, übersetzt von Müller (Brockhaus, Leipzig); 3. Opera, herausgegeben von Hermann/Wohlrab (Teubner, Leipzig). Daneben besaß Husserl viele Dialoge in Einzelbänden, darunter Schleiermacher-Übersetzungen des *Laches*, des *Symposion* und des *Phaidros* in Reclam-Ausgaben, außerdem einige Ausgaben einzelner Dialoge für den Schulgebrauch. Während Husserl offenbar die meisten Frühdialoge (mit Ausnahme der *Apologie* und des *Kriton*) sowie *Politikos* und *Nomoi* mehr oder weniger ignoriert hat, finden sich in den übrigen späten sowie in allen mittleren Dialogen und selbst in den Briefen sehr viele Markierungen und einige Annotationen. Einige dieser Spuren, vor allem in den griechischen Ausgaben, gehen sicherlich auf Wolfgang Husserl zurück. So klebt etwa in der Hermann/Wohlrab-Ausgabe des *Phaidon* und anderer Dialoge ein *exlibris* Husserls, aber daneben steht: „Dieses Buch gehört: Wolfgang Husserl“. Außerdem ist der Helm der Teubner-Minerva mit Bleistift ausgemalt.⁸⁵ Der allergrößte Teil dieser Spuren stammt jedoch sicher von Husserl selbst. An ihnen ist deutlich zu sehen, dass Husserl, mag er sonst auch wenige Primärtexte gelesen haben, Platon ziemlich eingehend studiert hat. Und während er selten genau zitiert, dürfen wir die Vagheit seiner Platonverweise nicht als Zeichen der Unkenntnis, sondern eher als Mangel an philologischem Interesse verstehen.

Den Lesespuren in verschiedenen Ausgaben nach zu urteilen, haben besonders *Phaidon*, *Politeia*, *Theaitetos* und *Sophistes* Husserl gefesselt; viele der Dialoge, wie etwa den *Phaidros*, aus dem er immer wieder das Bild der befiederten Seele verwendet, hat Husserl offenbar sogar in mehreren Übersetzungen gelesen. Wann genau er die Platon-Lektüre aufnahm, ist schwer festzustellen. Die Müllersche Ausgabe ist bereits in den 1850er Jahren erschienen, so dass er sie vor Erscheinen der *LU* gelesen haben könnte. Die meisten Einzelbände und die Apelt-Ausgabe sind jedoch erst nach den *LU* erschienen, so etwa der stark markierte Einzel-Band *Der Staat*, übersetzt von Horneffer (Klinkhardt, Leipzig 1908). Auch die Müllersche Ausgabe muss Husserl gleichwohl später (noch einmal?) zur Hand genommen haben, denn im zweiten Band findet sich nicht nur die Annotation „Nietzsche!“ (zu Kallikles' Ausführungen Gor. 483C), sondern auch die Bemerkung „C'est la guerre“, die sich, solange sie nicht den Beginn des Deutsch-Französischen Krieges meint (und eventuell von einem Vorbesitzer der Bücher stammt),

⁸⁵ In Leuven unter BA 1341 zu finden.

nur auf den Ersten Weltkrieg beziehen kann.⁸⁶ Für eine Beschäftigung Husserls mit Platon in dieser Zeit spricht auch, dass die (von Husserl stark benutzte) Apelt-Ausgabe erst im Verlauf der 1910er Jahre erschienen ist, wie auch die offenbar gründlich gelesene Schleiermacher-Übersetzung des *Phaidros*, die von 1915 stammt.

Eine Meditation über die Rolle philosophischer Vorläufer und den Umgang mit ihren Texten aus dem Kontext der *Krisis* ist hier einschlägig und scheint die Vermutung einer relativ späten Platonlektüre zu bestätigen.

Der eine greift zu diesen, der andere zu jenen in seiner Zeit überhaupt oder für ihn verfügbaren literarischen Dokumenten, und wenn er z. B. von Plato sogar entscheidende Impulse erhält, sodass man ihn später zu den Platonikern rechnet, so hat er vielleicht niemals in dem Drang seiner philosophischen Lebensarbeit Zeit, Möglichkeit, Lust gehabt, alle platonischen oder als platonisch geltenden Schriften zu studieren, geschweige denn die indirekt auf die platonische Philosophie bezüglichen und sie erleuchtenden Berichte oder Kritiken anderer Denker.

Er liest, als der, der schon eine philosophische Erziehung in seiner Gegenwart durchgemacht hat, selbst schon Philosoph geworden ist und vielleicht schon literarisch aufgetreten ist – er liest und versteht natürlich das Gelesene von dem Boden seiner Gedanken aus, er apperzipiert Plato in seiner Weise, auf dem Grunde der „Perzeption“ seiner schon gebildeten Begriffe, Methoden, Überzeugungen. Durch diese Apperzeption gewinnt er Neues, sich als Philosoph weiterentwickelnd.⁸⁷

Die unpersönlichen Formulierungen verdecken nicht, dass Husserl hier offensichtlich über sich selbst spricht. Dreierlei ist für unseren Zusammenhang an der zitierten Passage interessant: 1. Husserl erkennt in ihr wieder einmal Platon ohne Zurückhaltung als wesentlichen Einfluss an, was die vorliegende Arbeit insofern legitimiert, als sie Husserl ja tatsächlich in gewissem Sinn „zu den Platonikern rechnet“; 2. Husserl hat keinerlei rekonstruktiv-philologisches Interesse an Platon, was Platon, den obigen (philologisch-historischen) Ausführungen gemäß wohl gefallen hätte; 3. Wenn wir die *LU* als das Werk ansehen, mit dem Husserl „Philosoph geworden“ und als solcher „literarisch aufgetreten ist“, dann ist seine Beschäftigung mit Platon eine Sache des 20. Jahrhunderts.

Husserls (wiederholte?) Platonlektüre könnte auch als Teil seiner späten Entdeckung der Historizität verstanden werden, die man mit Ricoeur nicht nur als Konsequenz einer systematisch durchgeführten genetischen oder sogar generativen Phänomenologie der Lebenswelt, sondern auch als Effekt des geistigen Elends der Zwischenkriegszeit verstehen kann:

⁸⁶ BQ 371/2, S. 446 bzw. S. 411.

⁸⁷ Hua VI (*Krisis*), S. 511.

Der alte Husserl, der den Nationalsozialisten als Nichtarier, als wissenschaftlicher Denker und noch grundsätzlicher als sokratisches Genie und Infragesteller verdächtig war, konnte, pensioniert und zum Schweigen verurteilt, nicht umhin zu entdecken, dass der Geist eine Geschichte hat, die für die Geschichte im Ganzen bedeutsam ist, dass der Geist krank sein kann und dass die Geschichte für den Geist der Ort der Gefahr und des möglichen Verlustes ist.⁸⁸ (Ricoeur)

Anders als Andere war Husserl, „as the lights were going out all over Europe“⁸⁹ (Critchley) nicht gewillt, dem Irrationalismus nachzugeben. „Zu Ehren des Rationalismus musste gesagt werden, wer der Kranke war und wo folglich der Sinn des Menschen zu finden war und wo der Widersinn. So wurde der unhistorischste der Professoren von der Geschichte gezwungen, sich historisch zu interpretieren.“⁹⁰ (Ricoeur) Wie sich im zweiten Abschnitt der Arbeit zeigen wird, fand Husserl vor allem in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg in Platons Schriften offenbar den Entwurf eines Lebens und Denkens, der der Menschheit ihren Sinn zurückgeben könnte.

Von den Grundlagenproblemen der Mathematik in die Philosophie getrieben, beginnt Husserl sein Philosophiestudium jedenfalls definitiv nicht mit Platon. Husserls älterer Studienfreund Masaryk – der spätere Mitbegründer und erste Präsident der Tschechoslowakei – rät ihm zur Beschäftigung mit den Philosophen der Neuzeit, Leibniz und dem englischen Empirismus, obwohl Masaryks „Leib- und Lieblingsphilosoph“ selbst „Plato“⁹¹ war. Husserl folgt jedoch seinem Rat und nicht seinem Vorbild:⁹² „ich befasste mich intensiv mit Locke, Berkeley, und vor allem Hume und immer wieder Hume, auf der anderen Seite mit Leibniz; ich versuchte mich vergeblich an Kant, las aber noch mehr Laas' Kantkritiken, deren positivistische Motive mich zugleich abstießen und anzogen“⁹³. Zugleich „litt“ Husserl, wie er in einem Brief an Hans von Arnim schreibt, „an der Enge meiner einseitig mathematisch-naturwissenschaftlichen Ausbildung“⁹⁴. Es könnte sein, dass eben derselbe Hans von Arnim, ein Kollege und Freund aus der Altphilologie, den Husserl 1888 in Halle kennengelernt hatte, für Husserls (spätere) Platon-Kenntnis zumindest mitverantwortlich war. In einem anderen Brief beschreibt Husserl von Arnim nämlich als „Platonjünger“, „an dessen Seele sich die meine

88 Ricoeur, „Husserl und der Sinn der Geschichte“, S. 232.

89 Critchley, *Dead Philosophers*, S. 223.

90 Ricoeur, „Husserl und der Sinn der Geschichte“, S. 233.

91 Briefe Dok III/1, S. 101, Brief vom 20. I. 78

92 Chronik, S. 5.

93 Bleistifttext auf dem zweiten Fragment einer Vorrede zu den LU, September 1913; Hua XX/1 (LU-Ergänzungsband, Erster Teil), S. 430.

94 Briefe Dok III/9, S. 141.

entzündete“⁹⁵ und später erinnert sich Husserl an die „Seelengemeinschaft [mit von Arnim], in der platonisch gesprochen die „befiederten“ Seelen sich empor-schwangen zu den lichten Höhen der Kunst, der Wissenschaft, der Philosophie“⁹⁶. Beide Zitate beziehen sich vermutlich vor allem auf gemeinsam verbrachte Sommerferien der Familien Husserl und von Arnim, 1889 in Tweng (Salzburger Land) und 1893 in Tabarz (Thüringen).⁹⁷

Immens wichtig für die vorliegende Arbeit ist die Tatsache, dass sich Husserls Platonbild im Verlauf seiner Denkentwicklung anscheinend kaum verändert hat. Das bedeutet für uns, dass wir in der Auswahl der Textpassagen, in denen sich Husserl zu Platon äußert, keine Rücksicht auf verschiedene Phasen der Platondeutung nehmen müssen, sondern frei wählen können.

Der „entscheidende Impuls“⁹⁸ des Platonismus – nicht unbedingt der Platon-Lektüre! – erreicht Husserl in seiner Fixierung auf die Neuzeit „zu Anfang der neunziger Jahre“⁹⁹ über Lotze, namentlich durch dessen „geniale Interpretation der platonischen Ideenlehre“¹⁰⁰.

Die voll bewusste und radikale Umwendung und den mit ihr gegebenen „Platonismus“ verdanke ich dem Studium der Logik Lotzes. So wenig Lotze selbst über widerspruchsvolle Inkonssequenzen und über den Psychologismus hinausgekommen ist, so steckte mir <seine> geniale Interpretation der platonischen Ideenlehre ein erstes helles Licht auf und bestimmte alle weiteren Studien. Schon Lotze sprach von Wahrheiten an sich und so lag der Gedanke nah, alles Mathematische und ein gut Stück des traditionell Logischen in das Reich der Idealität zu versetzen.¹⁰¹

Husserl betont seine Abhängigkeit von Lotze an mehreren Stellen. In einer Buchbesprechung von 1902 etwa schreibt er: „Was speziell meine Begriffe von „idealen“ Bedeutungen, den idealen Vorstellungs- und Urteilsinhalten anbelangt, so kommen sie, wie schon der Ausdruck „ideal“ besagt, gar nicht ursprünglich aus Bolzanos, sondern Lotzes Logik. Besonders dessen um die Interpretation der Platonischen Ideenlehre sich gruppierenden Gedankenreihen haben auf mich tief eingewirkt.“¹⁰² Auch in der zweiten Auflage der *LU* lobt Husserl Lotze, „dessen

95 Briefe Dok III/9, S. 137, Brief vom 7. Januar 1917.

96 Briefe Dok III/9, S. 144, Brief vom 23. März 1933 an von Arnims Witwe und ihre Kinder.

97 Siehe Briefe Dok III/9, S. 141, FN 15 & 16.

98 Hua XX/1 (LU-Ergänzungsband, Erster Teil), S. 414.

99 Hua XX/1 (LU-Ergänzungsband, Erster Teil), S. 417.

100 Hua V (Ideen III), S. 58. Eine vertiefte Diskussion des Verhältnisses von Husserl zu Lotze liefern Hartimo 2009, Hauser 2003, Rollinger 1993 und 2004.

101 Zwei Fragmente zu einer Vorrede der *LU*, September 1913; Hua XX/1 (LU-Ergänzungsband, Erster Teil), S. 297.

102 Hua XXI (Arithmetik), S. 156.