

FAKTIZITÄT, NOTWENDIGKEIT UND ZUFÄLLIGKEIT BEI ARISTOTELES UND HUSSERL

IRENE BREUER

PhD in Philosophy, Architect, Lecturer, Bergische Universität Wuppertal, Faculty of Humanities and Cultural Studies, 42119 Wuppertal, Germany.

E-mail: ibreuer@hotmail.com

FACTICITY, NECESSITY AND CONTIGENCY AT ARISTOTLE AND HUSSERL

In his book *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, László Tengelyi has enquired into the possibility of a phenomenological metaphysics. Among the many issues addressed in his book, he thematized a real necessity of a non-apriori kind at Aristotle and Husserl, a necessity which he called «a necessity of the fact». His research settled the basis for the present enquiry, which will examine the relationship between the absolute and the conditional necessity of a fact as well as the contingent or accidental features involved therein at Aristotle and Husserl, insofar as facticity is concerned. I intend to show that although both authors share the view that worldly beings are characterized by their contingency, they differ as to their necessity: Aristotle attributes a contingent necessity to the factual being i.e. to reality, a necessity characterized by its being temporarily conditioned by actuality and which can therefore be defined as the «conditional necessity of a fact». As to Husserl, transcendental phenomenology must, upon the basis of the eidetic method, determine the possibilities out of which the ego constitutes the factual world. He states the necessity of the fact as an eidetic necessity, which has to be grounded on eidetic laws. Later on, I'll try to show how enquiries into a «metaphysics in new sense» lead to a revision of the meaning of «fact» and to an inversion of the order of foundation as well: The original givenness of the world, the primal I, intersubjectivity and historicity as primal and absolute facts carry the eidetic necessities. Accidental causes, on the other hand, account not only for the contingency of the real but, at Husserl, for the ego's «essential openness» and its core of primal contingency. In this context, I'll argue that facticity paired with the accidental allows for the irruption of something new that overwhelms us — an event as *Ereignis*.

Key words: Aristotle, Husserl, facticity, accidental, necessity, contingency, absolute, event.

© IRENE BREUER, 2016

ФАКТИЧНОСТЬ, НЕОБХОДИМОСТЬ И КОНТИНГЕНТНОСТЬ У АРИСТОТЕЛЯ И ГУССЕРЛЯ

ИРЭНА БРОЙЕР

PhD, архитектор, лектор факультета гуманитарных наук и исследований культуры, Бергский Университет Вупперталя, 42097 Вупперталь, Германия.

E-mail: ibreuer@hotmail.com

В своей книге *Мир и бесконечность. К проблеме феноменологической метафизики* Ласло Тенгели исследовал возможность феноменологической метафизики. Среди многих проблем, затронутых в его книге, тематизируется вопрос о реальной необходимости *non-argioi* в философии Аристотеля и Гуссерля, проблема необходимости, которую он назвал «необходимостью факта». Его исследование установило основание для актуальности изучения отношений между абсолютным и условной необходимостью факта, а также контингентных или случайных особенностей, значимых для Аристотеля и Гуссерля в той мере, в какой ими затрагивается тема достоверности. Я намереваюсь показать, что, хотя оба автора согласны друг с другом в том, что для мирских существ характерно быть во власти непредвиденных обстоятельств, их точки зрения на природу необходимости различны. Аристотель приписывает случайную необходимость фактическому существу, т.е. действительности, а потому необходимость в его понимании характеризуется тем, что она временно обусловлена действительностью и может быть определена как «условная необходимость факта». В случае Гуссерля трансцендентальная феноменология должна, опираясь на эйдетический метод, определить возможности, благодаря которым его конституирует фактический мир. Он определяет необходимость факта как эйдетическую необходимость, которая должна быть основана на эйдетических законах. Далее я пытаюсь показать, как вопрос о «метафизике в новом смысле» приводит к пересмотру значения «факта» и к инверсии порядка обоснования как такового: оригинальная данность мира, первичное Я, интерсубъективность и историчность как исходные и абсолютные факты образуют эйдетику необходимости. Случайные причины, с одной стороны, объясняют не только непредвиденные обстоятельства реального, но и, в случае Гуссерля, «сущностную открытость» его и его ядро — первичные непредвиденные обстоятельства. В этом контексте я выдвигаю тезис, согласно которому фактичность, соединенная со случайным элементом, делает возможным наступление чего-то нового, сокрушительного для нас — события как свершения (*Ereignis*).

Ключевые слова: Аристотель, Гуссерль, фактичность, случайное, необходимость, непредвиденное обстоятельство, абсолютное, событие.

EINLEITUNG

In seinem Buch *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik* hat László Tengelyi die Möglichkeit einer phänomenologisch verfahrenenden Kritik an der traditionellen Metaphysik herausgestellt. Wenn in meinem Artikel die Aufgabe gestellt wird, die Beziehungen zwischen absoluter bzw. bedingter Notwendigkeit

der Tatsachen und ihrer Zufälligkeit — insofern sie die Faktizität betreffen — bei beiden Autoren zu untersuchen, so wird dies in Anknüpfung an Tengelyis wegweisende Untersuchung sowohl als Weiterführung einiger in ihr enthaltenen Problemstellungen als auch durch das Eingehen auf außerhalb ihrer liegende Aspekte unternommen.

1. ONTOLOGIE, KONTINGENZ UND ZUFÄLLIGKEIT BEI ARISTOTELES

Die Ontologie des Aristoteles ist durch eine Struktur «*katholou-prôtologique*» (Brague, 1988, 110) gekennzeichnet: Das, was «Erstes» (*prôton*) ist, agiert wie eine Drehachse, um die sich ein «Allgemeines» (*kathoulou*) dreht (Brague, 1988, 114), d.h. ein Seiendes als Seiendes (*to on he on*) (Aristoteles, 1989, Met. IV 1, 1003a21f).¹ Diese Struktur betrifft die Auffassung einer individuellen Instanz oder eines paradigmatischen Seiendes, in welchem sich die wesentlichen Bestimmungen, die in der Vielfalt der Phänomene verteilt sind, auf höchstem Grad aktualisieren (Courtine, 2003, 194). Die Antwort nach der Bedeutung des Seienden — «d[e]s Seiende[n] als Seiende[n]» (Aristoteles, 1989, Met. 2, IV, 1003a 21-22) und zugleich «d[e]s Eine[n] an sich [...] insofern es Eines» ist (Aristoteles, 1989, Met. 2, IV, 1004b 6), weist nämlich eine verbindende Struktur auf – das «als» bzw. das «insofern» –, die zum einen als eine Durchgangsbewegung zwischen Potentialität und Aktualität (das Sein als Vorliegendes und Existierendes und das Eine als im höchsten Maße Vorliegendes) und zum anderen, im Bereich der Prädikation, als die Unterscheidung zwischen dem Subjekt (das Sein) und dem Prädikat (als möglich-Existierendes) zu verstehen ist. Während die erste Deutung von der Realität zeugt, verweist die zweite auf die Möglichkeit (Brague, 1988, 500–504),² eine *dynamis*, die jedoch in den vom Akt bereits eröffneten Bahnen verläuft. Die Faktizität der Aktualität des Seins als ein Verwirklichtes — *energeia téleia* — bedeutet, dass die *dynamis* der

¹ Vgl.: (Brague, 1988, 12).

² Vgl.: «C'est la considération de l' "en tant que" qui distingue ici le mouvement de l'objet ou de l'état qui en constitue le résultat (Physik I, 201a29-31) [...] chaque fois que l'edifiable, en tant que nous disons qu'il est tel, est en acte (entéléchie), il s'edifie, et ceci est (le mouvement d') edification (201a16s). [...] "en tant que tel" [...] se constitue dans et par une prédication par laquelle nous disons que l'edificale (sujet) est (copule) tel, c'est-à-dire bâtissable (prédicat). [...] Il relève en effet du possible et non du réel.» (Brague, 1988, 500-504)

energeia nicht vorausliegt, sondern ihr sozusagen innerlich ist (Brague, 1988, 497).

Die Wissenschaft ist gleichzeitig universell und erste Wissenschaft vom höchsten Einen und der ganze Folge des Seienden, weil das erste Seiende deren Prinzip und Ursache ist: «Ist dies nun das Wesen [*ousía*], so muss der Philosoph die Prinzipien und die Ursachen der Wesen (erfasst) haben.» (Aristoteles, 1989, Met. 2, IV, 1003b 17-18)³ Der Bereich der ersten Wissenschaft, die Ontologie, umfasst also die Erforschung des Seienden an sich, «insofern es Eines, und des Seienden, insofern es Seiendes» ist (Aristoteles, 1989, Met. 2, IV, 1004b 5-10). Es gibt für Aristoteles eine allgemeine Wissenschaft der einzelnen Substanzen, da sie ein Allgemeines enthalten: Erkenntnis ist möglich vom Einzelding aus insofern dieses als Allgemeines betrachtet wird. Diese «als»- bzw. «insofern»-Struktur deutet darauf hin, dass es auf die Betrachtungsweise ankommt: Nicht das «Was» sondern das «Wie», das So-sein des Dings bzw. das Formprinzip kann ursächlich erfasst werden.

Das Wirkliche ist dadurch gekennzeichnet, dass alle seine Möglichkeiten oder Potentialitäten sich verwirklicht haben. Da das höchste und Erste Seiende diese Bedingung erfüllt hat, ist es als eine unbewegte und ewige Substanz — *ousía akínètos* — verstanden (Aristoteles, 1989, Met. VI, 1, 1026a 29). Das erste Seiende ist schlechthin notwendig, d.h. es existiert in absoluter Wirklichkeit: «Ebensowenig ist von dem notwendig Seienden etwas nur dem Vermögen nach (der Möglichkeit nach), und dies ist doch das Erste; denn wenn dies nicht wäre, würde überhaupt nichts sein.» (Aristoteles, 1989, Met. IX, 1050b 18 ff.) Unbedingte Notwendigkeit kennzeichnet also dasjenige Seiende, das immer aktual ist.

Aber welche Notwendigkeit kennzeichnet diejenige Seiende, die weder immer aktual noch immer nicht-existierend sind, d.h. diejenige Seiende, die der Entstehung und Verfall unterworfen sind? Aristoteles spricht in seinen verschiedenen Werken über einen bestimmten Modus der Notwendigkeit, die jedem Seienden zukommt — sogar dem zufälligen Seienden — weil es einfach existiert: «Dass nun das Seiende ist, wann es ist, und das Nichtseiende nicht ist, wann es nicht ist, ist notwendig. Gleichwohl ist nicht notwendig, weder dass alles Seiende ist, noch dass alles Nichtseiende nicht ist.» (Aristoteles, 1995, § 9, 19a23-24)

Das Seiende im Allgemeinen, insofern es wirklich ist, ist auch notwendig, aber

³ Vgl.: (Aubenque, 1962, 246).

dies ist keine schlechthinnige Notwendigkeit, sondern ist mit der Einschränkung versehen, dass das Seiende nur notwendig ist, insofern es existiert, d.h. seine Notwendigkeit ist eine durch seine Wirklichkeit bedingte. Folglich ergibt sich, dass, vorausgesetzt das Seiende ist oder existiert, es notwendig ist, d.h. sein Nichtsein ist ausgeschlossen. Aristoteles vereinheitlicht Aktualität und Notwendigkeit ausdrücklich in der Definition der hypothetischen Notwendigkeit. Ein kontingentes Sein weist für eine begrenzte Zeit dieselbe Notwendigkeit wie diejenige eines aktual ewigen Seins auf (Vuillemin, 1996, 24).

Diese Notwendigkeit ist durch die Voraussetzung bedingt, dass die immanente Vollendung, die Aktualität des Potentiellen bzw. die Verwirklichung der Möglichkeiten stattgefunden hat. Daraus folgt, dass die reale Welt eine «durchgängige Notwendigkeit» aufweist, die auf ein «Spaltungsgesetz der Realmöglichkeit» zurückzuführen ist. Es impliziert folgende Paradoxien: «1. Was real möglich ist, das ist auch real wirklich [...] Realgesetz der Möglichkeit [...]; 2. Was real wirklich ist, das ist auch real notwendig [...] Realgesetz der Notwendigkeit». Folglich, «was real möglich ist, das ist auch real notwendig». Somit trennen sich die positiven Realmodi von den negativen, die Unwirklichkeit implizieren, und ergeben somit ein Doppelgesetz, das den schwerwiegenden ontologischen Sinn des Realseins ausdrückt: Indem das mögliche Sein wirklich ist, ist sein Nichtsein ausgeschlossen, d.h. es existiert notwendig. Und umgekehrt, indem das mögliche Sein nicht wirklich ist, ist sein «Sein» unmöglich. Dies bedeutet, dass die reale Wirklichkeit eines Seins seine reale Möglichkeit voraussetzt. Folglich ist das Sein, insofern es wirklich ist, auch notwendig (Hartmann, 1966, 117–122). Nur solange eine Substanz aktual ist, ist sie auch notwendig, d.h. ihre Notwendigkeit ist zeitlich durch ihre Aktualität bedingt. Diese Notwendigkeit kann als eine «bedingte Notwendigkeit des Faktischen» bezeichnet werden.

Damit ist keinen kausalen Determinismus verbunden: «Es müsste also hiernach alles mit Notwendigkeit stattfinden, und der Zufall (*tyche*) und die Möglichkeit des Werdens und Nichtwerdens müssten aus dem Gebiete des Werdens ganz hinweg genommen werden.» (Aristoteles, 1989, Met. XI, 8, 1065a 12-14) Das Akzidentelle (*symbebekós*) ist in gewisser Hinsicht unentbehrlich, «denn wäre [er] dies nicht, so müsste alles notwendig sein» (Aristoteles, 1989, Met. VI, 3, 1027a 31). Das Akzidentelle ist also nicht nur eine durch Privation gekennzeichnete Ausnahme, sondern etwas, was sich

ins Geschehen einschleicht und gerade die Kontingenz unserer Welt ausmacht. So sagt Aristoteles:

Da nämlich unter dem Seienden einiges sich immer auf gleiche Weise und notwendig (*ex anagkés*) verhält — ich meine nicht die Notwendigkeit, welche einen Zwang bedeutet, sondern welche bezeichnet, daß es sich nicht anders verhalten kann —, anderes zwar nicht notwendig und nicht immer, aber doch in den meisten Fällen ist: so ist dies das Prinzip und dies die Ursache davon, dass es ein Akzidenz gibt; denn was weder immer noch in der Regel stattfindet, das nennen wir Akzidenz. (Aristoteles, 1989, Met. VI, 1026b 26-33)

Das Akzidenz wird nicht vom Werden- oder Kausalprozess selber verursacht, sondern tritt unerwartet und plötzlich auf: es «fällt neben und außer» (Aristoteles, 1989, Met. VI, 2, 1027a 24f.) ihn. Dieses «außerhalb» wird in der *Metaphysik*, wo als Beispiel des Zufälligen die Art und Weise des Sterbens genannt wird, als ein anderes Geschehen gekennzeichnet (Aristoteles, 1989, Met. VI, 2, 1027b 10-13).⁴ Im bekannten Beispiel der *Physik* (Aristoteles, 1988, Phys. II, 6, 197b 29-32), wonach ein herunter fallender Stein oder Dachziegel jemanden tödlich trifft, gibt es für jedes einzelne Geschehen (dass «A» zum Markt geht und dass «B» herunterfällt) zwei unabhängige Gründe; denn keines von ihnen findet unwillen des anderen statt. Aus der Fügung oder dem Zusammentreffen der beiden Geschehnisse, von denen jedes einer anderen Kette angehört, entsteht eine Wirkung, die das Ergebnis dieser Fügung ist. Das bedeutet, dass nur die Kreuzung von zwei heterogenen Kausalreihen eine Fügung ergeben kann und in diesem Sinne eine Nebenwirkung hervorruft. Dieses Entstehen von etwas Neuem kann als das Aufkommen eines Ereignisses verstanden werden.

Der Zufall hat drei hochbedeutsame Funktionen: Erstens verhindert er den unendlichen Regress der Ursachen, sonst müsste es «nämlich für jedes Entstehende und Vergehende eine Ursache geben [...] die dies nicht bloß im akzidentellem Sinne wäre» (Aristoteles, 1989, Met. VI, 3, 1027a 32-1027b), zweitens widerlegt er die Annahme einer absoluten Notwendigkeit in der Natur, die sich aus der notwendigen wechselseitigen Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen ergeben könnte – in Worten Aristoteles: «Offenbar also geht es nur bis zu einem bestimmten Prinzip [...]. Dies wird das Prinzip von etwas beliebig Zufälligem sein, und es wird nichts anderes als die Ursache seines Entstehens geben» (Aristoteles, 1989, Met. VI, 3, 1027b 13-14) –; und drittens verhindert

⁴ Vgl.: (Aristotle, 1984, 162). «But whether he dies by disease or by violence, is not yet determined, but *depends on the happening of something else.*» (Hervorgeh. von mir)

er die Verbindung von Kausalketten und damit die Behauptung eines lückenlosen notwendigen Kausalgeschehens in der Welt, wenn die Ursachenketten homogen wären (Aristoteles, 1989, Met. VI, 2, 1027a 29; vgl.: Aristoteles, 1997, 362).

Der Zufall verursacht eine unerwartete Nebenwirkung, die nicht nur ein Verfehlen des Zieles, eine ‚Entgleisung‘ des Prozesses bedeutet, sondern auch den Anfang einer neuen Kausalkette bilden kann. Diese Möglichkeit darf keineswegs abgewiesen werden. Die Tatsache, dass der Ursprung einer Ursachenkette ein Zufall ist, impliziert nicht, dass der ganze daraus entstehende Prozess zufällig wäre (Aristoteles, 1989, Met. XI, 8, 1065a 6-21).⁵ Der Zufall führt aber in einem Punkt der Kette zu einer Divergenz, einer Diskontinuität, die wegen ihrer Zufälligkeit nie aus etwas abgeleitet werden kann (Aristoteles, 1989, Met. VI, 3, 1027b 10-16).

Wie wir gesehen haben, gibt es nach Aristoteles Zufall im Bereich des Werdens oder Nichtwerdens, also eine Kontingenz im Bereich der Wirklichkeit. Im Gegensatz zum Vergangenen, das notwendig und wahr ist, sind zukünftige Geschehnisse nicht vorbestimmt, auf sie trifft weder Wahrheit noch Unwahrheit zu. Aristoteles schränkt also die Gültigkeit des Prinzips der Zweiwertigkeit⁶ ein, um den unbestimmten Zufall zuzulassen. «[D]as andere Seiende aber, das akzidentelle, ist nicht notwendig, sondern unbestimmt; darum sind seine Ursachen ohne Ordnung und Grenze.» (Aristoteles, 1989, Met. XI, 8, 1065a 21-26) Der Zufall aber ist akzidentelle Ursache in dem, was nach Vorsatz um eines Zwecks willen geschieht. Die Ursachen aber, durch welche das Zufällige geschehen kann, sind unbestimmt. Die Fragen beziehen sich auf die Art und Weise, wie sich der Tod ereignet: Der Tod ist vorbestimmt, das «wie» ist jedoch unbestimmt (Aristoteles, 1989, Met. VI, 1027b 10). Es gibt also eine Grenze in der Suche nach Ursachen; denn das Zufällige entbehrt jedes verursachenden Prozesses,⁷ sein Auftauchen ist ein unmittelbares Ereignis, es tritt nicht nur unerwartet und plötzlich, sondern von sich selbst auf.

⁵ Vgl.: (Aristoteles, 1989, 535). Kommentar von H. Seidl: «Die Ursachen des Akzidentellen sind selbst akzidentelle (d.h. nur indirekt wirkende und stoffliche), sowohl wenn sie vergangene sind für gegenwärtige Wirkungen, als auch wenn sie gegenwärtige und „werdende“ (zukünftige) sind für zukünftige Wirkungen. Anderenfalls würde es nur Notwendiges geben.» (Hervorgeh. von mir) Vgl.: (Aristoteles 1989, Met. VI, 2, 1027a 5-10).

⁶ Vgl.: (Aubenque, 1962, 492).

⁷ Für Aristoteles gibt es eine Grenze in der Bestimmbarkeit der Ursachen, die auf die Tatsache zurückzuführen ist, dass irgendeine Bedingung für das Auftauchen des Zufälligen sich ergeben kann, jedoch nicht durch einen Prozess, sondern «unmittelbar» («instantaneously»). Vgl.: (Aristotle, 1997, 363).

2. WESENSMÖGLICHKEITEN UND FAKTIZITÄT BEI HUSSERL

In den *Ideen I* behauptet Husserl: «Die alte ontologische Lehre, dass die *Erkenntnis der "Möglichkeiten" der der Wirklichkeiten vorhergehen müsse*, ist m.E., wofern sie recht verstanden und in rechter Weise nutzbar gemacht wird, eine große Wahrheit» (Husserl, 1976, 178), eine Auffassung, die der traditionellen Metaphysik entnommen wird. Die Phänomenologie soll nämlich, den *Cartesischen Meditationen* nach, die «regionalen Seinsmöglichkeiten» und ihre Korrelationen in sich schließen, um eine «konkrete Ontologie» als eine «konkrete Logik des Seins» zu gründen; denn

die allgemeine faktische Struktur der gegebenen objektiven Welt, ihr Aufbau als bloße Natur [...], [ist] in sehr weitem Maße [...] eine Wesensnotwendigkeit [...]. Denn ein derart ontologisches Apriori [...] verleiht zwar dem ontischen Faktum, der faktischen Welt in ihren Zufälligkeiten eine relative Verständlichkeit, die einer einsichtigen Notwendigkeit des Soseins aus Wesensgesetzen. (Husserl, 1950, 164)

Die transzendente Phänomenologie soll — so Husserl — anhand der eidetischen Methode die Möglichkeiten bestimmen, aus denen die faktische Welt in ihrer Wirklichkeit begriffen und vom Ego konstituiert werden soll. Denn «alle Rationalität des Faktums liegt ja im Apriori. Apriorische Wissenschaft ist Wissenschaft von dem Prinzipiellen, auf das Tatsachenwissenschaft rekurrieren muss um letztlich eben prinzipiell begründet zu werden.» (Husserl, 1950, 181)

Im Einklang mit dieser These wird die Enthüllung des faktischen Egos allererst durch die apodiktischen Prinzipien ermöglicht, nämlich die Wesensallgemeinheiten und Notwendigkeiten (Husserl, 1950, 106). Die Wesensbegriffe sind also für jeden zufälligen Einzelfall allgemein und notwendig gültig.⁸ Nach dieser Begründungsordnung etabliert sich die Philosophie zunächst als reine universale Wesenswissenschaft, um nachträglich mit Rekurs auf die empirische Wirklichkeit ihre eigene Rationalität absolut zu begründen (Kern, 1975, 336). Übereinstimmend hiermit erklärt Husserl die «Notwendigkeit des Faktums» zu einer eidetischen Notwendigkeit, die durch die eidetischen Gesetze begründet wird:

[E]s ist die Notwendigkeit eines Faktums, die so heißt, weil ein Wesensgesetz am

⁸ Vgl.: (Held, 1966, 147; Landgrebe, 1982, 120).

Faktum, und zwar hier an seinem Dasein als solchem, beteiligt ist. Im Wesen eines reinen Ich überhaupt und eines Erlebnisses überhaupt gründet die ideale Möglichkeit einer Reflexion, die den Wesenscharakter einer evident unaufheblichen Daseinsthesis hat. (Husserl, 1976, 98)

In den *Ideen I* wird das «reine Ich» noch als «Besonderung von Wesensgesetzen», als von den apodiktischen Wesensallgemeinheiten begründet verstanden (Husserl, 1976, 19–20). Die Phänomenologie hat nicht mit Wirklichkeiten, sondern mit idealen Möglichkeiten zu tun, die durch Variation ein Allgemeines ergeben. Die faktische Wirklichkeit ist als «eine Möglichkeit unter anderen Möglichkeiten, und zwar als beliebige Phantasiemöglichkeit» und die «in Variation erzielten Einzelfälle als völlig irrelevant» (Husserl, 1968, 74) aufgefasst. Dies ist darauf zurückzuführen, dass in der Einstellung der rein eidetischen Wissenschaft die Tatsachen als individuelle Daseiende «zufällig» sind. Noch zur Zeit der *Cartesischen Mediationen* wird die Phänomenologie als eine eidetische Wissenschaft aufgefasst, die auf a priori Einsichten gründet.

Das Verhältnis zwischen dem faktischen Ich und seinem in der eidetischen Variation gewonnen Eidos «ich überhaupt» ist jedoch eine Ausnahme von dem Gesetz, wonach ein Wesen im Allgemeinen für jeglichen möglichen Einzelfall dieses Wesens mit Notwendigkeit zutrifft; denn «das letztfungierende Ich [...] ist nicht bloß die zufällige Verwirklichung einer der unendlich vielen Möglichkeiten, die dieses Eidos Ego umfasst, sondern es liegt als Quellpunkt alles Konstituierens auch jeglicher Setzung eines Unterschiedes zwischen Faktum und Eidos voraus.» (Held, 1966, 147) Das Ego kann sich in seinem Sosein anders denken, aber seine Existenz sowie sein Existenzboden sind apodiktisch notwendig. Dabei verändert sich das Verhältnis von Faktum und Eidos^{9,10} Während das Sein eines Eidos, d.h. das Sein eidetischer Möglichkeiten, frei von jeder Verwirklichung und somit unabhängig von der Wirklichkeit ist, ist das «Eidos transzendentes Ich undenkbar ohne transzendentes Ich als faktisches.» (Husserl, 1973b, 385) Husserl betont dabei die Unmöglichkeit der Überschreitung des faktischen Ich:

Ich bin das Urfaktum in diesem Gang, ich erkenne, dass zu meinem faktischen Vermögen der Wesensvariation etc. in meinen faktischen Rückfragen sich die und die mir eigenen

⁹ Vgl.: (Held, 1966, 147; Landgrebe, 1982, 176).

¹⁰ Diese Wende wird von K. Held als «Ausnahme» von dem oben erwähnten Gesetz verstanden, während L. Landgrebe sie als eine «Preisgabe» der früheren Auffassung versteht.

Urbestände ergeben, als Urstrukturen meiner Faktizität [...] Mein faktisches Sein kann ich nicht überschreiten. (Husserl, 1973b, 386)

Die Setzung des faktischen Ich ist also notwendig, um die eidetische Variation zu ermöglichen: Wir können daraus folgen, dass die Setzung dieser Faktizität aus methodologischen Gründen erfolgt.

In seiner Spätzeit scheint Husserl diese Einsichten jedoch zu revidieren, insofern die Reflexion sich nicht auf die Wirklichkeit einer «eidetisch-phänomenologischen Interpretation der Tatsachenwissenschaft» begrenzt. Schon in einem Beiblatt zur «Ersten Philosophie» von 1923/24 wird die Problematik auf dem Gebiet der «Irrationalität des transzendentalen Faktums» als Inhalt einer «Metaphysik im neuen Sinne» (Husserl, 1956, 188, Fn. 1) ausgeweitet. Das Problem der Irrationalität aller Rationalität hängt unmittelbar mit dem der «zufälligen Faktizität» zusammen; denn das Zufällige kennzeichnet die Probleme des Todes, des Schicksals, die des «Sinnes der Geschichte» und sogar der «ethisch-religiösen Probleme» (Husserl, 1950, 160). Die Phänomenologie wird auf die Probleme des Unbestimmten und Zufälligen erweitert, deren Ursachen, genau wie bei Aristoteles, unbestimmt sind. Es sind «Grenzfragen» des faktischen Lebens, «Urtatsachen, [...] letzte Notwendigkeiten, die Urnotwendigkeiten» (Kern, 1975, 340). Die apodiktische Struktur der transzendentalen Wirklichkeit gehört zu diesen Urnotwendigkeiten.

Diese Grenzfragen öffnen den Weg zur Enthüllung der apodiktischen Faktizität der Welt und des Ich. Schon in *Ideen I* hatte Husserl die Kontingenz der Welt oder ihre «presumptive Wirklichkeit» der «absoluten Wirklichkeit» (Husserl, 1976, 98) des Egos entgegengesetzt. Betrachten wir diese Aussagen im Kontext der späteren Schriften so bemerken wir, dass Husserl viel tiefer in den Evidenzmodus des Egos eingeht. Die Monade, das Ich, so Husserl, ist «ein absolutes, undurchstreichbares Faktum» (Husserl, 1973a, 155), d.h. mit «apodiktische[r] Evidenz als Urevidenz des Ich-bin» gegeben (Husserl, 1973a, 154). Das Ich kann sich im Sosein anders denken, aber es ist absolut als seiend notwendig, genauso wie sein «Existenzboden», die Welt, die sein Erfahrungsfeld bildet (Husserl, 1973a, 153). Denn «ich, der Umdenkende, der mich [durch Variation] der faktischen Wirklichkeit Enthebende, bin apodiktisch das Ich der faktischen Wirklichkeit und bin das Ich der Vermögen, die ich insbesondere als eidetisch denkendes und sehendes Ich mir faktisch erworben habe.» (Husserl, Ms.

K III 12, 1935, 34f, zitiert in Held, 1966, 147)

Das zufällige Sosein des Ich und der Welt setzt die absolute Faktizität des Ich und der Welt voraus; denn «ich denke sie [die Tatsachen], ich frage zurück und komme auf sie schließlich von der Welt her, die ich schon “habe” [...] ich bin das Urfaktum in diesem Gang.» (Husserl, 1973b, 386) Husserl sieht ein, dass die Welthabe für ein einverleibtes Ego ein Urfaktum ist, denn die Erfahrung der Welt — im Unterschied zu irgendeiner Erfahrung überhaupt — kann nicht modalisiert werden. Folglich ist die Gewissheit der Welt apodiktisch gegeben.¹¹ Diese Urtatsachen weisen auf die apodiktische Evidenz der Welt, der Intersubjektivität, der Leiblichkeit und Geschichtlichkeit — «die absolute Wirklichkeit» — hin (Husserl, 1973b, 386). Husserls Metaphysik unterscheidet sich von der traditionellen Metaphysik insofern sie diese Urtatsachen als originelle Gegebenheiten versteht.¹²

Es stellt sich heraus, dass allein das «ich bin, ich lebe», die letzte Urevidenz betrifft (Husserl, 1973a, 442). Die Egos haben ein «doppeltes Sein: ein absolutes Sein und ein Für-sich-und-für-einander-erscheinen» (Husserl, 1959, 506), sie sind «das Absolute, [...] ohne deren kogitatives Leben, alle realen Substanzen nicht wären» (Husserl, 1959, 505), das heißt, sie sind apodiktisch notwendig.¹³ In der transzendentalen Betrachtung liegt das Absolute, das allen Möglichkeiten, allen Relativitäten zugrunde liegt und ihnen Sinn gibt (Husserl, 1973b, 669). So ist «das absolut Gegebene [...] somit zunächst das absolut zweifellos Seiende» (Böhm, 1959, 221). Das «absolute Ich» ist das Ich in der «unmittelbar gegenwärtigen Lebensevidenz» (Taguchi, 2006, 115). Daraus ist einzusehen, dass die Urtatsachen in ihrer originalen Gegebenheit ontologisch notwendig sind, um die eidetischen Untersuchungen zu gründen.

Hier ändert sich meines Erachtens die Bedeutung des Begriffes «Faktum». Die Notwendigkeit des Faktums bezeichnet keine empirische Notwendigkeit, die das Ich und die Dinge gleichsam als Tatsachen kennzeichnet, wie aus den *Ideen*

¹¹ Vgl.: (Husserl, 2008, 246): «Nur auf dem Boden fortgehender Weltgewissheit ist für Einzelreales Zweifel und Nichtsein möglich. [...] So ist Welt für mich ständig geltend in Seinsgewissheit [...]. Wie immer ich mich umfingere als personales menschliches Ich, ich bleibe also welthabendes und weltlich lebendes in dieser Struktur.» Vgl.: «Apodiktisch ist die Gewissheit vom Sein der Welt als Welt.» (Husserl, 2008, 256)

¹² Vgl.: (Tengelyi, 2014, 180-194).

¹³ Vgl.: (Husserl, 1959, 396): «Mein Leben ist das an sich Erste, ist der Urgrund, auf den alle Begründungen zurückbezogen sein müssen».

I hervorgeht, sondern eine ihnen vorausgehende Urtatsache, die apodiktisch alle Wirklichkeitssetzung ermöglicht. Diese Urtatsachen (Ich, Welt, Leiblichkeit, Intersubjektivität und Geschichtlichkeit) sind absolut von sich selbst gegeben und deshalb die Bedingung der Möglichkeit für die Setzung aller anderen Tatsachen. Diese Änderung des Begriffs «Faktum» läuft meiner Ansicht nach parallel zur Umkehrung des Fundierungsverhältnisses: Nach den *Ideen I* sind alle Tatsachen nur zufällig gegenüber der eidetischen Notwendigkeit des Allgemeinen, während das faktische Ich als Ausnahme faktisch notwendig ist um die Variation zu ermöglichen, d.h. aus methodologischen Gründen. In Husserls Spätschriften dagegen, setzt die eidetische Variation diese original gegebenen Urtatsachen voraus, die daher ontologisch notwendig sind. Die Phänomenologie erweist sich als durch diese Urstrukturen begründet.

Diese Urtatsachen sind außerdem Urstrukturen meiner Faktizität, d.h. sie gründen auf das Leben des phänomenalisierenden Ego. Das Ich als Urfaktum, erklärt Husserl des Weiteren, hat einen «Kern von “Urzufälligem” in Wesensformen, in Formen vermöglichen Funktionierens, in denen die Wesensnotwendigkeiten fundiert sind.» (Husserl, 1973b, 386) Diese Aussagen begründen keine erneuerte Subjektmetaphysik, sondern weisen auf etwas Neues hin: Alle eidetischen Wesensformen, die durch Variation gewonnen werden, bergen einen «Kern von “Urzufälligem”» (Tengelyi, 2014, 184). Mit dem «Urzufälligem» sind nicht nur die Variationsmöglichkeiten, sondern die offene Möglichkeiten des «Irrationalen» oder der «unsinnigen Zufällen» gemeint, da «das Sein absoluter Menschen» eben bloß «ein Zufall ist, Zufall der Umgebung, Erziehung», usw. (Husserl, 2014, 398).

Diese Überlegungen führen zur Einsicht, dass Faktizität hier keine kontingente oder zufällige Tatsache, dessen Nicht-Sein möglich wäre (wie in den *Ideen I* behauptet), sondern ein Faktum als das «Absolute» meint. Anfänglich scheint diese absolute Faktizität des Ich methodologisch notwendig zu sein im Hinblick auf die eidetische Variation. Ein Jahrzehnt später umfasst diese Faktizität sämtliche Urstrukturen, die ontologisch die Phänomenologie begründen. Diese Faktizität kann «auch nicht als “notwendig” bezeichnet werden», weil es allen Möglichkeiten vorausgeht (Landgrebe, 1982, 105). Hier ist die erwähnte Umkehrung vollständig durchgeführt: Nicht nur alle Wesensnotwendigkeiten, sondern jede faktische Wirklichkeit der Natur gründet in dem (absoluten) Urfaktum des Ich und der Welt.

3. NOTWENDIGKEIT DER TATSACHEN UND UNMITTELBARKEIT DES SEINS BEI ARISTOTELES UND HUSSERL

Aristoteles und Husserl teilen die Einsicht, dass die faktische Notwendigkeit einen Kern von Zufälligkeit in sich birgt. Beide drücken, obwohl sie sich jeweils auf eine Notwendigkeit beziehen, die durch eine Tatsache bedingt ist, doch etwas Verschiedenes aus: Bei Aristoteles ist es die faktische Existenz des Wirklichen und bei Husserl die Urtatsache des cogito (Tengelyi, 2014, 190). Außerdem gibt es bei beiden Autoren einen Unterschied im Begriff der «Faktizität»: Bei Husserl handelt es sich um das Absolute, das «grundlose Sein» des faktischen Ich — eine «absolute Tatsache», deren Notwendigkeit und Wirklichkeit ebenso absolut sind (Husserl, 1973b, 386). Trotzdem trägt das Absolute alle Wesensnotwendigkeiten als «Urstrukturen» seiner «Faktizität» in sich. Aus diesem Grunde kann seine Konzeption der absoluten Notwendigkeit nicht als Gegenpaar der Kontingenz verstanden werden, da sie jede kategoriale Unterscheidung vorausgeht, im Gegensatz zu Aristoteles, dessen Auffassung der absoluten und hypothetischen Notwendigkeit mit einer ontologischen Unterscheidung einhergeht.

Im Unterschied zu Husserl geht Aristoteles von der faktischen und kontingenten Wirklichkeit aus, die als existierend gilt und einen teleologischen Charakter besitzt. In diesem Sinn drückt die hypothetische Notwendigkeit bei Aristoteles eine Voraussetzung für das Erreichen eines Zieles aus, das Zufälligkeiten zulässt. Die Wirklichkeit des Seienden schließt die Möglichkeit des Nichtseins dieses Seienden aus, aber nur solange es ist, d.h. es sich verwirklicht hat. Die Begründung und Notwendigkeit eines Seins liegt also *a-tergo*, d.h.: Nur vom verwirklichten Telos her sind die notwendigen Voraussetzungen anzugeben. Hier muss keine Urtatsache (im Husserlschen Sinne) apodiktisch vorausgesetzt werden: Der Ausgangspunkt Aristoteles ist die Wirklichkeit eines Seienden. Bei Husserl aber liegt die Begründung *a-fronte*: Erst durch die Urtatsache der Faktizität des Ich bzw. durch seine apodiktische Evidenz und seine absolute Notwendigkeit lassen sich die Welt, die Anderen und die Geschichte allererst konstituieren.

Die Faktizität ist also bei Aristoteles keine Urtatsache, sondern es handelt sich um eine durch das potentielle Erreichen eines Telos bedingte Notwendigkeit. Der Zufall entsteht in der kontingenten Kreuzung zweier heterogener Kausalketten: Als ein plötzliches Unvorhersehbares kann diese Schicksalsfügung als Ereignis verstanden

werden, das einen unbestimmten Charakter aufweist. Bei Husserl dagegen ist das Ich Träger der Welt, der Anderen und der Horizonte, deren singuläre Verwirklichung möglich, aber nicht notwendig ist. Daher hat das Offene im Spielraum der Wesensmöglichkeiten den Charakter von nicht-notwendiger Verwirklichung, wie schon erwähnt. Diese Offenheit kennzeichnet nicht nur die eidetische Variation, sondern sogar das Wesen des Egos: Indem Husserl seine Auffassung der Offenheit erweitert, stellt er das aristotelische Grundprinzip der Unveränderlichkeit des Eidos in Frage. Er fragt nämlich, ob «im voraus — a priori — [das Ding] durch sein eigenes Wesen vorgezeichnet [ist]» und ob «jedes Ding [...] überhaupt ein solches Eigenwesen» hat. Danach kommt die bahnbrechende Frage:

Oder ist das Ding sozusagen immer auf dem Marsch, ist es gar nicht in dieser reinen Objektivität zu fassen, vielmehr [...] nur ein relativ Identisches, etwas, das nicht im voraus sein Wesen hat, [...] sondern ein offenes Wesen hat, das immer je nach den konstitutiven Umständen der Gegebenheit neue Eigenschaften annehmen kann? (Husserl, 1952, 299)

Dies bedeutet, dass sogar der Kern des Egos, sein Wesen, offen für Veränderungen ist, deren Verwirklichung möglich jedoch nicht notwendig ist. Das Ego kann sich nicht nur durch eidetische Variation als anders-Seiend denken, sondern sogar anders-werden durch diese «wesentliche Offenheit», wie wir sie bezeichnen können. Wir können daraus folgen, dass obwohl das Sein unseres Egos — sein Wesen — als solches absolut notwendig ist, die ihm kennzeichnenden Qualitäten kontingent sind, d.h. dem unvorhersehbaren Schicksal unterworfen.

In diesem Sinne unterscheidet N. Hartmann zwischen Zufall und disjunktivem «bloß-Möglichsein»: Im Bereich der Nichtnotwendigkeit «entscheidet» der Zufall über wirklich und unwirklich während das «bloß-Mögliche» die Wirklichkeit und die Unwirklichkeit, «offen lässt» (Hartmann, 1966, 136). Husserls Auffassung des Kontingenten kann also als das «bloß-Mögliche» verstanden werden, da die wesentliche Offenheit des Lebens eine eidetische Notwendigkeit ist. Bei Aristoteles dagegen, hebt der Zufall die Notwendigkeit auf, indem sie ein Bruch der Naturkausalität verursacht.

Trotz dieser Unterschiede teilen beide Autoren die Auffassung, dass am Anfang jeder Teleologie ein unmittelbares Ereignis liegt: Das faktische Ich kann nicht auf ein konstitutiv ursprünglicheres Ich zurückgeführt werden; denn es ist einfach schon «da»: «[D]as Ich stößt gleichsam auf dieses “Da”, das es selbst ist.» (Held, 1966, 149)

In Husserls Worten, «das Ich ist ursprünglich nicht aus Erfahrung — im Sinne von assoziativer Apperzeption [...], sondern aus Leben (es ist, was es ist, nicht für das Ich, sondern selbst das Ich).» (Husserl, 1952, 252) Das Ich ist also unmittelbar gegeben, es ist nicht zu hintergehen. So auch bei Aristoteles; denn die Faktizität eines aktuellen Seins «verlangt», dass sein Vorhandensein als Akt allererst erfasst ist, damit danach die ihr zugrundeliegende *dynamis* entdeckt werden kann (Brague, 1988, 497).¹⁴ Der Ansatzpunkt des teleologischen Prozesses bei Aristoteles liegt im existierenden Seienden, das sich fortschreitend aktualisiert, oder im Ereignis, das plötzlich auftaucht. Der Zufall tritt nicht nur unvorhersehbar ein, sondern erzeugt etwas Neues: Es kann deshalb als ein Ereignis im phänomenologischen Sinn des Wortes verstanden werden, als etwas, das sich nicht nur von sich selbst gibt, sondern das «ohne Vordeutung, gar ohne spezifische Erwartung» (Husserl, 2001, 11) oder sogar eine vorgehende Erwartung durchkreuzend auftreten kann. Indem es uns widerfährt und etwas Neues aufkommen lässt, zwingt es uns zu einer neuen Einsicht — ein Vorgang, der gerade das wesentliche der Erfahrung ausmacht (Tengelyi, 2007, 9). Ein Ereignis kann daher als die *arché* der Erfahrung verstanden werden.

Zusammenfassend ist festzustellen: Obwohl die Faktizität sich bei beiden Philosophen auf etwas Verschiedenes bezieht — das absolute Urfaktum des Ich, der Welt, der Anderen und der Geschichtlichkeit bei Husserl, die hypothetische Notwendigkeit des Seienden bei Aristoteles —, teilen beide die Behauptung der «Notwendigkeit» des Faktischen. Die Phänomenologie unterscheidet sich von der traditionellen Metaphysik insofern diese Urtatsachen als ursprüngliche Gegebenheiten verstanden werden, welche die eidetischen Untersuchungen allererst ermöglichen. Die aristotelische Metaphysik gründet eben auf die höchste Wesenheit, die absolut notwendig ist. Dagegen, ist die Notwendigkeit des faktischen Seins zeitlich durch ihre Wirklichkeit bedingt. Beide Autoren teilen aber die Einsicht, dass am Ort wo jede Teleologie ansetzt, das Ereignis der Entstehung des Seienden oder des Ich steht. Das phänomenalisierende Ego Husserls gründet auf Urtatsachen, die ihm vorausgehen und seine Urstrukturen bestimmen. Als spontane Gegebenheiten, können sie als Ereignisse im ausgezeichneten Sinne verstanden werden.

¹⁴ Vgl.: (Aristoteles, 1988, Phys. VIII, 5, 257b 7 ff.; Phys. VIII, 1, 251a 8 ff.).

REFERENCES

- Aristotle, (1984). *Metaphysics*. In J. Barnes (Ed.), *The Complete Works of Aristotle*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Aristoteles, (1988). *Physik. Vorlesung über Natur. Zweiter Halbband: Bücher V-VIII*. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles, (1989). *Metaphysik. Bücher I(A) — VI(E). Griechisch-Deutsch*. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles, (1995). De interpretatione. In *Philosophische Schriften in sechs Bänden: Vol. 1*. Hamburg: Meiner.
- Aristotle, (1997). *Metaphysics*. Oxford: Clarendon.
- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF.
- Brague, R. (1988). *Aristote et la question du monde*. Paris: PUF.
- Böhm, R. (1959). Zum Begriff des "Absoluten" bei Husserl. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13 (2), 214-242.
- Charlton, W. (1983). *Aristotle's Physics I, II*. Oxford: Clarendon.
- Courtine, J.-F. (2003). *Les catégories de l'être. Études sur la philosophie ancienne et médiévale*. Paris: PUF.
- Hartmann, N. (1966). *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin: de Gruyter.
- Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Hua I)*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (Hua III/I)*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Hua IV)*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte (Hua VII)*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil. Kritische Ideengeschichte*

- (Hua VIII). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Hua IX). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil (1921–1928)* (Hua XIV). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil (1929–1935)* (Hua XV). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2001). *Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußtsein (1917/18)* (Hua XXXIII). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)* (Hua XXXIX). New York, NY: Springer.
- Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)* (Hua XXXXII). New York, NY: Springer.
- Kern, I. (1975). *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin: de Gruyter.
- Landgrebe, L. (1982). *Faktizität und Individuation*. Hamburg: Meiner.
- Taguchi, S. (2006). *Das Problem des "Ur-Ich" bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen "Nähe" des Selbst*. Dordrecht: Springer.
- Tengelyi, L. (2007). *Erfahrung und Ausdruck, Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer.
- Tengelyi, L. (2014). *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg – München: Alber.
- Vuillemin, J. (1996). *Necessity and Contingency, the Master Argument*. Stanford, CA: CSLI.