

# FAKTIZITÄT UND FREMDERFAHRUNG

IVÁN GALÁN HOMPANERA

## 0. EINLEITUNG

Den thematischen Mittelpunkt dieses Vortrags bildet der phänomenologische Tatsachenbegriff. Gleichwohl umgrenzt diese Denkfigur kein beliebiges Forschungsfeld, wie man vielleicht meinen möchte. Sie nimmt vielmehr eine Sonderstelle in die Phänomenologie Husserls ein. Dieser Begriff bildet den Prüfstein, an dem sich der Wandel, den die Phänomenologie in den früheren 1920er zu erfahren angefangen hat, fassbar machen lässt. Es gilt also nachzuweisen, inwieweit die von Husserl neuentdeckte Tatsachendimension – der die Geschichte unzweideutig angehört – eine erste aber sehr deutliche Vorzeichnung gibt, die bereits in die Richtung der weiteren Entwicklung der Phänomenologie weist. Auch wenn der angesprochene Wandel seinen denkwürdigsten literarischen Niederschlag in der *Krisis-Abhandlung* fand, so ist dennoch zu bemerken, dass er in einem langwierigen Prozess vorbereitet wurde. Hegels Parole, der zufolge die Sache selbst nicht sosehr im Resultat, wie in ihrem Werden und Ausführung anzutreffen ist, scheint wie auf diesen Fall zugeschnitten<sup>1</sup>.

Mit der Tatsächlichkeit, von der hier vielfach die Rede sein wird, kommt eine Tendenz auf, die letztendlich einer durchgreifenden Umbildung der

---

<sup>1</sup> Zumindest so lässt es sich behaupten, wenn man sich einen Blick in die Vorlesungen *Erste Philosophie* aus den Jahren 1923/1924 gestattet (Vgl. Hu VII). Die „kritische Ideengeschichte“, welche dort den Inhalt der Vorlesung abgibt, ist der systematischen Ausbildung der Phänomenologie nicht äußerlich. Was in dieser Vorlesung als das Wesen der Phänomenologie (im Sinne einer „ersten Philosophie“) hervortreten soll, lässt sich lediglich im Rückgang auf die Geschichte grundlegen. Was absolute Wissenschaft besagt, dies ist bereits, wenn doch nur operativ und athematisch, in der Geschichte der Philosophie keimhaft angelegt. Es bedarf also einer teleologischen Reflexion auf die Geschichte der Philosophie, um die Grundintention zutage treten zu lassen, die unbewusst, wie ein roter Faden, die verschiedenen Gebilde durchzieht. Die Durchführung der Besinnung kommt einer Abwendung von der dogmatischen Tendenz der natürlichen Lebensrichtung gleich, die aber ebenfalls von einer reflexiven Hinwendung zu den geschichtlich gewordenen Sinngebilden, die in der Tradition aufbewahrt sind, begleitet wird. Wenn die dogmatisch verhaftete Erkenntnisweise in der direkten Ausrichtung des Bewusstseins völlig aufgeht, so ist dagegen die Aufgabe, die Husserl der Besinnung zuteil werden lässt, den Ausbruch aus der naiven Vollzugsrichtung zu bewirken, damit die in ihr latent fortlebende Intention thematisch ergriffen werden kann.

phänomenologischen Denkmethode zum Durchbruch verholfen hat. Die Entdeckung der Tatsachensphäre ließ insbesondere die Methode der eidetischen Variation an ihre Grenze stoßen, da sie sich als unzulänglich dafür erweist, den Forderungen der Tatsächlichkeit gerecht zu werden. Ich werde versuchen, dies zu zeigen, indem ich das Problem der Intersubjektivität zur thematischen Richtschnur nehme. Am Leitfaden der Fremderfahrung gilt es nachzuweisen, wie Husserls Denken allmählich eine neue Gestalt annahm. Dieser Text gliedert sich in vier Schritte:

1) Zunächst werde ich mich mit der Entdeckung der Tatsachensphäre befassen. Zu diesem Zweck greife ich auf die Vorlesung *Einleitung in die Philosophie*<sup>2</sup> (1922/1923) zurück. Dort tritt die Phänomenologie in der Fassung einer „Philosophie der Wirklichkeit“<sup>3</sup> in den Mittelpunkt. Als Fakten werden nicht nur „Ich und mein Leben“<sup>4</sup> angegeben, sondern auch „meine Umwelt mit der offenen Vielheit anderer Ich“<sup>5</sup>2) Daraufhin gehe ich auf die Darstellung der Intersubjektivitätsproblematik ein, so wie diese im Umfeld dieser Vorlesung dargestellt wurde. Ich werde zeigen, wie der methodische Grundschrift der eidetischen Variation versagt, wenn es darum geht, das Faktische in seinem Eigenrecht zu erfassen. 3) Anschließend werde ich mich der *V Cartesianischen Meditation* zuwenden. Die Einfühlung ist ein intentionaler Akt, und als solcher weist er eine Als-Struktur des Sinnes auf. Das fremde Ego wird *als* anderes Ich aufgefasst. Es muss deutlich herausgestellt werden, ob diese Als-Struktur, welche die Sinnkonstitution des Phänomens *alter ego* vermittelt, und zu dem werden lässt, was sie in der Tat ist, von Husserl radikal genug gefasst wird, oder eher mit einer gewissen eidetischen Implikation behaftet bleibt, anhand derer das ursprüngliche Phänomen der Begegnung in Verstellung gerät. Ich werde zeigen, dass eine solche Implikation vorhanden ist. Sie tritt uns in der Gestalt einer „räumlichen Natur“ gegenüber. Die Als-Struktur, dank derer der Andere für mich *als* ein *alter ego* begriffen wird, beruht auf einer kategorialen Bestimmung, die sich aus einem eidetisch zugespitzten Raumbegriff ergibt. 4) Zuletzt gehe ich auf die Darstellung der Fremderfahrung im Rahmen einer

---

<sup>2</sup> Hu. XXXV

<sup>3</sup> A. a. O. S. 373

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd.

Auffassung ein, welche die Geschichtlichkeit nicht durch Anwendung einer eidetisch-variablen Methode tilgt, sondern in ihrem vollen Recht erst zur Geltung kommen lässt.

### 1. DIE ENTDECKUNG DER TRANSCENDENTALEN TATSÄCHLICHKEIT

Die Bedeutung der Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* (1921/1922) liegt darin begründet, dass es Husserl hier gelang, sich über die Auffassungsebene, die für die ersten Darstellungen der transzendentalen Reduktion bezeichnend ist, hinwegzusetzen, indem er deutlich die Notwendigkeit eingesehen hat, den cartesianischen Weg zum *ego cogito* durch die Hinzunahme anderer methodischer Mittel zu ergänzen. Auch dann, wenn von einem endgültigen Abschied des Cartesianismus keine Rede sein darf, so ist dennoch festzustellen, dass Husserl ihm eine wichtige Einschränkung widerfahren ließ. Diese letzte besteht in der Aberkennung seiner apodiktischen Schlüssigkeit<sup>6</sup>. Freilich ist diese Einschränkung keine geringfügige, sofern sie dazu angetan ist, dem cartesianischen Selbstverständnis des methodischen Zweifels den Boden unter den Füßen wegzuziehen. Bei all dem handelt es sich dennoch nicht um eine womöglich rein methodische, gleichsam von außen her herangetragene Entscheidung, da sie vielmehr von einem sachhaltigen Einblick in den Grundcharakter der transzendentalen Subjektivität motivisch bewirkt wurde. Die transzendental-kritische Überprüfung der methodischen Leistungsfähigkeit der Reduktion und die gerechte Erfassung des thematischen Sachgehaltes sind stets voneinander abhängige, einander fordernde Elemente<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Die transzendente Reduktion vermag nicht von sich aus den Wissenschaftscharakter des durch sie entdeckten Feldes zu begründen. Das Normensystem, das für dieses letzte zu gelten hat, entspringt einer zweiten Reflexionsstufe: „Vor Allem sprechen darf ich nicht so... als ob ich eigentlich schon ernstlich wüsste, was Wissenschaft ist, als ob ich im Besitz dieser Idee wäre, die ihre Explikation in einer Wissenschaftslehre hätte als in einem absolut geltenden Normensystem, das meine Bearbeitung des neu eröffneten Tatsachengebietes normieren und so leiten könnte, dass ich sagen dürfte, ich begründe für dieses Gebiet eine echte Wissenschaft“ (Hua XXXV, S. 94)

<sup>7</sup> Hierin ist der Grund zu erblicken, weshalb Husserls Grundbegriffen stets ein lebendiger Horizont der Unbestimmtheit anhaftet. Diese letzte rührt nicht sowohl von einer zu beseitigenden Ungenauigkeit her, wie von dem Ringen mit den Sachen selbst, die er zu erfassen sucht. Da diese begriffliche Unbestimmtheit also ein konstitutives Moment im systematischen Ganzen bildet, so empfiehlt es sich, den zu analysierenden Begriff nicht aus seinem entstehungsgeschichtlichen Zusammenhang herauszureißen, sondern zunächst sowohl den sachlichen als auch den methodischen Rahmen herzustellen, dem die etwaigen Begriffe angehören. Damit erst ist die Möglichkeit gegeben, das sich durchziehende Band in

Um deutlich zu erfassen, warum Husserl sich dazu veranlasst sah, die Apodiktik des cartesianischen Weges zur transzendentalen Subjektivität in Abrede zu stellen, ist es notwendig, eine doppelte Erweiterung sowohl im Hinblick auf den Naivitäts- als auch auf den Tatsachenbegriff vorzunehmen. Was den ersten von diesen beiden Begriffen betrifft, so bemerkt Husserl, dass es ebensowohl wie eine natürliche, eine transzendente, „höherstufige Naivität“<sup>8</sup> gibt. Der transzendente Naivitätsbegriff erklärt sich daraus, dass der methodologische Ertrag, den die transzendente Reduktion bringt, sich in dem Aufweis – und damit wende ich mich der zweiten Erweiterung zu – einer entsprechenden transzendentalen Tatsächlichkeit unwiderruflich erschöpft. Das, was die Reduktion zunächst sichtbar werden lässt, ist „das abgeschlossene Reich der transzendentalen Subjektivität, als ein naives, empirisches Reich“<sup>9</sup>. Damit die Aufhebung dieser Naivität gelingt, tut es Not, das „transzendente Erfahrungsfeld“<sup>10</sup> nach allen Richtungen hin zu entfalten, um sodann die Vielzahl der apodiktischen Reduktionen an der so freigelegten transzendentalen Tatsächlichkeit anzuwenden. Erst mit dem Vollzug der eidetischen Reduktionen bringt sich der Phänomenologe also in die Lage, eine apodiktisch gesicherte Evidenz im Hinblick auf „das unendliche Gebiet von Tatsachen“<sup>11</sup> zu erzeugen. Korrelativ dazu erhält die transzendente „Tatsachenwissenschaft“<sup>12</sup>, als welche sich die Phänomenologie auf dieser ersten Ebene der reduktiven Regression bestimmen lässt, die Form einer universalen Wissenschaftslehre aus absoluter Rechtfertigung.

Zu der Einteilung in Tatsachen- und eidetische Wissenschaften, die jedermann vom natürlichen Erfahrungsboden her vertraut ist, läuft also parallel eine analoge Untergliederung der phänomenologischen Grunddisziplinen in, zum einem, eine erfahrende Phänomenologie, die sich letzten Endes zu einer transzendentalen Tatsachenwissenschaft gestaltet, und, zum anderen, eine eidetische Phänomenologie, die Wesensverhalte und ontologische Regelstrukturen unter Berufung auf die

---

den Blick zu bekommen, das alle Entwicklungsmomente der Husserlschen Phänomenologie in einer einzigen Sinnbildung vereinigt.

<sup>8</sup> Hu XXXV, S. 93

<sup>9</sup> A. a. O., S. 103

<sup>10</sup> A. a. O., S. 93

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> 93

apodiktischen Reduktionen herausarbeitet, um dadurch dem Anspruch auf absolute Rechtfertigung entgegenzukommen. Diese Unterscheidung, vermöge deren eine regressiv-erfahrende von einer eidetischen, der Erzielung von apodiktischen Erkenntnissen zustrebenden Disziplin abgehoben wird, bleibt nicht ohne sachhaltige Wirkung auf die Bestimmung des Bewusstseins selbst. Hatte Husserl einst letztere als ein Gebiet rein eidetischer Forschungen<sup>13</sup> bestimmt, so sehen wir nun, wie er sich am Begriff der Tatsächlichkeit derart abarbeitet, dass ihm geradezu gelingt, diesem einen Platz auf dem transzendentalen Denkfeld zuzuweisen. Allerdings muss man sich davor hüten, das Verständnis der transzendentalen Tatsächlichkeit am gängigen Verständnis der uns aus der natürlichen Verstehensweise vertrauten Tatsächlichkeit zu orientieren. Die beiden sind von einem Abgrund des Sinnes trennscharf unterschieden. Der „Übergang von Apriori zum Faktum“<sup>14</sup>, den Husserl bereits im 1922 zum ersten Mal vollzogen hat, bildet insoweit ein schwer zu deutendes Phänomen, als die transzendente Empirie über die natürliche Sachspäre ebensowohl wie über ihre Deutungsweise hinausgeht<sup>15</sup>. Das erste, was hier ausgeführt werden muss, ist, dass diese Tatsächlichkeit den Charakter des faktisch Notwendigen mit sich trägt. Ohne Zweifel handelt es sich bei der faktischen Notwendigkeit um eine Denkfigur, die mehr als ein Paradox in sich zu enthalten scheint. Der Widerspruchcharakter, der dem faktisch Notwendigen anhaftet, lässt sich darin erblicken, dass es in sich Bestimmungen von zwei ansonsten diametral entgegengesetzten Gegenstandsarten vereinigt. Mit einer bloßen Tatsache zeigt das faktisch Notwendige den gemeinsamen Grundzug auf, dass sein Gegenstand eine Einzelheit, oder, wie Husserl auch sagt, ein Dies-da ist. Es handelt sich also um eine Einmaligkeit, die sich nur im Folge eines Erfahrungsvollzugs zeigen lässt. Indes, von einer gewöhnlichen Tatsache unterscheidet sich das faktisch Notwendige dadurch, dass jene lediglich eine bloß induktive Gewissheit zu erzeugen vermag, und daher nur ein bloß relatives Recht erweist, während die transzendente Empirie eine absolute Verbindlichkeit bekundet. Gerade diese absolute Verbindlichkeit ist dasjenige, was die Seinsart des faktisch Notwendigen mit den idealen Gegenständen

---

<sup>13</sup> Vgl. Edmund Husserl, *Philosophie als Strenge Wissenschaft und Ideen I*.

<sup>14</sup> Vgl. Hu. XXXV, S. 373

<sup>15</sup> Der erste Schritt, der getan werden muss, um der Sache selbst gerecht zu werden, besteht nun doch darin, die griffigen Denkmuster, die uns spontan entgentreten, aus der Hand zu weisen.

gemeinsam hat. Es kommt hinzu, dass sie sich keineswegs auf Bestimmungen kausaler Art zurückführen lässt, schon deshalb nicht, weil die transzendentalen Tatsachen ursprünglicher als jede kausale Verbindung sind. Freilich stellt die transzendente Tatsächlichkeit diejenigen Grundbedingungen bereit, die vorerst denjenigen Spielraum entstehen lassen, innerhalb dessen so etwas wie kausale Verbindung überhaupt erst möglich gemacht wird. Phänomene wie Leiblichkeit<sup>16</sup> oder Intersubjektivität deuten auf faktische Erfahrungselemente hin, die sämtlich in allen meinen Möglichkeiten und Vermöglichkeiten vorausgesetzt, bzw. mit diesen *gleichursprünglich* sind.

Weniger schwer ist es allerdings zu ermitteln, worin der Unterschied zwischen faktischer und eidetischer Notwendigkeit eigentlich besteht, da Husserl selbst uns einige Hinweise gegeben hat, anhand derer beide Gewissheitsarten unzweideutig gegeneinander abgehoben werden können. Während die eidetische Notwendigkeit ihre Rechtmäßigkeit einem apriorischen Feld verdankt, das seinerseits sich aus der eidetischen Abwandlung einer faktischen Gegebenheit ableitet, entnimmt das Faktum seine Gültigkeit einer eigentümlichen rationalen Undeklinierbarkeit, die ihm sein bestimmendes Gepräge aufdrückt. In der Tat kann das Faktum nicht weiter begründet werden, da es sein Recht von gewissen intentionalen Strukturen bezieht, die dem *ego cogito* – Husserl zufolge das Urfaktum schlechthin – ursprünglich innewohnen, ja in eins mit ihm gegeben sind. Die Aussagen: „Ich bin mit einem Leib versehen, aus dem ich unmöglich heraustreten kann“, „Die Gesamtheit meiner Bewusstseinsakte ist notwendig weltbezogen oder strömt in die Welt hinein“, „mein mir faktisch gegebenes *ego* schließt in sich einen unendlichen Horizont von Mitsubjekten“, deuten sämtlich auf Sachverhalte hin, die in dem Sinne faktisch zwingend sind, dass sie keine intellektuelle Genehmigung benötigen, um als notwendig gelten zu dürfen. Das Faktum geht so wenig

---

<sup>16</sup> Wie Husserl in den *Ideen II* zu Genüge bewiesen hat, stellt die Selbstkonstitution meines Leibes als Wahrnehmungsorganes eine unerlässliche Bedingung jeder erdenklichen Erfahrung (Erinnerung und Imagination eingerechnet, wie das Phänomen der Selbstspaltung deutlich zeigt) dar, auf welches die Konstitution von kausalen Dingeigenschaften durchgehend angewiesen bleibt. Der Leib tritt in der schillernden Gestalt eines Konstituierenden/Konstituierten auf. Er konstituiert sich dank einer eigentümlichen Selbstreflexion (das Phänomen der Doppelempfindung und die Kinästhesen sind hierbei besonders wichtig), und als fungierendes Organ, um welches die vielfältigen Intentionalitäten und Ich-Vermöglichkeiten zentriert sind, erschließt er den Zugang zur Welt. Als Faktum wirkt er sich auch auf die topologische Anordnung des Raumes aus. Der phänomenologische Raum bestimmt sich durchgreifend im Rückgang auf den Leib, der sich als dessen absoluten Orientierungspunkt behauptet.

aus einer intellektuellen Aktivität hervor, dass es ihr geradezu als unumgänglichem Ausgangspunkt dient. Allenfalls ist soviel deutlich, dass die faktische Notwendigkeit insoweit tiefer angesetzt ist als die variativ-eidetische, als sie in dieser letzten, wenn doch zumeist auf athematische Weise, vorausgesetzt und mitbedacht ist. Gleichwohl besteht die Aufgabe der Phänomenologie darin, Strukturen und Unterschiede, deren Wirksamkeit in der athematischen Bewusstseinsphäre eingehüllt sind, durch explizite Erfassung in den thematischen Horizont zutage treten zu lassen.

Wenn aber die Tatsächlichkeit des transzendentalen Feldes absolut in dem Sinne ist, dass sie in Zweifel zu ziehen, keinen Sinn mehr hat, so ergibt sich für uns die Frage, warum Husserl ihr die apodiktische Gewissheit aberkannt hat. Die Ohnmacht der transzendentalen Reduktion im Hinblick darauf, eine apodiktische Evidenz herbeizuführen, deutet sich zunächst darin an, dass sie „ein unendliches Feld von Tatsachen“ heraufkommen lässt, das sie aber unmöglich apriori bestimmen kann. Im Unterschied zu den führen Darstellungen der Reduktion, in denen Husserl an der Gleichursprünglichkeit der transzendentalen und der eidetischen Reduktionen nachdrücklich festgehalten hat, treten hier die beiden methodischen Grundschritte funktional auseinander<sup>17</sup>. Das besagt aber, dass die mit der Reduktion zum Vorschein kommende Tatsächlichkeit dem thematischen Griff der eidetischen Reduktion entrückt bleibt. In diesem genauen Maß sind die transzendentalen Tatbestände nicht eidetisch antizipierbar, sondern nur *faktisch* erfahrbar. Das Wissen um die Notwendigkeit, die hierbei der Tatsächlichkeit eignet, entspringt einem erfahrenden Einblick in die faktische Struktur des intentionalen Lebens. Wir sehen alsdann, dass ein Mit-da-Sein meines Leibes, ein Verweis auf miterfahrende Subjekte, ebenso wie die Weltbezogenheit unseres gemeinsamen Erfahrungslebens, faktische Bestandteile jedes Erfahrungsvollzugs sind. Daher hielt Husserl für unentbehrlich, der cartesischen Zugangsweise zur transzendentalen Subjektivität „eine empirische Wissenschaft“<sup>18</sup> an die Seite zu stellen, deren Aufgabe darin bestehen soll, die Landkarte des

---

<sup>17</sup> Vgl. Hu. XXXV, Beilage X, S. 396-397: Dort heißt es: „Ich scheidet erstens die phänomenologische Reduktion auf apodiktische Evidenz, zweitens die phänomenologische Reduktion auf die transzendente Subjektivität, wobei also unbefragt bleibt, ob und inwieweit sie „absolut“ evident ist“.

<sup>18</sup> Vgl. Hu. XXXV, S. 94

„phänomenologischen Urwaldes“<sup>19</sup> nach Maßgabe der darin verborgenen „Universalempirie“<sup>20</sup> nachzuzeichnen. Husserl stellt fest, dass die immanente Sphäre meiner Subjektivität ein „Reich der transzendentalen Empirie“<sup>21</sup> in sich schließt, das sich über den „Rahmen meines empirisch transzendentalen Ego und seiner Bewusstseinszusammenhänge, hinaus fort und umspannt durch Einfühlung das fremde Ego“<sup>22</sup>. Meine Faktizität enthält in sich implikativ eine „Universalempirie“, die „von jedem Ego ausstrahlt“<sup>23</sup> und die „transzendente Allsozialität“ oder Ichall als ihren absoluten Gegenstand umfasst“<sup>24</sup>

Die Gegenüberstellung zwischen faktischer und eidetischer Notwendigkeit bildet einen Sachverhalt, an den Husserl zuletzt nicht angeknüpft hat. Vielmehr handelt es sich um eine Begebenheit, die maßgebend für das ganze Zeitalter gewesen ist. Bergsons Denkansatz – um nur ein Beispiel heranzuziehen – beruht grundsätzlich auf der Opposition zwischen der eidetischen Undeklinierbarkeit der zeitlichen Dauer und der rationalen Natur der Raumverhältnisse. Die Dauer durch eidetische Denkverfahren erklären zu wollen, hieße einer Metabasis anheimzufallen, aus der nur eine verräumlichte Zeitlichkeit hervorginge. Man kann wohl behaupten, dass Bergson derjenige Denker gewesen ist, der, Fichte und Dilthey einmal ausgenommen, dieser Problematik den entscheidenden Vorschub geleistet hat. Die ganze Philosophie Bergsons gründet sich durchgreifend auf die Einsicht in den faktischen Charakter, welcher der Dauer, entgegen dem Raum, zugesprochen werden muss. Der Vorwurf des Irrationalismus, den man gegen Bergson gerichtet hat, wird folglich bodenlos, wenn man den Akt der Intuition, kraft dessen die Dauer in ihrem Eigenrecht erfasst wird, mit dem Problem der faktischen Notwendigkeit in Einklang bringt.

## 2. INTERSUBJEKTIVITÄT, FAKTUM UND EIDETIK.

Es wäre dennoch von Grund auf verkehrt zu denken, dass die Behandlung der Intersubjektivitätsproblematik in dem thematischen Umfeld, das mit der Entdeckung

---

<sup>19</sup> A.a.O. 93

<sup>20</sup> A. a. O., 114

<sup>21</sup> A. a. O., S. 110

<sup>22</sup> A. a. O., S. 110/111

<sup>23</sup> A. a. O., S. 114

<sup>24</sup> Ebd.



der transzendentalen Tatsachensphäre zum Vorschein kommt, dazu hinreichend ist, dem Phänomen der Fremderfahrung nach allen ihm wesentlichen Seiten gerecht zu werden. Zwar bedeutet die Entdeckung der intentionalen Implikation des Anderen in der mir aus der transzendentalen Reflexion zugewachsenen Tatsachensphäre einen überaus wichtigen Schritt zur Sicherung der Transzendentalphilosophie Husserls, sofern diese Entdeckung den Einwand des Solipsismus, in dem die transzendente Phänomenologie sich scheinbar zu verfangen droht, außer Kraft setzt<sup>25</sup>. Dennoch erweist sich dieser Ansatz, bei aller Anerkennung des Ineinander-Seins des fremden Ego in meiner Tatsachensphäre, noch immer nicht als dazu hinreichend, eine einwandfreie Behandlung der Intersubjektivität in die Wege zu leiten. Forschungsmanuskripte aus den früheren 1920er bezeugen dies in aller Klarheit<sup>26</sup>. Sie legen die von Husserl gehegte Bestrebung an den Tag, die Fremderfahrung im Rahmen einer eidetisch angelegten Phänomenologie zu begründen. Besonders in Betracht kommt hierbei die Gefahr einer apriorischen Einengung der Fremderfahrung durch die Rückbindung ihrer konstitutiven Leistungsfähigkeit an ein feststehendes Eidos. In der Tat sucht Husserl den Geltungssinn des Anderen an eine apriorische Sinngestalt derart anzuheften, dass sein Auftreten lediglich als eine faktische Sinnabwandlung des Eidos Ich angesehen werden kann.

Wiewohl jedes Ego sich als intentionaler Träger einer unendlichen Gemeinschaft erweist, so scheint es dennoch von vornherein klar, dass eine Begegnung mit einem fremden Subjekt nur dann für möglich gehalten werden kann, wenn sein faktisch-existierender Leib in meinen Wahrnehmungskreis eintritt, denn nur die sinnliche Wahrnehmung des Körpers kann die Motivation zum Vollzug der Einfühlung bereitstellen. Dem Ineinander steht also im natürlichen Wahrnehmungszusammenhang das Auseinander der Mitsubjekte gegenüber. Die Implikation besitzt nur insoweit eine Bedeutung, wie sie im Laufe der faktischen Erfahrung zur Entfaltung kommen kann. Anders gewendet: Die Implikation bringt

---

<sup>25</sup> Aus dem Gedanke einer intentionalen Implikation der Monaden-Allheit im *ego cogito* geht folgerichtig hervor, dass in jedem von mir ausgeführten Denkvollzug die Vergemeinschaftung des Sinnes der Möglichkeit nach apriori angelegt ist: „Zum Wesen der Vorstellung eines Dinges gehört die Bezogenheit zur Allsubjektivität“. Vgl. Hua VI, S. 468

<sup>26</sup> Vgl. Insb. Hu. XIV, Text Nr. 7 und Beilagen, S. 138-164

einen apriorischen Horizont von Möglichkeiten, die aber nur durch eine faktische Begegnung zu verwirklichen sind, mit sich. Wenn diese Implikation sich aktualisiert, so wird sie in Explikation, bzw. „Selbstabscheidung“ umgesetzt. Gerade diese Operation wird von Husserl als „Vergemeinschaftung“ oder „monadische Pluralisierung“ bezeichnet. Es handelt sich darum, zu begreifen, wie es im Ausgang von der Implikation zu einer Vielzahl von faktisch existierenden Subjekten kommen kann.

Die Entfaltung dieses Prozesses gibt uns einen Aufschluss über die Rolle, die Husserl der Einfühlung zumisst. Es wird alsbald deutlich, dass in dieser Denkphase die Einfühlung als ein Mittelglied angesehen wird, welches den Übergang von der intentionalen Implikation zu der realen Explikation vermittelt. Dabei erschöpfen sich die sinngebenden Leistungen der Einfühlung in der Auslegung eines im Voraus bestehenden Horizontes von Möglichkeiten. Husserl versucht demnach, das Auseinander als die faktische Entfaltung des Ineinander zu deuten, um auf diese Weise eine Art *prästablierter Harmonie* auf der Ebene der Vergemeinschaftung walten zu lassen. Der Einfühlung wird lediglich die Rolle zugemessen, den eidetischen Gehalt, der apriori in der intentionalen Implikation beschlossen liegt, zu verwirklichen. In diesem Sinne bildet die Einfühlung keinen neuen Sinn. In der Begegnung mit dem Anderen wird lediglich irgendeine Möglichkeit aus dem unendlichen Gesamtsystem von Möglichkeiten, das in der Implikation eingehüllt liegt, wachgerufen. Es muss hervorgehoben werden, dass dieses Gesamtsystem der eidetischen Abwandlung meiner eigenen Faktizität entspringt: „Die Möglichkeit des Andersseins liegt *a priori* „in“ mir, ich „könnte“ alle möglichen Abwandlungen meines Ich intuitiv durchlaufen. Und dieses Universum der Möglichkeiten meines Anderseins „deckt“ sich zugleich mit dem Universum der Möglichkeiten eines Ich überhaupt“<sup>27</sup>. Und an anderer Stelle heißt es: „Jeder Möglichkeit eines von mir gesonderten anderen Ich überhaupt entspricht eine Möglichkeit meines Anderseins, jedes fremde Ich ist mit dem meinen zu „decken“, jedes hat dasselbe „Wesen““<sup>28</sup>. Mein Verständnis von dem Anderen ist von vornherein gesichert, weil seine Fremdheit von Hause aus als eine Möglichkeit in mir angesetzt ist. Noch mehr: Seine Fremdheit ist nur eine Abwandlung von meinem eigenen Wesen: „Ich

---

<sup>27</sup> Hu XIV, S. 154

<sup>28</sup> A. a. O., S.155

habe denn das Ich-bin und das System seiner mit ihm sich deckenden Abwandlungen des Andersseins“<sup>29</sup> Das Wesen Ego, das ich durch Variation meiner faktischen Existenz erhalte, ergibt für mich ein Universum von Möglichkeiten, aus dem der Andere, nichtsdestoweniger als Ich, sein faktisches Sosein ableitet.

Husserl selbst hat bald bemerkt, dass dieser Ansatz nicht plausibel ist, denn, obwohl die Einfühlung die Existenz des Anderen zu erfahren vermag, die Imagination ist dennoch nicht in der Lage, sich die unendlichen Varianten (reinen Möglichkeiten) seiner Existenz vorzustellen<sup>30</sup>. Außerdem scheint die Durchführung dieser Einsicht der kantischen Kritik vom transzendentalen Ideal anheimzufallen<sup>31</sup>, sofern die Analogie<sup>32</sup>, vermöge derer die Sinnggebung des Anderen vollzogen wird, der Verwirklichung einer Möglichkeit gleichkommt, die im System aller Möglichkeiten von vornherein vorgezeichnet ist. Die Erfahrung kommt hier deshalb nicht zu ihrem Recht, weil der Einfühlung nicht die Fähigkeit zuerkannt wird, eine lebendige Sinnbildung in Gang zu bringen. Es wird hier also fühlbar, inwiefern die eidetische Variation außerstande ist, die Fremderfahrung in ihrem Eigenwesen aufzudecken.

### 3. V CARTESIANISCHE MEDITATION

Ein geläufiger, in sich selbst durchaus berechtigter Einwand, den man gegen Husserls Grundlegung der Fremderfahrung, so wie diese in der *V Cartesianischen Meditation* dargestellt wurde, immer wieder zu erheben pflegt, besagt, dass Husserls Ansatz außerstande ist, der Fremdheit des Anderen Rechenschaft zu tragen. Im Mittelpunkt dieser Kritik befindet sich der Gedanke der Analogie, vermöge deren das Phänomen „fremdes Ich“ als eine *intentionale Modifikation*<sup>33</sup> meines eigenen Ich begriffen wird<sup>34</sup>. Damit ist allerdings keiner solipsistischen Auffassung das Wort

---

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> A. a. O., insb. Beilage XXII

<sup>31</sup> Sieh. Marc Richir, *Phantasie, imagination, et affectivité*, S. 102-128

<sup>32</sup> „Denn jede Möglichkeit eines anderen Ich muss sich ja halten im Rahmen der Analogie, und soweit Analogie reicht, soweit eine Einheit des Wesens“ (Hu XIV, S. 155)

<sup>33</sup> S. 144

<sup>34</sup> Gewiss tut dies der existenziellen Selbständigkeit des Anderen keinen Abbruch, da seine Existenz von meiner eigenen Existenz wie durch eine Kluft getrennt bleibt. Der Einwand bezieht sich lediglich auf das Wesen dieser Existenz, d. h. den Sinn, mit dem sie für mich erscheint. Das fremde Ego ist seinem Wesen nach gerade ein *anderes* Ich oder, präziser ausgesprochen, „Nicht-Ich in der Form: anderes Ich“ (S. 136).

geredet. Das Eigenrecht des Anderen steht für Husserl außer Frage, und bleibt deshalb stets unangetastet. Das mir gegenüberstehende Ich ist eben ein anderes Ich, und die intentional-analytische Auslegung des Phänomens „fremdes Ego“ rüttelt nicht an dieser Tatsache. Ganz im Gegenteil eignet sich die sachgemäße Entfaltung dieses Denkansatzes in einem besonderen Maß dazu, die eigentümliche „Selbsteigenheit“<sup>35</sup> des Anderen in ihr Recht zu setzen. Denn auch wenn das eingefühlte Ich als ein Erfahrungskorrelat anzusprechen ist, so scheidet es sich dennoch von den übrigen Erfahrungskorrelaten (Wahrgenommenes, Vorgestelltes, Erinnerungtes) ein für alle Mal dadurch ab, dass es den originären Gegebenheitsmodus, jedenfalls so wie dieser bei den anderen Spielarten der Intentionalität zur Geltung kommt, von sich ausschließt.

Ähnlich wie das noematische Korrelat der Wahrnehmung tritt das noematische Korrelat der Einfühlung als ein stets offenes Spannungsgefüge von wirklicher Darstellung und inadäquater Indizierung auf. Geht man aber zur der Betrachtung des inneren Verhältnisses über, das originär Gegebenes und apperzeptiv Miterfasstes bei den beiden Akten jeweils miteinander eingehen, so wird alsbald klar, dass es doch hier wichtige Unterschiede zwischen Wahrnehmung und Einfühlung festzuhalten sind. So inadäquat die Wahrnehmung<sup>36</sup> auch immer sein mag, so bleibt es Sache meines Vermögens, das leer Apperzipierte in originär Angeschautes zu verwandeln. Jederzeit steht mir die Möglichkeit offen, mich zu bewegen, um die mir abgekehrte Seite des Dinges in meinen Blickkreis treten zu lassen, wobei die zuvor selbstgegebene Seite in

---

Daher wird von Husserl die für die Fremderfahrung maßgebliche Sinnggebung als eine analogisierende Paarung oder apperzeptive Übertragung dargestellt. Das Ich aber, das im Mittelpunkt der Analogie steht, kann nur mein eigenes Ich sein, da es als „urstiftendes Original“ ständig selbstgegeben ist.

<sup>35</sup> „In dieser ausgezeichneten Intentionalität konstituiert sich der neue Seinssinn, der mein monadisches ego in seiner Selbsteigenheit überschreitet, und es konstituiert sich nicht ein ego als *Ich-selbst*, sondern als sich in meinem eigenen Ich, meiner Monade *spiegelndes*“ (S. 125)

<sup>36</sup> Sie ist, wie Husserl zutreffend bemerkt, „eine beständige Präntention, etwas zu leisten, was sie ihrem eigenen Wesen nach zu leisten außerstande ist“ (Hu. XI, S. 3). Der Wahrnehmungsprozess läuft ununterbrochen im Rahmen einer vorgegebenen Apperzeption – so allgemein diese auch immer sein mag – ab. Die Dingverkürzungen eines Dinges stehen unentwegt unter der Rechtmäßigkeit einer Motivation, die in sich die Verweisung auf die abgekehrte Seite schließt. Nur im Umfeld der apperzeptiven Vorwegnahme kann ich – durch die In-Spiel-Setzung meiner kinästhetischen Vermöglichkeiten – die nicht gesehene Seite in meinen Gesichtskreis eintreten zu lassen. Das besagt also, dass die Erfahrung des Dinges durch die Apperzeption in dem Maß ermöglicht wird, wie diese die Zukunftshorizonte der Dinggegebenheit stiftet und offenhält.

den Hintergrund versinkt<sup>37</sup>. Anders steht es dennoch mit der Einfühlung, da die Kontinuität zwischen dem originär Gegebenen (dem Körper) und dem miterfassten Erfahrungshorizont (dem fremden Leben) in dem Maß gebrochen ist, wie die mit diesen Momenten einhergehende Potentialität, das apperzeptiv Miterfasste in den expliziten Anschauungskreis (originäre Gegebenheit) übertreten zu lassen, gänzlich fortfällt. Die beiden Momente sind wohl vorhanden, aber die innere Verbindung zwischen ihnen ist apriori abgeschnitten. Die Wahrnehmung des fremden Körpers stellt demnach in meiner Innerlichkeit analogische Forderungen, die aber deshalb nie zur originären Bewährung kommen können, weil es hier an der subjektiven Vermöglichkeit mangelt, das inadäquat Gegebene in die Anschauung hin überzuleiten. Die Wahrnehmung erschließt mir einen *intentionalen* Erfahrungshorizont, zu dem ich jedoch keinen *reellen* Zugang habe<sup>38</sup>.

Um diese Unvollkommenheit an der Bewährungsart des Anderen zu beheben, entschloss sich Husserl dazu, einen Mittelschritt einzufügen, welcher darauf abzielt, die Appräsentation ihrer Erfüllung zuzuführen. Obwohl ich keinen direkten Zugriff zu der Erlebnissphäre des Anderen habe, so kann ich mir den Sinn dessen, was an der Appräsentation des fremden Körpers nur uneigentlich zur Darstellung gelangt, verdeutlichen, indem ich mir sage: „Ich apperzipiere den Anderen nicht einfach als Duplikat von mir selbst, also mit meiner oder einer gleichen Originalsphäre, sondern, näher besehen, mit solchen, wie ich sie selbst in Gleichheit haben würde, wenn ich dorthin ginge oder dort wäre“<sup>39</sup>. Die für die Konstitution des Anderen maßgebliche Sinngebung nimmt die Gestalt einer „analogisierenden Paarung“ an. Der Angelpunkt der ganzen Darstellung betrifft die analogisierende Gleichsetzung zwischen *Hier* und

---

<sup>37</sup> Dieser in sich selbst unabschließbare, bis ins Unendliche hinein sich fortsetzende Zwiespalt zwischen Anschauung und apperzeptiver Vorwegnahme verleiht der Wahrnehmung den Charakter einer offenen Sinnbildung.

<sup>38</sup> In diesem Doppelmoment vervollständigt sich die konstitutive Bewegung „intentionales Ineinander/reelles Auseinander“. Zwischen mir und dem Anderen gähnt ein wahrer Abgrund des Seins. Die Einfühlung gleich in diesem Sinne einem Sprung über den Abgrund hinweg, da sie mir ein „Mit-da vorstellig macht, das doch nicht selbst da ist, nie ein Selbst-da werden kann“<sup>38</sup> (Hu I, S. 139). Auf diesen Sachverhalt begründet sich wohl die Rede einer „zugänglichen Unzugänglichkeit“, deren sich Husserl zuweilen bedient, um dem Spannungsverhältnis, das sich im Rahmen der Fremderfahrung zwischen der Appräsentation und ihrer Bewährung ereignet, Ausdruck zu verleihen.

<sup>39</sup> S. 146

*Dort*. Der Sinn der Modifikation besteht also darin, dass das leibhaftige Dort des Anderen als ein modifiziertes Hier verstanden wird. In der Analogie wird die Raumperspektivität, die meinen Leib als *Zentralkörper* auszeichnet, auf den dortigen Körper übertragen. Die Lagestellung seines Körpers ist nicht einfach mit einem bloßen Dort gleichzusetzen, wie im Fall der Dingwahrnehmung, sondern dank der Analogie erhält sie gleichsam den Sinn eines modifizierten Hier. Die schöpferische Leistung der Einfühlung besteht also darin, dass sie automatisch das Dort, wo der fremde Körper sich befindet, in ein modifiziertes Hier verwandelt. Den Anderen sehe ich nie einfach dort stehend, wie etwa ein Ding, vielmehr befindet sich er in seinem Dort als in einem Hier, das analog zu dem Hier (Nullpunkt der Orientierung) ist, das mir zukommt. Bei all dem handelt es sich keineswegs um einen Denkschluss, sondern um eine Leistung, die in der Wahrnehmung, sofern sie Wahrnehmung eines fremden Leibes ist, verwurzelt ist. Die Wahrnehmung des fremden Körpers qua Einfühlung lässt das Dort *unmittelbar* als ein modifiziertes Hier erscheinen.

An dieser Stelle zeichnet sich der Punkt ab, an dem meine Kritik an Husserls Darstellung ansetzen kann. Diese Kritik gründet sich dennoch nicht auf die sprachliche Doppeldeutigkeit (Potentialität/Irrealität) der Formel „wenn ich dort wäre“, sondern auf das, was Husserl allererst in die Lage versetzt, überhaupt den Versuch zu wagen, die Erfahrung des Anderen als *analogisch* zu meiner eigenen Erfahrung zu verstehen: den Raum. Die athematische Voraussetzung, welche die ganzen Auslegungen beherrscht, kommt in der Gleichstellung zwischen perspektivischer Verkürzung und Erfahrungssinn zum Ausdruck. Husserl stellt eine ontologische Charakteristik des Raumes in den Mittelpunkt, vermöge derer die Erfahrungsunterschiede bloß auf den verschiedenen Lagestellungen der Leiber zuzurechnen sind. Die eidetische Variation bildet einen Raumbegriff aus, der insofern zu kurz greift, als er die originäre Faktizität der Begegnung nicht aufrechtzuerhalten vermag. Die Begegnung mit dem Anderen setzt immer eine Differenz voraus, die nicht nur einfach perspektivisch einholbar ist, also nicht durch die Formel „wenn ich dort wäre“ aufgehoben werden kann. Es gibt also in jeder Begegnung etwas, das sich ein für alle Mal der Analogie entzieht: *Die generative Dimension der Erfahrung*. Das wird zunächst dort fassbar, wo der mittels der eidetischen Variation herausgearbeitete Raumbegriff einer neuen Raumauffassung weicht, in deren Mittelpunkt der Boden und das Territorium steht. Beide Begriffe deuten auf eine

Räumlichkeit hin, welche es unmöglich macht, dass der Sinn der Begegnung in der Analogie aufgeht. Dadurch wird der Möglichkeit vorgebeugt, den Andere bloß im Ausgang einer Modifikation meiner leiblichen Raumperspektivität zu verstehen.

Im Bezug auf die bis jetzt erzielten Ergebnisse kann man zusammenfassend sagen: a) Die Als-Struktur, anhand derer der Andere für mich *als* ein *alter ego* begriffen wird, beruht auf einer kategorialen Bestimmung. b) Diese kategoriale Bestimmung erklärt sich im Rückgang auf den eidetisch zugespitzten Raumbegriff, den Husserl verwendet. c) Husserl macht sich die Möglichkeiten der Erfahrung des Anderen von vornherein vorstellbar, indem er diese Erfahrung auf ihre perspektivische Dimension beschränkt. d) Es handelt sich dabei um einen mit dem Mittel meiner Eigenheitssphäre eidetisch nivellierten Raumbegriff, dessen Hauptmerkmal in der Abstraktion von der kulturellen Tiefendimension der Räumlichkeit zu erblicken ist.

#### 4. DIE GESCHICHLICHE DIMENSION DES RAUMBEGRIFFS

Husserl selbst hat seine eigenen Einsichten sowohl hinsichtlich des Raumes wie auch seiner Rolle in der intersubjektiven Begegnung auf schärfste überprüft. In den Forschungsmanuskripten, die er im Umfeld des *Krisis*-Projekts entworfen hat<sup>40</sup>, rang er sich zu neuen Raumauffassungen durch. Bezeichnend für diese Auffassungen ist es, dass sich in ihnen eine gewisse Kontingenz Bahn bricht, die nicht mehr eidetisch aufgewogen werden kann. Das kommt zum Ausdruck im Begriff der Normalität. Die Annahme eines Verständnisses durch Stellungswechsel der räumlichen Lage kann nur dort eingelöst werden, wo meine Erfahrungen im „normalen Konnex“<sup>41</sup> verlaufen. Der Begriff der Normalität ist aber nicht eidetisch ableitbar, sondern ergibt sich aus dem historischen Werden einer Heimwelt. Die Denkkategorie der Normalität ist relativ und untrennbar verbunden mit der Idee einer „historischen Raumzeitlichkeit“<sup>42</sup>, die Husserl zuweilen als „Territorium“<sup>43</sup> sprachlich bezeichnet. Damit wird zugleich die faktische Dimension des Raumes in ihr Recht gesetzt, da das Dort nicht einfach durch Lagewechsel erschlossen werden kann. Das Dort ist ein geschichtlich ausgebildetes

---

<sup>40</sup> Vgl. Hu. XXXIX

<sup>41</sup> A. a. O., insb. Text 35

<sup>42</sup> A. a. O. Text Nr. 35

<sup>43</sup> Zum Begriff des Territoriums Vgl. A. a. O., Beilage XXVIII, S. 394

Dort. Ich kann mir das Dort des Anderen nur dann wahrhaft anverwandeln, wenn ich anstatt dessen, eine eidetische Variation durchzuführen, mich auf die Erfahrung der fremden Welt, aus deren Hintergrund der Andere mir begegnet, einlasse.

In der faktischen Begegnung mit fremden Subjekten kann es geschehen, dass die Erfahrungsmöglichkeiten, die für ihn gelten, im keinerlei Deckungsverhältnis mit den meinigen stehen, schon deshalb nicht, weil die Normalitätsbegriffe, die jeweils für uns gelten, aus verschiedenen generativen Zusammenhängen entstanden sein könnten. In einem solchen Fall kann ich die Erfahrungsmöglichkeiten des Anderen unmöglich im Rückgriff auf eine Analogie vorausbestimmen. Nur die faktische Erfahrung der fremden geschichtlichen Welt kann die Möglichkeit eines zukünftigen Verstehens einräumen. Die Zeitlichkeit und die Räumlichkeit dieses Verstehens kann also nicht im Voraus entschieden werden, da diese Elemente der leiblichen Begegnung entspringen. Das besagt, dass ein absolutes Hier und absolutes Jetzt eidetischen Grundannahmen sind, die keiner faktischen Begegnung vorangestellt werden könnten, sondern vielmehr teleologische Begriffe sind, die zunächst aus einer faktischen Sinnbildung (die der Begegnung) hervorgehen. Die Räumlichkeit der Begegnung ist eine brüchige Angelegenheit. Sie ist stets im Werden begriffen und fungiert – wenn der Einfühlungskonnex sich hergestellt hat – als ein Telos, das über jeden typischen Raumbegriff hinausgeht. Nur im Horizont einer leiblichen Begegnung kann so etwas wie Universalität des Raumes und der Zeit zustande gebracht werden. In der Begegnung heben sich die Sonderwelten und die Sondergeschichtlichkeiten im Rahmen einer übergreifenden Zeitlichkeit<sup>44</sup> auf: die Zeitlichkeit der Begegnung.

---

<sup>44</sup> A. a. O., S. 349