

# Studies in Contemporary Phenomenology

*Editor*

Chris Bremmers (Radboud University, Nijmegen)

*Associate Editors*

Arthur Cools (University of Antwerp)

Gert-Jan van der Heiden (Radboud University, Nijmegen)

VOLUME 6

*The titles published in this series are listed at [brill.nl/scp](http://brill.nl/scp)*

# Investigating Subjectivity

Classical and New Perspectives

*Edited by*

Gert-Jan van der Heiden

Karel Novotný

Inga Römer

László Tengelyi



BRILL

LEIDEN • BOSTON  
2012

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Investigating subjectivity : classical and new perspectives / edited by Gert-Jan van der Heiden... [et al.].

p. cm. — (Studies in contemporary phenomenology ; v. 6)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-90-04-21159-9 (hardback : alk. paper) 1. Subjectivity. I. Heiden, Gerrit Jan van der, 1976-

BD222.I58 2011

126—dc23

2011034526

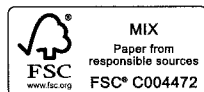
ISSN 1875-2470

ISBN 978 90 04 21159 9

Copyright 2012 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.  
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Global Oriental, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.  
Fees are subject to change.



## CONTENTS

Series Editor's Preface .....	ix
Acknowledgments .....	xi
Editors' Preface .....	xiii

### PART I

#### INVITED INTERNATIONAL STUDIES—EINGELADENE INTERNATIONALE STUDIEN

Husserl's Psychology. A Contribution to the Foundation of the Humanities <i>Dieter Lohmar</i> .....	3
The Subject as Moral Person. On Husserl's Late Reflections Concerning the Concept of Personhood <i>Sebastian Luft</i> .....	25
Phänomenbegriff und phänomenologische Konstruktion bei Husserl und Heidegger <i>Alexander Schnell</i> .....	43
Zur Phänomenologie zwischenmenschlicher Gewalt. Methode—Problematik—Perspektiven <i>Michael Staudigl</i> .....	55
The Mind-Body Problem and the Intertwining <i>James Mensch</i> .....	79
Subjectivity and Embodiment <i>Peter Reynaert</i> .....	97
Subjective Fidelity in an Objective Phenomenology. On Badiou's Logic of Appearance <i>Gert-Jan van der Heiden</i> .....	115

PHÄNOMENBEGRIFF UND PHÄNOMENOLOGISCHE  
KONSTRUKTION BEI HUSSERL UND HEIDEGGER

Alexander Schnell

*Abstract in English*

This contribution tries to bring to light the role of “construction” in the phenomenological method of Husserl and Heidegger. First, the author clarifies the status of phenomenon in Husserl’s transcendental phenomenology. “Phenomenon” has two different meanings: the first account of phenomenon concerns “descriptive” phenomenology, the second one the function of legitimation of knowledge on a deeper, “constructive” level. Correlatively, the author introduces two meanings of “facta” that allow to clarify the distinction between “descriptive” and “constructive” phenomenology.

The second part of the paper establishes the connection between “phenomenological construction” in Husserl’s transcendental idealism, on the one hand, and transcendental dimensions of Heidegger’s fundamental ontology, on the other hand. Therefore, the author analyses Heidegger’s understanding of “phenomenon” in § 7 of *Sein und Zeit* and deals with the concept of “possibilisation,” the key concept of Heidegger’s transcendental approach in the late 1920s.

Das Ziel dieser Studie ist es, einen Phänomenologiebegriff zu entwerfen, der sich auf einen Grundbegriff der Phänomenologie selbst, nämlich den *Phänomen* begriff, stützt. Ich sage: *einen* Phänomenologiebegriff, da es in der Tat mehrere davon gibt, wobei ich selbst *das* unter Phänomenologie verstehe, wovon nun in der Folge die Rede sein wird. Dies ist meine *persönliche* Sichtweise—andere Phänomenologen haben sicherlich andere Vorstellungen unter dem Begriff der Phänomenologie—aber das zeugt eben gerade von der Lebendigkeit der phänomenologischen Forschung, dass auch die *Grundbegriffe* immer noch lebhaft diskutiert werden und man sich diesbezüglich immer noch ernsthaft auseinandersetzt.

Ein erster wesentlicher Punkt hierbei ist: Unter Phänomenologie ist in grundlegender Weise *Transzendentalphilosophie* zu verstehen. Genauer: eine bestimmte *Gestalt* oder *Figur* der Transzendentalphilosophie—andere solche Gestalten oder Figuren findet man in erster

Linie bei Kant, Maimon, Fichte, Schelling und Heidegger (eventuell auch bei Hegel)<sup>1</sup>. Noch genauer: eine bestimmte Gestalt oder Figur des „transzendentalen Idealismus.“ Dass das so ist, dass also die Phänomenologie als ein transzendentaler *Idealismus* verstanden werden muss, lässt sich leicht aufweisen, wenn man auf die großen Einführungen in die Phänomenologie verweist, an denen *Husserl* in den zwanziger Jahren gearbeitet hat: nämlich die *Erste Philosophie*, die *Cartesianischen Meditationen* und auch die *Londoner Vorträge*<sup>2</sup>. Und auch bei *Heidegger* ist das so (zumindest identifiziert auch er, wie wir weiter unten zeigen werden, sein philosophisches Projekt (am Ende der zwanziger Jahre) mit einer Form des transzendentalen Idealismus)—siehe zum Beispiel den von Klaus Held herausgegebenen Band 26 der Gesamtausgabe, eine ganz wichtige Marburger Vorlesung Heideggers aus dem Jahre 1928 mit dem Titel „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.“

Wenn man das so sagt, stellen sich sofort drei Fragen: 1. Worin besteht genau der transzendentaler Idealismus? 2. Worin unterscheidet sich die *Phänomenologie* als transzendentaler Idealismus von den anderen transzendentalen Idealismen? Und ist das überhaupt der Fall? 3. Ist es legitim von der *Phänomenologie* als einem transzendentalen Idealismus zu sprechen? Gibt es nicht gerade in Bezug auf *Husserl* und *Heidegger* fundamentale Unterschiede innerhalb der phänomenologischen Tradition selbst? Ich werde versuchen auf alle diese Fragen jetzt zu antworten, wobei zunächst einmal allgemeine Gesichtspunkte berührt werden müssen, dank derer der transzendentaler Idealismus sich allgemein definieren lässt. Was macht also eine Philosophie aus, die sich als transzendentaler Idealismus versteht? Hierzu wäre sehr viel zu sagen, und allein das könnte schon den Rahmen einer solchen kurzen Studie wie dieser sprengen. Man müsste dann nämlich von der transzendentalen Subjektivität handeln, von der besonderen Beziehung der Möglichkeit zur Wirklichkeit, und man müsste schließlich

<sup>1</sup> Für Maimon, cf. Salomon Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (Hamburg, 2004). Für Fichte: in allen seinen Werken, nicht nur in den Jenaer Frühschriften! Für Schelling, cf. insbesondere das *System des transzendentalen Idealismus*. Für Heidegger, cf. *Sein und Zeit* und die Vorlesungen am Ende der zwanziger Jahre (siehe vor allem den Band 26 der Gesamtausgabe). Für Hegel, cf. Vittorio Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität* (Hamburg, 1998), S. 12ff.

<sup>2</sup> Cf. Hua XXXV.

verschiedene Auffassungen des Idealismus voneinander abgrenzen usw. Hier werde ich mich diesbezüglich nur an zwei Begriffe halten: einerseits wie gesagt an den Phänomenbegriff, andererseits an den Begriff der Erkenntnisrechtfertigung und Erkenntnislegitimation.

\*

Der transzendentaler Idealismus, den Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* lehrt, lautet bekannter Weise folgendermaßen: Die transzendentaler Erkenntnisbegründung—im Sinne der Rechtfertigung der objektiven Erkenntnis—macht es notwendig, die objektive Welt als eine *phänomenale* Welt anzusehen. Nur so kann der von der Naturwissenschaft vorausgesetzten Notwendigkeit und Universalität der Erfahrungsgegebenheiten Rechnung getragen werden. Diese Idee findet man auch bei Fichte, dem größten Denker des transzendentalen Idealismus, wieder. In der *Wissenschaftslehre 1804* zeigt er nämlich, dass das grundlegende Prinzip der Wahrheit und des Seins notwendig phänomenalisiert werden muss<sup>3</sup>. Nur so kann das Wissen voll begründet werden. Mit anderen Worten, die Tatsache, dass man die Welt als eine phänomenale Welt ansieht, hat damit zu tun, dass so die Begründung der Erkenntnis geliefert werden kann. Wie ist das der Fall? Bei Kant dadurch, dass, wie jeder weiß, die Objekte der Erkenntnis durch die Formen *a priori* der Sinnlichkeit und des Verstandes geformt werden. Eben gerade dadurch werden die Objekte der Erkenntnis zu Erscheinungen, zu Phänomenen, und nicht zu Dingen an sich selber. Die wichtige Idee also, die hier festgehalten werden muss, ist, dass Kant deswegen den Phänomenbegriff einführt, weil so allein die Begründung der Erfahrung, bzw. der Erkenntnis, gesichert werden kann.

Dies ist also zunächst zu einer allgemeinen Einführung des Phänomenbegriffs zu sagen. Die Frage, die sich nun stellt, ist die: Wie stehen die Dinge in der Phänomenologie? Und insbesondere zunächst einmal in der Phänomenologie Husserls? Was heißt bei ihm „Phänomen“? Und wenn Husserl seit der Verfassung der *Ideen* die Phänomenologie als „transzendentalen Idealismus“ bezeichnet, wie steht dann der Phänomenbegriff bei Husserl zum kantischen Phänomenbegriff? Um darauf antworten zu können, muss noch eine weitere Unterscheidung getroffen

<sup>3</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*, hrsg. R. Lauth, J. Widmann, P. Schneider (Hamburg, 1975/1986).

werden, nämlich die Unterscheidung des Begriffs des Transzendentalen bei Kant und bei Husserl. Denn nur so wird auch klar, was Husserl—in Abgrenzung von Kant—unter einem „transzendentalen Idealismus“ versteht. Bei Kant ist das sehr bekannt: Transzendental heißt bei ihm: die Erkenntnis a priori von Gegenständen *ermöglichend*. Das heißt: Die Formen a priori der Sinnlichkeit (Zeit und Raum) und des Verstandes (die Kategorien) machen die Erkenntnis von Gegenständen als Phänomenen möglich, aber *eben gerade dadurch*, dass sie die Erkenntnis ermöglichen, ist von diesen transzendentalen Bedingungen selber keine Erfahrung möglich. Wir halten also fest: Die transzendentalen Bedingungen der Erfahrung, bzw. der Erkenntnis, entgleiten der Erfahrung, bzw. der Erkenntnis, genauer: sie können nicht selbst wiederum erfahren werden, *eben gerade weil* sie die Erfahrung, bzw. die Erkenntnis, erst ermöglichen! Und in dieser Auffassung des Transzendentalen liegen nun für Husserl die Grenzen des kantischen transzendentalen Idealismus. Dies ist bemerkenswert und fast paradox: Denn einerseits betont Husserl häufig, dass er mit Kant in allen wesentlichen Punkten übereinstimmt, andererseits herrscht jedoch Uneinigkeit darüber, was beide überhaupt unter dem Transzendentalen verstehen! Für diese Auseinandersetzung zwischen Husserl und Kant ist die *Erste Philosophie*—sowohl der historische als auch der systematische Teil—wohl der wichtigste und überzeugendste Text, um zu verstehen, worum es genau hierbei geht. In dieser Vorlesung wirft Husserl Kant eine „mystische“ Ausdrucksweise, einen „mystischen“ Standpunkt vor—und dies sowohl in der Art und Weise, wie er sich ausdrückt, als auch in Bezug auf den Standpunkt, den er einnimmt. Man kann das vielleicht so zusammenfassen: Husserl fragt, wie man behaupten könne, die Erfahrung unterliege Bedingungen, die selber nicht erfahrbar sind. Die von Husserl gestellte Frage lautet dabei insbesondere: Worauf stützt sich denn inhaltlich das, was von der Transzendentalphilosophie festgesetzt wird? Zum Beispiel, dass gerade Raum und Zeit die Bedingungen dafür sind, dass wir affiziert werden können, oder dass es ausgerechnet zwölf Kategorien gibt, nicht mehr und nicht weniger, usw. Um diesem Dilemma zu entgehen, fordert Husserl, dass man auf die „Sachen selber“ zurückgehen möge. Denn diese emphatisch beschworene Rückkehr zu den Sachen selbst bedeutet zweierlei: Erstens die Abkehr von allen metaphysischen Konstruktionen—ob diese nun spekulativ oder positivistisch seien. Und zweitens die Hinwendung zu einer Form der Erfahrung, die eben der Erkenntnisbegründung der transzendentalen Bedingungen der Erfahrung Rechnung trägt, oder

anders gesagt, die es möglich macht, die transzendentalen Bedingungen der Erfahrung zu begründen. Eine Erfahrung, die die transzendentalen Bedingungen der Erfahrung begründet, nennt Husserl eine „transzendente Erfahrung“<sup>4</sup>. Damit wird erst einmal klar, dass es sich in der Tat bei der Phänomenologie um eine Transzendentalphilosophie handelt. Andererseits jedoch ist für einen orthodoxen Kantianer der Begriff einer transzendentalen Erfahrung so widersinnig wie ein rundes Viereck. Nicht so für Husserl. Für ihn ist der Begriff einer transzendentalen Erfahrung überhaupt nicht paradox. Die Phänomenologie ist in einem ganz bestimmten Sinn „Transzendentalphilosophie“, eben weil sie sich die transzendente Erfahrung zunutze macht. Dieser Sinn der Transzendentalphilosophie schlägt sich bei Husserl in zwei grundlegenden Bedeutungen des Phänomenbegriffs nieder.

\*

Ich komme somit jetzt zu einem Hauptpunkt dieses Teils dieser Studie: Was heißt nun also genau, im Lichte des soeben Auseinandergesetzten, „Phänomen“ bei Husserl? Es gibt nur ganz wenige Texte, in denen Husserl diese beiden Bedeutungen wirklich klar voneinander trennt. Ein solcher Text sind zum Beispiel die „Londoner Vorträge“ aus dem Jahre 1922 (siehe Band XXXV der *Husserliana*): Das ist vielleicht die beste Einleitung in die Phänomenologie—aus der Feder Husserls—, die es gibt. Zwei Bedeutungen also: Erstens: Das Phänomen wird von Husserl bezeichnet als „das reine Erleben als Tatsache“, die Gesamtheit der Phänomene als das „Reich der egologischen Tatsachen.“ Husserl gebraucht diese Begriffe, um all das zu bezeichnen, was innerhalb der Bewusstseinsphäre erscheint. Alles, was erscheint, also erstens die Noemata (als Sinnbegriffe des intentionalen Gegenstands); zweitens die die immanenten Erscheinungen konstituierenden (noetischen) Bewusstseinsleistungen; und drittens schließlich die hyletischen (sinnlichen) Daten, auf denen sich die noetischen Akte aufbauen. Die egologischen Tatsachen sind also: das Erscheinende (Gegenstand, d.h. der noematische *Sinn*) und das, was das Erscheinende aufbaut (hyletische Daten sowie auffassende Akte). Es muss betont werden, dass in den programmatischen Schriften (etwa den *Ideen* und den *Cartesianischen Meditationen*) nur dieser (erste) Phänomenbegriff vorherrschend ist.

<sup>4</sup> Siehe die *Erste Philosophie* oder die *Cartesianischen Meditationen*.

Es gibt aber noch einen zweiten Phänomenbegriff—dieser wird vor allem in Husserls Arbeitsmanuskripten entwickelt. Die bekanntesten Stellen, in denen man auf diesen zweiten Phänomenbegriff stößt, sind die Manuskripte zur Konstitution des inneren Zeitbewusstseins und jene zur passiven Synthesis. In den Zeitvorlesungen zum Beispiel, in denen Husserl die Analyse des Tons als Zeitobjekts liefert, zielt er zunächst auf den *ersten* Phänomenbegriff ab (er beschreibt die Retentionen, Urimpressionen usw.), und dann stellt er eine zusätzliche Frage—und damit kommen wir eben zum *zweiten* Phänomenbegriff—: Er fragt nämlich: Was aber sind die *ursprünglich zeitkonstituierenden Phänomene*? Was konstituiert die Zeitlichkeit der Retentionen *selber*? Mit anderen Worten: Wir begegnen zunächst einem ersten Phänomenbegriff, und dann gibt noch es einen zweiten Phänomenbegriff, welcher die Konstitution des ersten Phänomenbegriffs zum Thema hat. Der zweite Phänomenbegriff betrifft also die konstitutiven Phänomene dessen, was das Reich der gegebenen („egologischen“) Tatsachen ausmacht. Und Husserl nennt diese ursprünglich konstituierenden Phänomene die „fungierenden Leistungen“ der transzendentalen Subjektivität. Das ganz Wesentliche—Entscheidende—hierbei ist, dass hier zwei verschiedene, grundlegende Dimensionen der Phänomenologie sichtbar werden. Die erste ist die bekannte—klassische—Dimension der deskriptiven Phänomenologie. Und der erste Phänomenbegriff ist der eigentliche Gegenstand dieser deskriptiven Analyse, wohingegen die ursprünglich konstituierenden Phänomene, d.h. die Phänomene in der zweiten Bedeutung des Wortes, der deskriptiven Analyse nicht immer zugänglich sind. Hier kommen dann *konstruktive* Elemente ins Spiel.

Um dies alles noch einmal auf eine andere Art und Weise zu sagen: Die Phänomenologie beschäftigt sich mit Tatsachen, Fakten, auf die sie trifft. Und man kann in der Phänomenologie drei Arten von Tatsachen oder Fakten unterscheiden. Die erste Art von Tatsachen ist das, was wir als „egologische Tatsachen“ kennengelernt haben—also der Phänomenbegriff im ersten Sinne des Wortes. Dann gibt es zweitens Fakten, die Husserl die „ursprünglichen“, „absoluten“ Fakten nennt—und das ist der Gegenstand der Metaphysik und betrifft nicht mehr die Phänomenologie im strengen Sinne des Wortes—zum Beispiel die Frage nach der Existenz (nicht die nach der apodiktischen Evidenz!) der Welt, nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit des transzendentalen Bewusstseinsflusses usw. Dann gibt es aber noch eine dritte Art von Fakten—für mich die interessantesten—nämlich

die Grenzfakten (Grenzen), auf die man innerhalb der deskriptiven Analyse stößt. Ich führe hierfür zwei Beispiele an: Ist die ursprüngliche Zeitlichkeit „objektiv“? Ist sie „subjektiv“? Oder gehört sie einer „präobjektiven“, bzw. „prä-subjektiven“ Dimension an? Andere Frage: Ist das phänomenologische Ich solipsistisch, also rein egologisch, oder ist es intersubjektiv konstituiert? Und hier haben wir es dann also mit dem zweiten Phänomenbegriff zu tun. Nur die konstruktive Analyse der ursprünglich konstituierenden Phänomene kann hier in der Tat eine Antwort geben. Worin besteht nun aber genau eine „phänomenologische Konstruktion“? Ein ganz wesentlicher Punkt ist hier, dass die phänomenologische Konstruktion nicht mit einer *metaphysischen* Konstruktion verwechselt werden darf. In der Phänomenologie konstruieren heißt: in einer Zickzack-Bewegung von jenen Grenzfakten, von denen oben die Rede war, hinunterzusteigen in die zu konstruierende Dimension dessen, was diese Fakten erklären kann, wobei man sich immer an diese Fakten halten muss—sie ist keine fiktive (und auch keine spekulative) Konstruktion, sondern sie ist je eine an das zu Konstruierende sich haltende Konstruktion. Die phänomenologische Konstruktion ist, wie Husserl es selber zu Ende der zwanziger Jahre betont, die einzige Möglichkeit, wirklich die Erkenntnis definitiv zu begründen und zu legitimieren. Somit wird also klar, was den husserlschen transzendentalen Idealismus vom kantischen unterscheidet: Dank der phänomenologischen Konstruktion vermag allein ersterer, die Erkenntnis zu legitimieren—weswegen also (wie oben erwähnt), die Begriffe des Phänomens und der Erkenntnislegitimation und -begründung zusammen gedacht werden mussten<sup>5</sup>.

\*

Nun ist der Begriff der phänomenologischen Konstruktion aber nicht bei Husserl direkt selbst entstanden. Was nicht heißen soll, dass er keine phänomenologischen Konstruktionen vollzogen hätte—ganz im Gegenteil, er hat sie sehr wohl vollzogen, aber er hat sie nicht thematisiert, er hat die phänomenologischen Konstruktionen nicht

<sup>5</sup> Zu einer vertieften Ausarbeitung der „konstruktiven Phänomenologie“, siehe Alexander Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive* (Grenoble, 2007). Die „konstruktive Phänomenologie“ E. Husserls ist daher eine Antwort auf die—bereits von Fichte und anderen „Post-Kantianern“ aufgeworfene—Frage, wie Kants Projekt einer Erkenntnisrechtfertigung überzeugend verwirklicht werden kann.

reflexiv zum Thema gemacht. Explizit findet man bei Husserl selbst den Begriff der phänomenologischen Konstruktion erst ab dem Anfang der dreißiger Jahre, das heißt erst von dem Moment an, wo Husserl mit Fink zusammenarbeitet. Die Studien von Ronald Bruzina dokumentieren das sehr detailliert, er zeigt in sehr genauen historischen Nachkonstruktionen, wie der Begriff der phänomenologischen Konstruktion durch Fink zu Husserl gelangt ist, und zwar über Heidegger, von dem Fink diesen Begriff übernommen hat<sup>6</sup>. Mit anderen Worten, der Begriff der phänomenologischen Konstruktion hat in der Tat seinen Ursprung bei Heidegger. Bei Heidegger selber findet man diesen Begriff zum ersten Mal in *Sein und Zeit*—und zwar in dem Kapitel über die Geschichtlichkeit des Daseins, in dem Heidegger sich fragt, wie es phänomenologisch möglich ist, die „Enden“ des Daseins, die einer existenzialontologischen Analyse nicht zugänglich sind, zu konstruieren. Im Vergleich zum präzisen Begriff der phänomenologischen Konstruktion bei Husserl ist der heideggersche Konstruktionsbegriff weit weniger überzeugend, da er eben bloß die Zusammenstückung dessen betrifft, was einer phänomenologischen Analyse nicht zugänglich ist. Das ändert aber nichts daran, dass die Vorgehensweise von Heidegger, von seinem eigenen Verständnis des Phänomenbegriffs aus, es doch gestattet, Parallelen herzustellen zwischen dem, was Heidegger und Husserl in einer grundlegenden Weise unter einer phänomenologischen Konstruktion verstehen. Um das zu zeigen, wenden wir uns jetzt Heidegger zu, und vor allem zunächst dem heideggerschen Begriff des Phänomens.

\*

Im methodologischen § 7 von *Sein und Zeit* liefert Heidegger eine präzise Analyse dessen, was er unter dem phänomenologischen Phänomenbegriff versteht. Heidegger unterscheidet dort zwischen verschiedenen Begriffen von Erscheinung und von Phänomen und fokussiert sich im

<sup>6</sup> Siehe zum Beispiel Ronald Bruzina, „The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: *Status Questionis*—Freiburg, 1928–1930,” *Alter* (1/1993), S. 357–383; ders. „The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: *New Ideas*—Freiburg, 1930–1933,” *Alter* (2/1994), S. 367–395; ders. *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938* (New Haven, 2004). Siehe Heideggers Freiburger Vorlesung von 1929, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, GA Band 28, hrsg. Claudius Strube (Frankfurt a. M., 1997), S. 54–55.

Endeffekt auf *eine* grundsätzliche Bedeutung dieses Wortes. Fassen wir kurz zusammen<sup>7</sup>. 1. Der grundlegende Begriff des Phänomens ist das *Erscheinende* selbst, nämlich, wenn etwas genau so erscheint, wie es ist. 2. Dieses Erscheinende muss vom *Schein* unterschieden werden—wenn etwas so erscheint, wie es *nicht* ist oder wenn etwas *anders* erscheint, als es ist. 3. Ferner ist die *Erscheinung* festzuhalten—etwas, wodurch sich etwas Anderes *meldet*, worauf es *verweist* (zum Beispiel das Krankheits*symptom* auf die Krankheit). 4. Dann gibt es einen (ersten) „philosophischen“ Phänomenbegriff, das, was Kant die *Erscheinung* nennt (und was Heidegger als die „bloße Erscheinung“ bezeichnet): das heißt, der Gegenstand genau so, wie er erscheint (also nicht als die sichtbare Seite von etwas Anderem, Unsichtbarem). Hier fallen Gegenstand und Erscheinendes zusammen, wenngleich der Gegenstand kein Ding an sich ist. 5. Und schließlich ein letzter grundlegender Phänomenbegriff—der „phänomenologische“—, das nämlich, was das Erscheinen *möglich* macht. Und Heidegger unterstreicht, dass es in der Phänomenologie nur *ein* solches phänomenologisches Phänomen gibt—und er nennt es das Sein. Ich zitiere: „Das Phänomen [also nun im Sinne des phänomenologischen Phänomens] kommt dem Erscheinenden wesentlich zu, indem es dessen Sinn und Grund ausmacht.“ Der Begriff des „GRUNDES“ ist hier entscheidend, denn er muss mit jenem der „Begründung“ (die wir ja von Anfang an suchen) in Beziehung gesetzt werden. Dass das Sein also „Sinn und Grund“ des Erscheinenden ausmacht, behauptet Heidegger im § 7c von *Sein und Zeit*<sup>8</sup>. Bedeutend hierbei ist, dass Heidegger in seiner ontologisch interpretierten Phänomenologie von der Thematik der Gegebenheit und des Erscheinens zur Thematik des Grundes und der Begründung übergeht. Hierzu noch ein letztes Zitat aus den *Grundproblemen der Phänomenologie* (1927), wo dieser Gedanke exakt bestätigt wird:

Die Diskussion der Grundfrage nach dem Sinn von Sein überhaupt [...] ist das, was den Gesamtbestand der Grundprobleme der Phänomenologie in ihrer Systematik und Begründung ausmacht<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Für eine genauere Analyse der folgenden Unterscheidungen, siehe Alexander Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925–1930* (Paris, 2005), S. 22–30.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Aufl. (Tübingen, 1986), S. 35.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 2. Aufl. (Frankfurt a. M., 1989), S. 21.

Das heißt also: Von Heideggers Verständnis des Phänomenbegriffs ausgehend, kann man nun zeigen, wie Heidegger versuchen wird, diese Thematik der Begründung zu verwirklichen, und dabei spielen die Begriffe der *Möglichkeit* und des *Vermöglichens* (das nämlich, was die Möglichkeit ermöglicht) eine zentrale Rolle<sup>10</sup>.

Nun möchte ich kurz vier Beispiele zitieren, in denen die Rolle der Vermöglichung ausgeführt wird, um dann abschließend die Nähe des heideggerschen und des husserlschen Standpunktes zu betonen. Alle großen Texte Heideggers am Ende der zwanziger Jahre—*Sein und Zeit* mit inbegriffen—versuchen eine Antwort zu geben auf eine einzige Frage. Diese Frage stellt Heidegger im § 31 von *Sein und Zeit*: Warum stellen wir („wir Phänomenologen“) immer die Frage nach der Möglichkeit, nach den *Bedingungen* der Möglichkeit, nach dem *Grund* der Möglichkeit (der Dinge)? Die von ihm hierauf gelieferte Antwort ist zweigeteilt: Der erste Teil der Antwort besteht darin zu sagen, dass wir uns die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit deshalb stellen, weil das Dasein *Sein-Können*, *Möglich-Sein* ist. Der zweite Teil der Antwort lautet, dass diese Suche nach der Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit stets auf eine *Verdopplung* führt, d.h. zu der Frage: Was macht die Möglichkeit der Möglichkeit selber aus? Das heißt, die Frage nach der Möglichkeit findet ihre Antwort darin, dass man die Möglichkeit der Möglichkeit selbst aufweist. Diese Feststellung trifft sich *im Detail*—und ohne, dass sich Heidegger dessen bewusst geworden wäre—mit Ausführungen von Fichte<sup>11</sup>. Fichte interpretiert—genau wie dann Heidegger auch—die Idee des Transzendentalismus, das heißt die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, durch die Geste der Verdopplung, das heißt, durch das Aufsuchen dessen, was die Möglichkeit selber möglich macht. In allen seinen wichtigen Texten am Ende der zwanziger bis zum Anfang der dreißiger Jahre (zwischen *Sein und Zeit* und der „Kehre“) versucht Heidegger, die verschiedenen Denkmöglichkeiten dieser Vermöglichung, d.h. der Verdopplung, von der soeben die Rede war, zu entwickeln und anhand von Beispielen darzulegen. Zuerst in *Sein und Zeit* in der

Analyse des (Vorlaufen des) Todes. Da das Dasein Sein-Können, also kein vorhandenes Seiendes, sondern die Möglichkeit, etwas „zu sein“, ist, erklärt Heidegger, dass dieses Möglich-Sein, die Eröffnung jeder Möglichkeit des Daseins, in einer vorlaufenden Vermöglichung gründet. Hierin besteht also der Begriff der Vermöglichung in *Sein und Zeit*. In den *Grundproblemen der Phänomenologie* tritt der Begriff der Vermöglichung wiederum auf, und zwar in der Analyse der ursprünglichen Zeitlichkeit. Heidegger erklärt dort, dass jeder Seinsentwurf des Daseins den Selbstentwurf der Zeitlichkeit voraussetzt (dass also die Zeitlichkeit sich auf ihre eigenen horizontalen Schemata entwirft). Und schließlich als drittes Beispiel: *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (in der Analyse des Triebs in den lebendigen Organismen). Hier weist Heidegger die transzendente Dimension im Leben selber auf. Heidegger erklärt, dass das „Fähigsein“ eines Organs, seine eigene „Fähigkeit“, nur durch die Vermöglichkeit des Triebs ermöglicht wird. Um ein Beispiel zu nennen: Man kann nicht sehen, weil man Augen hat, sondern man hat Augen, weil man die Fähigkeit hat zu sehen. Das Getrieben-Sein zur Entwicklung des Organs gründet also in der Vermöglichung als der grundlegenden Bedingung der Möglichkeit seiner [scil. des Organs] Fähigkeit.

\*

Wie kann man jetzt also abschließend bestimmen, wie die heideggerische Auffassung des transzendentalen Idealismus sich zur husserlschen Auffassung davon verhält? Der Grundbegriff der Erkenntnisbegründung im transzendentalen Idealismus von Husserl ist die *phänomenologische Konstruktion*. Bei Heidegger dagegen taucht zwar dieser Begriff der Konstruktion auf (er entwirft ihn nämlich zu einer Zeit, als er selber eingehend Fichte und Schelling gelesen hat, Heidegger übernahm ihn (wie er selber sagte) von Fichte), jedoch ist die Begründungsstrategie, die Heidegger zu entwickeln versucht, auf einen anderen Begriff gegründet: nämlich, wie gesagt, auf den Begriff der *Vermöglichung*. Zwar kann man feststellen, dass er Anfang der dreißiger Jahre diese Thematisierung der Vermöglichung jäh abbricht—und die Abkehr von der transzendentalen Phänomenologie ist auch ein Ausdruck dafür, dass er die verschiedenen Strategien des Verstehens der Vermöglichung aufgegeben hat. Selbstverständlich soll das aber nicht heißen, dass die philosophischen Ansätze Heideggers zu Ende der zwanziger Jahre (auch wenn er selbst sie nicht weiter verfolgt hat) nicht auch heute noch fruchtbar bleiben. In unserer Auffassung des

<sup>10</sup> Es gibt in *Sein und Zeit* zwei Passagen, durch die—wenn man sie zusammenliest—deutlich wird, inwiefern die Aufklärung dieser „Vermöglichung“ dazu berechtigt, Heideggers philosophischen Ansatz als einen transzendentalen Idealismus zu bezeichnen: Es handelt sich dabei um den § 31, S. 145 und den § 43a), S. 208.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu zum Beispiel Alexander Schnell, „Le transcendantalisme dans la WL 1804 de J. G. Fichte,“ in J.-C. Goddard, A. Schnell, hrsg., *L'Être et le phénomène. La Doctrine de la Science de 1804 (deuxième version) de J.G. Fichte*, hrsg. (Paris, 2008).



Phänomenologiebegriffs ist jedenfalls der heideggersche(-fichtesche) Begriff der Vermöglichung mit der phänomenologischen Konstruktion—im husserlschen Sinne—zusammenzudenken: So erhält dann nämlich die als „transzendentaler Idealismus“ verstandene Phänomenologie den spekulativen Boden, der ihrem Anspruch auf letztgültige Erkenntnisbegründung gerecht wird.

## ZUR PHÄNOMENOLOGIE ZWISCHENMENSCHLICHER GEWALT. METHODE—PROBLEMATIK—PERSPEKTIVEN<sup>1</sup>

Michael Staudigl

### *Abstract in English*

In this article, the author outlines some basic patterns for developing a phenomenological analysis of interpersonal violence. In the first part, he reflects upon the yet unplumbed potential of phenomenology to analyze an inherently relational phenomenon like violence. In this context, he proposes some modifications of “traditional phenomenology” that will enable us to consider the very phenomenon of violence as an intentional violation of the subject’s self-referential integrity. In the second part, the author, consequently, considers this twofold facticity of violence, i.e., its irreducibly perspectival character. Given this character, our understanding of violence is related both to the perspective of an (ascribed) meaningful intention as well as to the affective perspective of being suffered. In the third and final part, it is argued that only a phenomenological explication of the pre-reflective foundations of our interactional being is able to address violence in these terms. Furthermore, the author argues that this insight calls upon us to understand and conceptualize the many faces of violence in terms of different ways how we disregard the other’s (but also our own) irreducible vulnerability and the anxieties it entails.

„[M]an bedient sich der Gewalt mit um so weniger Skrupeln, als sie, wie man sagt, den Dingen innewohnt“<sup>2</sup>.

### *Problemstellung*

Ziel dieses Beitrags ist es, das Phänomen zwischenmenschlicher Gewalt in phänomenologischer Perspektive zu analysieren. Eine explizit *phänomenologische* Analyse soll es erlauben, zwei zentrale Probleme, die

<sup>1</sup> Der vorliegende Text konnte im Rahmen des vom österreichischen Fonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung geförderten Forschungsprojektes „The Many Faces of Violence“ (FWF, P20300-G15) realisiert werden.

<sup>2</sup> Maurice Merleau Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik* (Frankfurt/M., 1968), p. 113.