

ZUM PROBLEM DES MONISMUS UND DES DUALISMUS IN DER PHÄNOMENOLOGIE

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/[ITP](#))

Copyright September 2022 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.

Im Falle einer Verwendung muss die Quelle ausdrücklich und explizit angegeben werden.

Alle Rechte vorbehalten, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Es gibt, wie mir scheint, mindestens drei mögliche Hinsichten auf die Frage, welche Relevanz das Problem des Monismus und des Dualismus in der Phänomenologie haben könnte.

Erste Perspektive: Die phänomenologische Analyse bezieht sich auf eine – freilich recht spezielle – Art von *Phänomenen*, bei denen es darum geht, festzustellen, ob sie einem „Monismus“ oder einem „Dualismus“ zuzuordnen sind oder dazu Anlass geben.

Zweite Perspektive: Man kann sich auch fragen, ob die Phänomenologie selbst im Vergleich zu anderen Arten von Philosophie oder zu anderen philosophischen Positionierungen „monistisch“ oder „dualistisch“ ist.

Dritte Perspektive: Und es gibt noch mindestens eine dritte Perspektive – sie bringt die Phänomenologie als Philosophie *überhaupt* ins Spiel und fragt danach, was sie *im Allgemeinen* bestimmt (erinnern wir uns, dass Husserl schon früh gesagt hatte: „Die Phänomenologie bezeichnet [...] *die* spezifisch *philosophische Denkhaltung*¹“); sodass es dann eher um eine phänomenologische Reflexion über das Philosophieren und seinen Gegenstand gehen wird (und dabei vielleicht ein besonderer Monismus hinter einem scheinbaren Dualismus zum Vorschein gebracht wird).

Erste Perspektive

Grégori Jean hat darauf hingewiesen, dass Überlegungen zum Monismus und Dualismus in der Phänomenologie in eine geschichtliche Perspektive eingebettet werden müssen. Dies ermöglicht es, zu klären, für welche *Begriffe* die Bezeichnung „monistisch“ oder „dualistisch“ zutrifft. Der Begriff, für den sich diese Bezeichnung am ehesten eignet, ist der der „Phänomenalität“. Werfen wir ein Blick auf Sartre, um nachzuzeichnen, wie er in dieser Hinsicht vorgeht. Der einschlägige Text dazu ist die Einleitung von *Das Sein und das Nichts*.

Sartre beginnt seine Betrachtungen mit der Hervorhebung eines „Monismus des Phänomens“. Dieser soll vier entscheidende Dualismen innerhalb der Geschichte der abendländischen Philosophie überwunden haben:

Inneres Existierendes (Realität der Sache, wahre Natur des Objekts) / äußeres Existierendes („oberflächliche Haut“) (Platonismus)

→ Es gibt nur Erscheinungen, die alle gleichwertig sind.

¹ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* (April-Mai 1907), W. Biemel (Hrsg.), Den Haag, M. Nijhoff, 1950, S. 23.

Sein/Erscheinen (z. B. Ding an sich/Phänomen bei Kant)

→ Der Schein ist das Maß des Seins; das ist nach Sartre die Bedeutung des Phänomens in der Phänomenologie.

Potenz/Akt (Aristoteles)

→ *Alles* ist in Akt.

Schein/Wesen

→ Das (Er)scheinen *ist* das Wesen (dieser Gedanke ist die Quintessenz der ersten Unterscheidungen).

Dann taucht aber scheinbar ein neuer Dualismus auf (und zwar vor Derrida!): der zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Dieser Dualismus soll die anderen vier Dualismen begründen.

Daraus folgt dann, dass das Wesen der Erscheinung ein Erscheinen ist, auf das sich letztlich alles Sein reduziert. Doch was bedeutet das im Grunde? Ist der daraus resultierende „Monismus des Phänomens“ das „letzte Wort“ der Phänomenologie?

Sartre verneint dies, indem er noch einen weiteren Dualismus enthüllt: den zwischen dem „Seinsphänomen“ (*phénomène d'être*) und dem „Sein des Phänomens“ (*être du phénomène*). Das Phänomen des „Monismus des Phänomens“ hat *sein eigenes Sein*. Und *dieses* Sein muss seinerseits erscheinen – das ist es also, was Sartre das „Seinsphänomen“ nennt. Aber ist das Sein des Phänomens (von dem es für mich ein Phänomen gibt und das dadurch dem „Seinsphänomen“ gleichkommt) dasselbe wie das Sein des Erscheinenden?

Die Antwort lautet: *Nein*. Denn das Sein des Erscheinenden ist das, was die Enthüllung *bedingt*. Das Phänomen-Sein hingegen, das für Sartre letztlich mit dem Seinsphänomen zusammenfällt, ist ein Enthülltes, das seinerseits ein Sein als Bedingung seiner Enthüllung benötigt.

Wir haben es also mit folgender Dualität zu tun: Auf der einen Seite gibt es das Seinsphänomen als *phänomenale* Bedingung, als „Seinsruf“ (*appel d'être*), der eine transphänomenale Grundlage haben muss; auf der anderen Seite gibt es das Sein des Phänomens, das, da es sich der phänomenalen Bedingung entzieht, die *ontologische* Bedingung oder Grundlage jeder Enthüllung ist.

Es geht nun darum, diese beiden Begriffe genauer zu bestimmen, um zu sehen, ob sich dieser Dualismus in einen Monismus auflöst. Sartre konzentriert sich auf das Sein des Phänomens, des Erscheinenden (was, um kein Missverständnis aufkommen zu lassen, bedeutet: nicht das Sein dieses oder jenes singulären Erscheinenden, sondern des Erscheinenden *im Allgemeinen*) und weist darauf hin, dass es am einfachsten wäre, zu sagen: Dieses Sein (der Erscheinung) ist das *Erscheinen*. Über einen Umweg, der Berkeleys berühmten Ausdruck „*esse est percipi*“ (das Sein ist das Wahrgenommen-Sein) hinterfragt, untersucht er, ob es

das *Bewusstsein* ist, das als Grundlage jeder Enthüllung dienen kann (Sartre behandelt vier grundlegende Eigenschaften des Bewusstseins: Bewusstsein ist: 1) Nichts; 2) setzend; 3) Bewusstsein des Bewusstseins und 4) „Identität [...] von Erscheinung und Existenz“). In Wirklichkeit ist dies jedoch nicht der Fall. Sartre stellt vielmehr fest, dass aufgrund der erkenntnistheoretischen und ontologischen Voraussetzungen des Bewusstseins – d. h. aufgrund seines „assimilatorischen“ Wesens und aufgrund der Tatsache, dass das Wahrgenommene von ihm „abgeschnitten“ bleibt – „das transphänomenale Sein des Bewusstseins das transphänomenale Sein des Phänomens nicht begründen“ kann. Also, einfacher ausgedrückt: Das Bewusstsein begründet das Phänomen des Seins nicht, es fällt nicht mit ihm zusammen. Der Dualismus bleibt intakt! Und weit davon entfernt, dass das Bewusstsein das Sein des Phänomens begründet, ist es genau umgekehrt: Das Sein des Phänomens wird vielmehr durch die Transphänomenalität des Bewusstseins *gefordert*. Deswegen muss laut Sartre der „ontologische Beweis“ aufs Neue ins Spiel kommen (und auf diese Weise geschieht das auch).

Dieser „Beweis“ beweist freilich nichts, nichts kann aus ihm „abgeleitet“ werden. Sartre sagt vielmehr: Das Bewusstsein ist „entbergende Anschauung eines transzendenten Seins“. Er wandelt Heideggers berühmte Formel in folgende Worte um: „Das Bewusstsein ist ein Sein, für das es in seinem Sein um sein Sein *als transphänomenales Sein der Erscheinungen* geht“.

Was ergibt sich aus all dem für unsere Problematik von Monismus und Dualismus in der Phänomenologie? Sartre – das überrascht uns kaum, aber es lohnte sich, so meine ich, das alles zu rekonstruieren – ist und bleibt Dualist. Er setzt dem Für-sich-Sein das An-sich-Sein entgegen (welche sich jeweils aus dem ersten Gegensatz zwischen dem Seinsphänomen und dem Sein des Phänomens ergeben). Aber er verlagert – wie er im Schluss von *Das Sein und das Nichts* feststellt – und auch das ist ein interessantes Ergebnis – die Entscheidung, um welche der beiden Positionen es sich letztlich handelt, auf die Ebene der *Metaphysik*. Soll das heißen, dass diese Frage für die Phänomenologie nicht (mehr) relevant wäre?

Die These, die hier vertreten werden soll, ist, dass das Begriffspaar Monismus/Dualismus der Beantwortung der Frage dient, ob wir es in der Phänomenologie mit einem Realismus oder einem Idealismus zu tun haben und dass es die Bedeutung dieser Frage präzisiert. Um diese These begründen zu können, muss geklärt werden, was die Begriffe des „Monismus“ und des „Dualismus“ aus phänomenologischer Perspektive bedeuten, insofern diese Begriffe sich eben auf den „Realismus“ und den „Idealismus“ beziehen.

Ein Ausgangspunkt könnte die folgende Frage sein: Was ist das Grundmotiv der die „realistischen Phänomenologie“? Antwort: Es ist die Ablehnung des Idealismus, d. h. die Ablehnung der Position, dass das „Subjekt“ die Quelle der Bedeutung der Dinge sei (indem es diese angeblich konstituiert). Die zweite und dritte Perspektive, die ich jetzt skizzieren werde, werden die Erwiderung auf diese Antwort sein (die Erwiderung wird darin bestehen, „Idealismus“ und

„Subjektivismus“ insofern voneinander zu trennen, als dies einen entscheidenden Punkt bei der Bestimmung des „Dualismus“ und des „Monismus“ in der Phänomenologie ausmacht).

Zweite Perspektive

Um die Frage nach Monismus und Dualismus in der Phänomenologie behandeln zu können, muss zunächst noch einmal auf die wesentliche Bestimmung der Phänomenologie zurückgekommen werden. Kann man von „Phänomenologie“ außerhalb einer korrelationalistischen Perspektive sprechen? Antwort: Nein! Bringt der Korrelationalismus eine Dualität ins Spiel? Antwort: Ja! Somit wäre die Phänomenologie von vornherein dualistisch. Voraussetzung ist natürlich, dass man unter „Dualismus“ *zwei* untrennbare Begriffe oder eine nicht reduzierbare *Dualität* versteht.

Aber man muss hier noch weiter gehen: Was bedeutet überhaupt die „korrelationalistische“ Perspektive?

Sie bedeutet *nicht* einfach eine Perspektive aus der „ersten Person“. Sie bedeutet auch *nicht*, dass man das Objekt und das Subjekt voneinander trennen, dass man sie *partes extra partes* gegenüberstellen würde, so wie ein Haus neben dem Nachbarhaus steht. Der Korrelationalismus drückt die Idee aus und bekräftigt sie, dass es eine irreduzible und unauflösbare Verbindung zwischen dem, was *ist*, und dem *Denken* dessen, was ist, gibt. Dann taucht aber sofort ein weiteres Problem auf: Was bedeutet „sein“? Offensichtlich ist es nicht gleichbedeutend mit „existieren“. Es lässt sich nicht darauf reduzieren. Die Frage, ob etwas *existiert*, wird nicht von jener innigen Korrelation berührt, welche die Phänomenologie kennzeichnet. Die „subjektive“ Dimension der Korrelation berührt nicht die Existenz des Objekts. Um es einfach und sehr explizit zu sagen: *Eine* Sache ist es, sich für die Existenz eines Objekts zu interessieren. Eine *andere* Sache ist es, sich für die Verbindung zwischen der objektiven und der subjektiven Dimension der Korrelation zu interessieren. Die von Meillassoux aufgeworfene Frage nach der Anzestralität betrifft den Korrelationalismus gar nicht – und macht ihn noch weniger ungültig. Ich denke, dass die Auseinandersetzung zwischen dem „spekulativen Realismus“ (mit seiner Pseudokritik der Anzestralität) und der Phänomenologie damit ein für alle Mal abgetan werden kann.

Jene Frage des Seins ist gleichwohl *für die Phänomenologie* relevanter und dringlicher, als man gewöhnlich annimmt. Husserl nennt die „Grundeigenschaft“ des Bewusstseins, „Bewusstsein *von etwas*“ zu sein, „als *Cogito* sein *Cogitatum* in sich zu tragen“, „Intentionalität“ (diese Definition wird bekanntermaßen oft zitiert).² Das Ich denke trägt sein Gedachtes in sich. Die Frage ist, was dieses „In-sich-Tragen“ bedeutet, und insbesondere, wie das „in“ in diesem Zusammenhang zu verstehen ist.

² „[Das] Wort Intentionalität <bedeutet> nichts anderes als diese allgemeine Grundeigenschaft des Bewusstseins, Bewusstsein von etwas zu sein, als *cogito* sein *cogitatum* in sich zu tragen“, E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, II. Meditation, § 14, *Husserliana I*, S. 72.

Inwiefern kann uns die Antwort auf die Frage nach „Monismus“ und „Dualismus“ hier weiterhelfen?

Das Problem ist vielleicht, dass wir uns im Allgemeinen zwei Extremen ausgesetzt sehen: Das erste Extrem ist das des An-sich-Seins, das niemand leugnen wird, wenn man zum Beispiel sagt: Dieser Tisch ist hier, auch wenn alle aus dem Raum gehen und niemand sich bewusst auf ihn bezieht. Das andere Extrem ist das eines reinen Für-sich-Seins: Nichts kann sein, wenn es nicht ein Bewusstsein dieses Seins gibt.

Wir können nun sagen: Ich sehe diesen Baum. Aber dieser Baum existiert nicht, *weil* ich ihn sehe. Also ist hier wiederum nicht von empirischer Existenz die Rede – weder von der des Baumes noch von meiner eigenen. Andererseits kann man aber nicht einfach sagen: Es gibt einen Baum – unabhängig von jeglichem Bewusstsein oder Subjekt. Denn dieses Objekt (Baum) hat eine Bedeutung, die es von einem bestimmten anderen Objekt (z. B. einem Bach oder einem Hasen) unterscheidet. Und wie kann man diese Bedeutung erfassen und Rechenschaft über sie ablegen, wenn nicht durch eine bestimmte Art und Weise, sich auf sie zu beziehen? Aber ist dieser letzte Satz tatsächlich zutreffend? Ist diese Art und Weise, sich auf das Objekt zu beziehen, dieses intentionale Bewusstsein, wirklich mehr als eine bloße subjektive Erkenntnis, die vollkommen kontingent und vernachlässigbar ist?

Die Metaphysik hat eine Antwort auf dieses Problem gegeben, indem sie die Unterscheidung zwischen „Existenz“ und „Wesen“ eingeführt hatte. Man könnte davon ausgehen, dass der eben erwähnte „Sinn“ nichts anderes ist als der begriffliche Gehalt des Objekts – sein Wesen. Die Phänomenologie sagt jedoch weder das eine noch das andere; sie sagt nicht, dass die subjektive Dimension der Korrelation eine einfache Erkenntnis ist (kontingent und vernachlässigbar); und sie setzt den Sinn nicht mit dem Wesen (= „sachlicher“ oder „qualitativer“ Inhalt) gleich. Sie behauptet die besagte Korrelativität des Denkens und des Gedachten. Aber noch einmal: Was ist damit gemeint, dass das Denken das Gedachte „in sich“ trage?

Um dies (klarer) zu sehen, müssen wir die Aufmerksamkeit auf zwei Aspekte lenken, die hier entscheidend mit hineinspielen. In gewisser Weise kehren sie zu der alten – kantischen – Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff zurück. Und vielleicht muss man letzteren gegenüber ersterer (deren zentrale Bedeutung unbestritten war und ist) ein wenig stärker hervorheben. Das liegt daran, dass die intentionale Korrelation gründlicher analysiert werden kann – und muss –, als dies üblicherweise geschieht.

Die intentionale Korrelation impliziert erstens eine *Vor-Stellung*, eine Setzung vor sich (selbst), ein In-ein-Bild-Setzen. Zu sagen, dass das Bewusstsein sich intentional auf das Objekt bezieht, bedeutet, dass das intentionale Bewusstsein nicht das Objekt ist, denn das Objekt ist „außen“ – und es gleichwohl ein „Bewusstsein“ des Objekts gibt, was man auch als „Bild“ desselben bezeichnen kann. Die Verwendung des Begriffs „Bild“ unterstreicht einerseits die (bereits

erwähnte) Idee, dass die Vor-Stellung kein Gegenüber *partes extra partes* von Objekt und darstellendem Bewusstsein bedeutet. Denn es gibt nicht nur ein Bild bloß insofern, als es ein Vorgestelltes gibt, sondern beide sind intrinsisch miteinander verbunden (viel inniger als das Ding und das mentale Vorkommen von demselben Ding). Andererseits betont dieser Rückgriff auf das „Bild“, dass Sartre mit seiner Auslegung der Intentionalität nicht Recht gegeben werden kann: Wir haben nicht einerseits das völlig nichtige Für-Sich und andererseits das in seiner absoluten Seinsfülle gegebene An-Sich, sondern die intentionalen Erlebnisse haben eine gewisse „Dichte“ oder „Textur“, die sie weder zu Sartres Für-sich-An-sich-Konfiguration, noch zu einem mentalen „Dritten“ machen.³ Die Aufgabe (und Schwierigkeit) ist es, den Status derselben angemessen zu fassen. Zweitens impliziert die intentionale Korrelation ein Sehen (im Sinne von: „Ich sehe, was du meinst“). Korrelation ist eben *nicht* einfach eine Beziehung von *partes exteriores*. Sie ist tatsächlich *Ko(r)*-relation. Dies wurde oben gewiss schon hinreichend betont. Aber die Tatsache, dass diese Korrelation eine tiefe Verbundenheit zwischen den korrelierten Begriffen bewirkt, führt – und damit soll jetzt ein Schritt weitergegangen werden – zu einer scheinbaren Sichtbarkeit, die ein Verstehen ist, d. h. zu einer *Evidenz*. Das bedeutet, dass das Bild das Abgebildete „beleuchtet“, „evident“ macht, aber nicht auf es beschränkt ist und nicht mit ihm zusammenfällt (dies ist ein weiterer Aspekt der eben angesprochenen „Dichte“ bzw. „Textur“). In welchem Verhältnis stehen das Bild und die Evidenz zueinander? Kann uns der Verweis auf „Monismus“ und „Dualismus“ hier tatsächlich weiterhelfen?

Vielleicht weist der Rückgriff auf Realismus und Idealismus an dieser Stelle den Weg. (Und das würde bedeuten, dass das Paar Monismus/Dualismus untrennbar mit dem Paar Realismus/Idealismus verbunden ist. „Realismus“ und „Idealismus“ sind kein „Schlachtruf“, wie Wittgenstein sagt, sondern verweisen auf eine grundlegende philosophische Herausforderung). Die Idee ist folgende. Der Monismus ist eine andere Art, den Realismus zu betrachten, und der Dualismus eine andere Art, den Idealismus zu charakterisieren. Die Aufgabe, vor der wir stehen, ist es, die Beziehung zwischen Bild und Evidenz klarzustellen (um eben die Begriffe zu verwenden, die sich auf die beiden Aspekte beziehen, auf die soeben aufmerksam gemacht wurde).

Bevor wir auf diese Attribute eingehen, wollen wir zunächst noch einmal genauer betonen, um welches Problem es sich genau handelt. Im Grunde geht es um nichts anderes, als darum zu verstehen, was es heißt: Dort steht ein Baum, der Baum ist. Ein erster Standpunkt bestünde darin zu sagen: Der Baum ist – nichts weiter. Kein

³ Wenn man diese „Dichte“ und „Textur“ nicht sieht, kann gar nicht offenbar gemacht werden, worin die „Phänomene“ als intentionale „Erlebnisse“ überhaupt bestehen können. Sartres phänomenologischer Realismus (mit seiner Beschränkung auf nichtiges Bewusstsein und ausschließlichem Aufgehen im Objekt) geht daran jedenfalls völlig vorbei. Andererseits besteht das Problem gerade darin, dass es sich hierbei eben nicht um ein beschreibbares, offen vorliegendes „Drittes“ handelt. Das Zusammenbestehen von „Dichte“ und „Nichtigkeit“ des Phänomens macht die Schwierigkeit, wenn nicht die Paradoxie, der phänomenologischen Sichtweise aus.

weiterer Bedarf nach einem Subjekt, nach einem Bewusstsein; keine Notwendigkeit, die Frage nach dem Zugang, dem Verständnis usw. zu stellen. Das wäre die realistische Position – und auch die monistische. Der andere Standpunkt behauptet: Die Idee, die Wahrnehmung, der Gedanke „der Baum ist“ erfordert eine Korrelativität. Die wäre eine dualistische Position. Und eine idealistische? Durchaus. Aber was bedeutet das alles? Was wird hier ins Spiel gebracht?

Die zweite, dualistische, Position scheint einen Vorteil zu haben. Sie behauptet, sie könne dem *Verstehen* Rechnung tragen. Der Begriff (den der Realismus verständlich machen soll) und der vom Realismus angenommen wird, kann *festgestellt* oder *behauptet* werden. Damit wird jedoch nicht erklärt – und genau das ist die Schwäche der realistischen Position –, was diesen Begriff gerade verständlich (oder einfach zugänglich) *macht*.

Nun haben wir aber gerade doch gesagt, dass sich diese Frage des Zugangs für den Realismus *nicht* stellt. Dennoch muss er etwas anbieten, um das Verstehen zu erklären. Die These wäre also, dass der Realismus in der Idee besteht, dass er *aus sich selbst und durch sich selbst* die Evidenz hervorbringt, er ist ein Machen der Evidenz. Und dieses Sich-Machen der Evidenz verstrickt sich mit der Tatsache, dass das Sein die lebendige Realität ist, die das Prinzip dieses „Lebens“ in sich selbst hat.

Dieser realistischen (und monistischen) Position steht die idealistische (und dualistische) Position gegenüber, die zu zeigen versucht, dass es ein Sein und ein Verständnis des Seins nur durch und aufgrund eines Bildes (oder „Begriffs“) des Seins geben kann. Und diese Idee ist mit der anderen Idee verflochten, dass das Gedachte nur durch⁴ das Denken und *umgekehrt*, also durch eine starke und irreduzible *Vermittlung*, begreifbar ist. Die Bedeutung und Tragweite der Korrelation kann nur verstanden werden, wenn man eine Erklärung dafür liefert, warum sie nicht auf ein Nebeneinander zweier Begriffe reduziert werden kann. Und diese Erklärung liegt in der Idee der Vermittlung als gegenseitiger Verflechtung von Denken und Gedachtem.

In der Geschichte der westlichen Philosophie gibt es zumindest einen Philosophen, der sich dieser Problematik bereits angenähert hat – und zwar Fichte. Seine These ist, dass diese lebendige Realität, die für den Realismus charakteristisch ist, in der *Vernichtung des Bewusstseins* liegt. Ich sehe den Baum, ich denke den Baum – seine Realität besteht nur und ausschließlich in der Tatsache, dass das Bewusstsein sich selbst vernichtet. Die phänomenologische Position ist *nicht* diese. Sie ist in gewisser Weise „idealistischer“ als Fichte, weil sie dem Sein oder der Realität *nicht* eine gewisse „subjektive“ Dimension

⁴ Dieses „Durch“ stellt – „logisch“ betrachtet – die gegenseitige Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit dar. Die Einzelheit wird durch die durch Unmittelbarkeit gekennzeichnete Anschauung geliefert. Die Aufgabe der Wissenschaftslehre Fichtes besteht darin zu erklären, wie die Vermittlung von Anschauung und Begriff möglich ist. Für Hegel dagegen besteht der Begriff in der vermittelten Einheit von Allgemeinheit, Besonderheit *und* Einzelheit.

entzieht. Aber sie ist in gewisser Weise auch realistischer als Fichte, weil sie dem Sein oder der Realität eine innere Bestimmung verleiht, die sich nicht auf ihre – wenn auch vernichtende – Beziehung zum Bewusstsein reduziert.

Ich hoffe, es ist deutlich geworden: Es geht hier um die „Kluft“ zwischen Bild und Evidenz, oder besser gesagt: zwischen Bild und Abgebildetem, und darum, wie sie die Evidenz ins Spiel bringt. Man wird vielleicht einräumen, dass der Gegensatz zwischen „Realismus“ und „Idealismus“ *wegfällt*, wenn es gelingt, die gegenseitige Vermittlung und das Sich-selbst-Tun der Evidenz zusammenfallen zu lassen. Das ist genau das, was ich in *Seinsschwingungen*⁵ darzulegen versucht habe, indem ich auf die gegenseitige Vermittlung zwischen dem Gnoseologischen und dem Ontologischen und auf die damit verbundene Dimension der Reflexivität und Reflexibilität hingewiesen habe. Fällt damit auch der Gegensatz zwischen „Monismus“ und „Dualismus“ weg?

Dritte Perspektive

Von dem Moment an, in dem die Philosophie einen reflexiven Blick auf die Welt und auf das, was Philosophieren im Allgemeinen ist, wirft, impliziert die Struktur einer solchen Geste eine offensichtliche Dualität. Um eine Finksche Terminologie zu verwenden: Unabhängig davon, welchen Status man dem phänomenologisierenden Ich (d. h. der „subjektiven“ Dimension der Korrelation) zubilligt, kann man die Dualität konstituierende Dimension / phänomenologischer Betrachter (der „uninteressiert“ ist, was bedeutet, dass er nicht in die Phänomenalisierung involviert ist) nicht leugnen. Warum deutet Fink auf diesen „uninteressierten“ Zuschauer? Diese Frage führt zu heftigen Debatten in der Finkschen Forschung. Was Fink motiviert, hängt wahrscheinlich unter anderem von der Hegelschen Geste in der *Phänomenologie des Geistes* ab, die zwischen dem Ich, das die verschiedenen Momente, die es durchläuft, konkret *erlebt* (und somit die Geschichte dieser verschiedenen Erfahrungen durchlebt), einerseits und dem philosophischen Ich, das die *Wissenschaft* von der Erfahrung des Bewusstseins entwickelt andererseits, unterscheidet. Bedeutet das, dass die Philosophie von Anfang an zum Dualismus verurteilt wäre?

Die dritte (den „Monismus“ und „Dualismus“ ins Spiel bringende) Perspektive ist auf einer Metaebene angesiedelt. Was nun kurz darlegt werden soll, schließt an die jüngsten Debatten über *Seinsschwingungen* sowie an die Publikation an, die diese Debatten bald zugänglich machen wird.

Worum genau geht es in der transzendentalen Phänomenologie (zumindest aus der Perspektive, die ich als „konstruktive Phänomenologie“ oder „generative Phänomenologie“ bezeichne)? Wovon muss eine Philosophie sprechen, die das „Wunder der Kreativität“ verstehen will? Was die Husserlsche Phänomenologie andeutet (jedoch viel weniger für Heideggers Denken gilt, jedenfalls nicht für den Heidegger der *Beiträge zur Philosophie*) und was in der Finkschen Dualität, auf die gerade verwiesen wurde, vielleicht sogar noch stärker ausgeprägt ist, ist, dass

⁵ A. Schnell, *Seinsschwingungen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020.

die Phänomenologie zwar Hegels Idee kritisiert (deren Entsprechungen wir beim jungen Fichte und beim jungen Schelling finden) – dass das System oder die Wissenschaft der Philosophie ein rationales Bild der Realität liefert – eine Kritik, die den sowohl „geschlossenen“ als auch „totalisierenden“ (oder sogar totalitären) Charakter eines solchen Systems betrifft, aber die zugrunde liegende Idee, dass die transzendente Struktur in gewisser Weise die Struktur der Realität *widerspiegelt* – was eine *dualistische* Position ist – dabei unberührt bleibt. Nun ist es diese gesamte Vorstellung eines philosophischen Diskurses „über“ die Welt, das Reale usw., die in Frage gestellt werden muss (*vgl.* die ersten Zeilen der *Beiträge zur Philosophie*). Und in dieser Hinsicht würde ich sagen, dass die generative Phänomenologie tatsächlich „monistisch“ ist. Die „realistische“ Phänomenologie (siehe etwa Claude Romano) versucht, die rationale Dimension *in* der Erfahrung zu entdecken – was ebenfalls eine monistische Position ist. Mir scheint jedoch, dass wir hier noch in einem klassischen Schema verharren, in dem lediglich die Priorität zwischen der rationalen und der erfahrungsmäßigen Dimension umgekehrt wird. Die Absicht muss darin bestehen, die Identität zwischen „Onto-Genese“ und „Sinnaufgehen“ herzustellen. In diesem Sinne ähnelt dieses Projekt (ein Gedanke, den ich Grégori Jean verdanke), zweifellos stark dem, was Deleuze am Ende von *Empirismus und Subjektivität* kurz ausführt (und zwar in Bezug auf den Begriff der „Finalität“,⁶ die keine hegelianische Teleologie ist, sondern eine „minimalistische“ Finalität, die es ermöglicht zu verstehen, inwiefern das, was im Sinnaufgehen aufbricht, gleichzeitig eine *Erfindung* und eine *Entdeckung*, ein „subjektives“ Tun und ein „objektives“ Sich-Machen beinhaltet; dies betrifft auch einen minimalistischen Begriff von „Natur“, dem ich allerdings weiterhin den Begriff des „Seins“ vorbehalten würde.) Dass das Sein in diesem Aufgehen „schwingt“, markiert keine Dualität zwischen „Verständnis“ und „Realität“, sondern eine Inklusionsbeziehung, die Fichte als „Punkt der Einheit und Disjunktion“ charakterisiert hat. Dies ist vielleicht die treffendste Formel, um das Verhältnis zwischen einer „monistischen“ und einer „dualistischen“ Dimension zu begreifen.

Kommen wir zum Schluss. Es zeigt sich, dass es – gegen Sartre – Gründe dafür gibt, die Phänomenologie als „Monismus“ zu charakterisieren. Allerdings unter

⁶ „[I]ndem wir glauben und erfinden, machen wir aus dem Gegebenen selbst eine Natur. Damit erreicht Humes Philosophie ihren äußersten Punkt: Diese Natur stimmt mit dem Sein überein; das menschliche Wesen stimmt mit der Natur überein. Wie aber ist das zu verstehen? Wir stellen im Gegebenen Beziehungen her, wir bilden Totalitäten; diese sind nicht vom Gegebenen abhängig, sondern von Prinzipien, die uns bekannt sind, sie sind rein funktional. Und diese Funktionen stimmen mit den verborgenen Mächten überein, von denen das Gegebene abhängt, die uns jedoch unbekannt sind. *Diese Übereinstimmung zwischen der intentionalen Finalität und der Natur nennen wir Finalität.* Diese Übereinstimmung kann nur gedacht werden; ein zweifellos überaus bescheidener und inhaltsarmer Gedanke. Die Philosophie muss sich als Theorie dessen konstituieren, was wir tun, nicht als Theorie dessen, was ist. Was wir tun, hat seine Prinzipien; und das Sein kann immer nur begriffen werden als Gegenstand einer synthetischen Beziehung mit den Prinzipien dessen, was wir tun“, G. Deleuze, *David Hume*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 1997, S. 168f.

der Bedingung, dass man sie als einen Monismus ansieht, der verschiedene Arten von Dualismen beinhaltet. Das Ergebnis ist weder überraschend noch besonders originell. Aber es lohnt sich, über die genauen Gründe nachzudenken, die dazu führen. Sartre hat Recht, wenn er sagt, dass diese Problematik in den Bereich der Metaphysik fällt. Aber diese Metaphysik unterscheidet sich nicht von der Phänomenologie, solange diese sich auf ihre Grundlagen und ihre eigenen Grenzen bezieht.