

I. ИССЛЕДОВАНИЯ

ZUM SYSTEMATISCHEN ERBE DER KLASSISCHEN DEUTSCHEN PHILOSOPHIE IN DER TRANSZENDENTALEN PHÄNOMENOLOGIE (UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES REALITÄTSBEGRIFFS)

ALEXANDER SCHNELL

DSc in Philosophy, Associate Professor, Paris-Sorbonne University Abu Dhabi, Department of Philosophy & Sociology, PO Box 38044 Al Reem Island, Abu Dhabi, United Arab Emirates.

E-mail: alex.schnell@gmail.com

ABOUT SYSTEMATIC HERITAGE OF THE CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY IN TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY (WITH EMPHASIS ON CONCEPT OF REALITY)

In this paper, I focus on the link between Husserl and Classical German Philosophy on the concept of reality. The aim of my study is this: explore the phenomenological concept of reality and strengthen the phenomenological standpoint within the contemporary discussion about «realism». After trying to outline a general characterization of «reality», I extract the core question of Kant’s approach of this perspective, namely: how is it possible to legitimize the possibility of reality thanks to a priori forms of understanding? The phenomenological answer is prepared by developing the very essence of Fichte’s and Schelling’s discussion on transcendental idealism, on the one hand, and a response to Meillassoux’s critique of «correlationism», on the other. The heart of my demonstration consists then in the attempt to show that the transcendental constitution of reality — that entails a «new ontology» (Levinas), characterized both by the «constitution of consciousness» and the «foundation of being» — leans on Husserl’s conception of truth, and especially on the link between the determination of reality and the apprehension of truth. Furthermore, it brings into play a mediation in which the real determinations of the constituted being have themselves an effect on this transcendental constitution; and it implies that the legitimation of this mediation is based on a transcendental («reflexible») reduplication that makes the possibilisation itself possible. Thus, the concept of reality contains a legitimation of necessity that recurs both to Schelling and to Fichte (whose influences on Husserl’s phenomenology are obviously systematical rather than historical).

Key words: Reality, transcendentalism, truth, ontology, mediation, Kant, Fichte, Schelling, Husserl.

К ВОПРОСУ О СИСТЕМАТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ
(С АКЦЕНТОМ НА ПОНЯТИИ РЕАЛЬНОСТИ)

АЛЕКСАНДР ШНЕЛЛЬ

Доктор философии, профессор Университета Париж-Сорбонна Абу-Даби, Департамент философии и социологии, а/я 38044 Абу-Даби, Объединённые Арабские Эмираты.

E-mail: alex.schnell@gmail.com

В данной статье я фокусирую своё внимание на взаимосвязи между Гуссерлем и классической немецкой философией в осмыслении концепции реальности. Цель моего исследования — выявить феноменологический концепт реальности и укрепить феноменологическую позицию в контексте современной дискуссии о «реализме». Вслед за общей характеристикой «реальности», я ставлю ключевой вопрос о кантовском подходе в этой перспективе, а именно: как можно легитимировать возможность реальности благодаря априорным формам понимания? Феноменологический ответ на этот вопрос осуществляется путём развития очень существенной дискуссии между Фихте и Шеллингом в немецком идеализме, с одной стороны, и ответа Мейясу на критику «корреляционизма», с другой. Ядро моей аргументации составляет тезис, согласно которому трансцендентальная конституция реальности — которая повлекла за собой «новую онтологию» (Левинас), характеризующуюся в равной мере как «конституция сознания» и как «фундирование бытия», — опирается на концепцию истины Гуссерля, точнее, на взаимосвязь между детерминацией реальности и подразумеванием истины. Кроме того, это вводит в игру медиацию, в которой реальные определения конституированного бытия сами оказывают эффект на такую трансцендентальную конституцию; и это подразумевает, что легитимация этого посредничества основана на трансцендентальном («reflexible») удвоении, которое делает возможной онтологическую возможность (Ermöglichung) как таковую. Таким образом, концепт реальности предполагает легитимацию необходимости, что в равной мере отсылает нас и к Шеллингу, и к Фихте (чьё влияние на феноменологию Гуссерля в систематическом отношении гораздо больше, чем в историческом).

Ключевые слова: Реальность, трансцендентализм, истина, онтология, медиация, Кант, Фихте, Шеллинг, Гуссерль.

Ich möchte im Folgenden einige Überlegungen dazu anstellen, weshalb meiner Ansicht nach ein höchst wichtiger Ansatz der Klassischen Deutschen Philosophie, in welchem insbesondere der Begriff der «Realität» eine hervorgehobene Rolle spielt, auch für die transzendente Phänomenologie von wesentlicher Bedeutung ist. In der Bestimmung des *phänomenologischen* Realitätsbegriffs wird zugleich deutlich werden — dank eben jenes Rückgangs auf die Klassische Deutsche Philosophie (wobei ich mich, wie bereits in einem früheren Versuch (Schnell, 2010a), auf Kant, Fichte und Schelling beschränken werde) —, wie in meinen Augen der Standpunkt der Phänomenologie innerhalb der aktuellen Realismus-Debatte stark gemacht werden kann.

*

Die Frage nach der «Realität» ist am Anfang dieses 21. Jahrhunderts aufs Neue in den Vordergrund der philosophischen Debatte gerückt. Dies trifft auf verschiedene

Fassungen des «neuen Realismus» zu, die vor allem in Frankreich, Deutschland, Italien und in der angelsächsischen Welt nicht nur in der Fachphilosophie, sondern auch in einer breiteren Öffentlichkeit Eingang gefunden haben; und gleiches gilt auch für die *Phänomenologie in Frankreich*, wo ebenfalls in letzter Zeit verschiedene Ausarbeitungen eines «Realismus», bzw. einer «realistischen Phänomenologie» geliefert wurden. Darüber hinaus ist diese Frage aber ebenso bei den einen regen Austausch mit der Philosophie suchenden Anthropologen auf ein neues Interesse gestoßen (zum Beispiel in den Werken von Eduardo Viveiros de Castro in Brasilien oder von Philippe Descola in Frankreich). Überall geht es dabei darum aufzuklären, was Realität als Realität bestimmt.

Nun ist aber das Aufkommen «neuer» Realismen keineswegs selbst «neu»: Nicht nur gab es bedeutsame Bewegungen in der Literatur und der Kunst des vorigen Jahrhunderts, die diesen Namen trugen, sondern auch in der Philosophie kam es bereits vor hundert Jahren in den USA zu einer Gegenbewegung gegen den (Britischen) Idealismus, die sich «New Realism» genannt und ähnliche Fragen aufgeworfen hatte wie diejenigen, die auch heute wieder gestellt werden (Holt, 1912). Wie kann man sich nun in einer so umfangreichen, wie unüberschaubar scheinenden Thematik wie jener der «Realität» orientieren? Was heißt «Reales», was heißt «Realität»?

*

Bei dem Versuch, «Realität» zu fassen, können zwei extreme Standpunkte unterschieden werden. Dabei wird ein «inflationärer» und ein «deflationärer» Realitätsbegriff ins Spiel gebracht. Ein erster Standpunkt ist der eines «empfindlichen Realismus» — so sagen jedenfalls einige seiner Vertreter. Hierfür stehen etwa Jocelyn Benoist (Benoist, 2014) (in einer kontextualistischen Variante), die Sinnfeldontologie Markus Gabriels (Gabriel, 2015), Tristan Garcia (Garcia, 2011), Maurizio Ferraris (Ferraris, 2013) (in der Form eines «positiven Realismus»), Bruno Latour (Latour, 2012) und noch einige andere mehr. Unter «Realität» (oder «Realem») wird hier überall das verstanden, was nicht bloß *unmittelbar präsent* ist, sondern ein vorgängiges und nicht reduzierbares «Haben» zur Voraussetzung hat — Realität sei nicht in erster Linie das, was *ist*, sondern was es *gibt*, bzw. was man *hat*. Das andere Extrem — das zum Beispiel bei Graham Harman (Harman, 2002) oder in der Psychoanalyse angetroffen wird — betrachtet das Reale als das sich schlechthin Entziehende (oder gar «Unmögliche»), das heißt, als etwas, das sich weder vorstellen noch sagen lässt, so dass das Seiende auf einer Nicht-Gegenwärtigkeit beruht. Der erste Realitätsbegriff ist deshalb *inflationär*, weil alles, was wir «haben», real ist und es darum weder in seinem «Sein», noch in seinem «Sinn», noch hinsichtlich seines (transzendentalen) «Grundes» zu befragen wäre. Der zweite Realitätsbegriff dagegen ist *deflationär*, weil Reales dieser Auffassung zufolge schlicht nicht aufweisbar ist — Freud schreibt zum Beispiel im «Unbehagen in der Kultur», dass das «Reale immer unerkennbar bleiben wird», und Jacques Lacan (Lacan, 2011, 119) bestimmt das Reale als das «Unmögliche». Auf den Punkt gebracht, ist im ersten Fall gewissermaßen *alles*, im zweiten Fall dagegen *nichts* tatsächlich real. Ein solcher (freilich etwas

überspitzter) Spannungsbogen — in welchem Heidegger übrigens an beiden Extremen stehen würde, da er mit seinem Begriff der «Entborgenheit» dem inflationären, aber mit der Auffassung, dass die Wahrheit einen «Entzugscharakter» hat, auch dem deflationären Realitätsbegriff nahesteht — ist offenbar zu weit gespannt. Er muss somit eingeeignet werden. Aber wie?

Seit dem Kant'schen Kritizismus bis hin zum «spekulativen Realismus» eines Quentin Meillassoux kreisen die Überlegungen innerhalb der Realismus-Debatte darum, ob es eine subjekt- bzw. bewusstseinsunabhängige Realität gibt. Dabei wurde allerdings — bezüglich der Frage, ob etwas außerhalb unseres Bewusstseins oder unserer Wahrnehmung existieren kann — oft über das Ziel hinausgeschossen. «Reales Sein» ist nämlich im weitesten Sinne erst einmal erkenntnismäßig neutral. Es ist in keiner Weise widersprüchlich, und es spricht auch (wie die eingangs erwähnten «New Realists» bereits betont hatten) gar nichts dagegen, ein Seiendes anzunehmen, das man nicht beobachten, erkennen oder auch nur denken kann. Inwiefern aber lässt sich hierbei real Seiendes von nicht-real Seiendem unterscheiden (wobei natürlich auch die Möglichkeit des *Bezugs* zum Seienden in Betracht gezogen werden muss)? Ich möchte nun versuchen, dieser Unterscheidung Rechnung zu tragen.

Auf der einen Seite ist jedermann davon überzeugt, einen unmittelbaren Kontakt, bzw. «Draht» zur Realität zu haben. Schopenhauer (Schopenhauer, 1977, 646) hat hierzu — in «Über die Grundlage der Moral» — sehr anschaulich angemerkt: «Die einzige Welt, welche jeder wirklich kennt und von der er weiß, trägt er in sich, als seine Vorstellung, und ist daher das Zentrum derselben. Deshalb eben ist jeder sich alles in Allem. Er findet sich als den *Inhaber* aller Realität...». Realität ist dieser Auffassung nach ein Sich-darstellen dessen, was einem unmittelbar zugänglich ist und das in gewisser Weise auf jeden Einzelnen zentriert zu sein scheint.

Auf der anderen Seite kommt in einer Bemerkung wie «das ist aber nun einmal die Realität!» angesichts einer Situation, in der man nicht stecken oder die man nicht wahrhaben möchte, zum Ausdruck, dass die Realität damit zu tun hat, dass uns etwas sozusagen von außen Grenzen setzt, bzw. unsere Wünsche — aber auch unsere Wirkungsmächtigkeit — übersteigt.

Für die Bestimmung des Realitätsbegriffs ist nun ganz entscheidend, dass hier eine eigentümliche Spannung *dieser beiden voneinander nicht zu trennenden Pole* zum Vorschein kommt: nämlich zwischen vertrautem, inniglichem Bei-sich-sein und einer mit der fremden Andersheit konfrontierenden Äußerlichkeit. Beides gehört zusammen. Fasst man diese Spannung radikaler, dann muss der Sinn der Realität sowohl einer gewissermaßen «subjektiven» Instanz zugeschrieben (die sich in einer bestimmten Sichtweise als ursprünglich realitätsbestimmend begreift), als auch das Reale im Sinne einer sich «von außen» einstellenden Gegebenheit verstanden werden, die einer solchen Instanz vielmehr entgegensteht und auf sie teilweise sogar einzuwirken vermag. Es wird sich im Folgenden erweisen, dass diese beiden Pole in der Tat nicht einfach entgegengesetzt sind, sondern sich hier ein «*Diesseits*» dieser Entgegensetzung offenbart. Wie muss da-

bei für die Bestimmung des Realitätsbegriffs dieses «Diesseits», das sich als ein «Diesseits» von Idealismus und Realismus herausstellen wird, genau aufgefasst werden?

*

Um nun den Beitrag der Phänomenologie zur Bestimmung des Realitätsbegriffs klar umreißen zu können, ist der Rückgang auf Kant unvermeidlich — und zwar weil sein Ansatz für die Phänomenologie insofern von entscheidender Bedeutung war und noch immer ist, als durch ihn die Zusammengehörigkeit von Realitätsbestimmung und Erkenntnislegitimation ganz explizit in den Vordergrund gerückt wurde.

Die zeitgenössischen Realisten nehmen Kant gegenüber eine ziemlich kritische Haltung ein. Claudine Tiercelin etwa hat die kantische Philosophie als eine «mächtige Bedrohung» angesehen, Jocelyn Benoist hat sie als das «Gift» des modernen Denkens und Quentin Meillassoux gar als «eine Katastrophe» für dasselbe bezeichnet. Und auch für Markus Gabriel soll an die Stelle des von Kant auf verschiedenerelei Art betrachteten «*Glaubens*» an die Realität eine *Realität* treten, die von jeglicher Form des Glaubens völlig unabhängig zu machen sei. Es war aber eben gerade Kant, der für die Realitätsproblematik in einem viel weiteren Rahmen die Grundfolie bereitgestellt hat, von welcher sich das spätere Denken (und dabei natürlich insbesondere die Phänomenologie) in diesem Zusammenhang stets abgehoben hat. In dieser Grundfolie finden wir die Spannung wieder, von der soeben die Rede war.

Die Grundidee Kants besteht bekanntermaßen in der revolutionären Einsicht, dass die Realität nicht *direkt zugänglich* ist, sondern durch *Denkkategorien geformt* wird. Dabei ist nicht die Frage nach dem «Zugang» zur realen Welt, ihrer «Denk-», bzw. «Aneignungsmöglichkeit» entscheidend, sondern vielmehr jene Frage, wie diesen Denkformen überhaupt «objektive Realität» zuzukommen vermag. In Kants Ausdrücken: wie sich die Begriffe auf einen Gegenstand beziehen können, also das Reale tatsächlich so zu denken gestatten, wie es ist, ohne dass hierbei auf die Erfahrung zurückgegriffen würde.

Nun wird aber insbesondere in der zweiten Fassung der Kategorienduktion deutlich, dass Kant die Frage nach der objektiven Realität der Kategorien *nicht vom Standpunkt der Gegebenheit subjektiver apriorischer Formen aus betrachtet* (was ja notwendig wäre, um die Realität dieser Formen erweisen zu können), sondern *von der Gegebenheit einer sinnlichen Anschauung* (und somit einer zunächst einmal «chaotischen» Empfindung) *ausgeht!* Der Erweis der «objektiven Realität» des in der *Anschauung* gegebenen Gegenstands kommt dann dem Aufweis gleich, dass und wie diese Anschauung des Gegenstands einen Zusammenhang *mit* der transzendentalen Apperzeption und ihren Einheitsgrund *in* derselben hat. Hierdurch wird aber die ursprüngliche Fragestellung auf ein anderes Gebiet verlagert. Ursprünglich ging es, wie gesagt, darum, die objektive Realität apriorischer Verstandesbegriffe zu legitimieren. Tatsächlich aber zeigt Kant lediglich, dass und wie ein sinnlich gegebener Gegenstand sich geordnet in den Gesamtzusammenhang meiner Erfahrungen einschreiben kann — was freilich ebenfalls von großer Bedeutung ist, da dies gewissermaßen eine Minimalbedingung seines transzendental-

relationistischen Ansatzes ausmacht. Zwar wird die Antwort auf die ursprüngliche Frage später innerhalb der ersten Vernunftkritik nachgeholt — jedoch so, dass die *Begründungsproblematik* davon abgeschnitten wird.¹ Die *zweifache* Grundfrage ist und bleibt aber: Wie kann apriorischen Verstandesbegriffen objektive Realität zukommen (und zwar dergestalt, dass durch sie tatsächlich etwas «Reales» gedacht wird und nicht nur Hirngespinnste erdacht werden)? Und damit *unablöslich zusammenhängend*: Wie kann die *Notwendigkeit* dessen, was den Anspruch auf «Realität» erhebt, erwiesen werden? Es stellt sich somit heraus, dass der Rückgriff (Kants) auf das (sich in keiner konkreten Erfahrung gebende) «transzendente Selbstbewusstsein» hierbei zu kurz greift. Es geht vielmehr darum, deutlich zu machen, wie die Realität allgemein unter Berücksichtigung ihrer wesentlichen Bestimmungen in ihrem Notwendigkeitscharakter gedacht werden kann.

Ich wiederhole also noch einmal die Kernfrage, die es im Folgenden zu beantworten gilt: *Wie kann die Möglichkeit, dass man durch apriorische Denkformen das Seiende in seiner Realität erfasst, gerechtfertigt werden?* Ich möchte nun auf zwei Punkte verweisen, die meines Erachtens einen wichtigen Beitrag zur Antwort auf diese Frage zu leisten vermögen: nämlich auf den Bezug zur Transzendentalismus-Debatte zwischen Fichte und Schelling (und ich komme damit zum systematisch zentralen Punkt dieser Ausführungen); und auf den Versuch, die Kritik am «Korrelationismus» zu widerlegen, wie diese ja vom «spekulativen Realismus» Quentin Meillassoux (Meillassoux, 2008) zum Ausdruck gebracht wurde.

*

Zum einen besteht in der Tat eine bemerkenswerte Parallele zwischen der bereits kurz dargestellten Kant'schen und der gleich zu entwickelnden phänomenologischen Antwort auf die Frage nach der Notwendigkeitsbegründung der Realität, einerseits, und dem Gegensatz in der Grundidee des transzendentalen Idealismus bei Fichte und Schelling, andererseits. Um den phänomenologischen Standpunkt so klar wie möglich darstellen zu können, soll nun auf diesen Grundgegensatz innerhalb der Klassischen Deutschen Philosophie, sofern er für jenen Standpunkt relevant ist, zurückgegriffen werden.

Für Fichte und Schelling ging es jeweils darum, die transzendente Erkenntnis, also das Wissen *als* Wissen, zu begründen und zu legitimieren. Für Fichte war dies nur so denkbar (und möglich), dass das Wissen sich selbst, gleichsam «von innen», rechtfertigt — und das heißt insbesondere ohne jeglichen Rückgriff auf «objektiv» Seiendes, auf einen «Inhalt» oder auf jede Art von «äußerer» Affizierung. Er hielt sich mit der Genetisierung dieses «reinen Wissens» für den wahren Vollender des kantischen transzendentalen Idealismus.

¹ Kant hatte in der Tat die Frage nach der Deduktion der Kategorien — also der *Legitimation* ihres Gebrauchs, ihrer *objektiven Realität* — und die Frage nach der Art und Weise, wie die Kategorien die Aufweisung der Möglichkeit der Erfahrung selbst mit einem *sachhaltigen* Inhalt versehen, voneinander *getrennt* (erstere beantwortet die *Kategoriendeduktion*, letztere die *Analytik der Grundsätze*).

Wie wird nun diese «Genetisierung des Wissens» genauer geleistet? Und inwiefern ist das für eine phänomenologische Sichtweise hilfreich und bedeutsam? Fichtes Ansatz in eine phänomenologische Sprache übersetzend, könnte man sagen, dass die ursprüngliche *Sinnkonstitution* eine transzendente Genetisierung zur Voraussetzung hat. Den Standpunkt, den Fichte aufs Schärfste bekämpfte, war der des bloß «historischen» bzw. «faktuellen» Wissens — also dessen, was man phänomenologisch eine «Deskription» nennt. Wer lediglich beschreibt, stößt ab einem gewissen Zeitpunkt unweigerlich an die Grenzen des sich anschaulich zwar Gebbaren, aber sinnkonstitutiv nicht weiter Begründbaren. Die Phänomenologie Husserls liefert eine Reihe von Beispielen hierzu (die ich bereits an anderer Stelle (Schnell, 2007) aufgezählt habe — etwa im Rahmen der Phänomenologie der Zeit oder der Fremderfahrung). Wie kann nun aber das deskriptiv-anschaulich nicht weiter Erschließbare dennoch transzendentalphänomenologisch fundiert und ausgewiesen werden? Eben hier kommt der Begriff der «Genetisierung» ins Spiel. Fichte gebraucht dafür insbesondere den Begriff der «genetischen Konstruktion», dem phänomenologisch der Begriff der «phänomenologischen Konstruktion» entspricht. Wie ich es in neueren Veröffentlichungen (Schnell, 2015; Schnell, 2016) ausgeführt habe, muss man zwischen drei Gattungen der phänomenologischen Konstruktion unterscheiden, welche Differenzierungen einführen, die Fichte im Begriff der «genetischen Konstruktion» noch zusammengedacht hatte, nämlich: die *Phänomenalisierung* (erste Gattung), die setzend-vernichtende *Plastizität* (zweite Gattung) und die *Generativität* (dritte Gattung). Gerade letztere leistet dank einer ermöglichenden Verdopplung jene Genesis der Sinnbildung, die in der statisch-deskriptiven Herangehensweise nicht zum Tragen zu kommen vermag.

Für den Verfasser des «Systems des transzendentalen Idealismus» (Schelling, 2000) hingegen war Fichtes Standpunkt ein abstrakter «Formalismus». Die Begründung des Wissens — selbst und vor allem des «absoluten» Wissens, also des Wissens, das in der Tat jedes Wissen selbst zu legitimieren vermag — setzt für ihn vielmehr voraus, dass die verschiedenen logischen *und realen* (!) Bestimmungen des Gewussten diese Legitimation selbst kategorial strukturieren. Gewissermaßen schlägt also dieser Auffassung zufolge das transzendental Konstituierte auf das transzendental Konstituierende zurück. Diese Idee hatte dann auf Hegel und auf die «Phänomenologie des Geistes» einen entscheidenden Einfluss. Der Gegensatz von Fichte und Schelling lässt sich dann prägnant so zusammenfassen: Für Fichte kann Wissen radikal nur so gerechtfertigt werden, dass diese Legitimation jeglicher *realen* Bestimmung *vorausgeht* — ein Rückgriff auf reale Strukturen führte aus der transzendentalen Perspektive heraus und ließe uns in einen Empirismus verfallen. Schelling setzt dieser in seinen Augen formalistischen Sichtweise einen Entwurf entgegen, in welchem die reale Bestimmbarkeit des Transzendentalen auf die *logische Kategorialität des Realen* selbst verweist — wodurch das Transzendente gewissermaßen in einer Art «Rückkopplung» *an das Reale* durch letzteres konstituiert und nur so einer buchstäblichen «objektiven Realität» versichert werden kann.

Innerhalb der Transzendentalphilosophie wird Schelling hiermit der Entdecker einer Form des Transzendentalismus, die durch ein — in Levinas' Worten — «wechselseitiges Bedingungsverhältnis» von transzendental Konstituierendem und Konstituierten gekennzeichnet ist, auf das ich gleich eingehender zurückkommen werde. Bei Schelling wird das freilich nicht eigens hervorgehoben, und wie der Verfasser von «En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger» es auch völlig überzeugend dargelegt hat, ist es *Husserl*, der sich dieser neuen Auffassung des Transzendentalen als erstes voll und ganz bewusst geworden ist (Schnell, 2010b, 33f.).

Ich möchte betonen, dass diese Auseinandersetzung, die bei Fichte und Schelling also einen scheinbar nicht reduzierbaren Gegensatz hervorscheinen lässt, in einer phänomenologischen Perspektive *nach beiden Seiten* fruchtbar gemacht werden kann. Beide Ansätze schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern müssen vielmehr zusammengedacht werden. In ihnen kommt jeweils ein zwar unterschiedlicher, aber fundamentaler Aspekt zum Ausdruck: nämlich die transzendente Genesis einerseits und die Notwendigkeit, diese auf konkrete Inhalte (und nicht lediglich auf die Konstitution der Bedingungen der Möglichkeit des Wissens) anwenden zu können, andererseits. Dass Fichtes Ansatz hierdurch allerdings eine grundlegende Änderung erfährt, ist allein schon daraus ersichtlich, dass für ihn eine solche Genesis eben bloß die *Selbstbegründung des «absoluten», «reinen» Wissens* betrifft — eine Beschränkung, die für den transzendentalen Phänomenologen freilich unhaltbar ist und auch nicht den phänomenalen Sachverhalten entspricht.

Das «wechselseitige Bedingungsverhältnis» kann nun aber in der Tat *in die transzendente Genesis* hineingenommen werden — was gerade der Aufgabe und Tragweite der phänomenologischen Konstruktion dritter Gattung entspricht und eben auch Fichtes Standpunkt phänomenologisch zu seinem Recht verhilft! Das «wechselseitige Bedingungsverhältnis» wird nämlich seinerseits, wie gezeigt werden kann, durch eine (*Selbst-*) *Reflexion* genetisiert. Jede Bedingung impliziert eine *Differenz* der *Stufe* oder des *Registers*, die jeweils eine *Präsenz* und einen *Entzug* (und zwar — je nach dem angenommenen Gesichtspunkt — entweder des Bedingenden oder des Bedingten) ins Spiel bringt. Hierbei geht es nicht nur darum (wie das bei Fichte in seiner Reflexion des kantischen Transzendentalismus der Fall war), dass das Transzendente eine Vernichtung und eine Erzeugung darum impliziert, *weil es keine mögliche Erfahrung zulässt* (wobei, darüber hinaus, diese Vernichtung und dieses Erzeugen sich je nur auf *diese* oder *jene* transzendente Bedingung beziehen), sondern es findet hier gleichsam ein «Sprung innerhalb der Register» statt, der sich sozusagen über die *gesamte* Sphäre diesseits des immanenten Bewusstseins erstreckt und — dank einer *reflexiven Vertiefung* dieses «Bedingungsverhältnisses» — ein Wechselspiel zwischen «Präsenz» und «Nicht-Präsenz» anstößt. Dieser «Sprung» wird nicht von außen durch irgendeinen «Betrachter» vollzogen (und sei dieser auch «uninteressiert»), sondern er realisiert in einer «Reflexion der Reflexion» die Grundbestimmung des Transzendentalen, welche in einer für die

Ermöglichung charakteristischen *Verdoppelung* besteht (nämlich in der Tatsache, dass das wahre Verständnis der Bedingungen der Möglichkeit von etwas je zugleich auch die Möglichkeitsbedingungen dieser Bedingungen der Möglichkeit enthält und sichtbar macht). Ich gebrauche für diese selbstreflektierende «Reflexion der Reflexion» (in Anlehnung an Fichte) den Begriff der «transzendentalen Reflexibilität», die das «archaischste Register» jeder Genesis bestimmt (Schnell, 2016, 102–104).

Aus alledem wird somit deutlich, dass die Lösung eines genuin phänomenologischen Problems — nämlich der radikalen Begründung der Sinnbildung der Realität — Fichtes und Schellings jeweiligen Ansatz ins Spiel bringt und dazu noch diese beiden in ihrer unmittelbaren Auseinandersetzung zu erhellen vermag.

Der zweite Punkt betrifft die Diskussion zwischen dem «spekulativen Realismus» und der Phänomenologie bezüglich des Status des sogenannten «Korrelationismus» (also der Idee, dass die Gegenstände notwendigerweise in Korrelation zum Subjekt stehen). Was hat der «neue Realismus» zum Verständnis des Realitätsbegriffs beizutragen?

Der spekulative Realismus behauptet, dass die sogenannten «anzestralen» (sich der Möglichkeit einer Bewusstseinskorrelation *entziehenden*) Aussagen jegliche Bewusstseinskonstitution ad absurdum führen und somit das Scheitern des Korrelationismus dokumentieren. Nehmen wir zwei anzestrale Aussagen als Beispiel: «Unser Universum ist vor 13,8 Milliarden Jahren aus dem Urknall entstanden» und «Unser Universum ist vor 8,5 Milliarden Jahren aus dem Urknall entstanden». Wenn man bedenkt, dass einzelliges Leben nicht früher als vor vier Milliarden Jahren aufgetreten sein kann, dann handelt es sich bei beiden Aussagen offenbar in der Tat um «anzestrale» Aussagen, also um Aussagen, die sich auf den Status des Universums beziehen, der *vor* jeglicher tatsächlichen Gegebenheit von Bewusstsein gültig gewesen sein soll. Nun führt aber der spekulative Realismus den Begriff der «anzestralen Aussage» deswegen ein, weil hiermit *wahrheitsfähige* Aussagen gemeint sein und selbstverständlich nicht bloß Denkmöglichkeiten aufgezeigt werden sollen. Beide Aussagen behaupten jeweils etwas Anderes und können also nicht beide zugleich wahr sein. Wie hat nun genau das für den ontologischen Status des Realitätsbegriffs entscheidende Kriterium auszusehen, *auf dessen Grundlage allein* eine Entscheidung zwischen diesen beiden herbeigeführt werden kann?

Der spekulative Realist behauptet, dass die Anzestralität den Korrelationismus überflüssig mache. Der Phänomenologe antwortet hierauf mit einer entscheidenden Gegenfrage: Welche *Realität* kann dem in der anzestralen Aussage Behaupteten — und überhaupt dem das gegenwärtige Bewusstsein Transzendierenden — zugeschrieben werden? *Wenn* die anzestrale Aussage eine wahre Erkenntnis ausdrückt, dann gerade *weil* und *sofern* ihr Realität zukommt. Und dies verdankt sie eben der Art und Weise, *wie* wir uns auf ihren Gehalt beziehen — denn sonst könnte ja gar nicht aufgezeigt werden, dass sie nicht etwas völlig Unsachgemäßes zum Ausdruck bringt. Mit anderen Worten, die Anzestralität im Besonderen, und das aktuell Bewusstseinstranszendente im Allgemeinen, ist gerade das *explicandum* für die Wohlgegründetheit des Korrelationismus!

Zur genaueren Erläuterung sollen diese Verhältnisse noch auf eine andere Art und Weise dargestellt werden. Der Korrelationismus nimmt an, dass die objektive Realität einer Aussage das Bewusstsein als Korrelat hat. Anzestrals Aussagen über das Universum sind wahr. Also kann für den spekulativen Realisten *per definitionem* das Bewusstsein kein solches Korrelat sein und ist somit überflüssig. Die phänomenologische Gegenargumentation besteht dagegen in Folgendem: Der Korrelationismus behauptet *nicht*, dass das, worauf sich eine Aussage *bezieht*, ein korrelatives Bewusstsein zur Voraussetzung habe. Vielmehr gilt dies für den Sinn des *bewusstseinsmäßig* Bedeuteten *überhaupt!* Dann stellt sich aber natürlich die Frage, was genau dem solcherart durch das Bewusstsein anzestral Bedeuteten eine objektive Realität verleiht.

Positiv gewendet: Der Phänomenologe behauptet, anzestrals Aussagen seien wahrheitsfähig. Wie ist das mit dem Korrelationismus vereinbar? Hierbei ist die Rede von «Vereinbarkeit» aber eigentlich gar nicht voll angemessen. Anzestralität — und überhaupt wahrheitsfähiges Bewusstsein Transzendierendes — ist nämlich in Wirklichkeit (so zu sagen) das «Sprungbrett» für den Korrelationismus. Wodurch kann hierbei aber dem anzestral Bedeuteten Notwendigkeit verliehen werden? Eben gerade «durch» das Bewusstsein (und jenes für es charakteristische «gegenseitige Bedingungsverhältnis der Realität», das, wie gesagt, bereits in Schellings Entwürfen zum Tragen kam und auf das ich gleich noch näher eingehen werde). Ohne das Bewusstsein kann nicht nur gar nicht entschieden werden, welcher anzestralen Proposition Wahrheit zugesprochen werden kann, sondern man hat nicht einmal die Möglichkeit, überhaupt den Sinn irgendeiner solchen Proposition zu verstehen.

Anzestralität — und Bewusstseinstranszendenz überhaupt — fungiert somit de facto als Hebel für ein gleichsam umgedrehtes ontologisches Argument. Während beim klassischen ontologischen Argument die Hypothese des *Denkens* der *Wesenheit* des Absoluten die *Existenz* des Absoluten impliziert, schließt hier (in diesem «umgedrehten ontologischen Argument», das man auch das «anankologische Argument» nennen könnte) die *Existenz der Anzestralität* die Notwendigkeit der möglichen Gegebenheit *für und durch das Bewusstsein* und folglich — aufgrund eben des «gegenseitigen Bedingungsverhältnisses der Realität» — die *Realität* des anzestral Bedeuteten ein.² Somit wird durch die wohlgegründete Behauptung der Anzestralität der Korrelationismus nicht verworfen, sondern ganz im Gegenteil setzt sie diesen durch jenes anankologische Argument allererst in seiner Würde ein.

² In der Tat kann der Wahrheitswert zweier kontradiktorischer anzestraler Aussagen nur so überprüft werden, dass beide in den *gesamten* Erfahrungszusammenhang eingeschrieben werden. Dieser hat aber – als seine «Minimalbedingung» (s. o.) (womit es sich allerdings *nicht* um das Hauptargument für den Korrelationismus handelt!) — eben ein synthetisches Bewusstsein zur Voraussetzung und verleiht dem Korrelationismus daher seine unerschütterliche Gültigkeit.

In dieser phänomenologischen Diskussion mit dem «spekulativen Realismus» wird der Korrelationismus also nicht aufgehoben, sondern stark gemacht. Dabei darf aber die Sinnkonstitution der Realität gerade nicht (wie das noch bei Fichte in gewisser Weise der Fall war) ausschließlich auf den «subjektiven» Pol der Korrelation abgewälzt werden. Wie kann hierbei vorgegangen werden? Ganz wichtig ist, die Bedeutung der Art, wie «Bewusstsein» oder «Denken» sich auf seinen gegenständlichen Gehalt *bezieht*, genau zu fassen. Es handelt sich dabei *nicht* um ein persönliches Aneignen, bzw. um ein lediglich empirisches Bewusstwerden. Diese Frage ist zwar vom psychologischen Standpunkt aus von Interesse, geht aber in die Wahrheitsbestimmung und in den realen Gehalt der Aussage nicht ein. Dennoch ist hier von der Art, wie «wir» «uns» auf den Gehalt «beziehen», die Rede. Wie ist das zu verstehen?

Auf diese Frage hat Husserl in der *VI. Logischen Untersuchung* eine klare Antwort zu geben versucht. Diese besteht darin, *Realitätsbestimmung* und *Wahrheitsauffassung* miteinander in Beziehung zu setzen. Ich kann an dieser Stelle nicht in alle Einzelheiten der teilweise ziemlich komplizierten Untersuchungen eingehen, sondern möchte nur den Grundgedanken Husserls festhalten. Husserl vertritt unzweideutig die Auffassung, dass die wissenschaftlichen Aussagen ihre Wohlgegründetheit (ihren realen und epistemischen Gehalt) einzig und allein an und in dem zu Erkennenden selbst haben. Die Frage ist dabei dann aber, wie wir überhaupt davon wissen können — nicht wie wir «von außen», bzw. eher von unserer «Innenperspektive» aus konkret zum An-sich *gelangen*, sondern wie wir hier «objektive Realität» von einem bloßen Schein unterscheiden können. Husserls These ist also, dass die *Rechtfertigung der Notwendigkeit des Realen* an den phänomenologischen (für ihn: den «ursprünglichen») Wahrheitsbegriff, diesseits der konkreten Adäquation von «Verstand» und «Sache», gekoppelt ist. Wahrheit ist gleichsam die Grundfolie und das Telos der Intentionalität. Wahrheit ist das, was sich einstellt, wenn der intentionale Bezug «richtig», «adäquat» ist. Und umgekehrt hat der adäquate intentionale Bezug den «wahrnehmenden» Gegenstand zur Voraussetzung — wobei hier keine konkrete, individuelle Subjektivität ins Spiel kommt, sondern die «transzendentalen» Bestimmungen einen «anonymen» Status haben. *Wahrheit ist die eigentliche Form a priori allen Weltbezugs*. Die Frage ist nun aber, was hier konkret die Wahrheitsbedingungen und -kriterien ausmacht.

Ich rufe noch einmal Kants Antwort hierauf in Erinnerung: Zum einen hängt für ihn die Wahrheit einer Aussage über objektiv Seiendes damit zusammen, dass sich das in ihr Ausgedrückte in den kohärenten (Kant sagt: «einstimmigen») Gesamtzusammenhang der Erfahrung einschreibt (worin ihm Husserl voll und ganz zustimmt). Zum anderen muss das derart Einstimmige dann aber auch in einem Selbstbewusstsein vereinigt werden. Zwar hat bereits Husserl diese Auffassung Kants hinsichtlich eines seiner Auffassung nach zu ausgeprägten Psychologismus kritisiert, aber erst Levinas wird sich dann der ontologischen Konsequenzen, die hieraus folgen, voll bewusst. Worin besteht nun also der genuin *phänomenologische* Beitrag zum Status des Realitätsbegriffs und wie

können hierdurch *beide* Pole des oben skizzierten Spannungsbogens (zwischen einem immanenten Bei-sich-Sein und einer transzendenten Äußerlichkeit) verbunden werden?

Wie Husserl im ersten Band der *Ersten Philosophie* dargelegt hat, ist (in seinen Augen) der Kant'sche Ansatz zu stark psychologisch geprägt. Die Orientierung an den subjektiven Erkenntnisvermögen und insbesondere die konkretere Bestimmung der — wenn auch als «transzendental» bezeichneten — «ursprünglichen, synthetischen Apperzeption» stellen primär in den Vordergrund, wie das zu Erkennende «für mich» sein, ein «mögliches *Vorgestelltes*» darstellen kann usw. «Transzendental» bezeichnet aber für Husserl *nicht* «bloß», dass das zu Erkennende «auf ein transzendentales Subjekt zurückgeführt» wird (wodurch die transzendentalen Konstitutionsleistungen in ein *klares* und *deutliches* Bewusstsein erhoben werden), sondern, wie es die «Cartesianischen Meditationen» ausdrücklich betonen, dass jede Bewusstseinsaktualität *Potentialitäten* «impliziert», die sich *nicht* in aller Deutlichkeit dem Bewusstsein darstellen (und dies auch gar nicht immer zu tun vermögen). Die Bedeutung dieser «Erneuerung» des Begriffs des Transzendentalen eröffnet nun, wie Levinas das treffend zum Ausdruck gebracht hat, eine «neue Ontologie» (die bereits eine explizite Kritik ante litteram am verkürzten Korrelationismusbegriff des spekulativen Realismus enthält): «Das Sein setzt sich nicht bloß als korrelativ zu einem Denken, sondern als jenes Denken *fundierend*, das dieses Sein *selbst konstituiert*» (Levinas, 2001, 181). Denken und Sein, bewusstes Subjekt und Objekt des Bewusstseins stehen gerade in jenem «gegenseitigen Bedingungsverhältnis», das oben bereits mehrfach angesprochen wurde. Wie kann dieser Ontologie-Begriff aber genauer bestimmt werden?

Im § 20 der «Cartesianischen Meditationen» hatte Husserl zunächst (auf einer ersten Stufe, nämlich jener der *immanenten* Bewusstseinsphäre) herausgestellt, dass in jedem intentionalen Bezug sich zwar eine Meinung eines Gemeinten vollzieht, das Vermeinte aber zugleich durch einen *Überschuss*, ein «*Mehr*», gegenüber dem *explizit* Gemeinten ausgezeichnet ist. Das bedeutet, dass sich in diesem transzendental-phänomenologischen Ansatz ein «Horizont» eröffnet, der die intentionale Konstitution *vorzeichnet* und diese dadurch dazu «motiviert», sich an diesem «Mehr» zu «orientieren» — was somit die *einseitig* ausgerichtete Konstitution relativiert und hier auf ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis hinweist, welches das *immanente* intentionale Bewusstsein und das Sein des *immanent* Erscheinenden betrifft. Entscheidend ist dabei, dass innerhalb der Sphäre dessen, was durch Epochè und Reduktion eröffnet wird (wobei ja der dogmatische Seinsbegriff neutralisiert wird), ein *transzendental eingebettetes* und *konstituiertes Sein* aufgeht, das eben jede Bewusstseinsleistung ontologisch «fundiert». Für Levinas besteht die «Phänomenologie selbst» (Levinas, 2001, 181) ganz und gar in diesem gegenseitigen Bedingungsverhältnis, das die Intentionalität folgendermaßen kennzeichnet: «Die Intentionalität bedeutet, dass Bewusstsein immer Bewusstsein von etwas ist, vor allem aber, dass *jedes Objekt nach dem Bewusstsein ruft und es gleichsam hervorruft, durch welches sein Sein aufscheint und dadurch erscheint*» (Levinas, 2001, 185f.).

Das ist aber nicht alles. Dieses gegenseitige Vermittlungsverhältnis hat noch einen tieferen Sinn — wodurch jene «neue Ontologie» auch dort zum Tragen kommt, wo wohl die genuin transzendente Konstitutionsstufe (zumindest gemäß der Phänomenologie) erkannt werden muss. Durch die Epochè und Reduktion wird nämlich auch ein in einem *anderen* Sinne «subjektiver» «Bereich» eröffnet, den Husserl die «prä-immanente» Sphäre des Bewusstseins nennt und der zugleich — noch einmal in Levinas' (diesmal freilich etwas paradox anmutenden) Worten — «objektiver als alle Objektivität» (Levinas, 2001, 182) ist. Das bedeutet insbesondere, dass das Objekt nicht bloß Korrelat des Subjekts ist, sondern hier ein Vermittlungsverhältnis besteht, dank welchem das Subjekt kein «reines» Subjekt, das Objekt kein «reines» Objekt ist (Levinas, 2001, 185). Das *hier* ins Spiel kommende «Sein» kann Husserl nun aber aufgrund einer radikaleren Reduktion nicht eigentlich als ein «Sein» auffassen, weshalb er es — offenbar auch unter dem Einfluss Finks — an verschiedenen Stellen (Husserl, 2006, 269; Husserl, 1973, 613) seiner späten Manuskripte (und freilich auch in unterschiedlichen Bedeutungen) als ein «Vor-Sein» bezeichnet. Dieses «Vor-Sein» ist dem Sein der Welt konstitutiv vorgeschaltet und löst den Gegensatz von einer erkenntnistheoretischen und einer ontologischen Perspektive insofern definitiv auf, als es sowohl die anonyme transzendente «Subjektivität» als auch das von ihr konstituierte und sie fundierende Korrelat betrifft.

Inwiefern trägt nun diese «neue Ontologie» dazu bei, verständlich zu machen, wie man real Seiendes von nicht real Seiendem unterscheiden kann? Die Grundidee besteht eben genau darin, dass zur Bestimmung des Realen *sowohl* eine konstitutive subjektive Leistung *als auch* eine Seinsfundierung, die dem so Konstituierten eine objektive Realität verleiht, notwendig ist. Und zwar *gleichursprünglich!* Transzendente Konstitution *ist* Seinsfundierung. *Das* ist der Beitrag der Phänomenologie zur Realitätsproblematik (auch und gerade im Lichte der neueren Realismus-Debatte). In diesem Sinne also noch einmal: Nur sofern das (solcherart transzendental eingebettete) Sein das Bewusstsein «*fundiert*» (darin besteht eben die «*objektivere* Objektivität» als das für jede *einseitig durch die transzendente Subjektivität konstituierte Objektivität* der Fall ist), kann das Bewusstsein real Seiendes in dessen Sinn «*konstituieren*». Der Konstitutionsbegriff muss daher so verstanden werden, dass der Gegenstand hier nicht bloß als *abstrakter* Leitfaden dient, sondern als ein *konkreter*, die transzendentalen Fungierungsleistungen gleichsam *kontaminierender*. Diese Idee kann auch mit der einer «Epigenesis» in Verbindung gesetzt werden, so wie sie Catherine Malabou (Malabou, 2014) jüngst ebenfalls von Kant aus entwickelt hat: nämlich einer durch den objektiven Gehalt vermittelten Genesis *über* («epi-») *den transzendentalen Ursprung hinaus*, die sozusagen die Kehrseite der Auffassung, der zufolge Objektivität kategorial strukturiert ist, ausmacht. Und dieses «wechselseitige Bedingungsverhältnis» wird dann seinerseits durch eine phänomenologische Konstruktion dritter Gattung, die, wie kurz erläutert, eine «transzendente Reflexibilität» ins Spiel bringt, begründet und legitimiert. Wie gesagt, haben sowohl

Schellings Ansatz als auch Fichtes Standpunkt ihren herausgehobenen Stellenwert in dieser gesamten Problemstellung.

Durch all dies erweist sich die Phänomenologie *nicht* als eine reine *Erkenntnistheorie*, sondern vielmehr zugleich auch als eine *Ontologie* — oder, am präzisesten ausgedrückt, als *diesseits* der Spaltung Erkenntnistheorie/Ontologie angesiedelt — eine Perspektive, für die ich den Begriff der «Hypophysik» als geeignet betrachte. Innerhalb dieses grundlegenden, systematischen Rahmens ist der Reichtum der phänomenologischen Analysen unermesslich. Weit davon entfernt, sich auf die bloße Wissenslegitimation zu beschränken, eröffnet sich der phänomenologischen Analyse ein unendliches Forschungsfeld — nämlich das der Aufklärung der Sinnkonstitution alles Erscheinenden.

*

Ich fasse nun die Beiträge der husserlschen Phänomenologie, sofern sie sich hierbei auch auf Errungenschaften der Klassischen Deutschen Philosophie stützt, für diese Bestimmung des Realitätsbegriffs noch einmal kurz zusammen.

Es geht in erster Linie und grundlegend darum, die Klippen eines einseitigen Idealismus und genauso auch eines einseitigen Realismus zu umschiffen. Dabei müssen aber zwei Grundgebote beachtet werden: Es muss der Tatsache, dass der Inhalt des Wissens nicht vom Verstehenden erschaffen wird, sondern vom Seienden herrührt, Rechnung getragen werden; und die Wissensbegründung bzw.-wohlgegründetheit muss durchsichtig gemacht werden. Die Phänomenologie macht mit der Einsicht Kants, der zufolge die Realität eine *qualitative* Dimension der *apriorischen Verstandesbestimmung der Gegenständlichkeit* ausmacht, ernst. Freilich wird der Begriff (bzw. die «Kategorie») der «Realität» in einem deutlich weiteren Rahmen als bei Kant betrachtet. Einerseits betrifft die Realität nicht lediglich die graduelle Dimension der *Empfindung*, sondern den sachgerechten Gehalt des «wahrhaft» Seienden; andererseits betont Husserl, dass die Frage nach der Notwendigkeitslegitimation eben gerade in die Bestimmung der Realität mit eingeht. Dieses Projekt beschränkt sich nicht auf die *Erkenntnis*rechtfertigung, sondern zielt auf die Bestimmung des Sinns und der Genesis alles phänomenalen Seienden ab. Zwei entscheidende Einsichten hierfür werden von Schelling und Fichte übernommen: Die transzendente Konstitution bringt ein Vermittlungsverhältnis ins Spiel, das nicht einseitig von der transzendentalen Subjektivität ausgeht, sondern in welchem die realen Bestimmungen des subjektiv konstituierten Seienden auf die transzendente Konstitution ihrerseits zurückweisen (Schelling); und die Legitimation eines gegenseitigen Vermittlungsverhältnisses dieser Art beruht auf einer transzendentalen «reflexiblen» Verdopplung, die diese Ermöglichung ihrerseits ermöglicht (Fichte). Der hier veranschlagte Realitätsbegriff enthält daher eine Notwendigkeitslegitimation, die diesen beiden Ansichten voll und ganz Rechnung trägt und der eingangs erwähnten Spannung eine transzendente Grundlage bietet.

REFERENCES

- Benoist, J. (2014). *Elemente einer realistischen Philosophie*. Berlin: Suhrkamp.
- Ferraris, M. (2013). *Realismo positive*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Gabriel, M. (2015). *Fields of Sense: A New Realist Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Garcia, T. (2011). *Forme et objet*. Paris: PUF.
- Harman, G. (2002). *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court.
- Holt, E. B. (1912). *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*. New York: HardPress Publishing.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935* (Hua XV). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)* (Hua Materialien Vol. VIII). Dordrecht: Springer.
- Lacan, J. (2011). *Le Séminaire. Livre XIX*. Paris: Seuil.
- Latour, B. (2012). *Enquête sur les modes d'existence*. Paris: La Découverte.
- Levinas, E. (2001). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- Malabou, C. (2014). *Avant demain. Épigenèse et rationalité*. Paris: PUF.
- Meillassoux, Q. (2008). *Nach der Endlichkeit*. Berlin: Diaphanes.
- Schelling, F. W. J. (2000). *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: F. Meiner.
- Schnell, A. (2007). *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble: J. Millon.
- Schnell, A. (2010a). *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*. Paris: PUF.
- Schnell, A. (2010b). *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*. Paris: Vrin.
- Schnell, A. (2015). *La déhiscence du sens*. Paris: Hermann.
- Schnell, A. (2016). *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schopenhauer, A. (1977). *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. München, Wien: Carl Hanser.