



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

## NOTIZEN ZUM ABSOLUTEN.

Zum Begriff der Kontingenz und der Zeit im Anschluss an  
Quentin Meillassoux

verfasst von / submitted by

Fabian Gabelberger, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2019 / Vienna, 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Prof. Dr. Kurt Appel



Ce fut d'abord une étude. J'écrivais  
des silences, des nuits, je notais  
l'inexprimable. Je fixais des vertiges.

---

*Alchimie du Verbe*

*Arthur Rimbaud*



# Inhaltsverzeichnis

|   |            |
|---|------------|
| <b>Inhaltsverzeichnis</b>   | <b>iii</b> |
| <b>Sigel</b>  | <b>iv</b>  |
| <b>1 Diesseits der Endlichkeit</b>  | <b>1</b>   |
| 1.1 Verortung   | 1          |
| 1.2 Das Archefossil oder das Problem des Anzestralen                                    | 6          |
| 1.3 Der Korrelationismus  | 9          |
| 1.3.1 Die geschichtliche Dialektik des Korrelationismus oder<br>der Abbau des Absoluten | 15         |
| 1.3.2 Objektivität innerhalb des Korrelationismus                                       | 21         |
| 1.4 Das Unbehagen des Korrelationismus  | 24         |
| 1.4.1 Retrojektion  | 25         |
| 1.4.2 Die Einwände des Korrelationismus und ihre Entkräftung                            | 30         |
| 1.5 Heidegger oder die zeitlose Natur, da der Menschen nicht war ...                    | 38         |
| 1.5.1 Die Grenzen <i>des</i> Todes  | 47         |
| 1.6 Rekapitulation  | 53         |
| <b>2 Jenseits der Endlichkeit</b>   | <b>60</b>  |
| 2.1 Faktizität der Korrelation  | 60         |
| 2.2 Das Prinzip der Faktualität   | 69         |
| 2.2.1 Ontologische und Epistemologische Notwendigkeit der Kon-<br>tingenz               | 74         |
| 2.2.2 Satz vom Grundlosen   | 78         |
| 2.3 Figuren des Absoluten   | 83         |
| 2.3.1 Hegels Problem oder der Satz vom Widerspruch                                      | 84         |
| 2.3.2 Leibniz' Problem oder weshalb etwas ist   | 87         |
| Kants Problem oder das Dasein Gottes  | 90         |
| 2.3.3 Humes Problem oder die Unabgeschlossenheit der Natur                              | 94         |
| 2.4 Die Mathematik oder das bedeutungslose Zeichen                                      | 104        |
| 2.5 Absolute Realität und ihr Einbruch  | 113        |
| <b>3 Das Unentscheidbare</b>  | <b>121</b> |
| 3.1 Absolute Zeit   | 121        |

---

|       |  |            |
|-------|--|------------|
| 3.1.1 | Potentialität und Virtualität . . . . .                    | 123        |
|       | Die drei Welten . . . . .                                  | 126        |
|       | Die vierte WELT der Gerechtigkeit . . . . .                | 129        |
| 3.1.2 | Diesseits von Sein und Werden oder die Zeit des Vielleicht | 134        |
| 3.2   | Das Nicht-Ganze und sein Schnitt . . . . .                 | 137        |
| 3.2.1 | Dianoetische Anschauung . . . . .                          | 141        |
| 3.2.2 | Das unmögliche Zeichen . . . . .                           | 143        |
|       | <b>Literatur</b>   | <b>153</b> |

# Sigel

## Primärliteratur (Quentin Meillassoux)

- AF *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil.
- AOF »»Archeology of the Future«: Interview with Quentin Meillassoux«, *Paletten*, 1-2, 291/292, S. 86–97.
- BM »Badiou and Mallarmé: The Event and the Perhaps«, *Parrhesia*, 16, S. 35–47, Französische Originalausgabe: »Badiou et Mallarmé«, in *Autour d'Alain Badiou*, hrsg. von Isabelle Vodoz, 2011.
- CAU »Contingence et absolutisation de l'un«, in [https://materia.stanford.edu/sites/default/files/meillassoux\\_contingence\\_et\\_absolutisation\\_de\\_lun\\_fre.pdf](https://materia.stanford.edu/sites/default/files/meillassoux_contingence_et_absolutisation_de_lun_fre.pdf) [besucht am 22.11.2016], Vortrag gehalten am 2010 bei dem Symposium *Metaphysique, ontologie, hénologie* an der Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- CBI »»There is contingent being independent of us, and this contingent being has no reason to be of a subjective nature«: Interview with Quentin Meillassoux«, in *New Materialism: Interviews and Cartographies*, hrsg. von Iris van der Tuin und Rick Dolphijn, Open Humanities Press: London, S. 71–81.
- CLN »The contingency of the laws of nature«, *Environment and Planning D: Society and Space*, 30, 2, S. 322–334.
- DI »Appendix: Excerpts from *L'Inexistence divine*«, in Harman 2011, Auszüge übersetzt von Graham Harman aus dem unveröffentlichten französischen Manuskript von *L'Inexistence Divine*, Edinburgh University Press: Edinburgh, S. 175–238.
- DI2 »From »L'Inexistence Divine«, *parrhesia*, 25, S. 20–40, Auszüge übersetzt von Nathon Brown aus dem unveröffentlichten französischen Manuskript von *L'Inexistence Divine*.
- GI »Die Göttliche Inexistenz«, in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanessian, Merve: Berlin, S. 173–251.
- HE »History and Event in Alain Badiou«, *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, 12, S. 1–11, Der Artikel basiert auf dem gleichnamigen Vortrag, der am 2. Februar 2008 auf der Konferenz *Marx in the 21st Century: the Spirit and the Letter* in Paris gehalten wurde.
- ID *L'Inexistence Divine*, Diss., Université de Paris I, 1996.
- IRR »Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign«, [https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux\\_Workshop\\_Berlin.pdf](https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux_Workshop_Berlin.pdf) [besucht am 13.10.2016], Vortrag gehalten am 20. April 2012 bei einem Workshop zu Spekulativer Philosophie an der Freien Universität Berlin.
- IWB »Immanence of the World Beyond«, in *he Grandeur of Reason*, hrsg. von Conor Cunningham und Peter M. Candler, SCM Press: London, S. 444–478.

- IWQ »Interview with Quentin Meillassoux (August 2010)«, in Graham Harman 2011, Edinburgh University Press: Edinburgh, S. 159–74.
- KFF »Kanonische Frage und Faktizität«, in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 117–137, Französische Originalausgabe: »Question canonique et facticité«, in *Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien?*, hrsg. von Francis Wolff, Paris: PUF, 2007.
- KT »Kommende Trauer, kommender Gott«, in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 160–172, Französische Originalausgabe: »Deuil à venir, dieu à venir«, *Critiques*, 704-705, Paris, 2006.
- MSC »Metaphysics, Speculation, Correlation«, *Pli*, 22, S. 3–25, Französische Originalausgabe: »Métaphysique, spéculation, corrélation«, in *Ce peu d’espace autour: Six essais sur la métaphysique et ses limites*, hrsg. von Bernard Mabille, Chatou: Editions de la Transparence 2010.
- MSK »Metaphysik, Spekulation, Korrelation«, in *Realismus Jetzt*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 23–56, Französische Originalausgabe: »Métaphysique, spéculation, corrélation«, in *Ce peu d’espace autour: Six essais sur la métaphysique et ses limites*, hrsg. von Bernard Mabille, Chatou: Editions de la Transparence 2010.
- MZ »Mallarmés Zahl«, in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 326–355, Französische Originalausgabe: »Le nombre de Mallarmé«, *Transversalité*, 134, 2015.
- NE *Nach der Endlichkeit: Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, Zürich: Diaphanes, Französische Originalausgabe: *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil, 2006.
- NUE »Neuheit und Ereignis«, in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 393–419, Französische Originalausgabe: »Nouveauté et événement«, in *Alain Badiou, Penser le multiple* hrsg. von Charles Ramond, Paris: Editions L’Harmattan, 2007.
- OZB »Sich ohne Zeugen bändigen«, in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 254–325.
- PUV »Potentialität und Virtualität«, in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 138–158, Französische Originalausgabe: »Potentialité et virtualité«, *Failles*, 2, Frühling, Paris, 2006.
- SF *Science Fiction and Extro-Science Fiction*, Minneapolis: Univocal.
- SR »Speculative Realism«, *Collapse*, S. 306–449.
- SS »Speculative Solution: Quentin Meillassoux and Florian Hecker Talk Hyperchaos«, *Urbanomic*, <https://www.urbanomic.com/document/speculative-solution-meillassoux-hecker/> [besucht am 23.01.2017].
- SUK »Subtraktion und Kontraktion: Über eine Bemerkung von Deleuze zu Materie und Gedächtnis«, in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 356–392, Französische Originalausgabe: »Soustraction et contraction: À propos d’une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire«, *Philosophie*, 96, 2007.
- SUP »Spekulation und Kontingenz«, in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 90–116, Französische Originalausgabe: »Spéculation et contingence«, in *L’heritage de la raison, Hommage à Bernard Bourgeois* hrsg. von Emmanuel Cattin und Jean-Pierre Zarader, Paris: Ellipses, 2007.

- TRA »Einleitung«, in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanessian, Merve: Berlin, S. 7–88.
- TWB »Time without Becoming«, in *Mimesis International: Sesto San Giovanni*, Vortrag gehalten am 8. Mai 2008 an der Middlesex University London.
- ZS *Die Zahl und die Sirene*, Zürich: Diaphanes, Französische Originalausgabe: *Le nombre et la sirène*, Paris: Fayard, 2011.

### Sekundärliteratur

- AA Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin: Bd. 1-22: Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23: Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften, ab Bd. 24: Göttingen: Akademie der Wissenschaften.
- GA Martin Heidegger, *Heidegger Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- HUA Edmund Husserl, *Husserliana*, Bd. 1-26: Den Haag: Nijhoff, Bd. 27-37: Dordrecht u.a.: Kluwer, Bd. 38-42: New York: Springer.
- KSA Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin: De Gruyter.

## Diesseits der Endlichkeit

---

»Nous sommes enfermés dans notre langue, mais quelle merveilleuse prison! Quelle chance! // Quelle chance d'intérêt, d'instruction, de découvertes, de jeux, d'aventures, de surprises« (Ponge 1981, S. 45)

### 1.1 Verortung



konkret gefasst widmet sich Meillassoux dem scheinbar überholten Problem der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten, zwischen dem, was als Sinnliches gerade die Beziehung zwischen wahrnehmendem Subjekt und sinnlich erfasstem Objekt ist, und jenen Eigenschaften, die unabhängig des jeweiligen Zugangs dem Ding selbst zukommen. Was in dieser spezifischen Hinsicht als überkommener wissenschafts-philosophischer Zugang oder scholastischer Begriffsklauberei erscheinen mag, umfasst allgemein gesprochen den Zusammenhang zwischen Sein und Denken, die Brüche und Übergänge zwischen Epistemologie und Ontologie sowie die Frage nach der Zeit *des* Denkens selbst – ein Genitiv, dessen nicht kongruente Doppeldeutigkeit im Verlauf der Arbeit noch sichtbar gemacht werden muss.<sup>1</sup> Meillassoux ist jedoch nicht allein darum bemüht eine, wie auch immer geartete, innerphilosophische Debatte zu führen, die sich letzten Endes in der Begründung<sup>2</sup> eines *Absoluten* niederschlägt, sondern damit verbunden geht es ihm um die – in ganz kantischer Manier<sup>3</sup> – philosophische Grundlegung der *mathematisch* operierenden Naturwissenschaften – worauf Meillassoux jedoch, anders als Kant, keine transzendente Antwort gibt.

---

1 Denn die *Zeit* des Denkens – und diese Konsequenz kann man hier schon in Form eines spekulativen Satzes vorwegnehmen – ist nicht das gespiegelte Pendant, die bloße Kehrseite, das Korrelat der Zeit des *Denkens*.

2 Inwiefern die Fragen nach den physischen und metaphysischen Begründungsstrukturen sowie nach der Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grund für Meillassoux immanent wichtige sind, wird sich im Verlaufe der Arbeit noch herausstellen.

3 Vgl. etwa die Beschreibung der *Kritik der reinen Vernunft* als »Traktat von der Methode«: »In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieses Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst« (KrV, AA 03, B 15) sowie die »Anwendung« dieser Methode in den *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, insofern hier gezeigt wird, dass die transzendentalen Grundsätze der Erkenntnis als Bedingungen der Möglichkeit von naturwissenschaftlicher Erkenntnis (hier der Physik) Gültigkeit haben.

Dabei ist die Emphase auf die Mathematik von äußerster Wichtigkeit. Denn mithilfe der Mathematik, so Meillassoux, lassen sich Aussagen über die Natur treffen, die unabhängig vom jeweiligen Zugang sind und somit an sich Gültigkeit haben. Anders gesprochen ist die Mathematik imstande, Sätze zu formulieren, die nicht auf der Autorität, einer wie auch immer gearteten, denkerischen Instanz rückgeführt werden können, sondern Zugang zum Ansich (der Natur, des Universums etc.) bieten, wie es abseits jeglichen (sinnlichen) Bezugs bzw. einer Form der Relation statthat.

Schon hier ist allerdings eine präzise Begrifflichkeit vonnöten, um die Missverständnisse auszuräumen, die sich fast zwangsläufig an diese These anschließen. Es geht nicht darum, die Mathematik als reine, vom Denken letztlich unabhängig und völlig mechanisierbare Tätigkeit zu fassen,<sup>4</sup> nicht als zugangslosen Zugang. Vielmehr soll gezeigt werden, dass »[e]s Sinn [hat], alles, was vom Gegenstand in mathematischen Begriffen ausgesagt werden kann, als Eigenschaft des Gegenstandes an sich zu denken.« (NE, S. 15) Es ist selbstredend, dass solche Aussagen nicht ohne denkerischen Zugang in der Natur aufgeklaubt werden können, sie liegen nicht herum oder sind unmittelbar gegeben, sondern müssen, wie jegliche Form des Wissens, erarbeitet werden. Aber dem Inhalt selbst, so wie ihn die mathematische Aussagen beschreibt, kommt eine Unabhängigkeit vom jeweiligen Zugang zu, weshalb Meillassoux auch keine pythagoreische These verfolgt – das Ding an sich ist kein harmonisches Zahlengefüge – sondern eine »kartesianische These der Materie« (NE, S. 27).<sup>5</sup> »Die Aussage im Allgemeinen, in ihrer Eigenschaft als Bedeutung tragende Realität, sind ideell: aber ihre eventuellen Referenten sind nicht notwendigerweise ideell« (NE, S. 27).

Es wird schnell ersichtlich, wie Meillassoux mit kantischer Motivation ein eigentlich cartesianisches Projekt verfolgt und wie dies wiederum mit dem eingangs gestellten Problem der primären und sekundären Qualitäten zusammenhängt. Kommen wir also auf den Unterschied zwischen beiden zurück.<sup>6</sup> Er besteht darin, dass jene unabhängig von der Beziehung bestehen, die ich mit den Dingen unterhalte, während diese nur als Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, Leben und Welt existieren. Für primäre Qualitäten gilt, dass sie jene Eigenschaften sind »die vom Gegenstand untrennbar sein sollen: Eigenschaften, die als dem Ding zugehörig angenommen werden, selbst wenn ich es nicht mehr auffasse.« (NE,

---

4 Obwohl es insbesondere seit dem Aufkommen der Neurowissenschaften und der damit zusammenhängenden Wende gegen die (vermeintlich) Erste-Person-Perspektive (insbesondere der Phänomenologie) hin zum sogenannten *view from nowhere* prominente Beispiele für eine solches Vorhaben gibt. Vgl. hier etwa die zwischen kontinentaler und analytischer Philosophie vermittelnden Arbeiten von Ray Brassier und die damit einhergehenden Denker/innen wie Wilfried Sellars, Thomas Metzinger oder das Ehepaar Paul und Patricia Churchland (Brassier 2000, 2001, 2011b sowie NE).

5 Dass dies einer eingehenden philosophischen Begründung bedarf, ist selbstverständlich und wird im späteren Verlauf der Arbeit noch eingehender problematisiert.

6 Begriffsgeschichtlich lässt sich die Differenzierung bis auf Descartes zurückverfolgen. Dieser entwickelte die entsprechenden Begriffe zwar noch nicht, führte aber bereits das Prinzip deren Unterscheidung – durch die Trennung von denkender und ausgedehnter Substanz, menschlicher Geist und Materie – ein, auf die Locke, der die entsprechenden Termini prägte, später zurückgreifen wird. (Vgl. Descartes 2007, 2008, Locke 2008)

S. 15) Hingegen gilt für sekundäre Qualitäten, dass sie gerade das Sinnliche selbst sind, das weder in mir, noch im Gegenstand verortet werden kann – da »[d]as Sinnliche ja gerade die Beziehung zwischen dem Ding und mir [ist].« (NE, S. 14) Für die Wahrnehmung der Farbe grün etwa oder eines Schmerzes braucht es sowohl ein Objekt, das eine entsprechende Empfindung hervorruft sowie ein Subjekt, das diese wahrnimmt: Die Kerze – so Descartes Beispiel – ist nicht ohne mich heiß, es bin aber ebenso nicht ich, der heiß ist, sondern eben die Kerze, die diese Empfindung konstant hervorbringt.

Descartes – bei dem der Grundbaustein der Materie, die nicht wahrnehmbaren Korpuskeln, auf rein geometrische Begriffe reduziert und somit zum bloß räumlich Äußeren, Figürlichen oder Korporalen werden<sup>7</sup> – sichert das Prinzip der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten über die Ausdehnung ab: Alle Eigenschaft, die von der Ausdehnung herrühren – also Länge, Breite, Tiefe –, sind Eigenschaften des Ansich, da sie rein mathematische Merkmale sind, die Teil einer geometrischen Beweisführung sein können (vgl. insbesondere Descartes 1722, II, 4ff.).<sup>8</sup> Meillassoux versucht jedoch den Begriff der Ausdehnung zu vermeiden, da er zu eng mit der Sinnlichkeit bzw. dem sinnlich Wahrnehmbaren verknüpft ist, denn ausgedehnt zu sein – das lehrt uns nicht nur die phänomenologische Eidetik –, heißt (unter anderem) auch farblich und damit sinnlich wahrnehmbar zu sein. Dadurch geraten primäre und sekundäre Qualitäten wieder in ein assoziatives Näheverhältnis, das es für Meillassoux gerade zu vermeiden gilt, da es ihre notwendige Unterscheidung unterläuft bzw. möglicherweise begrifflich verunreinigen könnte. Deshalb aktualisiert Meillassoux die cartesianische These und bringt sie auf eine moderne Begrifflichkeit unter dem Banner der Mathematik – und es ist das noch andauernde Projekt Meillassoux' diese These zu legitimieren:

Es hat Sinn, alles an einem Gegenstand, was dem mathematischen *Denken* (einer Formalisierung, einer numerischen Erfassung) zugänglich ist und nicht einer Wahrnehmung oder Empfindung, zu einer Eigenschaft zu machen, die das Ding ohne mich besitzt – genauso gut wie mit mir. (NE, S. 15f., Herv. im Orig.)

Damit widerspricht er allerdings einer breiten philosophischen Tradition, die zu dem heutzutage vermeintlichen Gemeinplatz kommt, dass die Unterscheidung zwischen primären

---

7 Erst die besondere Wirklichkeit bzw. konkrete Natur weist den Begriff der (mechanischen) Bewegung auf, weshalb das Wesen der Substanz bei Descartes gerade nicht, wie etwa bei Leibniz, mittels der Kraft in den Blick kommt (vgl. Leibniz 1880, S. 472 bzw. für die sich an diesem Punkt oder eher dem Missverständnis entspannende Debatte zwischen Cartesianern und Leibnizianern Liu 2014).

8 Locke fügt der Ausdehnung noch die Festigkeit (solidity) bei, die, nur mit der Ausdehnung gemeinsam, den Unterschied zum leeren Raum markieren. Darüber hinaus ist bei ihm die Palette primärer Eigenschaft nicht abgeschlossen, sondern umfasst auch solche »fernen« Eigenschaften, die wir nicht wahrnehmen oder verstehen können. Der Grund der Dinge und damit die darauf aufbauenden sekundären Eigenschaften bleiben immer bis zu einem gewissen Grade verdunkelt. (Vgl. Locke 2008, IV, Kap. III, 11ff.)

und sekundären Qualitäten nicht deshalb fehlgeht, weil die Linie falsch gezogen wurde, sondern *weil überhaupt keine Linie zwischen beiden gezogen werden kann* und demnach keine vom sinnlichen Zugang unabhängige Eigenschaft besteht: Alle denkbaren Eigenschaften sind wesentlich bestimmt durch die jeweilige Bezugnahme und es hat überhaupt keinen Sinn, von Eigenschaften an sich, von primären im Gegensatz zu sekundären Qualitäten zu sprechen. Das Register der sekundären Eigenschaften, also jenen, die sich aus der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ergeben, wird über gänzlich *alle* Eigenschaften übergestülpt – man kann die Beziehung, die man zu den Dingen unterhält, nicht von diesen abstrahieren, also abziehen. Jede primäre Qualität ist *mir innerhalb eines transzendentalen Horizonts gegeben* und demnach immer schon *gefärbt*. Dabei geht es nicht bloß um die empirische Gegebenheit *für* ein individuiertes Subjekt – der springende Punkt und wovon sich Meillassoux losreißen möchte, ist die Idee, wonach die *Empirie als Ganze* immer schon transzendental präfiguriert ist. Demgegenüber verfolgt Meillassoux einen Weg, der abseits jeglicher Art der Relation verläuft und auf ein Absolutes abzielt, das nicht relativ zu uns ist, sondern unabhängig von unserem Zugang, auf das schließlich, was er das »*Grand Dehors*« (AF, S. 21, Herv. im Orig.) bzw. das »universelle Andere« (TRA, S. 9) nennt.



Zugleich mit der rein räumlichen Trennung in primäre und sekundäre Eigenschaften, insofern diese als mathematisch explizierbare Eigenschaften in den Dingen liegen und sich jene als zwischen Ding und wahrnehmendem Subjekt herausbilden, lässt sich auch eine zeitliche Trennung ausmachen, die auf einen weiteren, damit einhergehenden Problemhorizont verweist. Der statischen Differenzierung in der Gegenwart liegt nämlich eine zeitliche Verschiebung zugrunde: die Entstehung des Lebendigen selbst.<sup>9</sup> Denn erst mit dem Lebendigen kommt die mögliche Beziehung, die Meillassoux als Sinnlichkeit fasst und somit überhaupt das, was man als sekundäre im Gegensatz zu primären Eigenschaften bezeichnen kann, in die Welt bzw. geht Welt überhaupt erst auf – der Spalt zwischen beiden muss allererst entstehen, er ist selbst geworden. Mit dem Auftreten des Lebens bzw. lebendiger Wesen,

---

<sup>9</sup> Die Frage, die sich an dieser Stelle notwendigerweise stellt, ob sich Leben auf die Form der Sinnlichkeit respektive der Relation reduzieren lässt, muss noch weitestgehend ausgeklammert werden. Vorerst soll diese Definition des Lebens um eine biologische Komponente erweitert werden, um den Sachverhalt anschaulicher zu machen und Meillassoux' Anführungen zu vertiefen: Das Leben zeichnet sich nicht nur dadurch aus, dass es im Stoffwechsel bzw. Austausch mit seiner Umgebung steht, sondern es ist die innerliche Form, die aus Ordnung nicht Un-, sondern neue Ordnung erzeugt (vgl. Schrödinger 1989, Fischer 1989, Ilya Prigogine 1993b,a). Demgegenüber bezeichnet das Anorganische zunächst (in seiner naturwissenschaftlichen Beschreibung) jene Form des äußerlich Seienden, das nur über einen (quanten-)mechanischen Zusammenhang mit seiner Umgebung verbunden ist und vollends der Entropie unterliegt. Zudem bleibt hier die Zeit zunächst als chronologische Abfolge von Ereignissen bestimmt, indem sie als leere Aufeinanderfolge innerzeitlicher Vorkommnisse in den Blick gerät. Dies sei bei aller philosophischer Fraglichkeit zunächst den Naturwissenschaften sowie dem Verlauf der Arbeit zugestanden. Es wird im Laufe der Arbeit noch länger kommentiert bzw. Beleuchtung finden.

so Meillassoux, entsteht »die Vielfalt von Wahrnehmungen und Affektionen« (DI, S. 184)\*, die zuvor, in der Welt des Anorganischen, die einzig durch primäre Qualitäten geregelt und beschrieben wird, nicht gegeben war.

Chronologisch gesprochen fällt damit die Zeit zunächst in zwei Hälften: eine der anorganischen Materie – die einzig durch primäre, mathematisch beschreibbare Eigenschaften geregelt ist – und eine des Lebendigen – die jene (eben als Spaltung der beiden Qualitäten) ergänzt, ohne sie dabei auszulöschen –, die beide zeitlich aneinandergereiht sind und deren *Brücke* gerade den Kern der uns leitenden Frage betrifft – eine Brücke jedenfalls, die sich nicht mehr auf eine ihrer beiden Seiten reduzieren lässt.<sup>10</sup> Durch die Emergenz des Lebens, der lebendigen Relation kommt also allererst der Unterschied zwischen dem Sinnlichen und dem Mathematischen in die Welt – ein Unterschied, der zuvor nicht deshalb nicht vorhanden war, weil beide Qualitäten in der Materie in eins fielen, sondern weil das Moment der Differenz als solcher überhaupt nicht existierte und erst durch das Lebendige erwirkt wurde.<sup>11</sup> Somit verwandelt sich aber die anfänglich aufgeworfene Fragestellung hinsichtlich der Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten selbst hin zur Frage nach dem Übergang von (anorganischer) Materie zum Leben – und weiterhin zum Denken selbst. Es bleibt (phänomenologisch gesprochen) nicht ein rein statisches Problem, sondern zeigt eine genetische Struktur, dessen Klärung letzten Endes nicht nur das Auftreten bestimmter Seinsformen erhellen möchte, sondern, abstrakter gesprochen, überhaupt die Frage nach der Bedingung der *Möglichkeit*<sup>12</sup> von etwas radikal Neuem. Oder nochmals anders gewendet: *Wie kann das Denken sein eigenes Nicht-Sein denkerisch einholen?*



Um die anfänglichen Fäden zusammenzuziehen und zu binden, ist es wichtig, zu sehen, inwiefern die Legitimation der naturwissenschaftlichen Arbeit qua mathematischer Formalisierung

---

\* Zitate aus nicht deutschsprachigen Texten werden grundsätzlich im Original belassen, um den ursprünglichen Wortlaut nicht zu verfälschen – Ausnahmen werden dort gemacht, wo es den Fließtext erheblich stört, wie hier bei einzelnen Phrasen oder wo gerade auf eine Bedeutungsverschiebung aufmerksam gemacht werden soll.

<sup>10</sup> Hier kann schon vorweggenommen werden, dass es für Meillassoux nicht nur zwei, sondern vier solcher »Welten« gibt: die Welt der Materie, des Lebendigen, des Denkens und eine noch ausstehende Welt der Gerechtigkeit

<sup>11</sup> In Hegels Phänomenologie des Geistes findet sicher der ähnliche Gedanke, dass das Leben nicht nur Effekt, sondern auch Ursache der anorganischen Welt der Gesetze ist, da die einfache Unterscheidung des Gesetzes als Unterschied, die Selbst-Unterscheidung des Lebens selbst ist (Hegel 1986c, S. 105ff.). Entgegen Meillassoux lässt sich in Hegels Philosophie (insbesondere seiner Logik) dadurch aber gerade kein Zeitpunkt der Entstehung des Lebens mehr angeben. Die harten Grenzen, die Meillassoux zu ziehen versucht, werden mit Hegel insofern gebrochen, da die Zeit der Materie immer schon lebendig und subjektiv ist, also ein Freiheitsmoment aufweist. Natürlich werden dadurch die wissenschaftlich notwendigen Grenzen nicht vollkommen verwischt oder obsolet, zugleich sind sie aber immer nur reflexive Abstraktionen, die der Begriff immer schon unterwandert hat.

<sup>12</sup> Der Begriff der Möglichkeit ist hier nicht ohne Grund in Emphase gesetzt. Es wird sich zeigen, wie dieser selbst noch eine Wandlung erfährt und erweitert werden muss, ebenso wie das transzendente Programm im Ganzen.

der primären Qualitäten mit der genetischen Frage des Lebendigen selbst zusammenfällt. Sie sind nicht zwei verschiedene Problemstellungen, die unabhängig voneinander betrachtet werden können, sondern lediglich zwei Perspektivierungen ein und desselben Problems, das nun auf eine dritte Art formuliert werden kann: Wie ist ein Unterschied möglich und denkbar, der wirklich einen Unterschied macht, einen *Unterschied der Art* nämlich, der nicht bloß graduell ist.<sup>13</sup> Ein Unterschied, der es eben erlaubt, zwischen primären und sekundären Qualitäten zu unterscheiden, ebenso wie zwischen dem Anorganischen und Organischen, der es also erlaubt, eine Trennung vorzunehmen, die zum einen von naturwissenschaftlicher, zum anderen philosophischer Relevanz ist und beide Sphären nicht durch rhetorische Nebelbomben oder andere Manöver verschmirrt. Ein Unterschied, der sich nicht auf chronologisch Vorhergehendes reduzieren lässt, ebensowenig wie auf ein logisch Ursprünglicheres. Ein Unterschied schließlich, der keinen ruhigen (logischen oder materiellen) Anfang kennt, kein erstes Prinzip, im Lichte dessen alles Folgende nur wie eine langwierige und überflüssige Ableitung des ursprünglich Gegebenen erscheint und die Zeit letzten Endes nur hinzugezogen wird, um diese Abfolge zu klären, anstatt selbst erhellt zu werden.

Durch den Kern der Frage nach der Trennung zwischen primären und sekundären Qualitäten (und damit einhergehend dem Problem der Grundlegung der naturwissenschaftlichen Arbeit) sowie des genetischen Übergangs stößt also die Frage nach der Trennung und des Übergangs als solchem – sie ist die Schnur auf der sich die beiden einreihen. Wir werden noch sehen, wie das gerade der Frage nach dem Absoluten selbst entspricht.

## 1.2 Das Archefossil oder das Problem des Anzestralen

Meillassoux stellt in seinem 2006 auf Französisch erschienen Buch *Après la finitude* die philosophische Tradition nach Kant vor ein folgenschweres Problem, das sich unter dem Titel *Anzestralität* zusammenfassen lässt und deren Unvermögen augenscheinlich machen soll, die Ergebnisse der neuzeitlichen Naturwissenschaften sinnvoll deuten zu können. Das Problem des Anzestralen darf jedoch bloß als Einstieg in die Debatte gelesen werden, als heuristisches Moment – und Meillassoux betont dies selbst (vgl. SR, S. 438) –, das dem Leser das Problem vor Augen führen soll, unter dem die gegenwärtige Philosophie leidet. In seiner spezifischen Ausführung bildet es kein eigenständiges Argument gegen die nach-kantische, namentlich insbesondere die phänomenologische Tradition. Es ist nicht der logisch vollständige Winkelzug mit dem eine ganzes philosophisches Feld ausgehebelt wird, sondern ein tentatives Beispiel, das (selbstredend) sowohl inhaltlich als auch formal seine Schwächen hat – wir werden darauf zurückkommen –, aber dennoch im Stande ist, Probleme anzuzeigen, die von

---

<sup>13</sup> Dies entspricht dem Unterschied zwischen dem was im Englischen unter *difference in kind* und *difference in degree* firmiert.

philosophischem Wert sind, um eine Bandbreite philosophischer Traditionen bestenfalls zur Klärung ihrer eigenen Position herausfordern zu können. Es ist Meillassoux schließlich darum bestellt, eine bestimmte im weitesten Sinne transzendente Strömung der Philosophie hinsichtlich sowohl ihrer epistemologischen Erklärungskraft naturwissenschaftlichen Wissens als auch der oben eingeführten Frage nach dem Übergang zu problematisieren.



Aber worum geht es konkret? Seit dem Aufkommen absoluter archäologischer, geologischer oder kosmologischer Datierungsmethoden sind die experimentellen Wissenschaften nicht mehr nur in der Lage, relative chronologische Anordnungen zu liefern, sondern voneinander unabhängige Altersbestimmungen. Während es also zuvor lediglich möglich war, die zeitliche Reihenfolge der relevanten Ereignisse untereinander zu erforschen, sind die Wissenschaften heutzutage im Stande, absolute Zeitangaben über Fossilien oder Ereignisse zu liefern – Zeitangaben, die nicht mehr auf den Bezug zu anderen Fossilien oder dgl. angewiesen sind. Es sind quantitative Altersangaben, ermöglicht insbesondere durch radiometrische Methoden, die sich den statistisch konstanten Zerfall radioaktiven Materials – etwa Uran-Blei-Methode für länger oder Radio-Carbon-Methode für kürzer zurückreichende Zeitangaben – zu nutzen machen. Andere Methoden bedienen sich der Thermolumineszenz, die die Lumineszenz von Mineralien in geologischen Formationen misst, oder erforschen die kosmologische Rotverschiebung, um astronomische Ereignisse zu datieren.

Was wir mit diesen Methoden erhalten, lässt sich auf einem kurzen Streifen abbilden: Kreuze, Markierungen, die Ereignisse anzeigen, die weit vor der Entstehung des menschlichen Organismus und sogar des Lebens selbst hinausweisen, chronologische Angaben, wie etwa der Ursprung des Universums vor 13,8 Milliarden Jahren, die Rekombination ungefähr 378.000 Jahre danach, die Entstehung der Erde vor 4,45 Milliarden Jahren oder der Ursprung des irdischen Lebens vor 3,5 Milliarden Jahren, der den Beginn der Sinnlichkeit selbst und somit das vorzeitige Ende anzestraler Ereignisse darstellt.

*Anzestral* nennt Meillassoux dabei »jede Wirklichkeit, die dem Aufkommen der menschlichen Gattung vorausgeht – und die sogar jeder erfassten Form des Lebens auf der Erde vorausgeht« (NE, S. 24). Diese wird wiederum durch *Archeffossilien* angezeigt, die im Gegensatz zu Fossilien nicht nur materielle Überreste bzw. Spuren vergangenen Lebens sind, sondern stoffliche Hinweise über ein anzestrales Ereignis oder eine anzestrale Realität geben. Es geht also, wie eingangs schon hingewiesen wurde, um Ereignisse vor jeglicher sinnlichen Wahrnehmung, rein anorganische Bewegungen, die (quanten-)mechanisch geregelt, daher

mathematisch exakt beschreibbar sind und keine Form des Bezug zum Lebendigen unterworfen oder ausgesetzt waren und in *anzestralen Aussagen* gefasst werden.<sup>14</sup>

Das Problem des Anzestralen erhält dadurch seine Schlagkraft, dass es die lebende oder denkende Relation zur Welt, das was wir mit dem Sinnlichen sowie dem Bewusstsein fassen, nicht als zeitloses oder transzendental außerzeitliches Prinzip fasst, unter dem Wissenschaft stets möglich ist, sondern als Tatsache in die Wirklichkeit oder Zeitlichkeit selbst einschreibt, es in eine Abfolge von Ereignissen einreihet, deren Ursprung nicht selbst wieder eine wie auch immer geartete Beziehung zur Welt ist. Denken und Leben werden durch die Konfrontation mit der wissenschaftlichen Möglichkeit anzestraler Aussagen zeitlich relativiert. Sie sind nicht mehr das Prinzip (der Einheit oder der Reflexion), unter dem sich Zeit und Wirklichkeit notwendig konstituieren, sondern selbst zeitlich geworden. Sie sind selbst einem genetischen Prozess unterworfen, der sich nicht vollständig sinnlich oder reflexiv einholen lässt, sondern auf eine Wirklichkeit verweist, die jenseits transzendentaler Grundsätze verläuft oder zumindest diese in ihrer vermeintlichen Abgeschlossenheit irritiert.<sup>15</sup> Denn auch wenn wir nicht außerhalb unserer Beziehung zur Welt denken, uns ihrer entziehen können, bedeutet

---

14 Natürlich zeigt gerade die Quantenphysik, dass Eigenschaften eines Teilchens wesentlich indeterminiert sind, also Vorhersagen quantenphysikalischer Vorgänge letzten Endes nicht eindeutig positiverbar sind, sondern Wahrscheinlichkeitscharakter haben – wobei es sich hierbei um kein rein epistemologisches Problem handelt, dass im Zusammenhang mit der Qualität der Messung steht, sondern die Indeterminiertheit aufgrund der Wellengleichung grundsätzlich ontologischer Natur ist. Allerdings wird ein physikalisches System gerade vollständig durch seinen quantenmechanischen Zustand, seinen Gesamtzustand, definiert, der immer nur die Form von nicht-statistischen Wahrscheinlichkeiten annimmt und die Überlagerung aller möglichen Eigenzustände darstellt. Dadurch lässt sich theoretisch – unter dem Paradigma der Informationserhaltung – aus jedem beliebigen Zustand, sofern er nur hinreichend genau beschrieben ist, jeder vergangenen und zukünftige ableiten. Auf der anderen Seite unterbricht – zumindest in der bekannten Kopenhagener Deutung, die auf Niels Bohr und Werner Heisenberg zurückgeht – der Kollaps der Wellenfunktion (den es etwa in der Viele-Welten-Interpretation nicht gibt) das Kontinuum der Informationserhaltung, insofern die (vollständige) Wahrscheinlichkeit auf einen diskreten Wert reduziert wird – zudem zeigt das Korrespondenzprinzip, dass sich jedes quantenphysikalische System bei ausreichend hoher Quantenzahl asymptotisch einem klassischen annähert bzw. in ein solches überführt werden kann. Daraus ergibt sich die dialektisch anmutende Gegenüberstellung eines vollständigen, aber indeterminierten physikalischen Systems auf der einen und eines klassisch determinierten, aber unvollständigen Systems – indem aufgrund des Kollapses Information verloren ging – auf der anderen Seite. Sobald wir also den Boden der eindeutigen Bestimmung betreten, verlassen wir das Reich der Vollständigkeit. Zugleich aber bildet diese Vollständigkeit der quantenmechanischen (Aufenthalts-)Wahrscheinlichkeit keine erfahrbare Lebenswirklichkeit, sofern sie bei makroskopischen Objekten nicht aufzutreten scheint. Der Übergang zwischen beiden Sphären bildet ein bis heute anhaltendes Problem in der Kopenhagener Deutung, das bislang wenig Hoffnung auf Klärung birgt. Es ist zwar erwiesen, dass der Kollaps eng mit der Funktion eines Beobachters zusammenhängt, aber welche genaue Rolle dieser in dem Prozess spielt und weshalb es dazu kommt, ist ungeklärt: Die Ursache dieses Kollaps lässt sich selbst nicht mehr begrifflich einholen und herleiten. Natürlich kann es hier nicht darum bestellt sein, dieses tiefeschürfende Problem der modernen Physik zu erläutern oder im Kontext Meillassoux' zur Anwendung zu bringen. Vielmehr soll es darum gehen, einen Problemhorizont dafür zu schaffen, dass das Anzestrale nicht auf ein eindeutig positiverbares Phänomen zu reduzieren ist, sondern ein Themenfeld eröffnet. Es geht vorerst – denn später wird uns diese Frage nochmals unter anderen Vorzeichen interessieren – nicht darum, was genau vor 4,45 Milliarden Jahren passiert ist, sondern darum, dass etwas passiert ist, das keinem lebendigen Beobachter korrespondiert und trotzdem Realität war und ist.

15 Dies darf jedoch nicht so gelesen werden, als würde mit dem Auftreten des Lebens die Möglichkeit mathematischer Erkenntnis vom Ansich in der Relation verschwinden oder aufgehoben. Jene bleibt, auch in der Welt des Lebens, möglich. Das Anzestrale bildet dabei, in einer vorausgreifenden Formulierung, den steten ontologischen Überschuss hinsichtlich der epistemologisch abgeschlossenen Relation.

das noch nicht, dass diese Beziehung »durch sich existieren könnte, unabhängig von ihrer Inkarnation in Individuen.« (NE, S. 25)<sup>16</sup>

Es ist dies die genuine Intuition Meillassoux', dass die Philosophie in der Folge Kants den wissenschaftlichen Sinn solcher anzestraler Aussagen nicht begreifen kann oder stets verfehlt, die sich auf Inhalte beziehen, die jeder wie auch immer gearteten Beziehung zur Welt, sei sie nun menschlich, tierisch oder pflanzlich, vorausgehen, da sie diese stets unter dem Paradigma der Relation selbst denkt. Das Enigmatische – um hier eine Wendung Brassiers aufzunehmen (vgl. Brassier 2007, 49ff.) – an diesen anzestralen Aussagen führt einen inneren Widerspruch der nach-kantischen Philosophie<sup>17</sup> vor Augen, der sich offenbart, sobald die konzeptionellen Grundlagen dieser mit den anzestralen Aussagen konfrontiert werden, sobald das transzendente Projekt als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis seinen eigenen (nicht transzendentalen) Möglichkeitsbedingungen gegenüber gestellt wird.<sup>18</sup>

### 1.3 Der Korrelationismus

Um nun die Fraglichkeit des Anzestralen präziser fassen zu können, bedarf es einer genaueren Auseinandersetzung mit jener philosophischen Tradition, die nach Meillassoux an naturwissenschaftlicher Kurzsichtigkeit leidet und zugleich den Angelpunkt seiner Kritik und Argumentation bildet – also dem, was Meillassoux unter dem Begriff *Korrelationismus* fasst. Auch, wenn man dabei die oft feinen Nuancen übersieht und die manchmal harten Bruchlinien überspringt, so lässt sich dennoch eine grundsätzliche Überzeugung ausmachen, die die nach-kantische Philosophie verbindet: Die *Rede* von einer Welt, die unabhängig von unserer Beziehung zu ihr existiert, eine Welt, wie sie an sich, ohne menschlichem Horizont besteht,

---

16 Ansonsten fiele diese Position zurück in den subjektiven Idealismus, den Kant (insbesondere durch seine Betrachtung des Raumes als *äußerlichen* Sinn) überwinden will.

17 Die nach-kantische Philosophie meint hier insbesondere jenen Strang innerhalb der Philosophie, die, dem Erbe Kants folgend, insbesondere die epistemologische Frage der Bedingung von möglicher Erfahrung bzw. der Gegebenheit von Sein selbst verfolgen.

18 Diese Problemkonstellation hat bereits der deutsche Idealismus nach Kant als Ausgangspunkt seines Fragens genommen, insofern beginnend mit Fichte die (nicht repräsentative, nicht objektivierte) Fakultät der Selbst-Reflexion qua Grundlage der Repräsentation und des objektives Wissen ins Zentrum der Auseinandersetzung gerückt ist. Meillassoux wiederum wird einen Lösungsweg vorschlagen, der nicht nur den Kreis transzendentaler Argumentation verlässt, sondern auch den erweiterten Zirkel der Reflexion bzw. überhaupt jegliche Form der Relation, von dem aus allererst eine Betrachtung transzendentalen Wissens möglich war.

stellt ein Absurdität dar.<sup>19</sup> Das Ding an sich, frei von jeder transzendentalen Formgebung, ist unerkennbar. Denn seit Kant ist klar, dass die Anschauung

nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden und als Erscheinung nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. (KrV, AA 03, B 65)

Die der Wahrnehmung korrespondierenden Phänomene haben keine vom jeweiligen Zugang *erkennbare* unabhängige Realität, sie sind immer schon transzendental geformt – sei es, dass sie durch Kategorien und reine Formen der Anschauung (Kant), einen Akt der Subjektivität (phänomenologische Tradition) oder innerhalb der formalen Sprache (analytische Tradition) gegeben sind. Der Zugang selbst hat hinsichtlich der Realität das erste und zugleich letzte Wort und sei es auch nur, insofern er bestätigt, dass die Unabhängigkeit der Dinge eben *für uns* ist.<sup>20</sup> Das Subjekt, die Existenz, oder schlicht das Leben bilden die fundamentale Schicht, die Grundbedingung der Manifestation aller Phänomene. Und es gilt seit Kant als naiv zu meinen, wir können hinter diese transzendente Kulisse zurückblicken.

Dabei ist es wichtig zu beachten, dass weder die Sphäre des Subjekts noch des korrespondierenden Objekts, sondern deren *Relation*, die sich *zwischen* dem un-objektivierbaren Denken und nicht-repräsentierbaren Seienden aufspannt, primär ist. Logisch ursprünglich hinsichtlich der beiden Pole – Welt, Substanz etc. sowie *Dasein*, Subjekt etc. – ist die vortheoretische Beziehung, die *Ko-Relation* zwischen beiden: die Klammer zwischen Denken und Sein, *λόγος* und *φύσις* bzw. *νοεῖν* und *εἶναι*, die beide Momente vereint, indem sie sie

---

19 Im Folgenden kann es um keine genaue Analyse der nach-kantischen Philosophie gehen. Dass dies nicht nur den Rahmen der Arbeit bei weitem sprengen würde, sondern – angesichts der überwältigenden Breite an Denkrichtungen – auch wissenschaftlich anmaßend wäre, liegt auf der Hand. Gleichmaßen soll aber auch keiner Vereinheitlichung oder Einebnung einer philosophischen Tradition das Wort geredet werden, keiner platten Nivellierung einzelner Positionen – sicherlich, jede von ihnen verlangt eine entsprechende Untersuchung, um ins Recht gesetzt zu werden –, die in einer, an Heidegger anmutenden, Geste die Geschichte als homogen zusammenfasst, um sich selbst als deren Ausnahme zu bescheinigen. Vielmehr soll ein Wesenszug, oder vorsichtiger ausgedrückt eine Tendenz herausgearbeitet werden, die viele der nach-kantischen philosophischen Strömungen teilen, die zugleich selbst nur eine Episode der Philosophiegeschichte darstellt. Hierbei werden begriffliche Kompromisse in Kauf genommen. Dies führt notwendiger dazu, dass Denkwege an einigen Stelle nur schematisch expliziert werden können, was aber letzten Endes dazu dienen soll, die Übersicht zu schärfen. Unterschiede zwischen Positionen werden deshalb nur stellenweise angeführt, um wichtige Bruchlinien auszumachen, die für das Verständnis von Meillassoux' eigenem Projekt ausschlaggebend sind. Meillassoux geht es darum ein Epochenproblem herauszuarbeiten und nicht die historische Realität einer gesamten Epoche – was dialektisch gewendet letzten Endes vielleicht doch wieder auf dasselbe hinausläuft.

20 Im Lichte dieser Tatsache hat sich auch ein realistischer Strang innerhalb der Phänomenologie herauskristallisiert, der den Blickwinkel bzw. die Abhängigkeit umkehrt und die Wirklichkeit der Wahrnehmung für die Konstitution des Subjekts hervorhebt (vgl. Wiesing 2009 bzw. für einen davon abweichenden Ansatz einer realistischen Phänomenologie des Raumes Figal 2016b). Meillassoux geht es, aber wie anfangs schon erwähnt, gerade darum, das Relationale der Wahrnehmung selbst grundzulegen.

unterscheidet (vgl. Brassier 2007, S. 50).<sup>21</sup> Philosophien die unter einem solchen Dogma der Beziehung und der damit einhergehenden symptomatischen Beschäftigung mit Differenzen operieren, die weit bis in die »post-metaphysische« Philosophie hineinragt, umreißt Meillassoux eben unter dem Namen *Korrelationismus*:

I call ›correlationism‹ the contemporary opponent of any realism. Correlationism takes many contemporary forms, but particularly those of transcendental philosophy, the varieties of phenomenology, and post-modernism. But although these currents are all extraordinarily varied in themselves, they all share, according to me, a more or less explicit decision: that there are no objects, no events, no laws, no beings which are not always-already correlated with a point of view, with a subjective access. Anyone maintaining the contrary, i.e. that it is possible to attain something like a reality in itself, existing absolutely independently of his viewpoint, or his categories, or his epoch, or his culture, or his language, etc. – this person would be exemplarily naïve, or if you prefer: a realist, a metaphysician, a quaintly dogmatic philosopher. (TWB, S. 8)



Beispiele für solche Korrelationismen lassen sich nebst Kant insbesondere innerhalb der phänomenologischen Tradition ausmachen und sollen hier zur Veranschaulichung der Position dienen.

- Zuvorderst Husserl, der, wie man in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* erfährt, seine Lebensaufgabe in der Ausarbeitung des »universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen« (HUA VI, S. 169, Anm. 1) sah, das durch den Blick der Epoché freigelegt wird:

Mit und in dieser Befreiung ist gegeben die Entdeckung der universalen, in sich absolut geschlossenen und absolut eigenständigen Korrelation von Welt und Weltbewußtsein. Gemeint ist auf der letzten Seite das Bewußtseinsleben der die Weltgeltung leistenden Subjektivität, bzw. der in ihren fortdauernden Erwerben jeweils Welt habenden und auch immer aktiv neu gestaltenden Subjektivität. Und schließlich ergibt sich, als weitest zu fassende: die absolute Korrelation von Seiendem jeder Art und jeden Sinnes einerseits und absoluter Subjektivität andererseits, als der

---

<sup>21</sup> Denken meint hier und im Folgenden nie bloß das rationalistische Argumentieren, sondern umfasst im Sinne Descartes jede Form der Subjektivität, wie Anschauung, Wahrnehmung, Erinnerung, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft oder Wille. Diese Auffassung kommt dann zur Anwendung, wenn es um die Einschließung des Denkens in seine immanent eigenen Strukturen geht. Erst im Verlauf der Arbeit, wenn wir auf Meillassoux' Konzeption des Absoluten zu sprechen kommen, wird Denken auch im engeren Sinne, als Fähigkeit des Menschen das Absolute zu theoretisieren, gefasst. (Vgl. IRR, S. 8)

Sinn und Seinsgeltung in dieser weitesten Weise konstituierenden. (HUA VI, S. 154)

- Als weiteres Beispiel dient Heidegger, der als prominentester Schüler Husserls das Phänomenologische Projekt erweitert und mit dem *Dasein als In-der-Welt-sein* ebenfalls eine korrelationistische Struktur schafft, wenn er schreibt,

Welt existiert, d.h. sie ist nur, sofern Dasein da ist. Nur wenn Welt da ist, wenn Dasein als In-der-Welt-sein existiert, ist Seinsverständnis da, und nur wenn dieses existiert, ist innerweltliches Seiendes als Vorhandenes und Zuhandenes enthüllt. Weltverständnis als Daseinsverständnis ist Selbstverständnis. Selbst und Welt gehören in dem einen Seienden, dem Dasein, zusammen. Selbst und Welt sind nicht zwei Seiende, wie Subjekt und Objekt, auch nicht wie Ich und Du, sondern Selbst und Welt sind in der Einheit der Struktur des In-der-Welt-seins die Grundbestimmung des Daseins selbst. Dieses Gehören beruht in der das Ereignis auszeichnenden Vereinigung. Durch sie ist der Mensch in das Ereignis eingelassen. (GA 24, S. 422)

- Oder der Begriff des *Ereignis* als die *Zusammengehörigkeit* von Sein und Mensch<sup>22</sup> beim späten Heidegger: »Das Ereignis vereignet Mensch und Sein in ihr wesenhaftes Zusammen.« (GA 11, S. 47)

»Sofern es Sein und Zeit nur gibt im Ereignen, gehört zu diesem das Eigentümliche, daß es den Menschen als den, der Sein vernimmt, indem er innestehet in der eigentlichen Zeit, in sein Eigenes bringt. So geeignet gehört der Mensch in das Ereignis.<sup>23</sup>« (GA 14, S. 28)

- Auch bei Merleau-Ponty gibt es viele, an Heidegger angelehnte Stellen, die die Struktur des Korrelationismus aufweisen, wie etwa folgendes Zitat belegt:

»Die Welt ist unabtrennbar vom Subjekt, von einem Subjekt jedoch, das selbst nichts anderes ist als Entwurf der Welt, und das Subjekt ist untrennbar von der Welt, doch von einer Welt, die es selbst entwirft. Das Subjekt ist Zur-Welt-sein und die Welt bleibt ›subjektiv‹ [...].« (Merleau-Ponty 1986)

- In den späteren Werken Merleau-Pontys ist es das *Fleisch*, das die sub-repräsentationale Reversibilität von Sichtbarem und Unsichtbarem erwirkt, indem

<sup>22</sup> Es findet hier absichtlich der Begriff *Mensch* und nicht der des Daseins Verwendung, um auf die diesbezügliche Wandlung innerhalb Heideggers Werk aufmerksam zu machen.

<sup>23</sup> Natürlich versucht Heidegger gegen die Tradition der Metaphysik die Einheit von Sein und Denken abseits des Systemgedankens und der Repräsentation zu fassen, indem er diese Relation von der ereignishaften *Zugehörigkeit* und nicht dem äußerlichen Zusammen bzw. der Verbindung in den Blick nimmt, die für ihn eben nur einen abgeleiteten Modus jener bildet. Somit bleibt Heidegger aber dieser korrelationistischen Linie insofern treu, als auch er nicht außerhalb der Relation zu denken vermag: Es geht für Heidegger nicht darum, »das ›Zusammen‹ (›co-‹) aufzugeben, sondern seine Ursprünglichkeit außerhalb des Schemas der Repräsentation [aber innerhalb des Schemas der Relation, F.G.] zu denken.« (NE, 22, Herv. im Orig.)

Sehender und Sichtbares sich wechselseitig vertauschen und man nicht mehr weiß, wer sieht und wer gesehen wird. Diese Sichtbarkeit, diese Generalität des Empfindens an sich [...] haben wir Fleisch genannt [...] . [D]as Fleisch, von dem wir sprechen, ist nicht die Materie. Es ist das Einrollen des Sichtbaren in den sehenden Leib, des Berührbaren in den berührenden Leib [...], diese magische Beziehung, dieses Bündnis zwischen den Dingen und mir, das darin besteht, daß ich ihnen meinen Leib leihe, damit sie sich in ihn einschreiben und mir ihre Ähnlichkeit vermitteln, diese Falte, diese zentrale Höhlung im Sichtbaren, die mein Sehen ausmacht, diese beiden spiegelbildlichen Reihen von Sehendem und Sichtbarem, von Berührendem und Berührten bilden ein wohlverbundenes System [...] . (Merleau-Ponty 1966, S. 183)

- Es sei hier auch noch Maximilian Beck erwähnt, der schon 80 Jahre vor Meillassoux unter einem fast identen, jedoch affirmativ verwendeten Begriff eine ähnliche, wenn auch auf einen kleineren Ausschnitt beschränkte Tradition zusammenfasst:

»Korrelativismus« soll hier als Terminus dienen zur Bezeichnung eines von Husserl und Dilthey erarbeiteten Standpunktes. der die alten Disjunktionen Idealismus oder Realismus, Subjektivismus oder Objektivismus, Immanenzphilosophie und Phänomenalismus oder Realphilosophie überwunden hat zugunsten der These: Weder existiert eine Welt an sich, unabhängig von einem Bewußtsein von ihr, noch existiert bloß ein Bewußtsein, resp. Bewußtseinssubjekt und nur als des Bewußtseins, resp. Subjekts bloßer Modus (Erlebnis, Funktion oder Inhalt) die Welt. Und: weder erkennen wir die Welt, wie sie an sich, d. i. unabhängig von unserem Bewußtsein ist, noch erkennen wir bloß eine Scheinwelt, jenseits derer die eigentliche, wahre Welt an sich existierte. Die korrelativistische Gegenthese lautet positiv: Bewußtsein und Welt, Subjekt und Objekt, Ich und Welt stehen selbst in einem derartigen korrelativen, d. i. sich gegenseitig bedingenden Seinszusammenhang, daß obige Disjunktionen überhaupt keinen Sinn haben (Beck 1928, S. 611)

- Um auch ein Beispiel aus der analytischen Tradition zu anzuführen, sei hier noch Michael Dummett genannt, für den es keinen (wissenschaftlichen) Diskurs gibt, der nicht innerhalb eines konstruierten inferentiellen Systems operiert, das es überhaupt erst ermöglicht, diesbezüglich kohärente Aussagen zu treffen – und sei es über die Realität selbst: »realism is a *semantic* thesis.« (Dummett 1982, S. 55, Herv. im Orig.) Oder wie es Hilary Putnam ausdrückt: »What is wrong with the notion of objects existing ›independently‹ of conceptual schemes is that there are no standards for the use of even the logical notions apart from conceptual choices.« (Putnam 1988, S. 114)

Allen diesen Positionen wohnt ein gemeinsamer Ausgangspunkt inne: nur innerhalb einer Unhintergebarkeit und Unüberschreitbarkeit der Relation zur Welt, die über Konzepte

geregelt ist, selbst denken zu können – jegliche Versuche, aus dieser Relation ausbrechen zu wollen, müssen nicht nur scheitern, sondern bleiben letzten Endes epistemologisch naiv. Jeder Anlauf, Aussagen über eine unabhängige Realität jenseits der transzendentalen Klammer zu treffen, verläuft im Sand, denn mit jedem Schritt ins vermeintliche Außen, gräbt man sich nur tiefer in die Relation selbst ein. Es gleicht dem Rennen zwischen Igel und Hasen: Der Igel ist immer schon da<sup>24</sup> – aber nicht, weil man zu langsam oder in die falsche Richtung läuft, sondern weil eine ontologische Grundbedingung die Strecke zu einem Laufband verwandelt hat, auf dem einem die ganze Welt entgegenkommt. Alle Bestrebungen, an das Ding an sich zu gelangen, sind unhaltbar, weil jeder vermeintliche Blick aus der Korrelation einem das eigene Spiegelbild zurückwirft: ein unabhängiges Ansich ist stets *für* den Denkenden.

Die Beziehung zur Welt ist (nicht nur begrifflich, wie etwa bei Heidegger) die Welt selbst geworden, weil Welt nur Sinn hat, insofern sie einem Bewusstsein oder einem Lebewesen *gegeben* ist. Es ist schließlich sinnlos, noch eine (zumindest erkennbare) Welt an sich, isoliert von unserer Beziehung zu ihr, zu postulieren – da diese vermeintlich Eigenständigkeit nur eine geborgte, eine von uns geborgte wäre. An sich und Für uns fallen insofern zusammen, als sich jede Annahme eines Ansich qua Aussage immer schon in ein Ansich *für uns* verwandelt hat. Wir können, wie Hegel schreibt, nicht hinter die Erscheinung blicken (vgl. Hegel 1986c, S. 78.), das Denken »kommt also auch in seiner Beziehung auf den Gegenstand nicht aus sich heraus zu dem Gegenstande« (Hegel 1986d, S. 37). Die Transzendenz der Dinge wird zur Transzendenz *innerhalb* der *Immanenz* des Bewusstseins. Phänomene sind nur mehr im, aber nicht mehr dem Bewusstsein transzendent: »Transzendenz in jeder Form ist ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter.« (HUA I, S. 117)<sup>25</sup> Meillassoux fasst diesen »korrelationale[n] Tanzschritt« (NE, S. 18) folgendermaßen zusammen:

No X without givenness of X, and no theory about X without a positing of X. If you speak about something, you speak about something that is given to you, and posited by you. Consequently, the sentence: »X is«, means: »X is the correlate of thinking« [...]. That is X is the correlate of an affection, or a perception, or a conception, or of any subjective act. [...] [W]hen you claim you think any X, you must posit this X, which cannot then be separated from this special act of positing, of conception. (SR, S. 409)

Wenn man *X* denkt, *denkt* man *X*, oder weniger formal gesprochen, wenn wir eine *unabhängige Realität* denken, *denken* wir sie eben *als*<sup>26</sup> unabhängige Realität: Jeder Realist verfängt

24 Auch Heidegger bedient sich in anderem Kontext dieser Metapher (vgl. ID, GA 11, S. 54)

25 Natürlich gibt es bei Husserl – wie für so vieles – auch Hinweise auf »allerlei Transendenzen« (HUA II, S. 11), die »die Rätsel, die Mysterien, die Probleme um den letzten Sinn der Gegenständlichkeit der Erkenntnis« (HUA II, S. 55) zu bergen scheinen. Dies ist auch nicht zuletzt daran festzumachen, dass für Husserl »[d]ie Welt [...] als Wirklichkeit immer da« (HUA III/1, S. 61) ist.

26 Diese »Als-Struktur« der Erfahrung, d.h., dass wir etwas immer *als* etwas erfassen, wahrnehmen, verstehen etc., bildet das Grundmoment der Phänomenologie, insofern sie expliziert, inwiefern Phänomene nie bloß in

sich unweigerlich im Versuch, der subjektiven Einflüsse zu entkommen und eine rein objektive Natur zu beschreiben, in eigenen Konzeptionen einer solchen, und begeht damit einen performativen Widerspruch. Was Meillassoux unter dieser Formel fasst, ist die Minimalform bzw. das Fundament jeglichen Korrelationismus und wird von ihm mit dem Begriff *korrelationaler Zirkel* bezeichnet. Die spezifischen, darauf aufbauenden Unterschiede innerhalb der philosophischen Tradition gehen insbesondere auf die Frage zurück, welchen Status das Ding an sich annimmt oder überhaupt noch annehmen kann.

### 1.3.1 Die geschichtliche Dialektik des Korrelationismus oder der Abbau des Absoluten

An dieser Stelle erscheint es deshalb sinnvoll eine weitere Differenzierung oder Einteilung vorzunehmen, um auch die geschichtliche Dimension wahrzunehmen, innerhalb derer sich der Korrelationismus entwickelt hat. Meillassoux begreift die Geschichte als dialektische Entwicklung, die um die Frage nach dem Absoluten selbst kreist und sich in folgende (nicht chronologisch aufeinanderfolgende) Segmente untergliedern lässt: Naiver Realismus – Schwacher Korrelationismus – Starker Korrelationismus – Idealismus.

Der Naive Realismus ist zuvorderst der Auffassung, dass wir direkten Zugang zu den Dingen haben, so wie sie an sich existieren. Unsere Wahrnehmung gibt unmittelbar darüber Aufschluss, welche Eigenschaften die Dinge aufweisen und wie die Welt geformt ist und letzten Endes, was sie im Innersten zusammenhält. Der naive Realismus entspricht damit dem, was Husserl die natürliche Einstellung nennt, die unseren Alltag prägt und wonach

[i]ch mir einer Welt bewusst [bin], endlos ausgebreitet im Raum, endlos werdend und geworden in der Zeit. Ich bin mir ihrer bewußt, das sagt vor allem: ich finde sie unmittelbar anschaulich vor, ich erfahre sie. Durch Sehen, Tasten, Hören usw., in den verschiedenen Weisen sinnlicher Wahrnehmung sind körperliche Dinge in irgendeiner räumlichen Verteilung für mich einfach da, im wörtlichen oder bildlichen Sinne »*vorhanden*«, ob ich auf sie besonders achtsam und mit ihnen betrachtend, denkend, fühlend, wollend beschäftigt bin oder nicht. (HUA III/1, S. 56, Herv. im Orig.)

Sie bildet zwar den Ausgangspunkt aller Erfahrung qua natürlichem Umgang mit Welt, muss aber letztlich durch eine transzendente Wende, ἐποχή oder sonst wie geartete Einstellungsänderung vertieft bzw. fundiert werden, um nicht dogmatisch oder epistemologisch

---

ihrer Unmittelbarkeit in Erscheinung treten und anschließend mit Bedeutung belegt werden. Vielmehr hat unser verständiges Verhalten stets eine aufspreizende Funktion, in deren Achse das hermeneutische »als« die Operation des ursprünglichen Verweises zwischen noesis und noema organisiert (Intentionalität) bzw. das Begegnende als etwas aufschließt, insofern Dasein in der Lichtung des Seins steht (Heidegger) (vgl. Tengelyi 1998, Waldenfels 2002 sowie GA 21, S. 148ff.).

naiv zu sein. Weshalb es Meillassoux auch nicht darum gehen kann, einen solchen Realismus zu rehabilitieren.



Spätestens seit Berkeley und Hume wissen wir allerdings, dass das Denken nicht aus sich heraustreten kann, dass es unmöglich ist, zu einem Außerhalb des Denkens zu gelangen, von dem aus wir das Füruns mit dem Ansich der Welt vergleichen können (vgl. Berkeley 1999, S. 33). Wir können nicht hinter die Wahrnehmung, die wir von den Dingen haben, blicken. In der Erscheinung liegt etwas Undurchdringliches – sie lässt sich nicht hintergehen, um von einem neutralen Standpunkt aus Idee und Anschauung zu vergleichen. Auch wenn bereits Berkeley und Hume diese Einsicht hatten,<sup>27</sup> kann erst mit Kant und der damit einhergehende transzendentalen Wende ein wirklicher Trennstrich gezogen werden: Während es bis dahin vornehmlich um ein Denken der Substanz ging, erfolgt nach ihm, eine Wende hin zur (Ko-)Relation, die der Erkennbarkeit der Substanz oder Substanzen vorangestellt ist.<sup>28</sup>

Auch wenn mit Kant das Ding an sich nicht erkannt werden kann – da Erkenntnis nur insofern möglich ist, als das Mannigfaltige der Anschauung unter allgemein gültige Regeln (den Kategorien) in einen erkennbaren Zusammenhang gebracht wird und somit das Ding an sich immer in bestimmter Hinsicht »repräsentiert« wird –, ist es nicht undenkbar.<sup>29</sup> In der Tat können wir drei Aussagen über das Ding an sich treffen: erstens, dass das Ding an sich überhaupt existiert, dass es also keine bloße Vorstellung ist, sondern wirklich als Korrelat des transzendentalen Subjekts vorhanden ist; zweitens, dass das Ding an sich *nur* als nicht widersprüchlich denkbar ist sowie drittens, dass es nicht mit dem Phänomenalen selbst zusammenfällt, sondern sich immer in ihm durch Raum, Zeit und die Kategorien manifestiert

---

27 Auch wenn sie diese auf vollkommen unterschiedliche Weise verarbeiteten: als empirischen Idealismus bei Berkeley bzw. in der Gewohnheit, die bei Hume (endliches) Wissen allererst ermöglicht bzw. kontiniert.

28 Zwar kann Leibniz, wie Deleuze (2000) ausführt, als einer, wenn nicht überhaupt der Denker der Relationen angesehen werden. Dennoch unterscheidet er sich insofern von der nach-kantischen Tradition, als er in Gott, als der monas monadum noch einen letzten (substanziellen) Anker setzt, der qua reiner Tätigkeit die Beziehung unter den Monaden als prästabilierte Harmonie sichert (vgl. etwa Leibniz 2002, S. 131ff.). Mit Kant wird die Korrelation im Ausgang des menschlichen (oder allgemeiner gesprochen des vernunftmäßigen) Zugangs zur Welt selbst das Primäre, die keiner substanzielle Absicherung mehr bedarf. Während also Leibniz eine Ontologie unter dem Paradigma der Relation, Funktion oder des Systems (vgl. Rombach 2010, S. 299f.) entwirft, beschränkt Kant die mannigfaltigen Relationen auf eine einzige Form, die Ko-Relation zwischen der Einheit der transzendentalen Apperzeption und dem transzendentalen Ding, wodurch die Ontologie selbst von einer Epistemologie abgelöst wird. Ein folgenschwerer Wandel, dessen Spuren bis heute dadurch auszumachen sind, dass die Phänomenologie – als wahrscheinlich bedeutendster Nachkomme der transzendentalen Wende – mit Ausnahme von Rombachs Strukturontologie (vgl. Rombach 1998) keine vollständig ausgearbeitete Ontologie vorweisen kann bzw. bei dem Versuch dies zu bewerkstelligen, oftmals gescheitert ist, wie etwas Heideggers Fragment gebliebenes Werk *Sein und Zeit* bescheinigt.

29 »Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.« (KrV, AA 03, B 17)

– ansonsten wäre die Wissenschaft selbst unmöglich, da sie kein Wissen produzieren könnte (KrV, AA 03, B 398). Dass das Ding an sich aber nicht völlig von unserem *denkerischen* Zugriff abgeschnitten ist, markiert gerade den Trennstrich zwischen Kant und der ihm folgenden Tradition, zwischen dem was Meillassoux *schwachen* und *starken Korrelationismus* nennt.



Gegenüber Kant vertritt der *starke Korrelationismus* nämlich eine bescheidenere Position, da für ihn das Jenseits der phänomenalen Erscheinung nicht mehr nur nicht erkennbar, sondern auch *undenkbar* ist. Denn wie, so lässt sich fragen, kann man davon ausgehen, dass das, was für uns undenkbar ist, zugleich auch an sich unmöglich ist? Wie außerhalb der Gegebenheit selbst treten, um das Ansich mit dem zu vergleichen, was für uns denkbar ist? Sicherlich, wir werden niemals hinter die logischen Bedingungen der Denkarbeit zurücktreten können, aber gerade deshalb kann die Möglichkeit des Undenkbaren respektive das *undenkbar* Mögliche nicht ausgeschlossen werden. Das Undenkbare bleibt uns zwar begrifflich verwehrt, damit ist aber noch kein Urteil über seine reale Möglichkeit gefällt. Es ist gerade die offene Ambivalenz, die Inkongruenz zwischen dem möglich Denkbaren und dem undenkbar Möglichen, die sich selbst nicht denkerisch einholen lässt.

Im Gegensatz zum schwachen geht der starke Korrelationismus also nicht nur von der Faktizität der transzendentalen Formen aus, sondern denkt selbst die logischen Formen, wie etwa die Widerspruchsfreiheit, als einer solchen Faktizität unterworfen. Selbstverständlich, so wird der starke Korrelationist erklären, können wir nichts Widersprüchliches denken, wir sind denkerisch und sinnlich stets an die apriorischen Formen gebunden – damit ist aber noch nicht gesagt, dass der Widerspruch selbst (real) unmöglich ist. Allgemein gesprochen, bedeutet dies, dass die Möglichkeit, dass das Undenkbare selbst möglich ist, nicht ausgeschlossen werden kann. Die absolute Deduktion der logischen Formen wird durch ihre *Faktizität* unterbunden und damit die Tätigkeit des Philosophen auf deren Beschreibung reduziert. Die Faktizität ist die denkerische Unhintergebarkeit des Gegeben, die mit seiner Nicht-Notwendigkeit zusammenfällt. Sie ist der kontingente Rahmen, innerhalb dessen wir denken, existieren, wahrnehmen, leben, der aber zugleich auch immer als anders-sein könnend gedacht werden muss, ohne dabei diese Möglichkeit des *Anderen* selbst noch begrifflich vollends ausbuchstabieren bzw. in die Struktur der Intentionalität übersetzen zu können – weshalb in der Tradition des starken Korrelationismus gerade *Worte* wie *Spur* oder *Sagen* bedient werden, die etwas Undenkbares andeuten sollen ohne es unmittelbar begrifflich einzuholen.

Die *reale* Möglichkeit, die das *denkerisch* Mögliche, die begrifflichen Strukturen übersteigt oder durchbricht, tritt vielleicht bei Levinas am augenscheinlichsten hervor, der sie selbst zum Fokus seiner philosophischen Arbeit gemacht hat. Bei ihm ist es die Unendlichkeit, die sich nicht mehr diesseits des Seins versammeln und in der noetisch-noematischen Korrelation einfangen lässt. Sie ist das Mehr an Gegebenheit, das den intentionalen Bogen zwischen *intentum* und *ego cogito* überspannt, und dafür sorgt, dass sich dieser nicht vollends selbst genügt, sondern auf »etwas« verweist, das sich jenseits dieser Klammer befindet – kein etwas, sondern ein Anderes, das nie Teil dieser Welt sein kann, dass nie vollends in der Intentionalität aufgeht. Und die einzige Beziehung, die wir zu ihm unterhalten, ist ein Begehren, der Verweis auf ein vollends unbestimmtes und unbestimmbares »Anderes, das absolut anders ist« (Levinas 1989, S. 33). Es ist ein Anderes, das die Fesseln des Selbst aufbricht, die Verstricktheit in die Welt unterbricht und das totale Involviertsein aussetzt.

Letzten Endes entspricht auch Meillassoux' Versuch einem ähnlichen Begehren nach Evasion, einem Ausbruch aus der intentionalen Verklammerung von Welt und Subjekt (vgl. Levinas 2005) – auch, wenn sich dies nicht, wie bei Levinas, im Antlitz zeigt, sondern gerade im »Grand Dehors« (AF, S. 21), dem Großen Außen, das »eine menschenleere und leblose Vergangenheit« (NE, S. 44), eine mathematisch ausgehöhlte Realität ist.

Der fundamentalen Unterschied zwischen starkem und schwachem Korrelationismus lässt sich auch auf anderer Ebene deklinieren, die sich allerdings bei Meillassoux derart nicht findet: Während für Kant Erscheinung immer in einem von jeglicher Erfahrung unabhängigen Ding an sich gründet, was letzten Endes zu einer (fundamental realistischen) Theorie der »*Repräsentation*« führt, bleibt für Husserl das Ding an sich ein widersprüchlicher bzw. *widersinnlicher* Gedanke, eine »mythische Konstruktion« (HUA VI, S. 116) (vgl. Brassier 2007, S. 51 sowie Loidolt 2015). Da das transzendente Bewusstsein kein außerhalb mehr kennt, dass es noch repräsentieren könnte, kann Husserls Phänomenologie als Philosophie der *Präsentation* beschrieben werden.<sup>30</sup> Natürlich wird bei Kant nicht *etwas* im emphatischen Sinne repräsentiert, da die Einheit selbst eine Kategorie bildet und somit nicht dem Ding an sich, das bekanntlich reiner Grenzgriff ist, zukommen kann, sondern eben nur den erfahrbaren Objekten. Dennoch bildet das transzendente Objekt, als Grund und Einheitspunkt der gesonderten, individuierten Phänomene das »*Correlatum* der Einheit der Apperception« (KrV, AA 04, A 163, Herv. F.G.), das selbst nicht wahrnehmbar ist.<sup>31</sup>

---

30 Deshalb ist die Einordnung Husserls unter den starken Korrelationismus auch nicht eindeutig, da es für ihn kein Außen mehr gibt, das die apriorische Gültigkeit logischer Gesetze noch außer Kraft setzen könnte (vgl. Peucker 2002, S. 118f. sowie HUA XXXV, S. 75ff.). Für eine präzise Darstellung des *Prozesses* der (Ko-)Konstitution als Selbstrealisation des Subjekts siehe überdies Zahavi 1994 sowie für eine kritische Darlegung des Husserl'schen Projekts Fink 1988.

31 Zugleich legt Kant aber selbst oft eine solche Theorie der Repräsentation nahe, wenn er etwa in den Prolegomena schreibt: »Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers



Zwischen den schwachen und starken Korrelationismus, zwischen Kant und Husserl schiebt sich geschichtlich der absolute Idealismus. Während der Korrelationismus sich zuerst von der Erkennbarkeit und schließlich auch der Denkbarkeit eines Absoluten<sup>32</sup> in Form des Ding an sich entfernt, somit quasi ein Projekt der *De-Absolutierung* verfolgt und sich damit innerhalb der Korrelation einschließt, aber dennoch ein unerkennbares respektive undenkbares Außen gewährt, verabsolutiert der Idealismus die Korrelation selbst. Das Absolute besteht demnach nicht wie beim naiven Realismus in der Setzung einer notwendigen Substanz, sondern in der *Notwendigkeit der Beziehung* zwischen Subjekt und Objekt/Substanz. Weder wird also einer der beiden Pole als absoluter Anfang oder ursprüngliches Prinzip proklamiert, noch wird das Absolute selbst aus der Sphäre des Erkenn- und Denkbaren verbannt, vielmehr ist die Korrelation selbst, wie auch immer sie ausgeformt sei, notwendig – und diese Notwendigkeit entspricht selbst der Form des Wissens.

Neben dem Idealismus, der sich insbesondere in Hegels Philosophie manifestiert, gibt es noch eine zweite Form einer solchen Verabsolutierung: den *Vitalismus* (beide fasst Meillassoux unter dem Titel *Subjektalismus*, den er erst anschließend an *Nach der Endlichkeit* einführt, wo er noch den einseitigen Begriff *Idealismus* verwendete). Diese Verwandtschaft mag insofern verwundern, als sich dieser gerade als Gegner des Idealismus positioniert, indem er bestimmte Modi der Subjektivität wie Bewusstsein, Geist, Freiheit oder Vernunft kritisiert. Zeitgleich mit dieser Abwehrhaltung und quasi spiegelbildlich greift er jedoch andere Charakteristika menschlichen Daseins wie etwa Leben oder Wahrnehmung heraus, um diese selbst anschließend auf die ganze Fläche der Ontologie auszubreiten und damit letzten Endes wieder zu hypostasieren.

---

geben; welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekanntes, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet.« (Prol, AA 04, S. 289) Oder in jener oben zitierten Passage aus der 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, in der das Ding an sich gerade als das etwas das in der Erscheinung erscheint herausgearbeitet wird.

An dieser Stelle müsste auch die Frage einsetzen, inwiefern Kant überhaupt als Proponent des Korrelationismus einzuordnen sei, besteht sein Diktum doch gerade in der absoluten Trennung von Verstandestätigkeit und Ding an sich, Phänomenon und Noumenon bzw. logischem Grund und Realgrund, d.h., dass das Sein immer anders als die Erscheinung gedacht werden können muss, dass der Verstand das Sein nie wird einholen können. Kant beschreibt, so könnte man argumentieren, gerade nicht die Faktizität, sondern vielmehr die Unmöglichkeit der Korrelation – ohne dabei das Absolute qua Ding an sich selbst fallen zu lassen. Und es ist gerade diese hinterbliebene Unmöglichkeit, die die philosophische Nachwelt dazu anregte, demgegenüber die Möglichkeit oder Notwendigkeit einer solchen Korrelation zu artikulieren, die Beziehung des Unbeziehbaren zu beschreiben (vgl. Sistiaga 2017, S. 15ff., Shaviro 2015 sowie Bryant 2015). Auf der anderen Seite, so würde Meillassoux argumentieren, unterliegt Kant insofern dem parmenideischen Diktum – wonach Sein und Denken dasselbe sind –, als er gerade nur die sich in den Erscheinungen artikulierende Verstandestätigkeit, mithin die Erkenntnis vom Ding an sich trennt, nicht aber das Denken als solches.

<sup>32</sup> Das Absolute verstehen wir hier vorerst im lateinischen Sinne als losgelöst bzw. unabhängig von jeglicher menschlichen Erfahrung oder Denktätigkeit – das Absolute ist das, was auch jenseits eines Bezugs auf es existiert, das Ding an sich.

Sei es Diderots Hylozoismus<sup>33</sup> der in jedem noch so fernen Stern Leben entdeckt, Nietzsches Wille zur Macht,<sup>34</sup> der als Prinzip des Werdens jede Daseinsform bestimmt, Bergsons Dauer, Deleuze Larvensubjekte oder andere Formen des Vitalismus, die Grundbewegung bleibt immer dieselbe: Jedes Mal findet sich eine bestimmte Form des Zugangs zur Welt, die der ganzen Realität übergestülpt wird. Der Kritik an einer klassischen Form der Subjektivität entspricht die Aufwertung einer andere (menschlichen) Relation zur Welt, die anschließend allen Entitäten als (auszeichnendes) Merkmal zugesprochen wird – jedes Seiende wird hinsichtlich dieser Minimalbedingung von Existenz betrachtet.<sup>35</sup>

Die vermeintliche Wende gegen einen Anthropozentrismus entpuppt sich als Schein, insofern anstatt Wille und Freiheit mit dem Vitalismus nur andere Ausprägungen menschlicher Fakultäten hypostasiert werden: Wahrnehmung, Affektion, Wille, Schöpfung, die sich bis in die kleinsten Teilchen der Materie, die tiefsten ontologischen Fasern hinein ausmachen lassen und alles strukturieren. Die Unterschiede zwischen Formen menschlichem Daseins, tierischem Leben, pflanzlicher Gestaltung und dem Nicht-Organischen verkommen dabei nur mehr zu bloß graduellen, zu Unterschieden der Intensität und bilden keine kategorischen Trennlinien mehr. Mensch, Tier, Pflanze, Stein entsprechen nicht mehr unterschiedlichen Daseinsformen, haben keine fundamental voneinander getrennte Wesen oder differenzieren sich nicht mehr, noch wie bei Heidegger, in weltbildend, weltarm und weltlos (vgl. GA 29/30, S. 261), sondern teilen ein und dieselbe Existenzweise, wobei alle Unterschiede unter den Lebensformen sich auf Wiederholungen und Differenzierungen dieses Prinzips zurückführen lassen. (vgl. IRR, S. 4)

Zusammenfassend kommen damit sowohl Idealismus und Vitalismus darin überein, dass es keine Form der Materie oder Existenzweise gibt, die nicht schon selbst Formen einer wie auch immer gearteten Subjektivität oder einen Bezug zur Welt aufweisen: Die Relation von Subjekt und Ding zeigt sich in allem. Dem Diktum Hegels, wonach es keine subjektlose Substanz gibt genauso wenig wie ein substanzloses Subjekt, dass Substanz immer schon Subjekt und Subjekt immer schon Substanz geworden ist, entkommt der Vitalismus folglich nicht – soweit er sich auch von dessen Begrifflichkeit entfernt.

---

33 Vgl. Diderot 2013, wo er in *D'Alemberts Traum* ausführt, inwiefern aus einer Vereinigung von Molekülen kein Leben entstehen kann und dadurch letzten Endes zu dem Schluss kommt, dass auch die anorganische Materie in gewisser Form lebendig sein muss.

34 Auch wenn die Interpretation des Willens zur Macht ein hart umkämpftes philosophisches Terrain bildet, soll folgendes Zitat für obigen Gedanken leitend sein: »[D]iese meine *dionysische* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dies mein ›Jenseits von Gut und Böse‹, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, – wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine *Lösung* für alle ihre Räthsel? Ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächlichsten? – *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und Nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und Nichts außerdem!« (KSA 11, S. 611, Herv. im Orig.) (Vgl. auch KSA 11, S. 661, KSA 13, S. 260 sowie für eine ausführliche Besprechung durch Meillassoux OZB).

35 Ein Gedanke, den bereits Heidegger mit dem Begriff des *Ereignis* oder des *Seyns* kritisch einholt.

### 1.3.2 Objektivität innerhalb des Korrelationismus

Um nun zu sehen, inwiefern das Problem des Anzestralen den Korrelationismus vor innere Widersprüche führt, ist es notwendig dessen Legitimation (natur)wissenschaftlicher Erkenntnis und die daraus resultierende Interpretation des Archefossilen zu betrachten. Seit der transzendentalen Wende Kants beruht der naturwissenschaftliche Diskurs nicht mehr auf einer Prüfung der vermeintlichen Übereinstimmung zwischen Aussage und ihrem entsprechendem Objekt. Eine solche Adäquation ist hinfällig geworden, weil es keine Erkenntnis jenseits der Kategorien, keinen Blick von außen gibt, der noch über eine erkennbare Ähnlichkeit zwischen Form der Vorstellung und Ding an sich urteilen könnte. Alles, was sich zeigt, sind (transzendental abgesicherte) Phänomene<sup>36</sup> – das Ding an sich bzw. eine Realität jenseits der Konstitution durch die Relation bleibt selbst unzugänglich, nicht erkennbar oder überhaupt (im starken Korrelationismus) undenkbar.<sup>37</sup> Jedes Phänomen ist stets transzendental vermittelt qua Repräsentation des Dings an sich oder präsentiert sich innerhalb des Korrelationsaprioris *als* so und so seiend. Eine erkennbare Sphäre jenseits dieser Konstitution bleibt widersprüchlich, da man immer auf die folgende Frage zurückgeworfen wird: Wenn es etwas außerhalb der Relation gibt, wie können wir von ihr Zeugnis ablegen, ohne sie wieder an die Relation rückzubinden oder anders gesprochen wie kann man etwas außerhalb des Denkens wissen, wenn jegliches Wissen transzendental vorbereitet wird?<sup>38</sup>

Objektivität muss demnach transzendental abgesichert sein, sei dies in Form eines transzendentalen Subjekts oder Bewusstseins, in Form einer intersubjektiven Gemeinschaft oder eine Vereinigung bewusstseinsfähiger Individuen, denn ohne einen solchen Garant wird jede Objektivität zur bloßen Meinung, philosophisch naiven Verirrung oder »metaphysischen Chimäre« (Brassier 2007, S. 50). Allgemeiner gesprochen und ohne die Rückgriffe auf ein

---

36 Deshalb entgeht auch Kant einem empirischen Idealismus im Sinne Berkeleys, da erkannte Dinge unabhängig von einer spezifischen Wahrnehmung existieren, gerade weil sie »Repräsentationen« sind und diese eben durch eine transzendente Synthese zwischen Kategorien und sinnlichem Inhalt entstehen.

37 Auch wenn bei Kant die klassische Definition der Wahrheit durch die Logiker bestehen bleibt, verschiebt er die Frage, insofern er die Bedingungen einer solchen Erkenntnis selbst zur Debatte stellt: »Die Namenklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis sei.« (KrV, AA 03, B 79)

38 Ein Korrelat zu sein, heißt deshalb allerdings noch nicht zu »sein«, zumindest im Kantischen Sinne der Existenz qua Position. Auch Heidegger erkennt, wie wir später genauer sehen werden, diesen Unterschied an: Obgleich er – im Gegensatz zu Kant – die Ontologie an die Epistemologie bindet, bleibt auch bei ihm stets ein realer Rest. Dieses Manöver, das der simplen Unterscheidung zwischen *representatio* and *representatum* entspricht, soll den Korrelationismus vor dem Idealismus bewahren, insofern es die ontologische Unabhängigkeit der Dinge wahrt. Worum es Meillassoux allerdings geht, ist nicht dem Korrelationismus einen Idealismus unterzuschieben, sondern vielmehr zu zeigen, dass der Korrelationist indem er Erkenntnis stets an unseren spezifischen Zugang bindet, sich jeglicher Möglichkeit, ein Absolutes zu denken, verwehrt.

Am Rande und wegen des grandiosen Zynismus, sei hier noch erwähnt, dass David Stove dieses Argument, wonach aus der Tatsache, dass wir Dinge nur unter einer gewissen Bedingung C (die beliebig variiert werden kann: etwa sprachlich/kulturell/gesellschaftlich vermittelt, in Relation stehend etc.) erkennen, die als Voraussetzung jeglichen Wissen fingiert, folgt, dass wir kein Wissen von den Dinge wie sie an sich sind haben, zum schlechtesten Argument der Welt gekürt, da es nicht von der tautologischen Behauptung zu unterscheiden ist, nach der wir, von etwas nicht wissen können, ohne davon zu wissen – er nennt es »the Gem« (vgl. Stove 1991, S. 160. ff., Stove 1995, Brassier 2011a, S. 56ff.).

cartesisches Vokabular, das mit Begriffen wie Repräsentationalismus, Subjekt-Objekt-Dualismus oder Substanz hantiert, kann man sagen, »it is our pre-theoretical relation to the world, whether characterized as Dasein or 'Life', which provides the ontological precondition for the intelligibility of the scientific claims [...]« (Brassier 2007, S. 50, Herv. im Orig.) Naturwissenschaftliche Thesen sind nicht selbst fundamental, sondern bloße Abstraktionen, die über die tieferliegenden vor-theoretische oder nicht-repräsentationale Beziehung zur Welt supervenieren (vgl. Brassier 2007, S. 50).

Zwar sind Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Ding, Dasein und Seiendes für den Korrelationismus keine unabhängigen Substanzen, die noch aufeinander bezogen werden müssten und isoliert voneinander erforscht werden könnten, sie erhalten gerade durch die primäre, vor-theoretische Relation, in der sie stehen, allererst ihre Geltung. Doch verneint der Korrelationismus nicht, dass eine Vergegenständlichung einer der beiden Pole wissenschaftlich motiviert sein kann oder dass es sinnvoll ist, sie als objektive, bewusstseinsunabhängige Realitäten zu fassen, sondern lediglich, dass ein solcher Versuch stets gedanklich oder sprachlich vermittelt ist bzw. zeitlich und logisch abgeleitet, sekundär, nachrangig oder, um es mit Heidegger zu sagen, *uneigentlich*. Der Korrelationismus beharrt also auf einer sowohl zeitlichen als auch logischen Priorität der Korrelation gegenüber den metaphysischen Hypostasierungen oder Repräsentationen eines der beiden Terme der Relation – was sich unter anderem in begrifflichen Konstruktionen wie etwa *immer/je schon*, *vor-theoretisch*, *Vorverständnis*, vor- oder sub-repräsentational ausdrückt. Es gibt scheinbar – um es etwas polemisch auszudrücken – kein Problem, wie wir Wirklichkeit adäquat (wissenschaftlich) repräsentieren, da wir uns *immer schon* als in der Welt seiend erfahren, immer schon *ek-sistieren* und die philosophische Fragestellung somit vor jeglicher naturwissenschaftlichen Auseinandersetzung stattfindet.

Es gibt keinen äußeren Maßstab, keinen transzendenten Garant, der noch im Stande wäre, ein Wissen über eine unabhängige Realität abzusichern – und dies gilt letzten Endes ebenso für mathematische Aussagen: Auch sie sind spezifisch hinsichtlich des jeweiligen subjektiven Zugangs.<sup>39</sup> Die transzendente Revolution besteht demnach nicht einzig in der Disqualifikation dogmatisch naiver Realismen, sondern zugleich in der Auslotung neuer Koordinaten für Objektivität, Geltung und (Erfahrungs-)Wissenschaft. Diese verlaufen nun nicht mehr zwischen Vorstellung und Ding an sich, sondern verlagern sich auf die Verbindung des gegebenen Anschauungsmaterials nach apriorischen Prinzipien. Es liefert also nicht mehr die »adæquatio intellectus et rei« oder die Ähnlichkeit zwischen Vorstellung und Ge-

---

39 Noch bevor Meillassoux den Begriff des Korrelationismus prägte, fasste Graham Harman diese Tendenz unter dem Term »philosophies of (human) access« zusammen, um die – in Anlehnung an Whiteheads Ausweitung der transzendentalen Analysen Kants (also den Bedingungen der Möglichkeit) auf jede Entität der ganzen Natur – darin vorhandene Privilegierung der menschlich wahrgenommenen Realität, des menschlichen Zugangs zu ihr hervorzuheben (vgl. Harman 2002).

genstand das Kriterium für Objektivität, sondern die Übereinstimmung innerhalb einer intersubjektiven Gemeinschaft bzw. der Konsens einer wissenschaftlichen Community, die auf der möglichen Universalisierbarkeit einer jeden Erfahrung oder Vorstellung beruht, die (potentiell) von jedem nachvollziehbar und in einer allgemein zugänglichen Aussage darstellbar sein muss – im Gegensatz zur rein persönlichen Empfindung (vgl. NE, S. 17f.).

Diese durch Kant angestoßene Verschiebung des Geltungsraumes der Objektivität und Wahrheit zieht sich fort bis zu Husserl – bei dem das transzendente ego seiner alleinige »Konsstitutions-Last« entledigt wird, insofern die Welt auch als Korrelat einer transzendentalen Intersubjektivität gedacht wird und jede Objektivität auf diese verweist (vgl. HUA I, 5. Meditation) –, Luhmann – Objektivität qua Bewährung innerhalb der Kommunikation bzw. eines Kommunikationssystems (vgl. Luhmann 2002, S. 19) – und schließlich Habermas, bei dem wissenschaftliche Objektivität zwar auch gleichbedeutend ist mit transsubjektivem Geltungsanspruch innerhalb einer Gemeinschaft, die zugleich aber immer bestimmten Interessen unterworfen ist, die ihre Erkenntnis motivieren und dadurch eine letztgültige Objektivität verunmöglichen sowie zur Offenlegung gerade dieser erkenntnisleitenden Interessen verpflichten (vgl. Habermas 1973, 2011).

Natürlich bildet die intersubjektive Gemeinschaft dabei keinen vom Subjekt isolierten Körper oder existiert unabhängig von den Subjekten, aus denen sie besteht, quasi als überlagerte transzendente Einheit, sie ist ja – zumindest bei Husserl – gerade die »offene Vielheit von Subjektivitäten« (HUA XII, S. 463). Dennoch kommt es hinsichtlich der Objektivität (bzw. Sicherung der Objektivität der Weltgeltung) zu einer Verlagerung vom einzelnen Subjekt hin zur Intersubjektivität, die selbst Husserl vor große Probleme stellte, insofern nun die Frage hinsichtlich des wissenschaftlich methodischen Vorrangs zwischen transzendentaler Intersubjektivität und egologisch-transzendentalen Programm aufkommt (vgl. HUA XIV; HUA XV sowie Grathoff und Waldenfels 1983 und Schütz 1971).<sup>40</sup>

Mit dieser Verschiebung geht allerdings auch ein Verlust absoluter, individuell erfahrbarer Wahrheit einher, die unabhängig von eben den transzendentalen Vorbedingungen sind und allein dem erforschten Objekt zukommen.<sup>41</sup> Das diesbezügliche Unbehagen formulierte bereits Kleist, nachdem Kants Kritik der reinen Vernunft einen vernichtenden Eindruck auf ihn hinterlassen hatte in einem Brief von 1801 an Wilhelmine von Zenge, das er nur einen Tag später in einem weiteren Brief an seine Schwester Ulrike von Kleist wiederholt:

---

40 Meillassoux ist mit seinem diesbezüglichen Anliegen in der jüngeren Philosophiegeschichte nicht alleine: Auch Deleuze möchte etwa eine Philosophie abseits des intersubjektiven Idealismus konstruieren, die weder auf Kontemplation, Reflexion oder eben Kommunikation innerhalb einer Gemeinschaft von Subjekten aufbaut (vgl. Deleuze und Guattarie 2000, S. 10f.).

41 Vgl. zu diesem Thema auch etwa Frank 1986.

Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, sind grün – und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Ist das letzte, so ist die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode nicht mehr – und alles Bestreben, ein Eigentum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich – [...] Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe nun keines mehr – (Kleist 1996, S. 506)

Wie Kleist dieses Problem (für sich) löste, ist eine weitere Geschichte, hier genügt lediglich dessen Anzeige.

## 1.4 Das Unbehagen des Korrelationismus

Um nicht zu sehr in den philosophiegeschichtlichen Tiefen zu versinken sei die Übereinkunft des Korrelationismus, die sich im korrelationalen Zirkel herausgestellt hat, wieder auf das oben formulierte Problem des Anzestralen rückgebunden, womit überhaupt erst ersichtlich werden soll, worin das *Problem* für den Korrelationismus und damit eine weitreichende philosophische Grundlage besteht. Die scheinbar unschuldige Frage, mit der Meillassoux diese Unruhe erzeugt, darf dabei gerade nicht in die Sphäre alltäglicher Banalitäten zurücksinken:

*Wovon* sprechen die Astrophysiker, die Geologen oder Paläontologen, wenn sie das Alter des Universums, den Zeitpunkt der Entstehung der Erde, den Zeitpunkt des Auftauchens einer dem Menschen vorangehenden Gattung, den Zeitpunkt der Entstehung des Menschen selbst ›diskutieren‹? Wie den *Sinn* einer wissenschaftlichen Aussage begreifen, die sich explizit auf den Sachverhalt einer Welt bezieht, welche der Emergenz des Denkens vorausgeht und selbst dem Leben – *d.h. die jeder menschlichen Form der Beziehung zur Welt vorausgeht*. (NE, S. 24, Herv. im Orig.)

Dadurch nämlich, dass es für den Korrelationisten keine erkennbaren Dinge unabhängig von der Relation, die wir zur Welt unterhalten, gibt, dass sich Phänomene immer nur innerhalb transzendentaler Operatoren zeigen, konfrontiert ihn das anzestrale Ereignis mit einer Realität, die *vor der Möglichkeit von Erfahrung selbst war*. Das Anzestrale deutet auf jenen blinden Fleck des Korrelationismus, der sich nicht zwischen den Polen von Subjekt und Objekt verorten und innerhalb des Netzes möglicher Erfahrungen, die alle erkennbaren Objekte verkettet, integrieren lässt, gerade weil er einen »unentrinnbaren Realismus« (NE,

S. 33, Herv. im Orig.) mit sich führt. Das Anzestrals erhält seine Wirkmacht, insofern es die transzendentalen Bedingungen von Erfahrung selbst chronologisch einordnet, da es ein Ereignis bezeichnet, das vor jeglichem Leben und damit vor irgendeiner wahrnehmenden Relation selbst war.

Da der Korrelationismus die Verabsolutierung der Korrelation ausschließt, sind die Kategorien, die Formen unseres Denkens ihrer eigenen Faktizität ausgesetzt und können damit nicht mehr von ihren eigenen materiellen, nicht transzendentalen Bedingungen abstrahieren. Jeglicher Weltbezug, jeder transzendente Anker wird im Hinblick auf die anzestrals Realität nur mehr ein Ereignis unter vielen,<sup>42</sup> eingereiht in die empirisch-chronologisch Zeitordnung, das auch nicht hätte eintreten können. Andernfalls gäbe es eine notwendige Ableitung der Relation selbst aus den Anfangsbedingungen, womit aber die Faktizität untergraben wäre und der Korrelationismus zu einer Spielart des Subjektalismus würde, da die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt keine faktische, sondern eben letzten Endes eine notwendige wäre.

Wie kann nun allerdings die Beziehung zur Welt, die sich im Leben oder Denken verkörpert als transzendental notwendig für die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis oder überhaupt jeglicher Manifestation erweisen, wenn die Wissenschaft demgegenüber zeigt, dass Leben und Denken einer Genese unterworfen sind und somit die fundamentale Relation einen bestimmten Anfang und vermeintlich auch ein Ende in der Raum-Zeit haben und es Äonen gab und vermutlich geben wird, in denen keine lebendige Relation das Universum bevölkert und welchen wissenschaftlichen Status haben solche Zeit-Räume? (vgl. Brassier 2007, S 53) Wie verhält sich die scheinbare Fähigkeit des mathematisch-naturwissenschaftlichen Diskurses »eine Erkenntnis des Anzestrals zu erzeugen« (NE, S. 44), deren unentrinnbarer Realismus die transzendente Schablone des Korrelationismus zu übersteigen scheint? Oder anders gewendet: Wie denkt das Denken seine eigene Abwesenheit?

### 1.4.1 Retrojektion

Dass das Archefossil auf eine erkennbare Realität verweist, die nicht durch transzendentale Kategorien abgesichert ist, bleibt für den Korrelationisten eine Unmöglichkeit. In der Tat finden wir bereits bei Kant, eine mögliche Erklärung, wie solche Ereignisse wissenschaftlich eingeholt werden können:

So kann man sagen: die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transzendentalen Gegenstände der Erfahrung gegeben; sie sind aber für mich nur Gegenstände und in der vergangenen Zeit wirklich, sofern als ich mir

---

42 Ein Ereignis, das dennoch – auch für Meillassoux – von ausgezeichneter Natur ist. Wir werden darauf im Verlauf der Arbeit zurückkommen.

vorstelle, daß eine regressive Reihe möglicher Wahrnehmungen, (es sei am Leitfaden der Geschichte, oder an den Fußtapfen der Ursachen und Wirkungen,) nach empirischen Gesetzen, mit einem Worte, der Weltlauf auf eine verflossene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führt, welche alsdann doch nur in dem Zusammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an sich selbst als wirklich vorgestellt wird, so, daß alle von undenklicher Zeit her vor meinem Dasein verflossenen Begebenheiten doch nichts anderes bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung, von der gegenwärtigen Wahrnehmung an, aufwärts zu den Bedingungen, welche diese der Zeit nach bestimmen. (KrV, AA 03, B 341)

Für Kant – und auch die nachfolgende korrelationistische Tradition wird ihm darin folgen – stellt demnach ein ancestrales Ereignis deshalb keine Antinomie dar, weil es durch den möglichen Rückgang in der Erfahrung gegeben ist und somit nicht dogmatisch, sondern transzendental gedacht werden muss. Es entspricht keiner Wirklichkeit an sich, die unabhängig von unserer Bezugnahme konstituiert ist. Wir können nämlich eine Kette der Bedingungen aufspannen, die vom gegenwärtig wahrgenommenen Arche-Fossil bis zum entsprechenden ancestralen Ereignis selbst reicht und die wir einfach im Rückwärtsgang nachverfolgen müssen, um schließlich zu jenem vermeintlich nicht manifestierten Ereignis zu kommen. Sicherlich, es gab niemanden, der ein ancestrales Ereignis gegenwärtig mitverfolgt hätte, als sich Moleküle so verbunden haben, dass daraus eine Zelle entstand, dennoch können wir vom heutige Standpunkt aus die Spur der Erfahrungen und deren Bedingungen nachvollziehen, immer weiter in die Vergangenheit entlang der Reihe der Bedingungen der Erfahrung hinabsteigen, die von jenem Ereignis zu unserer momentanen Wahrnehmung führt. Mit einem Wort: Die ancestralen Ereignisse (und letztlich jedes vergangene Ereignis) sind transzendental mittels *Retrojektion* abgesichert.

Die Totalität aller Bedingungen der Erfahrung ist dabei zwar nicht selbst als Erfahrungsdatum gegeben, sie lässt sich nicht durch die Erfahrung in einer solchen einholen. Dennoch fordert die Vernunft, dass es kein Ding gibt, das nicht selbst in der Reihe der Bedingungen erscheinen kann, sich in diese eingliedern lässt. Denn ein Gegenstand, der »ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, überhaupt gegeben wäre[]« (KrV, AA 03, B 342), ein Ding also, das ich nicht hätte wahrnehmen können, insofern es außerhalb der Verweisungskette von Dingen, den *Bedingungen* liege, schließlich ein Ding an sich, unabhängig von meinem Bezug, wäre für mich eben *nichts*. Der Regress der *Bedingungen eines Gegebenen* macht nirgends halt, auch nicht bei den *empirischen Bedingungen* seiner eigenen Möglichkeit qua transzen-

dentalem Subjekt. Es gibt nichts, das nicht der Möglichkeit unterworfen ist, in regressivem Nachvollzug als Bedingung eingeholt und eingeschlossen zu werden.<sup>43</sup>

Eine ähnliche Klärung solcher Phänomene findet sich bei Merleau-Ponty und sie steht paradigmatisch für die ganze phänomenologische Tradition:<sup>44</sup> Phänomene vor der Entstehung des Lebens sind deshalb nicht an sich gegeben, weil sich die Bedingungen ihrer Erforschbarkeit, die Mathematisierbarkeit einer Welt vor jeglichem Leben, aus unserem vorwissenschaftlichen Bezug zur Welt erst ergeben. Die Lebenswelt, die für die Naturwissenschaft vermeintlich zeitlich nachrangig ist bzw. aus den von ihr erforschten Bereichen allererst entstand, erweist sich letzten Endes als konstitutiv für die Wissenschaft selbst, da jene diese voraussetzt. Die Voraussetzungskette wird umgekehrt, insofern es die vorthoretische Welterfahrung ist, die überhaupt erst die Bedingung der Möglichkeit von Forschung bietet, da sie die Voraussetzung jeglicher kulturellen Techniken schlechthin ist:

Denn was will man denn eigentlich sagen, wenn man davon spricht, die Welt habe schon vor jeglichem menschlichen Bewußtsein existiert? Man will z.B. sagen, die Erde habe sich aus einem Urnebel gebildet, in dem die Bedingungen des Lebens noch nicht gegeben waren. Doch ein jede dieser Worte wie auch jede einzelne Gleichung der Physik setzt unsere vorwissenschaftliche Welterfahrung voraus, und diese Bezugnahme auf die Lebenswelt trägt zur Konstitution ihrer gültigen Bedeutung bei. Auf keine Weise werde ich je zu verstehen vermögen, was ein Spiralnebel sein sollte, der von niemand gesehen wäre. Der Laplace'sche Urnebel liegt nicht hinter uns, an unserem Ursprung, sondern vor uns, in der Kulturwelt. (Merleau-Ponty 1966, S. 491)

Wir können somit festhalten, dass für den Korrelationismus die in der *Gegenwart* aktive wissenschaftliche Gemeinschaft durch getätigte Experimente, unternommene Untersuchungen und aufgestellte Gleichungen retrojektiv die anzestrale Vergangenheit konstituiert. Sie hat keine Wahrheit an sich, sondern diese nur durch die gegenwärtige Arbeit der Wissenschaft: *Die Wissenschaft retrojiziert die Wahrheit anzestraler Ereignisse* – ihr tieferer Sinn »liegt in der logischen Retrojektion, die dem unmittelbaren chronologischen Sinn aufgezwungen wird.« (NE, S. 32)



Damit gerät aber der vorliegende Sachverhalt in eine Schiefelage. Es ist nämlich nicht ausgemacht, dass die von der gegenwärtigen Erfahrung mittels Regression eingeholte Vergangen-

---

<sup>43</sup> Die transzendente Synthesis aller möglichen Erfahrungen in einer Totalität, die *unbedingte* »Einheit der objectiven Bedingungen in der Erscheinung« (KrV, AA 03, B 281), die selbst jede mögliche Erfahrung übersteigt, ist das, was Kant unter der *kosmologischen Idee* denkt.

<sup>44</sup> Auch bei Husserl findet sich etwa das Moment der Retrojektion, die durch die endlos offene Vergangenheit des intentionalen Bewusstseins abgesichert wird (vgl. etwa HUA XXXIX, S. 125f.).

heit, die von Subjekten bewohnt wurde, die vor Jahrhunderten oder Jahrtausenden gelebt und somit diese Zeit konstituiert haben, dass eine solche »subjektivierte« Vergangenheit gleichbedeutend ist mit einer Vergangenheit vor jeglicher Erfahrung, vor jeglicher lebendigen Beziehung auf Wirklichkeit, die diese hätte konstituieren können. Der Unterschied besteht nämlich darin, dass erstere *für* transzendente Subjekte oder zumindest für Lebewesen existierte und somit immer innerhalb einer Korrelation zwischen einer Form des Bewusstseins und Objekt erschien, deren Bedingungen ich unter Umständen regressiv rückverfolgen kann. Während letztere selbst nicht existierte, bevor ich sie rekonstruiere, da sie nie gegenwärtiger Bezug eines Bewusstseins war: Das anzestrale Ereignis ist letzten Endes nur ihre eigene Rekonstruktion.

Nimmt man mit Kant an, dass Raum und Zeit als reine Formen der Anschauung nur mittels eines Subjekts zu denken sind und keine unabhängige Existenz außerhalb dieses Bezugs haben, so existiert die Raumzeit der anzestralere Ereignisse auch nur in der Korrelation zu einem konstituierenden oder transzendentalen Ich. In der Tat wäre ein Ereignis vor der Zeit transzendentaler Subjekte, eine Zeit, die den Übergang zwischen toter Materie und transzendentaler Subjekt bewerkstelligt, für Kant völlig widersinnig. Da es keine Zeit außerhalb des transzendentalen Ich gibt, ebensowenig wie einen unabhängigen Raum, bleibt auch jeglicher Versuch, dieses in ein räumlich chronologisches Geschehen einzuordnen absurd, insofern dies keine Erkenntnis liefert, sondern lediglich gedankenlose Spekulation ist. Zeit und Raum sind nicht außerhalb des Subjekts oder auf das Ding an sich gerichtet, sondern bilden zusammen mit den Kategorien das Fundament jeglicher Erkenntnis. Dadurch aber ist die »anzestrale Vergangenheit, [...] [e]ine Vergangenheit, die nie eine Gegenwart gehabt hat.<sup>45</sup>« (MSK, 32, Herv. im. Orig.) Das heißt allerdings, dass der ursprüngliche und einzige Sinn der anzestralere Vergangenheit der ist, bloß Vergangenheit zu sein: nämlich eine Vergangenheit nur *für uns*. Sie ist je schon unsere mögliche Rekonstruktion oder Retrojektion gewesen, da sie nie Gegenwart für jemand anderen war, ebenso wenig wie eine Gegenwart an und für sich.

Thus within a transcendental interpretation, the ancestral has never been a present before being a past for subjects: on the contrary, it has been *its own future* – i.e. our present which reconstitutes it on the other side – *before* being a past: because as past it is completely constituted – and not reconstituted – by our current projection towards it. The ancestral past is not constituted by a passage of time from the present – its own – towards the future, but from the present – our own – towards a past that is not prior to this regression. It is important to understand that this retrojection

---

<sup>45</sup> Ich werde sowohl die deutsche als auch die englische Übersetzung des ursprünglich auf Französisch erschienenen Textes *Métaphysique, spéculation, corrélation* verwenden, da die deutsche Übersetzung teilweise ungenügend ist.

of the past on the basis of our present is not simply our perspective on an ancestral past having existed in itself – but that the ancestral past, unlike the subjectivated past, has no meaning besides our own regression towards it – has no meaning besides this inversion of the time of today towards time without humanity. (MSC, S. 8, Herv. im Orig.)

Die transzendente Interpretation erlaubt keinen anderen Sinn des Anzestralen als diesen: Ihr Sinn ist es, gerade *nicht* gegenwärtig bewusst und daher nicht vorbeigegangen zu sein. Das Anzestrals ist nicht verflossen, vorangeschritte, von seiner, ihm eigenen Gegenwart in eine unbekannte Zukunft – wie es bei der subjektivierten Vergangenheit der Fall ist, die immer auch gelebte Gegenwart war. Denn jegliche Form der Gegenwart kann nur im Bezug zu einem ihm korrelierende Bewusstseinshorizont gedacht werden, weshalb die Gegenwart des Anzestralen erst in dem Moment »entsteht«, da das Bewusstsein auf es in dessen Vergangenheit zurückblickt und somit nur seine eigene, nicht anorganische Zukunft, d.h. unsere gelebte Gegenwart ist – an sich, unabhängig eines denkerischen Zugriffs kann dem Anzestralen keine Realität zugesprochen werden. »The ancestral past indeed becomes a past *that never took place* [un passé qui ne s'est jamais passé], *which has never been present, which regresses from the future towards itself instead of progressing of itself towards the future.*« (MSC, S. 9, Herv. im Orig.) Das Anzestrals ist somit – innerhalb des Korrelationismus – einzig das Zurückfließen der Zukunft zu sich selbst, zu uns, das Ausweiten der Fänge der lebendigen Subjektivität.

Konfrontiert mit der spezifischen Frage, was vor der Entstehung des Lebens passierte, ob die Bestandteile des Universums vor mehr als 13 Milliarden Jahren entstanden, kann der Korrelationist nur folgende Antwort geben: Ja, alles ereignete sich genau so, wie es intersubjektiv und innerhalb der Wissensgemeinschaft validiert wurde, das bezeichnet die Objektivität des anzestralen Ereignisses. Zugleich aber wird er anfügen, dass es nicht derart verlief, wie es die Naturwissenschaften naiv beschreiben: unabhängig, d.h. keinem Bewusstsein korrelierend.

*Die anzestrals Aussage ist, insofern sie objektiv ist, eine wahre Aussage, deren Referent aber unmöglich so existiert haben kann, wie diese Wahrheit ihn beschreibt.* Es ist eine wahre Aussage, die jedoch ein unmögliches Ereignis als wirklich beschreibt, eine »objektive« Aussage ohne denkbaren Gegenstand. (NE, S. 32, Herv. im Orig.)

Der Referent der anzestralen Aussage, wie ihn die Naturwissenschaft beschreibt, kann deshalb unmöglich existiert haben, weil ihm innerhalb des Korrelationismus keine reale Unabhängigkeit gegenüber dem Denkakt zusteht, die ihm erlaubt, eine von jeglichem denke-

rischen Rahmen losgelöste und vorgängige Existenz zu haben. »Die Wissenschaft offenbart uns auf objektive Weise die vergangene Existenz eines Ereignisses, das in der Epoche, auf die es datiert wird, nie stattgefunden hat« (MSK, S. 34). Sie spricht von einem Ereignis vor der Entstehung des Lebens, das aber erst durch dieses nicht nur konstituiert wird, sondern allererst existiert – weil es an sich keine Wirklichkeit hat: Das anzestrale Ereignis ist, um es zuzuspitzen, kein Zeitgenosse seiner selbst (vgl. MSK, S. 37).

Aus diesem offensichtlichen Wider-Sinn schließt Meillassoux, dass sich die *zeitlich-chronologische* Dimension der wissenschaftlichen Aussage nicht durch eine *logische* bzw. gelebte Ordnung unserer gegenwärtigen Erfahrung vertiefen lässt, dass also der naturwissenschaftlich realistische Sinn anzestraler Aussagen nicht zugunsten einer logischen und erfahrungsmäßig an uns rückgebundene *Priorität* transzendentaler Kategorien verdoppelt und aufgehoben werden kann (vgl. NE, S. 33). »Eine anzestrale Aussage hat nur unter der Voraussetzung Sinn, dass ihr buchstäblicher Sinn auch ihr letztmöglichster Sinn ist.« (NE, S. 33, Herv. im Orig.)

Nochmals, es geht hier nicht um die dogmatische Setzung einer Vergangenheit vor dem Auftreten menschlichen Bewusstseins oder einer vor-organischen Epoche. Dies entspräche einer naiven Kritik und würde nicht aus dem Schatten eines dogmatischen Realismus heraustreten. Es wird nicht thetisch behauptet, dass es eine Zeit vor der Subjektivität gegeben hat. Ganz im Gegenteil, gilt es nachzuvollziehen, inwiefern sich Meillassoux' Projekt von einer solchen, dem Alltag entsprungenen Trivialität unterscheidet. Die Frage, die Meillassoux demgegenüber nämlich aufwirft, ist jene nach den Bedingungen von Wissenschaft, wenn sie sich auf anzestrale Ereignisse bezieht und damit verbunden die Frage, ob das transzendente Projekt als Bedingung der Möglichkeit von wissenschaftlicher Erkenntnis nicht eher deren Sinn untergräbt, da es umgekehrt selbst durch dieses in Frage gestellt wird, und ob also schließlich »der spontane Realismus der Wissenschaft in Wahrheit nicht die unverzichtbare Bedingung für den Sinn ihrer Aussage ist« (MSK, 35, Herv. im. Orig.)?

#### 1.4.2 Die Einwände des Korrelationismus und ihre Entkräftung

Gegen das Problem des Anzestralen wurde eine Reihe von Einwänden nicht nur von Seiten des Korrelationismus, im besonderen im Namen des transzendentalen Idealismus und der Phänomenologie, sondern auch aus der analytischen Philosophie oder mit Blick auf Hegels Dialektik erhoben; aber auch aus den eigenen Reihen des spekulativen Realismus<sup>46</sup> erfährt

---

46 Die auf eine 2007 am Goldsmiths College gehaltene Konferenz zurückgehende philosophische Bewegung des spekulativen Realismus wurde ursprünglich von Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman und eben Quentin Meillassoux begründet (siehe SR für die Vorträge der besagten Konferenz). Der Bewegung wohnte das gemeinsame Misstrauen gegenüber der korrelationistischen Philosophie und der Verschließung vor jeglicher Ontologie inne, in dem Bestreben einen Realismus zu beschreiben, der zu einer denkunabhängigen Welt vordringt und dabei Quellen der Inspiration sowohl in der kontinentalen wie analytischen Philosophie

Meillassoux hinreichend Kritik. Eine Liste aller Artikel und Bücher aufzuführen, die sich rund um das Erscheinen von »Nach der Endlichkeit« kritisch mit Meillassoux' Argumenten befassen, wäre nicht nur stets unzureichend, sondern für den hiesigen Rahmen überflüssig.<sup>47</sup> Auf zwei der wichtigsten Einwände geht Meillassoux in einem Supplement der englischen Übersetzung von *Nach der Endlichkeit* – das sich auch in der deutschen Fassung findet – selbst ein. Zum einen betreffen jene das Argument, dass Meillassoux eine bloße Lücke in der Korrelation mit deren Negation gleichsetzt. Zum andere beziehen sich die Vorwürfe darauf, dass Meillassoux unhinterfragt die Ebene des Transzendentalen mit jener des Empirischen vermischt und somit zwei Sphären vermengt, die einer eigenen Zeitlichkeit unterliegen. Auf weitere Gegenargumente werde ich dort rekurren, wo sie für den Verlauf oder die Position der Arbeit erhellend sind.



Das erste vorgebrachte Gegenargument gegen das Problem des Anzestralen besteht darin, es ganz einfach zu banalisieren, indem es als bloße Lücke in der Korrelation entlarvt wird. Der Einwand geht also davon aus, dass ein anzestrales Ereignis einem nicht wahrgenommenen Phänomen entspricht, was dem Korrelationist erlaubt, die anzestrale Frage, welcher er sich ursprünglich gegenüberstand, nun folgendermaßen zu reformulieren: Welchen Seinsstatus hat ein unbemerktes Phänomen? Sie wird damit einhergehend auf die naiv realistische und banale Frage reduziert, ob der Baum im Wald umfällt, auch wenn ihn keiner dabei beobachtet, ob er ein Geräusch macht, auch, wenn niemand daneben steht. Diese Reduktion erlaubt dem Korrelationist die bekannte Antwort auf den klassischen Einwand gegen den transzendentalen Idealismus zu wiederholen, indem er antwortet, dass wir ständig von Phänomenen umgeben sind, die wir nicht wahrnehmen, dass die Gegebenheit einer Welt selbst lückenhaft ist, ohne das dies den Status des Transzendentalen gefährdet. Welt ist uns nie in ihrer Totalität *gegeben*, ihr gehört notwendig die Lücke an, da wir sonst selbst keine Perspektive einnehmen, aus der wir wahrnehmen – was letzten Endes eines allumfassenden, göttlichen Blicks gleichkäme. Unsere Sichtweise ist eine je faktische und somit unvollkommen, sie lässt sich nicht vollends erschöpfen. Ohne diese gäbe es, um mit Husserl zu sprechen, überhaupt

---

findet. Mittlerweile hat sich diese Konstellation wieder aufgelöst und der Begriff spekulativer Realismus verkam zu einem bloßen Mode- oder Schlagwort für etwas, dessen Bedeutung sich zumeist im nebulösen Gerede verbirgt. Grant arbeitet vornehmlich an einer an Schelling orientierte Naturphilosophie (vgl. Grant 2006, Harman an einer *Objekt-Orientierten-Ontologie (OOO)* (vgl. Harman 2002, 2011) und Brassier unter anderem an einer von Sellars, Hegel, Adorno und Laruelle inspirierten Philosophie (vgl. Brassier 2007, 2013).<sup>47</sup> Dennoch sei hier eine kleine Auswahl an kritischen Auseinandersetzungen mit Meillassoux angeführt: Von Seiten der Phänomenologie seien Wiltsche 2016, Zahavi 2016 sowie Figal 2016a genannt. Eine durch Hegel inspirierte Kritik üben sowohl Žižek 2014 als auch Moshe 2011, 2013, Chepurin 2013, Houdt 2011. Aus den Reihen der analytischen Philosophie liefert Christias 2016 mit Argumenten Sellars eine profunde Kritik an der intellektuellen Anschauung Meillassoux'. Hägglund 2011 konfrontiert Meillassoux mit Derridas Theorie zur Gabe der Zeit. Darüber hinaus seien noch folgende lesenswerte Repliken angeführt: Roffe 2012, Toscano 2011, Johnston 2011, die Kapitel zu Meillassoux in Watkin 2013, 2017 und insbesondere in NE.

nicht die Möglichkeit Phänomene zur Evidenz zu bringen – der Drang nach Evidenz wäre völlig hinfällig.

Deshalb geht es dem transzendentalen Projekt nicht um die gegenwärtig statthabende Manifestation eines Phänomens, sondern um die *Möglichkeit* dieses zur Erscheinung zu bringen. Der transzendente Zeuge einer Gegebenheit ist kein aktueller, sondern stets ein potentieller. So ist etwa für Kant jede reale Erfahrung umgeben von unzählbaren anderen Erfahrungen in der Raumzeit und die Komplexität der Sinnesdaten lässt sich nie abschließend einfangen. Ebenso entwickelt sich bei Husserl die Intentionalität des Bewusstseins nur vor dem Hintergrund eines uneinholbaren Horizonts: Wir haben keinen allumfassenden, apektivischen Blick, der ein Ding aus allen Perspektiven gleichzeitig erfasst. Dieses zeigt sich immer nur in Abschattungen, die auf unendlich andere Momente der Wahrnehmung verweisen, mit diesen im Wechselspiel stehen und selbst immer zur Evidenz gebracht werden können. Husserls Pointe ist nämlich nicht bloß, dass uns, also den erlebnismäßig wahrnehmenden Subjekten, Gegenstände immer perspektivisch gegeben sind, sondern dass gerade im jeweiligen Blickwinkel schon alle anderen mitgegeben sind: als potentielle. Und es ist die Verabsolutierung der Perspektive durch Husserl, die offenbart, dass mit der Entdeckung eines Dings, die Möglichkeit der Entdeckung neuer Facetten schon erwirkt ist und dies konstitutiv für den Gegenstand ist (vgl. HUA XI). Das Ding ist eben gerade dieser Einheitspunkt aus gegenwärtiger Wahrnehmung und Abschattungen, er ist die Möglichkeit dass alle seine Abschattungen *potentiell* zur Gegebenheit gebracht werden können und nicht aktual gegenwärtig sind – was gerade auch seine Transzendenz (im Gegensatz zur Immanenz des Bewusstseinsstroms) ausmacht.

Dadurch aber, dass die Welt immer lückenhaft gegeben ist, stellt die Vergangenheit des Anzestralen kein Problem für den Korrelationisten dar. Er kann ihm ganz einfach mit einer kontrafaktischen Aussage entgegenkommen: Hätte es einen Zeugen zu jener Zeit gegeben, hätte er das Universum als so und so seiend wahrgenommen, erfahren etc. – letzten Endes ist das anzestrale Ereignis nicht vom unentdeckt umfallenden Baum im Wald unterschieden. Es ist auch zwecklos dagegen einzuwenden, dass es einen solchen Beobachter tatsächlich nicht gegeben hat, da man dadurch mit einem *empirischen* Argument das *transzendente* Bollwerk aushebeln wollte. Die Raumzeit wird mit dem Korrelationismus völlig transparent – aber nicht, weil sein Licht noch in die dunkelsten und weit entlegensten, zeitlich entferntesten und unbekanntesten Regionen aktuell ausstrahlt und momentan zur Gegebenheit bringt, sondern weil dieses Licht potentiell schon immer alles erhellt hat. Das wache Auge des transzendentalen Subjekts ruht schlaflos auf der ganzen Welt.

Der korrelationistische Einwand greift jedoch zu kurz, da er eine Lücke *in* der Gegebenheit mit der *Lücke der Gegebenheit* verwechselt. In einer subjekt-relativen Welt sind wir

ständig von Phänomenen umgeben, die statthaben, ohne dass sie wahrgenommen werden. Es ist das Unbemerkte, das als mögliche Erfahrung das Korrelat bzw. den Horizont unserer wirklichen Erfahrung bildet und somit auch *vor* unserer aktuellen Wahrnehmung der Bestimmung mittels Retrojektion existierte – eben als mögliche Erfahrung. Anders verhält es sich allerdings mit anzestralen Ereignissen. Sie zeigen keine Vergangenheit *innerhalb* der Manifestation an, sondern eine Zeit *vor* jeglicher Manifestation, eine Vergangenheit, die der Manifestation selbst vorgängig ist und innerhalb dessen sich die Korrelation als Manifestation allererst entwickelte. Das Anzestrale kann somit aber keineswegs den Status einer möglichen Erfahrung einnehmen, da sie niemals Erfahrungshorizont für eine wirkliche Erfahrung war, sie war nie das Unbemerkte für eine Wahrnehmung, sondern ist ein schlechthin Unbemerkbare. Alle entgegengesetzten Vorstöße verbleiben rein hypothetischer Natur und abstrahieren von den wirklichen Gegebenheiten, da sie eine stets mögliche Erfahrung für eine Zeit vor jeglicher Erfahrbarkeit postulieren müssen. Damit würde jedoch die Korrelation unter der Hand verabsolutiert, insofern sie *jederzeit* die Lücken und möglichen Erfahrungen innerhalb der Gegebenheit regeln könnte und somit alles innerhalb und durch diese Korrelation strukturiert wäre. Aber das Anzestrale kann nicht auf das bloß Alte oder Antike reduziert werden. Dieses verbleibt in der *Synchronizität* der Gegebenheit, die sich zwischen Gegenwart und Vergangenheit aufspannt und alles umfasst, das Inhalt möglicher Erfahrung sein kann, so weit sie auch zurückliegen mag. Das Anzestrale hingegen verweist auf eine Zeit absoluter *Diachronizität*, die nicht Korrelat des gegenwärtigen Bewusstseins sein kann, insofern sie eine Zeit anzeigt, innerhalb derer die (daseinsmäßig) erfahrbaren Zeitekstasen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, das »Sein der Gebung« (NE, S. 38), allererst entstanden, weshalb sie sich nicht mit der Zeit *innerhalb* der oder einer wie auch immer gearteten Form von Gegebenheit synchronisieren lässt, aber dennoch – und das ist die eigentliche Pointe – wissenschaftlich beschreiben lässt. Anders gewendet, bricht damit die Korrespondenz zwischen materieller Struktur bzw. raum-zeitlicher Gestalt und deren möglicher Wahrnehmung bzw. Manifestation zusammen, weshalb das Anzestrale zwar materielle Bedingungen für das liefert, was daraus im Verlauf der Zeit entstand, zugleich aber offenbart, dass unter diesen Bedingungen keine Erfahrung – auch nicht potentiell – möglich war.<sup>48</sup>



Aber durch diese temporale Verschiebung oder Einbindung, die aus der Korrelation ein Ereignis in der Zeit macht, das einen Anfang und vermeintlich auch ein Ende hat, werden,

---

<sup>48</sup> Bereits hier wird ersichtlich, inwiefern es keinen geordneten, linearen Übergang zwischen einer Zeit vor und einer Zeit in der Erfahrung geben kann und inwiefern gerade diese notwendige Differenz das Geschäft der Naturwissenschaften ermöglicht.

so der erneute Einwand gegen die obige Antwort, die Ebene des *Transzendentalen* – auf der die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung geregelt sind – mit jener des *Empirischen* – die die materielle oder biologische (aber nicht hinreichende) Basis organisiert – vermengt. Während nämlich letztere von Objekten bevölkert ist, die tatsächlich in der physikalisch meßbaren Zeit entstehen und vergehen und durch das Prinzip der Kausalität strukturiert sind, kann das Transzendente nicht mit einem bloß empirischen Objekt oder Gegenstand gleichgesetzt werden, da es allererst die Bedingung der Möglichkeit von Objektivität und Gegebenheit liefert. Zwar lässt sich sagen, dass diese Bedingungen biologisch, etwa im menschlichen Körper, instanziiert sind, aber weder, dass die Sphäre des Transzendentalen darauf rückführbar wären noch, dass sie beide in der selben Form existieren würden. Biologischer Körper und Bedingungen der Wissenschaft, objektives, raumzeitlich ausgedehntes Sein und transzendentes Subjekt, werden, so der korrelationistische Vorwurf, gleichgesetzt – derweil die transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis gerade nicht innerzeitlich entstanden sind, ohne zugleich ewig zu sein, da sie so zusagen »außerzeitlich« und »räumlich« sind, jedenfalls können sie nicht innerhalb des raumzeitlich organisierten wissenschaftlichen Diskurses verortet werden, da sie deren logische Voraussetzung bilden (vgl. NE, S. 40). Kurz, das Transzendente ist nicht ontologischer Natur, existiert nicht wie ein Ding unter Dingen.

Es wird jedoch schnell klar, dass diese scharfe Trennung in eine dogmatische Sackgasse führt, die geschichtsphilosophisch schon durch Kant ausgeleuchtet und vermieden wurde. Denn zum einen, so der Einwand, soll das transzendente Subjekt weder raumzeitlich vergehen noch entstehen, zum anderen aber weder unsterblich noch ewig sein, da das transzendente Subjekt gerade keine metaphysische Hypostasierung eines geistigen Prinzips ist, das einer platonischen Idee gleich existiert. Vielmehr ist es einzig durch seinen endlichen Standpunkt konstituiert, nimmt die Welt nur durch seinen spezifischen Blickwinkel wahr. Ein horizontloser Blick, für den sich die unbedingte Einheit der Welt in völliger Transparenz auflöst und die regulative Idee der Welt als Totalität der Erscheinungen zum empirischen Objekt wird, der nicht mehr situationsgebundene Erfahrungen macht, sondern sich abschatungslos in der Wahrnehmung versinkt, ein solches Subjekt kann nicht mehr transzendental genannt werden. Das transzendente Subjekt existiert einzig als in der Welt seiend, »von welcher es nur einen endlichen Aspekt enthüllen und niemals die Totalität versammeln kann« (NE, S. 42). Aber um innerhalb einer Welt samt ihren endlichen Dingen verortbar zu sein,

bedarf das transzendente Subjekt selbst einer körperlichen *Inkarnation*,<sup>49</sup> d.h. muss selbst als Ding unter Dingen inkarniert sein.<sup>50</sup>

Daraus wird ersichtlich, dass zwar die materielle Grundlage keine hinreichende, aber dennoch eine notwendige – um einen Anachronismus zu wagen, quasi-transzendente – Bedingungen für das transzendente Subjekt bilden, außerhalb dessen die Rede von einer transzendentalen Sphäre nur abstrakte Reduktion bleibt (vgl. NE, S. 43). Das transzendente Subjekt lässt sich nicht von seiner raumzeitlichen *Instanziierung*<sup>51</sup> abstrahieren, abziehen ohne dabei das Transzendente selbst zu tilgen. Dadurch aber, dass sich die Frage nach den biologischen Bedingungen des Transzendentalen nicht vollends abschütteln lassen, bleibt stets ein materieller Überschuss bestehen, der das *Stattfinden* des Transzendentalen selbst zur Debatte stellt und somit einer Fragilität übereignet. Selbstverständlich sind die spezifischen Bedingungen, unter denen der menschliche Geist entstand, zufällig und die Frage, ob unter anderen Gegebenheiten eine andere vernunftfähige Lebensform möglich ist, bleibt rein empirisch. »Aber dass die Subjekte *in* der Zeit und *im* Raum als instanziiert in den Körpern erschienen *sind* – ganz einfach erschienen –, ist eine Frage, die sowohl die objektiven Körper als auch untrennbar davon die transzendentalen Subjekte betrifft.« (NE, S. 43f., Herv. im Orig.) Der Körper bilden somit, eine nicht-empirische, d.h. von den jeweiligen empirischen Umständen unabhängige, »retro-transzendente« (NE, S. 43) Bedingung für das transzendente Subjekt. Und auch wenn sich plausibilisieren lässt, dass die Korrelation als transzendente Bedingung wissenschaftlichen Wissens notwendig ist, muss gleichfalls darauf hingewiesen werden, dass die Körper und die Zeit innerhalb derer sich die Körper formieren, die die materielle Grundlage für die Instanzierung der Korrelation bilden, nicht transzendental sein kann, sondern selbst die (materielle) Bedingung für Transzendentalität liefert (vgl. Brassier 2007, S. 57).

---

49 Obgleich dieser Teil nicht im französischen Original vorhanden ist, verwendet Meillassoux dort an anderer Stelle das Wort »incarnation« und hat entgegen seines ansonsten atheistisch geprägten Projekts sicherlich auch den Begriff der christlichen Inkarnation im Blick, also die Fleischwerdung Gottes, die das Absolute gegenüber seiner bisherigen Transzendenz in die Immanenz einbindet, »ut per sui corporis mysteria eum ad spiritualia revocaret« (von Aquin 1963, Kap. 201). Ohne zu weit auszuholen, kann vorweg schon gesagt werden, dass auch bei Meillassoux das Absolute nur als immanent und niemals transzendent gedacht werden kann. Allerdings zeigt sich einerseits das Absolute nicht als Mysterium, d.h. als verborgene Offenbarung, sondern als rational zugänglich, und zweitens nicht im menschlichen Körper, sondern in allen Dingen.

50 Auch die Ideengeschichte gibt dafür Hinweise, wenn etwa die Phänomenologen nach Heidegger insbesondere an einer Verkörperung des Transzendentalen arbeite(te)n. Und auch Heidegger selbst wurde nicht müde zu erläutern, inwiefern die Kant'schen Kategorien selbst nochmals existenziell eingebunden und fundiert sind (qua Existenzialien) und das Ich (im Gegensatz zu den umweltlichen Dingen) phänomenologisch nicht getrennt (qua Epoché) von seiner Existenzweise beschrieben werden kann (vgl. insbesondere GA 2; GA 3). Natürlich lässt sich Welt selbst wieder, wie etwa teilweise in der Phänomenologie (insbesondere nach Husserl), als transzendentaler Begriff fassen. Dann bildet sie aber nur das korrelationistische Pendant zum transzendentalen Subjekt und verlagert die genannte Problematik nur, insofern wir erneut nach der materiellen Situierung und Endlichkeit der Korrelation fragen müssen. Denn zur Debatte steht hier nicht die Form der Transzendentalität des Subjekts in ihrer Funktionsweise als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung, sondern ob sie losgelöst von jeglicher ontologischen Grundlage und nicht-transzendentalen Zeit gedacht werden kann, d.h., ob sie zeitlich ubiquitär und materiell ungebunden ist.

51 Im Gegensatz zur platonischen *Exemplifizierung* einer ewigen, transzendenten Idee, die unabhängig ihrer jeweiligen innerweltlichen Äußerung eben als allgemeine Idee existiert (vgl. NE, S. 43).

Dies heißt jedoch gerade nicht einem kruden Biologismus das Wort zu reden, bei dem denkerische Funktionen oder Bewusstseinsakte auf rein materielle Konfigurationen und Kausalitäten rückgeführt oder reduziert werden können. Im Gegenteil gilt es für Meillassoux zu zeigen, wie sich das Denken bzw. das Leben in die materiellen Koordinaten selbst, um mit Deleuze zu sprechen, einfallen konnte – wie also innerhalb der Ordnung der Materie, die selbst nicht denkt, so etwas wie Denken entstehen kann. Und es ist bereits hier ersichtlich, inwiefern diese Sachlage gerade nicht mehr transzendental oder innerhalb der kantischen Koordinaten beantwortet werden kann, da die anzestrale Zeit, angezeigt durch das Arche-Fossil, in ihrer absoluten Diachronizität das Transzendente selbst als Ereignis offenbart – diese vernunftlose Zeit, diese Zeit ohne Korrelation ist aber selbst nicht das urzeitliche Chaos, sondern eine »den raum-zeitlichen Formen der Repräsentation vorgängige Zeit« (NE, S. 44), die gerade dadurch die Bedingungen der Wissenschaft abseits jeglicher Form der Transzendentalität bildet. Letzten Endes werden wir aber sehen, dass auch die anzestrale, der Korrelation vorausgehende Zeit nur eine Etappe zu einem Begriff von Zeit darstellt, der sich nicht mehr innerhalb einer Chronologie verorten lässt oder auf einem Zeitstrahl repräsentierbar wäre, sondern gerade deren Bedingung bildet, insofern er das reine, grundlose Übergehen als solchem beschreibt.<sup>52</sup>



Man wird diese Feststellung auch nicht mit dem Einwand entkräften können, dass die chronologische Zeit eine reine Konstruktion naturwissenschaftlicher Arbeit oder alltäglichen Weltumgangs ist, die von einer tieferen, vor-theoretischen Zeitauffassung fundiert wird, die deren unabhängige Gültigkeit außer Kraft setzt, da man ansonsten den Status des Anzestralen erneut auf das Alte innerhalb des Gegebenen reduziert und seine Fragwürdigkeit dadurch vernebelt, dass man jede chronologische Zeitform, innerhalb derer das Anzestrale als vorgängig erscheint, als logisch nachrangig ansieht, um sich so letzten Endes empirisch freizukaufen. Dies muss nicht zwangsläufig in einer Leugnung des Anzestralen oder überhaupt des a-subjektiv Empirischen gipfeln. Vielmehr ist bereits der hierarchische Übergang

---

52 Als Vorläufer für eine zeitliche Entwicklung des Transzendenten kann etwa Foucault mit seinem historischen Apriori dienen. Anders als Meillassoux denkt Foucault jedoch die Entstehung und Entwicklung des Transzendenten (Episteme) als diskursive Praxis und nicht als a-humanes, a-vitales kontingentes Geschehen. (Vgl. Foucault 1981). Aber eine solche kosmologische Störung findet sich auch bereits bei Eugen Fink, einem der wichtigsten Phänomenologen und Assistent sowohl Husserls als auch Heideggers, wenn er fragt: »Hat ebenso, wie die Zeit des Menschen in der Welt ihren Anfang nimmt in der Geburt und endet im Tode, die transzendente Zeit der Weltkonstitution einen der mundanen Geburt entsprechenden ›Anfang‹, ein dem weltlichen Tode entsprechendes transzendentes ›Ende‹? Oder sind ›Geburt‹ und ›Tod‹ nur reduktiv im gegebenen transzendentalen Leben sich konstituierende Sinnbestände, setzt menschlicher Anfang eine schon seiende transzendente Existenz voraus, die sich selbst verweltlicht zum Menschen und ihren eigenen weltlichen Beginn konstituieren muss, und setzt ebenso vielleicht der Tod in der Welt, das Nicht-mehr-Sein als Mensch, eine existierende transzendente Subjektivität voraus, die den ›Tod‹ konstituiert in einem Sich-Zurückziehen aus der weltlichen Selbstobjektivation.« (Fink 1988, S. 68f.)

einer Zeitlichkeit als Bedingung von *Erfahrung* (eines Subjekts) hin zu einer Chronologie als Bedingung von nicht notwendig erfahrungsmäßig gegebenen, durch die Wissenschaft beschriebenen Phänomenen, wie etwa der kosmologischen Raum-Zeit, ontologisch und epistemologisch unzureichend. Denn jene lebendige oder bewusste Form der Zeitlichkeit kann nur relativ zu eben den korrespondierenden Entitäten bzw. inkorporiert in ihnen bestehen und nicht – wie oben gezeigt – unabhängig davon: Nur in der Dimension eines transzendentalen Subjekts lässt sich von einer subjektiven Form der Zeitlichkeit sprechen und dieses besteht nicht unabhängig von seiner empirischen Bedingungen, die sich chronologisch ausbreiten. Ihr Geltungsbereich lässt sich nicht jenseits ihres materiellen Vollzugs ausbreiten, ohne jener einfachen *Petitio Principii* zu unterliegen, anfänglich bereits das anzunehmen, was erst bewiesen werden soll: Dass nämlich der Gebrauch wissenschaftlichen Vokabulars bloß abstrakt, heuristisch, abgeleitet ist und letzten Endes nur Fiktionen, Virtualitäten beschreibt, nicht jedoch bewusstseins-unabhängige Entitäten – mit einem Wort, dass die Wissenschaft Instrumentalismus sei (vgl. NE, S. 62. Dadurch bleibt es aber dem Korrelationist verwehrt, eine lineare Abhängigkeit zwischen erfahrungsmäßiger Temporalität und kosmologischer Zeit einzuziehen und das Kantische Diktum, wonach »die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* [sind]« (KrV, AA 04, A 110f., Herv. i. Orig.), muss, zumindest in seiner Generalität, neu verhandelt werden.<sup>53</sup>

Zwar bildet dies umgekehrt auch kein Argument für einen naturwissenschaftlichen Realismus, aber zugleich, quasi spiegelbildlich bleibt es dem Korrelationismus verwehrt, eine Sedimentierung von Zeitlichkeiten, mit der subjektiv erfahrbaren Zeit als Fundament und einer basalen Chronologie als oberste Schicht, einzulagern. Darüber hinaus bleibt allerdings noch eine weitere Schwierigkeit hinsichtlich einer solchen Schichtung bestehen, die, generell gesprochen, jede Form des philosophischen *Sündenfalls* befällt: Wie kommt der ontologische oder epistemologische »Ab-Fall« von einer Schicht zur nächsten Zustände? Welcher Prozess stößt den Übergang allererst an, wenn das Fundament doch gerade darin besteht den logischen Ursprung, die logische Plane für die abgeleitete und uneigentliche Form zu bilden? Konkret gefragt, was treibt in einer Welt subjektiver Dauer die Entstehung chronologischer Zeitpunkte an, wenn es diese selbst nicht sein können, müssen sie doch erst aus jener abgeleitet werden?

---

<sup>53</sup> Natürlich ist klar, dass Kant weder eine instrumentalistische Interpretation der Naturwissenschaften proklamierte und schon gar nicht seine Erkenntnistheorie illegitimer Weise ontologisch auslegte. Zum einen zeigt dieses Zitat allerdings an, inwiefern der Korrelationismus die Realität empirischen Materials auf seine transzendente Bedingung reduziert, zum anderen wird im weiteren Verlauf der Arbeit hoffentlich deutlich, inwiefern sich eine deontologisierte Epistemologie immer schon selbst aushebelt und niemals ohne Ontologie bestehen kann.

Dabei helfen auch nicht jene Konzepte zeitlicher Umkehr, die an den Anfang ein allmächtige Chaos setzen, aus dem sich allererst (zeitliche) Strukturen bilden, da diese entweder in einer Hypostasierung des (Anfangs als) Chaos münden, oder in dem teleologischen Versuch, Formen des Geistes als virtuell, latent oder schlafend, aber nicht aktual, konkret oder wach in jenen Urnebel zu versetzen, um einem Idealismus quasi auf idealistische Weise zu entkommen. Letzten Endes bleiben beide jedoch mit der selben Frage zurück: Wie der Übergang, das *Aufwachen* oder der umgekehrt der *Abstieg* gedacht werden kann, ohne weder unter der Hand einen abstrakten Dualismus, oftmals im Gewand eines Stufenmodells, einzuführen, noch einem (teilweise damit einhergehenden) kosmologisch inspirierten Aristotelismus zu verfallen, nach dem im Anfang schon die Bewegung hin zum τέλος angelegt ist und nur mehr seiner zeitlich ausgedehnten Verwirklichung (qua ἐντελέχεια) harrt, genauso wenig wie einer maßlosen Differenzphilosophie, die es nicht vermag feste Strukturen zu erklären ohne sie zugleich der völligen Beliebigkeit anheimzugeben, sodass Identitäten wieder nur zu falschen Illusionen abfallen, deren Aufkommen jedoch abermals *grundlos* bleibt (vgl. GA 9).<sup>54</sup> Denn es kann erneut und diesmal auf dem Plateau post-strukturalistischer Philosophie eingewendet werden, wie sich das Zustandekommen starrer Identitäten qua Repräsentation in einer von Differenz fundierten und stets durchzogenen Ebene, Welt, Immanenz denken lässt ohne dabei in abstrakte Gegensätze zu verfallen, die selbst jene Positionen verhärten, die sie (durch eben jene ständige Differenzierung oder damit einhergehenden Intensivierung) gerade versuchen aufzuweichen bzw. zu dekonstruieren.<sup>55</sup>

## 1.5 Heidegger oder die zeitlose Natur, da der Menschen nicht war

Um nicht bei einer schematischen Anzeige zu bleiben, sei hier das Beispiel Heideggers angeführt, der eine ähnliche Argumentation gegen die naturwissenschaftliche Arbeit ins Treffen führt, indem er eine hierarchische Trennlinie zwischen der ontologischen Zeitlichkeit des Dasein und der von ihr fundierten und damit uneigentlichen ontischen Raum-Zeit einzieht. Es mag zwar stimmen, dass die chronologische Zeit hinsichtlich der erfahrungsmäßigen Zeitform des Daseins als abgeleitet oder relativ *erscheint*. Dennoch kann sich Dasein nicht völlig über die physikalische Zeit hinwegsetzen und sie als restlos von ihrer Erfahrung abhängig be-

---

<sup>54</sup> Ich unterlasse gezielt philosophisch anmaßende Schuldzuweisungen, um nicht in die Falle falscher Verallgemeinerungen zu tappen.

<sup>55</sup> Auch für Derrida etwa gibt es im späten Werk eine Unentscheidbarkeit, eine Aporie zwischen Identität und Differenz, die sich nicht wiederum in einem letzten Differenzgeschehen auflösen lässt. (vgl. Derrida 2003, 1992)

trachten, ohne sich dabei qua Relation unter der Hand als absolut zu setzen – was Heidegger selbst natürlich dezidiert unterlässt.

Zunächst kann festgehalten werden, dass sich mit Heidegger die essentialistisch gestellte Frage »Was ist Zeit« hin zur existenziellen<sup>56</sup> Frage »Wer ist Zeit« verschiebt. Augenscheinlich wird dies bereits in der Abhandlung *Der Begriff der Zeit* (GA 24) von 1924, deren Verlauf diese Transformation erstmals in Heideggers Schaffen einfängt. Auch wenn das erst aus *Sein und Zeit* bekannte Vokabular dort noch nicht Verwendung findet, ist die Sachlage bereits dieselbe: Die Verkürzung der Frage nach dem »Was« der Zeit beruht auf einem abstrakt essentialistischen Vorverständnis der Zeit als *Vorhandenheit* und Präsenz – ein Vorwurf der gleichsam die ganze Philosophiegeschichte (seit Platon) trifft. Für Heidegger lässt sich jedoch Zeit nicht unter dem Diktum der unmittelbaren Präsenz oder der Präsentation von Dingen denken, da sie nie vollends in diesen aufgeht oder (darin) völlig präsent wäre. Zeit lässt sich weder anhand von innerzeitlichen Dingen und deren Veränderung im Raum fassen, sie ist nicht, wie bei Aristoteles, »die Zahl der Bewegung hinsichtlich des ›davor‹ und ›danach‹« (Aristoteles 1987, Physik, Buch IV, Kap. 11, 219 b 1-2), noch bildet sie als unabhängige Essenz oder Substanz den abstrakten Rahmen zeitlichen Vollzugs, sondern muss sich vielmehr durch das Verhältnis, innerhalb dessen sich jene Dinge qua Phänomene zeitigen, erweisen: dem *Dasein*.

Dadurch jedoch, dass auch Dasein nicht in seiner abstrakten Begrifflichkeit, einer Allgemeinheit oder umfassenden Sozietät aufgeht, sondern aufgrund seiner Endlichkeit jemeinig und jeweilig vollzogen werden muss, ist es stets *mein* Dasein, das innerhalb eines Zeithorizonts steht. Es gibt nicht *die eine* Zeit, die den allgemeinen Rahmen aufspannt, innerhalb dessen sich ein substanzielles Dasein ausbreitet, gerade weil Zeit immer ein Bezugsgeschehen für das jeweilige, nämlich mein Dasein ist und sich somit immer schon individuiert hat. Heidegger selbst schreibt: »Was ist die Zeit? wurde zur Frage: *Wer* ist die Zeit? Näher: sind *wir* selbst die Zeit? Oder noch näher: bin *ich* meine Zeit? Damit komme ich ihr am nächsten.« (GA 64, S. 27, Herv. F.G.)

Mit *Sein und Zeit* wird dann erstmals der Versuch unternommen, nicht nur die Zeitlichkeit des Daseins zur Sprache zu bringen, sondern darüber hinaus und im Ausgang dessen die Zeit als transzendentalen Horizont für den Sinn von Sein zu fassen, das heißt, das zeitliche Selbstverständnis des Daseins mit der Zeitstruktur von Seiendem überhaupt bzw. – um die Terminologie Heideggers zu bedienen – die Zeitlichkeit des Daseins und Temporalität des Seins zusammenzudenken. Für Heidegger galt es somit einen Bogen von der Fundamentalanalyse des Dasein samt einer Explikation der Existenzialien (dessen Grundstruktur sich als

---

<sup>56</sup> In der Terminologie Heidegger müsste es freilich »existenzial« heißen, da sich das Adjektiv existenziell im Bereich des Ontischen bewegt – zumindest soweit wir der Diktion aus *Sein und Zeit* folgen.

Sorge und deren Sinn sich als Zeitlichkeit erweisen wird) hin zur Temporalität und schließlich zum Sein überhaupt zu spannen.

Dass diese Brücke gerade an der Verbindungsstelle zwischen beiden, Dasein und Sein, abbricht, wissen wir insbesondere aus der Tatsache, dass *Sein und Zeit* ein Torso geblieben ist, von dem nur die ersten zwei von sechs angedachten Teilen (verteilt auf zwei Bände) verwirklicht wurden. Die Frage wird jedoch konzeptuell von Heidegger nicht einfach fallen gelassen. Sie bleibt stets im Hintergrund seines Denkweges und motiviert ihn zu neuen Versuchen, der Temporalität des Seins nachzuspüren. Dies lässt sich unter anderem dem vermehrten Gebrauch an unpersönlichen Pronomen entnehmen. Denn dadurch, dass Sein und (jemeiniges) Dasein nicht vollends koexistensiv sein können – Sein lässt sich nicht abschließend aus der Jemeinigkeit des Daseins aufschlüsseln – ist anzunehmen, dass jenem eine vor-individuelle, vor-theoretische Dimension zukommt, die sich nicht auf letzteres reduzieren lässt. Es sind Konstruktionen wie »es weltet«, »es lichtet«, »es gibt«, »es wertet« etc., die eine Sphäre anzeigen sollen, die sich weder auf die Struktur der Vorhandenheit noch auf die Zeitlichkeit des Daseins zurückführen lässt, eine Dimension schließlich, die das Dasein in seiner Jemeinigkeit übersteigt und eine Zeit anzeigt, die vor Menschen selbst ist: das Sein als »Ur-etwas«. (Vgl. GA 56/57, S. 218f., Kisiel 1993, S. 23ff., Kisiel 1986/87, S. 96)



Aber alles der Reihe nach: Damit wir keinem vorschnellen Anachronismus unterliegen, gilt es die einzelnen Wegmarken Heideggers Denken nicht zu vermischen. Zum einen spricht Heidegger vom »Ur-etwas« nur im Kriegsnotsemester 1919, zum anderen wird schon mit *Der Begriff der Zeit* und vollends in *Sein und Zeit* und dessen Umfeld deutlich, inwiefern eine Zeit an sich, unabhängig vom jeweiligen Vollzug als leere Abstraktion erscheint, denn »Zeit ist Dasein. [...] Sofern die Zeit je meinige ist, gibt es viele Zeiten. Die Zeit ist sinnlos; Zeit ist zeitlich.« (GA 64, S. 26, Herv. i. Orig.) Ein Ansinnen, das sich noch schärfer und für unseren Kontext ausschlaggebender in *Was ist Metaphysik?* von 1929 findet:

Daß wir sind, ist freilich nicht unbedingt notwendig. Es besteht an sich die Möglichkeit, daß der Mensch überhaupt nicht ist. Es gab doch eine Zeit, da der Mensch nicht war. Aber streng genommen können wir nicht sagen: es gab eine Zeit, da der Mensch nicht war. Zu jeder Zeit war und ist und wird der Mensch sein, weil Zeit sich nur zeitigt, sofern der Mensch ist. Es gibt keine Zeit, da der Mensch nicht war, nicht weil der Mensch von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin ist, sondern weil Zeit nicht Ewigkeit ist und Zeit sich nur je zu einer Zeit als menschlich-geschichtliches Dasein zeitigt. (GA 9, S. 88)

Der Mensch, obgleich er nicht notwendig existiert, ist koexistensiv mit der Zeit, da diese sich nur in der jeweiligen, das heißt einer menschlichen, Erfahrbarkeit ausweisen lässt. Eine Zeit an sich, eine vom Dasein unabhängige Raum-Zeit, wie sie die Physik erarbeitet, wird dadurch zwar nicht vollends sinnlos, kann aber nie genuiner Natur sein, sondern muss stets auf die temporale Erfahrungsform des Daseins rückgebunden werden. Eine Zeit ohne Dasein ist deshalb keine Zeit, weil sie *niemandes* Zeit ist, sie hat kein *Wer* der Zeit, kein Dasein, das ein Zeitgeschehen erlebt, kein Vollzugs-Ich, das in der Zeit offen steht. Die *Zeit* des Anzestralen ist demnach ein Widersinn in sich, da sie konstitutiv a-temporal ist, das heißt, wie Meillassoux herausgearbeitet hat, niemals zur Gegebenheit in einer Gegenwart gekommen ist, sondern einzig unsere Retrojektion von ihr. Das Anzestrals besitzt keine unabhängige Zeit an sich, sondern *ist* nur, d.h. zeitigt sich nur, sofern Dasein ist.

Obgleich sich Heidegger definitiv gegen eine positivierbare, vom Dasein unabhängige Zeit an sich ausspricht, lässt ihn die Frage nach einer Zeit *vor* dem Dasein, einer Zeit subjektloser Natur zugleich nie vollends los. In einem Brief an Elisabeth Blochmann vom 11. Oktober 1931 schreibt Heidegger: »Oft frage ich mich – es ist mir längst zu einer großen Frage ausgewachsen – was wäre die Natur ohne den Menschen – muß sie nicht erst durch diesen hindurchschwingen, um ihre eigene Macht zurückzugewinnen?« (Heidegger und Blochmann 1989, S. 44) Heidegger wird insbesondere – die Begriffe Natur und Potenz sowie die Fragestellung selbst verweisen darauf – in seiner kolossalen Schellinginterpretation dieser Ahnung nachgehen (vgl. GA 86) – was aber nicht Teil dieser Arbeit sein kann. Für uns bleibt hier das ruhelose Schwanken, immerwährende Mäandern Heideggers, die Heimsuchung aufgrund der unmöglichen Schließung gegenüber der Frage nach einer Natur ohne Dasein ausschlaggebend: die Exposition der Frage nach dem Sein auf der einen Seite und der jähe Abbruch an der Stelle des Übergangs vom Dasein zum Sein auf der anderen; der Blick auf eine menschenleere Natur gegenüber der Zeit, die vollends mit dem Menschen zusammenfällt, da sie unmöglich menschenleer ist.



Wir brauchen hier keine vorschnelle Abzweigung einzuschlagen noch eine interpretative Entscheidung treffen – insbesondere auch, weil Heidegger selbst mit der Kehre einen Weg gewiesen hat<sup>57</sup> –, sondern können noch etwas bei der Problematik bzw. dem Verhältnis zwischen Sein und Dasein verweilen, das insbesondere durch die Begriffe Ek-sistenz und Transzendenz

---

57 »Indem es das Wort Sinn von Sein zugunsten von Wahrheit des Seins aufgibt, betont das aus Sein und Zeit hervorgegangene Denken künftig mehr die Offenheit des Seins selbst als die Offenheit des Daseins [...] Das bedeutet die ‚Kehre‘, in der das Denken sich immer entschiedener dem Sein als Sein zuwendet.« (GA 15, S. 345) Die zeitliche Explikation dieser Weisung wird sich dann vor allem in den »Beiträgen zur Philosophie« und vollends in »Zeit und Sein« niederschlagen, wo Heidegger unter anderem vom Begriff des Daseins zum geschichtlich kontingenten des Menschen übergeht sowie Zeit (und Sein) nicht mehr aus seinem

geregelt wird. Heidegger gibt darüber in den *Grundprobleme der Phänomenologie* Aufschluss, die als Weiterführung der fallengelassenen Problematik von *Sein und Zeit* gelten können. Wir werden dadurch auch klarer den Problemhorizont Meillassoux' fassen können, der sich sich gerade an der Relation zwischen einer ausgezeichneten Lebensform (etwa dem Dasein, dem Bewusstsein oder dem Lebendigen im Allgemeinen) und dessen Korrelat (Sein etc.) entfaltet.

Gegen die geläufige neuzeitliche Auffassung, wonach sich das Subjekt in eine Sphäre der Objekte transzendiert bzw. seine subjektive Sphäre auf die Objekte hin überträgt, erbringt für Heidegger die Transzendenz<sup>58</sup> kein Relationsgeschehen zwischen zwei vorab fixierten Polen, sondern motiviert selbst die Grundstruktur des Daseins als In-der-Welt-sein (vgl. GA 9, S. 137). Nicht sind wir zuerst ein Subjekt und müssen uns dann noch auf eine Welt hin beziehen, nicht wird die vermeinte Immanenz des Subjekts in einem weiteren Schritt transzendiert, noch Dasein in eine andere, ihm jenseitige Welt versetzt. Diese falschen räumlichen Oppositionen, die einen örtlichen Übergang von Innen und Außen suggerieren, müssen überwunden werden. Dasein ist nur insofern es ursprünglich in der Transzendenz der Welt steht, die sich gerade nicht als Ansammlung oder Behälter innerweltlicher Dinge erschließt, sondern »aus« der sich diese allererst zeigen. »In der horizontalen Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit gründend, ist die Welt transzendent. Sie muß schon ekstatisch erschlossen sein, damit aus ihr innerweltliches Seiendes begegnen kann.« (GA 2, S. 306) Dasein ist schon immer über sich hinaus in der Transzendenz der Welt eingelassen, aus der ihm Seiendes angeht, es steht »je schon im Offenen des Seienden« (GA 65, S. 217). Nichts anderes bedeutet die Rede vom Dasein als »Ek-sistenz«: Hinaus-stehen bzw. Innenstehen in der Wahrheit des Seins (vgl. GA 9, S. 325f.). Denn anstatt den Solipsismus in einer zusätzlichen Bewegung hin zur Wahrheit zu verlassen, bin ich immer schon in Welt und dessen Struktur eingelassen, ist deren Transzendenz je schon überschritten.

Klar ist, dass das Transzendente nicht unmittelbar und einzig durch sein Woraufhin gefasst werden darf – dies ist Heideggers Impetus gegen das traditionelle Transzendenz-Verständnis –, sondern aus dem Transzendenz-*Geschehen*, dem Überschreiten, verstanden werden muss. Dennoch kann die Trennung von Transzendierendem und dem Transzendenten nicht einfach beiseite geschoben werden: Sein und Dasein können nicht vollends zusammenfallen, da sie nicht koexistensiv sind, was einer idealistischen These entspräche. Heidegger

---

Relationsgeschehen mit dem Menschen denkt, sondern vom Ereignis her und sich der Mensch nur als der *Empfänger* dieser Gabe »konstituiert«. (Vgl. GA 14, *Zeit und Sein*)

Gegenüber dieser zweigliedrigen Periodisierung, die in der Kehre ihren Umschlagspunkt findet, gibt es in der Heidegger-Forschung auch Ansätze, die gerade in Heideggers Arbeiten zum Begriff der Transzendenz und wovon diese ihren »Ausgang« nimmt einen Übergang zwischen den beiden Perioden sehen und so dessen Denkweg in drei Stufen einteilen (vgl. für diese von der geläufigen Forschung unterschiedenen Einteilung Pöggeler 1963 und Görland 1981, sowie für eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem Begriff der Transzendenz bei Heidegger Figal 2013 und Enders 1999).

selbst legt in einer etymologischen Rückführung dar, inwiefern sich die Worte im Umfeld von Überschreiten auf die Wurzel des *transcendere* rückführen lassen, um dann wie folgt mit einer Differenzierung fortzufahren:

Daher bedeutet *Transzendenz*: der Überschritt, das Überschreiten, und das *Transzendente* bezeichnet das, wohin der Überschritt gemacht wird, was, um zugänglich und fassbar zu sein, einen Überschritt fordert, das Jenseitige, das Gegenüber; schließlich das *Transzendierende*: dasjenige, das den Überschritt vollzieht. (GA 26, S. 204)

Heidegger möchte mit dieser Unterscheidung, die er in den *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* unter den Begriffen »Ekstase« und »Ekstema« fasst (GA 26, S. 269), Husserls Unterscheidung von Noesis und Neoma zeitlich existenzial fundieren. Während die Intentionalität bei Husserl zwischen immanentem Bewusstsein und transzendtem Objekt »vermittelt«, lässt sich das Woraufhin bei Heidegger nicht mehr in der Sphäre objektiven Seins fixieren. Sein lässt sich für Heidegger weder von den Objekten bzw. Gegenständen her fassen noch als bloß formal-ontologische »Leerregion« einer Gegenständlichkeit (vgl. HUA XVII, S. 154) verstehen. Sein ist kein positivierbarer Gegenstand, keine Ansammlung innerweltlicher Dinge oder eine fixierbare Region, denn »[d]as Ding ist nie das Transzendente im Sinne dessen, was überschritten hat« (GA 24, S. 424). Sein kann nicht als Summe innerweltlicher Dinge gefasst werden, noch bildet es den überdimensionierten Behälter, in dem diese angeordnet werden: Es lässt sich weder subjektiv noch räumlich oder zeitlich stabilisieren, noch ist es ein objektives Korrelat des Denkens, da es selbst im eigentlichen Sinne nicht »ist«. (Vgl. Fink 1990, 1985.)

Wenn sich Sein aber jeder objektivierten und objektivierbaren Bestimmung entzieht, bleibt die Frage der positiven (d.h. nicht positivierbaren oder repräsentierbaren) Bestimmung des Seins für uns jedoch weiterhin bestehen. Heidegger selbst gibt in *Sein und Zeit* eine knappe Auskunft: »Sein ist das transcendens schlechthin.« (GA 2, S. 38) Was zunächst ein klassisch dualistisches Transzendenz-Verhältnis vermuten lässt, kann nach den obigen Hinführungen weiter aufgeschlüsselt werden: Sein bildet den ontologischen Horizont,<sup>59</sup> von dem her uns die Phänomene *als* solche, *als* diese und jene angehen – und Dasein ist eben jenes Seiende, dem Seinsverständnis zukommt, also auf Sein hin offen ist, das heißt ursprünglich »ek-sistiert«.

Dadurch allerdings, dass Sein weder ein transzendental-objektives noch hypostasierbares Korrelat des Daseins ist – denn beide sind immer schon in einem produktiven Transzendenz-Geschehen eingebunden –, wird die Frage drängend, inwiefern überhaupt noch ein *Unter-*

---

59 Dies soll sowohl der phänomenologisch Dimension (Sein als Verständnishorizont) als auch der ontologischen (Sein als dessen, was ist) Rechnung tragen.

*schied* zwischen beiden wahrgenommen oder beschrieben werden kann. Anders gewendet, verfällt, wenn der Unterschied zwischen Sein und Dasein selbst nicht fixiert werden kann, Heidegger nicht insgeheim einem subjektiven Idealismus, in dem Sein nur mehr die äußere Projektionsfläche des Daseins bildet? Schafft es Heidegger eine befriedigende Konfiguration der beiden »Pole«, von Sein als Transzendenz schlechthin und Dasein in seiner Endlichkeit zu liefern, ohne dabei hinter jene Positionen – Kant (transzendente Apperzeption und transzendentes Objekt) und Husserl (noesis und noema) – zurückzufallen, die er gerade fundieren möchte? Oder auf dem tableau der Zeit gefragt: Was bewahrt die ontologische Zeit, die Temporalität des Seins davor vollends mit der existenziellen Zeitlichkeit des Daseins zusammenzufallen, wie es etwa noch *Der Begriff der Zeit* anzeigt?



Um diese Fragen zu beantworten,<sup>60</sup> müssen wir jenen Spuren und Markierungen nachgehen, die das Dasein vor seiner metaphysischen Universalisierung bewahren. Heidegger selbst gibt, wie oben angezeigt, immer wieder zu verstehen, dass eine Zeit vor dem Dasein deshalb keine Zeit ist, weil Zeit nicht von der metaphysischen Ewigkeit qua linearer Chronologie her gedachte werden darf, sondern in der *Endlichkeit* des Daseins ihren Ausgang finden muss. Er schreibt diesbezüglich, »Sein – nicht Seiendes – ›gibt es‹ nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist.«<sup>61</sup> (GA 2, S. 230, Herv. im Orig.) Interessant an dieser Stelle ist nicht die offenkundige Relation zwischen Sein und Dasein, sondern vielmehr die angedeutete »Unabhängigkeit« des *Seienden* gegenüber dem Dasein und damit dem Sein, die Heidegger durch den Gegensatz zum Sein explizit hervorhebt. Diese Unabhängigkeit lässt sich selbstverständlich nicht als daseinsunabhängige Realität an sich artikulieren, da »Realität ontologisch im Sein des Dasein gründet« (GA 2, S. 211f.) und eine Unabhängigkeit vom Dasein bzw. ein Ansich dieser Realität nur »ist«, sofern Dasein existiert. Aber dies kann zugleich, so fährt Heidegger fort, gerade nicht bedeuten, dass »Reales [im Gegensatz zur vom Dasein konstituierten Realität] nur sein könnte als das, was es an ihm selbst ist, wenn und solange Dasein existiert.« (GA 2, S. 212) Das Reale wahrt also eine gewisse Unabhängigkeit, gegenüber der Existenz des Daseins: Es gibt einen zeitlich abgegrenzten Bereich – vor dem Auftauchen des Daseins oder nach seinem Untergang, zumindest »solange« Dasein nicht *ist* –, in dem Seiendes in irgendeiner Form unabhängig von Dasein »existiert«.

---

60 Generell gesprochen geht es hier und im Folgenden nicht darum Heideggers Position mit Gegenargumenten zu überwinden, sondern eine gewisse Ambiguität in seinem Denken offenzulegen, Leerstellen anzudeuten, die dieser Arbeit wichtige Hinweise liefern können.

61 Vgl. hier auch folgende Stellen aus *Sein und Zeit*: »Wahrheit gibt es nur, sofern und solange Dasein ist« (GA 2, S. 226, Herv. im Orig.) bzw. »Allerdings nur solange Dasein *ist*, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ›gibt‹ es Sein. [...] Die gekennzeichnete Abhängigkeit des Seins, nicht des Seienden, von Seinsverständnis [...]« (GA 2, S. 212, Herv. im Orig.)

Dieser daseinslose Überschuss, dieses theoretische Supplement ist notwendig und sichert Heidegger vor den dogmatischen Querellen eines subjektiven Idealismus, bei dem die Sphäre des Daseins ubiquitär ist und mit jener des Seienden oder dem Realen verschmilzt: Dasein kann nicht mit dem Seienden selbst zusammenfallen, da es sonst selbst von der Ewigkeit her gedacht und damit einhergehend seiner Endlichkeit beraubt würde.<sup>62</sup>

Durch diese ontologische Trennung zwischen dem ko-konstitutiven Paar Sein und Dasein auf der einen sowie Seiendem (ohne Sein, ohne Dasein) auf der anderen Seite handelt sich Heidegger jedoch massive Probleme ein. Heidegger bleibt vollends eine Erklärung schuldig, was dieser Bereich des Seienden (ohne Sein) bzw. des Realen (im Gegensatz zur vom Dasein erschlossenen Realität) noch sein soll bzw. sein kann, wenn dieser, wie Heidegger schreibt, weder entdeckbar ist, noch in Verborgenheit liegt, noch überhaupt im eigentlichen Sinne ist (vgl. GA 2, S. 212). Was bezeichnet diese Region noch, wenn nicht eine völlige Leerstelle oder Unmittelbarkeit, deren Bezug zum Dasein zugleich vollends unterbestimmt bleibt, da er in dem Moment »verschwindet«, in dem Dasein Sein je schon erschlossen hat?<sup>63</sup>

Indem Heidegger den Bereich des daseinslosen Realen von der (vom Dasein) erschlossenen Realität abkoppelt, unvermittelt gegenüberstellt und erstere in einen Bereich absoluter (jenseits von Ver- und Entbergung) Dunkelheit verbannt, beraubt er seiner Ontologie der Möglichkeit des (dialektischen) Übergangs zwischen beiden bzw. der »Entstehung« von Dasein und mystifiziert dabei jene »Natur ohne den Menschen« als das Arkane schlechthin. Zu kritisieren ist hier nicht der bloße Umstand, dass es ein Moment der Leerstelle oder des Mangels gibt, sondern dass dieser Bereich, trotz seiner Unmittelbarkeit, noch so genau umrissen wird, als eben jener vor oder ohne dem Dasein bzw., dass die Grenze zwischen beiden Sphären selbst wieder nur ein chronologischer Grenz- oder Zeitpunkt<sup>64</sup> sein kann. Damit

---

62 Die philosophische Dimension die hier angedeutet wird, hat etwa Max Scheler erarbeitet, wenn er die Realität als Widerstand denkt bzw. eine Position erarbeitet, in der Realität nicht über einen denkerischen Akt, einen bewussten Schluss, die Wahrnehmung, Stellung der Dinge im Raum oder ein vor-theoretisches Seinsverständnis gewonnen bzw. erschlossen wird, sondern allein über den erfahrenen Widerstandseindruck der Wirklichkeit: »Das ursprüngliche Wirklichkeitserlebnis als Erlebnis des Widerstandes der Welt geht also allem Bewußtsein, geht aller Vorstellung, aller Wahrnehmung vorher.« (Scheler 2010, S. 60) Auch bei Merleau-Ponty findet sich im zweiten Teil der Phänomenologie der Wahrnehmung eine Auffassung von Welt, die »für unsere Existenz weit mehr ein Abstoßungspol als ein Anziehungspol« (Merleau-Ponty 1966, S. 374) ist und in der »das Ding in eins Korrelat meines erkennenden Leibes ist und doch diesen gleichsam verleugnet« (Merleau-Ponty 1966, S. 376), indem es den Menschen stets mit einer unerschöpfbaren Unmenschlichkeit fernab jeglicher leiblichen Bezugnahme und Vereinnahmung konfrontiert. In *Das Auge und der Geist* wird Merleau-Ponty diese Position dann wie folgt zusammenfassen: »Das bedeutet letzten Endes, daß es dem Sichtbaren eigentümlich ist, im strengsten Sinne des Wortes durch ein Unsichtbares verdoppelt zu sein, das es als ein gewissermaßen Abwesendes gegenwärtig macht.« (Merleau-Ponty 2003, S. 313)

63 Diese Unmittelbarkeit bzw. Leerstelle der Realität darf allerdings nicht mit Kants Limes-Begriff verwechselt werden. Denn während bei Kant das Ding an sich noch als Grenzpunkt die Korrelation organisiert, steht diese Form der Realität zur Korrelation quer. Sie ist kein Grenzbegriff mehr, der noch eine regulative Funktion ausüben könnte, sondern unterbricht die Bezugnahme in ihrer Konstitution selbst. Wie sich Meillassoux innerhalb dieser Achse verortet, wird noch zu klären sein.

64 Ein Zeitpunkt jedoch, der wie wir im Zitat aus *Einführung in die Metaphysik* gesehen haben am Anfang der Zeit selbst steht, da es mit Heidegger eine Zeit vor dem Menschen selbst nicht geben kann. Deshalb kann mit Heidegger auch nicht im eigentlichen Sinne von Entstehung gesprochen werden, da sich jedes Entstehen (und Vergehen) nur innerhalb der Zeit vollzieht. Einen ähnlichen Punkt macht bereits Husserl, wenn er schreibt: »Das Fortleben und das Ich, das fortlebt, ist unsterblich – notabene: das reine transzendente

aber fällt das Reale in die eine Hälfte einer abstrakten Dualität, die gerade aufgrund dessen unvermittelbar bleibt und letzten Endes wieder nur als *Produkt* einer reflexiven Projektion (des Daseins) angesehen werden kann – denn es bleibt zu fragen, inwiefern sich in dieser abrupten Gegenüberstellung nicht gerade nur die vorschnell abstrakte Bändigung eines Unmittelbaren bezeugt, das Dasein viel inniger trifft als Heidegger es hier einholen kann.

Mit der später getroffenen Einteilung zwischen den unterschiedlichen Formen von Seiendem wird Heidegger versuchen, dieser unvermittelten Dichotomie ein Bindeglied zwischenzuschalten, um so einen gewissen Verlauf oder Übergang zwischen beiden Sphären zu bewerkstelligen. Dies gipfelt in der bekannten These: »1. Der Stein (das Materielle) ist weltlos; 2. das Tier ist weltarm; 3. der Mensch ist weltbildend.« (GA 29/30, S. 263) Dabei bleibt allerdings völlig unklar, worin die Weltarmut des Tieres gegenüber dem weltbildenden Menschen besteht, da es mit Heidegger klar ist, dass es keine Abstufung, keine Grade von Welt geben kann. Anders gesprochen erarbeitet Heidegger keinen gemeinsamen Maßstab für Armut und Reichtum von Welt, von dem aus allererst ein Unterschied und somit auch ein Verlauf zwischen beiden bestimmt werden könnte. Es bleibt lediglich bei der abstrakt Anzeigenden eines »gesunden Menschenverstand« bedienenden Stufenmodells.<sup>65</sup>

Die Frage nach der Entstehungsgeschichte des Daseins selbst kann damit jedoch weder gestellt, angegangen noch gar beantwortet werden – in Heideggers Denken wird sie immer einen verfeimten Rest einnehmen. Dies wäre nur mittels einer Zeit möglich, die – in der Terminologie Heideggers gefasst – weder der Temporalität des Seins noch der erlebten Zeitlichkeit des Daseins entspricht, noch in irgendeiner Form, in den Gegensatz zwischen ontisch und ontologisch einzuordnen wäre, sondern auf jenen dunklen Bereich verweist, den Heidegger dem daseinslosen Realen zuspricht. Die ontologische Differenz – und damit einhergehend die Isolation der beiden Sphären – bietet keine mögliche Konfiguration, mithilfe derer wir jenes Reale befriedigend befragen oder bestimmen können, ohne in eine Selbstbespiegelung des

---

Ich, nicht das empirische Welt-Ich, das sehr wohl sterben kann. Dessen Tod, dessen leibliches Zerfallen und somit dessen Unauffindbarkeit in der objektiven raumzeitlichen Welt, dessen Nichtdasein in ihr, ist gar nicht gelegnet« (HUA XXXV, S. 143) (vgl. diesbezüglich auch HUA XI, S. 378).

<sup>65</sup> Anzumerken bleibt, dass Heidegger 1929/30 noch einen intensiven Dialog mit den empirischen Wissenschaften, insbesondere der Biologie – mit Denker wie Eduard Driesch und Jakob Johann von Uexküll –, anstrebt und führt, um den Begriff des Lebens zu erhellen. Diese aufgeschlossene Haltung ändert sich im Laufe Heideggers Schaffen und mündet wieder in einer stark dichotomischen Auffassung. Bereits im Wintersemester 1935 kann man von folgender Trennung in seiner Vorlesung hören: »Welt ist immer *geistige* Welt. Das Tier hat keine Welt, auch keine Umwelt.« (GA 40, S. 48, Herv. im Orig.) In der Vorlesung *Was heißt Denken* von 1951/52 wird die Trennung nochmals geschärft und präzisiert, wenn Heidegger sagt: »Die Hand ist von allen Greiforganen: Tatzen, Krallen, Fängen, unendlich, d.h. durch einen Abgrund des Wesens verschieden. Nur ein Wesen das spricht, d.h. denkt kann Hand haben und in der Handhabung Werke der Hand vollbringen.« (GA 8, S. 18) Diese späteren Versuche dienen insbesondere dazu, den Menschen aus seiner metaphysischen Verfasstheit zu befreien, d.h. einer durch die Metaphysik – ein Begriff, der 1929/30 noch nicht negativ konnotiert ist – verengten Definition mittels der Offenheit des Seins im Ereignis entgegenzuwirken (vgl. auch GA 9, *Brief über den Humanismus*). Für den an das Denken als »Handwerk« (GA 8, S. 25) anschließenden Diskurs siehe Derrida 2002, für eine anthropologische Fundierung der engen (genealogischen) Verbindungen zwischen Hand, Kunst, Sprache und Denken siehe Leroi-Gourhan 1987 sowie für eine Fokussierung auf das künstlerischen Element darin Bataille 1983.

Daseins zu rutschen.<sup>66</sup> Oder anders gesprochen: Die Geschichtlichkeit des Daseins vernichtet gerade die Naturgeschichte, innerhalb derer Dasein entstehen kann.

Deshalb finden wir im Heidegger aus *Sein und Zeit* und den *Grundproblemen der Phänomenologie*<sup>67</sup> auch paradigmatisch jene Position vorliegen, in der das Anzestrals keinen anderen Sinn hat als unsere gegenwärtige Position, als *unsere* Vergangenheit zu sein, denn solange Dasein nicht ist, d.h. solange kein »Seiendes sein kann, das als sein ›Da‹ existiert« (GA 2, S. 350), *ist* überhaupt nichts, denn »streng genommen können wir nicht sagen: es gab eine Zeit, da der Mensch nicht war« (GA 9, S. 88). Jegliche Form von Seiendem, das »vor« dem Dasein existierte, erhält Sinn erst und nur durch die retroaktive Kraft des Seinsverständnisses: an sich ist es *nichts*. Zugleich bleibt Heidegger jedoch nichts anderes übrig, als diesem nicht-existenten, daseinslosen Bereich des Realen eine Unabhängigkeit zuzugestehen, die aber durch nichts anderes definiert ist als durch ihren abstrakten Gegensatz zum Dasein selbst und somit stets an dieses rückgebunden bzw. in seinem Wirkungskreis bleibt: das Weltlos-Anorganische, das die latente Gefahr eines Idealismus Heideggers offenbart.

### 1.5.1 Die Grenzen *des* Todes

Heidegger bietet allerdings noch eine weitere Einstiegsstelle, um die Problematik des Korrelationismus von einem anderen Blickwinkel aus zu erhellen: den *Tod*. Ebensovienig wie die Raum-Zeit, innerhalb derer Dasein »entsteht« – also jener Bereich der vor der Erschließung von Sein durch Dasein vorhanden ist – einen zeitlich-ekstatischen Horizont für Dasein bilden kann,<sup>68</sup> lässt sich auch die Vernichtung des Menschen, des Daseins – etwa durch eine solare Katastrophe<sup>69</sup>, einen globalen Atomkrieg oder einen Meteoriteneinschlag –, dessen beängstigende Vision auch schon Kant angesichts der paläontologischen Funde seiner Zeit heimgesucht hat,<sup>70</sup> als Möglichkeit denken, die koexistensiv zu Daseins *Sein zum Tode* besteht. (vgl. Brassier 2007, S. 159)

---

66 In der phänomenologischen Tradition hat sich insbesondere Fink mit diesem Problem befasst, der gegen Heideggers existenzial geführten Weltbegriff zu einem kosmologischen gelangen will: »Gegen Heideggers These: ›Welt ein Existenzial‹ Weltverhalten ist Existenzial, aber nicht Welt selbst. Daß ›Welt‹ nicht ein Seiendes ist, heißt noch nicht, daß sie ein daseinsmäßiges Existenzial ist. Nicht-Vorhandenheit ist nicht gleich Existenzialem Sein. Heideggers Welt-Lehre analog wie Kants nur im negativen bedeutsam, in der These von dem, was die Welt *nicht* ist.« (Fink 2008, V-II/1a, Herv. im. Orig.) (Vgl. Fink 2008, Z-XVI sowie Lazzari 2011, S. 54.)

67 Dass hier nicht der ganzen Denkgeschichte Heideggers entsprochen werden kann, liegt auf der Hand. Es ist allerdings auch nicht Ziel und Aufgabe dieser Arbeit eine Heidegger Exegese vorzulegen, sondern vielmehr die Position Meillassoux' und die Probleme, die er aufwirft, zu veranschaulichen. Dass Heideggers Schriften nach der »Kehre« – hier seien insbesondere die *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* und *Zeit und Sein* hervorgehoben – eine andere Denkstruktur aufweisen, sei hier nur in einer Fußnote angemerkt.

68 Es sei an dieser Stelle nochmals unterstrichen, dass es nicht darum geht, ein positives Datum der Entstehung anzugeben, das chronologisch exakt verortbar wäre, noch für die eigentliche Möglichkeit einer solchen Fixierung zu argumentieren. Wir folgen hier vielmehr Heideggers Diktion selbst, die zwar nicht von einer Entstehung des Daseins spricht, aber zugleich ein Reales ohne und vor der Existenz des Daseins andeutet, das – auch wenn es nicht eigentlich zeitlich ist –, zumindest in irgendeiner Form andauert bzw. existiert.

69 Vergleiche etwa Lyotard 2014.

70 Vgl. AA 21, S. 214f sowie AA 22, S. 549, wo Kant dezidiert auf die Möglichkeit der Zerstörung alter und Erschaffung neuer Spezies, den Menschen nicht ausgeschlossen, eingeht.

Ganz allgemein gesprochen kommt für Heidegger der Tod an der Stelle in den Blick, wo das *Ganzsein*, also die Einheit des Daseins hinsichtlich der vorher bestimmten *Ganzheit* des Strukturganzen, gesichert werden soll. Vom jeweiligen Tod aus enthüllt sich das existente Ganzsein im Sinne des »Vorlaufens in die Möglichkeit« (GA 2, S. 262) und mit ihm die Zeitlichkeit des Daseins und seine temporale *Singularisierung* selbst. Deshalb bildet der Tod auch den Ankerpunkt der temporalen Individuation des Daseins, von dem aus zum einen die Frage nach dem Wer der Zeit beantwortet werden kann und es zum anderen zu entscheiden gilt, ob Dasein ein eigentliches oder uneigentliches Leben vollzieht.

Dabei kann der Tod mit Heidegger nicht als ontischer Endpunkt eines bio-physischen Lebens betrachtet werden, sondern muss als Sein zum Tode existenzial-ontologisch interpretiert werden: »Das mit dem Tod gemeinte Ende bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein-zum-Tode* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.« (GA 2, S. 245, Her. im Orig.) Für Heidegger ist der Tod somit selbst niemals präsent, gegenwärtig vorhanden wie ein innerweltliches Ding oder eine zeitlich fixierbare, nachweisbare Tatsache, er ist nicht der Endpunkt der das Leben vollendet, sondern »eine ausgezeichnete *Möglichkeit* des Daseins« (GA 2, S. 248, Herv. F.G.), die eine immanente *Seinsweise*, einen Vollzugsmodus beschreibt. Alle repräsentativen Gegenstände wie Gräber, Urnen, Steine, die sich über Rituale dem Tod anzunähern versuchen, ebenso wie alle gesellschaftlichen Regeln, die über Verbote versuchen, dem Tod Herr zu werden sowie alle naturwissenschaftlichen Versuche, den Tod in einen objektiven Tatbestand zu wandeln, bleiben derivative Modi hinsichtlich des Seins zum Tode.

Sobald wir den Tod als ontisches oder empirisches Faktum am Ende des Lebens fixieren und ihn symbolisch repräsentieren, übergehen wir seine existenzial-ontologische Dimension qua eigenster Möglichkeit, die das Dasein zu jederzeit durchzieht und in seiner *Seinsweise* fundamental konstituiert, indem es das Dasein auf sich selbst und sein Seinkönnen *zurückwirft*: »Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen des Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist.« (GA 2, S. 262) Das Ganzsein des Dasein wird also nicht von einem chronologisch verortbaren Punkt verstanden, sondern durch die Figur des Vorlaufens reflexiv auf sich rückgebunden: Dasein läuft, wenn man so möchte, nicht auf *etwas* vor, sondern auf sich in sein eigenstes Seinkönnen (zurück). Erst dadurch nämlich, dass der Tod nicht als finaler Akt und mit ihm das Leben nicht als lineares Geschehen gedacht wird, sondern als *Seinsweise*, die das Dasein *ist*, öffnet sich diesem die Bedingung für das Vorlaufen in die sowie Entschlossenheit zu gerade dieser Möglichkeit, d.h. dem Vorlaufen selbst – anstatt dass es sich in den Dingen verläuft und zerstreut. Sofern der Tod des Daseins nie bloßer Tatbestand ist, kann es eben diese Möglichkeit (des Todes qua Vorlaufen) als seine eigenste übernehmen und somit das ergreifen, was es immer schon ist: Sein zum Tode. Der Tod ist nämlich, wie

Heidegger schreibt, die stete »*Möglichkeit* der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit« (GA 2, S. 250, Herv. F.G.). Eine Möglichkeit jedoch, die sich nicht als vorhandenes Ereignis unter andere willkürlich einordnen lässt, sondern die Struktur des Daseins und seines Vollzugs selbst ausmacht.

*Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich. Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt. Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu »Verwirklichendes« und nichts, was es als Wirkliches selbst sein könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu [...], jedes Existierens. (GA 2, S. 262, Herv. im. Orig.)*

Als eigenste Möglichkeit kann der Tod niemals unmittelbar zur Präsenz gebracht werden, er wird nicht verwirklicht: Er bleibt gerade soweit unaktualisierbar wie er die existenzial-ontologische *Bedingung* des eigentlichen Seinskönnens des Daseins und damit dessen Ganzsein selbst bildet. Insofern also das Dasein je in seinen eigenen Tod vorläuft, kann es im *eigentlich* Sinne nicht (aktual) sterben. Der *ontologischen* Möglichkeit der Daseinsunmöglichkeit entspricht die *ontische* Unmöglichkeit dieser Möglichkeit, weil der Tod nichts »Wirkliches« – im Sinne des Vorhandenen – ist. Die ontologische Möglichkeit der Daseinsunmöglichkeit bezeichnet überdies überhaupt keine Form der innerweltlichen Möglichkeit. Sie bildet keine festgelegte oder festlegbare Selektion an Möglichkeiten ab, zu der man sich anschließend noch verhalten und eine beliebige davon auswählen kann. Ebensowenig ist sie eine Ansammlung von potenziellen Fakten, aus dessen Reihe sich eine zu einem bestimmten Zeitpunkt realisiert. Vielmehr ist sie reine Möglichkeit, das heißt eben, nicht zu aktualisierende, immer ausstehende Möglichkeit qua Bedingung des Seinskönnens. Eine Möglichkeit schließlich, die nichts anderes ermöglicht als sich qua Dasein zu eben dieser Möglichkeit der Daseinsunmöglichkeit zu verhalten – indem man sie übernimmt.<sup>71</sup>

Indem also der Tod niemals aktual ist, sondern immer aufgeschoben bzw. sich als dieser Aufschub der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit zeitigt, indem er niemals gegenwärtig, sondern stets im Kommen sich erweist, ermöglicht bzw. sichert er erst die *offene* Synthesis der drei Zeitektasen. Im »Warten« auf den Tod verschiebt diese Vermittlung von Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart die unmittelbare Aktualisierung selbst. Ohne den Tod als Sein zum Tode würde die Gegenwärtigung mit der Gegenwart zusammenfallen – der Tod

---

71 Die Faktizität, also die endliche Situiertheit in der Wirklichkeit stellt dabei die Involviertheit in die Welt sicher. Denn erst die Endlichkeit bildet den Modus, wodurch die zu ergreifenden Möglichkeiten nicht im Unendlichen verlaufen, das Können sich nicht im Traum verliert und wir keine Äquidistanz zu den Dingen unterhalten, die uns wie der König der Welt letzten Endes keine von ihnen auswählen lässt, da alles gleichermaßen einholbar ist. Vielmehr zeichnet sich das Dasein in seiner Faktizität als geworfener Entwurf aus und ist somit in seine Welt unweigerlich verstrickt – mit Motiven, Zielen, einer Geschichte und einem Handlungsspielraum, den es zu übernehmen hat.

wäre bloßer Endpunkt –, wäre die Zeit mit sich ident, würde also rein aus dem Jetzt-Punkt verstanden – was Heidegger der Metaphysik vorwirft – und Dasein auf seine bloße Seiendheit bzw. Vorhandenheit reduziert. Erst durch das Sein zum Tode lockert sich die Zeit aus ihrem Geflecht, das um die Gegenwart als Vorhandenheit strukturiert ist, und kann als die dem Dasein zukommende Offenheit verstanden werden. Hieraus lässt sich auch Heideggers Tendenz zur Zukunft als wesentlicher Zeitekstase erklären: Allein im Aufschub, den der Tod bezeichnet, kann Dasein allererst *ek-sistieren* und fällt nicht mit sich zusammen (vgl. S.-K. Lee 2000, S. 79).<sup>72</sup>

Diese radikale Endlichkeit des Daseins, die seine zeitliche Offenheit sichert, markiert und konfiguriert jedoch zugleich den Schnittpunkt zwischen ekstatischer Möglichkeit und statischer Wirklichkeit und damit einhergehend jenen zwischen dem Tod als ontologischer Möglichkeit der Daseinsunmöglichkeit und ontischer (bio-physischer) Aktualität. Genauso wenig, wie ein innerzeitlicher Punkt der Entstehung des Daseins angegeben oder das Aufkommen des Daseins überhaupt zeitlich befragt werden kann, lässt sich ein Moment des Sterbens ausmachen, in dem das Dasein von der Existenz in die Nicht-Existenz übergeht. Denn jegliche Form der Innerzeitlichkeit, von der aus ein solcher bestimmt oder befragt werden könnte, wird erst mit und durch Dasein erwirkt. So gerät der biologische Tod, das ontische Sterben mit Blick auf das Sein zum Tode in eine Schiefelage und wird so stark verfremdet, dass später Philosophen wie Lévinas und Derrida gar von einer Unmöglichkeit des Todes sprechen werden, die sowohl auf individueller als auch allgemeiner, gattungsspezifischer Ebene zu verorten ist (vgl. Levinas 1996, 2003 sowie Derrida 1998). Der bio-physische Tod ist völlig inkommensurabel mit der Seinsweise des Daseins, die sich im Sein zum Tode als reiner Möglichkeit ergeben hat. Es wird nicht mehr ersichtlich, auf welche Weise das biologische Ableben das Dasein noch treffen kann.<sup>73</sup>

Es ist wichtig zu sehen, dass es hier nicht um die naiv realistische Aussage geht, dass es einen medizinisch fixierbaren oder – vorsichtiger gesprochen – eingrenzbaren Bereich gibt, an dem das individuelle Dasein ablebt. Sondern was Heidegger nicht zu liefern scheint, ist gerade die Vermittlung zwischen der ontologischer Möglichkeit der Daseinsunmöglichkeit und seiner in der Wirklichkeit aktualisierten Form als biologischem Tod. Durch die strikte Differenz zwischen beiden trägt Heidegger zwar der ekstatischen Offenheit des Daseins Rechnung, schafft es aber nicht dieses in einen Vermittlungsprozess mit seiner physischen

---

72 Heidegger wird diese Vorrangstellung der Zukunft später stillschweigend korrigieren, indem er die Gegenwart von der Anwesenheit her denkt, die alle drei Zeitekstasen umfasst sowie auf das »Gleich-Zeitigen« (GA 12, S. 201) *der* drei Dimensionen der Zeit verweist. Ein Umstand auf den auch Pöggeler (1963, S. 251) hinweist.

73 Andere Philosophen haben den »tatsächlichen«, innerweltlichen Tod, der einzig im Tod des anderen erfahrbar ist, zum Ausgang ihrer eigenen Werke gemacht (vgl. Levinas 1996 sowie Bahr 2002). Darüber hinaus zeigt sich gerade bei Heidegger die Fetischisierung des *eigenen* Todes, die schon im antiken Griechenland besteht, wo die Frage nach der Endlichkeit immer um den eignen Tod kreist. Eine Tradition, die erst mit dem Christentum und der einhergehenden Nächstenliebe gebrochen wird.

Gegebenheit oder räumlichen Faktizität einzubinden – ein Symptom das vor dem tiefer liegenden Hintergrund des Scheiterns von *Sein und Zeit* gelesen werden kann: dem Übergang von der Zeitlichkeit des Daseins zur Temporalität des Seins. Denn – so wurde oben herausgearbeitet – mit *Sein und Zeit* ist nicht auszumachen, wie sicher der Hiatus zwischen beiden organisieren lässt, ohne dabei selbst in einer Form der »fixierten« Zeitlosigkeit aufzugehen, die weder Anfang noch Ende kennt, da der Vollzug des Daseins mit der Zeit selbst zusammenzufallen droht, und somit gerade jener Unendlichkeit zu entsprechen scheint, die Heidegger mit der radikalen Endlichkeit der Existenz hinter sich lassen wollte.<sup>74</sup>



Gerade das Phänomen des Todes führt die Aporien der radikalen Trennung zwischen der Ebene der Ontologie und dem »Realen« vor Augen, die Heideggers Philosophie letzten Endes innewohnt und die er mit Sein und Zeit noch nicht zu umgehen weiß. Daraus wird aber auch ersichtlich, worin generell die Probleme der einseitigen Hierarchisierung zwischen der erfahrbaren Zeitlichkeit des Daseins und der von der Naturwissenschaft erforschten ontischen Raum-Zeit bestehen, die sich auf vielen anderen Ebene spiegeln und in der ontologischen Differenz ihr Fundament finden: Letzten Endes bringen sie alle, auf die ihr spezifische Art, den unüberbrückbaren Abgrund zwischen der Zeitlichkeit des Dasein und der Temporalität des Seins zum Ausdruck – der nur das Spiegelbild seines Ausgangs ist. Was Heideggers früher Philosophie fehlt, ist die Möglichkeit, die aktual materielle Instanziierung des Transzendenten im Wirklichen zu denken, die immer ein Moment des Unmittelbaren birgt und somit zugleich die Einheit oder das Ganzsein und damit die definitorische Abgeschlossenheit des Daseins stets aufreißt.<sup>75</sup>

Natürlich kann dies nicht so verstanden werden, dass der noch ausstehende Tod als finaler Punkt niemals zum Leben hinzugerechnet werden kann und das Dasein deshalb nicht zum Ganzsein findet. Aus diesem Grund findet mit Heidegger Dasein auch gerade sein Ganz-

---

74 Tobias Keiling (2015) zeigt darüber hinaus auf, inwiefern es gerade die Prämisse aus *Sein und Zeit*, die ontisch-ontologische Differenz, selbst ist, die zum Scheitern des Projekts führt, indem die Seinsfrage nicht am Leitfaden der ontologischen Differenz zu beantworten ist, da dieser Zugang einer Übergeneralisierung entspricht, die Heidegger selbst später in den größeren Rahmen einer Seinsgeschichte überführen wird. »Anstatt dass die ontologische Differenz es nämlich erlauben würde, den ontologischen Diskurs erfolgreich mit der Herstellung eines Sinns von Sein zu schließen, geschieht das Gegenteil, wie Heidegger selbst erfahren konnte: Die verschiedenen Formen der ontologischen Differenz treten als verschiedene ontologische Epochen auseinander, sodass das Scheitern der aufgehenden Überbietung der Metaphysik zu einer Vielzahl verschiedener Paradigmen zurückführt. Die Seinsfrage wird dann jedoch wieder fraglich, und zwar in einem radikaleren Sinne als vor dem Geben einer scheiternden Antwort, weil nun klar ist, dass die Seinsfrage durch die ontologische Differenz als solche nicht beantwortet werden kann.« (Keiling 2015, S. 31) Kritisiert wird hier nicht der Unterschied zwischen Seiendem und Sein, sondern vielmehr der Umstand, dass dieser Unterschied anhand eines exemplarischen Seienden, dem Dasein, *fixiert* wird. Vergleiche hierzu auch Keiling 2014, Thurnher 1997 sowie für eine werkimmanente Analyse Heideggers Heinz 1982.

75 Zwar beschreibt auch Heidegger mit der Geworfenheit des Daseins und deren Faktizität eine gewisse unaufhebbare Äußerlichkeit – auf die hier nicht eingegangen werden kann –, billigt aber dem Tod eine solche gerade nicht zu.

sein. Eben nicht weil der Tod als empirischer ausständig ist, sondern weil er als Sein zum Tode das Dasein auf sein eigenstes Seinkönnen zurückwirft, kann Dasein durch dessen entschlossene Übernahme sein Ganzsein absichern und abschließen. Der Tod ist qua Möglichkeit der Unmöglichkeit gerade kein Bruch der Einheit des Daseins, sondern die Bedingung dafür, das Dasein eigentlich erst es selbst sein kann – und zwar ontologisch.<sup>76</sup>

Der empirische Tod birgt demgegenüber paradigmatisch vielmehr jene Unendlichkeit, die das instanziierte Seinsverständnis qua Dasein völlig nivellieren und auslöschen kann, ohne dabei restlos wieder an dieses rückgebunden zu werden – und das nicht bloß auf individueller Ebene, sondern als Ganzes.<sup>77</sup> Ray Brassier bringt das im folgenden Zitat wunderbar zum Ausdruck:

I can certainly anticipate the actuality of my own death; but the reality of the latter cannot be reduced to my anticipation of its actuality because the reality of the time of death remains incommensurable with the temporality of its anticipation. More precisely, the reality of the time of death implies the inexistence of the temporality in which it is anticipated. And because the time of death precedes and succeeds the temporality of existence, the reality of the former cannot be reduced to the anticipation of its actualization within the latter. (Brassier 2007, S. 161)

Obzwar mein eigener Tod meine Seinsweise qua Vorlaufen auf ihn bildet und ich mich immer durch ihn erst verstehe, birgt er eine Realität, die sich nicht auf mein Verständnis von ihm qua Struktur reduzieren lässt. Dadurch besitzt er eine nicht-reflexive Unmittelbarkeit, die eine Zeit impliziert, die nicht vollends mit der erfahrbaren Zeit des Daseins koexistiert, sondern zu dieser quer steht. Brassier geht anschließend von dem Heidegger'schen Begriffspaar Möglichkeit (der Unmöglichkeit qua Tod) und Wirklichkeit (des empirischen Todes) über zu jenem von Zeit des Denkens und Zeit des Todes, die nicht auf einen Denkakt rückführbar ist. Dies heißt letzten Endes nichts anderes, als dass die Entstehung jeglicher Form

---

<sup>76</sup> An dieser zirkulären Bewegung knüpft auch Laruelles Kritik an Heidegger an, der gerade in dieser selbst-reflexiven Struktur, das Moment einer – für die Philosophie im Allgemeinen üblichen – »Auto-Legitimation«, »Auto-Deduktion« bzw. Selbst-Gebung ausmacht, insofern *Sein und Zeit* seine eigenen Bedingungsmöglichkeiten in den Prozess seiner Entstehung einschleift und sich dadurch selbst ermöglicht: Der Wechsel von der uneigentlichen Alltäglichkeit zum eigentlichen Modus des Philosophierens geschieht genau am Gipfel äußerster Existenz, dem Sein zum Tode, das sich aber zugleich als die Möglichkeit des Ganz-Seins des Daseins herausstellt. Der ursprüngliche Anstoß zur Fundamentalontologie stellt sich gerade als ihr Einheitspunkt heraus, der wiederum nur so gedacht werden kann, dass er diesen Prozess immer schon erwirkt hat: die nicht objektivierbare Transzendenz der radikalen Endlichkeit des Daseins. Oder anders gesprochen sichert Heidegger in seiner Exposition der Seinsfrage rückwirkend gerade jenes Einfallstor ab, das ihn zu jener Bewegung allererst veranlasst hat. Diesen selbst-affirmativen Akt der unbewussten Instandsetzung jeder Philosophie nennt Laruelle »Entscheidung«. (Vgl. Laruelle 2010, S 86ff.)

Darüber hinaus liefert Derrida (1998) in seinen *Aporien* eine ähnliche Kritik, indem er gerade auf die Unmöglichkeit des abschließenden Ganzseins und der starken Grenzlinien zwischen den Bereichen des Seienden verweist. Weiter unten werden wir in einem anderen Kontext auf diese Kritik genauer zurückkommen.

<sup>77</sup> Zumindest solange Sein und Seinsverständnis bzw. das Denken im Allgemeinen an eine bestimmte Form des Seienden gebunden ist.

von Denken nicht selbst einem Denkakt entspringen kann, sondern einen kontingenten Index anführt, der nicht auf sein späteres »Produkt« rückführbar ist. Diese Irreduzibilität entspricht jedoch nicht der Unmöglichkeit, den kontingenten Akt reflexiv einzuholen, sondern zeigt lediglich an, dass ihm konstitutiv eine Unmittelbarkeit innewohnt, die eine restlose Reflexion stets verschiebt und dadurch auf die Unabschließbarkeit und Fragilität des Denkens verweist. Vielleicht ist es auch das, was uns Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* sagen will, wenn er schreibt: »Hüten wir uns, zu sagen, daß Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Toten, und eine sehr seltene Art.« (KSA 3, S. 467)<sup>78</sup> Um diesen Umstand allerdings gründlich zu verstehen und nicht bei der bloß programmatischen Anzeige zu verweilen, bedarf es auch eines neuen Begriffs der Zeit, der nun weder in der Zeit des Denkens noch in der Zeit des Todes – um in der Sprache Brassiers zu bleiben – fundiert ist, sondern gerade am Umschlagspunkt zwischen beiden ansetzt. Dass dies weder die Temporalität des Seins noch die Zeitlichkeit des Daseins, noch jener dunkle Bereich des Realen – um zur Terminologie Heideggers zurückzukommen – bewerkstelligen kann, da dies zu einer Verhärtung und Unmittelbarkeit der Abgrenzung führt, sollten die obigen Absätze gezeigt haben.

Am Leitfaden der ausgebreiteten Kritik an Heideggers Verständnis vom Tod können wir jedenfalls das Problem des Korrelationismus somit auch auf folgende Weise formulieren: Dadurch, dass sich die Realität des Todes nicht auf meine Antizipation von ihm reduzieren lässt, zeigt er eine Zeit an, die die Zeit des Daseins übersteigt. Denn nur innerhalb einer Zeit, kann vom einem Untergang gesprochen werden – würde die Zeit mit mir verschwinden, gäbe es überhaupt kein Verschwinden (vgl. SR, S. 437). Der Tod verweist qua Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit somit auf einen Widersinn, der sich nicht in die faktische Sphäre des Daseins, des Lebens und letzten Endes der Korrelation einspeisen lässt (vgl. Lehmann 2014, S. 374).

## 1.6 Rekapitulation

Bevor wir der weiteren Argumentation Meillassoux' folgen, scheint es an dieser Stelle hilfreich, kurz inne zu halten, um den bisherigen Gedankenverlauf zu kondensieren und das Problem, das die anzestrale Aussage für den Korrelationismus darstellt, präzise zu fassen: Das Anzestrale bezeichnet für den Korrelationismus eine Lücke, die sich nicht innerhalb der Gebung, der Korrelation von Subjekt und Objekt, verorten lässt, sondern eine Lücke der Gebung selbst ist, ein Nicht-Sein der Gegebenheit, die sich nicht auf die Gegebenheit des Nicht-Seins innerhalb der Korrelation reduzieren lässt. Denn die anzestrale Aussage zeigt ei-

---

<sup>78</sup> Vgl. hierzu auch KSA 3, S. 53f.

ne Vergangenheit an, in der die materiell-instanzierten Bedingungen des Transzendentalen qua Subjekt selbst vom Nicht-Sein ins Dasein überführt werden (vgl. NE, S. 37ff.). Eine Zeit also, »die sich per definitionem nicht reduzieren lässt auf eine Gebung, welcher sie vorausgeht und deren Emergenz sie daher ermöglicht hat.« (NE, S. 38, Herv. im. Orig.) Ein Zeit schließlich, die sich nicht auf die epistemologischen Bedingungen ihrer Erforschung bzw. der Erforschung des Anzestralen reduzieren lässt, da sie diese allererst hervorbringt. Diese Zeit ist es, die nach Meillassoux den Forschungsraum der Wissenschaften darstellt, insofern sie eine Zeit ist, die vor und unabhängig von der Zeit des Bewusstseins existiert, welche sich immer anhand lebendiger Erfahrungen manifestiert. Insofern handelt es sich schließlich um eine Zeit, die »nicht nur der Gebung vorausgeht, sondern ihrem Wesen nach dieser gegenüber indifferent ist« (NE, S. 38). Insofern nämlich die transzendentalen Strukturen – zumindest für den Korrelationismus – keine ontologische Notwendigkeit darstellen, können sie nicht abseits ihrer zeitlichen Fragilität gedacht werden<sup>79</sup> und es macht gerade die Wirkmacht der mathematischen Wissenschaften aus, diese, nicht nur menschenleere, sondern vom Menschen unabhängige Raum-Zeit zu denken.

Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass Meillassoux das Problem des Anzestralen gerade nicht als argumentativ fundierte Aushöhlung des Korrelationismus versteht. Es ist ihm nicht darum bestellt, mit einem Gegenbeispiel aus der Wissenschaft, den Korrelationismus zu beseitigen. Ganz im Gegenteil bildet für ihn der korrelationale Zirkel qua Fundament des Korrelationismus ein völlig valides Argument.<sup>80</sup> Was Meillassoux vielmehr interessiert ist das sich abzeichnende Paradox, »wie [...] ein Sein die Vorgängigkeit des Seins der Manifestation gegenüber manifestieren kann« (NE, S. 44) und die damit verbundene epistemologische Frage, wie eine Wissenschaft sinnvoll über Ereignisse sprechen kann, die keiner Gebung, keiner möglichen gegenwärtigen Manifestation für ein Bewusstsein korrelieren. Somit wird das Problem des Anzestralen auch nicht als naiv realistische Lösung seiner selbst angeführt,

---

79 Sei dies wie bei Meillassoux hinsichtlich ihrer Vergangenheit oder wie bei Brassier hinsichtlich ihrer möglichen Auslöschung

80 In der Tat führt Meillassoux in einem Vortrag Fichte äußerst positiv an, der für ihn die elaborierteste Ausgestaltung des korrelationalen Zirkel liefert: Die Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich verlässt nie die ursprüngliche Setzung des Ich qua »Thathandlung«. Auch wenn sich das Ich ein unabhängiges Nicht-Ich entgegensetzt, das notwendigerweise den Ursprung der passiven Sensationen bildet, hebt es dieses insofern auf, als es in diesem qua freies Denken tätig ist. Die Widersprüchlichkeit einer vom Ich gesetzten und zugleich unabhängigen Realität – der »double-bind« Fichtes – wird dadurch beseitigt, dass das Ich im Nicht-Ich (im formal reduzierten, passiven Sein) letzten Endes nur an sich selbst aktiv wird, sich darin (in sich selbst) ein-bildet – also das leistet, was bei Kant – natürlich unter anderer Hinsicht – die Einbildungskraft vermag. Es gibt kein Außerhalb des Ich, weil das Ich in seiner unendlichen Aktivität alles durchdringt und das Nicht-Ich nur deshalb setzt, um sich in ihm (daselbst) als Ich wiederzufinden: »[D]arin besteht das Wesen des transzendentalen Idealismus [...], daß der Begriff des Seins gar nicht als ein erster und ursprünglicher Begriff angesehen, sondern lediglich als ein abgeleiteter, und zwar durch Gegensatz der Tätigkeit abgeleiteter, also nur als ein negativer Begriff betrachtet wird. Das einzige Positive ist dem Idealisten die Freiheit; Sein ist im bloß Negation der ersteren.« (Fichte 1970, S. 499) (Vgl. SR, S. 411ff. sowie Grant 2011, S. 72ff. und Hülsen 1798.)

sondern in eine Aporie überführt, die eine doppelte Sackgasse aufweist, die Meillassoux als »Antinomie des Anzestralen« benennt:

*Jeder Realismus wird sogleich zerstört durch den pragmatischen Widerspruch, den er unvermeidlich zu enthalten scheint [insofern mir jede Entität immer als so und so seiende gegeben ist, F.G.]; doch andererseits scheint jeder Anti-Realismus eine Destruktion des Sinns der Wissenschaft zu beinhalten, da die Wissenschaft uns eine anzestrale Zeitlichkeit entdecken lässt, die im Lichte des Korrelationismus sozusagen »verrückt« wird. (MSC, S. 38, Herv. im. Orig.)*



So eindringlich die Verteidigung Meillassoux' gegen viele der Einwände auch ist, bleibt doch eine erhebliche Leerstelle zurück. Solange Meillassoux das Problem des Anzestralen auf einer chronologischen Ebene ausbreitet, ist sein logisches Argument an die *empirische* Bedingung rückgebunden, dass es eine Asymmetrie zwischen kosmologischer und anthropologischer bzw. lebendiger Zeit gibt, sprich, dass es einen empirischen Übergang zwischen beiden gibt, der sicherstellt, dass jene den Anfang und das Ende dieser umfasst. Dieser Übergang wird dann umso fragwürdiger, wenn er, wie bei Meillassoux, als Gegensatz zwischen räumlicher und zeitlicher Distanz in Erscheinung tritt. Denn während sich erstere als Lücke in der Gegebenheit entpuppen kann, gibt es eine Kontinuität in letzterer, deren Überschneidungspunkt gerade in der materiellen Instanzierung der transzendentalen Formen zu verorten ist: Räumliche Distanzen lassen sich stets als mögliche Erfahrung überbrücken, jedes noch so weit entfernte Ereignis kann immer in eine mögliche Erfahrung von ihm überführt werden, während zeitlich entfernte Ereignisse auf eine Status des Universum verweisen (sofern es sich um anzestrale Ereignisse handelt), der sich vor jeder Gegebenheit und somit letzten Endes vor jeder möglichen Erfahrung zeitigte. Dass sich eine solche Trennung nicht nur logisch, sondern auch empirisch nicht aufrechterhalten lässt, zeigt ein kurzer Blick in die Physik des 20. Jahrhunderts, namentlich der allgemeinen Relativitätstheorie, in der Raum und Zeit nicht mehr voneinander zu trennen sind.<sup>81</sup> Jede räumliche Distanz kann mittels der Lichtgeschwindigkeit als Informationsträger in eine zeitliche überführt werden und umgekehrt: Jeder Blick in den Sternenhimmel ist nicht nur ein Blick auf eine entfernte Umgebung, sondern ein Blick in die Vergangenheit, ein Blick der bis vor unserer eigenen Entstehung zurückreicht (vgl. Turner 2007, S. 62ff. sowie Wiltsche 2016, S. 816ff.).<sup>82</sup> Dabei operiert aber gerade die zeitliche

<sup>81</sup> Von Theorien zur kosmologischen Inflation, bei der sich das Universum schlagartig mit einem Vielfachen der Lichtgeschwindigkeit ausdehnte bzw. allgemeiner der Expansion des Universums selbst, die sich nicht innerhalb des Raumes vollzieht, sondern einer Erweiterung des Raumes selbst entspricht, ganz abgesehen.

<sup>82</sup> Überdies finden sich in der Physik mittlerweile Theorien, in der die Zeit – die noch in der Konzeption von Einstein und Minkowski die vierte neben den drei Raum-Dimensionen einnahm – bloß räumlich gedacht

Einordnung des davor und danach selbst nur innerhalb einer symmetrischen Konzeption von Zeit, einer absoluten Zeit gepaart mit einem absoluten Raum – wie sie in der klassischen Mechanik durch Newton aufgestellt wurden (vgl. Newton 1726).

Auf das Problem des Anzestralen gewendet bedeutet dies, dass die Transzendenz anzestraler Ereignisse einerseits auf der empirischen Tatsache beruht, dass die kosmologische oder mathematische Zeit der anthropologischen Zeit vorhergeht und andererseits auf der methodologischen Entscheidung eines chronologischen Zeitgerüsts, dass den Rahmen vorgibt innerhalb dessen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesprochen wird. Eine kleine Veränderung innerhalb dieser Konzeption genügt, um die Unvergleichbarkeit zwischen kosmologischer und lebendiger Zeit einzureißen. Mit anderen Worten bindet Meillassoux die mathematische Unabhängigkeit der Dinge, ihr Ansich, auf eine empirische wie logisch fragwürdige Konzeption der Zeit als Chronologie zurück:

[A]s long as the autonomy of the in-itself is construed in terms of merely chronological discrepancy between cosmological and anthropomorphic time, it will always be possible for the correlationist to convert the supposedly absolute anteriority attributed to the ancestral realm into an anteriority which is merely »for us«, and not »in itself«. [...] By insisting on driving a wedge between ancestral time and spatiotemporal distance, Meillassoux inadvertently reiterates the privileging of time over space which is so symptomatic of idealism and unwittingly endorses his opponents' claim that all non-ancestral reality can be un-problematically accounted for by the correlation. (NE, S. 59)

Ray Brassier wird anhand von Laruelles Philosophie versuchen, raumzeitliche Relationen als Funktion objektiver Realität zu beschreiben, anstatt umgekehrt objektive Realität auf raumzeitliche Relationen rückzubinden, wobei diese logische Ordnung letzten Endes die Grundlage für die chronologische Zeit bildet, in der es einen Anfang und ein Ende der lebendigen Zeit gibt (vgl. NE, S. 59ff.).<sup>83</sup>

---

wird: »The point of view which considers time to be a physical entity in which material changes occur is here replaced with a more convenient view of time being merely the numerical order of material change.« (Amrit Sorli 2011, S. 13)

<sup>83</sup> Leider können wir hier nur ungenügend und in einer Fußnote auf diese Position eingehen. Die Architektur von Laruelles Philosophie baut auf dem Realen, der realen Immanenz auf, dem eine logische Vorgängigkeit gegenüber der Gegebenheit oder Bestimmung durch ein Bewusstsein zukommt (vgl. Laruelle 2000, S. 45): »Real immanence does not absorb or annihilate capitalist transcendence, it is not opposed to it, but is able to ›receive‹ it and determine it as relative autonomy. Real immanence is so radical – and not ›absolute‹ – that it does not philosophically or phenomenologically reduce the transcendence of the World, it neither denies or limits it, but on the contrary gives it – certainly in its own mode: as the being-given-without-giveness of transcendence itself that, while remaining ›absolute‹ and auto-positional within its own order, gains a relative autonomy in relation to the Real.« (Laruelle 2015, S. 55) Laruelles Werk bringt dadurch den Korrelationismus ins Wanken, weil er eine Form des transzendentalen Realismus vertritt, in dem das Objekt nicht mehr als eine Substanz betrachtet wird, sondern als Riss, als Furche oder Spalt innerhalb des Feldes ontologischer Synthese. Nicht mehr konstituiert das Denken das Objekt mittels Repräsentation oder Intuition, noch finden sich beide in einem ko-konstitutiven Verhältnis wieder. Vielmehr ist es das Reale, das in das Denken einfällt und es zwingt es zu denken, es zwingt gemäß dem Realen zu denken. Somit denkt

Meillassoux denkt das Anzestrals allerdings nicht einzig unter der Aegis der Empirie, sondern bringt auch ein logisches Argument vor, weshalb das Leben oder Bewusstsein nicht koexistensiv mit dem Universum oder dem Sein ist.<sup>84</sup> Dieses führt auf die oben bereits angeführte Notwendigkeit der Instanziierung der Relation in der Wirklichkeit zurück. Insofern nämlich jede Form der Korrelation bzw. des Subjekts materiell instanziiert ist, bildet sie einen bestimmten Typ des Seienden. Da Meillassoux über die Ablehnung des ontologischen (Gottes-)Beweises aber jegliche Form des notwendigen Seienden zurückweist, mithin jede idealistische Form der realen Notwendigkeit, müssen auch alle Versuche disqualifiziert werden, eine bestimmte Form der Relation, des Lebens oder des Subjekts als notwendig zu installieren (vgl. NE, S. 52, 86). Erst unter diesem Blickwinkel erhält das Anzestrals den Anspruch auf ein Absolutes zu verweisen, das nicht an eine bestimmte empirische Gegebenheit rückgebunden ist, sondern die Diachronizität der Zeit selbst anzeigt.

Die Abwehr gegenüber den Formen des Subjektalismus – die für Meillassoux noch innerhalb der Metaphysik stehen und damit dem Diktum eines notwendig Seienden folgen – bildet jedoch sicherlich eines der schwächsten Glieder in Meillassoux' sonst so stringenter und zwingender Argumentation – weshalb es wahrscheinlich auch eher beiläufig und suggestiv angeführt wird bzw. durch den geschichtlichen Werdegang untermauert wird, der entlang der Deabsolutierung in Form von Kants Antwort auf den Streit zwischen Realismus und Idealismus sowie der Antwort Nietzsches und der Phänomenologie auf Hegel verläuft. Denn allein eine genaue Lektüre Hegels würde zeigen, dass dessen Subjektalismus nicht mehr anhand eines abgrenzbaren Seienden, das eine bestimmte Art der Relation instanziiert (Geist oder ähnlichem) gedacht wird, sondern auf die nicht fixierbare Kontinuierung von Subjekt und Substanz ineinander. Somit gibt es bei Hegel keinen Typ von Entität oder Relation mehr, der gegenüber anderen bestimmend oder vorrangig wäre und von dem aus, das Universum, die Ontologie betrachtet wird. Die Allgemeinheit oder Totalität der Freiheit zeigt sich zwar einzig im Besonderen, sie ist eben keine abstrakte, platonische Idee, aber zugleich ist sie nicht auf eine abzählbare Menge von Seienden reduziert, die ihren Geltungsbereich *definieren* würde – was unter anderem auch Hegels Wende gegen Kants transzendente Philosophie darstellt, die noch am Leitfaden des Lebens bzw. Organischen (gegenüber dem Anorganischen) denkt.

---

sich – im Sinne eines verschobenen Hegelianismus – das Reale durch das Subjekt – und nicht umgekehrt ist es der Geist, der die Materie durchdringt (vgl. NE, S. 149). Mit anderen Worten ist das Reale weniger als nichts, da es nicht die einfache Negation des Seins ist, sondern sein Nullpunkt, dort, wo es nicht mehr den Unterschied zwischen Objekten gibt, sondern die reine Inkonsistenz oder den Widerspruch des Objekts = X. 84 In der Tat finden wir in seiner Dissertation, *L'Inexistence Divine* schon eine ähnliche Argumentation zum Aufweis eines Absoluten wie in *Nach der Endlichkeit*, die ganze ohne das Anzestrals auskommt und somit nicht auf dem Boden empirischer Überlegungen anhebt, sondern einzig einer logischen Beweisführung folgt (vgl. ID, S. 42-86, einen für den folgenden Abschnitt wichtigen Teil einer überarbeitenden Version dieser Dissertation aus 1996 liegt auch in einer Englischer Übersetzung von Nathan Brown vor, siehe DI2).



Aber auch jenseits aller Einwände und Gegeneinwände, Reformulierungen, Kritiken und Antworten auf das Problem des Anzestralen – das ohnehin, wie eingangs erwähnt nur ein heuristisches Glied in der Argumentationskette bildet –, bleibt die Frage nach dem Absoluten bestehen. Denn Meillassoux' Anlauf gegen die Philosophiegeschichte besteht ohnehin nicht primär in einem Vorwurf des Anti-Realismus, sondern vielmehr darin, das Absolute selbst verdrängt zu haben (vgl. Gratton 2014, S. 222). Was Meillassoux der transzendentalen Philosophie bzw. der Phänomenologie vorhält, ist ihr Versuch, jegliches Wissen transzendental abzusichern, sich aber zugleich jeglicher Form absoluten Wissens, das heißt vom Zugang unabhängigen Wissens zu verwehren.<sup>85</sup> Denn diese reinen Formen, Begriffe, Kategorien der Ermöglichung unserer Erkenntnis sind selbst nur *faktisch* gegeben und beanspruchen keine Notwendigkeit: Alles ist durchsichtig, alles ist durch unser Bewusstsein oder unsere Sprache immer schon durchschaubar geworden, aber diese Transparenz ist nur so vollkommen wie sie einsperrend ist. Denn zugleich mit dem alles erhellenden Bewusstsein kommt das bedrückende Gewissen, dass wir in diesem Licht keinen absoluten Anker finden, sondern eingeschlossen sind in einen endlos nach außen gestülpten Käfig.<sup>86</sup>

Es war Foucault, der aufgezeigt hat, dass der Mensch als epistemologische Grundlage selbst erst im 18. Jahrhundert aufgekommen ist, denn »[v]or dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts existiert der Mensch nicht.« (Foucault 2003, S. 373) Mit dieser Wende begann eine Phase, die das Denken in einen zirkulären Kreislauf einschloss und in der »die Philosophie [...] einen neuen Schlaf gefunden [hat]« (Foucault 2003, S. 411) – ein Denken ausgehend vom Menschen und zu ihm zurückkehrend und somit in dieser Figur ewig ruhend: das »Denken des *Gleichen*« (Foucault 2003, S. 381, Herv. im Orig.). Nietzsche wollte die

---

85 Umgekehrt ist natürlich bei Kant gerade die Grenze qua Ding an sich überhaupt erst die Ermöglichungsbedingung von Erkenntnis und nicht deren Verwehrung, da sie bei Kant erst sicherstellt, dass sich der Verstand auf etwas Wirkliches bezieht und nicht nur mit seinen eigenen gedanklichen Konstruktionen oder Träumereien beschäftigt ist.

86 Natürlich darf nicht übersehen werden, dass das *ego cogito* seit Descartes in vielen philosophischen Strängen eben diese Rolle des absoluten – das heißt hier von jeder sinnlichen Erfahrung losgelösten – strukturellen Nullpunktes darstellt, den Husserl auf besonders durchdringende Art herausdestilliert hat: »Ich selbst gebrauche das Wort ›transzendental‹ in einem weitesten Sinne für das [...] originale Motiv, das durch Descartes in allen neuzeitlichen Philosophien das sinngebende ist und in ihnen allen sozusagen zu sich selbst kommen, die echte und reine Aufgabengestalt und systematische Auswirkung gewinnen will. Es ist die Rückfrage nach der letzten Quelle aller Erkenntnisbildungen, des Sichbesinnens des Erkennenden auf sich selbst, und sein erkennendes Leben, in welchem alle ihm geltenden wissenschaftlichen Gebilde zweckmäßig geschehen, als Erwerbe aufbewahrt und frei verfügbar geworden sind und werden. Radikal sich auswirkend, ist es das Motiv einer rein aus dieser Quelle begründeten, also letztbegründeten Universalphilosophie. Diese Quelle hat den Titel Ich-selbst mit meinem gesamten wirklichen und vermöglichen Erkenntnisleben, schließlich meinem konkreten Leben überhaupt. Die ganze transzendente Problematik kreist um dieses meines Ich – das ›ego‹ – zu dem, was zunächst selbstverständlich dafür gesetzt wird: meine Seele und dann wieder um das Verhältnis dieses Ich und meines Bewußtseinslebens zur Welt, deren ich bewußt bin, und deren wahres Sein ich in meinen eigenen Erkenntnisgebilden erkenne.« (HUA VI, S. 100f., Herv. im Orig.) Aber durch das Brüchigwerden der Figur des Ich denke – durch die diversen Angriffe des Skeptizismus und der Philosophie in der Tradition Nietzsches – verschwindet mit der Zeit und endgültig im Poststrukturalismus genau jene in sich ruhende Sicherheit.

Menschheit aus diesem selbstgefälligen Wiegenlied aufreißen und hat sie dabei nur in einen tieferen Kreis der ewigen Wiederkunft des Gleichen geführt: »Wir sehen alle Dinge durch den Menschenkopf an und können diesen Kopf nicht abschneiden; während doch die Frage übrigbleibt, was von der Welt noch da wäre, wenn man ihn doch abgeschnitten hätte.« (KSA 2, S. 29)

Gegen diesen Anti-Absolutismus des Korrelationismus möchte Meillassoux die Spekulation, die zu einem Absoluten vordringt wieder in den Mittelpunkt der philosophischen Debatte holen. Auf der anderen Seite – und das ist die Volte gegenüber jedem Subjektalismus – soll dieses Absolute nicht in der Relation, der Identität von Sein und Denken selbst gefunden werden. Das ist der Materialismus Meillassoux': ein absolutes Prinzip, das äußerlich gegenüber jedem Denken ist und ohne eine Form der Subjektivität auskommt. Aufbauend auf diesen beiden Bedingungen kann Meillassoux' Projekt als *spekulativer Materialismus* gefasst werden: spekulativ, weil es um den denkerischen Aufweis eines Absoluten geht, materialistisch, weil dieses Absolute unabhängig vom denkerischen Zugang, also dem Denken äußerlich und ohne eine Form der Subjektivität besteht. (Vgl. IRR, S. 2ff.)<sup>87</sup> Meillassoux versucht also die Figur des in sich geschlossenen Kreises – sei es in der Form des Korrelationismus oder der parmenideischen Identität von  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  und  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  – selbst zu brechen oder, um die obige Metapher aufzugreifen, um eine Notwendigkeit zu formulieren, die nicht an die Existenz eines Verstandeswesen gekoppelt ist, um damit »im Denken *ein wenig vom Absoluten* wiederzufinden« (NE, S. 73).

---

<sup>87</sup> Auch wenn für Meillassoux dieser Materialismus ein Realismus ist, ist nicht umgekehrt jeder Materialismus ein Realismus, da Meillassoux Realismus jene Position nennt, »that claims to accede to an absolute reality – every speculative position, then.« (IRR, S. 6) In diesem Sinne ist auch Hegels philosophische Idee ein Realismus, genauso wie Berkeleys Subjektalismus, da Geist und Ideen real sind. Aus diesem Grund weigert sich Meillassoux mittlerweile auch in die Strömung des von ihm mitinisierten *Spekulativen Realismus* eingeordnet zu werden – er ist somit zugleich Gründungsvater und revoltierendes Kind (vgl. TWB, S. 6, IRR, S. 6f.).

## Jenseits der Endlichkeit

---

»Cum DEUS calculat et cogitationem exercet, fit mundus« (Leibniz 1890, S. 191)

### 2.1 Faktizität der Korrelation

Um das Absolute wieder in den Kreis der philosophischen Auseinandersetzung zu holen, denkt Meillassoux entlang der bereits oben ausgebreiteten Linie: schwacher Korrelationismus – Subjektalismus – starker Korrelationismus, die er um ein materialistisch spekulatives Glied erweitern wird. Den dynamischen Kern dieser Trias bildet die Frage nach dem Ding an sich, dem Absoluten, der Notwendigkeit. Während für Kant, wie Meillassoux ausführt, die Kategorien und Formen reiner Anschauung selbst faktischer Natur sind, die Kategorien und ihre Anzahl also nicht ableitbar ist, sondern der *gegebenen* Urteilstafel entnommen werden und das Ding an sich somit an die Grenze des Erkennbaren, nicht aber des Denkbaren gedrängt wird, verlässt das Absolute mit dem starken Korrelationismus vollständig den Horizont des Denkens, insofern dieser die Faktizität auf die Invarianten des Denkens (etwa den Satz vom Widerspruch) selbst ausweitet und sich mit ihrer Beschreibung zufrieden gibt.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Inwiefern Kant in der metaphysischen Deduktion der Kategorien die Vollständigkeit der Urteilstafel, aus der anschließend die reinen Verstandesbegriffe gewonnen werden, bewiesen hat, ist ein seit 200 Jahren umstrittenes Feld innerhalb der Kantforschung. Während Heidegger resigniert schreibt, dass die »Mannigfaltigkeit der Funktionen im Urteil« (GA 3, S. 57) einer fertig vorgelegten Urteilstafel entnommen werden und nicht im Wesen des Verstandes oder des Denkens gründen, versucht Reich (1932) die Urteilstafel über die transzendentalen Apperzeption abzusichern, um ihnen damit ein abgeschlossene Fundament in der Einheit des Denkens selbst zu geben. Gegenüber dieser Argumentation kommt Ludwig (2009) zu einem negativen Beschluss, indem er die Widersinnigkeit dieses, von Kant nicht eigens intendierten und nur über dessen Notizen und Anmerkungen zusammengestückelten, Umwegs aufzeigt. Brandt (1991) wiederum versucht, die (Vollständigkeit der) Urteilstafel aus der von Kant aufgegriffenen und als verbindlich angesehenen viergliedrige Architektur der (neueren) aristotelischen Logik, insbesondere der von Port-Royal, zu erklären, insofern in ihr die logisch abgeschlossene Form des Denkens im Ganzen erfasst ist. Aber Brandt gesteht zugleich ein, dass Kant hierbei historisch gegebene, also empirisch kontingente Formen des Denkens als systematisch verbindlich ansieht und damit letzten Endes seine transzendente Philosophie auf faktisch Gegebenem fußt (vgl. für eine ausführliche Diskussion auch Wolff 1995). In einer ganz anderen Tradition stehend spricht auch Eugen Fink im Bezug auf Kant auf die faktische Gegebenheit der Kategorien und Anschauungsformen und fragt in diesem Zusammenhang, ob Kant »mehr als eine *faktische* Zergliederung des Erkenntnisvermögens nach seinen reinen Fakten und apriorischen Elementen geleistet hat« (Fink 2011, S. 1074, Herv. im Orig.). Der Status dieser faktischen Zergliederung ist selbst weder empirisch noch unter transzendentallogischen Gesichtspunkten einholbar, sondern wirkt, wie Fink schreibt, rein operativ und damit unthematisch (vgl. Fink 2011, S. 1159 bzw. für eine konzise Besprechung der Interpretation Finks Lederle 2013). In diesem

Mit Hegel wiederum – als paradigmatischer Vertreter des Subjektalismus, den Meillassoux in diesem Kontext immer wieder bedient – fällt das Ding an sich<sup>89</sup> insofern erneut ins Denken zurück, als es als reines und vollkommen abstraktes *Gedankending* entlarvt wird. Gerade im Wissen um den strukturellen Unterschied zwischen Ding an sich und Phänomenon überschreitet Kant, so die Kritik Hegels, bereits die Grenze zwischen Wissen und Unwissen. Es gibt mit Hegel nichts mehr, was der Sphäre des Subjekts entkommt bzw. überhaupt entkommen könnte, da das Subjekt immer schon in die Substanz übergegangen ist, ebenso wie die Substanz in das Subjekt.

Man erkennt schnell, dass das, was geschichtlich vor uns liegt, wenn wir es chronologisch gliedern, einem ständigen Wechsel von Absolutierung und Deabsolutierung gleicht:

1. Kant entbindet die Philosophie aus ihren dogmatischen Träumerein, indem er die Grenzen der Ontologie durch die Epistemologie und die Unhintergebarkeit des korrelationalen Zirkels aufweist: Das theoretische Denken dringt nicht zum Absoluten, zum Ding an sich jenseits der reinen Verstandesbegriffe und Anschauungsformen durch. Diese erste Säule, die, wie oben gezeigt, jeder Korrelationismus mitträgt, nennt Meillassoux auch »Primat des Untrennbaren« oder »Primat des Korrelats« (vgl. NE, S. 57).
2. Hegel setzt darauf aufbauend die Subjekt-Objekt-Relation, spricht den korrelationalen Zirkel, selbst als *absolut*, insofern es die nicht positivierbare Kontinuierung von Subjekt und Substanz ineinander beschreibt.
3. Mit dem starken Korrelationismus – insbesondere der phänomenologischen und Zweige der analytischen Tradition, aber auch der Postmoderne – setzt eine zweite Welle der *Entabsolutierung* ein. Diese kann sich allerdings nicht mehr allein auf den korrelationalen Zirkel berufen – der ihn lediglich vor dem naiven Realismus bewahrt –, um sich gegen die

---

Zusammenhang argumentiert Meillassoux darüber hinaus, dass, sofern die Möglichkeit einer Deduktion der Kategorien für Kant bestehe, die Kategorien notwendig und unbedingt wären und es keinen Bereich des Phänomenalen gäbe, der sich noch von einem Ansich abhebt, da die Erscheinung notwendig mit dem zusammenfällt, was erscheint. In diesem Sinne lässt sich auch der §22 der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft verstehen, dessen letzter Absatz hier vollständig, aber unkommentiert zitiert werden soll: »Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweise doch nicht abstrahieren, nämlich davon, daß das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, gegeben sein müsse; wie aber, bleibt hier unbestimmt. Denn, wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschaut (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden), so würden die Kategorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben. Sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der also für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muß, verbindet und ordnet. Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelt der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.« (KrV, AA 03, B 116)

<sup>89</sup> Hegel siedelt, im Gegensatz zu Meillassoux, das Ding an sich bei Kant auch »[j]enseits des Denkens« (Hegel 1986d, S. 37) selbst an.

absolute Form der Idealisten zu stellen. Vielmehr muss er mit einem zweiten Argument, einer *zweiten Säule* aufwarten: Die Faktizität des Korrelats.<sup>90</sup> Der starke Korrelationist wandelt die spekulative *Identität zwischen Ansich und Füruns* in eine *Identität die bloß für uns*, aber nicht an sich gilt, und gräbt das Denken somit noch tiefer in den Käfig der Reflexion.

4. An dieser zweiten Entscheidung wird Meillassoux' Projekt anknüpfen, um erneut ein Absolutes zu denken. Bereits hier können wir aber festhalten, welche Form diesem Absoluten vorgegeben ist:

Wenn wir tatsächlich einen Sinn der anzestralen Aussagen bewahren wollen, ohne deswegen zum Dogmatismus zurückzukehren, *müssen wir eine absolute Notwendigkeit entdecken, die zu keinem absolut notwendig Seienden zurückführt*. Anders gesagt, wir müssen eine absolute Notwendigkeit denken, ohne etwas zu denken, das absolut notwendig *ist*. (NE, S. 54, Herv. im Orig.)

Gegen jegliche Ausprägung des Dogmatismus und Subjektalismus gilt es also dieses Absolute weder in Form eines substanzial Seienden oder unmittelbar Gegebenen noch einer bestimmten (instanziierten) Art der Relation (Bewusstsein, Dasein, Geist etc.) zu denken. Um aber andererseits dennoch den Sinn anzestraler Aussagen zu sichern, gilt es gegen den starken Korrelationismus, nicht in der dabsolutierenden Faktizität zu versinken, sondern jenen dritten Weg zu verfolgen, den wir oben schon unter dem Titel *Spekulativer Materialismus* benannt haben.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Natürlich findet auch in Kants Kategorien sowie in den theoretischen Ausprägungen des starken Korrelationismus die Notwendigkeit einen Platz, doch verbleibt sie stets im Bereich der Notwendigkeit für uns, d.h. sie bleibt eine Notwendigkeit, die innerhalb der transzendentalen Koordinaten operiert und somit keine absolute Notwendigkeit ist, die – bei Kant – das Ding an sich bzw. einen Bereich unabhängig des transzendentalen Subjekts beträfe.

<sup>91</sup> In einem späteren Werk verfolgt Meillassoux diese philosophiegeschichtlichen Serpentinaen bis zu Michel de Montaigne zurück. Mit diesem, setzt ein ständiges Oszillieren zwischen Absolutem und dessen Auflösung, zwischen Metaphysik und ihrer Ablehnung ein. Denn Descartes' *cogito*, das vermeintlich am Beginn der philosophischen Moderne steht, ist nur eine Replik auf den hyperbolischen Zweifel Montaignes im Besonderen bzw. den Pyrrhonismus des 16. Jahrhunderts im Allgemeinen, worauf Descartes die ganze erste Meditation verwendet. Auf die Linie Descartes, dessen Höhepunkt Spinoza darstellt, antworten die Empiristen und Skeptizisten im 18. Jahrhundert – an deren Spitze Hume steht –, woraufhin Kant dem Lauf der Geschichte eine neue Wendung gibt. Es folgen die spekulativen Systeme des deutschen Idealismus und dessen anschließende Zertrümmerung in deren weitere Kehrtwende sich Meillassoux sieht. Diese Deutung darf allerdings nicht als unilinear gelesen werden, gibt es in ihrem Verlauf, wie Meillassoux hinweist, gerade immer wieder Interventionen gegen die vorherrschende Strömung, deren Argumentationen sich immer am jeweiligen Gegenüber schärfen – Pascals Widerstand gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts, Maimons Skeptizismus innerhalb des deutschen Idealismus, Whitehead und Bergson im 20. Jahrhundert etc. Mit dieser Auffassung stellt sich Meillassoux auch gegen jene Geschichtsschreibung, die die Philosophie unter eine mehr als zweitausendjährige Herrschaft der Metaphysik homogen einordnet. Eine Auffassung, die eine ständige Intensivierung und Vervielfachung der Anti-Metaphysik zur Folge hatte, die in immer ausgeklügelteren Argumentationen eine Distanz zu ihren Vorgängern zu inszenieren versuchte: *Vulgärmaterialisten*, die im Lichte der Naturwissenschaften den deutschen Idealismus kritisieren – *Nietzsche*, der darin den Willen zur Gleichheit vor dem Gesetz sieht – *Heidegger*, der in Nietzsches Wille zur Macht den eigentlichen Höhepunkt der Metaphysik ausmacht – *Derrida*, der Heidegger eine Metaphysik der Präsenz vorwirft – *Vattimo*, der bei Derrida die



Um den Übergang zwischen starkem Korrelationismus und spekulativem Materialismus prägnanter herauszuarbeiten, ist es dienlich, die weiter oben genannten Merkmale des starken Korrelationismus ins Gedächtnis zu rufen: Durch die Radikalisierung bzw. Ausbreitung der Faktizität der Verstandesformen auf den Bereich der Denkformen bzw. des Denkens selbst kommt der starke Korrelationist zu dem einfachen Schluss, dass »[e]s *undenkbar [ist], dass das Undenkbare unmöglich ist.*« (NE, S. 62, Herv. im Orig.) Denn dadurch, dass für die Gültigkeit der logischen Gesetze, also der Totalität der Korrelation kein letzter Grund, keine Notwendigkeit angegeben, sondern nur ihre Tatsache konstatiert werden kann, lässt sich nicht ausschließen, dass es ein Ansich gibt, das wesentlich von dem Gegeben unterschieden ist: Sein und Denken müssen als grundsätzlich verschieden gedacht werden können. Anders gesprochen gerät das Denken, insofern es seinen Grund nicht denkerisch einholen kann, in den Abgrund seiner reinen Gegebenheit. Dieser mag ihm zwar den Grund als solchen öffnen (vgl. GA 10), zugleich öffnet sie aber auch das Andere des Denkens selbst, das sich ihm in seiner faktischen oder epistemologischen Endlichkeit unendlich entzieht – aber stets real möglich bleibt, sei es als Tod, Ding an sich oder Wandlung des Denkens.

Versuchen wir das Gesagte systematischer zu fassen: Während also die innerweltliche *Kontingenz* das Seiende in seiner ontologischen Position trifft, also den Operator bedient, nach dem ein Ding, ein Ereignis, eine Sache etc. innerhalb eines gegebenen Rahmens existiert, geschehen kann oder nicht – ohne dabei den korrelationistischen Rahmen zu verlassen –, bezieht sich die *Faktizität* auf die Totalität der Strukturen des Denkens selbst, darauf wie Welt gegeben ist. Diese Invarianten können zwar in den diversen Spielformen des Korrelationismus unterschiedlich ausgeprägt sein (sprachliche Erfassung, logische Gesetze etc.), bilden jedoch jeweils die Minimalanforderungen, das Grundgerüst jeglichen Vorstellens (im Fall des schwachen) bzw. des Denkens als solchem (im Falle des starken Korrelationisten). Sie stecken den Rahmen ab, innerhalb dessen wir Erkenntnis erlangen und denkerisch tätig sind.

Da diese Strukturen aber auch die Bedingung der Möglichkeit von Modalität selbst sind, bleibt ihr eigener modaler Status selbst unbestimmt oder besser absolut unbestimmbar oder jenseits von Notwendigkeit und Zufall. Jede Aussage über die Modalität der Denkformen verstummt angesichts der Grenze, die der starke Korrelationismus mit ihnen hochgezogen hat – denn nur innerhalb dieser Grenzen ist eine Rede von Notwendigkeit und Kontingenz sinnvoll: Die Denkformen verlieren jeglichen Halt, wenn sie auf ihre eigene Existenz ange-

---

Gleichsetzung von Sein und Struktur verortet. Aber, so Meillassoux, »[w]ir leben nicht in der grandiosen und desillusionierten Zeit des Endes der althergebrachten Metaphysik, die dennoch weitergeht. Wir erleben das Ende einer einfachen Sequenz [der Antimetaphysik, F.G.], die sich im 19. Jahrhundert angekündigt hat und am Ende ihrer Möglichkeiten angekommen ist.« (TRA, S. 17) (Vgl. TRA, S. 14ff.)

wandt werden. Die Korrelation hätte auch anders konfiguriert sein können, mit anderen Kategorien, Anschauungsformen und logischen Gesetzen – oder sie hätte überhaupt nicht sein können, sich nicht als Ereignis schicken –, das bezeichnet ihre Faktizität. Sie ist qua Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung zwar unveränderbar, da ihre Veränderung selbst nicht mehr erfahrbar wäre, zugleich aber kann sie nicht als absolut oder notwendig gültig gedacht werden; ihr Gegenteil ist zwar nicht vorstellbar, hieße dies doch gerade die Denkformen selbst zu verlassen, aber nicht unmöglich, da der Korrelationismus ansonsten in den Subjektalismus übergeht bzw. von diesem nicht mehr unterscheidbar wäre. Die Faktizität lässt sich damit nicht mehr in einem *positiven* Wissen fixieren, weil wir hinsichtlich ihrer Modalität in vollständiger Unwissenheit verharren und einzig mit dem basalen »Es gibt« zurückbleiben, das unsere radikale Endlichkeit anzeigt und zugleich zu ihrer Deskription (ursprünglich) anruft. Meillassoux nennt diese Form der Unhintergebarkeit auch die *Arche-Tatsache* der Korrelation (vgl. MSK, S46).<sup>92</sup>

»Durch die Faktizität erfahre ich also nicht eine objektive Realität, sondern die unüberschreitbare Grenzen der Objektivität, angesichts der Tatsache, *dass es eine Welt gibt*, dass es eine sagbare und wahrnehmbare Welt gibt, strukturiert durch determinierte Invarianten.« (NE, S. 61, Herv. im Orig.)

Die Faktizität qua bloßer Gegebenheit wird aber auch deshalb zur Grenze – und das ist der springende Punkt –, weil sie nicht nur die Koordinaten meines Denkens und meiner Erkenntnis absteckt, sondern öffnet, aufgrund der radikalen Unfähigkeit mit ihr in eine Wissensrelation zu treten, die »Möglichkeit« des Undenkbaren selbst. Denn das Sein ist nicht mehr an das Denkbare rückgebunden und muss als stets »möglicherweise« grundverschieden von diesem gedacht werden können. Diese konstitutive Verschiedenheit des Seins vom Denken bildet einen »Möglichkeit«, die zwar nicht mehr mit den Denkgesetzen eingeholt, aber dennoch nicht ausgeschlossen werden kann, was Meillassoux zu der bereits angeführten, komprimierten Formel des starken Korrelationismus führt: »*Es ist undenkbar, dass das Undenkbare unmöglich ist.*« (NE, S. 62, Herv. im Orig.). Denn mit – um nicht zu sagen aufgrund – der grundlosen Faktizität der Korrelation, also dem bloßen *Dass* der *Gegebenheit* und seiner Struktur, lässt sich kein Grund mehr angeben, dass die Korrelation nicht auch hätte anders sein können. Wäre das Undenkbare nämlich deckungsgleich mit dem Unmöglichen, würde die faktische Korrelation selbst zur Notwendigkeit und damit zu Idealismus werden, da die Wirklichkeit mit unseren Denkformen selbst übereinstimmen würde, insofern es nichts gäbe, was nicht innerhalb dieser Formen erscheint. Anders gesprochen hat das Subjekt im

---

<sup>92</sup> Meillassoux unterscheidet in diesem Kontext zwischen drei Begriffen: erstens der *Arche-Tatsache*, deren Gegenteil zugleich unvorstellbar und unabweisbar ist, sofern seine Notwendigkeit nicht bewiesen werden kann, zweitens der *Tatsache*, deren Gegenteil zwar vorstellbar, aber modal unbestimmt ist, da ich nicht weiß, ob es wirklich eintreten kann (etwa physikalische Naturgesetze) und drittens dem *Kontingenten*, von dem ich weiß, dass es auch anders hätte sein können (etwa Entscheidungen und Gegenstände).

Korrelationismus samt seinen Strukturen keine Mächtigkeit hinsichtlich des »Möglichkeitsraums« des Seins, weil beide in einem endlichen Konstitutionsverhältnis – nicht aber in einer notwendigen Relation (wie beim Subjektalismus) zueinander stehen –, die das Sein an das Denken bindet und somit denkerisch »begrenzt«. Diese »Möglichkeit« des Udenkbaren lässt sich aber genauso wenig wie ihre Kehrseite, die Faktizität, in ein *positives* Wissen überführen und muss deshalb in Anführungszeichen gesetzt werden, weil die »Möglichkeit« des Udenkbaren keine Möglichkeit unter anderen bildet, sondern den realen Überschuss der Invarianten selbst anzeigt – jenes Moment, wo der Schatten der Ontologie die Epistemologie in ihrem Kern trifft.<sup>93</sup>



Dadurch dringt aber die »Möglichkeit des Ganz-Anderen« (NE, S. 61) qua Möglichkeit des Udenkbaren als Kehrseite der Absicherung bzw. Normierung des Wissens von der Welt mitten in den philosophischen Diskurs und höhlt ihn insofern aus, als es auf »rationale[] Weise legitim [wird], einen *nicht rationalen* Diskurs über das Absolute unter dem Vorwand seiner Irrationalität zu disqualifizieren.« (NE, S. 62, Herv. im Orig.) Sobald nämlich das Ganz-Andere des Denkens rational ermöglicht wird, d.h. sofern das Udenkbare nicht mehr unmöglich ist, lässt sich dessen Beliebigkeit hinsichtlich seiner Ausgestaltung nicht mehr begrenzen, da jeglicher denkerische Rahmen für seine Bestimmung zwingend verlassen werden muss. Das Absolute qua Ganz-Anderem wird also mit rationalen Mittel jenseits des denkerischen Horizonts verwiesen, wodurch uns jeder rationale Diskurs darüber verwehrt bleibt. Zugleich öffnet der Korrelationismus damit aber auch die Büchse der Pandora philosophisch leerer Mutmaßung über das Absolute – ist es doch gerade das Denken, das zwar keinen Platz mehr für das Absolute bereit hält, aber es zugleich für nicht unmöglich erklärt, somit zwar seiner Pforten verweist, aber nicht genügend Kraft hat, um es endgültig zu tilgen und somit allein dem Glauben zu überlassen.

Denn der Aufweis der faktischen Invarianten des Denkens stellt mir kein geeignetes Mittel zur Hand, die Proliferation des religiösen Diskurses über das Absolute einzudämmen. Ganz im Gegenteil schafft er vielmehr den Rahmen, »außerhalb« dessen ein solcher – ohne jeglichen Maßstab, also ohne Rückbezug auf die Formen des Denkens – geführt werden kann. Die durch Kants Verdikt, »zum Glauben Platz zu bekommen« (KrV, AA 03, B 19), inaugurierte Öffnung des Jenseits, wird durch den starken Korrelationismus dadurch letzten Endes nicht aufgehalten, sondern radikalisiert. Damit entpuppt sich aber die vermeintliche Wende gegen die Metaphysik, die so umfangreich im 20. Jahrhundert proklamiert wird, als

---

<sup>93</sup> Wir werden darauf später und unter anderen Vorzeichen mit dem Begriff der Virtualität zurückkommen.

religiöse Wende, mithin als Fideismus, der sich gerade darin zeigt, dass der Glaube – und nur er – die letztgültige Instanz für Fragen nach dem Absoluten ist – der Glaube, das heißt hier die unwiderlegbare Rede eines ganz Anderen des Denkens, das gerade keinen Inhalt privilegiert, sondern einzig in der Frömmigkeit ruht: »Der Moderne ist derjenige, der sich in dem Maße religiösisiert hat, in dem er sich entchristianisiert.« (NE, S. 71)

Natürlich beruht das Selbstverständnis des starken Korrelationismus nicht auf einem a-rationalen oder religiösen Diskurs über das Absolute, es genügt ihm die auf der anderen Seite liegende Grenze des Denkens zu denken. In eins mit dieser Bewegung geschieht aber eine spiegelbildliche Entriegelung all jener Diskurse, die sich auf die Möglichkeit des Udenkbaren berufen. Dies wird augenscheinlich wenn wir die zwei – von Meillassoux angeführten – paradigmatischen Vertreter der zwei wichtigsten Strömungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts ansehen: Ludwig Wittgenstein und Martin Heidegger.

Für den frühen Wittgenstein des Tractatus' bedeuten zwar »[d]ie Grenzen meiner Sprache [...] die Grenzen meiner Welt« (Wittgenstein 1984, Satz 5.6.), aber diese Tatsache selbst lässt sich nicht mehr in einen sinnvollen oder logischen Diskurs überführen, wie ihn etwa die Naturwissenschaft führt, sondern basiert auf der Evidenz des Gegeben, da wir das, »[w]as sich in der Sprache ausdrückt, [...] nicht durch sie ausdrücken [können].« (Wittgenstein 1984, Satz 4.121) Anders gesprochen, lässt sich die Grundlage der Sprache, der logischen Form nicht durch das beschreiben, was sie begründet und gerade deshalb liegt sie »außerhalb der Welt« (Wittgenstein 1984, Satz 6.41), ist also die Logik transzendental. Durch die Abriegelung des wissenschaftlichen Diskurses öffnet Wittgenstein allerdings der Mystik der Pforten,<sup>94</sup> denn »[e]s gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.« (Wittgenstein 1984, Satz 6.522) Das einzige, was angesichts dieser Feststellung bleibt, ist das gemeinschaftliche  $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$  angesichts des »Es gibt« der Welt – womit auch der Tractatus sein *Ende* findet: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.« (Wittgenstein 1984, Satz 7)

Auch Heidegger, so führt Meillassoux aus, verwendet eine ähnliche Rhetorik, wenn es um die Leibniz'sche Frage, »Pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien?« geht. »Einzig der Mensch unter allen Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: *Daß* Seiendes *ist*.« (GA 9, S. 307, Herv. im Orig.) Die Gebung des Seienden kann nur mehr hingenommen werden und mit ihr die Unhintergebarkeit des geschichtlich ausgeprägten Anspruchs des Seins – das ist die Schickung des Ereignisses. Auch die Geltung

---

94 Ein Kritikpunkt der sich in dem ursprünglich veröffentlichten, dann aber gestrichenen, weil von Wittgenstein abgewiesenen Vorwort von Bertrand Russell findet: »The totalities concerning which Mr Wittgenstein holds that it is impossible to speak logically are nevertheless thought by him to exist, and are the subject-matter of his mysticism. The totality resulting from our hierarchy would be not merely logically inexpressible, but a fiction, a mere delusion, and in this way the supposed sphere of the mystical would be abolished.« (Wittgenstein 1922, S. 23)

der Grundsätze, so arbeitet Heidegger (GA 79) heraus, entspricht letztthin nicht einer abgeschlossenen Konzeption von Sein, sondern zeitigt sich nur als sein geschichtlicher Ausdruck (vgl. Haeffner 2009). Ich kann zwar die Änderung der Grundsätze nicht denkerisch einholen, da sie den Rahmen des Denkens selbst vorgeben. Aber die Offenheit des Ereignisses erlaubt es nicht, sie als endgültige Denkgesetze zu fixieren. »Ich kann nicht das Undenkbare denken, aber ich kann denken, dass es nicht unmöglich ist, dass das Undenkbare ist« (NE, S. 63), fasst Meillassoux konzise zusammen.

Worauf wir im Aufweis der Grundzüge des starken Korrelationismus letzten Endes stoßen, lässt sich auch als Radikalisierung der Kant'schen These begreifen, wonach »*Sein und Denken [...] als ganz ander sein könnend gedacht werden [müssen]*« (NE, S. 66, Herv. im Orig.), die Meillassoux wie folgt zusammenfasst:

Diese Verlagerung – von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich hin zu seiner Undenkbarkeit – setzt tatsächlich voraus, dass das Denken dazu gekommen ist, *aus seiner eigenen Bewegung heraus* die Tatsache zu legitimieren, dass das Sein so opak für es geworden ist, dass dieses von jenem annimmt, fähig zu sein die elementarsten Prinzipien des Logos zu überschreiten. [...] Das Undenkbare kann uns nur noch zu unserem Unvermögen, anders zu denken, führen und nicht mehr zu absoluten Unmöglichkeit, dass es ganz anders sei. (NE, S. 66f, Herv. im Orig.)

Dies nennt Meillassoux die »*tot-altérisation possible*« (AF, S. 61, Herv. im Orig.) von Sein und Denken: Die Legitimation eines totalisierenden Diskurses durch die stets mögliche Andersheit jeglicher Denkformen. Der Diskurs ist nicht durch die rationale Abschließung gegenüber anderen Positionen totalisierend, sondern umgekehrt insofern er das Andere im Sinne des Offenen selbst als die Möglichkeit des Undenkbaren fixiert, die uns nur mehr unser eigenes denkerisches Unvermögen vor Augen führt, eben *anders* – gemäß dem Undenkbaren – denken zu können. Was verloren geht, ist der Maßstab anhand dessen das Undenkbare gemessen, argumentativ bestritten und disqualifiziert werden könnte. Es bleibt immer möglich und kann sich dadurch gegen jede Kritik immunisieren – während das Unmögliche selbst zum bloß abstrakten Gedankending verkommt.

Die Rede ist deshalb von einer Radikalisierung Kants, weil dieser streng genommen noch dem – dem Korrelationismus – diametral gegenüberstehenden Leitsatz des Parmenides angehört, wonach Denken und Sein dasselbe sind, die bis Kant die ganze philosophische Tradition einnimmt (vgl. NE, S. 66). Denn Kant denkt, wie wir gesehen haben, nur die Verstandesformen als vom Sein – d.h. in diesem Fall das Sein des Dings an sich – getrennt, nicht aber das

Denken als solches. Vielmehr gehorcht das Ding an sich noch dem fundamental-logischen Gesetz der Widerspruchsfreiheit.<sup>95</sup>



Wir sehen hiernach deutlich, wie sich die beiden Säulen des starken Korrelationismus – (1) Korrelationaler Zirkel und (2) Faktizität der Korrelation – gegenseitig durchziehen: Auf der einen Seite der Korrelationale Zirkel, der jegliche Sache in eine Gegebenheit für uns verwandelt und es somit verunmöglicht, »durch das Denken Zugang zu einem Sein zu erlangen, das *unabhängig* vom Denken ist.« (MSK, S. 41, Herv. im Orig.) Das bezeichnet die latent parmenideische Zirkulation, die dem Korrelationismus innewohnt – Sein gibt es nur im Denken und Denken ist nur insofern es vom Sein angesprochen ist. Aber zugleich, in der selben Bewegung verunmöglicht die Faktizität der Korrelation eine absolute Aussage über das Sein selbst, insofern es jegliche Spekulation über die Modalität der Korrelation in den Bereich des a-rationalen Glaubens verbannt, eines Glaubens schließlich, dem nicht durch Argumente beizukommen ist. Das bezeichnet den radikalen Bruch des obigen Zirkels – Sein und Denken müssen immer als ganz anders sein könnend gedacht werden. Mit dem starken Korrelationismus haben wir das Sein immer nur als denkerisches Fragment, als Rest – aber dieser Rest hat jeglichen Maßstab am Sein verloren. Anders gesprochen ist uns das Sein nur über das Denken zugänglich, aber dieser Zugang ist völlig unzureichend: Was wir sehen und denken sind immer bloße Erscheinungen, die jeglichen Halt im Sein verloren haben – als gäbe es im Sein selbst einen Riss, der die Erscheinungen von seinem uneinholbaren Grund trennt.

Damit geht auch Meillassoux' Projekt weit über die Problematik des Anzestralen hinaus. Es ist zugleich eine Rückgewinnung des kritischen Potenzials der Aufklärung, das hier gerade nicht in der Entkräftung absoluter Ansprüche besteht, sondern in dessen Legitimation:

Dem Dogmatismus gegenüber ist es wichtig, die Ablehnung eines jeglichen metaphysischen Absoluten aufrecht zu erhalten; gegenüber der argumentierten Gewalt diverser Fanatismen ist es wichtig, im Denken *ein wenig vom Absoluten wiederzufinden* – auf jeden Fall genug, um dem Anspruch jener entgegenzutreten, die gern durch die bloße Wirkung irgendeiner Offenbarung deren ausschließliche Wahrer sein möchten. (NE, S. 73, Herv. im Orig.)

---

<sup>95</sup> Diese, von Meillassoux leicht abgewandelte, Teilung liefert bereits Hegel im Vorbegriff seiner Enzyklopädie unter der ersten und zweiten Stellung des Gedankens zur Objektivität, für den Kant gemeinsam mit Hume allerdings bereits zur über Parmenides hinausgehenden, erstgenannten Linie zählt, sofern Sein und Denken als völlig verschieden voneinander gedacht werden müssen, da Sein kein reales Prädikat ist und die Existenz einer Sache niemals aus seinem (denkerisch einholbaren) Begriff abgeleitet werden kann (vgl. Hegel 1986a, Vorbegriff). Welche Stellung Meillassoux zum Verhältnis von Denken und Sein einnimmt, wird sich später noch weisen müssen – es deutet sich hier bereits an, dass er weder der Identität von Sein und Denken noch deren radikaler Trennung folgen wird.

## 2.2 Das Prinzip der Faktualität

Der Rahmen innerhalb dessen Meillassoux ein materialistisches, d.h. vom jeweiligen Zugang unabhängiges, Absolutes sucht, kann nun, im Anschluss an die philosophiegeschichtlich explizierten Positionen, deutlicher abgesteckt werden: Zum einen kann es kein dogmatisches oder naiv realistisches (im Sinne des Positivismus) Absolutes sein, das etwa als Letztgrund den Anfang und die unbedingte Möglichkeit der Welt selbst konstituiert – dies verbietet das erste Prinzip des starken Korrelationismus, das jedes Absolute in eine durch uns gedachte, also von uns abhängige Sache verwandelt und so seiner Absolutheit beraubt. Zum anderen kann es sich aber auch um kein korrelationistisches Absolutes im Sinne des Idealismus oder Vitalismus handeln, das in der Notwendigkeit einer bestimmten Form der Relation selbst fundiert, insofern dieses Absolute nicht durch die Maschen des zweiten Prinzips des starken Korrelationismus, sprich der Faktizität, fällt. Kurz gesagt suchen wir ein Absolutes, das die Nicht-Notwendigkeit des Denkens bzw. des denkerischen Zugangs aufnimmt, um so das zu denken, was übrig bleibt, wenn es das Denken nicht gibt, »eine absolute Notwendigkeit [...], die zu keinem absolut notwendig Seienden [und sei dies die instanziierte Korrelation selbst] zurückführt« (NE, S. 54, Herv. im Orig.) (vgl. NE, S. 76).

Den Weg den Meillassoux dabei einschlägt, verläuft parallel zu jenem, den der spekulative Idealismus angesichts der Kantischen Entbindung des Dings an sich von jeglicher Erkenntnis unternimmt. Um der Entabsolutierung der kritischen Philosophie entgegenzutreten, hatte der spekulative Idealismus die erste Säule des Korrelationismus selbst absolut gesetzt, die Einheit des Begriffs und seiner Realität (vgl. etwa Hegel 1986e, S. 573). Damit erwies sich die Korrelation nicht mehr als Grenze der Erkenntnis, sondern gerade als ihre absolute Wahrheit. Der starke Korrelationismus setzte diesem Prozess wiederum eine zweite Entscheidung entgegen mit der er das Absolute selbst aus den Angeln hebt: die Faktizität der Korrelation.

Inwiefern, so fragt Meillassoux, lässt sich nun ein Weg beschreiben, auf dem diese zweite Säule selbst in ein Absolutes verwandelt wird? Mit anderen Worten: Liegt der Faktizität der Korrelation eine tiefere ontologische Wahrheit zugrunde, die jene erst ermöglicht, uns aber zugleich der vermeintlichen Unwissenheit enthebt, um so dem korrelationalen Skeptizismus entgentreten zu können? Ein solches Absolutes wäre dann nicht mehr – wie noch im Subjektalismus – die Korrelation, sondern vielmehr deren Faktizität. Dies heißt aber nichts anderes, als die vermeintliche Unwissenheit, die uns bezüglich der letzten Dinge trifft, in ein »positives« Wissen von ihnen zu verwandeln: »Wir müssen demnach zeigen, dass die Faktizität, weit davon entfernt, die Erfahrung zu sein, die das Denken von seiner notwendigen

*Begrenzung* macht, im Gegenteil die Erfahrung ist, die das Denken von seinem *Wissen* des Absolute macht.« (NE, S. 77, Herv. im Orig.)

Meillassoux' Strategie besteht also gerade darin, die vermeintlichen Grenze der korrelationistischen Endlichkeit in eine spekulative Öffnung zu verwandeln. Indem innerhalb des starken Korrelationismus die Denkformen unsere Relation zu den Phänomenen organisieren, ist es haltlos zu sagen, welchen modalen Status die Faktizität der Korrelation selbst einnimmt, da kein Maßstab vorliegt, mit dem ein solcher zu messen wäre – die innerweltlich fungierenden Modalitäten lassen sich nicht auf ihre eigene Voraussetzung applizieren. Dieser Faktizität zweiter Ordnung (die gegenüber der empirisch feststellbaren Kontingenz sich auf die Denkformen selbst bezieht) kommt hingegen die »Funktion« zu, die Notwendigkeit der Korrelation (wie sie der Subjektalismus denkt) aufzuheben bzw. zu negieren. Aber gerade durch diese Entabsolutierung, die sich in der Endlichkeit des eigenen Standpunktes und des Gegeben äußert, übertritt der Korrelationist bereits seine eigene Grenze: Denn indem der starke Korrelationist behauptet, dass die Korrelation *nicht* notwendig ist, lüftet er unweigerlich den Schleier des Unwissens, indem er keine andere Wahl hat als spiegelbildlich die Kontingenz der Korrelation als absolut zu setzen.

Versuchen wir dies genauer zu erläutern: Der starke Korrelationist verletzt seine eigens getroffene Unterscheidung zwischen dem, was sich wissen lässt und dem, worüber kein Wissen verfügbar ist, genau in dem Moment, da er diese Unterscheidung gegen die Notwendigkeit der Korrelation, also gegen die subjektalistische Absolutierung beschützen will. Er trifft eine erkenntnisbringende Aussage über einen Sachverhalt, die ihm innerhalb seiner Struktur so nicht erlaubt ist: Die Entscheidung *für* die Faktizität – und damit *gegen* die Notwendigkeit – der Korrelation impliziert zugleich die *Notwendigkeit der Faktizität* der Korrelation, womit der Kreis der Unwissenheit unweigerlich durchbrochen und schließlich ein Wissen erzeugt wird, das gegen den Anspruch des starken Korrelationisten quer steht. Versuchte der Korrelationist nämlich diese Notwendigkeit selbst zu entabsolutieren, sprich in eine Notwendigkeit für uns zu verwandeln, womit sie nicht an sich gültig wäre, würde sie letzten Endes mit unserem Denkakt selbst korrelieren und der Korrelationist unweigerlich in den Idealismus zurückfallen. Denn nur die tatsächlich, also ontologisch mögliche Inexistenz der Korrelation erlaubt es, der subjektalistischen Absolutierung der Korrelation zu entkommen, für den gerade jene unmöglich ist. Der starke Korrelationist steht also vor dem einfachen Dilemma: Er kann die Faktizität nicht entabsolutieren ohne dabei die Korrelation zu verabsolutieren – zugleich kann er aber die Korrelation nicht entabsolutieren ohne dabei die Faktizität zu verabsolutieren. Aber die Faktizität zu verabsolutieren bedeutet, die unbedingte Notwendigkeit der Kontingenz (die modal nicht mehr unterbestimmt ist) geltend zu machen und damit ein Wissen zu ermöglichen, das unabhängig von jeglicher denkerischen

Relation existiert und somit *absolut* gilt: die *Notwendigkeit der Kontingenz*, das heißt, in einer ersten Annäherung, dass alle Dinge kontingent sind, ohne absoluten Letztgrund und dadurch schließlich grundlos entstehen und vergehen können. (Vgl. NE, S. 86).



Der starke Korrelationist könnte in einer vorschnellen Reaktion entgegenhalten, dass wir eben nur von der Kontingenz ein Wissen haben, die Faktizität selbst aber mit einer ursprünglichen Unwissenheit behaftet ist, sofern wir eben nur ihre Gegebenheit, ihren Ereignischarakter feststellen können. Wie sollen wir wissen, dass die Notwendigkeit der Kontingenz Korrelation an sich und nicht nur für uns gilt? Was ermächtigt uns, hinter die Gebung zurück auf den Grund der Dinge zu blicken? Die obige Argumentation zeigt zwar bereits auf, dass dieser mögliche Einwand, transzendente Faktizität und innerweltliche Kontingenz zu verwechseln, ins Leere läuft, da die Faktizität der Korrelation nur denkbar ist und den damit verbundenen Unterschied zwischen Ansich und Füruns in Anschlag bringen kann, wenn sie implizit die Notwendigkeit der Kontingenz des Gegeben voraussetzt, also mithin unter der Hand annimmt, dass die Notwendigkeit der Kontingenz nicht selbst entabsolutiert werden kann, ohne die Faktizität der Korrelation und die Möglichkeit des möglichen Anders-Seins selbst zu vernichten sowie schließlich, dass Kontingenz und Faktizität im Absoluten zusammenfallen (vgl. NE, S. 80).

Um dies jedoch einsichtiger zu machen und den entscheidenden Übergang von Epistemologie und Ontologie ersichtlich zu machen, führt Meillassoux in *Nach der Endlichkeit* eine Konfrontation vier unterschiedlicher Positionen hinsichtlich des Todes an, die sich teilweise mit den oben beschriebenen geschichtlichen Momenten decken (vgl. NE, S. 80ff.).<sup>96</sup> Darin überführt der agnostische Korrelationist den christlichen Dogmatiker und Atheisten, genauso wie den subjektiven Idealisten jeweils des Absolutismus, indem er aufzeigt, wie alle drei einen notwendigen letzten Grund voraussetzen, obgleich uns ein solcher stets fehlt, also nie gegeben ist. Der Korrelationist setzt sich also insofern über alle drei Positionen hinweg, als er sie aufgrund der erfahrenen Faktizität zu gleichermaßen entabsolutierten Optionen erklärt: Auch wenn ich die Notwendigkeit der Korrelation (Idealist) ebenso wenig denken kann wie ihre völlige Vernichtung (Atheist) oder Verwandlung im Tod (Christ), bleiben alle drei Wege offen, da deren Undenkbarkeit selbst keine ontologische Wahrheit darstellt. Denn – wie wir gesehen haben – die ontologische Möglichkeit des Undenkbaren breitet sich als Spiegelbild zum (epistemologisch) denkbar Möglichen der Faktizität aus – jene kann zwar

---

<sup>96</sup> Um den Diskurs nicht zu verkomplizieren, werde ich nicht Meillassoux' Beispiel folgen, sondern die Thematik auf das bereits oben eingeführte Problem der Korrelation lenken (vgl. zu der damit einhergehenden Problematik auch Moshe 2011).

niemals denkerisch eingeholt werden, insistiert aber durch seine ontologischen Überschuss als *Grundloses* der Wirklichkeit selbst. Gerade indem das korrelationistische Denken nicht sein eigener Grund sein kann, verweist es auf die Möglichkeit einer gleichermaßen unerfahrbaren wie undenkbaren Wirklichkeit und kann dadurch die anderen drei Stellungen zum Tod entabsolutieren, d.h. für ontologisch möglich, aber unerkennbar erklären.

Um nicht in dieser epistemologischen Endlosigkeit des korrelationistischen Diskurses über das Absolute zu verharren, sondern den Schritt hin zur Ontologie zu »wagen«, antwortet Meillassoux auf diese vier Gesprächspartner mit einer spekulativen Volte: Das Absolute ist in keinen der drei vorhergehenden Bestimmungen gefasst, da es das mögliche Anders-Sein-Können selbst ist. »Das Absolute ist der *mögliche Übergang*, ohne Grund, von meinem Zustand zu irgendeinem anderen Zustand.« (NE, S. 82, Herv. im. Orig.) Aber dieser kontingente Übergang kann nicht selbst wieder als Korrelat unseres Denkens gefasst werden, weil er sich sonst als idealistisches Moment entlarven würde – er wäre ein von uns gedachter Übergang und somit nur *für uns*. Anders gesprochen kann die Faktizität der Korrelation nicht selbst in den korrelationellen Zirkel eingeführt werden, da dies eine Abhängigkeit zwischen beiden herstellen würde, die der Korrelationist gerade gegen den Subjektalisten vermeiden möchte: Die Korrelation kann nämlich nur dann als faktische gedacht werden, wenn die Faktizität nicht mit dem Denken von ihr korreliert, sondern sich als indifferent gegenüber diesem erweist. Wäre sie dies nicht, wäre also das Ansich (der Notwendigkeit der Kontingenz) bloß für uns, würde die radikale Möglichkeit der Faktizität wieder an unser Denken *rückgebunden* und somit ihrer eigentlichen Macht beraubt, alles, selbst das Denken, bzw. die Korrelation, ändern zu können – einer Macht, die gerade darin besteht, nicht mehr von uns abhängig zu sein, da ansonsten der Korrelationismus letzten Endes vom Subjektalismus nicht zu unterscheiden wäre, da er die Faktizität wieder in ein subjektives Moment verwandelt, ein Moment, dass nur für uns, aber nicht an sich ist.

Mit anderen Worten wird dem starken Korrelationist der *epistemologisch* verschlossene und damit entabsolutierende, ontologisch offene Diskurs hinsichtlich der drei Optionen nur aufgrund der *ontologischen* Notwendigkeit der Kontingenz ermöglicht. Eine Haltung, die er jedoch nicht mehr gegenüber der spekulativen Antwort Meillassoux' einnehmen kann. Denn in dem Moment, da der starke Korrelationist die spekulative Option Meillassoux' nur als eine unter anderen möglichen fixiert und sich damit in den Schatten der Unwissenheit begibt, bedient er sich zugleich dieser spekulativen Operation selbst: der notwendigen Offenheit der Kontingenz. Der starke Korrelationist verläuft sich in einem unendlichen Regress, sobald er das wirklich Mögliche der Kontingenz, das mögliche Anders-Sein des Ansich in ein Füruns und damit ein Mögliches der Unwissenheit verwandelt, da er es zugleich qua Bedingung der Möglichkeit des wirklich Anderen (das nicht bloß idealistisch für uns ist) in Anspruch nimmt

und dadurch wieder verabsolutiert – die Domäne des korrelationistischen Relativismus wird nicht verlassen, sondern ewig ausgedehnt und ist vom Subjektalismus ununterscheidbar, solange die Kontingenz nicht selbst in einer spekulativen Geste als absolut herausgearbeitet wird. Mit anderen Worten verstrickt sich der Korrelationist so lange in subjektalistischen Versteckspielen und Bespiegelungen bis er die Faktizität qua endlicher Unwissenheit hin zur Notwendigkeit der Kontingenz begrifflich überwindet.

Die Notwendigkeit der Kontingenz ist damit ein Absolutes, das sich selbst nicht mehr relativieren lässt, ohne es zugleich als Absolutes zu denken. Sie ist somit ein Absolutes, das sich gegenüber jeglicher Strategie der Entabsolutierung als immun erweist, da sie »in der Tat der letzte Operator der *Zurückweisung* eines Absoluten« (TRA, S. 10, Herv. im Orig.) ist (vgl. NE, S. 84). Mit anderen Worten, »kann [ich] das Grundlose [der Dinge, F.G.] [...] nicht denken als allein vom Denken abhängig: Nur wenn ich das Grundlose als absolut denke, kann ich alle dogmatischen Optionen [die idealistische miteingeschlossen, F.G.] entabsolutieren.« (NE, S. 85) Ich kann die Kontingenz der Dinge nicht selbst wieder als kontingent denken, da ich ansonsten immer auf ein notwendig Seiendes zurückgeworfen bin, dass nicht kontingent ist. Diese Nicht-Rekursivität der Faktizität ist es, was Meillassoux unter dem Prinzip der *Faktualität* beschreibt: »Necessity thus consists in the impossible auto-attribution of contingency, the impossibility of qualifying the contingency of contingency, the fact of the factual – what we have called the impossibility of redoubling the factual« (DI2, S. 26). Die Argumentation zusammenfassend lässt sich damit Folgendes sagen:

Everything can be conceived as contingent, dependent on human tropism – everything except contingency itself. Contingency, and only contingency, is absolutely necessary. Facticity, and only facticity, is not a fact, it is not »one more« fact in the world. I call this necessity of facticity »factuality«; and the principle which announces factuality, the necessity of facticity, the non-facticity of facticity, I call the »Principle of Factuality«. (SR, S. 432, vgl. IRR, S. 10)

Meillassoux beschreibt mit der Faktualität damit ein Absolutes, das nicht vom menschlichen Zugang oder einer sonstigen Relation abhängt, sondern notwendig gilt. Alles, jedes Ding und Ereignis ist kontingent, eine Tatsache, ein Faktum, das sich unter den Kategorien als ein vom Denken Abhängiges zeigt. Aber die Realität, dass alles kontingent ist, die Kontingenz der Dinge, ist selbst nicht wieder eine Tatsache unter anderen, die wir im jeweiligen Horizont unterschiedlich wahrnehmen, sondern gilt absolut notwendig. Diese Notwendigkeit der Kontingenz nennt Meillassoux Faktualität, die im Prinzip der Faktualität erfasst wird. Jenes

Absolute nennt Meillassoux auch das Hyper-Chaos<sup>97</sup>, das ein radikale Form des Chaos beschreibt, »in dem nichts unmöglich ist oder zu sein scheint, nicht einmal das Udenkbare.« (NE, S. 91) Ein Chaos, in dem sich die Dinge und Gesetze grundlos und unabhängig von jeglichem ursächlichen Wirken und unserem jeweiligen denkerischen Zugang ändern können, seien es die grundlegenden quantenphysikalischen Gesetze, unsere reinen Verstandesbegriffe oder ein einzelnes Ding. Das Sein weist somit über das Denken hinaus, als es auch das hervorbringen kann, was keiner denkerischen Form entspricht oder antizipiert werden kann.

### 2.2.1 Ontologische und Epistemologische Notwendigkeit der Kontingenz

Um die Argumentation noch besser nachvollziehen zu können und darauf aufbauend zu einem schlüssigen Ende zu bringen, hilft es, der Beweisführung Meillassoux' kurz zu entsteigen und die Abfolge schematisch mit Blick auf die Kreuzungen und Trennungen von Epistemologie und Ontologie darzustellen. Denn was Meillassoux an dieser Stelle nicht zu leisten vermag – und was in der Folge zu einer tiefen Unstimmigkeit und Verwirrung in der Sekundärliteratur geführt hat –, ist die einzelnen geschichtlichen Positionen innerhalb dieser beiden Stränge – und nicht nur hinsichtlich des Absoluten – kohärent zu verorten.

Zuvorderst finden wir den naiven Realismus, der – ohne erkenntnistheoretisches Fundament – einen letzten ontologischen Grund verortet: ein absolut notwendiges Seiendes, dessen Name in der abendländischen Philosophie großteils »Gott« ist. Diese erkenntnistheoretische Naivität wird durch Kants transzendente Wende abgelöst. Indem die Phänomene epistemologisch abgesichert sind, haben sie eine feste Grundlage: Erkenntnis basiert nicht mehr wie im Empirismus auf bloßer Erfahrung oder im Rationalismus auf dem reinen Begriff, sondern in dem Zusammenspiel beider Erkenntnisstämme: Sinnlichkeit und Verstand. Dabei bleibt jedoch eine notwendige *epistemologische* Offenheit, Unbestimmtheit, Indifferenz oder eben Kontingenz<sup>98</sup> hinsichtlich des Dings an sich, dem letzten Grund der Ontologie: Er kann nicht *erkannt* werden, da er nicht Gegenstand einer möglichen Erfahrung und dadurch weder möglich noch unmöglich ist. Zugleich kann er aber von der Vernunft nicht ad acta

97 In einigen Artikel wechselt Meillassoux zu dem Begriff des »Sur-Chaos«, wovon er sich allerdings später wieder zugunsten des Hyper-Chaos trennen wird (vgl. IRR, S. 11).

98 Zu beachten bleibt natürlich, dass das Konzept der Kontingenz bzw. des Zufalls bei Kant überaus diffizil und vielgliedrig ist. In seiner Philosophie lassen sich zumindest fünf Auffassungen unterscheiden: (1) die intelligible Zufälligkeit, nach der »[z]ufällig im reinen Sinne der Kategorie das [ist], dessen contradictorisches Gegenteil möglich ist« (KrV, AA 03, B 318), (2) »empirische Zufälligkeit, d. i. die Abhängigkeit derselben von empirisch bestimmenden Ursachen« (KrV, AA 03, B 318), (3) das absolut Zufällige oder der »casus purus« (AA 22, S. 463), d.h. – (1) und (2) widersprechend – das, »was gar keinen zureichenden Grund hat« (AA 02, S. 32) bzw. »[z]ufällig ist nicht das, dessen Nichtseyn sich nicht widerspricht, sondern ungegründet ist« (AA 17, S. 707), was gleichsam impliziert, dass nichts Existierendes zufällig und somit alles (zumindest relativ) notwendig, da gegründet ist, (4) jene Auffassung, wonach subjektiv und zufällig austauschbar sind (vgl. AA 18, S. 383) und schließlich (5) die Bedeutung von zufällig als empirisch und damit a posteriori, wie sie schon in (1) angeklungen ist (vgl. AA 05, S. 174) (vgl. Motta 2011).

gelegt werden und bleibt als Grenzbegriff oder reines Gedankending bestehen, ist in der Tat wirklicher Gegenstand (vgl. AA 03[B 211]), von dem wir allerdings nicht wissen, was er sei, da er überhaupt jenseits aller Modalitäten und Existenzweisen dennoch *ist*.<sup>99</sup> Schematisch gesprochen heißt dies: Der notwendigen Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis steht eine ontologische Ungewissheit a priori gegenüber. Epistemologie und Ontologie sind also letzten Endes unüberbrückbar getrennt.<sup>100</sup> Auch wenn sich bei Kant eine gewisse Notwendigkeit der Kontingenz verorten lässt, insofern für die Möglichkeit von Erkenntnis immer eine Mannigfaltigkeit benötigt wird, die als empirisches Material, als sinnlich chaotische Grundlage immer notwendig zufällig bleibt, um durch den Verstand zur synthetischen Einheit gebracht zu werden, ist diese Notwendigkeit stets epistemologisch gegründet und nicht – wie bei Meillassoux – ontologisch zu verstehen.<sup>101</sup>

Hegel wiederum wird gerade in diesem (unbestimmbaren) Indifferenzpunkt das Einfallstor bzw. den Übergang der Epistemologie in die Ontologie selbst sehen und somit beide wieder aneinander binden: die spekulative Identifikation des Füruns mit dem Ansich, die selbst allerdings stets gesetzt bleibt: das Anundfürsichsein ist Gesetztsein (vg. Hegel 1986e, S. 246). Auf unseren Themenkreis gewandt heißt das nichts anderes, als dass »die Zufälligkeit absolute Notwendigkeit [ist]« (Hegel 1986e, S. 217).

Die Position des starken Korrelationismus reißt, wie wir gesehen haben, diese Verbindung beider Stränge wieder auf. Anders als jedoch bei Kant geschieht dies, insofern Ontologie und Epistemologie aneinander gebunden werden, aber die Form ihrer Bindung einer modal unbestimmten Faktizität unterworfen bleibt. So bringt etwa Husserl zum einen den »alten Ausdruck Ontologie« (HUA III/1, S. 28, Anm.) für jede Erkenntnistheorie qua »apriorische[r] Theorie der Gegenstände als solcher« zur Geltung. Eine Tendenz, die sich insbesondere in den Ideen 1 niederschlägt, wo die mittels der *ἐποχή* erlangte eidetische Wissenschaft auch

---

99 Einen besonderen Platz nehmen überdies die drei Vernunftideen Seele, Welt, Gott ein, die ebenfalls kein Gegenstand möglicher Erfahrung, also nicht empirisch verortbar sind und sich zugleich der Vernunft als regulative Ideen aufdrängen. Darüber hinaus kehren Gott und die Unsterblichkeit der Seele in Kants praktischer Philosophie erneut als notwendiges Postulat wieder, um die Sittlichkeit vor einem etwaigen Kollaps zu bewahren, der sich ergibt, sobald ein gerechter Ausgleich, der sich auf Erden nicht ergibt, von Gott im Jenseits nicht mehr auf Ewigkeit gesichert wird und Pflichterfüllung und Glücksstreben nicht in vollständiger Harmonie bestehen.

100 Vergleiche hier jene Passage in der Kritik der reinen Vernunft: »Die transzendente Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind bloß Prinzipien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer *Ontologie*, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Kausalität), muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen.« (KrV, AA 03, B 207, Herv. F.G.)

101 Darüber hinaus gibt es insbesondere beim frühen Kant auch die Tendenz die Dinge in ihrer absoluten Zufälligkeit als relativ notwendig zu bestimmen. Diese Verknüpfung von Zufall und Notwendigkeit entspricht aber nicht Meillassoux' Auffassung von Kontingenz, die absolut gilt, da jene relative Notwendigkeit durch einen fremden Grund bedingt ist bzw. ihre Notwendigkeit aus diesem erhält. Dies wird explizit in den *Reflexionen zur Metaphysik* verdeutlicht (vgl. AA 17, S. 391), klingt aber auch noch in der *Kritik der reinen Vernunft* an (vgl. etwa AA 04, B 199f.).

eine formale Ontologie, die die Form jeder untergeordneten Ontologie beschreibt, umfasst (vgl. HUA III/1, S. 22). Zum anderen stellt sich Husserl mit der späten Wende hin zur »Urfaktizität« des Ich gegen das Primat des Eidos des transzendentalen Subjekts. Er verlagert also die Debatte um die letzten Gründe von einer formalen Logik hin zu einer faktischen Gegebenheit, die auf keinen tieferen Grund verweist: das lebendige Gestalten, Funktionieren, die Tätigkeit der Intentionalität selbst ist das phänomenologisch Unhintergehbare (vgl. Taguchi 2006, S. 136), denn »Ich bin das Urfaktum in diesem Gang« (HUA XV, S. 386) und »das Eidos transzendentales Ich ist undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches.« (HUA XV, S. 385)<sup>102</sup>

Während für Husserl die Gegebenheit der intentionalen Operation den faktischen Grund bildet, insofern es allen Gegenständen Sinn und Sein gibt, bildet für Meillassoux gerade die Notwendigkeit der Faktizität im Allgemeinen und nicht dieser im Besonderen das letzte Prinzip oder in der Terminologie Husserls die »Urnotwendigkeit«. Es ist also nicht der phänomenologisch praktizierte Vollzug, dessen Faktum für die Phänomenologie weder notwendig, zufällig oder bloß möglich ist, da er am Anfang jeglicher Modalität selbst steht, sondern – eine Stufe höher – die Faktizität dieser Gegebenheit selbst, die für Meillassoux notwendig ist. Mit anderen Worten zeigt die unhintergehbare Arbeit des Phänomenologen nicht nur seine urfaktische Grenze und den Anfang von allem Sinn und Sein, sondern vielmehr seine notwendige Kontingenz. Dies wird noch deutlicher, wenn wir die oben zitierte Passage Husserls weiterverfolgen:

Das Absolute hat in sich selbst seinen Grund und in seinem grundlosen Sein seine absolute Notwendigkeit als die eine ‚absolute Substanz‘. Seine Notwendigkeit ist nicht Wesensnotwendigkeit, die ein Zufälliges offen ließe. Alle Wesensnotwendigkeiten sind Momente seines Faktums, sind Weisen seines in Bezug auf sich selbst Funktionierens – seine Weisen, sich selbst zu verstehen oder verstehen zu können.<sup>103</sup> (HUA XV, S. 386)

Ohne in den Tiefen der Husserlexegese zu versinken, zeigt das Zitat klar, dass das Absolute (das nicht mit dem transzendentalen Ich zusammenfällt, sondern die »absolute Zeitigung« (HUA XV, S. 670) selbst ist) als Substanz gedacht wird, deren wesentlichen Merkmalen

---

102 Ein weiteres Beispiel für die Verbindung von Epistemologie und Ontologie bietet Heideggers Fundamentallontologie als Phänomenologie (im Sinne des Auslegens) in *Sein und Zeit* (vgl. GA 2, S. 37.) Heidegger wird jedoch im Verlauf seines Schaffens von dieser statischen Verbindung, die in der übergeneralisierten Form der ontologischen Differenz gründet, zu einer geschichtlichen übergehen, in der das Ereignis jenen letzten, uneinholbaren Umschlagspunkt einnimmt, neue Konstellation zwischen Sein und Denken zu ereignen.

103 Vgl. hierzu auch folgende Stelle: »Ist es also ›zufällig‹, dass Menschen und Tiere sind? Diese Welt ist, wie sie ist. Aber es ist widersinnig zu sagen, zufällig, da Zufall in sich schliesst einen Horizont von Möglichkeiten, in dem selbst das Zufällige eine der Möglichkeiten, eben die wirklich eingetretene, bedeutet. ›Absolutes Faktum‹ – das Wort Faktum ist seinem Sinn nach verkehrt hier angewendet, ebenso ›Tatsache‹, hier ist kein Täter. Es ist eben das Absolute, das auch nicht als ‚notwendig‘ bezeichnet werden kann, das allen Möglichkeiten, allen Relativitäten, allen Bedingtheiten zugrunde liegend, ihnen Sinn und Sein gebend ist.« (HUA XV, S. 668f.)

faktische Modi entsprechen. Bei Meillassoux ist jedoch gerade dieser Wechsel der faktischen Gegebenheiten selbst das Absolute, das sich nicht mehr als einheitliche Substanz denken lässt, sondern nur mehr als grundloses Prinzip des Übergangs.



Während die obige Darstellung ergeben hat, worin die eminenten Unterschiede zwischen den einzelnen Positionen liegen, gilt es nun darauf aufbauend den Kern der Argumentation nochmals herauszudestillieren, das heißt den entscheidenden Übergang von starkem Korrelationismus zu spekulativem Materialismus, von der Faktizität der Korrelation zur Notwendigkeit der Kontingenz, mithin der Übergang von der reinen Gegebenheit zum Absoluten anhand der Grenzwanderung und den Verschiebungen zwischen Ontologie und Epistemologie nachzuvollziehen. Die Faktizität der Korrelation, so wie sie Meillassoux herausdestilliert, gibt eine bestimmte epistemologisch-ontologische Struktur vor, innerhalb derer Erkenntnis und Seinsverständnis zwar möglich ist, die sich aber selbst als völlig unbestimmt erweist, da sie kein Absolutes darstellt, sondern nur ihre eigene Gegebenheit vollziehen kann. Daneben sind stets andere Formen der Korrelation oder deren Auslöschung logisch nicht auszuschließen, da, wie wir gesehen haben, »[e]s ist undenkbar, dass das Undenkbare unmöglich ist« (NE, S. 62, Herv. im Orig.). Dadurch aber, dass diese Formen weder erfahrbar noch erkennbar noch überhaupt denkerisch einholbar sind, bleibt ihr ontologischer und epistemologischer Status konstitutiv unbestimmbar – befinden sie sich ja gerade jenseits der korrelationistischen Bindung von Ontologie und Epistemologie als deren Nullpunkt. Würde es sich dabei aber nur um ein bloß abstrakte Denkmöglichkeit<sup>104</sup> handeln, also um einen dem starken Korrelationismus innewohnenden epistemischen Mangel, der jede Einsicht über das Absolute verwehrt, entkäme der starke Korrelationismus dem Idealismus nicht, da er diese Möglichkeiten wieder mit dem Denken korrelieren ließe – sie blieben eben bloß gedachte Möglichkeiten (für uns) und keine wirklichen. Erst wenn sich diese Möglichkeiten als real existent erweisen und nicht als reine Denkmöglichkeiten, lässt sich die Notwendigkeit der Korrelation entabsolutieren, also die Absolutierung des ersten Prinzips des starken Korrelationismus qua Idealismus aufhalten.

Anders gesprochen, kann sich der Korrelationist gegen den Idealisten nur dann wehren, wenn er implizit das Prinzip der Faktualität übernimmt, d.h. argumentativ mitvollzieht. Er kann – dem Anhypotheton des Aristoteles gleich (vgl. NE, S. 87f.) – »seine absolute Gültigkeit nicht anzweifeln, ohne seine absolute Wahrheit vorauszusetzen.« (NE, S. 88) In dem Moment nämlich, da der starke Korrelationist den Unterschied zwischen Ansich und Füruns

---

<sup>104</sup> Denkmöglichkeit meint in diesem Sinne keine denkerisch erfassbare Möglichkeit, sondern eine abstrakte Möglichkeit, die sich einzig aus der Negation ergibt, dass das Undenkbare nicht unmöglich ist.

in Anschlag bringt, insofern er die Gegebenheit (für uns) nicht als den letzten ontologisch notwendigen Anker (an sich) identifiziert, bedient er sich bereits der *realen* Möglichkeit eines Anders-Sein-Könnens, da sich dieses ansonsten wieder als für uns seiend entpuppt, womit aber Ansich und Füruns erneut kongruent wären. In veränderter Terminologie lautet Meillassoux' Argument also wie folgt: Damit das Sein vom Denken (gegen den Idealismus) unterschieden ist, muss es die ontologische Möglichkeit enthalten, tatsächlich anders sein zu können als es für uns ist, da ansonsten das Sein völlig im Denken aufginge, insofern sich Sein und Denken als identisch erwiesen. Um also jene logische Möglichkeit des Anders-Seins tatsächlich denken zu können, ohne dabei in einen Idealismus zu rutschen, bedarf es der ontologischen Wahrheit des möglichen Anders-Sein-Könnens schlechthin – eines Anders-Sein-Könnens ohne reale Transzendenz und ontologischen Grund qua höchster Entität.

Indem es sich dabei um reale, d.h. hier absolute, Möglichkeiten handelt – im Gegensatz zu solchen, die sich bloß im epistemologischen Wirkkreis der Korrelation bewegen, d.h. durch das Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand geregelt sind –, um Möglichkeiten, die tatsächlich in der Lage sind, die Korrelation zu verändern, zu verschieben oder auszulöschen, können wir das nicht-idealistische, nicht-metaphysische Prinzip der Faktualität von der Notwendigkeit der Kontingenz auch auf eine andere Weise formulieren: »[D]as Ding an sich [ist] nichts anderes als die Faktizität der transzendentalen Formen der Vorstellung.« (NE, S. 105, Herv. im Orig.) Dieses Absolute ist zwar denkerisch einholbar, aber nicht vom Denken abhängig, da es die Kraft besitzt, das Denken und seine Formen selbst zu verändern, entstehen zu lassen oder zu terminieren. Das blinde Übergehen der Notwendigkeit ist dabei gerade nicht die eigene verstandes- oder vernunftgemäße Auslegung des Absoluten, die ewige Bewegung desselben in sich, die in seiner Entäußerung immer nur sich selbst in neuem Lichte zeigt, sondern das Absolute ist das Ansich, die Realität, wie sie unabhängig vom denkerische Zugang grundlos existiert, ohne eine Form der Interpretation.

### 2.2.2 Satz vom Grundlosen

Dabei geht es Meillassoux jedoch nicht alleinig um die Faktizität der transzendentalen Formen. Vielmehr umfasst die Notwendigkeit der Kontingenz, wie bereits beschrieben, jedes Ding, jedes Seiende und nicht nur eine regionalisierte Form dessen. Was aber, so ließe sich im Anschluss an die Darlegung fragen, erlaubt Meillassoux eigentlich die Notwendigkeit der Faktizität der Korrelation auf alle Dinge auszuweiten? Anders gefragt, wie ist es möglich von einer Grundlosigkeit schlechthin zu sprechen, wenn Meillassoux' Beweisführung mit der Faktizität der Korrelation anhebt? Meillassoux geht zwar nicht explizit auf diesen Einwand ein, eine Antwort lässt sich jedoch nachzeichnen, wenn man das Umfeld ausmacht, innerhalb dessen sich seine Argumentation bewegt.

Dadurch, dass Meillassoux den geschichtlichen Verlauf nachverfolgt und mitgeht, innerhalb derer sich der Prozess der Absolutierung und Deabsolutierung vollzieht, kann er nicht hinter jene Positionen der dogmatischen Metaphysik und des Subjektalismus zurückfallen. Insofern nun aber mit der Kontingenz ein Absolutes gedacht werden soll, das kein unbedingt Seiendes oder ein notwendig positiverbares Gesetz darstellt, kann das Prinzip der Faktualität nicht nur eine bestimmte Form der Relation treffen, sondern muss gleichsam qua Kontingenz jedes Seiende einbeziehen, da sie ansonsten die Möglichkeit des Dogmatismus wieder einführen würde. Wäre die Kontingenz auf eine bestimmte Form der Entität beschränkt und somit ontologisch bloß regional, bliebe die Notwendigkeit eines spezifischen Seienden stets möglich, was aber gerade durch die beiden Säulen des Korrelationismus ausgeschlossen wird.<sup>105</sup>

Demgegenüber fasst Meillassoux das Absolute nun gerade als jene Notwendigkeit, »dass alles Seiende nicht existieren kann. Die These ist spekulativ – man denkt ein Absolutes – ohne metaphysisch zu sein – man denkt nichts (kein Seiendes), das absolut *ist*. Das Absolute ist die absolute Unmöglichkeit eines notwendigen Seienden.« (NE, S. 87, Herv. im Original) Die Faktizität hält somit nicht die metaphysische Hintertür zu versteckten notwendigen Entitäten offen, sie beschreibt, wie wir gesehen haben, nicht unsere Unwissenheit gegenüber den Dingen, sondern ihre innerste Beschaffenheit, »ohne Grund *zu sein* und somit *ohne Grund tatsächlich anders werden zu können*.« (NE, S. 78, Herv. im Orig.), wodurch Meillassoux jegliche Beweise und metaphysisch-substanziellen Phantasien, am Grund der Dinge ein letztes Seiendes zu finden, vernichtet. Denn wenn es keinen letzten Grund für die Beschaffenheit der Dinge gibt, lässt sich auch kein Grund mehr für ihre ontologische Konsistenz ausmachen, der sie davor bewahrt, anders zu werden.<sup>106</sup> Dem folgend darf die Notwendigkeit der Kontingenz nicht als übergeordneter Rahmen, noch als abstraktes Prinzip jenseits der Realität und unterschieden von ihr vorgestellt werden. Die Kontingenz ist nur, insofern die Realität, die Dinge, Ereignisse und Gesetze selbst kontingent sind. Mit anderen Worten ontologisiert Meillassoux das Fehlen eines letzten Daseinsgrundes, die Grundlosigkeit der Dinge selbst (vgl. NE, S. 113 sowie MSK, S. 50): Dieses Fehlen stellt keinen epistemischen Mangel dar, sondern beschreibt die ontologische Struktur der Wirklichkeit. Meillassoux' Ontologie durchzieht demnach ein absoluter Riss, der die Möglichkeit beschreibt, dass das was ist nicht nur anders sein könnte, sondern anders werden kann – ohne Grund.

Damit stellt sich Meillassoux auch gegen jene wirkmächtige philosophische Tradition, die innerhalb des Satzes vom zureichenden Grund denkt, also jener Struktur, dass alle Dingen

---

105 Darüber hinaus bezieht sich Meillassoux in diesem Zusammenhang fälschlicher Weise auch auf Kants ontologische Widerlegung eines notwendig Seienden, da diese nur den ontologischen Beweis einer solchen Entität zurückweist, nicht aber diese Entität selbst (vgl. NE, S. 52 und 86 sowie AA 03, B 397ff.).

106 Auf die Problematik der möglichen Änderung der Dinge werden wir später, im Kapitel über Hume, noch genauer zu sprechen kommen.

einen zureichenden Grund haben so beschaffen zu sein, wie sie es sind und nicht anders, wie es Leibniz etwa formuliert (vgl. Leibniz 2002, §32), der zweifelsohne als vorläufiger Höhepunkt dieser Linie erachtet werden kann. Dieser Denkform, die für Meillassoux immer in einem letzten, unbedingten Seienden gründet, stellt er das »*principe d'irraison*« (AF, S. 83, Herv. im Orig), »die absolute Wahrheit des *Satzes vom Grundlosen*« (NE, S. 87, Herv. im Orig.) entgegen, wodurch nichts einen notwendigen Grund hat so zu sein und zu bleiben wie es ist oder überhaupt zu sein: »alles muss ohne Grund nicht sein können und/oder anders sein können, als es ist.« (NE, S. 87) Jedem Seienden wohnt also eine Kontingenz inne, die sich auf keinen tieferen Grund rückführen lässt, sondern gerade den Ungrund seiner Existenz darstellt. Die Dinge verweisen auf keinen letzten Grund, der am Anfang unseres Universums steht; die Welt fundiert nicht in einem höchsten Seienden, das allem einen Halt gibt, einen Platz zuweist und sein Schicksal über den Satz vom Grund lenkt. In einer solchen Wirklichkeit gibt es *allein* den Grundsatz vom Grundlosen, d.h. in ihm ist *einzig* die Kontingenz notwendig.

Meillassoux' Projekt verläuft demnach abseits von zwei Bahnen: Zum einen rückt er gegen die Tradition des Korrelationismus die Frage nach dem Absoluten wieder ins Zentrum der philosophischen Debatte – angestoßen durch das Problem des Anzestralen –, zum anderen vollzieht er diesen Schritt gegen die rationalistische Metaphysik mit Argumenten jenseits des Satzes vom zureichenden Grund. Was aufgrund letzterer Stoßrichtung vorschnell als logischer Irrationalismus gebrandmarkt werden könnte – Meillassoux spielt hier mit dem im Französischen gleichlautenden Wort für Grund und Vernunft (*la raison*) – weist letzten Endes auf eine neue Form des Rationalismus hin: Das Kontingente ist zwar grundlos (*principe d'irraison*), aber nicht a-rational (vernunftlos, *deraison*) (vgl. NE, S. 94). Meillassoux fordert somit eine *raison* (Vernunft) *sans raison* (Grund), einen Rationalismus ohne Satz vom Grund und metaphysischem Rest, der zugleich das Absolute nicht fallen lässt und seinen Halt nicht in einem notwendig Seienden oder einer zwingenden Struktur findet, sondern sich einzig auf die Kontingenz »stützt«, die jegliche Entität ohne Grund erschaffen und aufheben kann. Dadurch schafft es Meillassoux auch dem, was noch im Korrelationismus nur im Glauben möglich war, nämlich dem Auftreten des ganz Anderen, einen rationalen Grund zu geben.

Während die Metaphysik die Brücke zwischen Epistemologie und Ontologie über den Satz vom zureichenden Grund sicherstellte und der Korrelationismus diese Brücke aufsprengte – indem etwa beim frühen Kant Realgrund und Erkenntnisgrund auseinanderfallen bzw. später Realgründe nicht auf die Sphäre der Dinge an sich angewandt werden können und somit das *principium rationis sufficientis* bloß auf der Ebene der Epistemologie, nicht aber der Ontologie Anwendung findet (vgl. AA 08, S. 213) –, bildet bei Meillassoux die Kontingenz wieder den Übergang zwischen beiden, indem diese die Epistemologie wieder an die

Ontologie bindet. Dies geschieht insofern das, was keinen zureichenden Grund hat und somit nicht in die epistemologische Struktur einer Synthesis der Reproduktion in der Einbildungskraft (vgl. AA 04, A 77ff.) oder einer anderen endlichen Synthese eingefangen werden kann, weil sie keine entsprechende Konsistenz im Gegenstand findet und sich keine durchgehende Linie zwischen den Ereignissen ziehen lässt, das also, was nicht vorherzusehen war, weil es konstitutiv grundlos ist, schließlich das – um es paradoxal zuzuspitzen –, was der Satz vom zureichenden Grund das Irrationale nennt, selbst rational ist. Die Kontingenz stellt mit anderen Worten sicher, dass die epistemologischen Synthesen, die durch die ontologischen Sprünge aufgerissen werden, sich auf höherer Stufe wieder schließen: Die Natur macht – gegen Leibniz gesprochen – sehr wohl Sprünge, aber diese Sprünge sind nicht irrational, sondern das Absolute selbst – und dieses ist erkennbar. Das einer solchen Natur korrespondierende Denken, das Meillassoux an dieser Stelle fordert ist damit ein *unendliches*, das einzig dem Absoluten qua Kontingenz folgt und sich über jegliches Denken, das innerhalb einer endlichen Konstellation oder fixierbaren Menge an Gesetzen operiert und dem Satz vom Grund folgt, hinwegsetzt, insofern es gerade den ontologischen Bruch denkt, der eine solche stets ändern kann. Es ist also rational möglich, das ontologisch Grundlose selbst als Argument gegen jede endliche Begründungsfigur, die sich an einer bestimmten Struktur oder Welt orientiert, anzuführen. Das was ist, ist zwar ohne Grund, aber – entgegen Angelus Silesius – nicht »ohn Warum«.

Damit gehen »Realgrund« – der hier natürlich nicht mehr als zureichender Grund, sondern nur mehr als grundloser Grund betrachtet werden kann, der sich nicht mehr in ein klassisches Ursache-Wirkungsverhältnis einfügen lässt – und Erkenntnisgrund auf einer höheren Stufe wieder zusammen: Das Absolute qua Kontingenz bildet nicht nur den ontologischen, grundlosen Bruch bzw. die Schwelle zwischen zwei inkommensurablen Systemen, dieser Bruch ist darüber hinaus erkenntnistheoretisch einholbar, insofern er gerade als kontingenter ersichtlich wird und nicht aus einem zureichenden Grund abgeleitet werden kann. Diese Bindung zwischen Ontologie und Epistemologie kann allerdings nur um den Preis einer intellektuellen bzw. dianoetischen Anschauung (vgl. NE, S. 113 SR, S. 414), die beide im Moment reiner Intuition aneinanderknüpft, erkaufte werden – wir werden auf diese Problematik später noch zurückkommen.

Auf der anderen Seite, quasi spiegelbildlich zu dieser Verbindung, fällt damit allerdings der wissenschaftliche Diskurs selbst wieder auseinander: In einen philosophischen, der einzig unter der Aegis der Kontingenz bzw. des Grundlosen agiert und einen naturwissenschaftlichen, der weiterhin mittels des Satz vom zureichenden Grund forscht und erklärt. Denn Meillassoux kann das principium rationis sufficientis nicht vollends fallen lassen, sondern schränkt seinen Bereich vielmehr auf alle endlichen Strukturen ein, also schließlich auf alles, was nicht

durch kontingente Brüche entsteht oder vergeht. Denn der Begriff der Gesetzmäßigkeit und des Gesetzes, der unweigerlich die Arbeit der Wissenschaft leitet, impliziert eine gewisse Form der Kontinuität, die über das Verhältnis von Wirkung und Ursache geregelt wird. Was wir also vor uns haben, ist eine Zweiteilung des argumentatorischen Rahmens selbst: Auf der einen Seite die klassische Beweisführung, die innerhalb eines Ursache-Wirkungsverhältnisses operiert und alle Ereignisse in die Ordnung fixierbarer Gesetze installiert, die deren zeitlichen Verlauf regeln, also das Gerüst bilden, innerhalb dessen eben jene Prozesse ablaufen. Auf der anderen Seite finden sich jene Brüche, die nicht innerhalb eines solchen Systems oder einer gewissen Struktur erklärt werden können, die sich nicht auf die Folge eines Gesetzes reduzieren lassen, sondern kontingent sind und deshalb nicht mehr mittels des Satzes vom zureichenden Grund beschrieben werden können, sondern nur mehr mit dem Prinzip der Faktualität bzw. des Grundlosen.

Aber auch, wenn die Wissenschaft innerhalb eines solchen Rahmens operiert, bleibt sie im Letzten immer der Kontingenzen ausgesetzt, wodurch an dieser Stelle fraglich wird, inwiefern ein solches Hyper-Chaos noch das *Fundament* von Wissenschaft bilden kann? Wie kann ein Universum, das einzig der Notwendigkeit der Kontingenzen folgt, noch als Grundlage stabiler Strukturen dienen, die für Wissenschaft zwangsläufig notwendig sind? Oder auf das eingangs gestellte Problem gewandt: »Wie könnte das Chaos die Erkenntnis des Anzestralen legitimieren?« (NE, S. 92) Die Möglichkeit alogischer Monster, die so ein Universum hervorbringen kann, ist aufgrund der bisherigen Argumentation zwar dem Ansich selbst inhärent und verbleiben nicht mehr hinter dem Schleier vermeintlicher Unwissenheit. Hinsichtlich der Bedingung der Wissenschaft scheint es allerdings, dass wir noch keine wirklichen Fortschritte erzielt hätten, da die Kontingenzen anstatt wissenschaftliche Ordnung zu legitimieren, gerade jede Ordnung der möglichen Zerstörung überantwortet.

Um den wissenschaftlichen Diskurs dennoch nicht der Unberechenbarkeit der Kontingenzen auszuliefern, versucht Meillassoux aus dem ersten Absoluten untergeordnete Formen des Absoluten abzuleiten, die spezifische, stabile Strukturen bilden, die die wissenschaftliche Auseinandersetzung ermöglichen und auf eine sichere Grundlage stellen. Es handelt sich dabei um eine »*Selbstnormierung der Allmacht des Chaos*« (NE, S. 93, Herv. im Orig.), durch die das Chaos sich selbst gewisse (logische) Grenzen auferlegt, die es diesem Chaos verunmöglichen, tatsächlich alles sein zu können. Das Seiende wäre demnach nicht völlig beliebig, sondern müsste sich gewissen Zwängen unterordnen, beugen, um überhaupt (kontingent) zu sein. Indem die Notwendigkeit der Kontingenzen also nicht *alles* hervorbringen kann, sondern auf sich selbst gewandt, gewisse Prinzipien bedingt, die das Sein strukturieren, lässt sich ein wissenschaftlicher Diskurs erahnen, der nicht mehr der gänzlichen Willkür gehorcht. Diese aus der Faktualität abgeleiteten Prinzipien nennt Meillassoux *Figuren* des Absoluten. Dabei

handelt es sich jedoch um keine zeitlich nachrangigen Prinzipien, die erst entstehen und auch wieder vergehen können, sie sind nicht kontingent wie das Seiende, sondern »Eigenschaften« oder eben Figuren des Chaos, der Kontingenz, des Absoluten selbst. In der Tat haben wir bereits eine solche Figur kennengelernt, die das Absolute in seiner Allmacht beschränkt: Das Chaos wird niemals in der Lage sein, ein notwendiges Seiendes hervorzubringen bzw. auf die Epistemologie gewannt: Eine metaphysische Aussage – also eine, die ein Seiendes als notwendig konstituiert – wird niemals wahr sein können. Darüber hinaus wird Meillassoux in *Nach der Endlichkeit* noch drei weitere Figuren erarbeiten, die wir im Folgenden kurz referieren, um im Anschluss erneut die Frage zu prüfen, ob nun die Wissenschaftlichkeit aneztraler Aussagen gesichert ist.

### 2.3 Figuren des Absoluten

Bevor wir die Konsequenzen nachverfolgen, die Meillassoux aus dem Prinzip der Faktualität zieht, scheint es sinnvoll, dieses nochmals in seiner bisherigen Explikation zusammenzufassen. Die Suche nach einer rational zugänglichen Realität an sich hatte zum vorläufigen Ergebnis das Prinzip der Faktualität. Dieses fanden wir in unterschiedlichen Ausprägungen vor: als Faktizität der transzendentalen Formen, als Notwendigkeit der Kontingenz, als Satz vom Grundlosen bzw. der Unmöglichkeit eines notwendigen Seienden und schließlich als Hyper-Chaos. Es handelt sich hierbei nicht um verschiedene Prinzipien oder Gesetze, sondern um Aspekte bzw. verschiedenen Hinsichten ein und desselben Prinzips.

Ausgehend von diesem Prinzip nun möchte Meillassoux Figuren deduzieren, die zeigen, »dass das Chaos, um Chaos zu bleiben, in Wirklichkeit das Udenkbare nicht erzeugen kann« (NE, S. 94). Diese Unmöglichkeit soll gleichsam den theoretischen Rahmen schaffen, der der *mathematischen* Wissenschaft einen Zugang zum Ansich ermöglicht. Diesen privilegierten Zugang hat – soviel lässt sich programmatisch schon jetzt sagen – die Mathematik deshalb, weil das Absolute selbst gewisse mathematisch intuierbare Charakteristiken zeitigt, die jeden wissenschaftlich rationalen Diskurs strukturieren. Meillassoux verfolgt damit letzten Endes einen cartesianisch inspirierten Weg. Genauso wie Descartes, der die absolute Existenz der äußeren Welt qua ausgedehnter Substanz über eine primäre Absolutheit sichert, leitet Meillassoux aus einem ersten Absoluten Absoluta zweiter Ordnung ab, die genauso notwendige Eigenschaften aller Dinge darstellen. Jedoch geschieht dies hier nicht mehr mit Mitteln der Metaphysik, namentlich mit der Berufung auf einen Deus optimus, sondern indem sich Meillassoux einzig auf die spekulative Wahrheit der alleinigen Notwendigkeit der Kontingenz stützt. Die zweite Quelle, aus der Meillassoux schöpft, ist abermals Kant: Denn die abgeleiteten Figuren sollen das beweisen, was Kant noch zu bloß vorausgesetzten Be-

stimmungen des Ansich gemacht hat bzw. sollen sie jene »Eigenschaften des Dinges an sich *deduzieren*, bei denen Kant sich noch mit der Annahme der Evidenz zufriedengab« (NE, S. 105, Herv. im Orig.): (1) die Widerspruchsfreiheit des Ding an sich und (2) die Existenz des Ding an sich. In angepasster Terminologie heißt das, dass jedes Ding, um zu existieren, widerspruchsfrei sein muss bzw. dass (kontingente) Entitäten notwendig existieren. Mit anderen Worten gibt es notwendig etwas, aber dieses etwas ist notwendig widerspruchsfrei – weil alles kontingent ist. Die dritte Figur lässt sich nicht direkt über das Prinzip der Faktualität gewinnen, sondern braucht ein eigenständiges Argument. Das macht sie gegenüber den anderen beiden Figuren nicht nur prekärer, sondern weißt auch auf Problemstellungen und Ideen jenseits von *Nach der Endlichkeit* hin, die wir im Anschluss an deren Explikation nachverfolgen. Diese dritte Figur besagt die Unabgeschlossenheit der Natur.

### 2.3.1 Hegels Problem oder der Satz vom Widerspruch

Die erste These Meillassoux' verläuft entlang der genauso kühnen wie raffinierten Ideen, dass »[e]in widersprüchliches Seiendes absolut unmöglich [ist], weil ein Seiendes, wenn es widersprüchlich wäre, notwendig sein würde. Nun ist ein notwendig Seiendes absolut unmöglich, folglich ist es der Widerspruch ebenfalls.« (NE, S. 95., Herv. im Orig.) Um diese simpel anmutende These in ihrem ganzen Umfang zu würdigen, ist es wichtig, den Bereich, auf den sie zielt, deutlich abzustecken. Wie im bisherigen Verlauf deutlich wurde, operiert Meillassoux stets auf Basis der kontingenten Trennung von Epistemologie und Ontologie bzw. der von Denkbarkeit und Ansich und dem damit einhergehenden Überschuss und Vorrang den das Sein gegenüber dem Denken hat. Dem folgend zieht Meillassoux auch bei der ersten Figur trennscharf ein Linie zwischen der realen Möglichkeit eines widersprüchlichen Seienden auf der einen und dessen Denkbarkeit auf der anderen Seite und macht dabei deutlich, dass die Udenkbarkeit eines widersprüchlichen Seienden nichts über dessen mögliche Existenz aussagt. Meillassoux bestreitet damit nicht, dass die Widerspruchsfreiheit die minimale und voraussetzungslose Forderung eines jeden Diskurses darstellt. Er macht schlichtweg nur deutlich, dass es sich dabei um Normen des Denkens handelt, die nicht simultan auf die Ebene der Ontologie übertragen werden können. Aus der Udenkbarkeit des Widerspruchs lässt sich nicht seine Unmöglichkeit ableiten. Gegenüber dem Versuch, die Widerspruchslosigkeit aus einer *petitio principii* zu beweisen oder als höchsten Grundsatz darzulegen, schlägt Meillassoux den genau umgekehrten Weg ein: Gerade weil es kein notwendig Seiendes gibt, ist der Widerspruch unmöglich.

Darauf aufbauend lässt sich nun das eingangs angeführte Zitat besser explizieren: Angenommen, ein widersprüchlich Seiendes existiere, dann wäre es eine Entität, der widersprüchliche Prädikate zukämen und demnach eine solche, die – der Welt Lewis Carrolls

gleich – zugleich das ist, was sie ist und was sie nicht ist. Ein solches Seiendes ist aber nicht der Beginn einer Welle von Transformationen, sondern des Werdens überhaupt nicht fähig, da es schon sein eigenes Gegenteil ist und somit nicht in etwas Anderes übergehen kann. Eine Entität die zugleich A und non-A ist, kennt überhaupt keine Form des Übergangs, weder zeitlich noch der Form nach, sondern verharrt unendlich ausgedehnt in seiner Selbst-Identität als Gegenteil seiner selbst. Dadurch kann es aber auch nicht in die Existenz übergehen oder vergehen, sondern existiert notwendig, weil es unmöglich als nicht seiend wahrgenommen werden kann, da es diesen Gegensatz, von Existenz und Inexistenz, bereits in sich als Widerspruch enthält und in die Notwendigkeit aufgehoben hat.



Die philosophische Figur, gegen die sich Meillassoux an dieser Stelle wendet, ist Hegel, für den der inhärente Widerspruch weit entfernt davon eine Begrenzung zu sein, gerade die Notwendigkeit des Absoluten sicherstellt, insofern es durch nichts, auch nicht sein Gegenteil oder irgendeine andere Form der Alterität begrenzt wäre. Der Begriff »ist ein an sich selbst Widersprechendes« (Hegel 1986e, S. 79) und kennt – so Meillassoux – kein Außer-Sich, das es werden könnte, sondern ist die (natürlich nicht identitätslogische) Aufhebung von Außen und Innen, Gleichheit und Andersheit, Identität und Differenz, das prozesshaft das bleibt, was es immer war. Natürlich findet sich auch bei Hegel die Notwendigkeit des Zufälligen. Aber anders als bei Meillassoux ist hier die Kontingenz allein die begriffslose Materialität der Natur, die der Begriff durchlaufen muss, um zu seiner eigenen Unabhängigkeit bzw. Notwendigkeit zu gelangen.<sup>107</sup> Die Kontingenz der einzelnen Momente wird dem widersprüchlichen Prozess als »ontologischen Ganzen« (NE, S. 110) unterstellt, während bei Meillassoux *einzig* die Kontingenz notwendig und absolut ist. Nicht wird, wie Žižek exemplarisch oft darlegt, eine materiell kontingente Komponente retroaktiv als notwendig für die Realisation der Unabhängigkeit des Subjekts affirmiert. Vielmehr ist die Kontingenz das Absolute selbst – unabhängig eines denkerischen Zugriffs oder eines darauf referierenden Prozesses (vgl. Brassier 2007, S. 70).

Natürlich kann man mit Žižek über Hegel gegen Meillassoux einwenden, dass der Widerspruch niemals in einem Ding präsent ist, weil dieser seiner Vernichtung gleichkäme, dass also ein Ding nicht gleichzeitig A und non-A sein kann, sondern dass die Dialektik viel-

---

<sup>107</sup> Hegel spricht zwar im Kapitel über den Widerspruch nicht von der begrifflosen Materialität der Natur, bedient aber ein strukturell ähnliches Argument vom Zufälligen zum Notwendigen, das wir hier – aufgrund seiner weitreichenden Folgen – unkommentiert anführen: »Wie weiterhin betrachtet werden wird, so besteht der wahre Schluß von einem Endlichen und Zufälligen auf ein absolut-notwendiges Wesen [...] darin, daß [...], was auch unmittelbar in der *Zufälligkeit* liegt, von einem nur fallenden, *sich an sich selbst widersprechenden Sein* aus auf ein Absolut-Notwendiges geschlossen oder daß vielmehr aufgezeigt wird, das zufällige Sein gehe an sich selbst in seinen Grund zurück, worin es sich aufhebt [...].« (Hegel 1986e, S. 79, Herv. F.G.)

mehr den Prozess beschreibt, durch den ein Ding zu seinem Widerspruch gezwungen wird – was nichts anderes als seine Endlichkeit bezeugt. Denn – führt man das oben eingeführte, Meillassoux' These unterstützende Zitat weiter – ist der Begriff »ebensosehr der *aufgelöste Widerspruch*« (Hegel 1986e, S, 79, Herv. im Orig.). Der Widerspruch wäre demnach zum einen das Unmögliche schlechthin, wodurch ein Ding nicht mit sich selbst identisch wäre, aber zugleich auch seine reine Selbst-Identität – allerdings nicht als Positivum oder dessen Gegenteil, sondern als nicht fixierbare Negation der Negation. Die Gegensätze, wie etwa Sein und Nichts, fallen nicht direkt zusammen, überlappen sich nicht wie zwei formgleiche Objekte und sind nicht die einfache Identität des  $A=A$ . Die Bewegung der Logik und damit die logische Zeitlichkeit gibt es gerade deshalb, weil der Widerspruch, also das Zusammengehen der Gegensätze unmöglich ist, aber diese Unmöglichkeit nicht nichts ist, sondern das Moment der Aufhebung (vgl. Žižek 2014, S. 855f.). Doch dadurch dass der »Widerspruch notwendig *und zugleich unmöglich [ist]*« (Žižek 2014, S. 855, Herv. im Orig.), wird er nicht getilgt oder aufgehoben – was eben gerade die Pointe Žižeks ist –, sondern nur auf sich selbst rückgebunden. Der Widerspruch ist das, was er selbst sagt: unmöglich und notwendig zugleich, also widersprüchlich. Dadurch erfährt er auch allererst die zeitlich Ausdehnung, insofern er der unendliche Prozess oder Motor der Logik selbst ist.<sup>108</sup> Natürlich ist der Widerspruch nicht in mehreren, zeitlich und räumlich differenzierten Entitäten präsent. Aber Meillassoux' Punkt ist gerade der, dass in der Tat die einzige Möglichkeit eine metaphysische Notwendigkeit zu denken im Widerspruch selbst gegeben ist und dieser Widerspruch gerade das ontologisch Ganze selbst ist, da er eben alles beinhaltet: sich und sein Gegenteil, A und non-A – »the irrational notion par excellence.« (IWQ, S. 168) Gegen diese Tradition zeigt Meillassoux auf, dass eine Philosophie der Kontingenz nicht nur ohne den Widerspruch auskommt, sondern ihn ausschließen muss, da durch ihn jedes Seiende und jeder Prozess stets nur als ontologisch Ganzes oder All-Eines notwendig synthetisiert werden muss.<sup>109</sup>

Damit einhergehend wendet sich Meillassoux also nicht nur gegen den oben erwähnten Fideismus als *Glauben* an die Möglichkeit des ganz Anderen und dessen irrationale Erfahrung, sondern auch gegen jede Form des Pantheismus, insofern dieser das ewige Werden oder Leben mit dem All-Einen, das den Widerspruch in sich selbst enthält, identifiziert bzw. als dieses divinisiert. Das Absolute qua Kontingenz schließt somit sowohl das unendlich Andere ausgehend vom Kult der Endlichkeit als auch das All-Eine ausgehend vom vitalistischen Pantheismus aus (vgl. Brassier 2007, S. 71).

---

108 Allerdings stellt dies eine Überinterpretation Žižeks dar, die sich nicht unbedingt mit Hegel deckt. Eine weiterführende Analyse könnte versuchen zu zeigen, dass nicht der Widerspruch den Motor der Logik darstellt – der sicherlich eine herausragende Kategorie, aber trotzdem nur ein Moment innerhalb des logischen Verlaufs bildet –, sondern die Negation (der Negation).

109 An dieser Stelle wäre zu untersuchen, wie in der Geschichte der Metaphysik Widerspruch und Satz vom zureichenden Grund zusammenhängen.

Vielmehr folgt aus dem Satz vom Grundlosen, dass es kein widersprüchliches Seiendes geben kann, da dieses notwendig und somit nicht kontingent wäre, mithin dass die Widerspruchsfreiheit universal gültig ist: »Es ist notwendig, dass das, was ist, auf irgendeine Weise bestimmt ist, damit es *werden kann*, und dann auf irgendeine *andere Weise* bestimmt ist.« (NE, S. 99, Herv. im Orig.) Aufgrund der Bestimmtheit einer Entität so und nicht anders zu sein, ist es ihr möglich, anders zu werden, eine andere Bestimmung anzunehmen. Damit ist aber die Kontingenz nicht bloß der abstrakte Grundsatz ontologischer Debatten, sondern fällt mit der Bestimmtheit der Dinge selbst zusammen. Die Kontingenz sichert die Bestimmtheit der Dinge, ohne diese zugleich als notwendig zu installieren. Jede Sache ist *bestimmt*, hat eine definierte Bestimmung, gerade weil sie notwendig *kontingent* ist. Dies heißt nicht, dass die Bestimmung einer Sache und die Sache selbst auseinander fallen und es letzten Endes zwei Formen der Kontingenz gäbe: die der Sache und die ihrer Bestimmung. Vielmehr ist die Kontingenz einer Sache gerade ihre Bestimmtheit, das heißt zugleich die Möglichkeit der kontingenten Veränderung. Anders gesprochen gibt es kontingente Entitäten nur als kontingent bestimmte Entitäten.

Abschließend können wir die These vom ausgeschlossenen Widerspruch und des Satz vom Grundlosen in einen größeren historischen Zusammenhang tabellarisch einordnen: Während Leibniz' Metaphysik auf dem Satz vom zureichenden Grund und des ausgeschlossenen Widerspruchs fußt, grenzt Hegel den Wirkungsbereich des letzteren ein, um die Notwendigkeit dessen, was ist und als Grund existiert, hervorzuheben. Der Korrelationismus eines Heidegger oder Wittgenstein wiederum sieht in beiden Sätzen eine bloße Norm des Denkens, die keinen absoluten Anspruch erhebt. Für Meillassoux zeigt schließlich der Satz vom Grundlassen, »dass, gerade *weil der Satz vom Grund absolut falsch ist, der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch absolut wahr ist.*« (NE, S. 99, Herv. im Orig.)

### 2.3.2 Leibniz' Problem oder weshalb etwas ist

Die zweite Figur orientiert sich entlang der Unterscheidung von Ding an sich und Ding für uns und versucht die These zu beweisen, dass es notwendig stets etwas gibt: eine Sphäre des Ansich, die nicht mit der Sphäre des Füruns zusammenfällt. Kurz, die zweite Figur antwortet auf die leibnizsche Frage, »Warum etwas ist und nicht vielmehr nichts?«, mit der notwendigen Existenz kontingenter Entitäten.

Meillassoux unterscheidet hierbei zwei Interpretationen. Eine starke, die sagt, dass es notwendig kontingente Dinge gibt und eine schwache, die sagt, dass es, wenn – und nur wenn – es etwas gibt, dies kontingent ist. Akzeptiert man das Prinzip der Faktualität muss man zumindest der schwachen Interpretation zustimmen, denn wenn man ablehnt, dass ein existierendes Ding kontingent ist, widerspricht man zugleich dem Satz vom Grundlosen. Die

schwache Interpretation ist also zurückhaltender. Indem sie darlegt, dass Dinge, sofern sie bestehen, kontingent sind, trifft sie keine Aussage über die Notwendigkeit ihrer tatsächliche Existenz. Ganz im Gegenteil könnte es auch überhaupt keine (kontingenten) Dinge geben – denn ansonsten würde die schwache mit der starken Interpretation zusammenfallen.

Die schwache Interpretation führt daher notgedrungen eine Faktizität zweiter Ordnung ein. Sie behauptet zwar, dass Dinge Tatsachen sind, sofern sie existieren. Aber dass überhaupt Dinge existieren, ist selbst wieder eine bloße Tatsache oder ein reines Faktum, das auch nicht hätte eintreten können, dann nämlich, wenn nichts existiert. Damit wäre aber auch die Faktizität selbst eine Tatsache: Gäbe es nichts, würde nichts tatsächlich bzw. faktisch existieren, womit sich die Faktizität selbst auflöste. Die Faktizität fiel in zwei Ordnungen auseinander: eine erste, die die Faktizität der Dinge beschreibt, sofern sie existieren (Dinge die sind, können auch nicht sein) sowie eine zweite, die die Faktizität der Faktizität der Dinge bezeichnet und dafür sorgt, dass die Faktizität erster Ordnung als ein bloßes Faktum relativiert wird, indem ihre Wirksamkeit aufgrund mangelnder Dinge stets potentiell negiert wäre. Dadurch hätten wir auf der einen Seite ein absolute Faktizität zweiter Ordnung die dem Ansich zukäme und eine relativierte Faktizität erster Ordnung, die als bloße Tatsache (und nicht an sich) existiert. Die schwache Interpretation fordert demnach – im Vokabular transzendentaler Philosophie gesprochen – die Notwendigkeit kontingenter Dinge auf transzendentaler Ebene, um sie auf empirischer Ebene zu verneinen (vgl. Brassier 2007, S. 71). In dem Moment, da ich an der Absolutheit der Faktizität zweifle, führe ich sie auf höherer Ebene als Faktizität der Faktizität der Dinge ein und verliere mich in einem unendliche Regress, sofern ich diesen Zweifel weitertreibe. Deshalb ist die Faktizität der Dinge keine zusätzliche Tatsache in der Welt, eine bloße Repräsentation der Dinge für uns, eine Eigenschaft unter anderen, sofern es Dinge gibt, die diesen hinzugefügt wird. Dass es faktische Dinge gibt, ist keine zusätzliche Tatsache – genauso wenig, dass Dinge faktisch existieren (vgl. NE, S. 101ff.). Weit davon entfernt ein abstraktes Gesetz zu sein, wird deutlich, dass die Faktizität die Existenz bzw. wie wir oben gesehen habe, die Bestimmtheit der Dinge selbst ist – sie gibt es nicht unabhängig, losgelöst von den individualisierten Dingen, sondern nur als deren Faktizität.



Anschließend an diese Ausführungen ließe sich ein weiterer Einwand anführen. Kontingenz kann zweierlei Sphären bedeuten: zum einen die Möglichkeit, dass Existentes aufhört zu existieren und zum anderen Inexistentes, das in die Existenz übergeht. Aber wäre es demnach nicht möglich nur letzteres zu übernehmen, indem man allein die Kontingenz des Inexistenten

denkt? Demnach wäre es absolut möglich, dass etwas Inexistentes existieren könnte, aber nicht unbedingt notwendig, dass etwas tatsächlich existiert, das in die Inexistenz übergehen könnte. Was wir vor uns hätten, gliche einem potentielle Chaos, das nichtsdestotrotz von der Faktizität geleitet wäre, die sich in diesem Fall nur auf negative Tatsachen bezieht: Die Kontingenz würde sich so auf das, was sein könnte beziehen, auf Eventualitäten, die in ihrem Virtuell-Sein noch ihrer Aktualisierung harren.

Aber die Faktizität in ihrer Absolutheit lässt sich nur als *eine* denken, eben als Gesetz der Faktualität und nicht aufgeteilt in unterschiedliche Dimensionen, die ihrerseits wieder kontingent und damit nicht notwendig wären. Beide Sphären, die der Existenz und Inexistenz, müssen gleichermaßen gedacht werden können, um die Faktizität zu begreifen bzw. bilden die beiden »unzerstörbaren Pole« (NE, S. 105) innerhalb dessen sich die Kontingenz der Dinge aufspannt, da sich die Existenz im Ganzen nicht als kontingent denken lässt, sondern immer nur ein bestimmtes kontingentes Ding. Die Abschaffung der Existenz per se – das reine Nichts – lässt sich überhaupt nicht fassen, weshalb notwendig immer bestimmte kontingente *Dinge* existieren – genauso wie immer notwendig inexistenten Dinge potentiell bzw. virtuell existieren. Anders gesprochen lässt sich die Absolutheit der Faktizität, sprich die Notwendigkeit der Kontingenz nicht auf einen bestimmten Bereich einschränken, sondern muss als Ganze gedacht werden. Wenn sie aber als Ganze gedacht wird und nicht unterschieden in Bereiche, gibt es immer Dinge die kontingent existieren. Oder wie Meillassoux zusammenfasst: »*Es ist notwendig, dass es etwas gibt und nicht vielmehr nichts, weil es notwendigerweise kontingent ist, dass es etwas gibt und nicht irgendetwas anderes.* Die Notwendigkeit der Kontingenz des Seienden erzwingt die notwendige Existenz des kontingent Seienden.« (NE, S. 105, Herv. im Orig.)



Meillassoux wendet sich mit dieser Herangehensweise abermals gegen eine lange, zweigliedrige Tradition. Zum einen versucht er parallel zur Diskussion des Satzes vom Grund jenes metaphysische Modell zurückzuweisen, das die Frage nach dem Sein mit einem höchsten, ersten Seienden, einer *causa sui* beantwortet. Zum anderen verwirft Meillassoux aber auch jene Lösung, die im Anschluss und gegen jene onto-theologische Strömung gewandt, im Sein eine reine, irreduzible Gabe verortet, die sich jeglichem rationalen Diskurs widersetzt. Die Frage nach der Notwendigkeit des Seins wird also weder durch eine erste Ursache, wie sie etwa Leibniz denkt, noch durch deren ironische, a-rationale Brechung im Wunder oder in der Offenbarung als die unobjektivierbare Transzendenz des unendlich Anderen, die das Sein dem Nichts entreißt, angegangen. Letztere Position kann insbesondere im Begriff des

Ereignisses oder des Gevierts bei Heidegger<sup>110</sup> oder im frühen Wittgenstein («Nicht wie *die* Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist.» (Wittgenstein 1984, 6.4.4., Herv. im Orig.)) verortet werden. Solange die Frage allerdings dem Ganz-Anderen überantwortet wird und damit letztlich konstitutiv unbeantwortet bleiben muss, steht die Tür für haltlose Mystifikationen und religiöse Spekulationen stets offen, die den Diskurs unendlich rotieren lassen. Meillassoux fasst diese doppelte Sackgasse und den daraus resultierenden Lösungsansatz wie folgt bissig lakonisch zusammen:

Die Frage [dass es etwas gibt, F.G.] *muss* also gelöst werden, da es, wenn man sie als unlösbar oder sinnlos darstellt, doch wieder auf ihre Zelebrierung hinausläuft; ihr Lösung darf uns aber nicht zur Eminenz einer ersten Ursache erheben [. . .]. Man muss sich von der Frage befreien – und sich von ihr befreien heißt, nicht nur sie lösen, sondern sie einer Antwort, die enttäuschend sein muss, unterwerfen, sodass ihre wertvollste Lehre diese Enttäuschung selbst ist. (NE, S. 100, Herv. im Orig.)

### Kants Problem oder das Dasein Gottes

Sucht man in der Philosophiegeschichte nach Parallelen zu dieser Argumentation, wird man beim vorkritischen Kant, insbesondere seinen beiden Schriften *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, Kants Habilitation aus 1755, sowie *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, einer Abhandlung aus 1763, fündig. Zwar richtet sich Meillassoux' spekulativ anti-metaphysische Figur diametral gegen das Ziel beider Arbeiten Kants, das gerade darin besteht, die Existenz Gottes qua Anfang des Seins zu beweisen. Lässt man jedoch die Absicht für einen Augenblick beiseite, zeigen sich interessante strukturelle Ähnlichkeiten, die nicht zuletzt in der Ablehnung des principium rationis sufficientis bei der Beweisführung, sondern auch in dem Ergebnis, dass notwendig immer etwas existiert, bestehen, zu dem Kant in einem Zwischenschritt gelangt. Ohne die Komplexität und Details der einzelnen Abhandlungen Kants wiederzugeben, versuchen wir hier dennoch das Grundgerüst der Argumentation darzulegen und die Gemeinsamkeiten zwischen Kant und Meillassoux herauszuarbeiten – insbesondere auch deshalb, weil sich durch die diversen Unterscheidungen (logische/reale Möglichkeit, Grund der Erkenntnis /des Seins), die Kant trifft, auch einige Manöver Meillassoux' besser verstehen lassen.

Kants Ausgangspunkt ist eine zweifache Negation. Zum einen stellt er gegen den klassische geführten ontologischen Gottesbeweis, wie in etwa Descartes betreibt, das, was späterhin als *Kants These über das Sein* bekannt wird: Sein ist kein reales Prädikat, sondern reine Setzung oder Position, weshalb sich vom deutlichen Begriff einer Sache nicht auf dessen

---

110 Vgl. hierzu etwa die Ausführungen in *Der Satz vom Grund* (GA 10), *Zeit und Sein* (GA 14), *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (GA 11) bzw. zum Gevierts jene in *Das Ding* (GA 7).

Realität schließen lässt bzw. die Nicht-Existenz einer Sache nie zu einem Widerspruch in ihr führt. Zum anderen lässt er gegen die spinozistische Tradition hinsichtlich der *causa sui* das Prinzip des zureichenden Grundes fallen: »Daß etwas den Grund seines Daseins in sich selbst habe, ist ungereimt.« (Kant 1996, S. 431)<sup>111</sup> Das heißt nicht, dass sich Kant vollends vom *principium rationis sufficientis* verabschiedet.<sup>112</sup> Alles, was ist, ist nach wie vor durch einen vorgängigen Grund gesetzt, was gerade seine Zufälligkeit qua Abhängigkeit ausmacht. Aber dadurch, dass sich Ursache und Wirkung in der selben Hinsicht nicht in einer Entität zur Deckung bringen lassen, folgert Kant, dass sich der Satz vom zureichenden Grund beim *ens necessarium* nicht zur Anwendung bringen lässt (vgl. AA 01, S. 394).

Kant versucht also zu beweisen, *dass* ein Seiendes notwendig existiert, ohne dass es Wirkung einer Ursache oder Grund seiner selbst ist und ohne dass der formal mögliche Begriff einer Sache schon seine Realität impliziert bzw. sich aus der Idealität einer Sache sein Dasein logisch ableiten lässt. Vielmehr geht Kant den genau umgekehrten, indem er zu zeigen versucht, dass der Begriff samt allen Folgen sein eigenes Dasein bereits voraussetzt: Die Möglichkeit des Begriffes hat sein Existenz bereits als Grund (vgl. Eidam 2012, S. 31f.). In Kants Worten ausgedrückt: »Es gibt ein Seiendes, dessen Dasein selbst seiner eigenen und aller Dinge Möglichkeit vorangeht, das demnach als unbedingt notwendig daseiend bezeichnet werden kann.« (Kant 1996, S. 433)<sup>113</sup>

Wie legt Kant nun diesen Beweis an, wie gelangt er zur Notwendigkeit einer Sache, wenn diese nicht aus der Vollkommenheit des Begriffs oder einem Grund folgt? Kant operiert entlang des Begriffs der Möglichkeit, der durch den Satz vom Widerspruch<sup>114</sup> und nicht dem *principium rationis sufficientis* definiert ist. Dabei unterscheidet Kant zwischen dem *Realen* der Möglichkeit, das der Sache, dem Etwas selbst entspricht, und dem *Formalen* der Möglichkeit, das der rein logischen Übereinstimmung der Data oder Prädikate entspricht, die in dem Etwas gedacht wird. Nun folgt aber aus der Übereinstimmung einer Sache mit dem Satz vom Widerspruch noch nicht seine notwendige Existenz, sondern bloß seine mögliche: Das, was dem Satz vom Widerspruch gehorcht, ist formal möglich, d.h. kann existieren, während das, was ihn verletzt, also das Widersprüchliche, unmöglich ist. Deshalb führt der

111 »Exsistentiä suã rationem aliquid habere in se ipso, absonum est.« (AA 01, S. 394)

112 Wie oben dargelegt wurde, ordnet auch Meillassoux diesem einen gewissen Platz in seinem philosophischen System ein. Es ist aber – was bei Kant nur andeutungsweise geschieht – nicht mehr das allein leitende Prinzip, sondern untergeordnet bzw. eingeschränkt.

113 »Datur ens, cuius existentia prævertit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario existere dicitur.« (AA 01, S. 395) Eine spätere Anmerkung im handschriftlichen Nachlass bringt es wie folgt auf den Punkt: »Ich kan sagen: *ens necessarium* können wir uns nur als *realissimum* denken, weil dieser Begriff allein durchgangig determinierend ist. Aber nicht umgekehrt: ein *ens realissimum* muß ich als *ens necessarium* denken, denn da würde ich über den Begriff hinausgehen, indem ich das *obiect* ausser ihm setze. *omnimoda determinatio* ist nicht *definitio existentiae*.« (AA 18, S. 346)

114 Kant macht bereits in der *Nova dilucidatio* dem Satz vom Widerspruch seine Eminenz als oberstes Prinzip streitig, insofern er nur allein das Unmögliche, nicht aber das Mögliche beschreibt. Er gliedert in deshalb in den gedoppelten und von der Tautologie – A ist A – befreiten Satz der Identität (*principium identitatis gentium*) ein: »quicquid non est, illud est« (AA 01, S. 389).

einzig mögliche Weg, auf die Notwendigkeit einer Existenz zu schließen, über die Frage nach dem, was den Satz vom Widerspruch verletzt, wenn es nicht existiert. Die notwendige Existenz einer Sache entspringt also nicht – wie bei Descartes, Leibniz und den Vertretern des Rationalismus – aus dem Begriff der ontologischen Unendlichkeit (vgl. Pinder 1969, S. 121), sondern aus einer doppelten Negation die dem Satz vom Widerspruch folgt: der Unmöglichkeit nicht zu sein. Weil etwas unmöglich nicht sein kann, muss es notwendig existieren, was Kant wie folgt ausdrückt:

Mithin ist alles, von dem man sagt, es sei unbedingt notwendig da, nicht wegen eines Grundes da, sondern weil das Gegenteil gar nicht denkbar ist. Diese Unmöglichkeit des Gegenteils ist der Erkenntnisgrund für das Dasein, aber ein vorgängig bestimmender Grund fehlt völlig. *Es ist da; dies wirklich von ihm gesagt und begriffen zu haben ist genug.*<sup>115</sup> (Kant 1996, S. 431, Herv. F.G.)

Dieses Seiende nach dem Kant hier fragt, ist also jenes, das »seiner eigenen und aller Dinge Möglichkeit vorangeht« (Kant 1996, S. 433), da es nicht Folge einer Ursache ist, aber auch nicht bloß in der formalen Möglichkeit einer Sache ruht. Kant fokussiert das Kernargument luzide in einem kurzen Absatz:

Da es Möglichkeit nur gibt, wenn verbundene Begriffe sich nicht widerstreiten, und so der Begriff der Möglichkeit aus einer Vergleichung hervorgeht; in jeder Vergleichung aber dasjenige, was verglichen werden soll, vorhanden sein muß, und da, wo überhaupt nichts gegeben ist, eine Vergleichung und der ihr entsprechende Begriff der Möglichkeit nicht statthat: so folgt, daß nichts als möglich vorgestellt werden kann, wenn nicht das da wäre, was in jedem möglichen Begriff real ist, und zwar wird es (da, wenn man davon abgeht, es überhaupt nichts Möglichen, d. h. nur Unmögliches gäbe) unbedingt notwendig da sein.<sup>116</sup> (Kant 1996, S. 433f.)

Die Bedingung dafür, dass also etwas möglich ist, d.h. dass der Satz vom Widerspruch überhaupt zur Anwendung kommen kann, ist, dass es *etwas* zum Vergleichen gibt, also ein realer Inhalt notwendig existiert. Anders gesprochen, weil wir ohne real existierenden Vergleich keine Vorstellung von Möglichkeit haben, somit der Satz vom Widerspruch aufge-

---

115 »Quicquid igitur absolute necessario existere perhibetur, id non propter rationem quandam existit, sed quia oppositum cogitabile plane non est. Hęc oppositi impossibilitas est ratio cognoscendi existentiam, sed ratione antecedenter determinante plane caret. *Exsistit; hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit.*« (AA 01, 394, Herv. F.G.)

116 »Cum possibilitas nonnisi notionum quarundam iunctarum non repugnantia absolvatur adeoquę possibilitatis notio collatione resultat; in omni vero collatione quę sint conferenda, suppetant necesse sit, nequę ubi nihil omnino datur, collationi et, quę huic respondet, possibilitatis notioni locus sit: sequitur, quod nihil tanquam possibile concipi possit, nisi, quicquid est in omni possibili notione reale, existat, et quidem (quoniam, si ab hoc discesseris, nihil omnino possibile, h. e. nonnisi impossibile foret,) existet absolute necessario.« (AA 01, S. 395)

hoben wird und mithin das Denken selbst aufhört, muss es einen real existierenden Inhalt geben, der diesen Vergleich ermöglicht.<sup>117</sup> Damit es ein formal Mögliches gibt, braucht es notwendig einen realen Inhalt: Die Möglichkeit setzt die Notwendigkeit voraus.<sup>118</sup> Das heißt aber gerade *nicht*, dass die Existenz durch die doppelte Negation – die Unmöglichkeit nicht zu sein – erwirkt wird, die logische Unmöglichkeit, nicht zu sein, erzeugt nicht die Wahrheit dieses notwendigen Daseins, da wir ansonsten wieder in das rationalistische Modell – vom Begriff zur Existenz – zurückfallen würden. Vielmehr ist dies nur der *Erkenntnisgrund* – nicht Realgrund – durch den sich uns diese Notwendigkeit erschließt. Durch sie wird uns diese Notwendigkeit als das dargestellt, was sie ist: notwendiges Dasein. Aber diese Notwendigkeit ist nicht kraft des Begriffs, sondern die reine Setzung des *es ist da*. Dass ein Sein ohne Grund als notwendige Voraussetzung gedacht werden muss, impliziert bei Kant gerade nicht, dass es auch mittels des Denkens als real gesetzt wird bzw. beruht, wie Pinder schreibt, Kants Beweis zwar »auf einer Analyse des Begriffs der Möglichkeit, aber eben nicht auf der Analyse möglicher Begriffe.« (Pinder 1969, S. 121) Die kritischen Einwände oder Widersprüche, die gegen solch eine Beweisführung erhoben werden können – warum etwa der Satz vom Widerspruch auf das Szenario des Vergleichens zurückbezogen werden muss oder den unzureichend geklärten Zusammenhang und Übergang von (vorgängig bestimmten) Realgrund und (nachträglich bestimmten) Erkenntnisgrund – lassen wir hier beiseite und konzentrieren uns auf das Verhältnis zwischen Meillassoux und Kant.



Auch bei Meillassoux finden wir diesen logischen und temporalen Vorrang des Seins über dem Denken. Zwar ist es das Denken, das das Sein aufschlüsselt und expliziert, aber dem Sein kommt eine absolute Unabhängigkeit gegenüber dem Denken zu, die durch diese weder eingeholt noch gar erzeugt wird. Es geht also beiden nicht darum, das Sein aus dem Denken oder einem Begriff qua Allrealität abzuleiten, sondern eine Affinität des Seins mit dem Denken offenzulegen, die sich zumindest bei Meillassoux daraus speist, dass das Sein in seiner Kontingenz das Denken selbst hervorbringt, ohne dass dieses selbst notwendig wäre. Wir finden in der Unmöglichkeit, dass etwas nicht ist – bei Kant weil ansonsten der Satz vom Widerspruch nicht zur Anwendung kommen kann, bei Meillassoux, weil ansonsten die Kontingenz als absolute nicht denkbar ist – den Erkenntnisgrund für die Notwendigkeit,

---

117 Vergleiche hier folgende Stelle aus *Dem einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*: »Wenn ich nun einen Augenblick nachdenke, weswegen dasjenige, was sich widerspricht, schlechterdings nichts und unmöglich sei, so bemerke ich: daß, weil dadurch der Satz des Widerspruchs, der letzte logische Grund alles Denkblichen, aufgehoben wird, alle Möglichkeit verschwinde, und nichts dabei mehr zu denken sei.« (AA 02, S. 82)

118 Kant wird anschließend, um den Gottesbeweis zu vervollständigen, noch zeigen, dass dies alles in einem einzigen Sein – Gott – kondensiert sein muss (vgl. AA 01, S. 395).

dass etwas existiert.<sup>119</sup> Aber dieser Erkenntnisgrund, um in der Terminologie Kants zu bleiben, bildet keinen Realgrund bzw. bestimmenden Grund für das Sein. Der Erkenntnisgrund erzeugt keine Realität – umgekehrt erzeugt der Realgrund zwar ebensowenig eine spontane Erkenntnis, bleibt aber dennoch die notwendige logische Voraussetzung für eine solche, ganz nach dem Diktum Hegels: »die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.« (Hegel 1986b, S. 14) Außerdem vermeiden sowohl Kant als auch Meillassoux bei ihrer Beweisführung den scheinbar einfachen Weg, die Notwendigkeit, dass es etwas gibt, über den Satz vom zureichenden Grund sicherzustellen. Interessanterweise versucht Meillassoux durch den Satz vom Grundlosen ein erstes Seiendes gerade zu umgehen, während Kant umgekehrt, aber ebenso mit dem Verzicht auf das *principium rationis sufficientis*, ein solches zu beweisen versucht.

### 2.3.3 Humes Problem oder die Unabgeschlossenheit der Natur

Die dritte Konsequenz, die Meillassoux aus dem Prinzip der Faktualität zieht, ist wahrscheinlich die erstaunlichste und kontroverseste der drei Figuren. Abstrakt gesprochen betrifft sie das, was gewöhnlich unter Humes *Problem der Induktion* gefasst wird. Allerdings wirft Meillassoux zuvorderst ein, dass es sich bei dieser Benennung um eine verkürzte Perspektive auf das Problem handelt, das vielmehr auch den Begriff der Kausalität bzw. der kausalen Verknüpfung fokussiert, der gerade nicht auf jenen der Induktion reduziert werden kann. Die Unterscheidung zwischen dem Problem der Kausalität und dem der Induktion wird im weiteren Verlauf von äußerster Wichtigkeit sein, da sich anhand ihrer zeigen wird, wie Hume selbst noch im Fallenlassen der Induktion an der Uniformität oder Einheitlichkeit der Natur festhält. Dagegen versucht Meillassoux ein Universum zu denken, in dem nicht nur gesetzlich geregelte Ereignisse oder Dinge, sondern selbst diese Gesetze kontingent sind, ein Universum also ohne stabile Naturgesetze, ohne Starrheit des geregelten Werdens: Ein Universum, das sich nicht mehr in der Totalität oder Ganzheit einer bestimmten Regel oder einer Ansammlung solcher einfangen lässt. Es geht aber auch darum das, was wir oben unter dem kontingenten Wechsel bzw. des Ungrundes beschrieben haben, in eine Theorie der Unabgeschlossenheit der Natur einzubinden und zu zeigen, wie die logisch notwendige Kontingenz der Naturgesetze mit ihrer beobachtbaren empirischen Stabilität zusammengeht.

Die angesprochene Frage, die Hume sowohl im *Traktat über die menschliche Natur* als auch in der *Untersuchung über den menschlichen Verstand* aufwirft, ist dabei folgende: Bewirken die gleichen Ursachen auch in Zukunft dieselben Resultate. Oder anders gesprochen, entstehen aus identischen Umstände auch zukünftig immer identische Ergebnisse? Humes

---

<sup>119</sup> Auch, wenn es bei Kant letzten Endes darum geht, Gott als erstes Seiendes zu installieren, gelangt er auf dem Weg dorthin, gerade zu dieser strukturellen Ähnlichkeit mit Meillassoux.

Frage kreist also um unsere Fähigkeit, die Konstanz der Naturgesetze qua Bedingung von Ereignissen bzw. die »Notwendigkeit der kausalen Verknüpfung« (NE, S. 116) zu beweisen. (Vgl. Hume 2000, S. I, 3 und Hume 1999, S. IV–VII.) Lässt man den Begriff der Kausalität, aufgrund der Vorbehalte die bereits gegen das Prinzip des zureichenden Grundes angeführt wurden, beiseite, lässt sich die Frage auch unter dem Thema der Einheitlichkeit der Natur fassen und reformulieren: Ist die Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit in ihrem Werden kontinuierlich und ungebrochen oder weist sie Sprünge auf?

Für Hume lässt sich die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung in drei Komponenten unterteilen: Kontiguität (raumzeitliche Nähe von Ursache und Wirkung), zeitliche Reihung (die Wirkung folgt der Ursache) und Verbindung (das ständige Einhergehen von Wirkung und Ursache). Aber keine der Komponenten weist auf eine logische Notwendigkeit hin, die einer Ursache immer dieselbe Wirkung folgen lässt und somit eine notwendige Kausalität zwischen beiden installiert. In der Tat gibt es bei Hume nur zwei Möglichkeiten die Existenz oder Inexistenz einer Sache zu gewährleisten: die Erfahrung und den Satz vom Widerspruch. Da uns aber die Erfahrung – wir erinnern an Humes eingängiges Billardkugel-Beispiel (vgl. Hume 1999, S. IV, 1) – nur über die Vergangenheit und Gegenwart aufklärt, insofern sie lediglich die Existenz eines gegenwärtigen oder vergangen Gesetzes verbürgen kann, scheidet sie als probates Mittel aus. Zugleich ist es aber auch nicht logisch widersprüchlich, dass eine Wirkung, die über Millionen Jahre hinweg dieselbe Ursache bewirkt, in Zukunft eine andere hervorruft, dass also beispielsweise, die Sonne nicht mehr im Osten, sondern im Norden aufgeht. Hume schließt daraus, dass es keinen Garant für die kausale Bindung zweier Objekte, dass es kein universales Prinzip der Kausalität gibt.

Dadurch ändert sich aber die Fragerichtung selbst, denn auf die Verneinung einer notwendigen kausalen Verbindung folgt die Frage, woher dann unser Glaube an diese kommt: Was verleitet uns dazu, die beobachtete Regelmäßigkeit auch in Zukunft anzunehmen? Die Frage nach den Dingen selbst verwandelt sich in die Frage nach unserer Beziehung zu den Dingen, was in dieser Hinsicht schon als Vorbote des kantianischen Korrelationismus gelesen werden kann. Humes Antwort ist direkt und klar: Unser Glaube an die Notwendigkeit der Kausalität gründet in der ständigen Assoziation von Ideen (*ideas*) und ist somit bloß *Gewohnheit*. Dadurch aber, dass es sich bei der Gewohnheit um eine psychologische Funktion handelt, lässt eine bestimmte Regelmäßigkeit keinen induktiven Schluss auf die universale Gültigkeit einer kausalen Beziehung zu.

Humes Theorie bildet damit gleichsam das theoretische Fundament des Falsifikationismus Poppers: Eine allgemeine Gesetzmäßigkeit lässt sich nicht induktiv aus der Ansammlung von Erfahrungsmomenten gewinnen, weshalb wiederholte Experimente auch nie zu einer endgültigen Theorie führen können. Vielmehr lassen sich Theorien nur deduktiv falsi-

fizieren: Eine Theorie ist dann falsifiziert, sobald sich nur ein einziges Gegenbeispiel finden lässt. Popper behauptet, so Meillassoux, dabei aber nicht, dass sich die Naturgesetze selbst ändern können, sondern einzig, dass die Theorien über sie stets unabgeschlossen bleiben. Wenn es also bei Popper aufgrund der Unmöglichkeit einer letztgesicherten Erkenntnis einen Einspruch gegen die Kontinuität der naturwissenschaftlichen Theorien gibt, bleibt die Beständigkeit Natur der Dinge selbst nie angefochten. Die unvorhersehbare Möglichkeit neuer Experimente und die Reinterpretation alter lässt zwar eine *Theorie* stets unabgeschlossen, aber die *Gesetzmäßigkeiten* bleiben davon unberührt. Humes Problem lässt sich aber nicht auf die Stabilität von *Modellen über die Natur* bzw. das Problem der Induktion reduzieren, sondern betrifft die Kontinuität der *Natur* und ihrer kausalen Adhäsion selbst.<sup>120</sup>

Das Problem Humes, wie es Meillassoux versteht, betrifft somit die Bedingungen wissenschaftlicher Methode selbst, insofern sie auf die Konstanz der Natur abzielt. Mit anderen Worten geht es um die zukünftige Möglichkeit der Naturwissenschaft und nicht einer beliebigen naturwissenschaftlichen Theorie: Wäre nämlich die Reproduzierbarkeit der Experimente aufgrund sich ständig wandelnder Gesetze nicht gegeben, würde die Idee der Naturwissenschaft selbst zusammenbrechen. Um diesen epistemologischen Kollaps zu verhindern hat die Philosophiegeschichte zumindest drei Ansätze geliefert: (1) einen metaphysischen, der aus der Notwendigkeit eines letzten Prinzips oder Gottes die ewige Aufrechterhaltung der kausalen Verbindungen und die Einheit der Natur ableitet, (2) einen skeptischen, wie sie etwa Hume darlegt, wonach die Stabilität der Objekte nicht mehr logisch abgesichert, sondern in eine Funktion der Gewohnheit verwandelt wird und (3) einen transzendentalen, wie ihn Kant beschreibt, nach der die Kausalität nicht aus der Ansammlung einzelner Erfahrungsmomente gewonnen wird, sondern diese bereits immer strukturiert hat.

Laut Meillassoux ist alle Positionen gemein, dass sie nicht an der Wahrheit der kausalen Notwendigkeit zweifeln, sondern vielmehr daran, ob sich für sie ein Grund angeben lässt. Was für die metaphysische und transzendentalen Antworten augenscheinlich ist, weil sie gerade darin bestehen, diese Wahrheit zu beweisen, lässt sich auch bei Hume ausmachen, da er immer von einer letzten Ursache oder Grundkraft ausgeht, die die kausalen Verbindungen regelt, deren Einsicht er allerdings bestreitet (vgl. Hume 1999, S. IV, 1). Hume wendet

---

120 Meillassoux wird allerdings an dieser Stelle Popper nur bedingt gerecht, gibt ihn verkürzt wieder und übersieht mithin den Kontext aus dem er zitiert. Die Passage, wonach man aber »[n]och nie [...] eine Theorie deshalb falsifizieren [hat] müssen, weil ein gut bewährtes Gesetz plötzlich versagt hat; nicht die alten Versuche haben eines Tages neue Ergebnisse, sondern nur neue Experimente entscheiden gegen die Theorie.« (Popper 1976, S. 199), die Meillassoux diesbezüglich anführt, trägt nämlich eine entscheidende Zusatz, die Poppers Bewusstsein für Humes Problem offenbart: »Kurz: Die experimentell unmittelbar überprüfbareren Regelmäßigkeiten ändern sich nicht. Selbstverständlich wäre es denkbar, logisch möglich, daß sie sich ändern; das spielt aber für die empirische Wissenschaft und ihre Methodik keine Rolle; im Gegenteil: Die wissenschaftliche Methode setzt eine Konstanz der Naturvorgänge voraus.« (Popper 1976, S. 199) Damit ist Poppers Position, was die epistemologischen Voraussetzungen wissenschaftlichen Arbeitens betrifft, letzten Endes wieder sehr nahe an jener Meillassoux', auch wenn sich letztere nicht allein der wissenschaftlichen Methode, sondern gerade – im Gegensatz zu Poppers *Logik der Forschung* – der ontologischen Struktur der erforschten Wirklichkeit selbst widmet.

sich so zwar gegen die Metaphysik, lebt aber noch in ihrer phantasmatischen Hinterwelt. Damit bahnt Humes Skeptizismus nicht nur den Weg für Kants transzendente Uniformität, sondern zugleich auch für die kritische Legitimation des Glaubens, der mit Meillassoux stets im Fideismus endet.

Demgegenüber versucht Meillassoux mit einer vierten These Humes Frage ohne Rückgriff auf die Notwendigkeit der kausalen Verknüpfung zu beantworten, indem er einzig entlang des Prinzip der Faktualität denkt, das trotzdem in der Lage ist, ein kohärentes Universum zu beschreiben. Anstatt die Sinne, die den Glauben an die Kausalität aufdrängen, als Korrektiv für das Denken zu verwenden – wie es die drei angeführten Positionen unternehmen –, lässt sich Meillassoux von der logischen Unbeweisbarkeit der Notwendigkeit der Verknüpfung durch Kausalität leiten. Dadurch verlagert sich die Frage und ihre Schwierigkeit selbst: Nicht mehr gilt es die notwendige Konstanz der physikalischen Gesetze zu beweisen. Vielmehr muss gezeigt werden, wie angesichts der diskontinuierlichen Natur die offensichtliche Stabilität der Gesetze erklärt werden kann (vgl. NE, S. 125). Anders gesprochen: Wieso ändern sich in einem radikal kontingenten Universum nicht andauernd die Naturgesetze?<sup>121</sup>



Um diese Frage zu beantworten, ist es nützlich Kants Argument für die notwendige Konstanz der erfahrenen Phänomene zu wiederholen, um anschließend gegen die transzendente Deduktion zu zeigen, »dass die Beständigkeit der phänomenalen Welt nicht die Widerlegung der Kontingenz der physikalischen Gesetze erfordert« (NE, S. 126) bzw. dass aus einer diskontinuierlichen oder non-uniformen Natur nicht die Zerstörung jeder Vorstellung und jedes Bewusstseins folgt. Wären nämlich, so Kant, unsere Vorstellungen von der Welt nicht durch Gesetzmäßigkeiten geregelt und verknüpft, würde sich die wahrgenommene Welt in eine bloß inkonsistente und wirre Ansammlung von Impressionen, die weder ein einheitliches Bewusstsein noch Erfahrung formen könnten, auflösen – eine solche Welt wäre mithin im strengen Sinne überhaupt nicht wahrnehmbar. Die Idee eines erfahrbaren Bewusstseins und von Erfahrung selbst erfordern a priori die Strukturierung der Vorstellungen bzw. des Wahrgenommenen – wir sind eben nicht bloß Auge, sondern Sehende. Bewusstsein und Wissenschaft der Erscheinung sind auf das engste verknüpft, weil jede Idee eines Bewusstseins bereits eine vereinheitlichte Vorstellung in der Zeit voraussetzt. Eine lose Abfolge zufälliger Eindrücke würde sich nie zu einer konsistenten Erfahrung verdichten bzw. strukturieren und

---

121 Meillassoux behandelt dieses Problem zwar an vielen unterschiedlichen Stellen, wir werden uns hier aber auf die Darlegung in *Nach der Endlichkeit* konzentrieren. Der weitestgehend unbekannteste Artikel Meillassoux' *The contingency of laws of nature* beschäftigt sich etwa nur mit dieser Problematik (vgl. CLN). Die Artikel *Potentialität und Virtualität* sowie *Immanence of the World Beyond* versuchen darüber hinaus die Thematik in andere Richtungen zu vertiefen und auszuleuchten, worauf wir im letzten Teil zu sprechen kommen (vgl. PUV und IWB).

wäre somit überhaupt keine Erfahrung, wodurch aber jede Form des Bewusstseins selbst getilgt wäre. Das Aufhören der Kausalität (oder irgendeiner anderen Kategorie) ginge mit dem Verschwinden der Erscheinungen selbst einher, da jene aufhören würde, die Phänomene zu strukturieren, wodurch das Subjekt selbst in seiner Rolle als Wahrnehmender verschwände – das Ende der kausalen Welt wäre schlichtweg ein Ereignis, dass sich nicht manifestieren würde. Die Notwendigkeit der Gesetze wird somit gerade dann zur unabweisbaren Tatsache, wenn sie als Bedingung des Bewusstseins fungiert. (Vgl. AA 04, A 84 bzw. Kants bekanntes Beispiel des sich wandelnden Zinnobers in AA 04, A 78 sowie NE, S. 127.)

Aber die unbestreitbare Stichhaltigkeit der Argumentation lässt sich auch ohne Verweis auf die Notwendigkeit und allein mit dem Begriff der Stabilität formulieren, wodurch die Aussage aber letzten Endes auch zur Tautologie wird: »Die Bedingung des Bewusstseins wie der Naturwissenschaft ist die Stabilität der Phänomene« (NE, S. 127), die durch die Stabilität der Gesetze und letzten Endes die Uniformität der Natur verbürgt wird. Aber eine gewisse Stabilität setzt noch keine grundlegende Notwendigkeit voraus: Aus der Stabilität von Phänomenen und Gesetzen folgt nicht (induktiv) ihre Notwendigkeit. Natürlich ist es gerade Kants Impetus gegen den induktiven Schluss, der von einer Menge einzelner Fälle auf eine allgemeine Notwendigkeit schließt, die Kausalität als transzendente Kategorie zu erarbeiten, als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung. Aber Meillassoux hält dem entgegen, dass eine mögliche Erfahrung auch ohne *notwendiger* Verknüpfung von Wirkung und Ursache möglich ist und nur der modallogisch schwächeren *Stabilität* bedarf.

Am Boden dieser Konfrontation brodelt letzten Endes die unvermeidliche Unterscheidung bzw. der Graben zwischen Ontologie und Epistemologie, die Meillassoux nicht immer im Blick hat und bei deren Berücksichtigung sich einige Argumente gegen Kant entkräften lassen. Denn während Kant um eine *erkenntnistheoretische* Grundlegung der Kausalität qua Kategorie bemüht ist, versucht Meillassoux eine *ontologische* Disqualifizierung der Kausalität. Kant lässt sich nicht zu dem unbegründeten Schritt von der erfahrungsnotwendigen Uniformität der Natur qua Bedingung der naturwissenschaftlichen Repräsentation der Realität zu dessen ontologischer Notwendigkeit, wie etwa Brassier meint (vgl. Brassier 2007, S. 79), verleiten – die Kausalität bildet eine Kategorie und keine ontologische Tatsache. Überhaupt hat der Satz vom zureichenden Grund keinen Anspruch in der Sphäre des Dinges an sich (vgl. AA 08, S. 213). Auch für Meillassoux bleibt die Stabilität der Phänomene und Gesetze eine notwendige Bedingung dafür, dass Wissenschaft sinnvoll betrieben werden kann. Er geht aber den entscheidenden Schritt darüber hinaus, indem er zeigt, dass diese epistemologische Notwendigkeit (der Stabilität), keine ontologische ist. Zudem werden wir später allerdings noch sehen, wie für Meillassoux auch so etwas wie eine non-kausale Erfahrung möglich ist – eine Erfahrung des Kontingente selbst.

Die anfängliche Frage bleibt jedoch nach wie vor bestehen: Wie lässt sich die Stabilität der Gesetze in einem Universum begründen, das einzig von der Kontingenz »strukturiert« wird? Um diese Frage zu beantworten, versucht Meillassoux zuerst den umgekehrten Schluss – von der augenscheinlichen Stabilität der Gesetze zu ihrer tatsächlichen Notwendigkeit –, den er den *necessitären Schluss* nennt, nachzuvollziehen. Dieser necessitäre Schluss basiert auf der falschen Prämisse, dass sich in einem kontingenten, letztlich a-kausalen Universum die Gesetze auch tatsächlich – an menschlichen Dimensionen gemessen – regelmäßig ändern müssen. Diese Prämisse bleibt jedoch eine unbegründete *frequentielle Implikation*, die einzig auf unserer alltäglichen, anthropozentrischen Erfahrung beruht, obgleich die konstante Möglichkeit einer Veränderung bzw. eines kontingenten Aktes logisch nicht seine tatsächliche Realisierung impliziert. Um Meillassoux' anti-frequentielles Argument besser zu verstehen und damit nachvollziehen zu können, weshalb das Prinzip des Ungrundes durchwegs mit der Stabilität der Phänomene und der Repräsentation der Natur in einer wissenschaftlichen Theorie vereinbar ist, ist es sinnvoll, jenes frequentielle Argument genauer zu analysieren.

Das frequentielle Argument, also die Schlussfolgerung von der erfahrbaren Stabilität der Gesetze zu deren logischen Notwendigkeit, beruht auf einer simplen mathematisch-probabilistischen Überlegung: Die Wahrscheinlichkeit, dass sich in einem kontingenten Universum jederzeit aus einer Fülle möglicher Gesetze immer die von uns gemessenen manifestieren, geht gegen Null, weshalb ein solches Universum – in der allein die Kontingenz notwendig ist – ausgeschlossen werden kann. Ausgehend von Humes Beispiel der Billardkugeln oder dem trivialen Würfelwurf, lässt sich nämlich ein Szenario denken, in dem unser Universum mit seinen konkreten Gesetzen ein Fall unter unendlich vielen möglichen Universen mit abweichenden Gesetzen und Konstanten ist. Was bei Hume die logisch denkbaren Möglichkeiten nach dem Zusammenstoß der Billardkugeln bilden und beim Würfelwurf die sechs möglichen Seiten, sind nun die gesetzlich unterschiedlich ausgestalteten Universen. Und genauso wie ich für das Auftreten einer bestimmten Würfelseite eine Wahrscheinlichkeit angeben und mit dieser rechnen kann, lässt sich für die möglichen Universen, eine Wahrscheinlichkeit über ihre mögliche Existenz angeben – jedem dieser Ereignisse, wenn es auch unendlich viele sind, muss schlicht ein numerischer Wert zugeordnet werden können. Nun treten im Verlauf der Zeit aber immer genau dieselben Gesetze, nämlich die unseres einen Universums zu Tage. Die Wahrscheinlichkeit, so die frequentielle Überlegung, das in einem kontingenten Universum immer dieselben Regelmäßigkeiten wiederkehren, ist dermaßen gering, dass wir demgegenüber annehmen können, dass es ein kontinuierliches Universum, eine Uniformität der Natur gibt, die durch die Notwendigkeit der Uniformität der Natur geregelt wird.<sup>122</sup>

---

122 Ein mögliche andere Interpretation dieses Problems bietet die Viele-Welten-Theorie.

Dabei handelt es sich jedoch um eine Notwendigkeit zweiter Ordnung, die weder von der Art der Naturgesetze ist noch logisch-mathematischer, sondern »*außer-logische[r]* wie *außer-mathematische[r]*« (NE, S. 132, Herv. im Orig.) Natur, da sie gerade gegen jene logische Notwendigkeit der Widerspruchsfreiheit der unendlich vielen möglichen Universen, wie sie Hume im Sinne hat, quer steht, insofern sie die real-physikalische Persistenz des einen Universums sichert. Sie verdoppelt, ergänzt und hebt somit die Notwendigkeit der Widerspruchsfreiheit durch eine physikalische auf, da sie jene Natur zwar nicht negiert, aber den Wirkungsbereich der Logik durch die Physik einschränkt: Nicht alles was logisch möglich ist, lässt sich auch real verwirklichen. Während also oftmals, wie etwa bei Kant, das Apriori mit der Notwendigkeit und die Erfahrung mit der Kontingenz gleichgesetzt wird, ist es im Falle der Kausalität genau umgekehrt: Während a priori unendlich viele kontingente Universen widerspruchsfrei denkbar sind oder hundert verschiedene Ereignisse auf den Billardkugelstoß folgen können, konfrontiert uns die Empirie mit der Notwendigkeit eines einzigen unter diesen Fällen – stets wird immer das eine, den physikalischen Gesetzen unseres Universums gehorchende, Ereignis verwirklicht (vgl. Hume 1999, S. IV, 1). Jene höhere physikalische Notwendigkeit – die als Materie ausbuchstabiert werden kann oder einfach als rätselhafte Tatsache bestehen bleibt – erlaubt es dem frequentuellen Schluss, die empirische Erfahrung der Uniformität der Natur über das logische Apriori der kontingenten Natur zu stellen.

Im Lichte dieser Erklärung lässt sich nun auch verstehen, inwiefern die *Kontingenz* grundverschieden vom *Zufall* ist. Während dieser durch bestimmte Gesetze bedingt und organisiert ist, weist die Kontingenz über jegliche Form der Gesetzmäßigkeit hinaus auf den Bruch jenseits der Gesetze. Der Begriff des Zufalls und somit jede Form der zufälligen Wahrscheinlichkeit operiert und funktioniert nur innerhalb einer bestimmten Form der physikalischen Gesetzmäßigkeit, insofern der Zufall stets innerhalb eines physikalischen Systems geregelt ist, der die Wahrscheinlichkeit seines Eintreffens bestimmt. So lässt sich zwar nicht angeben, wann ein spezifisches radioaktives Teilchen zerfällt – dies ist völlig zufällig –, der empirische Rahmen jedoch, innerhalb dessen es zerfällt, ist klar abgesteckt und lässt nur ein wohldefiniertes Set an Möglichkeiten zu. Genauso zufällig ist der Würfelwurf: Wir können zwar nicht absehen, auf welcher Augenzahl ein bestimmter Würfel zum Liegen kommt, aber der entsprechende Möglichkeitsraum und die damit verbundenen Wahrscheinlichkeiten sind (innerhalb der weltlichen Struktur qua gleichbleibender Gesetzmäßigkeiten) vorgegeben.<sup>123</sup>

Etwas ganz anderes ist allerdings das Auftreten eines kontingenten Ereignisses: Für dieses ist kein bestimmter Rahmen, kein Horizont von Möglichkeiten vorgegeben. Der kon-

---

<sup>123</sup> Auf den quantenphysikalischen Unterschied zwischen dem Würfelwurf und dem Zerfall eines Teilchens werden wir hier nicht eingehen.

tingente Akt übersteigt vielmehr das Mögliche selbst, indem er einen Raum, eine Welt jenseits des bisher Möglichen schafft. Er transzendiert die gültigen Gesetzen hin auf das, was innerhalb der bestehenden Ordnung unmöglich war, indem er das zuvor Unmögliche (das Unmögliche des bisherigen gesetzlich abgesteckten Möglichkeitsraumes) selbst als Mögliches, als Horizont einer neuen Welt konstituiert: eine siebte Würfelseite. Die absolute Neuheit, die über alle Denkstrukturen hinausgeht, wird aber nicht mehr, wie noch im Korrelationismus, insofern durch den Glauben verbürgt, als das logisch Andere, das Udenkbare nicht ausgeschlossen werden kann, sondern einzig über das Prinzip der Faktualität denkerisch eingeholt. Der mythologische Rest der Alterität wird mit Meillassoux quasi rationalisiert. Die Kontingenz ist somit jenes Prinzip, das den Wechsel der Gesetze selbst beschreibt, aber eben nicht mehr regelt. Sie ist nicht mehr an den gesetzmäßig strukturierten Zufall gebunden oder diesem parallel, sondern unterschiedlicher Natur – der Zufall lässt sich mittels Wahrscheinlichkeiten berechnen und bestimmen, die Kontingenz hingegen bleibt probabilistisch unbestimmt bzw. unbestimmbar oder anders gesprochen, die wahrscheinlichen Ereignisse *innerhalb* des Universums sind von anderer Art als die kontingente Ereignisse *des* Universums selbst.



Darüber hinaus stützt sich das Argument der astronomisch geringen Wahrscheinlichkeit der Kontingenz auf eine weitere Prämisse, die Meillassoux ebenso in Frage stellt: dass es nämlich überhaupt möglich ist, die Wahrscheinlichkeit (der logisch möglichen Universen) als Ganze zu totalisieren, um so eine totalisierbare Menge aller möglichen Ereignisse zu bilden. Demgegenüber bietet Meillassoux eine spekulative Lösung an, die zeigt, dass »die Kontingenz der Naturgesetze *der aleatorischen Argumentation unzugänglich ist.*« (NE, S. 135, Herv. im Orig.) Eine solche Alternative, will sie nicht in den Tiefen einer negativen Theologie versinken, muss sich gleichsam als Figur der Kontingenz erweisen und eben nicht als ausgefeilte Statistik oder Wahrscheinlichkeitsrechnung, also als »*nichtbeliebige Bedingung* des Chaos« (NE, S. 136, Herv. im Orig.), als ordnendes Element, das eine gewisse Stabilität im Chaos erzeugt und uns ermöglicht, »weiter in die Natur einer von der realen Notwendigkeit befreiten Zeit vorzudringen.« (NE, S. 137)

Entgegen der frequentiellen Annahme, lassen sich für Meillassoux das *Sein des Ganzen* und das *Sein des Möglichen* nicht verbinden: das Mögliche, die möglichen kontingenten Akte lassen sich nicht als numerische Totalität, als Summe oder Ansammlung an abzählbaren Fällen fassen. Die Gesamtheit aller möglichen Universen bzw. Welten gleicht mit Meillassoux nicht einem überdimensionalen Würfel, auch keinem mit unendlich vielen Seiten, der die einzelnen Möglichkeiten abbildet. Sie lässt sich a priori nicht als Totalität denken, sondern

wird vorausgesetzt, um den necessitären Schluss über die frequentielle Implikation ziehen zu können. Lässt man diese Annahme fallen, wird das real Mögliche nicht mehr als Ganzes fassbar und das Denken der Kontingenz bildet keine Totalität an möglichen Optionen ab.

Um diesen Denkweg zu eröffnen, bedient sich Meillassoux, teils über die Vermittlung seines Doktorvaters Alain Badiou, dem Werk Georg Cantors und seiner Revolution der Mengenlehre, die eine »Enttotalisierung der Zahl« (NE, S. 139) verfolgt und mit den transfiniten Zahlen ein Konzept schafft, das jede abgeschlossene Menge a priori durchstreicht. Mit Badiou's *Das Sein und das Ereignis* wird über die Mengenlehre das Sein als solches enttotalisiert oder ent-eint und zur reinen inkonsistenten Vielheit oder reinen Präsentation, die sich weder als Ein-heit noch als Vieles fassen lässt, sondern auf deren (*nichts* seienden) Plane sich allererst die (*nicht* seiende) Operation des Zählens oder Einens qua Strukturierung überhaupt vollzieht. Das Sein ist also a priori reine Gestaltlosigkeit, unlokalisierbare Mannigfaltigkeit oder leeres Nichts, das sich als solches weder präsentiert (als Eines) noch repräsentieren lässt (als Zählen dieses Einen), sondern stets jeder Präsentation und Repräsentation zugrunde liegt, die sie gleichsam immer unterspült. Meillassoux übernimmt von Badiou die Idee, dass sich das Sein nicht mehr als Einheit oder abgeschlossenes Ganzes denken lässt, sondern ungeschlossen, ungesättigt stets über sich hinauswächst. (Vgl. hierzu die zweite Meditation in Badiou 2016, die Einleitung in Badiou 2010 sowie HE.)

Diesen Grundgedanken entnimmt Badiou der Mengenlehre Cantors, die es ermöglicht, zu jeder (endlichen oder unendlichen) Menge immer eine größere Menge zu finden, da jede Menge durch Neugruppierung ihrer Teilmengen sich stets zur größeren, sogenannten Potenzmenge überschreitet und so letzten Endes zu einer »unabschließbaren Vervielfältigung der unendlichen Quantitäten« (NE, S. 140) führt. Beispielsweise sei eine Menge  $A = \{1,2,3\}$  mit drei Elemente gegeben. Ihre Potenzmenge  $P(A)$  wiederum enthält alle Teilmengen von  $A$ , sprich die Einermengen  $\{1\}$ ,  $\{2\}$  und  $\{3\}$  (die nicht mit den Elementen der Menge  $A$  zu verwechseln sind), die Teilmengen mit zwei Elementen  $\{1,2\}$ ,  $\{1,3\}$  und  $\{2,3\}$  sowie die maximale Teilmenge, die mit  $A$  identisch ist,<sup>124</sup> wodurch  $P(A)$  sieben Elemente enthält. Die Anzahl der Elemente der Potenzmenge erweist sich stets als größer gegenüber der Anzahl der ursprünglichen Menge, wodurch ein ständige Überschreitung der Quantitäten beschrieben wird, denn jede Potenzmenge kann wiederum als Basismenge einer neuen Potenzmenge beschrieben werden – ein Prozess der auch vor dem Numerisch-Unendlichen nicht halt macht: Die Elemente sind nicht Teil einer fixierbaren Menge, sondern durch ihre Rekombination deren konstanter Überschuss.

Worum es hierbei geht, ist nicht die einfache Tatsache, gegen die sich Hegel in der Wissenschaft der Logik als dem »*Progreß [bzw. dem und so fort, F.G.] ins Unendliche*« (Hegel

---

124 Eine Menge ist nach der Mengentheorie immer Teilmenge seiner selbst.

1986d, S. 155) wendet, insofern jeder Menge stets ein Element hinzugefügt werden kann bzw. sich die Reihe der ganzen Zahlen unendlich lange fortschreiben lässt. Vielmehr werden die ganzen Zahlen selbst in ihrer Unendlichkeit, Abzählbarkeit und Gesamtheit problematisiert, insofern sie als Ganze zu wuchern beginnen und sich in einer Folge von – wie Cantor sagt – Alephs bzw. transfiniten Kardinalzahlen ständig überschreiten. Eine Folge, die aber wiederum nicht in einer höchsten Quantität (qua simpler Unendlichkeit) zusammengefasst werden kann – nicht weil sie zu groß wäre, sondern weil sie nicht existiert. Auf das Denken gewandt bedeutet dies, dass das »Ganze des Denkbaren selbst nicht logisch begreifbar [ist]. [...] *Das (quantifizierbare) Ganze des Denkbaren ist undenkbar.*« (NE, S. 141, Herv. im Orig.)

Während also die frequentielle Implikation annimmt, dass sich die Möglichkeit aller Universen in einer numerischen Totalität fixieren lässt, mit der die (astronomisch geringe) Wahrscheinlichkeit ihres Eintretens berechnet werden kann, ontologisiert Meillassoux die Mengenlehre Cantors und besteht darauf, dass das Konzept der Totalität hier nicht zur Anwendung kommen kann, weil wir die Natur nicht als Einheit einer abgeschlossenen Menge an kontingenten Möglichkeiten hypostasieren können. Das Universum im Sinne des Prinzips der Faktualität bildet ein nicht totalisierbares Kontinuum an logischen Möglichkeiten bzw. Welten, an dem das Konzept der Wahrscheinlichkeit nicht mehr greift. Denn während die *Wahrscheinlichkeit* mittels der Mathematik ein innerweltliches, gesetzlich geregeltes Auftreten eines bestimmten Falles beschreibt, betrifft die Kontingenz das Universum und das Auftreten ontologisch neuer Welten als solche – und dieses All lässt sich nicht mehr in einer höheren Ordnung bzw. Menge vereinheitlichen. Es ist also nicht bloß so, dass die Welt, das Universum sich stets verändern kann, weil sie dem Prinzip der Kontingenz gehorcht. Es ist auch nicht bloß so, dass ein Riss durch diese Welt geht, weil sie dem kontingenten Akt ausgesetzt ist. Die Kontingenz ist vielmehr selbst unabgeschlossen, der kontingente Akt selbst fragil, insofern er sich nicht in eine Totalität solcher Akte eingliedern lässt, sondern sich in seiner Möglichkeit immer voraus ist.

Damit hat Meillassoux, wie er selbst eingesteht, jedoch bloß eine mögliche Axiomatik gezeigt, innerhalb der die Nicht-Totalität des Denkbaren beschrieben wird. Dagegen sind andere Axiomatiken möglich und vorhanden, die das Denkbare in einer numerischen Ganzheit fixieren. A priori lässt sich dadurch bloß ausweisen, dass es möglich ist, den necessitären Schluss zu disqualifizieren, nicht aber dass er notwendig falsch ist – genauso wenig, wie er notwendig zutrifft. Die Unabgeschlossenheit der Natur ist deshalb, wie eingangs erwähnt, die schwächste der drei Figuren, weil sie auf einer axiomatischen Entscheidung beruht und nicht aus dem Prinzip der Faktualität abgeleitet wird.<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> Vgl. für eine weiterführende Lektüre zu diesem Thema sowie einer kritischen Auseinandersetzung mit den mathematischen Implikationen Meillassoux' Schubbach 2008 bzw. für den Einfluss Cantors und Badiou die beiden entsprechenden Artikel im *Meillassoux Dictionary*: Norris 2015 und Livingston 2015.

Meillassoux zeichnet im Anschluss vor, wie ein solches Unterfangen gelingen könnte. Man müsste zeigen, inwiefern sich das Nicht-Ganze als Figur aus dem Prinzip der Faktualität ableiten ließe und wie also das Transfinite selbst absolut wäre.<sup>126</sup> Dies hieße parallel zur logischen Rehabilitierung einer vom Denken unabhängig existierenden Realität (insofern sie dem Satz vom Widerspruch gehorcht) ein mathematisches Axiom als notwendige Bedingung der Existenz aus der Kontingenz abzuleiten, das in der Lage ist zu zeigen,

dass die Möglichkeiten, zu denen das Chaos – das alleinige Ansich – tatsächlich imstande ist, sich durch keine endliche oder unendliche Zahl messen lassen und dass es dieses über das Unermessliche hinausgehende chaotische Virtuelle ist, das die einwandfreie Stabilität der sichtbaren Welt ermöglicht.  
(NE, S. 149)

Die empirische Stabilität ließe sich demnach entgegen der ersten Intuition gerade aus der Allmacht der Kontingenz und dem non-probabilistischen Überschuss an Möglichkeiten selbst erklären – anstatt, dass sie umgekehrt die ständige Veränderung beschreibt –, wodurch man auch eine passende Entgegnung auf die treffenden Bemerkung Reza Negarestanis gefunden hätte, wonach »anything can happen for some weird reason; yet also, without any reason, nothing at all can happen.« (Negarestani 2008, S. 49): Nichts passiert, gerade weil alles grundlos passieren kann.

## 2.4 Die Mathematik oder das bedeutungslose Zeichen

In seinem Vortrag *Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign*, den Meillassoux 2012 an der Freien Universität in Berlin hielt, versucht er das Unterfangen zur ontologischen Grundlegung der Mathematik weiter voranzutreiben (vgl. IRR). Dabei verlaufen Meillassoux' Ausführungen weitestgehend parallel zu jenen in *Nach der Endlichkeit*, indem er versucht aus der Notwendigkeit der Kontingenz die Kapazität der Mathematik abzuleiten, Aussagen über eine Welt zu treffen, die unabhängig von jeglichem (insbesondere menschlichen) Zugang sind. Mit anderen Worten geht es um eine faktuale Grundlegung mathematischer Bestimmungen über eine anzestrale Realität. Solche anzestralen Aussagen nennt Meillassoux von nun an deuterio-verabsolutierend, da sie zwar im lateinischen Wortsinn absolut, also von unserem Denken losgelöst bzw. unabhängig sind, aber nicht ontologisch absolut im Sinne der ihnen vorausgehenden primo-verabsolutierenden Aussagen, die notwendige Prädikate über alle Dinge identifizieren – wie etwa deren kontingenz.

---

<sup>126</sup> An dieser Stelle ließe sich auch mit Cantor selbst ein Einwand gegen Meillassoux anbringen, der nämlich gerade darauf insistiert, dass das Absolute nicht mit dem Transfiniten verwechselt werden dürfe, denn während dieses »zwar Unendliches, aber doch noch Vermehrbares« (Cantor 1932, S. 375) bleibt, ist das Absolute »wesentlich als unvermehrbar und daher mathematisch undeterminierbar zu denken« (Cantor 1932, S. 375).

Sie bilden unabhängige Fakten ab, aber keine Notwendigkeiten. Somit verlagert sich hier der Schwerpunkt, insofern Meillassoux nicht mehr unmittelbar die ontologisch notwendigen – faktualen – Bestimmungen unserer Welt fokussiert, sondern vielmehr die Bedingung der Möglichkeit faktischer Aussagen einer mathematischen Physik über die Materie, also über das, was nicht in der relationalen Ordnung der Sinne aufgespannt ist (sekundäre Qualitäten), sondern allein die galileische Welt betrifft, die eine Welt jenseits von Leben und Tod ist, eine Welt in der kein Lebewesen existiert (primäre Qualitäten). Es geht also vorausblickend, um eine Theorie des Zeichens, die es ermöglicht, die Welt auf nicht-relationale, also nicht-sinnliche Weise zu beschreiben.

Dabei betrifft Meillassoux' Argument alle formalen Sprachen gleichermaßen, also auch logische und nicht nur mathematische, welche er allgemein in Kontrast zu den natürlichen Sprachen setzt. Das Kriterium ihrer Unterscheidung bildet der ihnen inhärente, variierende Gebrauch des *bedeutungslosen Zeichens*. Das bedeutungslose oder leere Zeichen beschreibt – der Bestimmung eines Sets in der Mengenlehre folgend – ein Zeichen, das jeder Bedeutung und somit Referenz entbehrt.<sup>127</sup> Es ermangelt also einer ursprünglichen Definition, die sich auf eine äußere, ihm entgegengesetzte Realität bezieht und ist vielmehr der leere Name, der mit Bedeutung durch nachträgliche Operatoren allererst Bestimmung erfahren kann bzw. ist, in der Sprache der Mengenlehre ausgedrückt, »the pure and simple sign that refers only to itself« (IRR, S. 21). Wichtig zu beachten bleibt hier, inwiefern Bedeutung und Benennung unterschieden sind: Während die Bedeutung nämlich die Referenz auf einen äußeren Inhalt erwirkt und somit relational ist, bleibt ein benanntes, bedeutungsloses Zeichen zwar inhaltsleer, aber unterschieden von anderen Zeichen: »A«, »B« und »C« fallen nicht zusammen, weil sie anders benannt sind, verweisen dabei aber (nicht notwendig) auf einen äußeren Referenten. In einer ersten Annäherung ließe sich das bedeutungslose Zeichen somit als der kontingente, materielle Boden eines Zeichens fassen, wie ihn etwa auch Proust am Ende der Recherche ins Auge fasst.<sup>128</sup> Darüber hinaus lässt sich nun aber auch der Unterschied zwischen formaler und natürlicher Sprache konziser fassen: Erstere bedient sich eines

---

127 Im englischen Originaltext findet sich an dieser Stelle das Wort »meaning«, das im Folgenden durchgehend mit Bedeutung qua Bezeichnen (und nicht Sinn) übersetzt und wiedergegeben wird. Diese Entscheidung beruht insbesondere darauf, dass Meillassoux wohl den französischen Begriff »signification« im Sinn hat, der in enger Beziehung zu »signe« (Zeichen) und dessen – im Text häufig gebrauchten – semantischem und semiotischen Umfeld steht (signifié, signifiant etc.) und am besten mit den ebenso transitiven Begriffen »Bedeutung« und »Bezeichnung« übersetzt werden kann, wobei letzterer deshalb wegfällt, weil es zu verrenkten Konstruktionen wie bezeichnunglos führen würde – allein dem Französischen ist es deshalb vorbehalten die Paradoxie des Titels bis in die Semiotik hinein zu vermitteln: »le signe insignifiant«, das Zeichen, das nichts bezeichnet. Aus den genannten Gründen kann Meillassoux auch Bedeutung und Referenz gleichsetzen, weil es hier nicht etwa um die reichhaltige phänomenologische Tradition des Sinns (wie der Sinn von Sein etwa) bestellt ist, sondern allein die Beziehung eines Dinges mit seinem Referent bzw. eines Zeichens mit seinem Inhalt in den Blick kommt.

128 Vergleiche hierzu etwa die Passage über das innere Buch der unbekanntenen Zeichen, wo diese zunächst, den Hieroglyphen gleich, als materielle Dinge erscheinen (vgl. Proust 1989, S. 458).

regelbasierten Gebrauchs des bedeutungslosen Zeichens, während dieser für die natürliche Sprache fehlt.

Meillassoux' Position lotet damit den Weg zwischen zwei einschlägigen geschichtlichen Positionen aus und setzt sich krachend in deren Mitte: Entgegen dem mathematischen Formalismus hat das bedeutungslose Zeichen eine ontologische Tragweite, ohne allerdings, wie bei Badiou, auf einen versteckten Referent, wie die Vielheit, zu verweisen. Darüber hinaus bleibt es – entgegen der relationalen Theorie Saussures etwa, wo Signifikant und Signifikat bedingungslos aufeinander verweisen – ein vollwertiges Zeichen – auch ohne seinen Gegenpart. Ein Zeichen allerdings, das keinen Index auf eine äußere Realität darstellt, sondern bezeugt, dass die Bedeutung hinsichtlich des bedeutungslosen Zeichens nicht nur kontingent, sondern auch nachrangig ist, immer zu spät, dass also die Semiotik unabhängig und sogar vor jeglicher Semantik stattfindet (vgl. IRR, S. 25).

Aber entgegen der ersten Annäherung ist das bedeutungslose Zeichen nicht bloß der materielle Boden, sondern trägt in sich eine immaterielle Komponente, die gerade nicht auf eine Bedeutung oder Konzeption reduziert werden kann, sondern diese vielmehr bedingt.<sup>129</sup> Um dieses immaterielle Stratum zu verdeutlichen, bedient Meillassoux die Unterscheidung zwischen *Type (Typ)* und *Token (Vorkommnis)*, die erstmals von Charles Sanders Peirce eingeführt wurde (vgl. Peirce 1906, CP 4.537).<sup>130</sup> Danach ist in Zeichen auf einem Blatt nie bloß eine simple Markierung, ein individuelles materielles Etwas, ein *Index*, etwa dieses »A«, sondern verwandelt sich, sobald es als Zeichen (in einer Reihe etwa) gefasst wird, in das *Vorkommnis* eines bestimmten *immateriellen Typs*, eines Typs der immer ident mit sich bleibt, während das Vorkommnis potentiell unbegrenzt, empirisch reproduzierbar ist. Dabei geht es nicht um die aktuelle, tatsächlich durchführbare Wiederholung dieses Tokens, vielmehr ist die Dualität von Type und Token gerade dadurch bestimmt dass die mögliche Reproduzierbarkeit wesentlich immateriell ist und eben nicht durch die gegebenen materiellen Bedingungen beschränkt wird: Das Zeichen ist mehr als sein materieller Grund, es ist nicht bloß diese oder jene Markierung, sondern weist eine Dualität auf, die das Zeichen von jedem individuellen Ding unterscheidet. Denn diese Immaterialität findet sich nicht in einer Bedeutung oder Referenz, sondern ist nur seine potentiell unbegrenzte Wiederholung. (Vgl. IRR, S. 26f.)

Die Frage nach dem Status des Types hat zahlreiche Debatten ausgelöst und Theorien hervorgebracht – es wurde den Universalien zugereicht, als Abstraktum aufgefasst, als Art bestimmt oder anderswie definiert. Bei all diesen Versuchen wurde die Unterscheidung zwischen bedeutungsvollem und -losem Zeichen allerdings stets übergangen und der Type nur

<sup>129</sup> Genauso wie bei Proust auch zur Materialität stets eine Essenz quersteht bzw. umgekehrt jede metaphorischen Essenzialisierung im Geiste durch eine Materialität im unmittelbaren Lesen begleitet wird.

<sup>130</sup> Vergleiche für einen guten Überblick Wetzel 2006.

für das Zeichen im Allgemeinen bestimmt. Ein Desiderat, das Meillassoux dazu führt einen Neologismus zu schaffen: den *Kenotype*, der eben den Type eines bedeutungslosen, also leeren (griechisch κενός) Zeichens beschreibt, um ihn vom Type als solchem zu differenzieren. (Vgl. IRR, S. 26.)

Die Unterscheidung zwischen (Keno-)Type und dessen Token bedingt zwar, dass ein Zeichen nicht mit einem individuellen Ding, einer Markierung, zusammenfällt, da der Kenotype qua immaterieller Komponente seine potentiell unbegrenzte Reproduktion erlaubt. Auf der anderen Seite muss aber noch geklärt werden, inwiefern der Kenotype nicht bloß mit dem Konzept des jeweiligen Zeichens zusammenfällt, inwiefern also das bedeutungslose Zeichen nicht nur die materielle Instanziierung eines immateriellen Konzepts wäre: Das Konzept des Buchstabens »A« als dessen Charakteristik, das durch das am Blatt stehende, individuierte, wahrnehmbare »A« qua Kombination an Strichen repräsentiert wird. Um diesem Einwand zu entgehen, bedient sich Meillassoux der Sprachtheorie Saussures, insbesondere seiner Auffassung der Arbitrarität des Zeichens. Während Saussure jedoch die Arbitrarität zwischen Signifikant und Signifikat aufspannt, also die Tatsache beschreibt, dass die Zeichengestalt nicht durch das Bezeichnete motiviert ist, sondern beide willkürlich verbunden sind, zielt Meillassoux auf eine tiefer gelegene Arbitrarität ab, die gerade ohne den Begriff der Bedeutung/Bezeichnung auskommt. Diese Form der Arbitrarität des bedeutungslosen Zeichens wird nämlich dadurch gewährleistet, dass die Funktion des leeren Zeichens gerade von jeder beliebigen Markierung erfüllt werden kann (vgl. IRR, S. 27). Sei es der Buchstaben »A« oder durch ein beliebiges vor mir liegendes oder jedwedes andere Ding: stets erfüllen diese Markierungen dieselbe Funktion, ohne ihre unterschiedliche Benennung zu verlieren. Anders gesprochen, *die Funktion des bedeutungslosen Zeichens kann von jeder Markierung getragen werden.*

An dieser Stelle zeichnet sich nun die Unterscheidung zwischen Konzept/Instanziierung und Kenotype/Token deutlich ab, da wir das bedeutungslose Zeichen, etwa dieses »A«, nun als *Kreuzung zweier unbegrenzter Reihen* betrachten können. Zum einen die seiner potentiellen, immateriellen Reproduzierbarkeit und zum anderen die seiner – durch seine Arbitrarität ermöglichte – Rekodierung, die eine beliebige Austauschbarkeit der Zeichen erlaubt. Durch die erste Reihe unterscheidet sich der Kenotype vom Konzept insofern, als das Konzept eines Dinges zwar beliebig oft wiederholbar ist, aber dessen Inhalt selbst nicht notwendig einer solchen möglichen Vermehrung fähig ist, da ein Konzept die Idee einer endlichen Zahl beinhalten kann, wie es beispielsweise das Konzept eines bestimmten, singulären Kunstwerkes zeigt. Im Gegensatz dazu bezeichnet der Kenotyp überhaupt keine real empirische Vielfalt, sondern beruht stets auf der *mentalen, potentiell unbegrenzten Wiederholung.*

Durch die zweite Reihe unterscheidet sich der Kenotype vom Konzept insofern, als dessen Arbitrarität *vor* jeglicher Relation zu einem Referenten besteht. Sie bezeichnet demnach die Möglichkeit, dass das Zeichen immer durch ein anderes, gleichwertiges ersetzt werden kann, das dieselbe Funktion erfüllt: »[a] sign is manifested to us as one sign among a multiplicity of others, each one capable of replacing it in the same function.« (IRR, S. 28) Demgegenüber bleibt das Konzept an seine Zeichen notwendig gebunden: Das Zeichen »A« lässt sich nicht durch ein anderes Zeichen »B« ersetzen, ohne sein Konzept zu verändern – während die Funktion des Kenotypes gleich bleibt. Diesem Argument kann man auch nicht dadurch begegnen, indem man das Konzept des bedeutungslosen Zeichens als solchem in seiner reinen Wiederholung in Stellung gegen den Kenotype bringt. Denn wenn die Wiederholung je zweier Zeichen »A« und »B« allein auf dem Konzept des bedeutungslosen Zeichens beruht, kann deren offensichtliche Differenz nicht mehr erklärt werden, da beide Zeichen, »A« und »B«, dann konzeptuell völlig ident wären. Im Gegensatz dazu erlaubt die Auffassung des Zeichens als Kenotype durch seine Arbitrarität die Differenzierung unendlich vieler potentiell unbegrenzter Reihen (etwa »A« und »B«), die dennoch wechselseitig austauschbar dieselbe Funktion erfüllen können.

Das bisher Gesagte lässt sich in Meillassoux' Worten wunderbar zusammenfassen:

an empty sign possesses an immaterial property of identical reproduction. But since it is arbitrary, no concept can capture its essence – it is infinitely variable in principle with regard to its form, and this form has no necessity in itself. And since I can posit distinct types of empty sign, its iterable identity is no longer that of the general concept of the meaningless sign. (IRR, S. 29)

Eine Markierung gefasst als bedeutungsloses Zeichen lässt sich konzeptuell nicht fixieren, weil es keine substanziierte Essenz hat, sondern markiert vielmehr in der Dualität von Type und Token die Überschneidung zweier unbegrenzter Reihen, die jedes definierte Konzept, jede endliche Form überschreiten: seine durch den Geist potentielle Wiederholbarkeit (von »A«) und seine nicht-konzeptionelle Arbitrarität (zwischen »A« und »B«).



Während sich Meillassoux oben gegen eine substanzialistische Konzeptualisierung des bedeutungslosen Zeichens wehrt, gilt es im Folgende das leere Zeichen genauso wenig auf eine rein sinnliche oder empirische Wiederholung zu reduzieren. Klar ist, dass eine äußere Ähnlichkeit zweier Markierungen nicht zwingend deren Wiederholung konstituiert, wie es beispielsweise der Fall ist, wenn wir zwei vor uns stehende Zwillinge sehen (vgl. IRR, S. 29). Darüber hinaus bleibt die rein empirische Wiederholung auch unfähig, die über sie hinausgehende

potentiell unbegrenzte, mentale Wiederholung zu konstituieren, da sie auf ihre (faktischen) Markierungen beschränkt bleibt. Auf der anderen Seite ist die empirische Gegebenheit dennoch notwendig, aber eben nicht ausreichend, um ein Zeichen als solches zu erkennen, da es kein rein mentales Ding ist, losgelöst von seiner materiellen Basis, sondern sich gerade durch sein Materialität von anderen Zeichen oder Zeichenreihen unterscheidet – das Zeichen ist also stets empirisch instanziiert.

Aus diesem Grund ist es wichtig, zwei Typen der Gleichheit zu unterscheiden: die der *sinnlichen Ähnlichkeit* zwischen zwei Markierungen und der *iterativen Identität* zweier Markierungen, die deren unbegrenzt mögliche mentale Replikation beschreibt. Dieselbe Folge von Markierungen, beispielsweise »+++++++«, kann somit unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten der Gleichheit betrachtet werden: einmal als empirisch ähnliche Reihe an Markierungen, als laufendes Motiv, Muster oder Ornament und einmal als Kette bedeutungsloser Zeichen desselben Kenotyps.

Die Frage die sich im Anschluss daran stellt ist, inwiefern die Koexistenz der beiden Register der Gleichheit in dem selben materiellen Ding gedacht und artikuliert werden kann bzw. wie sich die Wahrnehmung einer Reihe an Markierungen als Motive von der selben Reihe wahrgenommen als Vorkommnisse (eines Kenotyps) unterscheidet. Oder anders gesprochen, was markiert den Unterschied, dass eine Reihe an materiellen Dingen einmal als Fries einer Wand, als kontinuierliches Muster oder sinnliches Ornament und einmal als Kette von bedeutungslosen Zeichen gesehen werden kann? (Vgl. IRR, S. 29)

In einem ersten Schritt zeigt die Betrachtungsweise der Markierung als Motiv eine Besonderheit, die sie von jener zweiten (als Vorkommnis) unterscheidet. Obgleich die unterschiedlichen Markierungen einander ähnlich sind, stehen sie doch in einer Differenz zueinander. Einer Differenz allerdings, die nicht aus dem abstrakt empirischen Vergleich der Markierungen entspringt, da sich diese sinnlich gerade nicht unähnlich sind, sondern einzig auf dem Prozess und Verlauf der Wahrnehmung selbst beruht. Diese *sinnliche, nicht-unähnliche* Differenz nennt Meillassoux *Wiederholung/Repetition* bzw. *Monotonie*. Sie konstituiert einen Effekt, der die Elemente einer motivischen Reihe voneinander unterscheidet. Aber es ist genau dieser »differentiating effect of repetition that is annulled when the marks [Markierungen] are seen as occurrences [Vorkommnisse]« (IRR, S. 31), da es gerade die Betrachtung der Markierungen als Zeichen erlaubt, ihre sinnliche Differenz zu tilgen und ihre unbegrenzte mentale Iteration (aufgrund seiner immateriellen Komponente, des Types) zu fassen.

Damit bringt Meillassoux das bedeutungslose Zeichen in Stellung gegen eine lange philosophische Tradition, die angefangen mit Heraklits  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\acute{\epsilon}\iota$  über Hegel und Bergson hin zu Derrida und Deleuze auf der Nicht-Identität desselben beharrt: die reine Wiederholung des Identen gibt es nicht. Alles, was wiederkehrt, ist different und kehrt anders wieder. Sei es

das abermalige Spielen ein und derselben Note oder das Betrachten hintereinander gereihter gleicher Muster, jedesmal ist es ein anderes Sehen, ein anderes Hören, ein anderes Muster, eine andere Note, die aber derart anders sind, dass sie immer unterschiedlich anders werden, insofern die wiederholte Wahrnehmung keine additive Funktion erfüllt, sondern eine qualitative: Ich höre den Ton immer *anders* und nicht auf gleiche Weise neu. Aus diesem Grund ist es auch sinnlos von einer unbegrenzten Wiederholung zu sprechen, da diese niemals denkerisch antizipiert werden kann, sondern Ton für Ton gehört werden muss. Die Wiederholung ist deshalb konstitutiv sinnlich endlich und nicht geistig unbegrenzt. Beiden angeführten Beispielen entspricht eine Dimension des Sinnlichen bzw. – im Vokabular Kants – eine reine Form sinnlicher Anschauung: die zeitliche Abfolge des Tons und die räumliche Aneinanderreihung des Muster. Beiden Dimensionen, Raum und Zeit, wohnt eine qualitative »Kraft« inne, die die ständige differente Differenzierung der Elemente einer Reihe bewirkt, weshalb sie unfähig sind, die reine Iteration des sinnlichen Dinges zu erklären, die dem differenzierenden Effekt der Repetition entkommt. Raum und Zeit können aus diesem Grund nicht die menschliche Fähigkeit erklären, ein bedeutungsloses Zeichen zu denken bzw. zu erzeugen – ein Zeichen, das eben nicht bloß Effekt einer qualitativer Differenzierung ist, sondern eine quantitative Zählung (vgl. IRR, S. 32).<sup>131</sup>

Die bisherige Argumentation kulminiert demnach in der Unterscheidung zweier Arten der Rekurrenz, also des wiederholten Auftretens einer (materiellen) Markierung: zum einen die, gerade eben beschriebene, *Repetition*, die differentiell und endlich ist und zum anderen die *Iteration*, die nicht-differentiell und unbegrenzt ist, die also nicht dem sinnlich differenzierenden Effekt der Verendlichung unterliegt, sondern die rein geistige Identität der Markierungen erzeugt, die unbegrenzt iterierbar ist. In der Iteration wird uns die Markierung als Identität in der empirischen Vielheit bzw. als bedeutungsloses Zeichen offenbar, das ewig ist, ohne ideell zu sein, da es nichts bezeichnet (etwas, das Raum oder Zeit unterliege) und somit a-temporal und nicht verräumlicht ist, obwohl es, und diese Paradoxie gilt es noch zu verstehen, in einem endlich materiellen Ding erfasst wird (vgl. IRR, S. 33).

Darüber hinaus gibt es allerdings noch eine dritte Form der Rekurrenz: die auf der Iteration aufbauende *Re-Iteration*. Mit ihr führt Meillassoux eine neue, nicht sinnliche, also nicht auf den Effekten der Ähnlichkeit und Repetition gründende Form der Differenz ein, die zugleich, da auf der Iteration basierend, unbegrenzt ist, indem sie von einer sinnlichen

---

131 Meillassoux bezieht sich hier zwar explizit nur auf Bergsons *Zeit und Freiheit* (Bergson 2016), hat aber sicherlich die mittelbar darauf aufbauenden Differenzphilosophien von Deleuze und Derrida ebenso im Blick. Deleuze etwa mit der dritten Synthese der Zeit als reiner Form – die bereits in *Nietzsche und die Philosophie* vorbereitet wird – und Derridas Auffassung von Schrift zeugen von einem ständigen Prozess der Differenzierung, der sich und seine Elemente in keiner positivierten Form fixieren und wiederholen lässt (vgl. Deleuze 2003, Deleuze 1997, S. 124f. sowie Derrida 1988b). Aber auch in der phänomenologischen Tradition, etwa in Husserls Theorie zur passiven Synthesis, finden sich Gedankengänge, die eine stetige Anreicherung des wahrgenommenen Moments beschreiben, der nie losgelöst von seiner zeitlich ausgedehnten Retention und Protention existiert und deshalb nie rein wiederholt werden kann.

Markierung ausgehend diese reiteriert und so die Terme in einer nicht qualitativen Weise von einander differiert und zählt. Das leere Zeichen offenbart uns dadurch nicht nur ein neues Regime der reinen Identität (über den iterativen Blick), sondern auch eines der nicht qualitativen Differenz, das es ermöglichen soll, der sinnlichen Rückgebundenheit des Korrelationismus zu entkommen, indem es den Weg für ein nicht-transzendentes, quantitatives *Zählen* über das Fortlaufen durch die einzelnen Markierungen bahnt und damit letzten Endes eine Mathematik bedingt, die es schafft, primäre, von der Wahrnehmung unabhängige, Qualitäten zu beschreiben. Die Reiteration kann deshalb nicht mehr in einer Weise gewonnen werden, die, wie bei Bergson, ihren Ursprung im Zählen sinnlich getrennter Objekte hat oder, wie bei Hegel, über die Kategorie der Qualität führt, sondern einzig auf eine spekulative Weise, das heißt aus dem Prinzip der Faktualität.



Während wir bisher die Eigenschaften des bedeutungslosen Zeichens beschrieben haben, gilt es abschließend zu demonstrieren, inwiefern die Möglichkeit des bedeutungslosen Zeichens an die Kontingenz eines jeden Dinges gebunden ist und aus diesem gewonnen wird bzw. wie die Notwendigkeit der Kontingenz mit dem bedeutungslosen Zeichen zusammenhängt. Der bisherige Verlauf hat drei Charakteristika des bedeutungslosen Zeichens herausgearbeitet: (1) seine unbegrenzte iterable Identität, die qua Kenoytp seine Einheit konstituiert, (2) seine empirische Instanzierung, die die Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Reihen bedeutungsloser Zeichen garantiert sowie (3) seine Arbitrarität, die die unbegrenzte Austauschbarkeit bei gleichbleibender Funktion sicher stellt. Das Prinzip der Faktualität bietet auf der anderen Seite zwei Blickwinkel auf die Realität: Zum einen lassen sich die Dinge in ihrer Faktizität als simple Fakten fassen, zum anderen bietet ein spekulativer Blick auch die Betrachtung eines jeden Dinges in seiner notwendigen, ewigen Kontingenz. Aber diese beiden Perspektiven sind nicht getrennt voneinander: Die Notwendigkeit der Kontingenz ist, wie wir gesehen haben, nicht ein abstraktes Prinzip jenseits der Realität, sondern der Realität inhärent, diese selbst. Nur weil die Dinge faktisch so und so sind, können sie anders werden.

Daraus lassen sich bereits zwei Eigenschaften des bedeutungslosen Zeichens deutlich ablesen: (1) Die identisch iterierbare Kontingenz der Dinge zwischen ihnen ist gerade jenes Ewige, das es dem bedeutungslosen Zeichen erlaubt, dem differentiellen Effekt der Repetition zu entgehen. Gerade weil die Kontingenz einer Markierung unterschiedslos dieselbe ist wie die einer anderen, lassen sich beide rein, ohne sinnliche, also räumlich-zeitliche Differenz identifizieren und ermöglichen somit die unbegrenzten Iteration an Vorkommnissen eines Ke-

notyps. (2) Aber weil die Kontingenz immer die Kontingenz eines bestimmten Dinges ist, ist es uns erlaubt, jede beliebige Reihe an Markierungen mit der immer gleichbleibenden Kontingenz zu indizieren, wodurch wir unbegrenzt unterschiedliche Reihen an bedeutungslosen Zeichen produzieren können.

(3) Aber auch die Arbitrarität ist auf das Engste mit der Kontingenz verwoben. Sie beschreibt die potentielle Rekodierbarkeit eines jeden Zeichens: Sowohl bedeutungslose als auch bedeutungsvolle Zeichen unterliegen der ständigen Möglichkeit ihres Austausches durch andere.<sup>132</sup> Aber diese potentielle Austauschbarkeit oder Andersheit des Zeichens darf hier nicht mehr unter einem physikalischen Gesichtspunkt, sondern muss von einer spekulativen Warte aus betrachtet werden. Diese Austauschbarkeit bezeichnet nicht die empirische Gegebenheit, dass ein Ding zerstört und durch ein anderes ersetzt werden kann, sondern seine inhärente Kontingenz, die jenseits der physikalischen Wandlung das Ding in seiner Faktizität trifft, indem die Kontingenz alles in ihren Wirkkreis einbezieht – auch das, was sich, wie etwa Naturgesetze, unserer empirischen Kontrolle oder Einwirkung entzieht. Während wir normalerweise mit den Eigenschaften und Merkmalen der Dinge beschäftigt sind, mit ihrer empirischen Bestimmung als so und so seiend bzw. ihrer faktischen Gegebenheit, eröffnet uns der spekulative Blick die Kontingenz eines jeden Dinges (im Gegensatz zu kontingenten Dingen) und damit die Möglichkeit, die notwendige, nicht-empirische Arbitrarität einer jeden Markierung in den Blick zu bekommen. Und genau in diesem Blickwechsel vollziehen wir bereits die unbegrenzte Iteration einer Markierung qua bedeutungslosem Zeichen, indem wir es nicht als bloßes Faktum hinnehmen, sondern in seiner Kontingenz, das heißt seiner Ewigkeit fassen. Dadurch lässt sich auch der ontologische Gehalt des bedeutungslosen Zeichens besser begreifen: *Gerade aufgrund der Notwendigkeit der Kontingenz ist das leere Zeichen ewig arbiträr und ebenso ewig identisch iterierbar.*<sup>133</sup> In der Grundlosigkeit eines jeden Seienden zeigt sich seine Bedeutungslosigkeit und somit die Abwesenheit einer jeden semiotischen Notwendigkeit, also schlicht die Tatsache, dass jedes beliebig andere, leere Zeichen genauso gut dieselbe Funktion der Iteration erfüllen kann. Meillassoux beschreibt hier, ähnlich Husserls ἐποχή, zusammenfassend also die Möglichkeit eines Blickwechsels, der von der sinnlichen Wahrnehmung, die auf kontingente Dinge gerichtet ist und dem differentiellen Effekt der Repetition unterliegt zu einem spekulativen, geistigen oder semiotischen übergeht,

---

132 Das die Rekodierung nicht mehr der Tätigkeit der Übersetzung zusammenfällt, liegt auf der Hand, insofern, erstere den simplen Austausch von Zeichen betrifft, während letztere die Übertragung zwischen zwei Sinnhorizonten erarbeitet und eben nicht bloß das simple Ersetzen eines Wortes durch ein anderes bei gleichbleibender Referenz ist, sondern an den Bruchlinien zwischen Sein und Denken, Welt und Sprache operiert. Deshalb lässt sich ein bedeutungsloses Zeichen auch immer rekodieren, aber keinesfalls übersetzen – es gilt eben absolut. Inwieweit beide dennoch zusammenhängen, muss an dieser Stelle eine unbeantwortete Frage bleiben.

133 Im Anschluss daran müsste man natürlich fragen, inwiefern Meillassoux nicht dennoch in Zügen einer klassischen Dingauffassung qua wohldefiniertem bzw. zumindest räumlich fest umrissene Entität unterliegt, insofern er immer noch die dingliche Einheit in der Arbitrarität voraussetzt.

der die ewige Kontingenz des Dinges erkennt und somit die unbegrenzt identische Iteration von Markierungen erbringt, die sich in unterschiedlichen Reihen ausbreiten lässt.

Damit hat Meillassoux allerdings nur gezeigt, dass das bedeutungslose Zeichen durch die Notwendigkeit der Kontingenz bedingt ist, dass also, mit anderen Worten, die Kapazität des Menschen,<sup>134</sup> ein leeres Zeichen zu denken, dem Prinzip der Faktualität entspringt. Das leere Zeichen ist weder gleichbedeutend mit der Kontingenz noch diese selbst, noch ohne denkerische Fähigkeit zu gewinnen und dennoch erhält sie ihre Dignität einzig aus dem Absoluten. Auf der anderen Seite hat Meillassoux jedoch noch nicht gezeigt, dass im Gegenzug dazu, das bedeutungslose Zeichen fähig ist, eine von jedwedem Zugang unabhängige Realität zu beschreiben. Um eine Mathematik zu begründen, die ohne äußere Referenz operiert, muss sie sich auf das Prinzip der Faktualität berufen, aber ihr ist dadurch noch nicht notwendig mitgegeben, dass sie deuterio-absolute Aussagen produzieren kann. Die Aporie, die sich anschließend offenbart ist, inwiefern es möglich ist, mittels des bedeutungslosen Zeichens eine Welt zu beschreiben, ohne auf sie zu referieren, da jede Referenz die Wissenschaft in den korrelationistischen Bann bringt – dies kann nur gelingen, wenn wir von den kontingenten Dingen, den Tatsachen, übergehen zu der notwendigen Kontingenz der Dinge.

## 2.5 Absolute Realität und ihr Einbruch

Auch wenn Meillassoux den Beweis für den Zugriff formaler Sprachen bzw. der Mathematik auf eine vom Menschen unabhängige Realität noch nicht erbracht hat, lässt sich dennoch vieles über seine Vorstellung der Struktur empirischer Wissenschaften erklären. Dies scheint insbesondere auch deshalb notwendig, weil diesbezüglich ein großes Missverständnis in der Sekundärliteratur herrscht. Rekapitulieren wir Meillassoux' Motivation, die am Beginn von nach der Endlichkeit steht und folgen wir ihr in schnellen Schritten: Meillassoux ist es darum bestellt, die scheinbar überholte Trennung von primären und sekundären Qualitäten zu rehabilitieren, also solche Qualitäten, die in einer sinnlichen Relation stehen von solchen, die unabhängig jeglichen Zugangs sind, zu trennen. Diese Unterscheidung ist nötig, um sinnvoll von anzestralen Ereignissen zu sprechen, also Ereignisse, die vor jeder sinnlichen Relationsgeschehen stattfanden, da diese ansonsten immer an unseren transzendentalen Horizont rückgebunden bleiben. Um dies zu bewerkstelligen, bedarf er zuvorderst eines absolut

---

134 Leider können wir hier nicht näher auf Meillassoux' Konzeption des Menschen bzw. der denkenden Wesen im Allgemeinen eingehen. Grundsätzlich bestimmt er den Menschen hinsichtlich seiner Fähigkeit, das Absolute fassen, d.h. die Notwendigkeit der Kontingenz zu denken. Damit billigt er dem Menschen bzw. dem Denken im Allgemeinen jedenfalls eine herausragende Position zu: Er kann die Realität vollständig erfassen und es gibt somit nichts, was sich dem Denken prinzipiell entziehen könnte. Er kann alle logisch möglichen Welten und kontingenten Ereignisse potentiell erfassen und skizzieren – ohne natürlich deren kausale Ursache zu sein. Für eine ausführliche Beschäftigung mit diesem Thema und des Menschen in der französischen Gegenwartsphilosophie vergleiche Watkin 2017.

notwendigen (primo-absolutierenden) Prinzips, das er in der Notwendigkeit der Kontingenz findet, von dem aus ein solches Kriterium seine Dignität erhält und anzestrale Aussagen ermöglicht. Von diesem Prinzip lassen sich Figuren ableiten, Selbstnormierungen des Chaos, die notwendige Eigenschaften der Realität, der Dinge und Ereignisse beschreiben. Nun ist Meillassoux bestrebt in der möglichen Formalisierbarkeit bzw. Mathematisierbarkeit eine solche Eigenschaft zu entdecken. Diese Eigenschaft würde es erlauben anzestrale bzw. deuterio-absolutierende Aussagen sinnvoll zu formulieren. Solche Aussagen sind aber nicht primo-absolutierend, insofern sie keine Notwendigkeit beanspruchen, sondern eben nur absolut im Sinne der Unabhängigkeit des jeweiligen Zugangs, insofern sie unabhängig von den Gedanken und Repräsentationen, die wir von ihnen haben, sind – oder anders gesprochen, beanspruchen sie eine Dauer unabhängig von unserer Existenz qua transzendentelem Subjekt/Dasein/etc., sind also nicht das bloße Korrelat unseres Denkens (vgl. IRR, S. 18).

Und gerade hier liegt die Pointe, auf die es zu achten gilt. Meillassoux behauptet nicht, dass solche deuterio-absolutierenden Aussagen über anzestrale Ereignisse notwendig sind, dass sie also zweifelsfrei auf die Realität zugreifen. Sie bleiben, wie die Aussagen aller Wissenschaften, revidierbar, insofern sie dem Prinzip der Faktualität unterliegen, sind aber zugleich unabhängig vom menschlichen Zugriff gültig. Meillassoux verfolgt damit letzten Endes ein cartesianisches Projekt gegen Descartes, insofern er mit Descartes der Mathematik die Fähigkeit zuspricht, eine Welt zu beschreiben, die unabhängig von uns existiert, deren Theorie aber – gegen Descartes – der möglichen Revision unterliegt. Aber Descartes bietet noch eine weitere interessante Parallel zu Meillassoux' formaler Zeichentheorie. Bei Descartes bzw. insbesondere dem von ihm angestoßenen neuzeitlichen Projekt der Naturwissenschaften, wie es sich ab dem 17. Jahrhundert in Europa ausbreitet, erhält, wie Foucault in *Die Ordnung der Dinge* eindrucksvoll zeigt, die geometrische Analytik ihre umfassende Macht durch die Reproduzierbarkeit der Allgemeinheiten und Unendlichkeit der Begriffe, die ein »Dieses« beschreiben und bezeichnen können. Die Mathematik liefert mittels der mathematischen Zeichen und der Zahl ein unendliches Reservoir an Namen und deren Beziehungen untereinander, die sich in Funktionen ausdrücken lassen. Aber während bei Descartes diese Unendlichkeit in Raum und Zeit liegt und letzten Endes durch Gott ihre Dignität erhält und in einer Theorie der Repräsentation mündet, ist bei Meillassoux die Unendlichkeit bzw. Unbegrenztheit der Iteration des bedeutungslosen Zeichens weder theologischer noch qualitativer Natur, sondern einzig aus dem Prinzip der Faktualität zu erhellen. Zudem hat die Mathematik gerade über ihren Bezug zur Kontingenz eine unmittelbar ontologische Bedeutung, ist nicht bloß formale Abstraktion oder bezieht sich nicht über die Funktion der Bedeutung auf eine äußere Realität. (Vgl. Foucault 2003, S. 89ff. sowie Descartes 1722, I,

26f. bzw. Cassirer 2012, S. 78.)<sup>135</sup> Meillassoux' leeres Zeichen steht somit genau zwischen der binären Zeichentheorie der Neuzeit und Deleuzes Philosophie des Ausdrucks: Es ist arbiträr und unbegrenzt, aber ohne ontologischer Impotenz, es durchbohrt das Sein, ohne im Fluss des Werdens zu vergehen.

Den Einwand, der gegen Meillassoux diesbezüglich erhoben wird und auch die generelle Stoßrichtung der Kritik betrifft, bringt Adrian Johnston konzise auf den Punkt,<sup>136</sup>

if, as Meillassoux wants to maintain through his resuscitation of the distinction between primary and secondary qualities, mathematics immediately manifests real material beings as they are in and of themselves, then one is obliged to explain, which Meillassoux doesn't why Galileo and Newton among others, weren't already and automatically in firm possession centuries ago of the unvarnished truth about objective physical reality. (Johnston 2011, S. 101)

Der Vorwurf richtet sich also gegen die von Meillassoux proklamierte Fähigkeit der Mathematik, absolute Aussagen zu treffen, die einen direkten Zugriff auf die Realität erlauben, um so deren primäre Eigenschaften zu beschreiben. Dies scheint aus dem Grund unzutreffend, da die Ablösung der Theorien in ihrer Geltung einzig durch einen kontingenten Akt erklärt werden könnte. Dass also beispielsweise der Übergang von der Gravitationstheorie Newtons zur Allgemeinen Relativitätstheorie Einsteins, nicht durch die Revision der Theorie selbst, sondern einzig durch eine Änderung der Realität selbst beschrieben werden könnte, da es nicht einsichtig ist, wie man bei einem unmittelbaren Zugriff auf die Realität, noch zu falschen Aussagen kommen könnte.

Aber Meillassoux spricht nicht davon, dass die formale Sprache einen *direkten* Zugriff auf eine Welt an sich hätte, sondern nur davon, dass sie die Möglichkeit besitzt, eine solche Welt zu beschreiben, wie sie unabhängig von uns und unseren Vorstellungen über sie existiert – eine Fähigkeit, die nicht innerhalb des Korrelationismus und mit seinen Mitteln ausreichend erklärt werden kann. Meillassoux geht es darum, das Desiderat, das seit Kant und zumindest innerhalb seiner Tradition besteht, zufriedenstellend zu füllen, indem er die Bedingungen der Möglichkeit mathematisch operierender Wissenschaften identifiziert. Aber das Ding an sich ist bei Meillassoux – wie wohl auch bei Kant – nicht die bestimmbare Realität eines Dinges unabhängig unserer Repräsentationen von ihm, auch wenn das in *Nach*

---

135 An dieser Stelle ist auch der Einfallspunkt von Deleuzes Theorie der Wissenschaft, wie sie etwa in *Was ist Philosophie?* ausgebreitet wird, zu suchen. Die Wissenschaft spannt qua Schnitt durch das Chaos eine Referenzebene auf, indem sie die Relation von unabhängigen Variablen in wiederholbaren Funktionen beschreibt und sich über versprachlichten Propositionen diskursiv auf das Chaos bezieht (vgl. Deleuze und Guattarie 2000, S. 178ff.).

136 Auch Peter Hallward bringt etwa in einem Artikel ein ähnliches Gegenargument (vgl. Hallward 2011).

der *Endlichkeit* an einigen Stellen so anklingt,<sup>137</sup> sondern die Notwendigkeit der Kontingenz selbst. Es ist nicht die anzestrale Realität – welche zwar unabhängig von uns, aber nicht notwendig ist –, sondern deren Bedingung – das Prinzip der Faktualität –, die die notwendige Kontingenz aller Entitäten beschreibt. Jedes Ding ist somit zwar notwendig kontingent, aber eben nicht notwendig so und so seiend, da die Kontingenz keine Eigenschaft unter anderen beschreibt, sondern die Existenz des bzw. aller Dinges selbst: Nur weil es als dieses Etwas bestimmt ist, kann es auch anders werden. Somit lässt sich die anzestrale Realität wie jede faktische Wirklichkeit niemals als Notwendigkeit fassen, sondern eben bloß als Tatsache, deren mathematisch wissenschaftliche Wahrheit einer zukünftigen Revision stets unterstellt bleibt. Die Realität ist damit nicht, wie im Pythagoreismus, selbst mathematisch, insofern Zahlen und Gleichungen keine reale Eigenschaft der Natur sind. Die Mathematik ist vielmehr eine Kapazität des Menschen, die mittels der Kontingenz die Realität beschreibt und keine Eigenschaft der Realität selbst.<sup>138</sup>

Dieses mathematische Wissen, wie es Meillassoux entwirft, entspringt dabei gerade nicht einer ursprünglichen Relation von Bewusstsein und Welt, es unterliegt nicht den subjektiven Formen des jeweiligen Zugangs, indem es durch Anschauung oder Kategorien geprägt ist, aber auch keiner Form der idealistischen Beziehung von Sein und Denken, sondern verlässt vielmehr den Bannkreis des korrelationistischen Gefüges, indem es das Ewige in den Dingen selbst betrachtet und dadurch das enthüllt, was die Dinge an sich, d.h. in ihrer reinen Faktizität sind: »Das, was mathematisierbar ist, ist nicht reduzierbar auf ein Korrelat des Denkens.« (NE, S. 157) Die Mathematik beschreibt die »faktische Existenz außerhalb des Denkens« (NE, S. 157) und eröffnet somit einen nicht-hierarchischen Zugang zur Wirklichkeit, der keinen Standpunkt privilegiert oder eine Stufung ontologischer Positionen vornimmt, die einen Zugang, etwa Sinnlichkeit oder Verstand, einem anderen vorzieht, in dem sein Referent einzig durch seine Kontingenz (absolut) erfasst wird. Damit wendet sich Meillassoux explizit gegen Kants kopernikanische Wende, der er vorhält eigentlich eine ptolemäische zu

---

137 In *Nach der Endlichkeit* gibt er diesbezügliche noch widersprüchliche Hinweise, die er in dessen Folge nicht mehr bzw. nur vereinzelt anführt. So spricht er beispielsweise einmal davon, dass mit der Mathematik die Eigenschaften des Gegenstandes an sich formuliert werden können (vgl. NE, S. 15), zum anderen aber davon, dass jede Theorie konstitutiv veränderbar ist (vgl. NE, S. 153) und das Ding an sich die Kontingenz selbst ist. Es ist somit wichtig, das Ansich der Dinge vom Ding an sich zu unterscheiden, wenngleich dennoch gewisse Unklarheiten bestehen bleiben. Während ersteres das Ding in seiner phänomenologischen Unabhängigkeit meint, zielt letzteres auf die absolute Notwendigkeit – parallel der Differenz von primo- und deuterio-verabsolutierenden Aussagen.

138 An dieser Stelle ließe sich auch eine Parallele zu Aristoteles' Auffassung der Zeit ziehen: Auch bei Aristoteles ist die Zeit weder *γραμμή*, *στίγμή*, *κίνησις*, *μεταβολή* noch eben *αριθμός* oder eine andere substanziale Form. Zeit lässt sich nicht in die Präsenz bringen oder in einem Konzept vollständig repräsentieren; überhaupt entspricht sie keiner bestimmten Seinsart und entgeht dadurch allen endlichen Form des Denkens. Sie ist das Reale schlechthin. Und trotzdem lässt sie sich zählen und bildet somit die inhärente, aporetische Differenz zwischen sich und seiner Zählung, Konzeptualisierung (vgl. Aristoteles 1997, S. IV., 13. sowie für eine ausführliche Interpretation dieser Stelle Derrida 1988a). Natürlich lässt sich bei Meillassoux die Zeit, wie wir später sehen werden, vollständig erfassen, aber zugleich, ist die Zeit nie sein eigenes Konzept, sondern das Reale gegenüber diesem.

sein, da sie nicht die galileisch-kopernikanische Konzeption einer vom Menschen abgetrennten Welt inauguriert, sondern im Gegenteil, den Menschen über die Kategorien und reinen Anschauungsformen zurück ins Zentrum der Weltbetrachtung bringt.<sup>139</sup>

Die Kontingenz ist somit zwar das Einfallstor für die mathematisch-wissenschaftliche Betrachtung der Realität, aber nicht der eine Pol einer notwendig dualen Beziehung. Sie fordert das Denken heraus, stößt es an, ohne sich von ihm vereinnahmen zu lassen oder seiner bedürftig zu sein – sie bedarf keiner Vermittlung. Die Interpretation der Realität liegt, mit anderen Worten, in der Kontingenz, wird durch diese bedingt – sie korreliert aber nicht zwangsläufig mit dem Denken, sondern ist absolut notwendig, frei vom Denken. Es ist gerade nicht wie bei Hegel, wo etwa der Stein zwar unabhängig vom denkerischen Zugang den Berg herab rollt, was seine Autonomie ausmacht, aber die mögliche Interpretation des Vorgangs den Bogen zum Denken wieder schließt, somit die reale Lücke füllt und die Natur in eine virtuelle Korrelation bringt, wo sich Vermittlung des Denkens und Unmittelbarkeit des Seins immer wechselseitig brechen (vgl. Hegel 1986e, Das Kausalitätsverhältnis).

Meillassoux skizziert demgegenüber ein Universum, in dem die Korrelation nur einer möglichen Welt entspricht und nicht der besten aller möglichen. Sie kann keinen Anspruch auf Notwendigkeit erheben, sondern unterliegt, wie alles andere auch, absolut der Kontingenz. In der Tat beschreibt Meillassoux mit dem Anzestralen gerade eine Wirklichkeit, in der das Denken noch keine Realität war, in der das Denken noch nicht in das Sein eingebrochen ist, auch nicht als deren mögliche Interpretation, da diese nicht über das Denken vermittelt ist, sondern über die vom Denken unabhängige Kontingenz. Das Sein beansprucht eine absolute und nicht nur relative Indifferenz gegenüber dem Denken, während wir mit dem »Denken der Kontingenz des Denkens für die Welt, das möglich gewordene Denken einer Welt, die des Denkens entbehren kann, die ihrem Wesen nach unberührt ist von der Tatsache, ob sie gedacht wird oder nicht« (NE, S. 155f.) zurückbleiben, d.h. mit einer Verlassenheit im und des Denken/s.

Das kontingente Denken tritt zum Sein hinzu, ist nur eine mögliche Ausprägung oder Modulation des Universums, die genauso auch nicht hätte auftreten können und sich somit als zeitlich begrenzt erweist. Aber nicht derart, wie noch beim frühen Schelling, dass Natur »ursprünglich und *nothwendig* allem, was unser Geschlecht über Natur von jeher gedacht hat, zu Grund liegt.« (Schelling 1857, S. 55, Herv. im Orig.) Denn dadurch, dass das Lebendige wie das Denken kontingente Ereignisse sind, beansprucht das Sein einen zeitlichen Vorrang gegenüber diesen und jeden anderen Formen, die in keinem Begründungsverhältnis

---

139 Das Kant mit der kopernikanischen Wende allerdings nicht die Drehung um ein anderes Zentrum im Blick hat, sondern um sich selbst, was letzten Endes Ausdruck einer verlorenen Substantialität ist, die er transzendente Apperzeption nennt, entgeht hier Meillassoux (vgl. AA 03, B 9f.). Zudem findet sich schon bei Bertrand Russel der Vorwurf, Kant hätte keine kopernikanische Wende, sondern lediglich eine ptolemäische Gegen-Revolution inauguriert (vgl. Russel 1948[9]).

mehr zueinander stehen. Diese Priorität ist aber keine, die sich an innerzeitlichen Maßstäben messen ließe oder ein chronologisches Davor bezeichnet. Das Sein in seiner Kontingenz ist absolut primär im Sinne eines logischen Aprioris und bildet nicht den kausalen Grund von Leben und Denken, sondern deren grundlose Erschaffung. Dieses Auseinandertreten von Sein und allen endlichen, weltlichen Strukturen, insbesondere dem Denken, und die absolute Autonomie des ersteren bezeichnet Meillassoux als *Dia-Chronizität* und beschreibt damit den immanenten Riss, der sich zwischen dem Sein als Kontingenz und jeder kontingenten Form oder Welt abzeichnet. Das Sein objektiviert das Denken damit insofern, als es – entgegen einer langen Tradition – die rein ideelle Struktur des Denkens selbst zu einem Ding macht, das auch wieder verschwinden kann. Geist, Seele, Vernunft, Dasein, ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption werden in ihrer reinen Intension nach außen gestülpt und bilden nicht mehr die reine *Negation* zum Materiellen, sondern werden durch das Reale selbst verdinglicht. Oder, um es dialektisch zu wenden: Die Intension der Extension (als dessen Negation) wird selbst negiert, insofern sie vom Realen selbst verobjektiviert wird. Die einzige Notwendigkeit bildet die Kontingenz, das heißt die notwendige Kontingenz aller Dinge, die absolut gilt und keinem Denken notwendig korreliert, sondern dieses vielmehr in seiner kontingenten und somit fragilen Existenz offenbart. Und trotzdem oder gerade deshalb ist sie der Anstoß für das Denken, der Punkt an dem das Denken ins Sein einfällt, um dieses zu entschlüsseln.



Wollte man Meillassoux' Auffassung von Sein und Denken dabei in eine der drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität einordnen, wie sie Hegel in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* darlegt, zeigt sich schnell die damit verbundene Problematik (vgl. Hegel 1986a, §§26-78). Denn weder (1) sind Sein und Denken – in ihrer Differenz – dasselbe, wie wir es in der mit Parmenides beginnenden metaphysischen Übereinstimmung beider finden, die ihren geschichtlichen Höhepunkt in Spinozas Pantheismus – als Identität der beiden Modi im Absoluten – findet: Das Denken qua Logos durchdringt das Sein vollkommen, wodurch das Sein gerade seine eigene sprachliche Erfassung ist. (2) Noch müssen »*Sein und Denken [...] als ganz anders sein könnend gedacht werden*« (NE, S. 66, Herv. im Orig.), wie es Kants kritische These formuliert, wodurch es keine Erkenntnis vom Sein als solchem gibt: Denken und Sein sind gegeneinander maßlos. Meillassoux Position entspricht aber auch nicht jener Hegels, wonach Sein und Denken einer ständigen Verschiebung unterliegen und sich demnach das Denken immer gebrochen auf Sein bezieht: Im denkerischen Bezug auf Sein wird die Identität von Sein und Denken stets verschoben. Meillassoux sprengt diese Dreitei-

lung vollends, da Sein und Denken in überhaupt *keiner notwendigen Beziehung* aufeinander gerichtet sind: weder in einer der Identität noch einer des Ausschlusses/Unterschieds oder der Non-Identität noch einer des Bruches oder der Verschiebung oder Kontinuität. Vielmehr ist das Denken nur eine Ausprägung des Seins, die in keiner notwendigen, sondern eben nur einer kontingenten Beziehung zum Sein steht.



Trotzdem rühren die genannten Vorwürfe an ein tiefgreifendes Problem in Meillassoux philosophischer Komposition: Welches Kriterium lässt sich für das Eintreten eines kontingenten Aktes angeben? Wie lässt sich ein kontingentes Ereignis von einem gesetzgeleiteten Vorgang unterscheiden? Denn wenn jede Theorie über die Wirklichkeit falsifizierbar bleibt, lässt sich nicht ausschließen, dass ein theoretisch nicht zu erklärendes Phänomen, nicht durch ein neues, noch unbekanntes Gesetz doch zu beschreiben wäre. Meillassoux scheint zwar in *Iteration, Reiteration, Repetition* anzudeuten, dass die Möglichkeit der Revision allein auf der Notwendigkeit der Kontingenz beruht, insofern sich die Realität selbst grundlos verschieben kann – demnach wäre es denkbar, dass eine Theorie tatsächlich wahr und nur dann abzuwandeln ist, wenn sich die von ihr beschriebene Wirklichkeit selbst ändert. Es bleibt allerdings fraglich, worin und wie dieser Unterschied zu bemessen ist: zwischen einem kontingenten Akt der Realität (Ebene der Ontologie) und einer Änderung einer falsifizierten Theorie (Ebene der Epistemologie). Verwechselt oder überschneidet, mit anderen Worten, Meillassoux im Prinzip der Faktualität »the epistemic contingency of nomological necessity with the logical necessity of nomological contingency« (Wolfendale 2015, S. 124)? Wie kann also Meillassoux den Unterschied zwischen der erkenntnistheoretischen Tatsache, dass eine Theorie immer falsifizierbar bleibt, und der logisch-ontologischen Notwendigkeit der Kontingenz, dass sich diese, in der Theorie beschriebenen Tatsachen, selbst ändern können, rechtfertigen und gewährleisten? Was lässt uns sicherstellen, dass ein beobachtetes Phänomen, das sich keiner beschriebenen Theorie beugt und in kein bekanntes Gesetz einordnen lässt, nicht Effekt einer anderen, noch unformulierten Physik ist und nicht ein kontingent neues Phänomen? Mit einem Wort, wie geht Meillassoux mit Humes Problem des Wunders um? Oder, um eine weitere Referenz ins Spiel zu bringen, wie verhält sich Meillassoux' Prinzip der Faktualität zu Badiou's Philosophie des Ereignisses? Dieser Themenkreis betrifft auch die ganze Problematik der intellektuellen bzw. dianoetischen Anschauung bei Meillassoux, die gerade den Übergang von Epistemologie zu Ontologie sichern soll. Um diese Fragen erhellen und überhaupt den Ansatz einer Lösung vorschlagen zu können, müssen wir vorab

noch Meillassoux' Konzept der Zeit klären, das uns weitere Hinweise liefern wird, wie sich Kontingenz im Konkreten denken lässt, das heißt in seiner Immanenz.

## Das Unentscheidbare

---

»EXCEPTÉ [...] PEUT-ÊTRE [...] UNE CONSTELLATION« (Mallarmé 1914, S. 108)

### 3.1 Absolute Zeit

Was in der bisherigen Ausführung noch als abstraktes Prinzip (der Faktualität) erscheinen könnte wird anschaulich, sobald der Satz des realen, grundlosen Anders-Sein-Könnens auf die Form der Zeit selbst bezogen wird. Das Bündel an Ausprägungen und Figuren, das das Prinzip der Faktualität hervorgebracht hat, kulminiert in einer Idee von Zeit, die nicht mehr einer empirischen Gesetzmäßigkeit unterliegt oder als Form transzendentaler Synthesis die Struktur der Möglichkeit begründet, sondern in der Trennung des Sinnlichen vom Logischen die absolute Möglichkeit beschreibt, die einzig durch das Gesetz des Widerspruchs eingeschränkt ist. Prinzipiell handelt sich dabei um eine Zeit, die fähig ist, alles entstehen und vergehen zu lassen, ebenso wie alles so zu belassen, wie ist gerade. Eine Zeit, die nicht nur Dinge, bestimmte Realitäten, und Naturgesetze hervorbringt und terminieren lässt, sondern auch jegliche Form der subjektiven, lebendigen Zeitlichkeit, Erfahrung und Erkenntnis. Eine Zeit schließlich, deren Ereignisse nicht mehr nach einem verborgenen Grund oder einem übergeordneten Gesetz geregelt werden, sondern grundlos zwischen Existenz und Inexistenz wechseln können. Solch eine Zeit ist nicht mehr gebunden an spezifische Gesetze der Entstehung oder Vernichtung oder eine rationale Bezugnahme, sondern ist die grundlose Möglichkeit der Entstehung solcher Gesetze selbst: das Reale der Zeit.

In diesem Kontext erweist es sich als wichtig, zwischen zwei unterschiedlichen Zeiten oder Zeitformen zu unterscheiden, die sich in den diversen, bereits oben eingeführten Differenzen, etwa zwischen Grundlosigkeit und Grund, widerspiegeln: der absoluten Zeit oder Zeit als solcher (zur besseren Unterscheidung werde ich diese im Folgenden in Kapitälchen schreiben: ZEIT) und der weltlichen oder innerweltlichen Zeit, also jener Zeitstruktur, wie sie innerhalb einer bestimmten, kontingenten Welt vorhanden ist. Eine *Welt* kann dabei als Ansammlung einer endlichen Zahl an kontingenten Gesetzen (physikalische, epistemolo-

gische, logische) definiert werden, die die Vorkommnisse innerhalb dieser regeln und somit bestimmte Ereignisse und Dinge ermöglicht und andere ausschließt bzw. einen Schnitt durch die Menge an Ereignissen zieht, welcher entlang der Grenze zwischen empirisch wirklich und logisch möglich verläuft; eine endliche Struktur schließlich, innerhalb derer Seiendes zeitlich existiert (vgl. PUV, S. 149). Wenn Meillassoux etwa von der Zeit des Anzestralen, der Welt der Materie, der physikalischen Raum-Zeit oder der lebendigen Zeitlichkeit des transzendenten Subjekts, respektive einer historischen oder psychologischen Zeitlichkeit spricht, meint er stets die innerweltliche Zeit, die innerhalb einer endlichen Welt nach bestimmten Regeln strukturiert ist. All diesen ontischen Formen der Zeitlichkeit ist gemein, dass sie kontingent und damit endlich sind, also grundlos entstehen und vergehen können. (Vgl. IRR, S. 16.)

Während sich also die ontische Zeit in abgeschlossenen, kontingenten und endlichen Strukturen ausbildet, ist die absolute ZEIT die Fähigkeit des Hyper-Chaos den Wechsel zwischen diesen zu erzeugen. Die ZEIT als solche bedeutet somit den grundlosen Übergang von einer Welt zur nächsten, indem sie der Wirklichkeit das hinzufügt, was nicht aus ihr entstehen kann (vgl. IRR, S. 15). Dadurch allerdings, dass sie nicht durch bestimmte, innerweltlichen Gesetze geleitet wird, einer Regelmäßigkeit folgt oder einem transzendenten Gesetz, das jenseits der Immanenz des Universums besteht, lässt sie sich nicht mehr anhand von Theorien vorhersagen oder berechnen. Sie unterliegt keinem Determinismus oder Probabilismus, sondern zeigt sich allein im *ontologischen* Riss zwischen den Welten, dem Entstehen einer neuen Ordnung – der im Nachhinein als dieser kontingente Akt zwar rationalisiert, aber eben nicht innerhalb einer Welt harmonisiert werden kann. Und genau diese Form der radikalen Neuheit gilt es so zu verstehen, dass die Welten untereinander vollkommen irreduzibel sind und dennoch ineinander greifen, um unser Universum<sup>140</sup> nicht als Fragment zu hinterlassen, sondern seine innere Kohärenz gewährleisten – was rational unmöglich ist, weil es keinem Grund folgt, ist vollständig vernünftig, weil es durch das Prinzip der Faktualität erklärt wird.

Das heißt nicht, dass es in den einzelnen Welten keine Veränderung oder keinen Zufall geben kann bzw. dass diese immer nur durch kontingente Ereignisse auftreten können. Jene bleiben, wie wir gesehen haben, jedoch immer gewissen Strukturen unterworfen, insofern sie durch spezifische Gesetzmäßigkeiten, die eben diese Welt auszeichnen, mittels des Satzes vom zureichenden Grund geregelt sind. Demgegenüber bleibt das kontingente Ereignis und das Aufkommen einer neuen weltlichen Struktur kausal irreduzibel, wodurch jede Welt mit einer eigentümlichen Endlichkeit verbleibt. Diese Endlichkeit ist jedoch nicht dadurch charakterisiert, dass sie einer bestimmten innerweltlichen Dauer entspricht oder einer empi-

---

140 Universum wird hier nicht als die Ansammlung, der Behälter oder der chronologische Ablauf der Welten verstanden, sondern vielmehr als die Immanenz selbst, d.h. der Übergang der Welten ineinander.

rischen Gesetzmäßigkeit folgt, die ihr Vergehen organisiert. Es lässt sich kein Ablaufdatum fixieren, das ihren Untergang markiert, da jeder innerweltliche Ablauf, jede chronologische Funktion letzten Endes auf endliche Gesetzmäßigkeiten rückführbar ist – in der Tat ist es auch vorstellbar, das eine bestimmte Welt sich endlos in die Zukunft ausbreitet ohne jemals unterbrochen zu werden. Die Endlichkeit einer Welt, einer Struktur besteht einzig in dem stets möglichen »Eindringen ex nihilo« (PUV, S. 153), das diese unvorhersehbar heimsuchen kann, also der kontingenten Möglichkeit einer neuen Welt – einer Möglichkeit jedoch, die sich nicht mehr innerhalb einer bestimmten Welt, Ordnung, Ansammlung von Gesetzen oder systemischen Chronologie verorten lässt. Sie ist kein innerweltliches Potential, das nur seiner Verwirklichung harrt, sondern einzig ein kontingenter Vorfall, der logisch möglich ist.

### 3.1.1 Potentialität und Virtualität

Die Natur ist somit – wie wir schon im Kapitel zur Unabgeschlossenheit der Natur gesehen haben – nicht alles, was faktisch möglich ist, d.h. innerhalb einer bestehenden Gesetzmäßigkeit entstehen kann, sondern enthält darüber hinaus noch die Möglichkeit des Kontingenten. Eine Möglichkeit jedoch, die nicht mehr als empirisches Potential darstellbar ist und somit keine empirisch reale Möglichkeit beschreibt, zugleich aber (logisch) stets möglich bleibt. Das Auftreten dieser Möglichkeit ist dabei nicht Effekt eines Gesetzes, sondern entspringt der Kontingenz selbst, weshalb sie auch unter einem neuen Begriff zu fassen ist: der *Virtualität* im Gegensatz zur innerweltlichen Möglichkeit. Meillassoux liefert selbst eine präzise Unterscheidung zwischen beiden, indem er diese, mit der oben bereits eingeführte Differenz von Zufall und Kontingenz, kurzschließt:

Diese den Griechen und den Modernen gemeinsame Entscheidung [der Unterordnung der Zeit unter ein Set an Möglichkeiten, F.G.] ist es nun, der wir uns entziehen müssen, indem wir *das Mögliche enttotalisieren* und indem wir auf diese Art die Zeit von jeder gesetzlichen Unterordnung befreien. [. . .]. Nennen wir *Potentialität* die nicht aktualisierten Fälle einer erfassten Menge von Möglichkeiten unter der Bedingung eines gegebenen Gesetzes (sei es aleatorisch oder nicht). Nennen wir *Zufall* die Aktualisierung einer Potentialität, für die keine Instanz der eindeutigen Bestimmung ausgehend von den anfänglich gegebenen Bedingungen existiert. Ich nenne dann *Kontingenz* die Eigenschaft einer erfassten Menge von Fälle (und nicht von einem Fall, der einer erfassten Menge angehört), nicht selber der Fall einer Menge von Mengen von Fällen zu sein, und ich nenne *Virtualität* die Eigenschaft der [im französischen Original, »tout«, also jeder, F.G.] Menge von Fällen, innerhalb eines Werdens aufzutauchen, das von keiner vorkonstituierten Totalität von Möglichkeiten beherrscht wird. (PUV, S. 150f., Herv. im Orig.)

Die Potentialität bezeichnet in einem Kontext, einer Situation oder allgemeiner einer Welt die vordefinierte und abzählbare Menge an Möglichkeiten, dass bestimmte Ereignisse tatsächlich mittels fixierter Gesetzmäßigkeiten eintreten können. Etwa bilden die sechs möglichen Ergebnisse eines Würfelwurfs eine bestehende Ordnung von Möglichkeiten die als Potentialität gefasst werden. Demgegenüber versteht Meillassoux unter Virtualität gerade keine totalisierbare Menge mehr, deren Einträge mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit eintreten, sondern jenen Raum diesseits der Potentialität, der durch die Kontingenz die bestehende Wirklichkeit auf das Neue hin öffnet. Das Virtuelle lässt sich nicht im Möglichkeitsraum einer bestimmten Welt oder einer Menge an Welten verorten und ist damit, parallel zu Deleuze, zwar dem Aktualen entgegengesetzt, nicht aber dem Wirklichen, da sie nicht impotent gegenüber der Wirklichkeit als bloßes Phantasma verharrt, sondern im kontingenten Ereignis als Schöpfung des Neuen durchdringt. In der Tat gibt es keine Ähnlichkeit zwischen Aktuellem und Virtuellen, da das Virtuelle empirisch ungebunden ist und die Wirklichkeit einzig in seiner Kontingenz trifft, dort also, wo die gegenwärtigen Gesetzmäßigkeiten außer Kraft gesetzt werden und sich nicht etwas in der Welt, sondern die Welt selbst wandelt.

Das Virtuelle ist dabei aber nicht unbestimmt und dem denkerischen Zugriff in seiner Fremdheit entzogen. Es ist nicht das Andere, die Alterität, die sich – wie etwa bei Lévinas – jeglicher Konkretisierung und Kategorisierung entzieht. Sondern, auch wenn sie sich in keiner abzählbaren Menge repräsentieren lässt, ist sie, ebenso wie bei Deleuze, vollends bestimmt, da das Absolute rational ist und nicht in die Weiten des Mythischen ausgelagert wird (vgl. SUK, S. 381 sowie DI, S. 178). Das bedeutet nichts anders, als dass das Virtuelle kein undefiniertes Rauschen oder nur die abstrakte Neuheit schlechthin ist, sondern stets konkretisiert als virtuelle Welten, die einzig dem Satz vom Widerspruch unterliegen, erfasst werden kann. Natürlich wohnt dem Denken nicht die reale Kraft inne, eine solche Welt zu produzieren oder durch seine Imagination hervorzurufen. Im wohnt aber die Fähigkeit inne, nicht die unbestimmbare Ankunft des Anderen, das Neue nur hilflos zu erwarten, sondern begrifflich zu antizipieren. Das Entscheidende bleibt dabei, dass diese virtuellen Welten kein abgeschlossenes Ganzes bilden, das sich vollständig repräsentieren lässt, sondern eine überabzählbare, also über jegliche Totalität hinausweisende Menge, von denen wir einige begrifflich fassen können, die aber in keinem kausalen Zusammenhang mit der aktuellen Welt stehen. Die Natur ist, wie wir gesehen haben, selbst unabgeschlossen.

Wie lässt sich aber die Entstehung neuer Welten ex nihilo denken? Was passiert, wenn sich die innerweltlichen Möglichkeit und Potentialität mit der Virtualität im kontingenten Ereignis verbindet? Meillassoux gibt hierfür folgenden Hinweis:

Die Zeit schafft das Mögliche in dem Augenblick, in dem sie es geschehen lässt, sie lässt das Mögliche genauso wie das Reale auftauchen, sie fügt sich direkt in den Würfelwurf ein, um einen siebenten Fall entstehen zu lassen, ein von Rechts wegen Unvorhergesehenes, das mit der Starrheit der Potentialität bricht. (PUV, S. 153)

Das heißt, dass sich die Zeit auf kontingente Weise in die bestehende Ordnung von Wirklichkeit und Potentialität selbst derart einschreibt, dass sie in ihr einen radikal neuen Möglichkeitsraum schafft, der zugleich, also in seinem Entstehen, sein eigenes Auftreten rückwirkend ermöglicht haben wird. Das Eintreten einer neuen virtuellen Welt bildet somit seine eigenen Möglichkeitsbedingungen, insofern sich zum einen keine kausale Verbindung zwischen alter und neuer Welt ziehen lässt und zum anderen die neue Welt nicht zugunsten der alten zurückgenommen werden kann, da sich die Welt als solche, das heißt samt ihrer Gesetzmäßigkeit verändert.

Das beobachtbare Universum der Empiristen ist demnach nicht vollständig gesättigt – oder eben nur potentiell, aber niemals virtuell. Es bildet zwar samt seiner Möglichkeiten, Potentiale und Zufälle ein Ganzes, das in seiner Struktur der naturwissenschaftlichen Beschreibung offen steht. Aber dieses Ganze ist eben nicht alles. Die Natur weist in sich, in seiner Abgeschlossenheit über sich hinaus, ihr ist ihr anderes insofern immanent, als es nicht potentiell möglich ist, sondern nur virtuell und nur durch den Einbruch der Kontingenz selbst hervorgebracht wird. Es ist das Unvorhersehbare, das die Struktur des Möglichen selbst aus den Angeln hebt. Die Zeit ist dadurch nicht bloß die Verwirklichung einer a priori bestehenden Menge an Möglichkeiten, nicht das ewige Potential das sich im Laufe dieser Zeit aktualisiert, keine fixierte oder substanziierte aristotelische Entelechie, die ihr Ziel in sich birgt und als Akt erfüllt. Die Zeit ist nicht Selbstverwirklichung entlang der Denkfigur von Akt und Potenz, Wirklichkeit und Möglichkeit, die ein immanentes oder transzendentes Gesetz zum Ausdruck bringt, wodurch sie immer in den Tiefen des Anfangs stecken bleibt und ihr nur die Rolle der moirischen Ausführung zukommt – denn fragwürdig ist gerade, wieso überhaupt eine konkrete Spannung von Akt und Potenz in der Natur auftritt.<sup>141</sup>

---

141 Besonders interessant wäre es, an dieser Stelle dem Verhältnis zwischen Husserls und Meillassoux' Auffassung von Zeit genauer nachzugehen, was hier nur in einer Fußnote geleistet werden kann. Husserl rückt zwar mit seiner genetischen Phänomenologie die genealogischen Prozesse der Konstitutionswerdung in den Vordergrund und entfernt sich damit von der unmittelbaren Gegebenheit des Phänomens. Dabei bleibt aber das Korrelationsapriori der beständige Bezugspunkt, der zugleich den anfänglichen Keim und das Telos bildet, hinsichtlich dessen, was sich in einer Stufenfolge entwickelt. Die gesamte Genese ist immer eine der Konstitution und Intentionalität die durch die transzendente Gesetzmäßigkeit geregelt ist und also stets in der Spannung zwischen Akt und Inhalt, Konstitution und Konstituiertem besteht, auch wenn diese in der verworrensten Form der schlafenden Monade vonstatten geht. Für Husserl ist die Idee eines Ansichts der materiellen Natur – von ihm auch Urnebel (HUA XIII, S. 15f.) genannt –, das nicht in einen solchen Konstitutionsprozess eingebunden ist, völlig widersprüchlich: »Existenz einer Natur kann Existenz von Bewußtsein nicht bedingen, da sie sich ja selbst als Bewußtseinskorrelat herausstellt; sie *ist* nur, als sich in regelten Bewußtseinszusammenhängen konstituierend« (HUA III/1, S. 121) (vgl. auch HUA LXII, S. 157ff. sowie N.-I. Lee 2012). Dem gegenüber liegt für Meillassoux das Leben oder Denken nicht potentiell in der

Die Zeit ist vielmehr nichts anderes als der schöpferische Bruch des Ganzen selbst, der aber keiner absehbaren bzw. berechenbaren Chronologie oder Teleologie folgt, sondern völlig unvorhergesehen das (potentiell) Unmögliche schafft, da sie nichts anderes als die Notwendigkeit der Kontingenz ist. Dabei fügt sie weder eine transzendente Möglichkeit von außen der Wirklichkeit hinzu, noch realisiert sie eine kalkulierte Möglichkeit innerhalb der bestehenden Struktur. Vielmehr hebt das Virtuelle in Form einer konkreten virtuellen Welt im Moment der Kontingenz das Aktuelle auf.

Wenn wir bedenken, dass das Werden in der Lage ist, nicht nur Fälle ausgehend von einem vorgegebenen Universum der Möglichkeiten auftauchen zu lassen, sondern Mengen, die selber in einem Universum der Universen von Fällen nicht vorgegeben sind, dann muss man in der Tat begreifen, dass wir der Ansicht sind, dass solche Fälle buchstäblich *aus dem Nichts* auftauchen, da sie vor ihrem Auftauchen von keiner Struktur im Sinne ewiger Potentialitäten enthalten sind: *Wir machen aus dem Eindringen ex nihilo den Begriff einer Zeitlichkeit selbst, die ihrer reinen Immanenz ausgeliefert ist.* (PUV, S. 151, Herv. im Original)

Die Zeit ist dadurch nicht mehr durch ein a-temporales Prinzip geleitet oder einer Form der Wirklichkeit unterstellt, sondern die »reine[] Immanenz« (PUV, S. 152, Herv. F.G.) des Hyper-Chaos, die Notwendigkeit der Kontingenz selbst, wodurch die Natur mehr ist als das, was aktual (potentiell) möglich ist – mehr als jeder Kontinuum oder Potentialismus. Aber dieses virtuelle Surplus steht in keiner kausalen Verbindung mit der Gegenwart, sondern ist ihre kontingente, das heißt unvorhersehbare, nicht kalkulierbare Zukunft, die kein Datum ihres Hereinbrechens kennt.<sup>142</sup> Oder wie Blanchot schreibt, indem er die Differenz von potentielltem Beginn und virtuellem Anfang malerisch darlegt: »Nicht jeder Tag, der beginnt, ist einer, der anfängt und die Zukunft ist ein seltenes Ding.« (Blanchot 1999, S. 20)

### Die drei Welten

Versuchen wir hierfür ein Beispiel zu geben und das Gesagte zu konkretisieren. Bisher haben wir unterschiedslos unter Welt eine Menge an Gesetzen und einem damit verbundenen Potential verstanden. In der Tat liefert Meillassoux in seiner Dissertation<sup>143</sup> eine Unterschei-

---

materiellen Natur verborgen und harret nur seiner Zeitigung. Es ist vielmehr das Ereignis eines kontingenten Schnitts, dass diese neuen Formen in die Welt trägt, die keiner Teleologie oder einem gesetzmäßigen Werden gehorchen.

142 An dieser Stelle ließe sich, ganz der Motivation Meillassoux' entgegengestellt, ein Verweis auf die christliche Tradition und ihrem Verständnis der Zeit anführen, wie es etwa in der Apostelgeschichte zu Tage kommt: »Nicht euer ist es, zu kennen Zeiten oder Fristen, die der Vater setzte in der eigenen Vollmacht« (*Münchener Neues Testament: Studienübersetzung* 2013, Apg 1, 7) – auch, wenn natürlich das Christentum letzten Endes nicht, wie noch etwa das Judentum, eine Religion des (künftigen) Ereignisses, sondern der Erinnerung dieses vergangenen Ereignisses ist.

143 Auch wenn diese Arbeit weit vor *Nach der Endlichkeit* geschrieben wurde, unterliegt sie einer ständigen Revision durch Meillassoux, der deren umfassende Publikation plant, weshalb dieses Werk – zwar mit

dung, die uns einen weitere Anhaltspunkt für seine Konzeption der Kontingenz liefert. Darin differenziert er weiter zwischen der Entstehung einer WELT und dem innerweltlichen Advent (vgl. DI, S. 189). Während jene, dem klassisch ontologischen Stufenmodell *entsprechend*, eine der drei Dimensionen von Materie, Leben und Welt bezeichnet, versteht Meillassoux unter innerweltlicher Kreation ein innerhalb einer bestimmten WELT stattfindendes Entstehen.<sup>144</sup> Darunter fallen jegliche Formen der kontingenten Trennung, wie etwa jene zwischen Tierarten und -gattungen in der WELT des Lebens, aber auch alle kulturellen und gesellschaftlichen Wechsel im weitesten Sinne, wie etwa der Übergang zwischen Epochen, politischen Systemen oder Kunststilen in der WELT des Denkens. Entscheidend dabei ist einzig, dass der Übergang zwischen zwei WELTEN bzw. zwischen zwei innerweltlichen Ereignissen nicht kausal vermittelt, sondern rein kontingenter Natur ist, wodurch beide nicht aufeinander reduziert werden könne.

Die WELT der Materie etwa weist ein gewisses Potential auf, dass durch Gesetzmäßigkeiten geregelt ist. Es erlaubt gewissen Ereignissen potentiell aufzutreten, gewisse quantenmechanische Sachverhalte, Bewegungen, Veränderungen, die im Rahmen bestimmter Gesetze ablaufen, während es andere kategorisch ausschließt. Ein solches Ereignis zeigt sich für Meillassoux etwa im Leben<sup>145</sup> und später auch im Denken: Sie erweisen sich nicht als eine Möglichkeit innerhalb der vorhergehenden WELTEN, insofern sie nicht in ihr enthalten sind, sondern eines kontingenten Aktes bedürfen, um in Erscheinung zu treten. Das Leben, genauso wie das Denken bilden einen immanenten Exzess innerhalb der Materie, die jegliche Kontinuität in dieser zerreißt (vgl. DI, S. 180). Sie dringen deshalb auch nicht von außen in sie ein, liegen aber auch nicht schlafend, wie etwa bei Husserl, in ihr, wartend auf ihre teleologische Erweckung, sondern sind die immanente, d.h. hier kontingente, Realisation des Virtuellen in der Materie. Natürlich bindet sich das Leben dabei an die gegebenen Bedingungen, indem es sich in die Materie einschreibt und somit die Materie »zum Leben erweckt«, aber sie ist deshalb nicht das Produkt einer bestimmten materiellen Konstellation. Vielmehr macht das Leben genau diese Konstellation retroaktiv zu ihrer, Badiou würde sagen, Ereignisstätte, wodurch mit dem kontingenten Akt sowohl das Qualitative des Lebens als auch

---

Vorsicht, da er selbst viele Schwachstellen zuerkennt –, nicht unbegründet auch im Bereich seines späteren Schaffens als Argumentationsgrundlage dienen kann.

144 Wichtig zu betonen bleibt, dass die unterschiedlichen Formen der Kontingenz, die Unterscheidung zwischen WELTEN und innerweltlicher Kreation, selbst wieder kontingent sind. Sie beziehen ihre Legitimation nicht aus einer ontologischen Ordnung, sondern aus ihrer anthropologischen Relevanz. Die Kontingenz weist keine inhärenten Wertigkeit auf, mit der sie eine solche Unterscheidung treffen könnte, einzig der Mensch offenbart in seinem Umgang und Handeln die Sinnhaftigkeit einer solchen: Die drei Welten sind deshalb von herausragender Bedeutung, weil sie es *für uns* sind und nicht für das Sein. Dies ist deshalb von äußerster Wichtigkeit, da Meillassoux ansonsten in ein linear-teleologisches Schichtenmodell, wie wir es aus der Metaphysik etwa bei Nicolai Hartmann kennen, zurückfallen würde. Dass Meillassoux mit seiner Theorie des Nicht-Ganzen genau das Gegenteil im Blick hat, werden wir im Folgenden zu zeigen versuchen.

145 Auch wenn Meillassoux keine eindeutige Definition des Lebens liefert, sondern sie ganz Allgemein über die Wahrnehmung bzw. die qualitative Relation zu fassen scheint, greift seine Argumentation, da sie primär auf die ontologische Trennung zweier Bereiche abzielt und nicht auf deren definitonische Festlegung.

dessen materiellen Konfigurationen entstehen, die vorab noch nicht existierten. Meillassoux würde einer linearen Naturgeschichte vorwerfen, Ursache und Wirkung deshalb zu verwechseln, weil sie das als Ursache nimmt, was nur Effekt eines kontingenten Ereignisses ist. Was innerhalb einer linearen Betrachtung als das Hervorgehen aus dem Bestehenden angesehen werden kann, wandelt seinen Charakter, sobald wir es unter dem Blickwinkel der Kontingenz fassen. Leben ist dann nicht die kausale Wirkung materieller Komponenten, sondern verwandelt diese durch einen kontingenten Akt gerade in seine eigenen Möglichkeitsbedingungen Leben hervorzubringen. Gleiches gilt dann auch für das Denken, das sich nicht auf die WELT des Lebens reduzieren lässt.

Jede WELT entspricht einem Exzess über die ihr vorhergehende. Aber nicht, weil dieser aus teleologischer Sicht etwas fehlte – ihr wohnt kein Mangel inne, den es zu beheben gäbe. Vielmehr kommen wir mit Meillassoux zu der dialektischen Aussage, dass jede WELT unvollständig ist, ohne dass ihr etwas fehlt.<sup>146</sup> Ihr fehlt nichts, weil diese WELT völlig in ihrem Potential gesättigt ist. Aber sie ist zugleich unvollständig, weil diese WELT nicht alles ist, weil diese WELT nicht die Immanenz bedeutet und die Immanenz über das Virtuelle sich nie in einer WELT fangen lässt. Damit tritt Meillassoux auch in Opposition gegenüber der langen philosophischen Tradition, wonach die Wirkung niemals über die Ursache hinauswächst bzw. die Wirkung vollständig in der Ursache enthalten ist. Diese insbesondere scholastische Position, die sich aber bereits bei Platon findet und wahrscheinlich bis an die Anfänge der schriftlichen Kultur mit ihrer Mythologisierung des Anfangs zurückreicht, zeichnet sich dadurch aus, dass der Effekt einer Ursache dieser nichts hinzufügt und insofern nichts Neues in die Welt kommen kann, was nicht schon ursächlich in ihr angelegt war – was letzten Endes immer in einer ersten, allumfassenden Ursache kulminiert. Meillassoux durchbricht diese Idee, indem er die Welt ihrer selbstgenügsamen Anfänglichkeit beraubt und den Effekt radikal von der Ursache entkoppelt. Dadurch ist die Wirkung insofern mehr als ihre Ursache, als sie qua Kontingenz überhaupt keine hat und somit immer über das ihr Vorhergehende hinausweist. Das bedeutet, wie wir gesehen haben, jedoch nicht, dass das Ursache-Wirkung-Schema vollends aufgehoben ist. Vielmehr regelt dieses solange die Geschehnisse innerhalb einer WELT bis durch eine *creatio ex nihilo* das Neue in die WELT kommt und sie wandelt – weshalb wir zu der an Badiou erinnernden Aussage gelangen können es: Es gibt nur Kausalität mit Ausnahme der Kontingenz.<sup>147</sup>

---

146 Übrigens ebenso wie Adorno mit Kierkegaard zu der Überzeugung kommt, dass der Existenz nichts fehlt, ohne dabei vollständig zu sein (vgl. Adorno 1997, 4. Kapitel).

147 Wir beziehen uns hier auf folgenden Satz Badiou: »*Es gibt nur Körper und Sprachen, außer dass es Wahrheiten gibt.*« (Badiou 2010, S. 20, Herv. im Orig.)

### Die vierte Welt der Gerechtigkeit

Jenseits der drei WELT von Materie, Leben und Denken kennt Meillassoux allerdings noch eine vierte WELT: die WELT der Gerechtigkeit. Im Gegensatz zu den drei zuvor genannten ist diese allerdings eine noch ausständige, die nur als virtuelle existiert. Sie lässt sich also logisch zwar konzipieren und denken, aber eben nicht produzieren. Damit denkt Meillassoux entlang der virtuellen Offenheit der Immanenz und antwortet so auf die simple Frage, wieso die Trinität von Materie, Leben und Denken abgeschlossen sein sollte. Ohne im Detail darauf eingehen zu können, wollen wir aber dennoch eine kurze, unkommentierte Skizze dieser WELT der Gerechtigkeit liefern – schon allein deswegen, weil es eine unglaublich befremdliche und philosophisch irritierende Konzeption ist.<sup>148</sup>

Mit ihr möchte Meillassoux dem Umstand Rechnung tragen, dass die Endlichkeit des Menschen oder allgemeiner der lebendigen Wesen, wie jede andere Gegebenheit auch, keine Notwendigkeit ist, sondern ein bloßes Faktum, dass letzten Endes einer biologischen Gesetzmäßigkeit geschuldet ist. Sie ist nicht beliebig, insofern sie keiner willkürlichen Vollzugsmacht unterliegt, aber kontingent, da sie keiner notwendigen Eigenschaft oder Konfiguration entspricht, sondern vielmehr auch nicht hätte eintreten können. Dadurch trennt Meillassoux das Leben von der Endlichkeit selbst, indem er beide nur durch einen kontingenten Schnitt verbindet. Die Kontingenz des Lebens als WELT und fernerhin des Menschen ist nicht mit der Kontingenz der Sterblichkeit gleichzusetzen und das Wissen um unsere Sterblichkeit ist einem bestimmten Naturgesetz geschuldet und nicht seiner Notwendigkeit (vgl. TRA, S. 23). Im Gegensatz dazu ist für Meillassoux »[d]ie Unsterblichkeit des irdischen Lebens [...] die wahre Formel der Immanenz.« (TRA, S. 68)

Was zunächst als philosophische Verstiegenheit anmutet, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als konsequente Explikation des Prinzips der Faktualität. Seit jeher ist die philosophische Tradition im Bann einer doppelten Sackgasse gefangen: Entweder wird der Tod als Übergang in ein Jenseits vorgestellt oder als absolutes Nichts, als äußerste Schranke oder Nullpunkt in dem alles Leben vergeht.<sup>149</sup> Aber beiden Positionen liegt eine Transzendenz zu Grunde, die entweder in Form einer paradiesischen (oder anders gestalteten) Alterität oder dem reinen Nichts ausbuchstabiert ist, in die das Leben mit seinem Tod überführt wird.<sup>150</sup>

148 Natürlich lassen sich unendlich viel weitere WELTEN konzipieren, allerdings ist nicht jede von philosophischem Interesse und politischer Relevanz – wie eben die WELT der Gerechtigkeit.

149 Diese restlose Alternative steht auch am Anfang der europäischen Philosophie, wenn Platon in der Apologie Sokrates Folgendes sagen lässt: »Denn eins von beiden ist das Totsein: entweder so viel als nichts sein noch irgend eine Empfindung von irgend etwas haben, wenn man tot ist; oder, wie auch gesagt wird, es ist eine Versetzung und Umzug der Seele von hinnen an einen andern Ort.« (Platon 2005, Apologie, 40d)

150 Darüber hinaus entkoppelt Meillassoux auch den Tod von der möglichen Sinnhaftigkeit des Lebens. Weder ist der Tod der letzte Gravitationspunkt jeglicher Sinngebung, indem er die individuelle Existenz auf sich zurückwirft und vereinzelt und wir so nur sinnvoll leben können, weil wir sterblich sind, noch ist er der Ausloschungspunkt jeglicher Sinnstiftung, indem er jede Sinnstruktur in ihrer Endlichkeit offenbart und somit zwangsläufig vernichtet. Vielmehr braucht das Leben den Tod überhaupt nicht, um Sinn zu erfahren, weder in seiner Vernichtung noch in seiner Offenbarung, »es braucht dafür nur das Denken und

Demgegenüber versucht Meillassoux die Philosophie aus dieser Zwickmühle zu befreien, indem er das Leben einzig durch die Immanenz denkt, d.h. von der Idee, dass »[m]ein Leben [...] nur zu meinem Leben [führt]« (TRA, S. 67), dass das Leben also nicht im Tod seinen notwendigen transzendenten Gegenspieler findet, sondern nur seinen kontingenten.<sup>151</sup> Die einzige Möglichkeit wie dies allerdings zu verstehen ist, zeigt sich in der Unbegrenztheit des Lebens, die nicht mehr durch eine Form der Transzendenz limitiert wird. Nietzsches »Ewige Wiederkunft des Gleichen« wird damit nicht mehr, wie bei Deleuze als ständiger Differenzierungsprozess des Werdens verstanden, sondern in seiner philosophischen Unverschämtheit ernst genommen. Dieser Gedanke wirkt dann deshalb so schwer und unerträglich, weil er jegliche transzendente Hintertür für immer schließt und die Immanenz in seiner Radikalität betritt: »Denn die Unsterblichkeit ist nicht Zeichen von Transzendenz, sie ist im Gegenteil die Zerstörung von jedem Jenseits: Sie verspricht uns nicht ein anderes Leben, einen anderen Körper, sondern nur uns selbst, für immer, so wie wir hier und jetzt sind.« (OZB, S. 283) Es ist nicht das Anderswerden, das sich als Gleiches wiederholt. Vielmehr kehrt die Identität *dieses* Lebens in seiner unendlichen Gleichheit mit sich wieder und stellt gerade dadurch die Unmöglichkeit des schlechthin bzw. transzendenten Anderen dar. In dieser fundamental a-religiösen Wende gegen jegliche Form der Transzendenz und hin zur Unsterblichkeit sieht Meillassoux die eigentliche Würde der Philosophie gerettet, die in einer Zeit gipfelt, die durch nichts mehr begrenzt ist und ihre Vorläufer in Platons Metempsychose, Spinozas Ewigkeit des Geistes, dem kantischen Postulat der Unsterblichkeit der Seele und eben Nietzsche findet (vgl. TRA[21]).<sup>152</sup> Aber entgegen dieser Tradition ist die Unsterblichkeit des Lebens bei Meillassoux nicht von dieser WELT – wie es übrigens auch schon in Johannes 18:36 steht. Sie ist nicht als Potential in ihr vorhanden oder eine aktuelle Konfiguration. Die WELT der

---

die Forderung.« (TRA, S. 25) Damit stellt er sich gegen eine der wohl wirkmächtigsten Philosopheme, deren Essenz in der Verbindung von Tod und Philosophie bzw. Sinn besteht und die wir ausgehend von Platon, der im Phaidon den wahren Philosophen als sich nach dem Tode sehnend (den Tod begehrend) beschreibt – und den Tod dadurch quasi verdoppelt, insofern es dadurch einen philosophischen sowie einen körperlichen Tod gibt – (vgl. Platon 2005, Phaidon, 64b), fast überall in der Philosophiegeschichte verorten können: bei Cicero etwa, der Platons Maxime der Philosophie als »μελέτη θανάτου« (Platon 2005, Phaidon, 81a) in seinem legendären Ausspruch, »Tota Philosophorum vita commentatio mortis est« (Cicero 2008, S. 1, 74), übernimmt und den Montaigne weiterführt (»Que Philosopher, c'est apprendre a mourir« (Montaigne 2007, Kap. XX)), bis hin zu Heideggers Sein zum Tode.

151 Auch Deleuze denkt etwa das Leben als Immanenz, dem der Tod nicht als absoluter Pol einer Dualität entgegensteht. Der Tod kann das Leben gerade deshalb nicht absolut beenden, weil alles Leben und Werden ist, also ein Prozess der ständigen Ausdifferenzierung. So ist auch der Tod nur eine asymptotische Grenze, die sicher aber nie vom Leben entfernt, sondern nur den Wandlungsprozess unendlich verlangsamt. Somit hört das Leben auch nicht auf, wenn alles organische Leben ausstirbt, insofern das Leben als Immanenz auch die anorganische Materie ist (vgl. Deleuze 1996 bzw. für eine ausführliche Diskussion des anorganischen Lebens die wunderbare Ausführung von Lindner 2015).

152 Insbesondere findet sich auch bei Kierkegaard das Motiv der Unsterblichkeit des *konkreten* Menschen, wenn er gegen Hegel und die Ewigkeit des Systems luzide einwendet: »Ich weiß, daß ich sie [die Unsterblichkeit, F.G.] im System nicht gefunden habe, wie es auch ungereimt ist, sie dort zu suchen; denn in phantastischem Sinne geschieht alles systematische Denken *sub specie aeterni* und insofern ist dort auch die Unsterblichkeit als Ewigkeit, aber diese Unsterblichkeit ist gar nicht die, nach der gefragt wird, da nach der Unsterblichkeit des Sterblichen gefragt wird, was nicht dadurch beantwortet wird, da man zeigt, daß das Ewige unsterblich ist; denn das Ewige ist ja nicht das Sterbliche, und die Unsterblichkeit des Ewigen ist eine Tautologie, und ein Mißbrauch der Worte.« (Kierkegaard 1989, S. 162, Herv. im Orig.)

Gerechtigkeit ist ein Virtuelles, dass in der Zukunft nur als kontingentes Ereignis gestiftet werden kann. Aber dadurch, dass die Notwendigkeit der Kontingenz nur als Immanenz und nicht als Transzendenz gedacht werden kann, ist sie der dritten WELT schon jetzt immanent – eben virtuell und nicht aktual.

Diese Unsterblichkeit bezieht aber nicht nur alle gegenwärtig Lebenden mit ein, sondern erstreckt sich auf jeden jemals gelebten Menschen. Dadurch wird dem Tod seine hoffnungslose Endgültigkeit genommen und die Trauer angesichts der unzähligen schrecklichen Todesfälle nicht zum unabwendbaren Schicksal und zur maßlosen Aufgabe. Die WELT der Gerechtigkeit liefert somit eine Antwort auf das, was Meillassoux das *Gespensische Dilemma* nennt. Darunter versteht er die aporetische Alternative zwischen Religion und Atheismus, die sich angesichts des grausamen Todes darstellt: des Todes der zu früh kommt, unerwartet und ohne mögliche Versöhnung im Diesseits.<sup>153</sup> Entweder bleiben diese Toten, wie im Atheismus, auf Ewig unversöhnbar oder wir haben es mit einem Gott zu tun, dessen Liebe nur als Beliebigkeit gedeutet werden kann und die zugleich Urheber des Bösen ist. Die Immanenz der WELT der Gerechtigkeit öffnet demgegenüber die Möglichkeit einer Trauer, die auf Hoffnung baut und somit einer Erlösung der Toten selbst in Aussicht stellt (vgl. KT sowie IWB). Eine solche Zukunft denkt Meillassoux über einen zukommenden, noch inexistenten Gott – deshalb auch der Titel seiner Dissertation: *L'Inexistence Divine* –, was es uns erlaubt »an Gott [zu] glauben, weil er nicht existiert« (GI, S. 251, Herv. im Orig.).

Dieses Unterfangen wird gerade dann politisch, wenn die Hoffnung auf die vierte WELT kein tatenloses Begehren ist, sondern ein aktives Verhalten verlangt. Die Frage, die sich allerdings sofort stellt und den Anspruch direkt zurückweist, ist, wie sich eine Ontologie der Kontingenz mit einer autonomen Praxis verbinden lässt. Denn wenn jedes Auftreten einer neuen WELT kontingent und kausal irreduzibel ist, lässt sich keine Verbindung zur vorgehenden WELT herstellen, die in irgendeiner Weise eine Ethik begründen könnte. Das Problem vor das sich Meillassoux also gestellt sieht, ist, wie sich aus einer virtuellen WELT Handlungsweisungen für die aktuelle ableiten lassen, die nicht in einer völligen Hilflosigkeit untergehen, sondern das stiften, was sie nicht produzieren kann. Meillassoux schafft dies über den Begriff der Erwartung, den er als Drehpunkt zwischen dem Aktuellen und Virtuellen installiert. Erst wenn die WELT der Gerechtigkeit nicht nur ein kontingentes Ereignis darstellt, sondern aktiv erwartet und politisch antizipiert wird, kann sie einen wahren Wandel darstellen und überhaupt erst als solcher wahrgenommen werden. Ansonsten wäre sie nur eine endlose Wiederholung der zweiten WELT des Lebens oder der dritten des Denkens und kein kontingentes Ereignis, das über das *Denken* hinausgeht:

---

<sup>153</sup> Dass diese Unterscheidung zwischen grausamen und normalen Todesfällen philosophisch natürlich unglaublich problematisch ist, sei hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt.

Jedes Mal, wenn ich in Hinblick auf die Gerechtigkeit handle, erneuere ich demnach die Erwartung, die alleine der Möglichkeit des Entstehens einer *anderen* WELT Sinn verleiht, die nicht einfach die Wiederholung einer WELT des Lebens oder des Denkens wäre, sondern die tatsächlich die letzte WELT bildete – die ultimative WELT der Gerechtigkeit. (GI, S. 223, Herv. im Orig.)

Meillassoux geht es also mit der WELT der Gerechtigkeit um einen doppelte Bruch, der sowohl das Leben als auch das Denken durchzieht,

denn nur unter der vorausgegangenen zweifachen Voraussetzung – vorangehende Existenz der Hoffnung und Ausführung ihres Gegenstandes in einer späteren WELT – kann die Zeit eine authentische *Neuheit* entstehen lassen, die das *Denken selbst betrifft* und nicht seine Umgebung oder nur seine lebendige Hülle. (GI, S. 226, Herv. im Orig.)

Weder das ontologisch kontingente Ereignis der Unsterblichkeit noch deren Erwartung alleine sind hinreichend für die WELT der Gerechtigkeit – erst in der Verbindung der absoluten Kontingenz mit deren politischer Erwartung, d.h. der neutralen Ontologie mit einer entsprechenden Praxis wird die Neuheit der vierten WELT gestiftet.

Damit überbrückt Meillassoux den unendlichen Graben zwischen Theorie und Praxis, der die Philosophiegeschichte durchzieht und in Kant seine Galionsfigur findet und liefert so immanent ein ultimatives, aber eben nicht transzendentes Kriterium des Handelns, das einzig auf der Notwendigkeit der Kontingenz fußt. Denn das Faktuale erlaubt es, die Beziehung zwischen dem Sein und dem Wert bzw. dem menschlich Universellen<sup>154</sup> so zu knüpfen, dass die Absurdität der verfrüht Gestorbenen gerade durch die absurde Neutralität des Seins (qua Kontingenz) hinsichtlich unserer Existenz erlöst wird und so dem Streben nach universeller Gerechtigkeit Sinn verleiht (vgl. GI, S. 196). Dieses Streben scheint nämlich dann nicht mehr aussichtslos, wenn die Gerechtigkeit eine Virtualität darstellt, die tatsächlich zu erhoffen und zu antizipieren ist und in keine Transzendenz oder logische Unmöglichkeit verbannt wird. Die Kontingenz wird dadurch zur Gewähr und nicht zum willkürlichen Hindernis der Gerechtigkeit. Dieses immanente und rationale Band zwischen dem Sein und dem Universellen bzw. dem Wert nennt Meillassoux *Symbolisierung* (vgl. GI, S. 197 bzw. S 200). Ein Wert ist somit nie eine rein menschliche Erfindung oder soziales Konstrukt, sondern stets die Entdeckung einer Wahrheit über die Realität, insofern sich die Praxis innerhalb der Ontologie selbst legitimieren muss, um nicht sophistische Willkür zu sein: Der Mensch versichert sich somit

---

<sup>154</sup> Meillassoux unterscheidet das Absolute insofern vom Universellen, als letzteres durch seinen Bezug zum Denken bestimmt ist, während das Prinzip der Faktualität diese völlig indifferent gegenüber ist (vgl. TRA, S. 20).

der Objektivität seiner Werte. Das Anliegen der Philosophie ist demnach die *immanente* Einschreibung des Universellen in das Sein selbst (vgl. GI, S. 200).



Meillassoux zeigt jedoch auf, dass dieses Symbol als ontologisches Band zwischen Sein und Wert in der bisherigen Geschichte nur metaphysisch, d.h. unter Rückgriff auf transzendente Begründungsfiguren, gedacht wurde. Er unterteilt dabei den Ideenverlauf in drei Stufen, die parallel zu den drei WELTEN, Materie, Sein und Denken verlaufen. Philosophie beginnt dort, wo gegenüber der religiös-mythologischen Sphäre Sein bzw. Wissen und Wert bzw. Handeln bereits auseinander gefallen waren – und es ist Platon, der diese Verbindung über die himmlische Bewegung der Planeten, die das Abbild des Guten darstellen, erneut knüpft: Das *kosmologische* Symbol verankert das Gute in der Sphäre der Himmelskörper. Aber dieses Band zerriss, sobald Newton die Bewegung der Himmelskörper mit jenen auf der Erde identifizierte: Die überirdische Kinetik ist der unseren gleich und kann somit nicht mehr als Leitfaden des Gerechten dienen. Erst Rousseau schafft es, das kosmologische Symbol durch ein *naturalistisch-romantisches* zu ersetzen, das in der Spontaneität des Lebens selbst das Gute findet. Während zuvor die Bewegungen auf der Erde ihre moralische Rechtfertigung durch jene jenseits der Erde erhalten haben, dient nun die Natur als Vorbild für das Soziale – das Gute findet sich dort, wo das Soziale aufhört. Aber das naturalistische Symbol zerbricht unter dem Gewicht der offensichtlichen Grausamkeit des Lebens, das eben nicht nur Harmonie und Mitleid ist, sondern auch Gewalt, spontanes Kräftegebaren und Krieg. Im Anschluss daran zeigt sich das *historische* Symbol als das wahre Symbol der Moderne (im Gegensatz zum Griechischen), das dem Menschen die objektive Geltung seiner Werte in der menschlichen Gemeinschaft als Ganze, die in ihrem geschichtlichen Wandel nicht die Errungenschaft einzelner Individuen ist, offenbart. Die Geschichte läuft nicht entlang menschlich willentlicher Akte, sondern weist in seiner Gesamtheit eine Teleologie auf, die mit der Gerechtigkeit zusammenfällt. Sie ist somit nicht die Summe empirischer Erfahrungen, sondern bildet in sich einen objektiven Wert ab. Diese von Leibniz Monadologie und Mandevilles Bienenfabel inspirierte Philosophie mündet im Ökonomismus, in der die Ökonomie bzw. der Markt selbst das Prinzip einer Teleologie des Guten abbilden. Sei es in seiner marxistischen oder liberalen Tradition immer findet sich im menschlichen Austausch eine Gültigkeit, die jede Individualität transzendiert und somit das Handeln auf eine objektive Basis stellt: dem Plan der Historie. Aber die Katastrophen des 20. Jahrhunderts haben gezeigt, dass die Geschichte nicht auf unserer Seite ist, dass die Menschheit in ihrer holistischen Gemeinschaft keinen teleologischen Garant findet. (Vgl. GI, 206f.)

Allen drei Symbolen ist gemein, dass sie im metaphysischen Bann einer realen Notwendigkeit verharren und gerade deshalb scheitern, weil sie eine transzendente Brücke zwischen unserem Handeln bzw. unseren moralischen Motiven und der Gesetzmäßigkeit der Welt herstellen. Eine Brücke, die sich nicht mehr rational überqueren lässt, sondern nur auf religiösem Wege – sei es in der platonischen Ekstase, dem christlichen Glauben oder sonst einer irrationalen Form, die die unendliche Schlucht zwischen dem Handeln und Sein zu überbrücken versucht.

Um auf der anderen Seite nicht der Option eines moralischen Zynismus zu verfallen, der darin besteht, individuelles Glück gerade im Verzicht auf eine allgemeine Moral und der Hinwendung an eine a-moralische Realität zu finden, konzipiert Meillassoux eben das *faktuale* Symbol. Durch diese Symbolisierung wird der Wert (des Handelns) in eine Realität eingefügt, die nicht mehr einer substantiellen oder metaphysischen Notwendigkeit unterliegt, sondern die grundlose Veränderung selbst ist. Dadurch ist das Sein gerade jene Ebene, in der wirklich etwas passieren kann und nicht mehr a priori die beste oder schlechteste aller Welten, sondern die Möglichkeit eine von beiden zu sein und auf kontingente Weise zu werden (vgl. GI, S. 211). Das Sein ist nicht auf metaphysische Weise mit dem Guten gesättigt und die immense Lücke die sich zwischen der Realität und dem Wert als transzendenter Illusion in der Metaphysik geöffnet hat, wird durch die Zeit selbst in ihrer real-virtuellen Macht gefüllt, die das hervorbringen vermag, was noch nicht war: das Gute – namentlich die WELT der Gerechtigkeit. Unser Streben nach dem Guten wird durch das Wissen über eine mögliche WELT gestützt, die Träger einer rational begründeten, aber zugleich unendlichen Hoffnung ist – unendlich deshalb, weil sie uns das immense Risiko vor Augen führt, nicht vollends Herr über unsere Zukunft zu sein, insofern die Gerechtigkeit letzten Endes nicht in unserer Hand liegt und uns trotzdem anstiftet, sie mit allen Mitteln zu erwarten. Die praktische Philosophie Meillassoux' wird somit durch eine meontologische Praxis geprägt: Das was nicht ist, bestimmt das, was ist, weil das was nicht ist, auf kontingente Weise tatsächlich werden kann.

### 3.1.2 Diesseits von Sein und Werden oder die Zeit des Vielleicht

Die wichtigste Figur, gegen die sich Meillassoux mit seiner Auffassung der absoluten ZEIT wendet, ist Platon, der mit seiner Unterscheidung von Ewigkeit bzw. dem außerzeitlichen Sein der Ideen und dem zeitlichen Werden der Dinge und der Zeit als zahlhaft bewegtes Abbild der Ewigkeit (vgl. Platon 2005, Timaios, 37d) eine lange philosophische Tradition begründet hat, die in der mittelalterlichen Theologie mit der Unterscheidung von Gott und weltlicher Schöpfung weitergeführt wurde und noch in der Neuzeit mit jeglicher Form der Mythologisierung des Anfangs nachklingt. Zum einen – und das ist die einfach Umkehr

des Platonismus – rückt Meillassoux dagegen die Unterbrechung, die Störung, die die ZEIT selbst ist, in den Mittelpunkt seiner Philosophie und macht damit die stabilen Ordnungszusammenhänge, die einzelnen Welten nur zu den Äußerungen oder dem Ausdruck einer tiefergreifenden ZEIT, die sich aber nicht mehr substanzial fixieren lässt. Zum anderen aber sind diese Welten, wie wir gesehen haben, nicht innerhalb einer absoluten ZEIT potentiell vordefiniert. Eine entstehende Welt ist nicht die Ausformung schon potentieller, vorgegebener Gesetze, die im ewigen Äther der ZEIT flottieren und nur ihrer Verwirklichung harren, da die Kontingenz nicht mehr in einer Totalität von Fällen gefasst werden kann. Aber eine Welt ist nicht nur insofern kontingent, als sie in der vorherigen Welt unmöglich war, also jenseits deren Möglichkeitsraumes und nur durch einen kontingenten Akt entstehen konnte, sondern auch insofern, als sie in keinem höherstufigen oder übergeordneten IdeenRaum potentiell existierten. Der kontingente Akt bringt das *ontologisch* Neue schlechthin in die Welt, das was vorab weder in der Welt noch jenseits dieser möglich war – sondern einzig *virtuell* in der Immanenz eingeschrieben ist.



Auf der anderen Seite und das ist weitaus erstaunlicher, wendet sich Meillassoux mit dieser Form des Absoluten, der absoluten ZEIT, auch gegen Heraklit und damit gegen jede Philosophie des (reinen) Werdens, wie etwa jene Nietzsches oder Deleuezes. Denn letzten Endes substituiert und substanzialisiert eine solche Philosophie bloß die metaphysische Identität des Seins mit seiner ständigen Differenzierung. Aber die Notwendigkeit der Kontingenz unterliegt ebensowenig dem ewigen Gesetz des kontinuierlichen Werdens wie irgendeiner anderen Fixierung (vgl. NE, S. 92). Die absolute ZEIT ist qua Notwendigkeit der Kontingenz vielmehr chronologisch völlig ungebunden, insofern sie keiner temporalen Gesetzmäßigkeit gehorcht. Sie kann deshalb auch eine Welt ohne Werden hervorbringen und bestehen lassen, eine völlige Fixierung des momentanen Zustands, in dem keine intensiven Differenzierungen mehr möglich sind. Ein Universum, das keine gesetzliche Veränderung qua reinem Werden zulässt, sie verunmöglicht, eine völlig eingefrorene Welt, die sich ewig in ihrem gleichbleibenden Zustand perpetuiert.

Zugleich – und das ist die Kehrseite des Einwands – macht Meillassoux klar, dass ein universales Werden noch keine Kontingenz oder kontingente Unterbrechung konstituiert. Ein universales Werden zeichnet sich nämlich dadurch aus, dass es eine konstante Änderung zwischen den individuellen Zuständen gibt, dass man, wie Heraklit schreibt, »nicht zweimal in denselben Fluss steigen [kann].« (Hermann Diels 1906, Heraklit, 91) Aber dieser Fluss kann selbst nach bestimmten Gesetzen ablaufen, die eben die Wandlung, den stetigen Wech-

sel der Dinge untereinander organisieren und leiten. In einer solchen Welt des Werdens ist alles (über die ewigen Gesetze) miteinander verbunden und damit jeder Zustand nur der Ausdruck aller anderen oder wie Leibniz sagen würde, ein »beständiger lebendiger Spiegel des Universums« (Leibniz 2002, §56). Es gibt nichts jenseits dieser Gesetzmäßigkeiten – die konstante Verbindung von Grund und Begründetem innerhalb des Satzes vom Grund –, das den Lauf der Dinge beeinflussen könnte. Vielmehr ist die Wirklichkeit gemäß einer Notwendigkeit »gewissermaßen gesättigt.« (SUK, S. 376) Einhergehend damit ließen sich aus jeder Konstellation alle anderen gegenwärtigen, gewesenen und zukünftigen Konstellationen ableiten. Dies löst aber die Struktur der Zeit bis zu dem Punkt auf, da die Differenz der drei Zeitdimensionen selbst verschimmt und einzig ein »unveränderliche[s] Geflecht[] von Bewegungsübertragungen« (SUK, S. 376) übrig bleibt. Eine solche Philosophie des Werdens bleibt bei allen pluralistischen Beschwörungen letzten Endes monistisch, da alle immanenten Unterschiede (zwischen der Materie, den Tieren, dem Menschen etc.) konstitutiv graduell sind, intensive Differenzen, die die Natur und all ihre Dinge in ihrer Diversifizierung zu einer (letzten Endes bruchlosen) Einheit des Werdens zusammenschnüren (vgl. IRR, S. 15).

Von einem Werden im Sinne Meillassoux', d.h. einer absolute ZEIT, die wirklich Neues schafft, kann erst dann die Rede sein, wenn dieser Fluss, dieses *statische Werden* durch die Kontingenz unterbrochen wird, die es schafft, dieses in Bahnen geleitete Strömen samt seiner Gesetzen zu wandeln:

Die Ströme, sich selbst überlassen, sind eine derartige reine Bewegtheit, die gerade dadurch, dass kein Hindernis ihre Entfaltung beeinträchtigt, unbeweglich bleiben: Es sind die von fixen Gesetzen beherrschten Bezüge zwischen allen Dingen. Damit es Werden gibt, muss etwas geschehen und damit irgendetwas geschieht, genügt es nicht, dass etwas geschieht – es muss im Gegenteil irgendetwas nicht geschehen: Es muss eine Trennung geben. (SUK, S. 377)

Auch wenn Meillassoux hier auf Deleuze' Theorie des Chronos und Aôin eingeht, wie sie dieser in *Logik des Sinns* bespricht (vgl. Deleuze 1993, S. 86f.), lässt sich diese Aussage auch auf den Kontext des Prinzips der Faktualität übertragen: Erst die kontingenten Schnitte zwischen den Welten samt ihrer Bewegungen und Gesetze, schaffen eine absolute ZEIT, die sich nicht mehr innerhalb der Bewegungsabläufe einer Welt und deren Möglichkeitsraum verorten lässt, sondern die ontologische Bedingung »für die unvorhersehbare Schöpfung von Neuem« (SUK, S. 381) liefert. Das Universum Meillassoux' ist nicht jenes des Ovid in den Metamorphosen, wo sich das Werden im Werk selbst verewigt (vgl. Ovid 2010, S. 15, 871–879), sondern jenes, wie es René Barjavel in *Ravage* konzipiert. Ein Universum, dessen ungewöhnliche, die klassischen Gesetze kontaminierenden Bewegungen nicht in einem höheren

Gesetz harmonisiert oder aufgehoben werden können, sondern einzig ein unvorhersehbares Chaos bilden (vgl. SF, S. 52). Kein Chaos jedoch, das eine immerwährende Unordnung darstellt, sondern ein Hyper-Chaos, das fähig ist sowohl die antike metaphysische Ordnung, als auch die antike chaotische Ordnung zu erschaffen (vgl. NE, S. 91, IRR, S. 11), um so die reine Heterogenität zum Vorschein zu bringen, die die graduellen Differenzen hin zu kontingenten Schnitten überschreitet. Dies ist schließlich eine ZEIT – um eine Wendung Meillassoux' aufzunehmen – ohne Werden, d.h. nun diesseits jeglicher substanziellen Fixierung und Notwendigkeit (vgl. TWB).

### 3.2 Das Nicht-Ganze und sein Schnitt

Die ZEIT ist zusammenfassend nicht mehr – wie noch jede Form der kontinuierlichen Zeit, sei es als reines Werden oder als gesetzmäßige Chronologie – der Möglichkeitsraum, der das Eintreten zukünftiger Ereignisse steuert und begrenzt. Vielmehr öffnet sie diesen selbst hin auf die Entstehung des radikal Neuen, das nicht mehr innerhalb eines in »irgendeine atemporale Matrix eingeschriebenen Möglichkeitsspektrums« (Žižek 2014, S. 318) liegt. Die kontingenten Einbrüche ex nihilo, die sich in keiner kausalen Kette eingliedern lassen, legen nicht Zeugnis von einer transzendenten Macht ab, die das Geschehen auf direktem Wege leitet, sondern sind vielmehr ein Zeichen für deren Inexistenz, für die Abwesenheit einer übernatürlichen Notwendigkeit. Indem die Natur nicht mehr durch ein ihr außerhalb liegendes Prinzip geregelt und damit beschränkt wird und dennoch mehr ist als der empirische Möglichkeitsraum, den sie zu einem gewissen Zeitpunkt abbildet, insofern sie das Neue zeitigen kann, indem also die Natur mehr ist als die gesetzlich strukturierte Welt, das Ganze der Möglichkeiten, das etwas bewirkt, aber selbst nicht moduliert wird, fasst Meillassoux die Natur auch unter dem Begriff des *Nicht-Ganzen*.<sup>155</sup>

Dieses aus der Ontologisierung Cantors gewonnene Nicht-Ganze der Natur ist der Erinnerungspunkt der Konzeption Meillassoux', insofern es das Prinzip der Faktualität in seiner realen Immanenz ausbuchstabiert: Das Ganze ist nicht alles und alles, was existiert, ist nicht alles, was *ist*.<sup>156</sup> Denn die Natur ist in ihrer faktischen Gegebenheit nicht gesättigt, sondern birgt in sich, in ihrer Kontingenz das (virtuell) Neue – ein Neues das nicht jenseits der

---

<sup>155</sup> Im französischen Original steht hier »non-Tout«, das im englischen als »Non-All« und in der deutschen Übersetzung als »Nicht-Ganzes« wiedergegeben wird, das den Sachverhalt jedenfalls besser trifft als das in Žižeks deutscher Übersetzung von *Weniger als Nichts* verwendete »Nicht-Alles«, da der Begriff gegen die Totalität und Einheitlichkeit gerichtet ist.

<sup>156</sup> Žižek macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass das Prinzip der Faktualität und das Nicht-Ganze, die bei Meillassoux gleichbedeutend sind, parallel zu den beiden Formen der Sexuierung Lacans strukturiert sind: Während ersteres als einzige Ausnahme einer Regel bestimmt wird, insofern alles kontingent ist, außer die Kontingenz selbst und somit die männliche Form der Sexuierung darstellt, bildet das Nicht-Ganze die weibliche Form, insofern nicht alles unter einem allgemeinen Begriff (des Ganzen) gefasst wird (vgl. Žižek 2014, S. 1078).

Welt, sondern ihr als diese Kontingenz immanent ist. Dabei ist die Natur aber nicht derart unabgeschlossen, dass sie sich ununterbrochen auf kontingentem Wege weiterentwickelt und damit ein ständiges kontingentes Werden konstituiert. Vielmehr bildet die Kontingenz eine Fragilität oder Endlichkeit zweiter Ordnung, die sich nicht mehr aus dem empirisch Gegeben ableiten oder aus ihm entstehen würde und doch dieser zugrunde liegt: Eine bestimmte Welt ist solange ihren inhärenten Gesetzen und daraus resultierenden Möglichkeiten unterworfen, bis sie durch einen irreduziblen kontingenten Akt unterbrochen wird, der sie auf die Virtualität hin öffnet und damit verändert. Die Endlichkeit einer Welt besteht also nicht in ihrer physischen Gesetzmäßigkeit, die noch die Endlichkeit der Dinge in ihr regelt, sondern einzig der unvorhersehbaren Kontingenz.

Dadurch können wir das Nicht-Ganze auf eine weitere Formel bringen: Die Natur oder das Reale ist mehr als eine Welt. Aber auch mehr als die Folge von Welten, da sie, parallel zu Heideggers Ereignis, gerade nicht die Kontinuität zwischen den Welten ist, genauso wenig wie ein universaler, übergeordneter Behälter für diese, da eine solche Vorstellung die Natur noch immer unter dem Bild des Ganzen zu fassen meint. Vielmehr ist sie die Nicht-Totalität der Immanenz selbst, d.h. die Unabgeschlossenheit jeder Welt oder Folge von Welten.<sup>157</sup>

Das Entscheidende an dieser Konzeption ist nun, dass die Natur demnach von einem Schnitt durchzogen wird, der das Aktuale vom Virtuellen trennt und eine bestimmte Welt von einer anderen. Auch wenn die Kontingenz in ihrer völligen Immanenz gedacht werden muss, also der Abwesenheit eines transzendenten Gesetzes, zeigt sich zu jeder Zeit eine immanente Trennung zwischen dem, was gegenwärtig aktual ist, also den momentanen Gesetzen und Möglichkeiten, also dem Potential, und der Virtualität, also dem, was sich nur durch einen kontingenten Akt verwirklichen lässt. Beide fallen präzise auseinander, insofern das Virtuelle nicht im Potentiellen oder Aktualen enthalten ist und bilden eine parallele Serie, die nur im kontingenten Schnitt aufeinander bezogen werden – dort, wo eine Welt in ihrer Gesetzmäßigkeit selbst dem Werden ausgesetzt ist und eine neue Welt entsteht. Die Immanenz setzt sich demnach immer aus einer aktuellen Welt, die durch fixierte Gesetzmäßigkeiten geregelt wird, und einer überabzählbaren Menge an virtuellen Welten zusammen

---

<sup>157</sup> Darauf aufbauend könnte man, wie es Moshe 2013 getan hat, das Denken entlang zweier Achsen einordnen: Totalität und Nicht-Totalität auf der Ebene der Ontologie bzw. Präsentation sowie eine propositionale und nicht-propositionale Auffassung der Sprache auf der Ebene der Epistemologie und Repräsentation. Aus deren Kreuzung ergeben sich vier Positionen: (1) Ontologie der Nicht-Totalität und propositionale Epistemologie bei Meillassoux, (2) Ontologie der Totalität und nicht-propositionale Epistemologie, wie sie etwa Gabriel 2009 oder der frühe Heidegger und Wittgenstein verfolgen, (3) Ontologie der Totalität und propositionale Epistemologie, die manche, natürlich unter der Voraussetzung, dass die Proporsionalität selbst in ihrem Widerspruch herausgearbeitet wird, wohl Hegel unterstellen würde, sowie (4) Ontologie der Nicht-Totalität und nicht-propositionale Epistemologie, wie man sie bei Bergson findet. Aber die Nicht-Totalität der Ontologie bei Meillassoux ist keine, die ein dem Denken Fremdes heraufbeschwört, das sich nicht erkennen lässt. Vielmehr ist die Wirklichkeit gerade diese Nicht-Totalität, die sich aber nicht der Erkenntnis entzieht.

– getrennt und zusammengehalten einzig durch die Notwendigkeit der Kontingenz, die ihren (nicht potentiellen, sondern nur virtuellen) Übergang beschreibt.



Das Denken stellt dabei jene Instanz dar, die diese virtuellen Welten imaginieren, d.h. eine kommende Welt entwerfen kann, ohne eine Verfügungsgewalt über sie zu besitzen, insofern einzig die Kontingenz den Übergang zwischen Aktualität und Virtualität vermag. Diese Kapazität ist dem Denken deshalb inhärent, da eine Welt einzig durch die logische Regel der Widerspruchsfreiheit beschränkt ist und somit keiner weiteren denkerischen oder realen Einschränkung unterstellt ist. Es gibt mit anderen Worten darüber hinaus kein real-aktuales Gesetz, das die virtuellen Welten inhaltlich in ihrer Ausformung limitieren und es der Vernunft verwehren könnte, begrifflich einzuholen: Das ist die absolute Freiheit der Kontingenz, die keiner Empirie unterliegt und sich gerade dadurch mit der Unendlichkeit des Denkens verbindet.<sup>158</sup> Deshalb sieht Meillassoux auch die Aufgabe der Philosophie weder im Sein oder Werden, noch in der Repräsentation oder der Realität, sondern in der durch die Kontingenz erzeugte Möglichkeit des radikal Neuen, dem Vielleicht begründet – er stellt einer Philosophie des aktuellen être (Seins) eine des (virtuellen) peut-être gegenüber.

Meillassoux trägt damit die weitreichende Unterscheidung zwischen inhaltlicher und formaler Realität nicht mit, die sich etwa bei Descartes (in der Frage, inwiefern das was Denkinhalt ist, auch formal in sich existieren kann), bei Spinoza (im Unterschied zwischen logischer und realer Möglichkeit), bei Leibniz (im Unterschied zwischen Possibilitas vs. Kompossibilitas) sowie bei Kant (im Unterschied zwischen logischem und realem Widerspruch bzw. Realrepugnanz) zeigt.<sup>159</sup> Zwar lässt sich auch bei Meillassoux in der aktuellen Welt zwischen dem potentiell Möglichen und real Unmöglichem, das nur Denkinhalt ist, unterscheiden. Aber das Universum in seiner Immanenz ist eben nicht nur diese eine Welt, sondern virtuell auch »alle« anderen, wodurch jeglicher nicht widersprüchlicher Denkinhalt, jede gedachte Welt auch virtuell im Akt der Kontingenz eintreten kann.

Gleichzeitig damit wird auch gegen Leibniz' Auffassung der Unmöglichkeit des Außergewöhnlichen polemisiert, wie sie etwa im Abschnitt 6 des Discours de Metaphysique dargelegt wird. Darin behauptet Leibniz zum einen, dass Gott nichts Außergewöhnliches tut – eine Auffassung, die wir bereits mit dem Prinzip der Faktualität hinter uns gelassen haben –, zum anderen aber wendet er sich überhaupt gegen jegliche Möglichkeit, das Außergewöhnliche zu denken oder zu fassen, insofern dieses immer nur unter dem Blickwinkel der endlichen

---

158 Inwiefern dadurch das Denken, da es die überabzählbaren virtuellen Welten begrifflich fassen kann, selbst a-total ist, also nie vollends abgeschlossen, muss hier offen bleiben.

159 Wobei von den vier genannten Descartes etwas anders gelagert ist, da er eine Dreiteilung zwischen realitas obiectiva, formaliter und eminenter einführt.

Perspektive erscheint, aber entfällt, sobald wir eine unendliche ansetzen. Anders gesprochen lässt sich zu jeder außergewöhnlich erscheinenden Ordnung eine Ordnung höherer Stufe angeben, innerhalb derer jene als regelmäßig erscheint – letzten Endes fügen sich alle endlichen Ordnungen in der einen universellen Ordnung, deren Bezugspunkt Gott ist. Dem gegenüber erreicht das Denken im Virtuellen gerade jenes Außergewöhnliche, dass sich nicht mehr in Einklang mit der gegebenen Ordnung bringen lässt, insofern es keine kausale Verbindung zu ihr unterhält, die eine Ableitung erlauben würde, sondern nur über einen kontingenten Sprung realisiert werden kann, der die bestehende Ordnung unterbricht, sie hin auf eine neue Welt öffnet und dadurch die immanente Unabgeschlossenheit des Universums offenbart – ohne ins Unerklärliche abzurutschen. (Vgl. Leibniz 1880, S. 431f.)



Zugleich mit dieser Fähigkeit der Imagination, weist das Denken allerdings noch eine weitere Kapazität auf: Es bildet jene Entität, die das Eintreten eines kontingenten Aktes verbürgt.

Der Begriff der Virtualität erlaubt es also, *die Bedeutung der Zeichen zu ändern*, indem er aus dem radikalen Eindringen nicht die Manifestation eines Prinzips macht, das das Werden transzendiert (ein Wunder, Zeichen eines Schöpfers), sondern einer Zeit, die von nichts übertroffen wird (einer Emergenz, Zeichen des Nicht-Ganzes). Wir können daher begreifen, was die Unmöglichkeit bedeutet, die Neuheiten genealogisch in die Zeit vor ihrem Auftreten zurück zu verfolgen[sic!]: Nicht die Unfähigkeit der Vernunft, die versteckten Potentialitäten aufzuzeigen, sondern ganz im Gegenteil, die Fähigkeit der Vernunft, Zugang zur Nichteffektivität einer Ganzheit von Potentialitäten zu haben, die vor ihrem Auftreten existierten. Die Zeit manifestiert in jeder radikalen Neuheit, dass sie nicht einen Keim der Vergangenheit aktualisiert, sondern dass sie eine Virtualität entstehen lässt, die in keiner Weise, keiner der Zeit unzugänglichen Totalität, vor dem eigenen Auftreten existierte. (PUV, S. 157, Herv. im Orig.)

Die Vernunft erweist sich damit als jener Garant, der Zeugnis nicht nur über die Kontingenz qua Prinzip der Faktualität ablegt, sondern auch über ihre konkreten Akte selbst. Sie bedarf somit keiner theologisch-mystischen Reduzierungen mehr, genauso wenig wie dem philosophischen Staunen angesichts des Unerklärlichen. Vielmehr wird jeder kontingente Bruch zum Zeichen für die Inexistenz Gottes und die Abwesenheit des wunderbar Transzendenten, da das Denken in ihnen den Ausdruck der Notwendigkeit der Kontingenz wahrnimmt, das Grundlose, das sich dem Denken nicht widersetzt – diese Fähigkeit, die dem Denken letzt-

lich den Zugang zum Absoluten verschafft, um nicht in den korrelationalen Spiegelspielen gefangen zu bleiben, nennt Meillassoux *dianoetische Anschauung*.

### 3.2.1 Dianoetische Anschauung

Meillassoux gebraucht den von ihm anfänglich für diese *menschliche* Kapazität verwendeten Term *intellektuelle Anschauung*<sup>160</sup> an nur einer einzigen Stelle in *Nach der Endlichkeit*:

Wir müssen das Grundlose in das Ding selbst verlegen und in unserem Begreifen der Faktizität die wahrhaftige *intellektuelle Anschauung* des Absoluten entdecken. »Anschauung«, denn gerade in dem, was ist, entdecken wir die Kontingenz ohne eine andere Schranke als sie selbst – »intellektuelle«, denn diese Kontingenz ist nichts Sichtbares, nichts Wahrnehmbares am Ding: Allein das Denken hat Zugang zu ihr wie zu dem Chaos, das den erscheinenden Kontinua der Phänomene zugrunde liegt. (NE, S. 113, Herv. im Orig.)

Mit dieser Definition versucht Meillassoux die intellektuelle Anschauung von ihrer idealistischen und korrelationistischen Konnotation und Wiederholung zu befreien. Ursprünglich würde die intellektuelle Anschauung bei Kant als Kontrastbegriff zur endlich passiven Anschauung des Menschen eingeführt, die einzig dem unendlichen Geist Gottes zukommt, der in seiner Anschauung das angeschaute Ding selbst erzeugt und somit keiner Trennung zwischen Objekt und Subjekt, Sein und Denken unterliegt – im Gegensatz zum Menschen, der auf die Rezeptivität der Sinne angewiesen ist, um die Realität wahrzunehmen und sich in ihr dadurch zu verorten. Im deutschen Idealismus wird mit Fichte die intellektuelle Anschauung zur absoluten Gründungsfigur jeglichen subjektiven und objektiven Wissens: Das Ich in seiner Freiheit, das auf kein empirisches Datum zurückgeführt werden kann, ist nichts anderes als die rein praktische Macht des Ichs als Setzung, also die Bedingung jeglicher Wahrnehmung.

Meillassoux hingegen richtet die intellektuelle Anschauung weder entlang der unmittelbaren Kreation und Identität von Sein und Denken, noch entlang der absoluten Position aus, sondern verlässt die Abhängigkeit des Seins vom Denken vollends, indem er umgekehrt das Denken an das Sein bindet und so das Einfallstor des Denkens in das Absolute beschreibt, ohne die Autonomie des Seins aufzugeben. Die intellektuelle Anschauung bildet das Band zwischen Sein und Denken, das es Meillassoux allererst erlaubt, das absolute Wissen von der Notwendigkeit der Kontingenz zu erreichen. Dass ein derart fundamentales Element im Gang einer sonst überaus deutlichen und ausführlichen Argumentation nur einmal vorkommt und

---

<sup>160</sup> Wir werden im weiteren Verlauf im Bezug auf Meillassoux die Begriffe intellektuelle und dianoetische Anschauung synonym verwenden.

völlig unmittelbar eingeführt wird, zeugt in einem ersten oberflächlichen Blick von seinem kritischen Potential. Versuchen wir diesem genauer auf die Spur zu kommen.

In der Konferenz *Speculative Realism* tauscht Meillassoux den Begriff der intellektuellen Anschauung durch jenen der dianoetischen aus und nimmt damit die semantischen Probleme, die im Anschluss an jenen, etwa durch Brassier, aufgezeigt wurden, ernst. Mit dem Oxymoron dianoetische Anschauung bezeichnet er dabei die Verbindung einer unmittelbaren Intuition mit einem Moment der Diskursivität oder einer Demonstration, die beide durch den Zugang zur Faktizität verbunden sind: »The simple intuition of facticity is transmuted by a *dianoia*, by a demonstration, into an intuition of a radical exteriority.« (SR, S. 433, Herv. im Orig.) Die anfängliche Intuition der Faktizität des Korrelationismus verwandelt sich durch eine Argumentation zur Intuition der absoluten Kontingenz, wodurch sie – völlig entgegen der Tradition – eine durch Vernunft gewonnene Intuition ist.

Die intellektuelle bzw. dianoetische Anschauung übernimmt also in beiden angeführten Zitaten<sup>161</sup> die grundsätzliche Funktion der Verknüpfung bzw. bildet das Bindeglied *zweier* Intuitionen mittels eines diskursives Element. Darüber hinaus erfüllt die Intuition aber noch zumindest eine weitere Rolle in Meillassoux' Projekt: Sie liefert die unmittelbare Einsicht in die Unterscheidung zwischen zwei Welten bzw. in den kontingenten Schnitt, der ihre Schwelle markiert. Sie sichert damit die Einsicht in den kontingenten Akt, das kontingente Ereignis als solchem, indem sie dieses von jeder gesetzeskonformen kausalen Struktur unterscheiden kann. Sie ermöglicht den erkenntnisbringenden Schnitt zwischen jenen Vorgängen, die sich innerhalb einer endlichen Struktur oder Welt auseinander ableiten lassen und jenen, die grundlos auftreten und eine neue Welt konstituieren. Dadurch garantiert Meillassoux letzten Endes auch die Differenz zwischen primären und sekundären Eigenschaften. Denn mit der Trennung zwischen der Welt der Materie und der Welt des Lebendigen steht und fällt auch jene zwischen primären und sekundären Eigenschaften. Erst dadurch, dass es einen kontingenten Übergang zwischen beiden Welten gibt, ist es möglich, beide Eigenschaftsklassen auseinanderzuhalten, da mit der Welt des Lebendigen die Welt der Materie in ein relationales Gefüge eingebunden wird, das zuvor nicht bestand.

Diese zweite Kapazität verbindet sich insofern mit jener spezifischen Intuition, die auf die Faktizität gerichtet ist, als sie die Gattung dazu bildet. Die Faktizität der Korrelation ist nämlich nur sinnvoll denkbar, wenn sie durch einen kontingenten Akt aus einer von ihr unterschiedenen Welt hervorgeht, da sie ansonsten zeitlich ubiquitär wäre und damit von der idealistischen bzw. subjektalistischen These nicht mehr zu unterscheiden wäre. Sie kann also

---

161 Eine dritte und letzte Stelle findet sich in Meillassoux' Doktorarbeit, *L'Inexistence Divine*, die hier nur der Vollständigkeit halber angeführt sie: »One must get used to perceiving – but with a non-empirical perception, with a properly intellectual intuition – the real absence of reason for empirical beings, so as to make of facticity a positive access, a priori and unsurpassable, to being itself – so as to make thought a power of truth without limit.« (DI2, S. 32)

nur dann als Faktizität intuiert werden, wenn sie wirklich kontingenter Natur ist, das heißt ein Faktum und keine Notwendigkeit darstellt. Eine Tatsache kann sie aber nur dann sein, wenn sie von anderen Tatsachen unterschieden ist, also von Welten, die ihr zeitlich vorangehen. Mit anderen Worten lässt sich nur dann sinnvoll von der Faktizität der Korrelation im Sinne Meillassoux' sprechen, wenn sie aus einer anderen, nicht korrelationalen Welt durch die Kontingenz entstanden ist. Dadurch aber impliziert die intellektuelle Anschauung der Faktizität der Korrelation die Abgrenzung zu anderen Welten. Was sie allerdings noch nicht sichert, ist die intuitive Auffassung des kontingenten Aktes als solchem, der sich nicht auf den zwischen der Welt des Lebendigen und des Denkens reduzieren lässt, sondern überall dort in Beschlag genommen wird, wo ein Ereignis die weltlichen, momentanen Strukturen überschreitet.

### 3.2.2 Das unmögliche Zeichen

Das kritische Potential, das sich durch das Geschriebene ergibt, entsteht nicht primär aus der dianoetischen Anschauung als Ganzer in ihrer Vermittlungsfunktion, sondern vielmehr aus der Möglichkeit der ihr inhärent vorgelagerten Intuition des Kontingenten. Fraglich ist also nicht die Funktion der dianoetischen Anschauung als Bindeglied von unmittelbarer Faktizität und vermitteltem Diskurs hin zur intuierten Notwendigkeit der Kontingenz, sondern die unmittelbare Einsicht in den kontingenten Akt selbst, dessen Auftreten und Erfahrbarkeit wir im Folgenden problematisieren wollen, indem wir den Fragen nachgehen, welche philosophischen Argumente sich zu ihrer Annahme anführen lassen und wie sie sich in der Erfahrung ausweisen lässt. Fragen, die letztendlich das volle Gewicht der ganzen bisherigen Argumentation tragen müssen und so auch als Ausgangspunkt einer abschließenden Rekapitulation dienen.

Denn sollte sich herausstellen, dass die Korrelation selbst nicht gesichert als Faktum intuiert werden kann, wäre damit das Prinzip der Faktualität selbst erschüttert, da der Halt verloren ginge, um von der Endlichkeit abzuspringen. Nur sofern diese a priori gegeben ist, greift Meillassoux' Argumentation hin zum Prinzip der Faktualität. Fällt diese jedoch weg, verliert Meillassoux den argumentativen Grund unter seinen Füßen, seine Beweisführung steigt ins Leere und mit ihr die Notwendigkeit der Kontingenz. Dann würde letzten Endes nur gezeigt, dass sich jegliche Form der korrelationistischen Philosophie nicht hinter den Schranken einer endlichen Epistemologie verbarrikadieren kann, sondern zwingend zur Notwendigkeit der Kontingenz führt. Aber die Frage darüber, ob wir die anfängliche Entscheidung der Faktizität mittragen, wird innerhalb ihrer Bahnen nicht gestellt, sondern als Intuition vorausgesetzt. Anders gesprochen, ließe sich zeigen, dass die Endlichkeit der Korrelation oder des Denkens selbst »fragil« oder epistemologisch »unsicher« wäre, wür-

de auch die Notwendigkeit der Kontingenz zumindest in eine Schiefelage geraten, die eine Neubestimmung der Kontingenz zur Folge haben müsste.

Meillassoux rechtfertigt die Gegebenheit der Faktizität mit der Abwesenheit eines Grundes für die Korrelation selbst, die sich dadurch als kontingenter Akt intuitiv offenbart.

For if the correlation is unsurpassable, it is not given in the manner of a necessary foundation: there is nothing in it indicating its own necessity, even when we would be unable to think its being-other, even when we would not know how to escape it so as to access its radical elsewhere. *That there is* language, consciousness, being-in-the-world, it is a question in each case of an ordinary »there is« – is a primary fact beyond which thought cannot project. (MSC, S. 16)

Der Kern dieses ziemlich dichten Zitats ist der Mangel einer Gegebenheit eines notwendigen Grundes der Korrelation. Gerade weil kein notwendiger Grund für die Korrelation gegeben ist, ist sie kontingent. Selbstverständlich ist sie, wie wir betont haben, kein simples Faktum wie ein Ding oder ein Ereignis, von dem ich weiß, dass es anders oder gar nicht hätte sein können, sondern ein so genanntes Arche-Faktum, das obwohl sein Anders-Sein nicht vorstellbar ist, dennoch nicht notwendig ist. Zusammenfassend lässt sich damit folgender Gegensatz aufmachen: keine Gegebenheit des Grundes der Korrelation auf der einen Seite – Gegebenheit des Arche-Faktum auf der anderen. Meillassoux nimmt damit stillschweigend das Arche-Faktum als die positive Kehrseite der Abwesenheit eines Grundes für die Notwendigkeit der Korrelation und fügt sie als Intuition in den Komplex menschlicher Wahrnehmung und Vernunft. Anders gesprochen: Die Abwesenheit des Grundes ist bei Meillassoux selbst positiv gegeben – eben als das Arche-Faktum.

Meillassoux versucht damit das Ausreißen eines Phänomens aus der kausalen Kette zu fassen, das sich eben nicht mehr als Begründungsfigur in eine kausale Abfolge einordnet, sondern nur mehr als deren Ausnahme zeigt. Diese Ausnahme ist uns deshalb gegeben, weil sie sich nicht in die Reihe von Gründen einfügt. Was Meillassoux dabei jedoch scheinbar übersieht, ist die vermeintliche Unvollständigkeit des Begründens selbst. Dadurch, dass die Dinge, aufgrund des Prinzips der Faktualität, nicht durch eine ihnen inhärente ideale Essenz geprägt sind, sondern einzig durch ihre reale, intellektuell uneinholbare Kontingenz, lässt sich eine kausale Kette nur mehr nachträglich als Begründungszusammenhang herstellen, der aber niemals Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann. Denn jede dieser Erklärungen ist einer epistemologischen Unsicherheit ausgesetzt, die sich hier nicht übergehen lässt, gerade weil sie aus Meillassoux' eigener Argumentation folgt: Etwas ist nicht durch seine ideelle Beschreibung definiert oder gegeben, weil das Denken kein notwendiger Teil des Seins ist und weil das Reale autonom von seiner intellektuelle Inanspruchnahme existiert. Dies be-

trifft die uns umgebenden Dinge ebenso wie die sie kausal regelnden Naturgesetze. Aber dadurch, dass selbst diese nicht die ideelle Verbindung aus Gleichungen und Konstanten sind – was einer pythagoräische These entspräche – sondern eben auch einzig dem Prinzip der Faktualität unterliegen, ist schwer auszumachen, inwiefern ein kausaler Ausreißer noch aufgrund einer fehlenden Begründung auszumachen ist, da es a priori keine intellektuelle Sicherheit über die Ausprägung eines Naturgesetzes und deren Folge geben kann. Jeder Regelverstoß bleibt immer nur vorläufig, da er sich auf etwas bezieht, das nicht inhärenter Teil des Realen ist, sondern ein intellektuelles Konstrukt zu dessen Explikation. Beobachte ich demnach einen gesetzlichen Sonderfall, bedeutet das nicht, dass er den bestehenden (realen) Gesetzen widerspricht, sondern einzig unseren ideellen Beschreibungen, die eben nicht mit jenen deckungsgleich oder auch nur isomorph sind.

Natürlich lässt sich die Kontingenz hinsichtlich der Unterscheidung zweier Momente als trennendes Ereignis denken und sogar erkennen. Dies geschieht aber deshalb, weil eben eine wissenschaftliche Struktur die Erkennbarkeit vorgibt. Sie zeigt an, was sich erklären lässt und was nicht. Dies heißt jedoch nicht, dass diese Struktur letztgültig ist und mit ihr die Kontingenz des Ereignis selbst. Die Welt, in der wir leben, zeigt sich nie als reine Kontingenz, sie fällt immer schon auseinander in die Struktur des erkennenden Subjekts und der erkennbaren Substanz. Aber der unendliche Übergang zwischen beiden lässt sich nicht mehr epistemologisch festmachen, ist kein positivierbares Ereignis. Jeder Versuch, zwei wissenschaftliche Ordnungen bzw. Welten voneinander strukturell zu trennen, um deren Übergang als neues Gesetz festzumachen, läuft auf das immanente Problem hinaus, die Vollständigkeit eines Systems zu gewährleisten – eine Vollständigkeit, die bei Meillassoux gerade durch das Konzept der Virtualität von vornherein durchlässig ist.<sup>162</sup>

Selbstverständlich, so lässt sich auf unseren Fall gewendet sagen, ist es zwecklos, einen letzten Grund für die Korrelation zu suchen: Sie ist keine Ableitung im schlechten Sinne. Aber zugleich kann auch kein letzter »Grund« für seine Kontingenz oder Faktizität angeführt werden: Sie ist nie positiv gegeben im Sinne einer indexierten Erfahrung, eines vorliegenden Dinges oder dem begründeten Ausreißen aus der Kausalität. Die unmittelbare Abwesenheit eines letzten Fundaments oder Grundes für die Notwendigkeit des Korrelats impliziert nicht spiegelbildlich seine Kontingenz – wie es ebenso unsinnig wäre, von der fehlenden Einsicht

---

162 Es stellt sich nämlich die Frage, welche epistemologische Sicherheit wir für den Übergang zwischen zwei Welten angeben können? Erst wenn wir *alle* Gesetze einer Welt kennen, können wir ein davon abweichendes, neues Gesetz beschreiben. Ansonsten könnte immer ein noch nicht entdecktes Gesetz den Übergang zwischen den vermeintlich kontingent verbundenen Welten regeln, womit die scheinbar neue Welt doch nur eine *Möglichkeit* der alten wäre. Genau aus diesem Grund gibt es für Hume auch keine Wunder, weil jedes Abweichen von einem Gesetz nur der Anstoß zu einem neuen, allgemeineren gibt: »And indeed, to the force of this argument I so far submit, as to acknowledge, that general rules commonly extend beyond the principles, on which they are founded; and that we seldom make any exception to them, unless that exception have the qualities of a general rule, and be founded on very numerous and common instances.« (Hume 2000, Book III, Part II, Sect. IX) (Vgl. auch Hume 1999, I, Sect. X-XI.)

in die Abwesenheit der Kontingenz auf eine (auch nur relative) Notwendigkeit zu schließen. Wovon wir hier stehen ist eine epistemologische Pattsituation, in der sich Kontingenz und Notwendigkeit (der Korrelation) wechselseitig durchdringen: Nie stoßen wir zu dem absoluten Punkt vor, von dem aus wir eine *begründete* Einsicht in den Sachverhalt haben und ein gesichertes Urteil über die Modalität des »Es gibt« fällen können. Wir können diesen Sachverhalt nur mehr in der Aporie fassen, dass sich die Kontingenz selbst nie als solche zu erkennen gibt.<sup>163</sup>



Aber gerade das scheint Meillassoux von vornherein klar zu sein, weshalb er diese Sackgasse auch mit Hilfe der Intuition zu durchbrechen versucht, weil sie für etwas bürgt, das sich nicht mehr im Rahmen einer begrifflichen Bestimmung festhalten lässt. Die Intuition setzt dort ein, wo jegliche Begründungsfiguren notwendig aufhören zu greifen, da sie ein ontologisches Moment impliziert, das sich nicht innerhalb eines epistemologischen Rahmens verorten lässt. Was an dieser Stelle fehlt ist eben der absolute Maßstab, das geeichte Instrument, der transzendente Standard, der uns ermöglichen würde, zwischen kausaler Notwendigkeit und grundloser Kontingenz zu unterscheiden. *Kontingenz und Notwendigkeit sind in letzter Instanz epistemologisch, d.h. im Rahmen eines wissenschaftlichen Diskurses ununterscheidbar, da jeder Theorie a priori der Halt im Realen fehlt – aber nicht, weil die Theorie vorläufig ungenügend wäre, sondern weil das Sein einzig durch seine Kontingenz ausgezeichnet ist.* Und gerade deshalb braucht es in Meillassoux' Philosophie ein intuitives Moment, das keinen weiteren Grund darstellt, sondern das Register wissenschaftlichen Begründens vollends verlässt und dadurch eine Unterscheidung zwischen ideellem Diskursivem und unmittelbar Realem ermöglicht.

Damit können wir das Verständnis der dianoetischen Anschauung weiter vertiefen: Obwohl uns keine sinnliche Wahrnehmung einen unmittelbaren Zugang zum Realen gewährt – da wir, wie uns der Korrelationist erinnert, nur unsere phänomenalen Präsentationen intuitiv erfassen –, ermöglicht die dianoetische Anschauung einen Zugang zum Absoluten über die logische Explikation einer ihr vorausliegenden und zugleich eingegliederten Intuition. Der Mensch, der menschliche Geist verfügt in seiner fakultativen Komplexität also über eine Intuition, die sich jenseits jeglicher sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar auf das Reale bezieht, ohne dabei durch eine Form oder Kategorie gestaltet zu sein. Sie ist die Nadel, die die kontingente Form durchbohrt und uns aus unserer Geworfenheit heraus an das unmittelbare Sein, das maskenlose Reale bindet. Sie reißt den Schleier des Verstandes runter, um für einen

---

<sup>163</sup> Ein Gedanke, den wir Derrida entlehnen, wenn er davon spricht, dass die Aporie der Aporie genau jene ist, dass sich die Aporie als solche nie zeigt (vgl. Derrida 1998).

Moment hinter die Kulissen der logischen Form zu blicken und uns vermeintlich unmögliche Zeichen vom Realen zu geben – Zeichen, die nicht in der Ordnung des Diskurses sichtbar werden. Bei dieser Intuition blieben wir stets in unseren geschichtlich vermittelten oder zufällig gesetzten Anschauungen verhaftet, ohne je zur Notwendigkeit vorgedrungen zu sein. Was hier den Anker im Uferlosen bildet, ist keine begriffliche Vollständigkeit oder apriorische Absicherung, sondern die Erfahrung eines ursprünglichen »Es gibt«, das sich als grundlos offenbart und Zeugnis darüber ablegt, was niemals Teil einer bestehenden Ordnung oder Welt ist, sondern den Bogen zum Absoluten selbst spannt. Denn anders als die phänomenologische Tradition gibt sich Meillassoux nicht mit dieser reinen Gegebenheit und dem Staunen darüber zufrieden, sondern erblickt darin den Ausdruck einer absoluten Notwendigkeit, die sich für uns als Prinzip der Faktualität zeigt – zugleich macht dieser Ausgangspunkt aber nochmals die eminent wichtige Rolle des Korrelationismus für Meillassoux' Projekt deutlich.

Eine Intuition die sich allerdings in Meillassoux' eigenem Projekt dadurch selbst rechtfertigt, dass sie nicht als Grund im Sein selbst angelegt werden muss, um stichhaltig zu sein, sondern als kontingentes Ereignis in das Universum eingeschrieben sein kann. Denn Meillassoux stellt nicht zwingend eine notwendige Verbindung zwischen Sein und Denken her, indem er den Menschen seine Faktizität intuieren lässt, sondern bloß ein kontingentes Band, das sich im Auftreten des Denkens selbst ins Werk knüpft. Es lässt sich also entgegen des Einwandes mit Meillassoux kontern, dass die dianoetische Anschauung gerade keine logische Prämisse ist, sondern vielmehr selbst eine Wirkung der Notwendigkeit der Kontingenz, insofern sie sich als kontingentes Ereignis mit dem Denken bildet.

Die Intuition knüpft also ein Band zwischen dem Denken und dem Sein, ein Band das sich nie allein vom Denken her begreifen lässt, da es sich auf etwas (von ihm) Unabhängiges bezieht. Zugleich offenbart die Intuition aber, dass die cartesianische Trennung zwischen Sein und Denken selbst unterspült wird, indem sie in Anlehnung an Deleuze, ein klein wenig Blut des Apollon in den an-organischen Adern des Dionysos fließen lässt (vgl. Deleuze 1997, S. 330). Denn zur primären Unterscheidung zwischen Sein und Denken läuft eine sekundäre Unterscheidung zwischen realem Phänomen und ideeller Erklärung quer, indem das Denken neben seinen ideellen Bezügen selbst eine reale Komponente besitzt, die ihn (über die Intuition) direkt mit dem Sein verbindet, wie ebenso das Sein neben der realen auch eine ideelle Eigenschaft hat, die das Sein für seine Interpretierbarkeit öffnet (vgl. Brassier 2007, S. 86ff.). Durch diese Verschränkung wird allerdings fraglich, ob es Meillassoux noch gelingt, die von ihm proklamierte, radikale Abgrenzung zwischen der absoluten, kontingenten Realität eines Phänomens und der (revidierbaren) Idealität seiner Erklärung aufrechtzuerhalten. So stellt auch Brassier fest, dass, indem die intellektuelle Anschauung dazu benutzt wird, die (sekundäre) Unterscheidung zwischen realem und ideellem Gehalt eines Phänomens sicherzustellen,

sie allein durch eine Seite der primären Unterscheidung, nämlich dem Denken, umfasst wird, wodurch sich erneut der korrelationistische Kreis zu schließen droht. Denn genauso wenig, wie wir die primäre Unterscheidung von Sein und Denken intellektuell fassen können, ohne das Sein mit der Idealität der zweiten Unterscheidung zu verknüpfen, das heißt durch das Prinzip der Faktualität fassbar zu machen, können wir die sekundäre Unterscheidung zwischen real und ideell aufrecht erhalten, ohne das Reale im noetischen Pol der primären Unterscheidung zu verankern (vgl. Brassier 2007, S. 87).

Die Ansprüche die Meillassoux damit in seinem spekulativen Materialismus verknüpfen möchte, sind die Unabhängigkeit des Seins gegenüber dem Denken (die Kontingenz des Denkens), bei gleichzeitiger intellektueller Durchdringung des Seins durch das Denken (im Prinzip der Faktualität) bzw. dass das Sein nicht inhärent mathematisch, sondern nur kontingent ist, ohne dass es dabei an sich dem Denken fremd wäre, sondern sich von diesem in der dianoetischen Anschauung durchdringen lässt – kurz gesagt, ein rationalistischer Materialismus, bei dem die Realität konzeptuell einholbar ist ohne dabei auf den Gedanken reduzierbare zu sein. Während sich Meillassoux also gegen die Notwendigkeit der Identität von Sein und Denken wendet, die in einem absolut Seienden gründet (Descartes Gott oder Aristoteles' *nous noumenon*), übernimmt er von der Identitätsphilosophie, dass das Denken das Sein vollkommen durchdringen kann, insofern es erkennen kann, was Sein bedeutet: Notwendigkeit der Kontingenz. Wenn sich aber der Gedanke nicht länger nur in der Sphäre des Denkens befindet, sondern auf das Sein übergreift und die reale Komponente eines Phänomens nicht mehr nur das Sein umfasst, sondern mitten ins Denken eindringt, muss der emblematische Gedanke des Projekts selbst neu evaluiert werden: Ist das Prinzip der Faktualität, das alles, was existiert, notwendig kontingent ist, selbst Teil dieses »alles«? Denn die vermeintliche Idealität des Gedankens hat aufgrund der gegenseitigen Durchdringung von Sein und Denken in der intellektuelle Anschauung eine reale und nicht bloß ideelle Komponente – und ist dadurch ebenso kontingent wie alle anderen existierenden Dinge. Damit wäre nicht nur das Denken, sondern auch die Wahrheit, dass alles notwendig kontingent ist, selbst kontingent – ohne dabei die Existenz in einer notwendigen Totalität zu fassen, die sich als Aussage im Prinzip der Faktualität kristallisieren würde. Weil Denken und Sein nicht mehr durch einen transzendenten Riss qua Diachronizität getrennt sind, weist die intellektuelle Forderung, dass alles Existierende kontingent ist, eine Selbstreferentialität auf und wäre somit nicht mehr die alleinige Ausnahme ihrer selbst. Aber wenn sich das Prinzip der Faktualität auch auf sich selbst bezieht, wäre sein Gegenteil ebenso möglich: Nicht alles

existiert notwendig kontingent, wodurch sich die Aussage zugleich in einen performativen Widerspruch verstrickt.<sup>164</sup>

Andererseits, wenn sich die Wahrheit des Prinzips der Faktualität nicht auf sich bezieht – Ausnahme seiner selbst ist –, gibt es etwas, das notwendig ist, aber nicht als Teil der kontingenten Realität, sondern in Form einer von der Realität unabhängigen Idealität. Die Realität wäre somit nicht alles und findet sich gegenüber einer autonomen, ideellen Sphäre. Das hat allerdings zur Folge, dass die *Denkbarkeit des Realen* von einer Domäne abhängt, die selbst keine Bezüge zum Realen unterhält: Das Reale ist damit nur denkbar aufgrund der Kohärenz einer von ihm absoluten Idealität. Anders gesprochen, beziehen wir uns, wenn wir die Realität als notwendige Kontingenz des Existenten denken, nicht auf das Reale selbst, sondern auf dessen einzige Ausnahme. Die Möglichkeit des Wissens vom Absoluten entfernt sich dadurch von ihrem Gegenstand, dem Sein selbst, indem sie sich auf eine jenseitige Sphäre reiner Idealität bezieht, die einzig als singuläres Außerhalb der Realität qua Kontingenz »existiert«. Der Versuch, das Ideelle (Wahrheit des Prinzips der Faktualität) von der zu denkenden Realität (Notwendigkeit der Kontingenz) in Form eines Ausnahmefalls zu trennen, sieht sich mit der Gefahr konfrontiert, den Korrelationismus zu reanimieren, den er mit dem Prinzip der Faktualität gerade in seine Schranke gewiesen hat, indem er das Sein idealisiert, d.h. seine Denkbarkeit in Abhängigkeit von einer ihm unabhängigen Sphäre bringt und dadurch die Macht des Realen erneut gegenüber dem Denken schmälert. (Vgl. cite[90]NU.)

Meillassoux antwortet darauf selbst in einer persönlichen Korrespondenz mit Brassier, in der er meint, das Paradox dadurch umgehen zu können, dass er den Referent des Prinzips der Faktualität von seiner faktischen Existenz trennt (vgl. Brassier 2007, S. 91). Dabei bedingt die absolute Notwendigkeit des *Referents* des Prinzips die immerwährende Kontingenz der Existenz des Prinzips. Was demnach kontingent ist, ist der raumzeitlich aktualisierte Gedanke als sinnvolle Aussage – was aber nicht kontingent ist, ist die Tatsache, dass das Prinzip, sofern es gedacht wird, ewig wahr ist. Die a-rationale Macht des Seins, kontingente Dinge hervorzubringen, übersteigt zwar unendlich die Fähigkeit des Denkens, diese Produkte bloß zu beschreiben, zugleich verbleibt aber das Sein kein transzendent enigmatisches Phantom für das Denken, sondern zeugt einzig von dessen Abwesenheit vom Sein. Aber dadurch, dass gerade mittels der intellektuellen Anschauung der Zugriff auf die Realität gewährleistet wird, ist sie es auch, die für die Unterscheidung zwischen dem kontingenten Gedanken und seinem notwendigen Referenten sorgt. Erneut hängt also alles daran, wie die intellektuelle Anschauung zu denken ist und wie Meillassoux die kontingent aktualisierte Intension des

---

164 Dabei beziehen wir uns natürlich nicht auf den unmittelbar und individuell gedachten Gedanken, dessen Kontingenz kein Paradox darstellt, sondern auf die Wahrheit des Gedachten, dessen Kontingenz es sehr wohl tut.

Gedanken von seiner ewigen Extension qua notwendiger Kontingenz abgrenzt, ohne sie dabei völlig voneinander zu trennen (vgl. Brassier 2007, S. 91f.).

Lässt sich in dieser Hinsicht die *Wahrheit* des Prinzips der Faktualität noch denken ohne das Sein erneut mit dem Denken kurzzuschließen und ohne einen Korrelationismus in neuen Gewändern zu erzeugen? Dann muss allerdings geklärt werden, was es der Wahrheit des Gedankens erlaubt, in seiner »Realität« selbst vom Realen der Kontingenz unabhängig zu sein ohne sich zugleich lediglich auf eine Sphäre reiner Idealität zu beziehen, sondern das Reale selbst zu denken, um somit nicht erneut *vor* dem Schleier eines Ding an sich zu stehen.

Oder müssen wir die radikale Kluft, die das Sein gegenüber dem Denken aufreißt, den immanent-transzendenten Abgrund der beide trennt, deren Diachronizität, selbst mittels der Notwendigkeit der Kontingenz neu denken, das heißt in ihrer ständigen Verschiebung? Dann wäre die Kontingenz nicht mehr der Garant des absolut Neuen, sondern dessen ewiger Aufschub qua unmöglicher Möglichkeit, weil der absolute Standpunkt in Form der intellektuellen Anschauung selbst verloren ginge. Damit würden wir die zweite Formel der Kontingenz stark machen, dass die Natur das *Nicht-Ganze* ist oder dass alles, was es gibt, eben nicht das Ganze ist. Dadurch würde sich die Kontingenz von einem bloß lokalen, zeitlich verortbaren Ereignis, hin zu einem ubiquitären verwandeln und nicht mehr den kontingenten Akt zwischen zwei Welten, also ein positivierbares Faktum, sondern den (negativen) Einschreibungspunkt der Epistemologie in die Ontologie selbst bezeichnen. Die Aporie der Kontingenz wäre dann, dass sie sich als solche nie zeigt – ebenso wie die Notwendigkeit. Es gäbe keine positive Gegebenheit der Kontingenz, sondern eine Unentscheidbarkeit, die selbst nicht mehr auf eine der beiden Seiten verortbar ist, sondern den inhärenten Übergang zwischen beiden bildet und sie nicht aufeinander reduzieren lässt – ein unmöglicher, aber realer Schnitt. Kontingenz wäre dadurch weder auf der Seite der Ontologie noch auf jener der Epistemologie zu verorten, sondern gerade der ständige Übergang beider ineinander. Deshalb ist die Kontingenz nicht die ontologische Seite dessen, was die Welt ist, denn als solche könnte sie nicht wahrgenommen werden. Zugleich ist sie aber auch nicht ein bloßer Sprung in der Erkenntnis, denn als solcher könnte sie nicht gedacht werden, da sie sonst völlig losgelöst von jeder materiellen Praxis verlaufen würde. Natürlich gibt es eine vom subjektiven Zugang unabhängige Realität, der Stein fällt auch ohne den denkerischen Zugang, aber zugleich befindet sich das Denken nicht in reiner Äußerlichkeit zu diesem, da der kontingente Inhalt des Steins gerade die Öffnung zur Interpretation selbst ist. Die kontingente Realität wäre dann letzten Endes nichts anderes als das Nicht-Ganze der Formalisierung als absoluter Anspruch.

Damit würden wir aber auch den ganzen ontologischen Impuls verlieren, den uns Meillassoux durch sein Projekt mitgibt. Denn aufgrund des ewigen Aufschubs der Kontingenz würde – wovor Meillassoux die ganze Zeit warnt – sich tatsächlich, d.h. unabhängig von

---

jeglicher Subjektivität, nie etwas ändern und wir blieben erneut mit ontologisch leeren Händen und bloßen Notizen vom Absoluten zurück – »EXCEPTÉ [...] PEUT-ÊTRE [...] UNE CONSTELLATION« (Mallarmé 1914, S. 108).



# Literatur

- Adorno (1997), *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Amrit Sorli Davide Fiscaletti, Dusan Klinar (2011), »Replacing time with numerical order of material change resolves Zeno problems of motion«, 24 (März 2011), S. 11–15.
- Aristoteles (1987), *Physik - Vorlesung über Natur - Erster Halbband: Bücher I-IV*, Hamburg: Meiner.
- (1997), *Physik. I. Halbband (Bücher I - IV). (Griechisch - Deutsch)*, Hamburg: Meiner.
- Badiou, Alain (2010), *Logiken der Welten. Das Sein und das Ereignis 2*, Zürich: Diaphanes.
- (2016), *Das Sein und das Ereignis*, Zürich: Diaphanes.
- Bahr, Hans-Dieter (2002), *Den Tod denken*, München: Fink.
- Bataille, Georges (1983), *Die Höhlenbilder von Lascaux*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Beck, Maximilian (1928), »Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie«, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 6, S. 611–639.
- Bergson, Henri (2016), *Zeit und Freiheit. Versuch über das dem Bewußtsein unmittelbar Gegebene*, Frnkfurt: Meiner.
- Berkeley, George (1999), *Principle of Human Knowledge: Three Dialogues*, London: Oxford University Press.
- Blanchot, Maurice (1999), *Das Tier von Lascaux*, Münster: Kleinheinrich.
- Brandt, Reinhard (1991), *Die Urteilstafel: Kritik der reinen Vernunft A 67-76;B 92-101*, Hamburg: Meiner.
- Brassier, Ray (2000), »Stellar Void or Cosmic Animal? Badiou and Deleuze on the Dice-Throw«, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, 10, S. 200–216.
- (2001), *Alien Theory: The Decline of Materialism in the Name of Matter*, Diss., University of Warwick.
- (2007), *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, New York: Palgrave Macmillan.
- (2011a), »Concepts and Objects«, in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, hrsg. von Levi R. Bryant, Nick Srnicek und Graham Harman, re.press: Melbourne, S. 47–65.
- (2011b), »The View from Nowhere«, *Journal of Politics, Gender and Culture*, 8, 2, S. 7–23.
- (2013), »Nominalism, Naturalism, and Materialism: Sellars' Critical Ontology«, in *Contemporary Philosophical Naturalism and its Implications*, hrsg. von Bana Bashour und Hans D. Muller, Routledge: New York, S. 101–114.
- Brassier, Ray, Iain Hamilton Grant, Graham Harman und Quentin Meillassoux (2007), »Speculative Realism« [SR], *Collapse*, S. 306–449.
- Bryant, Levi R. (2015), »Correlationism«, in *The Meillassoux Dictionary*, hrsg. von Paul J. Ennis und Peter Gratton, Edinburgh University Press: Edinburgh, S. 46–48.
- Cantor, Georg (1932), »Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das actuale Unendliche«, in *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, hrsg. von Ernst Zermalo, Springer: Berlin, S. 370–377.

- Cassirer, Ernst (2012), *Descartes Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, Paderborn: Sarastro.
- Chepurin, Kirill V. (2013), »Geist, Contingency and the Future of God: Hegel and Meillassoux«, *Higher School of Economics Research Paper No. WP BPR 16/HUM/2013*.
- Christias, Dionysis (2016), »Sellars, Meillassoux, and the Myth of the Categorical Given in Advance«, *Journal of Philosophical Research*, 41, S. 105–128.
- Cicero (2008), *Tusculanae disputationes/Gespräche in Tusculum. Lateinisch/Deutsch*, hrsg. von Ernst A. Kirlfel, Stuttgart: Reclam.
- Deleuze, Gilles (1993), *Logik des Sinns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1996), »Die Immanenz, ein Leben...«, in *Gilles Deleuze - Fluchtlinien der Philosophie*, Fink: München, S. 29–33.
- (1997), *Differenz und Wiederholung*, München: Fink.
- (2000), *Die Falte: Leibniz und der Barock*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2003), *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg: CEP Europäische Verlagsanstalt.
- Deleuze, Gilles und Felix Guattarie (2000), *Was ist Philosophie?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1988a), »Ousia und gramme«, in *Randgänge der Philosophie*, Passagen: Wien, S. 53–84.
- (1988b), »Signatur Ereignis Kontext«, in *Randgänge der Philosophie*, Passagen: Wien, S. 291–314.
- (1992), *Das andere Kap: Die vertagte Demokratie: Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1998), *Aporien: Sterben - Auf die 'Grenzen der Wahrheit' gefaßt sein*, München: Fink.
- (2002), *Geschlecht (Heidegger): Sexuelle Differenz, ontologische Differenz - Heideggers Hand (Geschlecht II)*, Wien: Passagen.
- (2003), *Schurken: Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Descartes, René (1722), *Principia philosophiae*, Frankfurt a.M.: Sumtibus Friderici Knochii & filii.
- (2007), *Die Prinzipien der Philosophie: Lateinisch-Deutsch*, Hamburg: Meiner.
- (2008), *Meditationes de prima philosophia: Lateinisch-deutsch*, Hamburg: Meiner.
- Diderot, Denis (2013), *Philosophische Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dummett, Michael (1982), »Realism«, *Synthese*, 52, S. 55–112.
- Eidam, Heinz (2012), *Dasein und Bestimmung. Kants Grund-Problem*, Berlin: De Gruyter.
- Enders, Markus (1999), *Transzendenz und Welt: Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs*, Bern: Peter Lang.
- Fichte, Johann Gottlieb (1970), *Band I,4: Werke 1797–1798*, Stuttgart: rommann-holzboog.
- Figal, Günter (2013), *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, Berlin: Mohr Siebeck.
- (2016a), »Gibt es wirklich etwas draußen? – Skizze einer realistischen Phänomenologie«, *Information Philosophie*, 1, S. 8–17.
- (2016b), *Unscheinbarkeit: Der Raum der Phänomenologie*, Berlin: Mohr-Siebeck.
- Fink, Eugen (1985), *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- (1988), *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre [Husserliana: Edmund Husserl Dokumente Bd. 2/1]*, Dordrecht u.a.: Kluwer.
- (1990), *Welt und Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- (2008), *Phänomenologische Werkstatt: Band 2: Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie [Band 3/2 der Eugen Fink Gesamtausgabe]*, hrsg. von Ronald Bruzina, München: Alber.

- (2011), *Epilegomena zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft: 3 Bände [Band 13.1-3 der Eugen Fink Gesamtausgabe]*, hrsg. von Guy van Kerckhoven, München: Alber.
- Fischer, Ernst Peter (1989), »Was ist Leben?« – mehr als vierzig Jahre später«, in Schrödinger 1989, Piper: München, S. 9–28.
- Foucault, Michel (1981), *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2003), *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Frank, Manfred (1986), *Die Unhintergebarkeit von Individualität: Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer »postmodernen« Toterklärung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gabriel, Markus (2009), »The Mythological Being of Reflection – An Essay on Hegel, Schelling and the Contingency of Necessity«, in *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, hrsg. von Markus Gabriel und Slavoj Žižek, Continuum: London, S. 9–28.
- Görland, Ingrid (1981), *Transzendenz und Welt: Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Weltverständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenzbegriffs*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Grant, Iain Hamilton (2006), *Philosophies of Nature After Schelling*, London und New York: Continuum.
- (2011), »Does Nature Stay What-It-Is?: Dynamics and the Antecedence Criterion«, in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, hrsg. von Levi R. Bryant, Nick Srnicek und Graham Harman, re.press: Melbourne, S. 66–83.
- Gratthoff, Richard und Bernhard Waldenfels (Hrsg.) (1983), *Sozialität und Intersubjektivität: Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz*, München: Fink.
- Gratton, Peter (2014), *Speculative Realism: Problems and Prospects*, London & New York: Bloomsbury.
- Habermas, Jürgen (1973), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2011), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Haefner, Gerd (2009), »Heidegger über die Grundsätze des Denkens«, *Theologie und Philosophie*, S. 24–42.
- Häggglund, Martin (2011), »Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux«, in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Re:press, S. 114–129.
- Hallward, Peter (2011), »Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux's After Finitude«, in *Speculative Turn*, Re:press: Melbourne, S. 92–113.
- Harman, Graham (2002), *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Object*, Chicago: Open Court.
- (2011), *The Quadruple Object*, United Kingdom: Zero Books.
- Hegel, G.W.F. (1986a), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830: Erster Teil*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1986b), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1986c), *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1986d), *Wissenschaft der Logik I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (1986e), *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1976), *Wegmarken [GA 9]*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (1977), *Sein und Zeit [GA 2]*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (1983a), *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Wintersemester 1929/30) [GA 29/30]*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (1983b), *Einführung in die Metaphysik [GA 40]*, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt a. M.: Klostermann.

- Heidegger, Martin (1985), *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)* [GA 12], hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (1994), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [GA 65], hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (1995), *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* [GA 21], hrsg. von Walter Biemel, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (1997a), *Der Satz vom Grund* [GA 10], hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (1997b), *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)* [GA 24], hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (1999), *Zur Bestimmung der Philosophie* [GA 56/57], hrsg. von Bernd Heimbüchel, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (2000), *Vorträge und Aufsätze* [GA 7], hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (2002), *Was heißt Denken?* [GA 8], hrsg. von Paola-Ludivika Coriando, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (2004), *Der Begriff der Zeit* [GA 64], hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (2005a), *Bremer und Freiburger Vorträge* [GA 79], hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (2005b), *Seminare (1951-1973)* [GA 15], hrsg. von Curd Ochwadt, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (2006), *Identität und Differenz (1955–1957)* [GA 11], hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (2007a), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [GA 26], hrsg. von Klaus Held, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (2007b), *Zur Sache des Denkens (1962–1964)* [GA 14], hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (2010), *Kant und das Problem der Metaphysik* [GA 3], hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Hermann, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (2011), *Seminare: Hegel - Schelling* [GA 86], hrsg. von Peter Trawny, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin und Elisabeth Blochmann (1989), *Briefwechsel: 1918-1969*, Marbach a.N.: Deutsche Schillergesellschaft.
- Heinz, Marion (1982), *Zeitlichkeit und Temporalität*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hermann Diels, Walther Kranz (1906), *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch Deutsch*, Frankfurt a.M.: Weidmannsche Buchhandlung.
- Houdt, John Van (2011), »The Necessity of Contingency or Contingent Necessity: Meillassoux, Hegel, and the Subject«, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 7, 1, S. 128–141.
- Hülßen, August Ludwig (1798), »Ueber den BildungsTrieb«, *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten*, 9, S. 99–129.
- Hume, David (1999), *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford & New York: Oxford University Press.
- (2000), *A Treatise of Human Nature*, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Husserl, Edmund (1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [HUA III/1], hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Nijhoff.
- (1966), *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. [HUA XI], hrsg. von Margot Fleischer, Den Haag: Nijhoff.

- 
- (1970), *Philosophie der Arithmetik: Mit ergänzenden Texten (1890-1901)* [HUA XII], hrsg. von Lothar Eley, Den Haag: Nijhoff.
  - (1973a), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [HUA I], hrsg. von Stefan Strasser, Den Haag: Nijhoff.
  - (1973b), *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen* [HUA II], hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Nijhoff.
  - (1973c), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35* [HUA XV], hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Nijhoff.
  - (1973d), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28* [HUA XIV], hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Nijhoff.
  - (1973e), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920.* [HUA XIII], hrsg. von Iso Kern, Den Haag: Nijhoff.
  - (1974), *Formale and transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* [HUA XVII], hrsg. von Paul Janssen, Den Haag: Nijhoff.
  - (1975), *Logische Untersuchungen: Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik: Text der 1. und der 2. Auflage* [HUA XXXV], hrsg. von Elmar Holenstein, Dordrecht: Nijhoff.
  - (1976), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [HUA VI], hrsg. von Walter Biemel, Den Haag: Nijhoff.
  - (2002), *Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen 1922/23* [HUA XXXV], hrsg. von Berndt Goossens, Den Haag: Kluwer.
  - (2008), *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution: Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* [HUA XXXIX], hrsg. von Rochus Sowa, New York: Springer.
  - (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)* [HUA LXII], hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr, New York: Springer.
- Ilya Prigogine, Isabelle Stengers (1993a), *Das Paradox der Zeit*, München: Piper.
- (1993b), *Dialog mit der Natur*, München: Piper.
- Johnston, Adrian (2011), »Hume's Revenge: À Dieu, Meillassoux«, in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Re:press, S. 114–129.
- Kant, Immanuel (1902), *Vorkritische Schriften I: 1747-1756* [AA 01], Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften.
- (1903), *Vorkritische Schriften II: 1757-1777* [AA 02], Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften.
  - (1904), *Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787)* [AA 03], Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften.
  - (1911), *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [AA 04], Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften.
  - (1913), *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft* [AA 05], Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften.
  - (1923), *Abhandlungen nach 1781* [AA 08], Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften.
  - (1926), *Metaphysik* [AA 17], Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften.
  - (1928), *Metaphysik Zweiter Teil* [AA 18], Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften.

- Kant, Immanuel (1936), *Opus postumum: Erste Hälfte* [AA 21], Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften.
- (1938), *Opus postumum: Zweite Hälfte* [AA 22], Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften.
- (1996), *Vorkritische Schriften bis 1768/1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Keiling, Tobias (2014), »Heideggers Dinge«, *META*, S. 74–112.
- (2015), *Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus: Eine Interpretation und Kritik der Spätphilosophie Heideggers*, Heidelberg: Mohr Siebeck.
- Kierkegaard, Søren (1989), *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Bd. 1*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kisiel, Theodore (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, London: University of California Press.
- (1986/87), »Das Entstehen des Begriffsfeldes ›Faktizität‹ im Frühwerk Heideggers«, *Dilthey-Jahrbuch*, 4, S. 91–120.
- Kleist, Heinrich von (1996), *Sämtliche Werke. Brandenburger Ausgabe (BKA): Briefe und Dokumente (IV): Briefe 1*, hrsg. von Roland Reuß, Frankfurt a. M.: Stroemfeld.
- Laruelle, François (2000), *Éthique de l'Étranger: Du crime contre l'humanité*, Paris: Kimé.
- (2010), *Philosophies of Difference*, London & New York: Continuum.
- (2015), *Introduction to Non-Marxism*, Minneapolis: Univocal.
- Lazzari, Riccardo (2011), »Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bei Eugen Fink«, in *Welt denken: Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, Alber: München, S. 38–56.
- Lederle, Sebastian (2013), »Buchbesprechung: Eugen Fink: Epilegomena zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft«, *Journal Phänomenologie*, 39, S. 94–98.
- (2016), *Ansätze philosophischer Anthropologie aus der Perspektive der phänomenologischen Tradition unter besonderer Berücksichtigung Hans Blumenbergs*, Diss., Universität Wien.
- Lee, Nam-In (2012), *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, New York: Springer.
- Lee, Seu-Kyou (2000), *Existenz und Ereignis: Eine Untersuchung zur Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lehmann, Sandra (2014), »Faktizität und Endlichkeit: Überlegungen zu Quentin Meillassoux' ›Nach der Endlichkeit‹«, in *Figuren der Transzendenz: Transformationen eines phänomenologischen Grundbegriffs*, hrsg. von Christian Sternad Michael Staudigl, Königshausen & Neumann: Würzburg, S. 367–.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1880), *Die Philosophischen Schriften: Band 4*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Heidelberg: Weidmann.
- (1890), *Die Philosophischen Schriften: Band 7*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin: Weidmann.
- (2002), *Monadologie und andere metaphysische Schriften: Französisch-Deutsch*, Hamburg: Meiner.
- Leroi-Gourhan, André (1987), *Hand und Wort: Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Levinas, Emmanuel (1989), »Die Bedeutung und der Sinn«, in *Humanismus des anderen Menschen*, Meiner: Hamburg, S. 9–59.
- (1996), *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien: Passagen.
- (2003), *Die Zeit und der Andere*, Hamburg: Meiner.
- (2005), *De l'évasion: Ausweg aus dem Sein*, Hamburg: Meiner, S. 9–59.
- Lindner, Eckardt (2015), *Maschinenlärm: Über Gilles Deleuze' Begriff des anorganischen Lebens*, Magisterarb., Universität Wien.

- Liu, Chun-Fa (2014), *Die metaphysische Grundlage der Kontroverse um den Kraftbegriff zwischen Descartes und Leibniz*, Berlin: Mohr Siebeck.
- Livingston, Paul (2015), »Cantor, Georg«, in *The Meillassoux Dictionary*, hrsg. von Paul John Ennis und Peter Gratton, Edinburgh University Press: Edinburgh, S. 37–40.
- Locke, John (2008), *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press.
- Loidolt, Sophie (2015), »Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie: Überlegungen zur phänomenologischen „Gretchenfrage“«, *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Special Issue, n. I, ch. 1, S. 103–135.
- Ludwig, Krüger (2009), »Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen?«, *Kant-Studien*, 59, S. 333–356.
- Luhmann, Niklas (2002), *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lyotard, Jean-François (2014), *Das Inhumane: Plaudereien über die Zeit*, Wien: Passagen.
- Mallarmé, Stéphane (1914), *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, Paris: Éditions de La Nouvelle Revue française.
- Meillassoux, Quentin (1996), *L'Inexistence Divine* [ID], Diss., Université de Paris I.
- (2006), *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence* [AF], Paris: Seuil.
- (2008), *Nach der Endlichkeit: Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz* [NE], Zürich: Diaphanes, Französische Originalausgabe: *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil, 2006.
- (2010a), »Contingence et absolutisation de l'un« [CAU], in [https://materia.stanford.edu/sites/default/files/meillassoux\\_contingence\\_et\\_absolutisation\\_de\\_lun\\_fre.pdf](https://materia.stanford.edu/sites/default/files/meillassoux_contingence_et_absolutisation_de_lun_fre.pdf) [besucht am 22. 11. 2016], Vortrag gehalten am 2010 bei dem Symposium *Metaphysique, ontologie, hénologie* an der Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- (2010b), »Immanence of the World Beyond« [IWB], in *he Grandeur of Reason*, hrsg. von Conor Cunningham und Peter M. Candler, SCM Press: London, S. 444–478.
- (2011a), »Appendix: Excerpts from *L'Inexistence divine*« [DI], in Harman 2011, Auszüge übersetzt von Graham Harman aus dem unveröffentlichten französischen Manuskript von *L'Inexistence Divine*, Edinburgh University Press: Edinburgh, S. 175–238.
- (2011b), »History and Event in Alain Badiou« [HE], *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, 12, S. 1–11, Der Artikel basiert auf dem gleichnamigen Vortrag, der am 2. Februar 2008 auf der Konferenz *Marx in the 21st Century: the Spirit and the Letter* in Paris gehalten wurde.
- (2011c), »Interview with Quentin Meillassoux (August 2010)« [IWQ], in Graham Harman 2011, Edinburgh University Press: Edinburgh, S. 159–74.
- (2011d), »Metaphysics, Speculation, Correlation« [MSC], *Pli*, 22, S. 3–25, Französische Originalausgabe: »Métaphysique, spéculation, corrélation«, in *Ce peu d'espace autour: Six essais sur la métaphysique et ses limites*, hrsg. von Bernard Mabile, Chatou: Editions de la Transparence 2010.
- (2012a), »»There is contingent being independent of us, and this contingent being has no reason to be of a subjective nature«: Interview with Quentin Meillassoux« [CBI], in *New Materialism: Interviews and Cartographies*, hrsg. von Iris van der Tuin und Rick Dolphijn, Open Humanities Press: London, S. 71–81.
- (2012b), »Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign« [IRR], [https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux\\_Workshop\\_Berlin.pdf](https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux_Workshop_Berlin.pdf) [besucht am 13. 10. 2016], Vortrag gehalten am 20. April 2012 bei einem Workshop zu Spekulativer Philosophie an der Freien Universität Berlin.
- (2012c), »The contingency of the laws of nature« [CLN], *Environment and Planning D: Society and Space*, 30, 2, S. 322–334.

- Meillassoux, Quentin (2013a), »Archeology of the Future«: Interview with Quentin Meillassoux« [AOF], *Paletten*, 1-2, 291/292, S. 86–97.
- (2013b), »Badiou and Mallarmé: The Event and the Perhaps« [BM], *Parrhesia*, 16, S. 35–47, Französische Originalausgabe: »Badiou et Mallarmé«, in *Autour d'Alain Badiou*, hrsg. von Isabelle Vodoz, 2011.
- (2013c), *Die Zahl und die Sirene* [ZS], Zürich: Diaphanes, Französische Originalausgabe: *Le nombre et la sirène*, Paris: Fayard, 2011.
- (2013d), »Metaphysik, Spekulation, Korrelation« [MSK], in *Realismus Jetzt*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 23–56, Französische Originalausgabe: »Métaphysique, spéculation, corrélation«, in *Ce peu d'espace autour: Six essais sur la métaphysique et ses limites*, hrsg. von Bernard Mabile, Chatou: Editions de la Transparence 2010.
- (2014), »Time without Becoming« [TWB], in *Mimesis International: Sesto San Giovanni*, Vortrag gehalten am 8. Mai 2008 an der Middlesex University London.
- (2015), *Science Fiction and Extro-Science Fiction* [SF], Minneapolis: Univocal.
- (2016), »From ›L'Inexistence Divine« [DI2], *parrhesia*, 25, S. 20–40, Auszüge übersetzt von Nathon Brown aus dem unveröffentlichten französischen Manuskript von *L'Inexistence Divine*.
- (2017a), »Die Göttliche Inexistenz« [GI], in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 173–251.
- (2017b), »Einleitung« [TRA], in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 7–88.
- (2017c), »Kanonische Frage und Faktizität« [KFF], in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 117–137, Französische Originalausgabe: »Question canonique et facticité«, in *Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien?*, hrsg. von Francis Wolff, Paris: PUF, 2007.
- (2017d), »Kommende Trauer, kommender Gott« [KT], in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 160–172, Französische Originalausgabe: »Deuil à venir, dieu à venir«, *Critiques*, 704-705, Paris, 2006.
- (2017e), »Mallarmés Zahl« [MZ], in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 326–355, Französische Originalausgabe: »Le nombre de Mallarmé«, *Transversalité*, 134, 2015.
- (2017f), »Neuheit und Ereignis« [NUE], in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 393–419, Französische Originalausgabe: »Nouveauté et événement«, in *Alain Badiou, Penser le multiple* hrsg. von Charles Ramond, Paris: Editions L'Harmattan, 2007.
- (2017g), »Potentialität und Virtualität« [PUV], in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 138–158, Französische Originalausgabe: »Potentialité et virtualité«, *Faillies*, 2, Frühling, Paris, 2006.
- (2017h), »Sich ohne Zeugen bändigen« [OZB], in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 254–325.
- (2017i), »Spekulation und Kontingenz« [SUP], in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve: Berlin, S. 90–116, Französische Originalausgabe: »Spéculation et contingence«, in *L'héritage de la raison, Hommage à Bernard Bourgeois* hrsg. von Emmanuel Cattin und Jean-Pierre Zarader, Paris: Ellipses, 2007.
- (2017j), »Subtraktion und Kontraktion: Über eine Bemerkung von Deleuze zu Materie und Gedächtnis« [SUK], in *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, hrsg. von Armen Avanesian, Merve:

- Berlin, S. 356–392, Französische Originalausgabe: »Soustraction et contraction: À propos d'une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire«, Philosophie, 96, 2007.
- Meillassoux, Quentin, Florian Hecker und Robin Mackay (2010), »Speculative Solution: Quentin Meillassoux and Florian Hecker Talk Hyperchaos« [SS], *Urbanomic*, <https://www.urbanomic.com/document/speculative-solution-meillassoux-hecker/> [besucht am 23.01.2017].
- Merleau-Ponty, Maurice (1966), *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Photomechanischer Nachdr. 1974, Edition 2011, 7. Aufl., Berlin: De Gruyter.
- (1986), »Die Verflechtung – Der Chiasma«, in *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, Fink: München, S. 172–203.
- (2003), »Das Auge und der Geist«, in *Das Auge und der Geist*, Meiner: Hamburg, S. 275–317.
- Montaigne, Michel de (2007), *Les Essais*, hrsg. von Jean-Yves Tadié, Paris: Bibliothèque de la Pléiade.
- Moshe, Josef (2011), »Correlation reconsidered: On the ›possibility of ignorance‹ in Meillassoux«, *Speculations II*, S. 187–206.
- (2013), »The Night in Which All Dinosaurs Wear Nightcaps: A Supplement to Žižek's Critique of Meillassoux«, *International Journal of Žižek Studies*, 7, 3.
- Motta, Giuseppe (2011), »Five Meanings of "Contingency in Kant's Critique of Pure Reason«, *PLI - The Warwick Journal of Philosophy*, 22, S. 110–123.
- Münchener Neues Testament: Studienübersetzung* (2013), Ostfildern: Patmos.
- Negarestani, Reza (2008), *Cyclonopedia. Complicity with Anonymous Materials*, Melbourne: re:press.
- Newton, Isaac (1726), *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. 3. Aufl., London: Innys, Regiæ Societatis typographos.
- Nietzsche, Friedrich (1980b), *Nachgelassene Fragmente 1884-1885* [KSA 11], hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin: De Gruyter.
- (1980c), *Nachgelassene Fragmente 1887-1889* [KSA 13], hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin: De Gruyter.
- (1988), *Menschliches, Allzumenschliches I und II* [KSA 2], hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin: De Gruyter.
- (1994), *Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft* [KSA 3], hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin: De Gruyter.
- Norris, Christopher (2015), »Badiou, Alain«, in *The Meillassoux Dictionary*, hrsg. von Paul John Ennis und Peter Gratton, Edinburgh University Press: Edinburgh, S. 29–33.
- Ovid (2010), *Metamorphosen. Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart: Reclam.
- Peirce, Charles Sanders (1906), »Prolegomena to an Apology for Pragmaticism«, *The Monist*, 16, 4, S. 492–546.
- Peucker, Henning (2002), *Von der Psychologie zur Phänomenologie Husserls Weg in die Phänomenologie der »Logischen Untersuchungen«*, Hamburg: Meiner.
- Pinder, Tillmann (1969), *Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit*, Diss., Freie Universität Berlin.
- Platon (2005), *Werke in 8 Bänden. Griechisch - deutsch*, Darmstadt: WBG.
- Pöggeler, Otto (1963), *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske.
- Ponge, Francis (1981), »La Table (21 novembre 1967 - 16 octobre 1973)«, *Études françaises*, 17, 1-2, S. 9–49.
- Popper, Karl (1976), *Logik der Forschung*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Proust, Marcel (1989), *À la recherche du temps perdu. Tome IV*, hrsg. von Michel Magnien Jean Balsamo Catherine Magnien-Simonin, Paris: Bibliothèque de la Pléiade.
- Putnam, Hilary (1988), *Reality and Representation*, Cambridge: MIT Press.

- Reich, Klaus (1932), *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, Hamburg: Meiner.
- Roffe, Jon (2012), »Time and Ground«, *Angelaki*, 17, 1, S. 57–67.
- Rombach, Heinrich (1998), *Strukturontologie: Eine Phänomenologie der Freiheit*, München: Alber.
- (2010), *Substanz, System, Struktur: Die Hauptepochen der europäischen Geistesgeschichte Band 2*, München: Alber.
- Russel, Bertrand (1948), *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, London: George Allen und Unwin Ltd.
- Scheler, Max (2010), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn: Bouvier.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1857), *Schellings sämtliche Werke: Erste Abteilung: Zweiter Band*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag.
- Schrödinger, Erwin (1989), *Was ist Leben? - Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet*, München: Piper.
- Schubbach, Arno (2008), »Von der Menge zur Situation, vom Forcing zur Erzwingung. Badiou's Grenzgänge zwischen Philosophie und Mathematik«, in *Ereignis und Institution*, hrsg. von Henning Teschke Gernot Kamecke, Narr Verlag.
- Schütz, Alfred (1971), »Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl«, in *Gesammelte Aufsätze III*, Springer: Dordrecht, S. 81–107.
- Shaviri, Steven (2015), »Kant, Immanuel«, in *The Meillassoux Dictionary*, hrsg. von Paul J. Ennis und Peter Gratton, Edinburgh University Press: Edinburgh, S. 103–105.
- Sistiaga, Sergey David (2017), *Das Prinzip vom Grund bei Kant und Meillassoux: Über Anfangs- und Ungründe des post-metaphysischen Denkens*, Diss., Karls-Universität Prag.
- Stove, David (1991), *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, Oxford: Blackwell.
- (1995), »Judge's report on the competition to find the worst argument in the world«, in *Cricket Versus Republicanism*, Quakers Hill Press: Sydney, S. 66–67.
- Taguchi, Shigeru (2006), *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl: Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe‘ des Selbst*, New York: Springer.
- Tengelyi, László (1998), »Sinn und Bedeutung in phänomenologischer Sicht«, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, S. 64–73.
- Thurnher, Rainer (1997), *Wandlungen der Seinsfrage: Zur Krisis im Denken Heideggers nach »sein und Zeit«*, Tübingen: Attempto.
- Toscano, Alberto (2011), »Against Speculation, or, A Critique of the Critique of Critique: A Remark on Quentin Meillassoux's After Finitude (After Colletti)«, in *Speculative Turn*, Re:press: Melbourne, S. 84–91.
- Turner, Derek (2007), *Making Prehistory: Historical Science and the Scientific Realism Debate*, Cambridge University Press.
- Von Aquin, Thomas (1963), *Compendium Theologiae - Grundriß der Glaubenslehre. Deutsch - Lateinisch*, Heidelberg: F. H. Kerle.
- Waldenfels, Bernhard (2002), *Bruchlinien der Erfahrung: Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Watkin, Christopher (2013), *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- (2017), *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Wetzel, Linda (2006), »Types and Tokens«, <https://plato.stanford.edu/entries/types-tokens/> [besucht am 10. 10. 2018].
- Wiesing, Lambert (2009), *Das Mich der Wahrnehmung: Eine Autopsie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wiltche, Harald A. (2016), »Science, Realism and Correlationism: A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality«, *European Journal of Philosophy*, 25, 3, S. 808–832.
- Wittgenstein, Ludwig (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Kegan Paul.
- (1984), *Werkausgabe, Band 1: Tractatus logico-philosophicus / Tagebücher 1914-1916 / Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wolfendale, Peter (2015), »The Necessity of Contingency«, in *The Meillassoux Dictionary*, hrsg. von Paul John Ennis und Peter Gratton, Edinburgh University Press: Edinburgh, S. 121–124.
- Wolff, Michael (1995), *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel: Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Zahavi, Dan (1994), »Beyond Realism and Idealism: Husserl's late Concept of Constitution«, *Danish Yearbook of Philosophy*, 29, S. 44–62.
- (2016), »The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism«, *International Journal of Philosophical Studies*, 24, 3, S. 289–309.
- Žižek, Slavoj (2014), *Weniger als Nichts: Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.



## Zusammenfassung

Die vorliegende Masterarbeit *Notizen zum Absoluten* versucht die Entwicklung des Gedankens nachzuvollziehen, den Meillassoux insbesondere in seinem Buch *Nach der Endlichkeit* ausgehend von einer Kritik der nach-kantischen Tradition bis hin zum Prinzip der Faktualität als absolute Notwendigkeit der Kontingenz entwickelt. Dabei zeigt sich, dass die Transzendentalphilosophie und in ihrer Folge die Phänomenologie – die Meillassoux beide unter dem Begriff des »Korrelationismus« vereint – das Absolute zuerst an den Rand des Erkenn- und schließlich Denkbaren gedrängt haben, indem sie Sein und Denken, Welt und Bewusstsein in einem korrelationalen Gefüge zusammenbinden, das kein Wissen mehr über eine denkunabhängige Realität erlaubt. Demgegenüber versucht Meillassoux die universalistischen Ansprüche der Vernunft wieder zu rehabilitieren und aus der noematisch-noetischen Beschränkung zu befreien, ohne dabei überkommene metaphysische oder naiv realistische Prinzipien zu übernehmen, insofern er die Faktizität der Gegebenheit und die Grundlosigkeit der Dinge selbst ontologisiert. Dadurch wird nicht nur die kritische Trennung von Transzendentalem und Empirischem überwunden, sondern auch ein Absolutes gedacht, das in der alleinigen, denkunabhängigen Notwendigkeit der Kontingenz besteht: Alles, jedes Ding und Naturgesetz, ist kontingent – außer die Kontingenz selbst. In dieser Folge zeichnet sich eine Verschiebung wichtiger philosophischer Konzepte ab: Begriffe wie Raum und Zeit, Wirklichkeit und Möglichkeit, Grund und Existenz oder Sein und Werden können nicht mehr metaphysisch substantiell gedacht werden, sondern einzig im Hinblick auf die Kontingenz selbst. Im Anschluss an diese Rekonfiguration treten allerdings immanente Probleme zu Tage, die sich am Schnittpunkt von Sein und Denken abzeichnen und gerade dadurch entstehen, dass Meillassoux die Unabhängigkeit des Seins gegenüber dem Denken mit der intellektuellen Durchdringung des Seins durch das Denken verbinden möchte.



## Eigenständigkeitserklärung

Hiermit gebe ich die Versicherung ab, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten und nicht veröffentlichten Publikationen entnommen sind, sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde in gleicher oder ähnlicher Form weder im In- noch im Ausland (einer Beurteilerin/einem Beurteiler zur Begutachtung) in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt.

Wien, 7. April 2019

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'F. Sin' followed by a stylized flourish.