

Meillassoux's ‚Prinzip der Faktualität‘ zwischen dem späten Heidegger und dem späten Schelling

Sylvaine Gourdain
Université Paris-Sorbonne &
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Abstract

Meillassoux's "Principle of Facticity" between later Heidegger and later Schelling

This paper deals with Meillassoux's conception of a speculative realism, especially as he develops it in his book *After Finitude*. The aim of the paper is to reconstruct the argument that leads Meillassoux to deduce a ‚principle of factuality‘. This only absolute, the necessity of contingency, constitutes the basis of a radical realism, which does not revert to philosophy before Kant's *Critique*, but overcomes the correlationism of modernity. In the second part of the paper I propose to examine the relations between Meillassoux and Heidegger on the one hand and Meillassoux and Schelling on the other. It seems that Heidegger stands up to Meillassoux's criticism of correlationism, when he says correlationism always remains within the correlation. I try to show that Heidegger recognizes a dimension that eludes correlative thought, but he claims that the highest task of thought is precisely to try to think this un-thinkable: that is why thought must take other forms than the correlative one. Finally, I compare the ‚principle of factuality‘ with Schelling's ‚un-prethinkable Being‘, emphasizing that such a necessity of contingency constitutes precisely non-freedom for Schelling and therefore it cannot be considered as the absolute. Schelling distinguishes this necessity of contingency from the only absolute, namely God's freedom as ‚freedom to be or not to be‘. This means a freedom from the necessity of contingency, a freedom above factuality and above Being.

Keywords: Meillassoux, Heidegger, Schelling, contingency, facticity, necessity, realism, freedom, thought, un-prethinkable

Über den ‚neuen Realismus‘ zu sprechen, ohne Quentin Meillassoux zu erwähnen, scheint gar nicht möglich zu sein. Meillassoux ist als einer der Hauptbegründer dieser zeitgenössischen ‚Denkbewegung‘ zu betrachten. Den neuen Realismus als eine Denkbewegung zu bezeichnen, erweist sich allerdings als problematisch, da sich hinter diesem Begriff nicht eine einseitige Konzeption von Realität und Realismus finden lässt, sondern im Gegenteil eine Vielfalt von Ansätzen, die jeweils ihr eigenes Verständnis von Realität und von Realismus entwickeln. In diesem Aufsatz geht es aber hauptsächlich um Meillassoux's eigene Auffassung des Realismus, d. h. um einen ‚spekulativen Realismus‘ wie er in insbesondere in seinem Buch *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* dargestellt wird.

Dieses Buch wurde nach seiner Veröffentlichung auf Französisch 2006 sehr schnell in mehrere Sprachen übersetzt, und zuerst ins Englische durch den Philosophen Ray Brassier. Ein Jahr später, am 27. April 2007, fand in London (Goldsmiths, University of London) eine Tagung statt, bei der die vier Philosophen Ray Brassier, Graham Harman, Iain Hamilton Grant und Quentin Meillassoux ihre jeweilig neuen Konzepte des Realismus präsentierten und konfrontierten. Die Bezeichnung ‚spekulativer Realismus‘ ist bei der Vorbereitung dieser Veranstaltung entstanden und wurde als deren Titel festgeschrieben.

Meillassoux geht in seinem Buch von folgendem Problem aus: Wie kann man erklären, dass es für die Wissenschaften möglich ist, eine Welt ohne Menschen, d. h. entweder vor der Entstehung der Menschheit oder auch nach dem Aussterben der Menschheit, zu beschreiben? Eine solche Frage könnte für jeden Korrelationisten, d. h. für jede nachkantische Philosophie, als vollkommen sinnlos erscheinen, insofern sich seit Kant jede Philosophie in den Rahmen der Korrelation zwischen Denken und Gedachtem einschreiben muss. Wie lässt sich dann aber der Anspruch der Wissenschaften, wahre Aussagen über eine Welt ohne Menschen zu erstellen, erklären? Müssen die Wissenschaften dabei nicht über den Korrelationismus hinausgehen? Gerade diese Frage bildet Meillassoux's Ausgangspunkt. Dabei behauptet er nicht, dass

jede wissenschaftliche Aussage als solche wahr wäre, sondern er fragt sich, wie es möglich ist, dass eine solche Aussage wahr sein kann. So geht es ihm um die *Möglichkeit*, nicht um die Wirklichkeit: „My problem is a problem of *possibility*. [...] I don't feel that contemporary theories are necessarily true – maybe they are false, but maybe they are true; this ‚maybe‘ must be explained.“ (Meillassoux in Brassier et al. 2007, 328-329)

Ziel dieses Textes ist es, zunächst die Hauptthesen von Meillassoux schrittweise zu rekonstruieren, so wie sie insbesondere aus dem Buch *Après la finitude* zu entnehmen sind, um genauer seine Argumentation zu erläutern, die ihn zum ‚Prinzip der Faktualität‘ führt. Ob man den Thesen Meillassoux nun zustimmt oder nicht, es ist auf jeden Fall anzuerkennen, dass er mit diesem Prinzip einen wichtigen Punkt trifft und ein Kernproblem aufzeigt, mit dem sich eine jede Philosophie auseinandersetzen muss. Über Meillassoux Ansatz hinaus geht es darum, zu verstehen, wie eine Philosophie über ihre eigenen Gründe reflektiert, wie sie mit dem Unterschied zwischen Denken und Sein umgeht, und welche Probleme in Bezug auf den Wahrheitsanspruch ihres Denkens eventuell damit verbunden werden. In einem zweiten Teil dieses Aufsatzes wird dann versucht, mögliche Bezugspunkte zwischen Meillassoux und dem mittleren bzw. späten Heidegger einerseits, und dem späten Schelling andererseits zu erkunden. Man kann nämlich Meillassoux These, dass jeglicher Korrelationismus über das bloß innerhalb der Korrelation Denkbare nicht hinausgeht, mit Blick auf Heidegger in Frage stellen. Darüber hinaus wird am Ende der Untersuchung eine auf den ersten Blick vielleicht erstaunliche Nähe herausgearbeitet, und zwar zwischen Meillassoux ‚Prinzip der Faktualität‘ und dem ‚unvordenklichem Sein‘ aus Schellings letzter Philosophie.

1. Meillassoux Ansatz, ein ‚spekulativer Realismus‘

Selbst wenn der Ausdruck als solcher in *Après la finitude* noch nicht verwendet wird, lässt sich Meillassoux Ansatz als ein ‚spekulativer Realismus‘ kennzeichnen; diese Bezeichnung

übernahm Meillassoux selbst bei seinem Vortrag in dem Workshop in London.¹ Zunächst soll geklärt werden, was mit diesem Ausdruck gemeint ist. Der ‚spekulative Realismus‘ setzt sich einerseits einem auf dem Subjekt gegründeten Idealismus entgegen, insofern als es darum geht, aufzuzeigen, dass wir das, was ist, denken können, und dass dieses Denken keineswegs auf ein transzendentes, konstituierendes Subjekt angewiesen ist. Die Realität erhält somit einen selbstständigen, ontologischen Status; die Gegenstände und Dinge befinden sich außerhalb von uns, in einer radikalen Äußerlichkeit, in dem ‚Großen Außen‘ (*Grand Dehors*) (Meillassoux 2006, 21; 2008, 21) die auf kein Bewusstsein, keine Sprache, kein Dasein bezogen ist, sondern absolut an sich besteht.

Genauso wie vom Idealismus unterscheidet sich dieser ‚spekulative Realismus‘ auch von einem naiven oder dogmatischen Realismus, der die Macht der Vernunft nicht in Frage stellen würde: Das, was wir denken, wäre immer die Realität an sich. Meillassoux fällt aber nicht hinter Kants *Kritik* zurück, im Gegenteil. Weit davon entfernt, eine uneingeschränkte Macht des mathematischen Denkens vorauszusetzen, fragt er nach den Bedingungen der Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis: Inwiefern können die wissenschaftlichen Aussagen über Dinge und Tatsachen außerhalb jeglichem Bewusstsein einen Sinn haben? Inwiefern können diese ‚anzestralen‘ Realitäten (Meillassoux 2006, 25-26; 2008, 24), zu denen wir durch ein ‚Archifossile‘ (Meillassoux 2006, 26; 2008, 24) gelangen, sinnvoll und eventuell wahr sein? Wie es Meillassoux in London eindeutig ausdrückte: „[M]y project of realism is to try to respond to the Kantian question of how sciences are possible. It is a transcendental question, but the response, the answer, can't be transcendental.“ (Meillassoux in Brassier et al. 2007, 439).

Nicht Kants transzendente Frage lehnt er ab, sondern Kants transzendente Antwort, d. h. die Korrelation, die seit ihm das Denken der Moderne kennzeichnet, und nach Meillassoux doch keine zufriedenstellende Lösung darstellt. Meillassoux will dagegen erläutern, wie das Denken zu einer Welt, die nicht unvermeidlich auf uns als einen Pol der Korrelation angewiesen ist, gelangen kann. Das Denken soll

einen Zugang zu dem finden, was von jeglichem Korrelat abgelöst, los-gelöst ist, d. h. zu einem Absoluten². Gerade dieser Anspruch auf Absolutheit macht das Spekulative seines Ansatzes aus. Sein Ziel ist, das Absolute in die Philosophie wieder hineinzuholen, ohne aber in die Metaphysik zurückzufallen. Absolut kann somit kein Seiendes sein – denn das wäre ein metaphysisches Absolutes – sondern bloß die Notwendigkeit der Kontingenz der Naturgesetze.

Meillassoux fängt aber nicht *ex nihilo* an, sondern schreibt sich in die philosophische Tradition ein, da er bei dem sogenannten Hume-Problem ansetzt, und Kants vorgeschlagene Lösung dieses Problems untersucht. Dies führt ihn zu einem neuen Verständnis und einer Neudefinition der Begriffe Notwendigkeit, Faktizität und Kontingenz. Zunächst muss also Meillassoux Ausgangslage kurz geschildert werden, damit sich sein Ansatz besser einordnen lässt.

Nach Hume kann die Notwendigkeit der Kausalvorgänge, d. h. der Verknüpfung zwischen einer Ursache und einer Wirkung, nicht bewiesen werden. Die Naturgesetze beruhen auf nichts mehr als beobachteten Regelmäßigkeiten und seien als das Resultat der Gewöhnung der Menschen zu interpretieren; daraus könne man nicht auf die Notwendigkeit dieser Gesetze schließen, da nicht ausgeschlossen werden könne, dass irgendwann eine andere Wirkung erzeugt werde. In diesem Sinne erweist sich Humes Empirismus auch als ein Skeptizismus. Auf Humes Problem, das Kant aus seinem dogmatischen Schlaf geweckt hätte, liefert dieser eine dualistische Antwort, indem er zwischen einem empirischen und einem transzendentalen Bereich trennt: Zwar komme nach Kant alles zunächst aus der Erfahrung, d. h. aus dem Empirischen, dem Bereich der Kontingenz. Jedoch solle man nicht auf die Notwendigkeit der Gesetze verzichten, da die Notwendigkeit der Gesetze sich nämlich auf die transzendente Struktur der Subjektivität zurückführen lasse.

Meillassoux Ansatz situiert sich demzufolge zwischen Hume und Kant. Wie Hume erkennt Meillassoux die Kontingenz der Gesetze der Natur, aber wie Kant hält er an der Idee einer logischen, genauer mathematischen Notwendigkeit, fest. Jedoch weist er die seit Kant in der Philosophie

vorherrschende Trennung zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen zurück. Gerade diesbezüglich findet sich der Kern und die Pointe seines Ansatzes: Anstatt die Notwendigkeit der Gesetze durch die transzendente Subjektivität zu erklären, nimmt sich Meillassoux vor, eine spekulative Antwort auf Humes Problem zu entwickeln, indem er die Notwendigkeit der Kontingenz der Naturgesetze aufzuzeigen versucht. Somit will er einen neuen Weg jenseits der Unterscheidung zwischen Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus eröffnen, der über den Korrelationismus des modernen Denkens hinaus, und insbesondere über die in diesem Buch stark kritisierte Phänomenologie hinausgeht. Letztendlich besteht sein Ziel darin, ein Absolutes zu finden, aus dem er eine Verabsolutierung des mathematischen Diskurses deduzieren kann.

2. Das ‚Prinzip der Faktualität‘ oder die Notwendigkeit der Kontingenz

In *Après la finitude* entwickelt Meillassoux eine Kritik am Korrelationismus, die sich vor allem auf den Kreis bezieht, in dem die korrelative Struktur besteht: Wenn ich annehme, dass alles, was ich denke, nur als Korrelat meines Denkens gedacht werden kann, kann ich nie aus der Korrelation hinausgehen. Das korrelationistische Denken sei nicht imstande, die radikale Äußerlichkeit der Realität zu erklären und könnte somit nichts anderes als sein eigenes Denken denken. Doch verlangen die ‚anzestralen‘ Realitäten einen realistischen Sinn und nur einen realistischen Sinn, einen Sinn außerhalb jeder Korrelation, in dem ‚Großen Außen‘. Im Gegenteil zum Korrelationisten, der nach Meillassoux den Wahrheitsanspruch des wissenschaftlichen Diskurses über die ‚anzestralen‘ Realitäten relativieren muss, will Meillassoux zeigen, inwiefern der Diskurs der Wissenschaft auf einen realistischen Sinn der Realität hindeutet und somit auf einem Absoluten gründet. Dafür muss er den Kreis der Korrelation radikal durchbrechen, um diese ‚anzestralen‘ Realitäten *an sich*, nicht nur *für uns*, zu verstehen. Wichtig ist aber, dass er den realistischen Sinn der ‚anzestralen‘ Realität nicht einfachhin voraussetzt, sondern im

Gegenteil ein Absolutes sucht, das diese Realität begründet: „[R]ealism, in my view, must remain a rationalism.“ (Meillassoux in Brassier et al. 2007, 426)

Zwar kann man dem Korrelationismus eine reale Dimension zubilligen, insofern als die Korrelate wohl einen Realitätsgehalt haben und nicht nur ideell sind, aber dieser Realitätsgehalt kann nie unabhängig von meinem Denken, also nie absolut, bestehen. Anders gesagt: Der Korrelationismus bezieht sich – implizit oder explizit – auf ein Reales, nicht aber auf ein realistisches Reales. Der Korrelationismus wird schließlich weniger wegen seines Mangels an Realitätsbezug als vielmehr wegen der Beseitigung jegliches Absoluten kritisiert. Dies kommt in *Après la finitude* weniger klar zum Ausdruck als in Meillassoux's Vortrag in London: „Correlationism is not, in my definition, an anti-realism but an anti-absolutism.“ (Meillassoux in Brassier et al. 2007, 427)

Besonders interessant scheint hierbei der Bezug zwischen Meillassoux's Perspektive und derjenigen des Korrelationismus. Obwohl er seinen eigenen Ansatz als eine starke Kritik am Korrelationismus versteht, geht es für ihn nicht darum, alle Ergebnisse des Korrelationismus zu negieren, ganz im Gegenteil. Er muss diese wahre aber unzureichende Ergebnisse berücksichtigen und sie in seiner Beweisführung wieder aufnehmen, um seinen Ansatz darauf aufzubauen. Im Grunde ist die stärkste Form des Korrelationismus³ der einzig mögliche Weg, um das, was ist, realistisch zu denken, wenn man aber nicht vor dem letzten Schritt zurückscheut, und zwar dem Schritt in das Absolute.

Um zu zeigen, wie Meillassoux's Ansatz auf der korrelationistischen Perspektive kritisch aufbaut, kann an zwei der Hauptergebnisse des starken Modells der Korrelation erinnert werden, die Meillassoux wieder aufnimmt:

1) Alles, was ich denke, bleibt notwendig auf das Korrelat angewiesen: Wenn ich ein Absolutes denke, so ist es ein Absolutes für mich, d. h. ein relatives Absolutes, also kein Absolutes. Somit wird vom Korrelationisten die Möglichkeit eines metaphysischen Absoluten beseitigt.

2) Wenn alles auf die Korrelation angewiesen ist, kann man nicht wie im subjektiven Idealismus die Korrelation selbst

verabsolutieren? Der sogenannte starke Korrelationismus hat aber klar gezeigt, dass die Korrelation immer schon ‚in der Welt geworfen‘ ist. Diese ‚Geworfenheit‘ der Korrelation – um einen Kernbegriff Heideggers wieder aufzunehmen – oder unsere Endlichkeit stellt die Grenzen unseres Wissens dar; jegliche Verabsolutierung der Korrelation muss somit aufgrund deren Endlichkeit, deren Faktizität, von vornherein ausgeschlossen werden.

Der nächste Schritt besteht demnach für das korrelative Denken darin, auf jede Form eines Absoluten zu verzichten. Gerade diese Schlussfolgerung und nur diese Schlussfolgerung lehnt Meillassoux ab, nicht die beiden Argumente, die dazu führen. Kurz zusammengefasst: Der starke Korrelationismus stellt folgenden Gedankengang her: Da es weder ein absolutes Seiendes, noch ein absolutes Korrelat geben kann, so gibt es auch kein Absolutes. Meillassoux's Beweisführung lautet: Da es weder ein absolutes Seiendes, noch ein absolutes Korrelat gibt, so ist das einzig mögliche Absolute das Absolute der Faktizität selbst⁴.

Ist es aber nicht so, dass Meillassoux die Begriffe Kontingenz und Faktizität einfach verwechselt? Dies wäre möglicherweise ein Einwand des Korrelationisten, der so lauten würde: Die Kontingenz bezeichnet das Wissen von dem möglichen Verschwinden einer innerweltlichen Sache. Demgegenüber weist die Faktizität nur auf eine Ignoranz, ein Nichtwissen in Bezug auf die Gesetze der Welt hin: Genauso wenig, wie ich beweisen kann, dass ein Gesetz notwendig ist, kann ich beweisen, dass es kontingent ist. Die Faktizität bezeichnet demnach ein Anders-Sein-Können der Welt, ohne positiv wissen zu können, ob es für diese Realität, so wie sie ist, einen letzten Grund gibt oder nicht. Die Faktizität weist auf eine bloß mögliche Möglichkeit, keine notwendige Möglichkeit hin. Da sie nur ein Unvermögen meines Wissens anzeigt, kann sie aber nicht verabsolutiert werden. ‚Wenn die Kontingenz das Wissen vom Anders-Sein-Können der weltlichen Dinge ist, ist die Faktizität nur die Unwissenheit vom So-Sein-Müssen der korrelationellen Struktur.‘ (Meillassoux 2006, 54; 2008, 61)

Weit davon entfernt, die Kontingenz mit der Faktizität zu verwechseln, will Meillassoux zeigen, dass die Faktizität der

Korrelation implizit doch auf einer Verabsolutierung der Kontingenz beruht. Darin liegt die Pointe seiner ganzen Argumentation, und darin besteht der Schritt, der es ihm ermöglicht, zum ‚Prinzip der Faktualität‘ zu gelangen. Wenn sich der Korrelationist dazu weigert, aus der Faktizität ein Wissen um die Kontingenz zu machen, so liegt es an dem Unterschied zwischen Möglichkeit und Denkbarkeit: Alles, was mir als unmöglich erscheint, ist nur unmöglich für mich, insofern als es undenkbar ist, nicht aber unmöglich an sich. Das Unmögliche für mich ist nichts anderes als das Undenkbare. Genauso wenig wie ich das Undenkbare denken kann, kann ich aber die Möglichkeit des Undenkbaren ausschließen. Diese Möglichkeit des Undenkbaren bleibt für mich eine leere, inhaltslose Möglichkeit, die bloß darauf beruht, dass ich keinen letzten Grund der Realität erkennen kann. *„Es ist undenkbar, dass das Undenkbare unmöglich ist.“* (Meillassoux 2006, 56; 2008, 62) Aus der Faktizität der Korrelation ergibt sich somit ein Relativismus dessen, was ich innerhalb der Korrelation denke, und dies würde nach Meillassoux erklären, warum die Phänomenologie nur beschreiben kann, insofern sie über wirkliche ‚Sachen‘ nachdenkt: *„It is necessary that phenomenology must be description, because, unlike what I do, phenomenology speaks about things which effectively exist.“* (Meillassoux in Brassier et al. 2007, 391-392)

Sobald ich aber die Faktizität der Korrelation selbst denke, so muss ich doch ein Absolutes voraussetzen. Denn nur so kann ich als Korrelationist die These des subjektiven Idealismus, der die Korrelation selbst verabsolutiert, ablehnen. Der Korrelationist sagt nämlich: Ich kann die Korrelation nicht verabsolutieren, denn ich kann nicht wissen, ob es auch ganz anders sein könnte oder nicht. Ich kann nicht wissen, ob es für diese Realität, so wie sie ist, für diese Gesetze der Welt, einen absoluten Grund gibt oder nicht. Indem der Korrelationist jeglichen absoluten Grund verwirft, so denkt er die Möglichkeit, dass alles, auch die Welt und er selbst ganz anders sind, oder auch gar nicht mehr sind. Somit setzt er eine Absolutheit des Anders-Sein-Könnens, des Möglichen voraus, da das Mögliche nicht mehr das Korrelat meines Denkens ist. Das Anders-Sein-

Können, d. h. die Kontingenz, ist absolut notwendig, und erst so kann ich die Faktizität der Korrelation denken. Daraus ergibt sich eine Verabsolutierung der Faktizität, die absolut an sich besteht, nicht nur für mich.

Diese These kann man auch durch einen anderen Weg erörtern: Die Faktizität der Korrelation stellt für den Korrelationisten die Grenze seines Denkens dar. Auch wenn sie vom Korrelationisten selbst nur als eine innere Grenze gedacht werden kann, muss sie doch als eine Grenze überhaupt, d. h. eine Grenze an sich, außerhalb der Korrelation, bestehen. Diese Grenze, die Faktizität, erweist sich somit als ein Wissen vom Anders-Sein-Können, d. h. als eine Kontingenz an sich, als ein Absolutes, das nicht mehr von meinem Denken abhängig ist: „To be is to be factual – and *this* is not a fact.“ (Meillassoux in Brassier et al. 2007, 432)

Schließlich unterscheidet Meillassoux zwischen der Kontingenz der innerweltlichen Dinge und der Kontingenz der Naturgesetze selbst. Die empirische Kontingenz nennt er ‚Prekarität‘. Prekär ist das, was sich irgendwann tatsächlich ändern oder gänzlich verschwinden wird. Der Begriff ‚Kontingenz‘ wird der Kontingenz der Naturgesetze vorbehalten, es handelt sich in diesem Fall um eine absolute Kontingenz, d. h. ein pures Können, ein reines Mögliches. Anders gesagt: es kann sein, dass die Naturgesetze sich ändern, oder aber auch, dass sie immer genau so bleiben, wie sie jetzt sind, und zwar gerade deswegen, weil sie ‚kontingent‘ sind (und nicht nur prekär).⁵

3. Ergebnisse der Untersuchung und Bemerkungen zu dem Verhältnis zwischen Meillassoux und der Phänomenologie

Die Ergebnisse dieser Untersuchung lassen sich in drei Punkten zusammenfassen.

1) Meillassoux zeigt, dass die Faktizität der Korrelation auf einer notwendigen Kontingenz beruht, und dass die Notwendigkeit der Kontingenz das einzige Absolute ist. Diese Notwendigkeit der Kontingenz nennt er die ‚Faktualität‘. Der Begriff ‚Faktualität‘ bezeichnet also „die Nicht-Faktizität der

Faktizität“, „die ‚Nicht-Verdoppelung der Faktizität“ (Meillassoux 2006, 107; 2008, 109), die Tatsache, dass die Faktizität selbst nicht mehr faktisch, sondern absolut ist.

2) Meillassoux unterscheidet zwischen zwei Bedeutungen des Begriffs ‚absolut‘, wobei diese Unterscheidung in *Après la finitude* eher implizit bleibt: Absolut bezeichnet zunächst eine absolute Notwendigkeit, und in diesem Sinne ist die Notwendigkeit der Kontingenz absolut. Absolut verweist in einem zweiten Sinn auf das, was nicht relativ ist, was nicht auf ein Korrelat angewiesen ist, ohne aber notwendig zu sein. Die ‚anzestralen‘ Realitäten haben einen absoluten Sinn, sie sind aber nicht als Dinge oder Seiende absolut notwendig – nicht absolut in der ersten Bedeutung –, sondern nur in ihrem Sinn, insofern sie unabhängig von unserem Denken bestehen. Das Absolute in der ersten Bedeutung soll zu einer Verabsolutierung des mathematischen Diskurses in der zweiten Bedeutung führen⁶.

3) Während der Korrelationismus davon ausgeht, dass die Faktizität der Korrelation die innere Grenze seines Wissens ausmacht, behauptet Meillassoux, dass die Entdeckung der Faktizität, oder genauer der Kontingenz, nicht das Scheitern des Denkens, sondern im Gegenteil den Sieg des Denkens über seine eigene Endlichkeit ausmacht. Wenn das Denken die Faktizität auffindet, so stößt es nicht auf seine eigenen Grenzen, sondern es entdeckt die höchste ontologische Eigenschaft dessen, was ist. In diesem Sinne erweist sich das ‚Prinzip der Faktizität‘ tatsächlich als der einzige und letzte Grund alles Seienden.

Hierbei kann man die Beziehungen zwischen Meillassoux Philosophie und dem Denken der Phänomenologie noch genauer erkunden. Es ist nämlich der Korrelationist selbst, der Meillassoux den Weg zum Absoluten zeigt, einen Weg, den er aber selber nicht geht. Der Fehler des Korrelationisten – so Meillassoux – besteht zugleich in seiner Bescheidenheit und in seinem Egozentrismus oder seinem Anthropozentrismus. Er sei zu sehr bescheiden, insofern als er gerade da, wo er über das höchste Wissen verfügt, seine Grenzen sieht. Er sei aber zu egozentrisch, insofern als er die Faktizität auf sich selbst

zurückbringt, anstatt sie als die ontologische Eigenschaft des Seins an sich zu verstehen.

Insofern unterscheiden sich Meillassoux's Denken und das der Phänomenologie methodisch vor allem dadurch, dass sie sich jeweils anders zu der Grenze der Korrelation verhalten. Meillassoux bleibt zunächst im selben Bereich wie der Phänomenologe. Ist aber einmal die Grenze der Korrelation entdeckt, so wendet er das Ganze um, indem er in dieser Grenze die Entdeckung der Kontingenz alles Seienden sieht. Erst an diesem Punkt angelangt, abstrahiert er von der Korrelation. Der Phänomenologe erkennt auch diese Grenze, aber bloß als die innere Grenze seines Denkens, ohne zu versuchen, sie von außen zu betrachten, um darüber Aussagen zu äußern, wie es Meillassoux macht. Über das Wesen dieser Grenze sagt der Phänomenologe tatsächlich nichts, vielleicht aber weniger, weil er dazu nicht imstande ist – insofern als er über die Korrelation hinausgehen sollte – als vielmehr, weil diese Frage als solche ihn nicht interessiert. Für einen Phänomenologen erweist sich schon diese Fragestellung nach dem Wesen der Faktizität und nach der Realität des ‚Anzestralen‘ als metaphysisch. Nicht nur die potenzielle Antwort auf diese Frage – wenn man zum Beispiel Gott als den letzten Grund der Realität annimmt – wird als metaphysisch betrachtet, sondern die Frage selbst. Dass Meillassoux keine metaphysische, sondern eine spekulative Lösung dieses Problems vorschlägt, da er kein absolutes Seiendes, sondern bloß das Absolute der Kontingenz als Grund der Welt denkt, ist für einen Phänomenologen nicht das Entscheidende, denn für ihn ist schon Meillassoux's Frage in ihrem Ansatz eine metaphysische. Meillassoux würde somit eine spekulative Antwort auf eine metaphysische Frage liefern, eine Frage, die die Phänomenologie als Phänomenologie insofern gar nicht stellen möchte.

Daher möchte ich zunächst betonen, dass Meillassoux's Ansatz als eine Ergänzung der Phänomenologie und nicht nur als eine Kritik an der Phänomenologie betrachtet werden kann. Die Phänomenologie versteht sich nämlich als eine Möglichkeit des Denkens, und beansprucht nicht, ein Wissen über die letzten Gründe der Welt zu erzielen. Außerdem fängt

Meillassoux in *Après la finitude* mit demselben Ausgangspunkt an wie die Phänomenologie, und zeigt sogar, dass die Philosophie mit der Korrelation anfangen muss, um die Notwendigkeit der Faktizität der Korrelation zu entdecken. Erst indem man innerhalb der Möglichkeiten des Denkens ansetzt, erreicht man die Realität, die unabhängig vom Denken besteht. Dieses methodische Verfahren ist nicht zu umgehen: Wenn man mit der Realität an sich und nicht nur für uns beginnen würde, so müsste man sie voraussetzen. Es geht aber darum, mit dem Mitteln des korrelativen Denkens, von innen her, das Prinzip zu erreichen, das die ‚anzentrale‘ Realität in ihrer Absolutheit begründet und somit den spekulativen Diskurs der mathematischen Wissenschaft legitimiert.

Von diesem Punkt an trennen sich aber die Wege. Anstatt die ‚Sachen selbst‘ zu beschreiben, d. h. die Sachen des Denkens, wendet sich Meillassoux dem, was außerhalb des Denkens an sich besteht, und was nur durch die Mathematik zu denken ist. Wenn Meillassoux sich mit einer Beweisführung des ‚Prinzips der Faktualität‘ begnügen würde, ohne weiter zu gehen, könnte man die Ansicht vertreten, dass er im Grunde die allerletzte Möglichkeit der Korrelation aufzeigt, und insofern wäre er der ‚stärkste Korrelationist‘ nach seinem eigenen Wortschatz – oder auch der letzte Korrelationist. Aber Meillassoux Anspruch – ob man es teilt oder nicht – ist definitiv ein anderer als der der Phänomenologie. Es geht ihm nicht mehr um eine Beschreibung dessen, was ist, sondern um einen spekulativen Beweis dessen, was sein kann. „What is strange in my philosophy is that it’s an ontology that never speaks about what is but only about what can be. Never about what there is, because this I have no right to speak about.“ (Meillassoux in Brassier et al. 2007, 393) Die grundsätzliche Spannung und große Herausforderung seines Ansatzes besteht insofern in dem Anspruch, die Realität an sich zu erkunden und über die Korrelation hinauszugehen, indem er aber auf die höchsten Mittel des bloßen Denkens recurriert, nämlich die Spekulation.

4. Meillassoux's Denken der ‚anzestralen‘ Realitäten und Heideggers Denken des Un-gedachten und Undenkbaren

Meillassoux wirft der Phänomenologie vor, sich für das bloß korrelativ Denkbare zu interessieren, während sie mit der Anerkennung der Faktizität über ein Wissen von der Kontingenz als einer ontologischen Eigenschaft des Seienden verfügt und somit in ihrem Denken auch das Undenkbare, aber nicht Unmögliche miteinbeziehen sollte. Nun stellt sich die Frage, ob diese Kritik wirklich jeden phänomenologischen Ansatz trifft oder nicht. Es scheint mir nämlich, dass mindestens ein Denker dieser Kritik entgeht, und zwar Heidegger nach der „Kehre“. Heidegger hat sich nämlich mit der Frage nach dem Wesen des Denkens sein ganzes Leben lang beschäftigt, und sie in enger Verbindung mit der Frage nach der Wahrheit des Seins erforscht. Beide Fragen gehören nämlich untrennbar zusammen: Immer, wenn wir denken, denken wir das Sein, auch wenn wir es nicht begrifflich erfassen können – das ist spätestens seit *Sein und Zeit* bekannt.⁷ Heidegger geht aber nach der Kehre auch und wesentlich der Frage nach, ob das Sein als Sein auf die Korrelation angewiesen ist, oder nicht: Erschöpft sich das Sein in dem Verb, das wir aussprechen, indem wir es denken, oder bezeichnet es eine tiefere, vielleicht ursprünglichere Dimension, die immer über das Denken hinausgeht und sich für den Menschen doch nur im Denken, d. h. in der Sprache ereignen kann? Mit diesen Fragen hat sich Heidegger immer wieder konfrontiert, und insbesondere ab der Mitte der dreißiger Jahre sind sie für ihn immer wichtiger geworden und haben ihn dazu geführt, sich mit der Frage nach den Grenzen des Denkens und der Korrelation intensiv auseinanderzusetzen.

Schon Mitte der dreißiger Jahre musste Heidegger erkennen, dass das Sein sich nicht gänzlich auf das Seinsverständnis des Daseins zurückführen lässt, anders gesagt, dass das Sein sich nicht als Pol der Korrelation erschöpft, wenn es sich auch vom Menschen zunächst aufgrund einer korrelativen Struktur beschreiben lässt. Insofern führte

die Frage nach dem Wesen des Denkens Heidegger dazu, nicht nur das bloß durch die Korrelation Denkbare zu beschreiben, sondern sich auch mit dem Un-denkbaren und dem Unvordenklichen zu beschäftigen⁸. Nun muss man natürlich die Frage stellen, was dieses Un-denkbare ist und ob es sich mit Meillassoux ‚Faktualität‘ deckt oder nicht. In dem *Ursprung des Kunstwerkes* (Heidegger 1977b) erhält die Dimension, die sich nicht auf einen (menschlichen) Sinn reduzieren lässt, eine Konkretion, indem sie in der Gestalt der Erde beschrieben wird: Die Erde bezeichnet hier kein Absolutes, sondern das, was sich dem Begriff entzieht, was sich nicht auf den Verstand reduzieren lässt, die Materie, die jede Form ablehnt, das, was der Rationalität und der Intelligibilität widersteht. Heidegger erklärt, dass die Erde als solche ihren eigenen Ort und somit ihr eigentliches Sein nur in dem dichterischen Wort finden kann, gerade weil die Dichtung als „dichterisches Denken“ (Heidegger 2009, 328) andere Möglichkeiten birgt, die die Grenzen der Korrelation überwinden können. In der Dichtung wird nämlich die Sprache nicht bloß als ein Kommunikationsmittel, als eine Vermittlung, benutzt, sondern sie erscheint in ihrem Wesen selbst, als „Haus des Seins“ (Heidegger 1976, 313). Die Dichtung drückt sich nicht durch Begriffe, Definitionen, Erklärungen aus, die das Nichtbegriffliche entfremden würden, sondern in der Dichtung ereignet sich das Sein in Figuren und Gestalten, die es tatsächlich wie in einem ‚Haus‘ bergen. In der Dichtung wird die Korrelation somit nicht beseitigt, sondern transzendiert, genauer trans-figuriert.

Für Heidegger sowie für Meillassoux erlangt somit das nicht durch die Korrelation zu Denkende, bzw. das Undenkbare (oder Un-denkbare), einen höchstwichtigen Status. Während aber Meillassoux versucht, die von meinem Denken unabhängige Existenz der ‚anzestralen‘ Realitäten an sich durch das Denken selbst zu beweisen, fragt sich Heidegger, wie das Denken aussehen soll, um das Un-denkbare in sich so sachgemäß wie möglich zu empfangen, d. h. welche Form das Denken annehmen soll, um in sich das Un-denkbare sein zu lassen. Diese neue Form des Denkens ist für ihn die Dichtung, aber Dichtung bedeutet für Heidegger insofern nicht nur Poesie,

sondern sie bezeichnet grundsätzlich einen anderen Modus der Sprache, der Schweigen und Hören voraussetzt, damit ein Entsprechen des Seins in ihr geschehen kann. Anstatt von Subjekt-Objekt-Beziehungen, die hauptsächlich auf Kausalitäts- oder Erzeugungsverhältnissen beruhen, geht es wesentlich um Verhältnisse des Seinlassens, Hürens und Bergens. Gerade deswegen erscheint das nicht bloß korrelativ zu Denkende in Heideggers später Philosophie nicht mehr nur in der Gestalt der Erde, sondern in der Beschreibung von größeren Zusammenhängen und Konstellationen, die darauf hindeuten, dass es nicht darum geht, Kenntnisse über eine Realität an sich zu erlangen, sondern ein völlig neues Verhältnis zur Welt zu denken, das sich nicht auf die menschliche Perspektive reduzieren lässt. Die Grenze des korrelativen Denkens lässt sich für Heidegger vielleicht zuerst dadurch erklären, dass wir als Menschen die Faktizität des ‚Dass es ist‘ nie beweisen, konstituieren oder auch begründen können. In diesem Sinne hat Meillassoux Recht, wenn er schreibt, dass für den ‚starken Korrelationismus‘ die Faktizität die Grenze des Denkens ausmacht, und nicht als eine ontologische Eigenschaft des Seienden erkannt wird. Jedoch bedeutet für Heidegger die Annahme dieser Ohnmacht des Denkens nicht dessen Kapitulation, dessen Scheitern oder gar dessen Ende. Wenn es sich hierbei um „das Ende der Philosophie“ handelt, so ist es gleichzeitig die „Aufgabe des Denkens“ (Heidegger 2007). Die Frage nach der Faktizität bildet somit eines der zentralsten Anliegen des späten Heideggers, zwar nicht, um wie Meillassoux das Wesen dieser Faktizität selbst zu ergründen, sondern vielmehr, um uns in Erinnerung zu rufen, dass wir nicht unser eigener Ursprung sind, und jedoch mit ihm im Denken immer schon konfrontiert sind und uns darauf immer wieder und immer neu besinnen sollen. „Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: *daß* Seiendes *ist*.“ (Heidegger 1976, 307)⁹ Unser Bezug zum Sein ist eine Gabe, die wir nicht durch uns selbst erlangen haben, aber für die wir immer dankend sein sollen, und die uns auch dazu auffordert, ihn zur Sprache zu bringen. Dem Denken geht immer schon dieses unvordenkliche ‚Dass es ist‘ voraus,

das aber nur der Mensch erfahren kann, und das er deswegen verpflichtet ist, zu denken.

Die Frage nach dem Un-denkbaren und nach dem Unvordenklichen ist somit für Heidegger keine epistemologische Frage, wie für Meillassoux, denn es geht für ihn nicht darum, ontologische Eigenschaften eines Dings an sich philosophisch zu ergründen. Sie ist auch keine metaphysische Frage, denn er zielt nicht darauf ab, ein Seiendes als den letzten Grund der Realität zu finden. Aber sie erweist sich als eine höchst ethische Frage, als die Frage nach dem Ethos schlechthin, d. h. als die Frage nach dem rechten Aufenthalt des Menschen auf der Erde. Diese Frage betrifft nicht nur das Wesen der Philosophie und des Denkens, sondern auch und zuallererst das Wesen der Existenz des Menschen. Die Aufgabe des Denkens besteht gerade darin, auch das Un-denkbare und das Unvordenkliche denken zu suchen. Das Unvordenkliche als das ‚Dass es ist‘ meldet sich in jedem Denkbaren, und es bezieht sich nicht auf einen für immer vergangenen Ursprung, sondern es bezeichnet einen Jetztpunkt; in jedem Augenblick wird das Denken damit konfrontiert. Wenn das Un-denkbare für Heidegger sicherlich einen Bezug mit der Faktizität des Seins selbst hat, so verweist es nicht primär auf ein Absolutes, sondern vielmehr auf den ‚Entzug‘ des Seins, auf dessen Verweigerung und dessen Verbergung, wie es in der Gestalt der Erde ersichtlich ist. Wie das Ungedachte für Heidegger immer das Ungedachte des Gedachten ist, ist das Un-denkbare auch das Un-denkbare des Denkbaren. Damit ist aber keine Relativierung des Un-denkbaren angesagt, sondern es bedeutet nur, dass mir das Un-denkbare nur durch das Denkbare zugänglich wird. Das Un-denkbare bezeichnet demnach für Heidegger keinen vom Denkbaren völlig abgetrennten Bereich (und somit kein Absolutes), sondern eher die Kehrseite des Denkbaren, das, was sich dem Denken immer entzieht, was sich im Begriff nicht festsetzen lässt, und doch immer gedacht werden muss, um beachtet zu werden.

Einerseits scheint diese Suche zu einem unvermeidbaren Scheitern verurteilt zu sein und dieses Projekt sich als ein aporetisches zu erweisen: Wie kann ich das Un-denkbare

denken, wenn es sich immer dem Denken entzieht, und ich es doch nur mit dem Denken erreichen kann? Andererseits muss man sich erinnern, dass für Heidegger das Denken ein Weg ist, und nicht ein ein für alle Mal zu findendes Ergebnis. Es geht nicht darum, ontologische Eigenschaften eines Dinges an sich philosophisch zu ermitteln, sondern es geht darum, sich auf die Suche nach dem zu begeben, was immer schon und immer wieder über das Denken hinausgeht und doch verlangt, gedacht zu werden. Deswegen führt dieser Anspruch den mittleren, bzw. den späten Heidegger dazu, andere Formen des Denkens zu erforschen. Das Denken kann nicht mehr Wissen oder Erkenntnis sein, sondern es muss sich als Ort dessen, was ist, anbieten. Das Denken erweist sich als eine Erprobung, denn man muss sich immer dem Un-denkbaren aussetzen, und gleichzeitig auch als eine Erfahrung dieses Unvordenklichen, denn das Denken wird immer mit seinem eigenen Anfang konfrontiert, auch wenn es ihn nicht begrifflich erfassen kann. Diese Erfahrung ist eher als eine Widerfahrnis denn als eine Erfahrung im Kantischen Sinne zu verstehen: Das Denken muss sich von der ‚Anfängnis‘, dem Ereignis, das ihm immer schon vorausgeht, in Anspruch nehmen lassen, ohne es selbst fundieren zu können. Somit ist das Denken für Heidegger eine immer wieder neu zu lernende Übung, aber als solche die höchste Aufgabe und die höchste Würde des Menschen.

Meillassoux sowie Heidegger setzen sich mit der Realität dessen, was ist, auseinander. Aber beide verfolgen dabei ein ganz anderes Ziel. Meillassoux Realismus zielt darauf ab, ein Absolutes zu finden, um den Diskurs der Mathematik zu begründen, während Heidegger der Frage nach der Faktizität und nach den Grenzen im Allgemeinen der Korrelation nachgeht, um ein angemessenes Verhalten des Menschen zur Welt im Ganzen herauszuarbeiten. Folglich unterscheiden sich auch diametral die Formen ihres jeweiligen Denkens. Meillassoux bleibt so nah wie möglich an dem Modell der Mathematik, und entwickelt einen streng argumentativen Diskurs. Somit bedient er sich der Sprache in ihrer Vollzugsdimension, er will die Mittel des Denkens selbst aufwerten, um „ein[e] verschärft[e] Wiederkehr des Religiösen (*retour exacerbé du religieux*)“ (Meillassoux 2006, 62; 2008, 67)

zu vermeiden.¹⁰ Dagegen sucht Heidegger eine andere Art des Denkens, ein Denken, das sich als eine „Topologie des Seyns“ (Heidegger 1983, 84) bezeichnen lässt, und in dem die Sprache nicht als Vollzug, sondern vielmehr in einer räumlichen Dimension wahrgenommen wird und eine rezeptive Funktion bekommt. Heidegger zielt auf ein Denken ab, das sich als Ort der Gelassenheit, jenseits der Unterscheidung zwischen Passivität und Aktivität, ereignet, und in dem die Dinge, die Menschen und die Welt so sein können, wie sie sind.

5. Meillassoux ‚Prinzip der Faktualität‘ und Schellings ‚unvordenkliches Sein‘

Besser als mit Heideggers Denken lässt sich, so erstaunlich es auch sein mag, Meillassoux Philosophie eher mit dem Denken des späten Schellings in der Artikulation seiner negativen und positiven Philosophie vergleichen. Zunächst ist eine besondere Nähe zwischen beiden Ansätzen zu bemerken. Schelling erkennt – wie Meillassoux – die Legitimität der Kantischen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis. Für ihn soll jede Philosophie mit einer transzendentalen Kritik der Erkenntnis anfangen, wenn auch dieser Anfang nur ein propädeutischer ist und noch nicht Philosophie im eigentlichen Sinne ist: „Insofern würde Kant Recht haben, wenn er behauptet, daß die Philosophie mit einer Kritik des Erkenntnißvermögens anzufangen habe.“ (Schelling 1861, 232) Um diese Kritik durchzuführen, fängt aber Schelling, genauso wie Meillassoux, innerhalb des Denkens selbst, innerhalb des Bereichs der bloßen Vernunft, um zu verstehen, wie weit diese mit ihren eigenen Mitteln gehen kann. Dadurch zeigt er, dass das Denken rein apriorisch den Inhalt alles Seins aus sich selbst deduzieren kann; dazu braucht es noch keine Erfahrung, d. h. keinen Bezug zur Wirklichkeit, bzw. die Erfahrung erhält dabei nur die Funktion einer begleitenden Bestätigung des Inhalts des Denkens, in der Beweisführung selbst spielt sie aber keine Rolle.

Die Vernunft ist imstande, die Figur des Seienden anhand der so genannten ‚Potenzen‘, d. h. der Prinzipien des Seins und der Matrizen der Vernunft, zu konstituieren. Dies geschieht in

einem dreistufigen Prozess, der von der ersten Potenz des Seinkönnens über die zweite Potenz des Seinmüssens zu der dritten Potenz des Seinsollens führt. Die erste Potenz ist das, was notwendig in das Sein übergehen muss, und das Schelling deswegen auch „das unmittelbare Seinkönnen“ (Schelling 1977, 102) mit expliziter Anspielung auf das antike ἀπειρον¹¹ nennt; daraus ergibt sich das Seinmüssen, das für sich nur „impotent“ (Schelling 1977, 103) ist und erst in das Sein gebracht werden muss; die dritte Potenz erscheint als das zwischen der ersten und der zweiten Potenz, zwischen dem Seinkönnen und dem Nichtseinkönnen frei Schwebende. Diese dritte Potenz ist als die letzte Möglichkeit des Denkens das höchste Wesen, das selbst über dem Sein ist, weil es nicht mehr in das Sein übergehen muss, weil es sich nicht mehr entäußern muss, sondern es nur *kann*, wenn es will, und d. i. die Idee Gottes. „[Z]wischen diesen drei Potenzen muss sich alles Sein bewegen“ (Schelling 1977, 103), schreibt Schelling. Der Inhalt der Vernunft ist ein logischer, und demnach notwendiger: Wenn das Sein existiert, so muss es so existieren, wie die Vernunft es denkt. Dass es aber existiert, kann die Vernunft nicht aus sich selbst deduzieren. Die rein rationale Philosophie wird somit als eine apriorische Wissenschaft verstanden, die sich für das Was interessiert, dessen Dass aber bloß zufällig und schließlich als solches unwichtig ist.¹² Insofern ist der Begriff Gottes als dritte Potenz nur zufällig der Existierende, und Schelling identifiziert diesen Gott mit dem aristotelischen Gott, der nur ein Ende ist, nicht aber wieder zum Prinzip, „zum wirkenden Anfang“ (Schelling 1977, 142), gemacht werden kann.

Hier liegt der Punkt, wo Meillassoux's Methode von Schellings Ansatz abweicht. Für Schelling kann die Existenz selbst, das ‚Dass‘, und d. h. für Meillassoux die ‚anzestralen‘ Realitäten an sich, mit dem Denken weder bewiesen noch deduziert werden. Die Vernunft kann den Begriff dieser reinen Realität als ihr letztes Prinzip erkennen, aber sie erreicht dieses Dass eben bloß als Begriff, und nicht als wirklichen Akt. Die autonome Logik der Vernunft ist zwar wahr, aber sie kann nicht beweisen, dass überhaupt etwas ist. Zwischen der Möglichkeit, dem reinen Bereich des Denkens, und der Wirklichkeit, gibt es keinen Durchgang, und die Potenzenlehre

allein kann zwar zur äußersten Möglichkeit des Denkens führen, aber sie kann nie außerhalb des Denkens gelangen. In dieser Ansicht unterscheidet sich Schelling von Meillassoux. Jedoch stimmen Schelling sowie Meillassoux wieder darin überein, dass dieses Moment für beide nicht die unüberwindbare Grenze der Vernunft, sondern den Triumph der Vernunft, bzw. des Denkens, ausmacht, und darin unterscheiden sie sich beide von dem Korrelationismus. Nur setzt für Schelling dieser Sieg des Denkens die Annahme einer wesentlichen Ohnmacht voraus. Vor dem *actus purus* gerät die Vernunft in eine Krise, sie wird außer sich gesetzt und muss mit Erstaunen, beinahe mit Erschrecken (*stupore*)¹³ erkennen, dass sie ihr Prinzip nicht setzen kann, da es ihr im Gegenteil immer schon vorausgeht. Diese Krisis ist die Bedingung der Möglichkeit der Ekstase der Vernunft, und d. h. des Sprunges in die Wirklichkeit. Da wo Meillassoux eine Kontinuität sieht und die Pointe seiner Argumentation bringt, gibt es für Schelling eine Kluft, einen radikalen Bruch, der nur durch einen Sprung zu überbrücken ist. Für Schelling kann jedes Prinzip der Vernunft, auch das Prinzip des *actus purus*, nur ein zufälliges Dass haben. Somit würde er wahrscheinlich Meillassoux einwenden, dass sein ‚Prinzip der Faktualität‘ eher eine Endursache als ein wirklicher Anfang ist, so dass nach Schelling Meillassoux bloß zeigen würde, dass die Kontingenz notwendig ist, *wenn sie ist*, d. h. wenn dieses Gesetz überhaupt ist, und wenn es überhaupt etwas Kontingentes gibt. Meillassoux geht – ohne allerdings Schelling zu erwähnen – auf den zweiten Teil dieses möglichen Einwands (die Kontingenz ist notwendig, wenn es überhaupt etwas Kontingentes gibt) ein, indem er versucht, zu zeigen, dass eine ‚starke‘ Interpretation des ‚Prinzips der Faktualität‘ gleichzeitig die notwendige Existenz eines kontingenten Seienden voraussetzt¹⁴: „*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.“ (Meillassoux 2006, 103; 2008, 105) Da bekundet sich sehr eindeutig die unüberwindbare Kluft zwischen Schelling und Meillassoux: Für Schelling kann die Wirklichkeit eines

Seienden, dessen Existenz, nie aus dem Denken deduziert und bewiesen werden, so dass immer, wenn etwas gedacht wird, sei es die Notwendigkeit der Existenz selbst, die Formel ‚wenn es ist‘ hinzugefügt werden muss, während Meillassoux's Ziel gerade darin besteht, die Realität an sich zu beweisen.

Schelling zeigt dann, dass die rein rationale, negative Philosophie durch eine positive Philosophie ergänzt werden muss, die ihrerseits mit der Wirklichkeit, die sie nicht setzt, aber in der Erfahrung erkennt, anfangen kann. Er erklärt in seiner *Philosophie der Offenbarung*, dass man das „unvordenkliche Sein, als allem Denken vorausgehend“ (Schelling 1977, 161) aus zwei Perspektiven betrachten kann, und hier liegt die Artikulation zwischen der negativen und der positiven Philosophie. Es kann nämlich entweder „als bloße Idee [...] am Ende der negativen Philosophie“ oder „als existierend“ (Schelling 1977, 160-161) am Anfang der positiven Philosophie gesehen werden. Schelling unterscheidet weiter zwischen dem ‚*actu* in sofern nur zufällig notwendigen Existieren“ und dem „seiner Natur nach notwendige[n] Existierende[n]“ (Schelling 1977, 166). Das nur zufällig notwendige Existieren identifiziert Schelling mit dem Ursein, das allem, selbst Gott, vorausgeht. Es ist der *actus purus*, dessen Existenz keine Essenz, dessen Wirklichkeit keine Möglichkeit, dessen Aktualisierung keine Potenz voraussetzt. Es repräsentiert somit die Unmittelbarkeit des Anfangs und die äußerste Kontingenz alles Existierenden, ist aber in diesem Sinne nur ein blindes Sein, weil es *actu* immer schon ist, bevor sich irgendeine Möglichkeit zeigen kann. Das unvordenkliche Sein als ein notwendiges Kontingentes bzw. als ein ‚faktuales‘ Sein in Meillassoux's Sinne, ist für Schelling nur zufällig notwendig. Für Meillassoux kann man aber nicht weiter zurückgehen, nicht weil der letzte Grund dem Denken entzogen bliebe, wie es der ‚starke Korrelationismus‘ denkt, sondern weil es gar keinen letzten Grund außer der ‚Faktualität‘ geben kann: „[E]s [kann] den Letzten Grund absolut *nicht* geben [...] – weder denkbar noch undenkbar. Es gibt nichts diesseits und jenseits der offenbaren Willkürlichkeit des Gegebenen (*la manifeste gratuité du donné*)“ (Meillassoux 2006, 86; 2008, 90). Diese Kritik betrifft die metaphysische Konzeption des letzten

Grundes, nicht jedoch Schellings Auffassung des letzten Grundes, bzw. Schellings Verständnis von Gott als letztem Grund der Welt. Schellings Stärke besteht nämlich darin, zu zeigen, dass die Unmöglichkeit eines bloß rationalen letzten Grundes sich darauf zurückführen lässt, dass der allerletzte Grund vielmehr ein Ungrund ist, und zwar der Ungrund der Freiheit schlechthin. Der Schellingsche Gott kennzeichnet sich dadurch, dass er sich nicht auf sein unvordenkliches und notwendiges Sein reduziert, sondern im Gegenteil frei von dieser Notwendigkeit ist.

Die bloß zufällige Notwendigkeit des unvordenklichen Seins unterscheidet sich somit von der ihrer Natur nach notwendigen Notwendigkeit, die die absolute Freiheit Gottes darstellt; für Schelling ist nur diese Freiheit das Absolute, und nicht das unvordenkliche Sein. Nicht die ‚Notwendigkeit der Kontingenz‘ ist das Absolute, sondern eine gewisse Kontingenz der Notwendigkeit der Kontingenz, die aber nicht mehr als eine Kontingenz im eigentlichen Sinne bezeichnet werden kann, sondern als die höchste Freiheit, die Freiheit über die Notwendigkeit und die Kontingenz hinaus. Diese Freiheit ist eine doppelte: Einerseits ist Gott frei gegenüber dem Können, denn in ihm, in seinem unvordenklichen Sein, geht der Aktus der Potenz voraus. Er kann die Möglichkeit, die Welt zu erschaffen, frei annehmen und sie in die Tat setzen, oder auch nicht, denn für ihn selbst ist es vollkommen gleichgültig, ob es eine Welt gibt oder nicht. Andererseits befreit ihn das Auftauchen dieser Möglichkeit aus dem Horizont des Möglichen von der Notwendigkeit seines unvordenklichen Urseins. Diese Möglichkeit ermöglicht es ihm, sich von der „unverbrüchlichen heiligen ἀνάγκη des Seins“ (Schelling 1977, 164) zu befreien, denn dadurch kann er sein unvordenkliches Sein, seinen *actus purus*, suspendieren und es außer sich setzen: „Es ist das notwendig Existierende auch ohne den actus, ja sogar mit Aufhebung desselben.“ (Schelling 1977, 171).

Demnach wäre Meillassoux ‚Prinzip der Faktualität‘ für Schelling eine bloße ἀνάγκη, eine rein zufällige Notwendigkeit der Kontingenz, und als solche die Unfreiheit schlechthin. Eine solche Unfreiheit kann für Schelling kein Absolutes bilden, sondern ist gerade auf die Freiheit angewiesen, die selbst das

einzigste Absolute ist. Schellings Ansatz unterscheidet sich von jeglicher metaphysischer Perspektive, insofern als der letzte Grund, Gott, nur dadurch Grund ist, dass er auch von sich selbst frei ist. Gott ist der „Herr des Seyns“ (Schelling 1857, 33), weil er gerade „eine lautere Freiheit zu seyn oder nicht zu seyn“ (Schelling 1857, 33) ist. Er ist Herr „I) des dem unvordenklichen Sein entgegen zu setzenden Seins, das ihm erscheint als ein solches, das es durch sein bloßes Wollen annehmen kann; 2) des unvordenklichen Seins selbst, wiewohl nicht als Herrn, es zu setzen“ (Schelling 1977, 171-172). Die absolute Freiheit ist Freiheit gegenüber der Notwendigkeit, dem Seinemüssen, und gegenüber der Kontingenz, dem bloßen Können, dem, was sein oder nicht sein kann. Sie besteht in der möglichen und nicht notwendigen Aktualisierung der Kontingenz, die dadurch zu einer notwendigen Notwendigkeit wird, zum Dass des Seinkönnens. Das ‚Prinzip der Faktualität‘ ist ein „*Sat[z] vom Grundlosen (principe d'irraison)*“ (Meillassoux 2006, 82; 2008, 87), und kein Prinzip der „Unvernunft (*déraison*)“ (Meillassoux 2006, 107; 2008, 108), wie es Meillassoux nennt, und zwar gerade deswegen, würde Schelling ergänzen, weil es sich bloß auf die höchste Freiheit, die absolute Freiheit selbst, zurückführen lässt. Anders gesagt: Gott ist die Freiheit, die die Notwendigkeit der Kontingenz durch ihre freie Entscheidung, die Welt zu erschaffen, einen Sinn gibt, und nicht in einem unbegründeten Zufall schweben lässt.

Um diese Überlegungen (vorläufig) abzuschließen, kann man eine kurze Bilanz der Verhältnisse zwischen diesen drei Philosophen im Hinblick auf ihre jeweilige Beziehung zum Realismus ziehen. Meillassoux's Leistung besteht darin, einen radikalen Realismus zu entwickeln, ohne aber hinter Kants *Kritik* zurückzufallen. Dabei rekurriert er auf ein wichtiges methodisches Vorgehen, das auch Schelling und Heidegger benutzen. Alle drei gehen nämlich davon aus, dass man nur innerhalb der Korrelation anfangen kann, um eventuell darüber hinaus zu gehen. Dann aber trennen sich die Wege. Die ‚klassische‘ Phänomenologie bleibt in dem Bereich des korrelativ Denkbaren und beschreibt, was in diesem Rahmen

beschreibbar ist. Heidegger – ob er zu diesem Punkt den ursprünglichen Prinzipien der Phänomenologie treu bleibt oder nicht, muss hier dahin gestellt bleiben – entdeckt eine Dimension, die der klassischen Auffassung des Denkens entzogen ist. Dieses Un-denkbare hat zwar mit der Faktizität des Seins zu tun, aber auch allgemeiner mit dem Entzug und der Verweigerung des Seins. Das Un-denkbare verweist für Heidegger nicht primär auf ein Absolutes, während das Undenkbare für Meillassoux die Absolutheit der Notwendigkeit der Kontingenz bezeichnet, die letztlich gerade zu denken ist, und die es ermöglichen soll, die Absolutheit der Mathematik zu begründen. Heidegger geht es, im Gegensatz zu Meillassoux, nicht darum ontologische Eigenschaften eines Dinges an sich zu erkunden, sondern vielmehr darum, eine neue Korrelation zu denken oder einen Bereich außer der Korrelation aber im Denken zu erkunden, in dem ein ganz neues Verhältnis zur Welt möglich ist. Diese ‚andere‘ Korrelation wird von ihm durch Figuren und Konstellationen beschrieben, wie zum Beispiel die des ‚Gevier‘, in dem der Mensch nicht mehr als der zentrale Bezugspunkt, sondern als eine Dimension unter anderen betrachtet wird. Insofern hat Meillassoux Recht, wenn er bei Heidegger keinen Realismus in seinem spekulativen Sinne sieht; jedoch sollte man nicht daraus schließen, dass Heidegger nicht imstande ist, außerhalb des Bereichs des bloß Korrelativen hinauszugehen.

Schelling scheint in seinem Anliegen Meillassoux zunächst näher zu bleiben, insofern als er sich mit der Konzeption des unvordenklichen Seins an sich beschäftigt. In dieser Hinsicht geht er aber einen Schritt weiter zurück als Meillassoux. Meillassoux ‚Prinzip der Faktualität‘ würde für Schelling auf ein bloß zufällig notwendiges Kontingentes verweisen. Für Schelling könnte eine solche Unfreiheit, die er auch als ‚*malheur de l'Existence*‘ (Schelling 1857, 33) bezeichnet, niemals als das Absolute verstanden werden. Das einzige Absolute ist die höchste Freiheit, d. h. Gott selbst, insofern als er frei ist zu sein oder nicht zu sein, eine Freiheit, die also über dem Sein, über der ‚Faktualität‘ liegt. Schelling erkennt auch einen realistischen Sinn dieses Unvordenklichen, der gerade dem Moment des Sprunges des Denkens außer sich

in die Wirklichkeit entspricht, aber dieser Sprung soll nicht zu einem Realismus führen, sondern zu einem Empirismus, dem „apriorische[n] Empirismus“ (Schelling 1977, 147) der positiven Philosophie. Denn für Schelling kann die Philosophie nicht im bloßen Faktum des Seins verhaftet bleiben, sondern sie muss dahin streben, die höchste, absolute Freiheit über das Sein hinaus zu erreichen, und d. h. zu denken, und dies wäre für ihn im Rahmen eines Realismus nicht möglich. Wie es Schelling wunderbar verkündete: „Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!“ (Schelling 1856, 177).

ANMERKUNGEN

¹ „Through the Principle of Factuality, I can access a speculative realism which clearly refutes, but no longer disqualifies, correlationism.“ Meillassoux in Brassier et al. 2007, 432. Oder auch: „I think that the title of our day – speculative realism – was perfectly chosen, and is in itself a sort of event.“ (Meillassoux in Brassier et al. 2007, 435).

² Vgl. Meillassoux 2006, 39; 2008, 47.

³ Meillassoux unterscheidet in seinem zweiten Kapitel zwischen einem ‚schwachen Modell‘ des Korrelationismus, dem von Kant, und einem ‚starken Modell‘, wie dem von Heidegger. Während der ‚schwache Korrelationismus‘ bloß die Erkenntnis des Dinges an sich, nicht aber dessen Denkbarkeit, verbietet, hält der ‚starke Korrelationismus‘ sowohl eine Erkenntnis als auch eine Denkbarkeit des Dinges an sich für illegitim (Meillassoux 2006, 48; 2008, 55).

⁴ Vgl. Meillassoux 2006, 71-72; 2008, 76-77.

⁵ Vgl. Meillassoux 2006, 85; 2008, 89.

⁶ „My project is to derive from a contingency which is absolute, the conditions which would allow me to deduce the absolutisation of mathematical discourse. So it would ground the possibility of sciences to speak about an absolute reality – by which I mean, not a necessary reality, but a reality independent of thought. I mean the physical universe, which is not necessary, but which is independent of thought. There are two senses of ‚absolute‘ here: ‚absolute‘ in the first sense means ‚absolutely necessary‘. Contingency is absolutely necessary. But in the second sense, ‚absolute‘ is that which is not essentially related to the thing. The physical universe is not necessary, in my view, but is absolutely independent of thought. I want to ground the possibility of these two ‚absolutes‘.“ (Meillassoux in Brassier et al. 2007, 439-440).

⁷ „Wir *wissen* nicht, was ‚Sein‘ besagt. Aber schon wenn wir fragen: ‚was *ist* ‚Sein‘?‘ halten wir uns in einem Verständnis des ‚ist‘, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das ‚ist‘ bedeutet.“ (Heidegger 1977a, 7).

⁸ Heidegger benutzt nicht das Wort ‚undenkbar‘, um das Sein zu kennzeichnen; das Sein ist für ihn eher ‚unausdenkbar‘, oder ‚ungedacht‘. Dieser gewählte Wortschatz zeigt an, dass er eben versucht, das Sein zu *denken*. Jedoch betrachtet er die Konzeption, für die das Sein sich im bloß Denkbaren erschöpft, als eine metaphysische, wie es dieser Satz aus dem Manuskript *Besinnung* bezeugt: „Unausdenkbar ist das Seyn und der es Denkende *ist*. Dies jedoch nur, wenn das Denken die Metaphysik überwunden hat, für die sich alsbald das Sein in die Gedachtheit auflösen muß, so daß nichts bleibt, was ungedacht oder gar unausdenkbar sein könnte.“ (Heidegger 1997, 220) Vgl. auch „Das Sein ist nie zuerst und nur auf das Seiende zu denkbar, wengleich das Seiende zunächst und stets Solches beansprucht.“ (Heidegger 1997, 83) Anders gesagt: Das Denkbare darf nicht auf das Vorhandene oder Anwesende reduziert werden. Demnach orientiere ich mich an Meillassoux's Definition des ‚starken Korrelationismus‘ (vgl. Meillassoux 2006, 48; 2008, 55) – wengleich diese Definition, wie ich hier zu zeigen versuche, für Heideggers Denken nicht ganz zutrifft – und behalte das Wort ‚das Undenkbare‘, um diese Dimension des ‚Unausdenkbaren‘, ‚Ungedachten‘ und sich nicht in der Gedachtheit auflösenden zu bezeichnen, d. h. die Dimension, die für Meillassoux nicht innerhalb der Korrelation zu denken ist. Damit klar wird, dass der Terminus ‚das Undenkbare‘ bei Heidegger jedoch nicht bedeutet, dass es gar nicht zu denken ist, schreibe ich es mit einem Bindestrich: ‚das Un-denkbare‘.

⁹ Diesen Satz als ein Zeichen für Heideggers Fideismus zu interpretieren, wie es Meillassoux macht, erscheint mir als sehr fraglich. Vgl. Meillassoux 2006, 57; 2008, 63.

¹⁰ Darauf bezieht sich seine Kritik am Fideismus, in der er auch Heidegger miteinbezieht. In diesem Punkt stimme ich mit Meillassoux nicht überein, wenn er behauptet: „Der Fideismus ist der *andere Name* des starken Korrelationismus.“ (Meillassoux 2006, 67; 2008, 72). Diese Aussage scheint mir insofern problematisch, als auch Heidegger jegliches ‚unauthentisches‘ Verhältnis zum Göttlichen verwirft. Man könnte auch so weit gehen, die These zu vertreten, dass Heideggers Suche nach einem gerechten Umgang mit der Welt auch die Suche nach einem angemessenen Verständnis des Göttlichen und Verhältnis zu ihm beinhaltet.

¹¹ Vgl. Schelling 1977, 105.

¹² Die negative Philosophie schließt jedoch nicht jeden Bezug zur Wirklichkeit aus. Sie ist kein einseitiger Rationalismus, sondern impliziert in sich auch einen Empirismus. Wichtig ist aber, dass ihr Bezug zur Realität ein zufälliger ist: „Ihr Zusammenhang mit der Wirklichkeit ist zufällig. Sie würde wahr sein, auch wenn überall nichts existierte. Sie ist die Logik, der Apriorismus des Empirischen.“ (Schelling 1977, 147).

¹³ Vgl. Pareyson 1979, insbesondere 144-148.

¹⁴ Vgl. Meillassoux 2006, 99-103; 2008, 101-105.

BIBLIOGRAPHIE

Brassier, Ray; Grant, Iain Hamilton; Harman, Graham; Meillassoux, Quentin. 2007. *Collapse*, vol. 3: *Speculative Realism*. Ed. by Robin Mackay. Falmouth: Urbanomic.

Heidegger, Martin. 1976. *Gesamtausgabe, 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, 1914-1970*, Bd. 9: *Wegmarken. Nachwort zu "Was ist Metaphysik?" (1943). Brief über den Humanismus (1946)*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1977a. *Gesamtausgabe, 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, 1914-1970*, Bd. 2: *Sein und Zeit*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1977b. *Gesamtausgabe, 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, 1914-1970*, Bd. 5: *Holzwege. Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1983. *Gesamtausgabe, 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, 1910-1976*, Bd. 13: *Aus der Erfahrung des Denkens. Aus der Erfahrung des Denkens (1947)*. Hg. von Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1997. *Gesamtausgabe, 3. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes*, Bd. 66: *Besinnung*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 2007. *Gesamtausgabe, 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, 1910-1976*, Bd. 14: *Zur Sache des Denkens. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1964)*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 2009. *Gesamtausgabe, 3. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes*, Bd. 71: *Das Ereignis*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

Meillassoux, Quentin. 2006. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.

Meillassoux, Quentin. 2008. *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*. Übersetzt von Roland Frommel. Zürich / Berlin: diaphanes.

Pareyson, Luigi 1979. *Lo stupore della ragione in Schelling*. In *Romanticismo, esistenzialismo: ontologia della libertà*, 137-180. Milano: Mursia.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1856. *Sämtliche Werke, 1. Abteilung*, Bd. I: *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das unbedingte im menschlichen Wissen (1795)*. Hg. von Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart / Augsburg.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1857. *Sämtliche Werke, 2. Abteilung*, Bd. XII: *Philosophie der Mythologie, erstes Buch: Der Monotheismus*. Hg. von Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart / Augsburg.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1861. *Sämtliche Werke, 1. Abteilung*, Bd. X: *Darstellung des philosophischen Empirismus. Aus der Einleitung in die Philosophie*. Hg. von Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart / Augsburg.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1977. *Philosophie der Offenbarung 1841/42 (Paulus-Nachschrift)*. Hg. von Manfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp.