

Quentin Meillassoux

Nach der Endlichkeit

Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz

Aus dem Französischen von
Roland Frommel

Titel des französischen Originals:
Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence
© Editions du Seuil, Paris 2006

Neuaufgabe 2018
ISBN 978-3-03734-847-5
© diaphanes, Zürich-Berlin 2008/2014
www.diaphanes.net
Alle Rechte vorbehalten

Satz und Layout: 2edit, Zürich
Druck: Steinmeier, Deinigen

Inhalt

Alain Badiou: Vorwort	7
1 Die Anzestralität	13
2 Metaphysik, Fideismus, Spekulation	47
3 Das Prinzip der Faktualität	75
4 Humes Problem	113
5 Die Rache des Ptolemäus	151

Vorwort

I

Ich vertrete die Ansicht, dass es wichtig ist, nicht nur reife und vollendete Werke, nur zeitlose philosophische Schriften zu publizieren, sondern auch Essays, bei denen noch ein Aufbruch spürbar ist. Texte, die auf die Frage antworten: »Um welche Wunde zu heilen, um welchen Stachel aus dem Fleisch der Existenz zu ziehen, bin ich das geworden, was man einen Philosophen nennt?« Es kann sein, wie Bergson sagte, dass ein Philosoph immer nur eine einzige Idee entfaltet. Jedenfalls ist gewiss, dass er seine Existenz einer einzigen Frage verdankt, jener, die in einem bestimmten Augenblick seiner Jugend das Denken und das Leben durchquert und zu deren Beantwortung er um jeden Preis einen Weg finden muss.

Das ist die Kategorie, der man das vorliegende Buch von Quentin Meillassoux zuordnen muss.

II

Dieser kurze Essay ist Teil einer äußerst wichtigen philosophischen (oder, in Meillassoux' Vokabular ausgedrückt, »spekulativen«) Untersuchung und greift den Kern desjenigen Problems wieder auf, durch das Kants kritische Philosophie in Gang gesetzt wurde und das mit Kants eigener Lösung eine Zäsur in der Philosophiegeschichte entstehen ließ. Dieses Problem, das am deutlichsten von Hume gestellt wurde, bezieht sich auf die Notwendigkeit der Naturgesetze. Woher kommt diese angebliche Notwendigkeit, wenn sie die sinnliche Erfahrung, von der alles herrührt, was wir von der Welt wissen oder zu wissen glauben, offensichtlich nicht gewährleisten kann? Wie wir wissen, gesteht Kant mit seiner Antwort Hume zu, dass alles aus der Erfahrung stamme. Da er aber an der Notwendigkeit der Naturgesetze festhält, so wie man seit Newton deren mathematische Form und deren formale Übereinstimmung mit den empirischen Beobachtungen kennt, muss Kant zu dem Schluss kommen, dass diese Notwendigkeit, da sie nicht von der sinnlichen Rezeptivität herkommt,

tatsächlich eine andere Quelle haben muss: die konstitutive Aktivität eines universellen Subjekts, das Kant das »transzendente Subjekt« nennt.

Diese Unterscheidung von empirischer Rezeptivität und transzendentaler Konstitution ist offenbar der verpflichtende Rahmen eines jeden modernen Denkens und insbesondere eines jeden Denkens der »Modalitäten« wie Notwendigkeit und Kontingenz. Über diese denken noch Deleuze oder Foucault nach. Aber man findet sie genauso wieder in der für Carnap und die analytische Tradition grundlegenden Unterscheidung von formaler und experimenteller Wissenschaft.

Quentin Meillassoux zeigt mit erstaunlichem Scharfsinn, dass ein anderes Verständnis des Problems möglich ist, das Hume aufgestellt hatte, ein Verständnis, das, wenngleich es »natürlicher« ist, gewissermaßen verborgen geblieben war und das zu einer ganz anderen Aufteilung führt. Wie Kant rettet Meillassoux die Notwendigkeit, die logische Notwendigkeit inbegriffen. Wie Hume jedoch nimmt er an, dass es keinerlei akzeptable Begründung für die Notwendigkeit der Naturgesetze gibt.

Meillassoux' Beweisführung – es handelt sich sehr wohl um eine Beweisführung – legt dar, dass nur eine Sache absolut notwendig ist, nämlich die Kontingenz der Naturgesetze. Diese ganz neue Verknüpfung der gegensätzlichen Modalitäten setzt das Denken in ein ganz anderes Verhältnis zur Erfahrung der Welt, ein Verhältnis, das zugleich die »necessitären« Ansprüche der klassischen Metaphysik und die »kritische« Aufteilung zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen außer Kraft setzt.

Quentin Meillassoux zieht sodann aus der Wiederaufnahme des grundlegenden Problems (»Was kann ich wissen?«) einige Konsequenzen in Richtung der beiden weiteren Probleme: Was soll ich tun und was darf ich hoffen? Hier entfaltet sich für die Zeitgenossen der Bereich jenseits der Endlichkeit.

Es ist nicht übertrieben zu behaupten, dass Quentin Meillassoux in der Philosophiegeschichte, die wir in ihrem gegenwärtigen Stadium als Geschichte dessen, was Erkennen ist, begreifen, einen neuen Weg eröffnet, welcher der kanonischen Aufteilung Kants in »Dogmatismus«, »Skeptizismus« und »Kritik« nicht folgt. Ja, es gibt absolute logische Notwendigkeit. Ja, es gibt radikale Kontingenz. Ja, wir können das, was ist, denken und dieses Gedachte ist keineswegs von einem vorausgesetzten konstituierenden Subjekt abhängig.

Eine »Kritik der *Kritik*« von ungewöhnlicher Klarheit und Beweiskraft, die ohne viel Schnörkel zum Wesentlichen vordringt, mit dem Ziel, das Denken erneut zu autorisieren, sein Schicksal im Absoluten zu sehen und nicht im Fragmentarischen oder in den beschränkten Verhältnissen, in denen wir uns bequem eingerichtet haben, während die »Rückkehr des Religiösen« trügerische Ersatzbildungen der Seele bedient.

Alain Badiou

Die Anzestralität

Die Theorie der primären und sekundären Qualitäten scheint unwiderruflich der philosophischen Vergangenheit anzugehören: Es ist Zeit, sie zu rehabilitieren. Eine derartige Unterscheidung mag dem heutigen Leser wie eine scholastische Wortklauberei ohne jegliche philosophische Bedeutung erscheinen. Doch steht mit dieser Unterscheidung, wie wir sehen werden, das Verhältnis des Denkens zum Absoluten auf dem Spiel.

Gleich vorweg gefragt, worum geht es? Die Begriffe der »primären Qualitäten« und der »sekundären Qualitäten« kommen von Locke; das Prinzip der Unterscheidung jedoch findet sich schon bei Descartes.¹ Sobald ich mich an einer Kerze verbrenne, meine ich sofort, dass die Empfindung der Verbrennung in meinem Finger ist und nicht in der Kerze. Ich fühle keinen Schmerz, der als Eigenschaft der Flamme anwesend wäre, denn die Flamme verbrennt sich nicht, wenn sie brennt. Was man jedoch von den Affektionen annimmt, muss sich auf gleiche Weise von den Empfindungen sagen lassen: Der Geschmack einer Nahrung wird nicht von der Nahrung selbst geschmeckt und existiert folglich nicht in ihr, bevor sie aufgenommen wird. Ebenso wird die melodische Schönheit einer Tonfolge nicht von der Melodie gehört; die strahlenden Farben eines Gemäldes werden nicht von den farbigen Pigmenten der Leinwand gesehen etc. Kurz gesagt, nichts Sinnliches – sei es affektiver oder perzeptiver Qualität – kann so, wie es sich mir zeigt, in den Dingen allein existieren, ohne jeglichen Bezug zu mir oder einem anderen Lebewesen. Denkt man dieses Ding »an sich«, d.h. unabhängig von der Beziehung, die

1 Wir nennen von den ausschlaggebenden Texten, die diese Unterscheidung behandeln: René Descartes, *Meditationen über die Erste Philosophie*, Sechste Meditation, Stuttgart 1986, S. 177–213; René Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, Hamburg 2005, Zweiter Teil, 1. und 4. Abschnitt, S. 91–95; John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg 1981, Bd. I, VIII. Kapitel, S. 144–158.

Natürlich fassen Locke und Descartes diese Unterscheidung nicht in der gleichen Weise auf, wir knüpfen hier an das an, was uns der gemeinsame Bedeutungskern zu sein scheint.

es mit mir unterhält, dann scheint keine seiner Qualitäten bestehen zu können. Nimm den Betrachter weg und die Welt entleert sich ihrer akustischen, visuellen, ihrer Geruchsqualitäten etc., wie die Flamme von ihren Schmerzen »entleert« wird, sobald man den Finger wegnimmt.

Man kann trotzdem nicht sagen, ich würde das Sinnliche in Art und Weise einer unaufhörlichen und willkürlichen Halluzination in die Dinge hineinlegen. Schließlich gibt es eine konstante Verbindung zwischen den Realitäten und ihrer Empfindung: Ohne ein *Ding*, fähig, die Empfindung »Rot« hervorzurufen, gibt es keine Wahrnehmung roter Dinge; ohne ein wirkliches Feuer, keine Empfindung einer Verbrennung. Es hat aber keinen Sinn zu behaupten, das Rot oder die Hitze des Dings existierten hinsichtlich der Qualitäten genau so gut ohne mich wie mit mir: ohne *Wahrnehmung* des Roten – kein rotes Ding; ohne Empfindung der Wärme – keine Hitze. Sei es affektiv oder perzeptiv, das Sinnliche existiert folglich nur als *Beziehung*: Beziehung zwischen der Welt und dem Lebendigen, das ich bin. In Wirklichkeit existiert das Sinnliche weder einfach »in mir« in Art eines Traums, noch einfach »in den Dingen« in Art einer ihnen intrinsischen Eigenschaft: Das Sinnliche ist ja gerade die Beziehung zwischen dem Ding und mir. Diese sinnlichen Qualitäten, die nicht in den Dingen selbst liegen, sondern in meinem subjektiven Verhältnis zu ihnen – diese Qualitäten entsprechen dem, was die Vertreter der klassischen Philosophie *sekundäre Qualitäten* nennen.

Nun sind es aber nicht die sekundären Qualitäten, welche die klassische Theorie der Qualitäten diskreditiert haben. Dass es hier keinen Sinn ergibt, dem »Ding an sich« (welches im Grunde ein »Ding ohne mich« ist) die Eigenschaften zuzuschreiben, die nur aus einer Beziehung zwischen dem Ding und seiner subjektiven Auffassung hervorgehen können, ist in der Tat zum Gemeinplatz geworden, den nur wenige Philosophen in Frage stellen. Zweifellos bestreitet man in der phänomenologischen Tradition heftig die Art und Weise, wie Descartes und Locke eine solche Beziehung dachten: nämlich als Modifizierung der denkenden Substanz durch die mechanische Tätigkeit eines materiellen Körpers und beispielsweise nicht als noetisch-noematisches Korrelat. Allerdings kann es nicht darum gehen, an die Art und Weise, in der die Klassiker die konstitutive Beziehung der Sinnlichkeit bestimmten, anzuknüpfen: Uns interessiert hier lediglich die Tatsache, dass das Sinnliche eine Beziehung *ist*, und keine dem

Ding inhärente Eigenschaft. Unter diesem Gesichtspunkt stellt es für einen Zeitgenossen kaum eine Schwierigkeit dar, mit Descartes oder Locke übereinzustimmen.

Es ergeht einem anders, sobald man hier den Kern der klassischen Theorie der Qualitäten intervenieren lässt: und zwar die Tatsache, dass es *zwei Arten* von Qualitäten gibt. Was maßgeblich die Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten diskreditiert hat, ist gerade die Tatsache der Unterscheidung, d.h. der Glaube, demzufolge die »Subjektivierung« der sinnlichen Eigenschaften (das Herausstellen ihres wesentlichen Bezugs zur Gegenwart eines Subjekts) sich nicht auf *alle* denkbaren Eigenschaften des Gegenstandes ausweiten dürfte, sondern nur auf seine sinnlichen Bestimmungen. Man versteht in der Tat unter primären Qualitäten jene Eigenschaften, die vom Gegenstand untrennbar sein sollen: Eigenschaften, die als dem Ding zugehörig angenommen werden, selbst wenn ich es nicht mehr auffasse. Eigenschaften des Dings, ohne mich genauso gut wie mit mir – Eigenschaften des Ansich. Worin bestehen sie? Für Descartes sind es alle Eigenschaften, die von der Ausdehnung herkommen und die daher Gegenstand einer geometrischen Beweisführung sein können: Länge, Breite, Tiefe, Bewegung, Gestalt, Größe.² Wir hingegen versuchen den Begriff der Ausdehnung zu vermeiden, da dieser untrennbar von der sinnlichen Vorstellung ist: Man kann sich nichts Ausgedehntes vorstellen, das nicht farbig wäre und daher nicht mit sekundären Qualitäten assoziiert wird. Um in zeitgemäßen Begriffen die kartesianische These zu aktualisieren und um sie in denselben Begriffen auszudrücken, in denen wir sie verteidigen wollen, sagen wir Folgendes: *Es hat Sinn, alles, was vom Gegenstand in mathematischen Begriffen ausgesagt werden kann, als Eigenschaften des Gegenstandes an sich zu denken.* Es hat Sinn, alles an einem Gegenstand, was dem mathematischen Denken (einer Formalisierung, einer numerischen Erfassung) zugänglich ist und nicht einer Wahrnehmung

2 Locke fügt, aus Gründen, die wir hier nicht ausführen können, dieser Liste die »Solidität« hinzu. Stellen wir klar, dass im streng Locke'schen Sinn die sekundären wie die primären Qualitäten intrinsisch zum wahrgenommenen Körper gehören, denn sie entsprechen der Fähigkeit des letzteren, im Geist die sinnlichen Qualitäten hervorzurufen, die sie für sich selbst nicht besitzen. Wir hingegen folgen einem erweiterten Gebrauch und setzen die sekundären Qualitäten mit den sinnlichen Qualitäten gleich. Sie sind also von der Beziehung der Wahrnehmung zu einem wahrgenommenen Ding abhängig.

oder Empfindung, zu einer Eigenschaft zu machen, die das Ding ohne mich besitzt – genauso gut wie mit mir.

Die vertretene These ist daher eine doppelte: Einerseits geben wir zu, dass das Sinnliche nur als Beziehung eines Subjekts zur Welt existiert; andererseits aber denken wir die mathematisierbaren Eigenschaften des Gegenstandes als von einem solchen Zwang der Beziehung ausgenommen und so, dass sie tatsächlich zum Gegenstand gehören, wie ich sie begreife, ob ich mich nun auf diesen Gegenstand beziehe oder nicht. Bevor wir diese These begründen, müssen wir verstehen, worin sie einem zeitgenössischen Philosophen absurd erscheinen kann – und die genaue Quelle dieser scheinbaren Absurdität enthüllen.

Wenn diese These, aller Wahrscheinlichkeit nach, einem Zeitgenossen aussichtslos vorkommt, dann deshalb, weil sie entschieden *vor-kritisch* ist – weil sie eine Regression hin zur »naiven« Position der dogmatischen Metaphysik darstellt. Wir haben in der Tat gerade angenommen, dass das Denken zwischen den Eigenschaften der Welt, die aus unserem Verhältnis zu ihr hervorgehen, und jenen Eigenschaften einer Welt »an sich«, die ganz für sich, unabhängig von unserem Verhältnis, das wir mit ihr unterhalten, bestehen, unterscheiden kann. Nun wissen wir wohl, dass diese These seit Kant und schon seit Berkeley unhaltbar geworden ist:³ unhaltbar, weil das Denken nicht *aus sich heraustreten* kann, um eine Welt »an sich« mit einer Welt »für uns« zu vergleichen und so das, was sich unserer Beziehung zur Welt verdankt, von dem zu unterscheiden, was nur der Welt angehört. Ein solches Unternehmen ist in der Tat selbstwidersprüchlich: In dem Augenblick, wo wir solche der an sich seienden Welt zugehörigen Eigenschaften denken, denken wir sie eben, und eine solche Eigenschaft erweist sich daher ihrem Wesen nach an das Denken geknüpft, das wir von ihr haben können. Wir können uns keine Vorstellung des Ansich machen, ohne dass sie ein »Füruns« wird oder, wie Hegel so schön sagte, wir können dem Gegenstand

3 Wir beziehen uns hier auf Alain Renaults Analyse des Briefs von Kant an Markus Herz vom 21. Februar 1772, in: *Kant aujourd'hui*, Paris 1997, Erstes Kapitel, S. 53–77. Zu Berkeleys Kritik der Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten: George Berkeley, *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*, Stuttgart 2005, Teil 1, §8–10, S. 39–41.

nicht »dahinter kommen«, so dass wir wüssten, was er für sich selbst sei.⁴ Das bedeutet, dass wir nichts erkennen können, was jenseits unserer Beziehung zur Welt ist. Die mathematischen Eigenschaften des Gegenstandes dürften daher keine Ausnahme bei der genannten Subjektivierung machen: Sie müssen ebenfalls als abhängig von der Beziehung, die ein Subjekt mit dem Gegebenen unterhält, begriffen werden: als eine Form der Vorstellung, falls ich ein orthodoxer Kantianer bin; als ein Akt der Subjektivität, falls ich ein Phänomenologe bin; als eine spezifisch formale Sprache, falls ich ein analytischer Philosoph bin etc. Auf jeden Fall wird ein Philosoph, der die Legitimität der transzendentalen Revolution bestätigt – ein Philosoph, der sich für »nachkritisch« und nicht dogmatisch hält – behaupten, dass es naiv sei zu glauben, wir könnten *irgendetwas* denken – und sei es eine mathematische Bestimmung des Gegenstandes – und dabei ganz von der Tatsache abstrahieren, dass immer *wir* es sind, die etwas denken.

Halten wir fest – denn wir werden noch darauf zurückkommen müssen –, dass die transzendente Revolution nicht einfach nur darin bestand, den naiven Realismus der dogmatischen Metaphysik zu disqualifizieren (darum hat sich schon der subjektive Idealismus von Berkeley gekümmert), sondern auch und vor allem darin, die Objektivität außerhalb des dogmatischen Kontextes erneut zu definieren. Im kantianischen Rahmen kann sich die Übereinstimmung der Aussage mit dem Gegenstand in der Tat nicht mehr als »Adäquation« oder »Ähnlichkeit« einer Vorstellung mit einem vorausgesetzten »an sich« seienden Gegenstand bestimmen, da ja ein solches »Ansich« unzugänglich ist. Der Unterschied zwischen einer objektiven Vorstellung (des Typs: »die Sonne erwärmt den Stein«) und einer »einfachen subjektiven« Vorstellung (des Typs: »das Zimmer erscheint mir warm«) muss sich also durch den Unterschied zweier Arten subjektiver Vorstellungen ergeben: derjenigen, die universalisierbar sind – d.h. von Rechts wegen von jedem erfahrbar – und als solche »wissenschaftlich« sind, und derjenigen, die nicht universalisierbar sind und folglich nicht zum wissenschaftlichen Diskurs gehören können. Als eigentliches Kriterium der Objektivität, oder genauer, der wissenschaftlichen Objektivität war seither die *Intersubjektivität*,

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1993, S. 78.

der Konsens der Gemeinschaft, dazu bestimmt, die *Adäquation* der Vorstellung eines einzelnen Subjekts mit der Sache selbst zu ersetzen. Die wissenschaftliche Wahrheit ist nicht mehr diejenige, die mit einem seiner Gebung gegenüber gleichgültigen Ansich übereinstimmt, sondern diejenige, die imstande ist, einer wissenschaftlichen Gemeinschaft gemeinsam gegeben zu sein.

Diese Überlegungen lassen uns verstehen, warum die *Korrelation* seit Kant der zentrale Begriff der modernen Philosophie geworden ist. Unter »Korrelation« verstehen wir die Idee, derzufolge wir Zugang nur zu einer Korrelation von Denken und Sein haben, und nie gesondert zu einem der beiden Begriffe. Daher nennen wir von jetzt an *Korrelationismus* jede Denkrichtung, welche den unüberschreitbaren Charakter der so verstandenen Korrelation vertritt. Demnach kann man sagen, dass jede Philosophie, die nicht ein naiver Realismus sein möchte, zu einer Variante des Korrelationismus geworden ist.

Betrachten wir den Sinn eines solchen Philosophems näher: »Korrelation, Korrelationismus«.

Der Korrelationismus besteht in der Zurückweisung aller Versuche, die Sphären der Subjektivität und der Objektivität unabhängig voneinander zu denken. Man muss nicht nur behaupten, dass wir niemals einen Gegenstand »an sich«, unabhängig von seiner Beziehung zum Subjekt, begreifen können, sondern auch, dass wir niemals ein Subjekt erfassen können, das nicht immer schon in Beziehung zu einem Gegenstand steht. Wenn man das Argument »korrelationeller Zirkel« nennen will, demzufolge man nicht den Anspruch erheben kann, das Ansich zu denken, ohne in einen *circulus vitiosus* zu geraten und ohne sich sogleich selbst zu widersprechen, dann könnte man »korrelationeller Tanzschritt« die andere Denkfigur nennen, an die sich die Philosophen so sehr gewöhnt haben: Jene Figur, die man so häufig in zeitgenössischen Werken findet und die besagt, dass »es naiv sei, das Subjekt und das Objekt wie zwei Seiende zu denken, die für sich bestehen könnten und zu denen ferner die Beziehung, die sie untereinander unterhalten, noch hinzukommt. Im Gegenteil, die Beziehung ist in gewisser Weise primär: Die Welt hat ihren Sinn von Welt nur, weil sie mir als Welt erscheint, und das Ich hat seinen Sinn als Ich nur, weil es der Welt gegenübersteht und sich ihm die Welt enthüllt [...]«.⁵

5 Philippe Huneman, Estelle Kulich, *Introduction à la phénoménologie*, Paris 1997, S. 22.

Allgemein gesagt, ist der »Tanzschritt« der Moderne jener Glaube an die Vorrangstellung der Beziehung gegenüber den miteinander verknüpften Begriffen, d.h. der Glaube an die konstitutive Macht der wechselseitigen Relation. Das »Ko-«, (der Mit-Gebung, der Ko-Relation, der Gleich-Ursprünglichkeit, der Ko-Präsenz etc.),⁶ dieses »Ko-« ist die dominante Partikel der modernen Philosophie, ihre regelrechte »chemische Formel«. So könnte man sagen, dass bis zu Kant die hauptsächlichen Probleme der Philosophie im Denken der Substanz bestanden, während es seit Kant vielmehr darum ging, die Korrelation zu denken. Vor der transzendentalen Wende war eine der Fragen, über der sich rivalisierende Philosophen entzweiten konnten: Wer ist es, der die wahrhafte Substanz denkt: Ist es der Philosoph, der die Idee denkt, das Individuum, das Atom, Gott – was für einen Gott? Nach Kant und seit Kant entzweiten sich rivalisierende Philosophen nicht mehr so sehr über die Frage nach der wahrhaften Substantialität als vielmehr über die Frage, wer die Korrelation ursprünglicher denkt. Ist es der Denker der Subjekt-Objekt-Korrelation, jener der noetisch-noematischen Korrelation, oder jener der Sprache-Referenz-Korrelation? Die Frage ist nicht mehr: Was ist das richtige Substrat?, sondern: Was ist das richtige Korrelat?

Im 20. Jahrhundert sind das Bewusstsein und die Sprache die beiden hauptsächlichen »Milieus« der Korrelation gewesen – jeweils getragen von der Phänomenologie und den diversen Strömungen analytischer Philosophie. Francis Wolff charakterisiert sie sehr zutreffend, wenn er aus ihnen »Welt-Dinge«⁷ macht. Das Bewusstsein und die Sprache sind tatsächlich einzigartige Dinge, weil sie »Welt bilden«. Und wenn diese Dinge Welt bilden, dann zum einen, weil für sie »alles drinnen ist«, aber zum anderen »alles draußen ist [...]«. Wolff fährt fort: »Alles ist drinnen, denn, um was auch immer denken zu können, muss man »davon Bewusstsein haben können«, muss man es sagen können, und wir sind daher in die Sprache und das Bewusstsein eingeschlossen, ohne ihnen entkommen zu können. In diesem Sinne

6 Alle in der Klammer angeführten Begriffe beginnen im Französischen mit dem Präfix »co«: *co-donation*, *co-relation*, *co-originité*, *co-presence*. Dieses Präfix »co« wird je nach dem als »ko«, »mit«, »zusammen« oder »gleich« übersetzt, siehe S. 21 Heideggers Begriff der Zusammengehörigkeit [A.d.Ü.].

7 Francis Wolff, *Dire le monde*, Paris 1997, S. 11.

haben sie kein Außerhalb. In einem anderen Sinne aber sind sie vollständig nach außen gekehrt, sind sie selbst das Fenster zur Welt: Bewusstsein haben, heißt immer, Bewusstsein von etwas haben, Sprechen heißt notwendigerweise, von etwas sprechen. Bewusstsein von einem Baum haben, heißt, Bewusstsein von dem Baum *selbst* haben und nicht von einer Vorstellung des Baumes, vom Baum sprechen, heißt, nicht ein Wort sagen, sondern von der Sache sprechen. So dass sie die Welt nur in sich einschließen, weil sie, umgekehrt, ganz und gar in ihr sind. Wir sind im Bewusstsein oder in der Sprache wie in einem durchsichtigen Käfig. Alles ist außen, aber es ist unmöglich da heraus zu kommen.«⁸

Das Bemerkenswerte einer solchen Beschreibung vom Bewusstsein und von der Sprache der Modernen ist, dass sie den paradoxen Charakter der korrelationellen Exteriorität herausstellt: Einerseits insistiert der Korrelationismus gerne auf dem ursprünglichen Bezug des Bewusstseins wie der Sprache zu einem radikalen Außen (in der Phänomenologie transzendiert das Bewusstsein, »es birst«, wie Sartre sagt, in die Welt); andererseits jedoch scheint dieses Insistieren ein seltsames Gefühl der Eingeschlossenheit, der Einsperrung in ein solches Außen zu verbergen (der »durchsichtige Käfig«). Wir sind nämlich fest eingeschlossen im Außen der Sprache und des Bewusstseins, da wir ja dort *immer-schon* (andere wichtige Wendung neben dem »Ko-« des Korrelationismus) sind, da wir über keinerlei Gesichtspunkt verfügen, von dem aus wir das Außen dieser »Welt-Dinge«, den unüberschreitbaren Geber aller Exteriorität, beobachten können. Nun, wenn uns dieses Außen wie ein *einsperrendes Außen* erscheint, ein Außen, in welchem man allen Grund hätte, sich eingeschlossen zu fühlen, dann ist ein solches Außen letztlich völlig relativ, da es – eben – relativ ist, relativ zu uns selbst. Das Bewusstsein und seine Sprache transzendieren gewiss zur Welt hin, doch Welt gibt es nur insoweit, als ein Bewusstsein transzendiert. Dieser Raum des Außen ist also nur ein Raum von dem, was uns gegenübersteht, der nur existiert als ein Vis-à-vis unserer eigenen Existenz. Dies ist der Grund, weshalb man, in Wirklichkeit, nicht recht weit transzendiert, wenn man in eine solche Welt eintaucht: Man gibt sich mit der Erforschung der beiden Seiten dessen, was ein Gegenüber bleibt, zufrieden – gleich einer Münze, die nur ihre Rückseite kennt. Und wenn

8 Ebd., S. 11-12.

die Modernen so vehement behaupten, das Denken sei reine Ausrichtung auf das Außen, dann kann das in Wirklichkeit an einer uneingestanden Trauer liegen – entstanden durch Verleugnung eines Verlusts, der mit der Aufgabe des Dogmatismus einhergeht. Es könnte tatsächlich sein, dass die Modernen dumpf fühlen, das *Große Außen* unwiederbringlich verloren zu haben, das *absolute* Außen der vor-kritischen Denker: Ein Außen, das nicht relativ zu uns war, das sich seiner Gebung gegenüber indifferent gab, um das zu sein, was es ist, in sich selbst bestehend, ob wir es denken oder nicht; ein Außen, das vom Denken mit dem berechtigten Gefühl durchlaufen werden konnte, in der Fremde – diesmal ganz woanders – zu sein.

Unterstreichen wir schließlich, um diese kurze Ausführung nach-kritischer Philosophie abzuschließen, dass sich die Korrelation Denken-Sein nicht auf die Subjekt-Objekt-Korrelation reduzieren lässt. Anders gesagt: Die Vormachtstellung der Korrelation im zeitgenössischen Denken impliziert nicht eine Vormachtstellung der Philosophie der *Repräsentation*. Es ist in der Tat möglich, Letztere im Namen einer ursprünglicheren Korrelation von Denken und Sein zu kritisieren. Und *de facto* haben die Repräsentationskritiken keinen Bruch mit der Korrelation – d.h. eine einfache Rückkehr zum Dogmatismus – bedeutet.

Geben wir uns in diesem Punkt mit einem Beispiel zufrieden, demjenigen Heideggers. Einerseits geht es Heidegger gewiss darum, im gesamten repräsentativ-metaphysischen Denken eine Seinsvergessenheit oder ein Vergessen der Präsenz zugunsten eines bloß Gegenwärtig-Seienden, das als Gegenstand gilt, aufzuzeigen. Doch andererseits setzt das Denken einer solchen Verbergung des Seins inmitten der Entbergung des Seienden, die sie ermöglicht, für Heidegger voraus, die ursprüngliche *Zusammengehörigkeit* [*co-appartenance*] des Menschen und des Seins, die er *Ereignis** nennt, in den Blick zu bekommen.⁹ Der Begriff des *Ereignisses**, zentral für den späten Heidegger, bleibt also der von Kant geerbten und von der Phänomenologie Husserls fortgeführten korrelationellen Forderung treu: Das »Zusammen-Eignen« [*co-appropriation*], das das Ereignis* ist, bedeu-

9 Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, Bd. 11, Frankfurt am Main 2006, S. 36–46. [Heideggers Gesamtausgabe im Folgenden als GA angegeben; * im Original deutsch, A.d.Ü.]

tet nämlich, dass sowohl das Sein wie der Mensch nicht als »Ansich« gesetzt werden können, die erst im Nachhinein in Beziehung treten würden – die beiden Ereignis-Terme sind im Gegenteil durch ihre wechselseitige Beziehung ursprünglicher konstituiert: »Das Ereignis* vereignet Mensch und Sein in ihr wesenhaftes Zusammen.«¹⁰ Und die folgende Stelle zeigt deutlich die strikte Aufrechterhaltung des korrelationellen »Tanzschritts« bei Heidegger: »Wir sagen vom ›Sein selbst‹ immer *zuwenig*, wenn wir, ›das Sein‹ sagend, das An-wesen *zum Menschenwesen* auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst ›das Sein‹ mitausmacht. Wir sagen auch vom Menschen immer *zuwenig*, wenn wir das ›Sein‹ (nicht das Menschsein) sagend, den Menschen für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum ›Sein‹ bringen.«¹¹

Von hier aus bemisst man die Anzahl der Entscheidungen, mit der sich jeder Philosoph abfinden muss – wie auch immer das Ausmaß seines Bruchs mit der Moderne ist –, falls er nicht auf eine simple dogmatische Position zurückfallen will: korrelationeller Zirkel und Tanzschritt; Ersetzung der Adäquation durch Intersubjektivität in der Neubestimmung wissenschaftlicher Objektivität; Aufrechterhaltung der Korrelation bis in die Repräsentationskritik hinein; einsperrendes Außen. Diese Postulate charakterisieren jede »nachkritische« Philosophie, d.h. eine solche, die dem Kantianismus noch so weit treu bleiben möchte, dass sie jede simple Rückkehr zur vorkritischen Metaphysik zurückweist.

Wir handeln der Gesamtheit dieser Entscheidungen zuwider, indem wir die Existenz der primären Qualitäten verfechten. Heißt das also, dass wir entschlossen sind, mit offenen Augen in den Dogmatis-

10 Ebd., S. 47. Gewiss beharrt Heidegger auf der Tatsache, dass beim Begriff »Zusammengehörigkeit« [*co-appartenance*] das »Zusammen« (»co-«) ausgehend vom Sinn der Zugehörigkeit und nicht die Zugehörigkeit ausgehend vom »Zusammen« (»co-«) verstanden werden muss. Doch geht es hier nur darum zu vermeiden, dass die Einheit von Sein und Denken in der Art der Metaphysik verstanden wird, als *nexus* und *connexio*, und dass alle Dinge der Ordnung des Systems unterworfen werden: Es geht nicht darum, das »Zusammen« (»co-«) aufzugeben, sondern seine Ursprünglichkeit außerhalb des Schemas der Repräsentation erneut zu denken. Siehe: Ebd., S. 37–38.

11 Heidegger, *Zur Seinsfrage*, GA 9, a.a.O., S. 407.

mus zurückzufallen? Fragen wir aber zunächst, was uns veranlasst, mit dem korrelationellen Zirkel zu brechen?

* * *

Ein einfacher Streifen. Er kann mehrere Schattierungen haben, ein bisschen wie ein durch kurze vertikale Striche getrenntes Farbspektrum. Unterhalb von ihnen einige symbolische Zeichen immenser Quantitäten. Es ist eine Graphik, wie man sie in irgendwelchen populär-wissenschaftlichen Werken findet. Die Zeichen stehen für Daten, und diese Daten sind hauptsächlich folgende:

- der Ursprung des Universums (- 13,5 Milliarden Jahre)
- die Entstehung der Erde (- 4,45 Milliarden Jahre)
- der Ursprung des irdischen Lebens (- 3,5 Milliarden Jahre)
- der Ursprung des Menschen (*Homo habilis*, - 2 Millionen Jahre)

Die experimentelle Wissenschaft ist heute in der Lage, Aussagen zu treffen, die sich auf Ereignisse beziehen, die vor der Entstehung des Lebens sowie der Entstehung des Bewusstseins liegen. Diese Aussagen bestehen in der Datierung von »Objekten«, die manchmal viel älter sind als jegliches Leben auf der Erde. Diese Datierungsmethoden galten als relativ, solange sie nur die zeitliche Positionierung von Fossilien untereinander betrafen (insbesondere wurden sie durch die Erforschung der relativen Tiefe der Gesteinsschichten gewonnen, in welchen Fossilien ausfindig gemacht wurden). Die Datierungen sind seit dem Moment »absolut« (d.h. im Wesentlichen seit den dreißiger Jahren), als man Techniken einsetzte, die in der Lage waren, die tatsächliche Dauer der gemessenen Objekte zu bestimmen. Diese Techniken stützen sich im Allgemeinen auf die konstante Geschwindigkeit des Zerfalls radioaktiver Strahlung sowie auf die Thermolumineszenz – Letztere erlaubt es, die Methoden der radioaktiven Datierung auf das Sternenlicht anzuwenden.¹²

12 Dominique Lecourt erinnert an das Wichtigste dieser Geschichte der absoluten Datierung im polemischen Kontext des Wiederauflebens der Kreationisten im Amerika der achtziger Jahren: Dominique Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, Paris 1992. Zu diesem Thema kann man ebenfalls nachschlagen in der französischen Ausgabe von *Scientific American: Pour la science, Le Temps des datations*, Januar-März 2004. Für eine fachspezifischere Einführung: E. Roth und B. Pouty (Hg.), *Méthodes de datation par les phénomènes nucléaires*

Die Wissenschaft ist heute imstande, die Daten der lange vor dem Auftauchen der ersten Hominiden lebenden Fossilien genau zu bestimmen – und sei es als revidierbare Hypothese; ebenso den Zeitpunkt der Entstehung der Erde oder der Entstehung der Sterne, sogar das »Alter« des Universums selbst.

Die Frage, die uns interessiert, ist also folgende: *Wovon* sprechen die Astrophysiker, die Geologen oder die 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*? Oder, um genauer zu sein: Wie den Sinn eines Diskurses denken, der aus der – lebendigen und/oder denkenden – Beziehung zur Welt eine Tatsache macht, die in eine Zeitlichkeit eingeschrieben ist, innerhalb welcher diese Beziehung nur ein Ereignis unter anderen, d.h. in eine Abfolge eingeschrieben ist, von der sie nur einen Meilenstein und keinen Ursprung darstellt? Wie kann die Wissenschaft solche Aussagen einfach denken, und in welchem Sinn kann man ihnen eine eventuelle Wahrheit beimessen?

Legen wir unser Vokabular fest:

– Wir nennen *anzestral* jede Wirklichkeit, die dem Aufkommen der menschlichen Gattung vorausgeht – und die sogar jeder erfassten Form des Lebens auf der Erde vorausgeht.

– Wir nennen *archifossil* oder *fossile Materie* nicht nur die Stoffe, die Spuren vergangenen Lebens anzeigen, was die Fossilien im eigentlichen Sinne tun, sondern auch die Stoffe, die die Existenz einer anzestralen Realität oder eines anzestralen Ereignisses anzeigen, die dem irdischen Leben vorhergehen. Ein *Archifossiles* bezeichnet demnach den materiellen Träger, von dem aus sich Experimente anstellen lassen, die zur Bewertung eines anzestralen Phänomens führen – zum Beispiel eines Isotops, von dem man die Geschwindigkeit des radioaktiven Zerfalls kennt, oder der Lichtaussendung eines Sterns, die über seine Entstehungszeit Auskunft gibt.

naturels. Applications, coll. CEA, Paris 1985, Kap. I. A (E. Roth, »Principes, généralité«) und Kap. IX (C. Lalou und G. Valados, »La thermoluminescence«).

Beginnen wir also noch einmal mit der einfachen Feststellung: Die Wissenschaft formuliert heute eine gewisse Anzahl von anzestralen Aussagen, die sich auf das Alter des Universums, die Entstehung der Sterne oder der Erde beziehen. In Hinblick auf diese Aussagen ist es offensichtlich nicht unsere Aufgabe, die Zuverlässigkeit der verwendeten Techniken zu beurteilen. Was uns hingegen interessiert, ist zu verstehen, welchen Bedingungen des Sinnes diese Aussagen entsprechen. Noch genauer fragen wir uns: *Zu was für einer Interpretation der anzestralen Aussagen ist der Korrelationismus fähig?*

Eine Präzisierung ist hier notwendig. Es gibt in Wirklichkeit (wir werden darauf zurückkommen) zwei grundsätzliche Modalitäten, die Korrelation zu denken, wie es zwei grundsätzliche Modalitäten des Idealismus gibt. Denn das Korrelat kann entweder von einem transzendentalen (und/oder phänomenologischen) oder von einem spekulativen Gesichtspunkt aus als unüberschreitbar gesetzt werden. Man kann die These vertreten, derzufolge wir nichts anderes auffassen als Korrelationen, wie auch die These, derzufolge die Korrelation durch sich selbst ewig ist. In letzterem Fall, demjenigen der Hypostase der Korrelation, haben wir es nicht mehr mit einem Korrelationismus im strikten Sinne zu tun, sondern mit einer Metaphysik, welche das Ego oder den Geist verewigt, um aus ihm das unvergängliche Gegenüber der Gegebenheit des Seienden zu machen. In solch einer Perspektive stellt die anzestrale Aussage kein Problem mehr dar: Der Metaphysiker des Ewigkeits-Korrelats könnte die Existenz eines »anzestralen Zeugen« vertreten, eines aufmerksamen Gottes, der aus jedem Ereignis ein Phänomen machen würde, ein Gegebenes-für, sei dieses Ereignis die Entstehung der Erde oder sogar des Universums. Aber der Korrelationismus ist keine Metaphysik: Er hypostasiert nicht die Korrelation, vielmehr schränkt er durch die Korrelation jede Hypostasierung ein, jede Substantialisierung eines Erkenntnisgegenstandes, der als Seiendes durch sich selbst existiert. Zu sagen, wir könnten uns dem korrelationellen Horizont nicht entziehen, heißt nicht zu behaupten, dass die Korrelation durch sich existieren könnte, unabhängig von ihrer Inkarnation in Individuen. Wir kennen keine Korrelation, die anderswo als beim Menschen gegeben wäre, und wir können nicht aus uns selbst heraustreten, um festzustellen, ob es möglich ist, solch eine Desinkarnation des Korrelats als wahr anzunehmen. Der anzestrale Zeuge ist daher vom Gesichtspunkt eines strikten Korrelationismus aus gesehen eine illegitime Annahme. Die

Frage, die wir gestellt haben, lässt sich also folgendermaßen erneut formulieren: Wie eine anzestrale Aussage interpretieren, wenn wir uns inmitten eines Korrelats situieren und uns ganz seiner Hypostasierung widersetzen?

Bemerken wir zunächst, dass der Sinn der anzestralen Aussagen für eine dogmatische Philosophie wie den Kartesianismus kein Problem darstellt. Was würden denn solche Ereignisse für einen Physiker, der Adept der *Meditationen* wäre, bedeuten? Er würde mit der folgenden Feststellung beginnen: Es macht keinen rechten Sinn, hinsichtlich der Ereignisse, die der Emergenz des irdischen Lebens vorausgehen – beispielsweise die Periode der Akkreszenz der Erde (d.h. die Periode der Ansammlung der Materie, die die Entstehung unseres Planeten veranlasste) –, zu sagen, dass es »sehr heiß« oder dass das Licht »blendend« wurde, oder andere subjektive Urteile dieser Art zu treffen. Da wir keinen Beobachter kennen, der die unmittelbare Erfahrung der Akkreszenz der Erde hätte machen können – da wir ja nicht einmal begreifen, wie ein lebender Beobachter eine solche Erfahrung hätte überleben können, wenn er solch einer Hitze ausgeliefert gewesen wäre –, geben wir uns damit zufrieden, bezüglich dieses Ereignisses auszusagen, was die »Messungen«, d.h. was die *mathematischen* Daten bestimmen lassen: zum Beispiel, dass sie vor ungefähr 4,56 Milliarden Jahren begonnen hat; dass sie nicht in einem Augenblick geschah, sondern sich über mehrere Millionen Jahre, sogar über mehrere Dutzend Millionen Jahre erstreckte; dass sie einen bestimmten Raum, dessen Volumen variieren konnte, ausfüllte etc. Daher müsste man sagen, dass es keinen Sinn macht zu behaupten, dass die der Gegenwart eines Lebewesens inhärenten Qualitäten – Farben (und nicht Wellenlängen), Hitze (und nicht Temperatur), Gerüche (und nicht chemische Reaktionen) etc. –, dass es also keinen Sinn macht zu behaupten, dass die *sekundären* Qualitäten während der Akkreszenz der Erde präsent gewesen wären. Denn diese Qualitäten stellen die Modi der Beziehung eines Lebewesens zu seiner Umwelt dar, und sie eignen sich nicht dazu, Ereignisse zu beschreiben, die jeder erfassten Lebensform vorgängig und sogar unvereinbar mit der Existenz eines Lebewesens sind. Wir dagegen behaupten, dass die Aussagen, die sich auf die Akkreszenz beziehen und sich in mathematischer Terminologie ausdrücken lassen, ihrerseits wirkliche Eigenschaften des in Frage stehenden Ereignisses bezeichnen (Zeitpunkt, Dauer, Ausdehnung), selbst wenn kein Beobachter

gegenwärtig war, um deren unmittelbare Erfahrung zu machen. Von da aus stellten wir eine kartesianische These der Materie auf und – halten wir es gut fest – keine pythagoreische: Wir hätten nicht gesagt, dass die Akkreszenz eigentlich mathematisch sei – dass die in den anzestralen Aussagen involvierten Zahlen oder Gleichungen an sich existierten. Denn dann müsste man behaupten, dass die Akkreszenz genauso eine ideelle Realität wäre wie die Zahlen und Gleichungen. Die Aussagen im Allgemeinen, in ihrer Eigenschaft als Bedeutung tragende Realität, sind ideell: aber ihre eventuellen Referenten sind nicht notwendigerweise ideell (die Katze auf der Fußmatte ist wirklich, obwohl die Aussage »die Katze auf der Fußmatte« ideell ist). In unserem Fall hätten wir infolgedessen gesagt: Die *Referenten* der Aussagen, die sich auf die Zeitpunkte, Ausdehnungen etc. beziehen, haben vor 4,56 Milliarden Jahren existiert, so wie es diese Aussagen beschreiben – nicht jedoch die Aussagen selbst, welche ihrerseits unserer Gegenwart angehören.

Doch versuchen wir, noch genauer zu sein. Ein Wissenschaftler wird nicht in kategorischer Weise behaupten – das würde einen Mangel an Vorsicht bedeuten –, dass ein anzestrales Ereignis ganz gewiss so, wie er es beschreibt, stattgefunden hat. Man weiß genau – spätestens seit Popper – dass jede von der experimentellen Wissenschaft hervorgebrachte Theorie von Rechts wegen revidierbar sein muss, d.h. widerlegbar zu Gunsten einer eleganteren oder einer der Erfahrung angemesseneren Theorie. Aber das hindert einen Wissenschaftler nicht daran, es für sinnvoll zu erachten, die Wahrheit seiner Aussagen *anzunehmen*: dass sich die Dinge, genauso wie er sie beschreibt, ereigneten, und dass es, solange seine Beschreibung nicht von einer anderen Theorie verdrängt wird, legitim ist, die Existenz des Ereignisses, so wie er es rekonstruiert, anzunehmen. Wie dem auch sei, wenn seine Theorie zurückgewiesen wird, so kann dies nur zu Gunsten einer anderen Theorie geschehen, die wiederum anzestrale Tragweite hat und die wiederum für wahr gehalten wird. Die anzestralen Aussagen sind daher in einer kartesianischen Perspektive Aussagen, deren Referenten als wirklich (obgleich vergangen) gesetzt werden können, da sie ja von der experimentellen Wissenschaft, zu einem gegebenen Zeitpunkt ihrer Entwicklung, für gültig gehalten werden.

Dies alles erlaubt uns zu sagen, dass der Kartesianismus von den Konzeptionen, die sich ein Wissenschaftler von seiner Disziplin

machen kann, auf ganz zufriedenstellende Weise Rechenschaft ablegt. Man könnte sogar wetten, ohne dabei viel zu wagen, dass unter dem Gesichtspunkt einer Theorie der Qualitäten die Wissenschaftler mehr Affinitäten zum Kartesianismus als zum Kantianismus haben: dass sie, ohne allzugroße Schwierigkeiten, bereit wären zuzugeben, dass die sekundären Qualitäten nur in der Beziehung des Lebewesens zu seiner Welt existieren, dass sie aber zweifellos sehr viel zögerlicher wären zuzugeben, dass die primären – mathematisierbaren – Qualitäten nur unter den Bedingungen unserer eigenen Existenz existieren, und nicht als Eigenschaften der Dinge selbst. Man wird sie allerdings nur zu gut verstehen, sobald man sich ernsthafter damit beschäftigt, zu bestimmen, wie der Korrelationist sich über die Anzestralität Rechenschaft ablegen kann.

Wir sollten uns darüber im Klaren sein, dass die vorangegangene Interpretation vom korrelationellen Gesichtspunkt aus keineswegs annehmbar, zumindest nicht *wörtlich* annehmbar ist. Gewiss, die Philosophen sind in wissenschaftlichen Fragen bescheiden geworden – und sogar vorsichtig. Meistens beginnt ein Philosoph damit zu versichern, dass seine Konzeptionen keineswegs in die Arbeit des Wissenschaftlers eingreifen und dass die Art und Weise, wie sich dieser in seiner Forschung ausdrückt, vollkommen legitim ist. Er wird jedoch hinzufügen (oder für sich denken): legitim *in seinem Zusammenhang*. Man muss verstehen: Es ist ganz normal, dass der Wissenschaftler eine spontan realistische Einstellung hat, eine Einstellung, die er mit »dem gemeinen Menschen« teilt. Aber der Philosoph besitzt seinerseits eine bestimmte Art des Wissens, die solchen Aussagen eine Korrektur vorschreibt – eine scheinbar geringfügige Korrektur, die jedoch ausreicht, uns eine andere Dimension des Denkens in seiner Beziehung zum Sein zu eröffnen.

Gegeben sei die folgende ancestrale Aussage: »Das Ereignis x hat soundsovielle Jahre vor dem Auftauchen des Menschen stattgefunden.« Der korrelationistische Philosoph greift keineswegs in den *Inhalt* der Aussage ein: Er bestreitet nicht, dass es wohl das Ereignis x war, das stattgefunden hat, noch bestreitet er den Zeitpunkt des Ereignisses. Nein: Er wird sich damit zufriedengeben, etwas hinzuzufügen – vielleicht ganz für sich, aber er wird es hinzufügen – etwas wie einen einfachen Zusatz, der immer derselbe bleibt, unauffällig am Ende des Satzes platziert. Und zwar: Das Ereignis x hat sound-

soviele Jahre vor dem Auftauchen des Menschen stattgefunden – *für den Menschen* (und sogar *für den Wissenschaftler*). Dieser Zusatz, das ist der Zusatz der Modernität: Der Zusatz, durch welchen der moderne Philosoph sich hütet (zumindest glaubt er es), auch nur im Geringsten in den Inhalt der Wissenschaft einzugreifen, und er eine vollständig außerhalb der Wissenschaft liegende und ursprünglichere Ordnung des Sinns aufrecht erhält. Daher das Postulat des Korrelationisten, dass es zumindest *zwei Ebenen des Sinns* in einer solchen Aussage gibt: den unmittelbar realistischen Sinn und einen ursprünglicheren, korrelationellen Sinn, den der Zusatz hervorruft.

Was ist also eine buchstäbliche Interpretation der anzestralen Aussage? Der Glaube, dass der realistische Sinn der anzestralen Aussage ihr *letztmöglichster Sinn ist* – dass es *kein* anderes Gefüge des Sinnes gibt, das in der Lage wäre, ihren Sinn zu vertiefen; dass also dem Zusatz des Philosophen kein Gewicht zukommt, wenn es darum geht, die Bedeutung der Aussage zu untersuchen. Gerade das kann der Korrelationist nicht akzeptieren. Denn, nehmen wir für einen Augenblick an, dass die realistische, kartesianische Interpretation uns Zugang zum letztmöglichsten Sinn der anzestralen Aussage verschafft. Dann würden wir Behauptungen unterstützen, die einem nachkritischen Philosophen nur als eine Abfolge von Absurditäten erscheinen können, und zwar, – die Aufzählung ist nicht erschöpfend:

- dass das *Sein* zu der *Manifestation* nicht koextensiv ist, da in der Vergangenheit Ereignisse stattgefunden haben, die sich niemandem manifestierten;

- dass das, was *ist*, der *Manifestation* dessen, was ist, *in der Zeit* vorausging;

- dass die *Manifestation* selbst erschienen ist, in der Zeit und im Raum – und dass in diesem Sinne die *Manifestation* keine *Gebung der Welt*, sondern selbst eher ein *innerweltliches Ereignis* ist;

- dass dieses Ereignis außerdem *datiert* werden kann;

- dass das Denken daher fähig ist, sowohl *das Auftauchen der Manifestation im Sein zu denken* als auch ein Sein und eine Zeit, die der *Manifestation* vorausgehen;

- dass die fossile Materie die *gegenwärtige* Gebung eines *der Gebung vorausgehenden* Seins ist, d.h. dass ein Archifossil das der *Manifestation* vorausgehende Seiende manifestiert.

Für den Korrelationisten jedoch lösen sich solche Aussagen in Nichts auf, sobald man den seiner Meinung nach eklatanten Selbst-

widerspruch der vorherigen Definition des Archifossilen ans Licht bringt: *Gebung eines der Gebung vorausgehenden Seins*. »Gebung des Seins« – dies ist der springende Punkt, auf den es hier ankommt: Das Sein *ist* nicht der Gebung vorausgehend, es *gibt sich* als der Gebung vorausgehend. Was genügt, um zu beweisen, dass es absurd ist, eine der Gebung selbst – noch dazu chronologisch – vorausgehende Existenz in Betracht zu ziehen. Denn die Gebung ist primär und die Zeit selbst hat nur dann Sinn, wenn sie immer-schon in den Bezug des Menschen zur Welt eingebunden ist. Es gibt daher für den Korrelationisten zwei Ebenen der Annäherung an die Anzestralität, die die Verdoppelung des Begriffs der »Gebung« bestätigen, nämlich: Das Sein gibt sich (1. Vorkommen) als der Gebung vorausgehend (2. Vorkommen). Auf der unmittelbaren Ebene vergesse ich den ursprünglichen Charakter der Gebung, ich verliere mich im Gegenstand und naturalisiere die Gebung, indem ich aus ihr eine Beschaffenheit der physikalischen Welt mache, die imstande ist, in der Weise eines Dinges zu erscheinen und zu verschwinden (das Sein gibt sich *als der Gebung vorausgehend*). Auf einer tiefergreifenden Ebene (das Sein *gibt sich* als der Gebung vorausgehend) verstehe ich, dass die Korrelation Denken-Sein jeder empirischen Aussage, die sich auf die Welt und das innerweltlich Seiende bezieht, logisch vorausliegt. Auf diese Weise kann ich problemlos die These von der *chronologischen* Vorgängigkeit dessen, was ist, gegenüber dem, was erscheint – Ebene des unmittelbaren, realistischen und abgeleiteten Sinnes –, mit der – tiefgründigeren, ursprünglicheren, eigentlich allein richtigen – These verbinden von der *logischen* Vorgängigkeit der Gebung gegenüber dem, was sich innerhalb der Gebung gibt (und der jene chronologische Vorgängigkeit angehört). Ich höre also auf zu glauben, dass die Akkreszenz der Erde ganz einfach der Erscheinung des Menschen in der Zeit vorausgegangen wäre, um zu begreifen, dass der auf dem Spiel stehende Status der Aussage komplizierter ist. Diese Aussage, richtig verstanden, heißt: »Die gegenwärtige Gemeinschaft der Wissenschaftler hat objektive Gründe anzunehmen, dass die Akkreszenz der Erde der Entstehung der Hominiden um x Jahre vorausging.«

Zerlegen wir diese Formel in ihre Bestandteile.

Wir sagten, dass sich seit Kant die Objektivität nicht durch die Referenz zum Ding an sich (Ähnlichkeit, Adäquation der Aussage mit dem, was sie bezeichnet), sondern durch die Referenz zur möglichen Universalität der objektiven Aussage definiert. Es ist die Intersubjek-

tivität der anzestralen Aussage – die von Rechts wegen von einem jeden beliebigen Mitglied der wissenschaftlichen Gemeinschaft verifizierbar ist –, welche ihre Objektivität, also ihre »Wahrheit«, garantiert. Nichts anderes kann es sein, da ihr Referent im buchstäblichen Sinn *undenkbar* ist. Denn da man die Hypostasierung der Korrelation ablehnt, muss man behaupten, dass das physikalische Universum nicht *wirklich* der Existenz des Menschen hätte vorausgehen können, oder zumindest der Existenz von Lebewesen. Eine Welt hat nur Sinn als Gegebene-für-ein-lebendes-Wesen oder ein denkendes. Von der »Emergenz des Lebens« sprechen, heißt schließlich, die Emergenz der Manifestation inmitten einer Welt, die vor ihr existiert habe, evozieren. Sobald wir Aussagen dieser Art ausgeschlossen haben, müssen wir uns streng an das, was uns *gegeben* ist, halten: nicht an die undenkbbare Emergenz der Manifestation im Sein, sondern an die universalisierbare Gegebenheit der gegenwärtigen fossilen Materien: Geschwindigkeit des radioaktiven Zerfalls, Natur der stellaren Emission etc. Dem Korrelationisten zufolge ist eine anzestrale Aussage dadurch wahr, dass sie durch eine gegenwärtige Erfahrung begründet ist – die mittels einer gegebenen fossilen Materie getroffen wird – und dass sie universalisierbar ist (von Rechts wegen von jedem verifizierbar). Man kann also sagen, dass eine Aussage dadurch wahr ist, dass sie sich auf eine von Rechts wegen von allen reproduzierbare Erfahrung (Universalität der Aussage) stützt, ohne auf naive Weise zu glauben, dass ihre Wahrheit aus der Übereinstimmung mit der tatsächlichen Realität ihres Referenten (einer Welt ohne Gebung der Welt) entspringen würde.

Anders gesagt: Um den tieferen Sinn der fossilen Daten zu begreifen, muss man dem Korrelationisten zufolge nicht von der anzestralen Vergangenheit ausgehen, sondern von der korrelationellen Gegenwart. Das bedeutet, dass wir *eine Retrojektion der Vergangenheit von der Gegenwart aus* vollziehen müssen. Was uns gegeben ist, ist in der Tat nicht etwas der Gebung Vorausliegendes, sondern nur ein gegenwärtig Gegebenes, das sich als solches gibt. Die logische (konstitutive, ursprüngliche) Vorgängigkeit der Gebung gegenüber dem Sein des Gegebenen muss uns dazu führen, den scheinbaren Sinn der anzestralen Aussage *einem tieferen Wider-Sinn* unterzuordnen, der allein in der Lage ist, ihre Bedeutung herauszustellen: Es ist nicht die Anzestralität, die der Gebung vorausgeht, sondern das gegenwärtig Gegebene, das eine, *wie es scheint*, anzestrale Vergangenheit zurück

wirft. Um das Fossile zu verstehen, muss man daher von der Gegenwart in die Vergangenheit gehen, einer logischen Ordnung gemäß, und nicht von der Vergangenheit in die Gegenwart, einer chronologischen Ordnung gemäß.

Jede Ablehnung des Dogmatismus schreibt dem mit der Anzestralität konfrontierten Philosophen uns zufolge also zwei Entscheidungen vor: die Aufspaltung des Sinns und die Retrojektion. Der tiefere Sinn der Anzestralität liegt in der logischen Retrojektion, die dem unmittelbaren chronologischen Sinn aufgezwungen wird. Wir können die Sache drehen und wenden, wie wir wollen: Wir sehen nicht, wie es möglich wäre, das Archifossile anders zu interpretieren und dabei den Requisiten der Korrelation ganz treu zu bleiben.

Warum ist diese Interpretation der Anzestralität offensichtlich unhaltbar? Nun ja, um dies zu verstehen, reicht es aus, dem Korrelationisten die Frage zu stellen: *Was ist denn vor 4,56 Milliarden Jahren geschehen?* Hat die Akkreszenz der Erde stattgefunden, *ja oder nein?*

In einem bestimmten Sinn ja, wird er antworten, da die wissenschaftlichen Aussagen, die ein solches Ereignis anzeigen, objektiv sind, d.h. in intersubjektiver Weise verifiziert werden. Nein aber, wird er hinzufügen, in einem anderen Sinn, weil der Referent dieser Aussagen nicht in der Weise, wie er hier naiv beschrieben wird, existiert haben kann – d.h. einem Bewusstsein nicht-korrelierend. Dann aber stoßen wir auf eine recht merkwürdige Aussage: *Die anzestrale 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. Kurz, um es einfacher auszudrücken: *Das ist Nonsens.* Das hätten wir genauso gut mit dem Hinweis darauf verstanden, dass die anzestralen Aussagen, wenn sie ihren Wert nur noch aus der gegenwärtigen Universalität ihrer Verifikation beziehen, kein Interesse mehr bei den Wissenschaftlern weckten, die sich keine Mühe mehr geben würden, sie nachzuweisen. Man nimmt keine Messungen vor, um zu beweisen, dass diese Messungen für alle Wissenschaftler gelten: Sie werden vorgenommen, um das Gemessene näher zu bestimmen. Weil bestimmte radioaktive Isotope imstande sind, uns über vergangene Ereignisse zu unterrichten, versucht man, aus der Messung ihr Alter zu entnehmen: Macht man aus die-

sem Alter etwas Udenkbares, wird der Objektivität der Messungen der Sinn und das Interesse genommen, da sie nichts anderes mehr anzeigen als sich selbst. Aber die Wissenschaft zielt mit ihren Experimenten nicht darauf ab, die Universalität ihrer Experimente zu ermitteln: Sie zielt durch wiederholbare Experimente auf den außerhalb liegenden Referenten ab, der den Experimenten ihren Sinn gibt.

Die Retrojektion, die der Korrelationist der anzestralen Aussage aufzwingen muss, ist daher ein *wirklicher* Wider-Sinn, den er hinsichtlich seiner selbst begeht: *Eine anzestrale Aussage hat nur unter der Voraussetzung Sinn, dass ihr buchstäblicher Sinn auch ihr letztmöglichster Sinn ist.* Wird der Sinn aufgespalten, wird ein tieferer Sinn gemäß der Korrelation hinzu erfunden, im Wider-Sinn zum realistischen, dann zerstört man den Sinn und ist weit davon entfernt, ihn zu vertiefen. Das drücken wir dadurch aus, dass wir von einem *unentrinnbaren* Realismus der anzestralen Aussage sprechen: Diese Aussage hat einen realistischen Sinn, und *nur* einen realistischen Sinn, oder sie hat überhaupt keinen. Deswegen müsste wohl ein konsequenter Korrelationist aufhören, sich mit der Wissenschaft zu »arrangieren«, aufhören zu glauben, dass er zwei Ebenen des Sinnes artikulieren kann, ganz ohne den Inhalt der wissenschaftlichen Aussage zu berühren, die er zu behandeln vorgibt. Es kann keinen möglichen Kompromiss zwischen dem Korrelat und dem Archifossil geben: Wird eines von beiden angenommen, dann wird das andere ausgeschlossen. Anders gesagt, ein kohärenter Korrelationist müsste seine Bescheidenheit ablegen und wagen, laut zu sagen, dass er imstande ist, dem Wissenschaftler *a priori* beizubringen, dass seine anzestralen Aussagen *illusorisch* sind: Denn der Korrelationist weiß ja, dass das, was auf diese Weise beschrieben wird, niemals so geschehen konnte, wie es beschrieben wird.

Infolgedessen spielt sich alles so ab, als würde die Grenze zwischen dem transzendentalen Idealismus – ein in gewisser Weise urbaner, zivilisierter, vernünftiger Idealismus – und dem spekulativen und sogar subjektiven Idealismus – ein wilder, derber, eher extravaganter Idealismus – alles spielt sich also ab, als würde diese Grenze, die man uns zu ziehen gelehrt hat – und die Kant und Berkeley trennt – verschwimmen, sich auflösen angesichts der fossilen Materie. Gegenüber dem Archifossil konvergieren alle Idealismen und werden gleichermaßen fabelhaft – alle Korrelationismen entpuppen sich als extreme Idealismen, unfähig sich dazu zu entschließen

zuzugeben, dass *diese Ereignisse einer Materie ohne Menschen*, von der die Wissenschaft spricht, tatsächlich so geschehen konnten, wie die Wissenschaft davon spricht. Und unser Korrelationist befindet sich in gefährlicher Nähe zu jenen zeitgenössischen Kreationisten: Jenen pittoresken Gläubigen, die heute gemäß einer »wortgetreuen« Lektüre der Bibel beteuern, dass die Erde nicht älter sei als 6000 Jahre und die, wenn sie mit den viel früheren Datierungen der Wissenschaft konfrontiert werden, seelenruhig antworten, dass Gott vor 6000 Jahren zugleich mit der Erde radioaktive Verbindungen geschaffen habe, welche die Erde viel älter erscheinen lassen, als sie ist – dies, um den Glauben des Physikers auf die Probe zu stellen. Könnte es nicht genauso der Sinn des Archifossilen sein, den Glauben des Philosophen an die Korrelate auf die Probe zu stellen, gerade angesichts der Daten, die einen abgrundtiefen Abstand anzeigen zwischen dem, was existiert, und dem, was erscheint?

* * *

Zwei korrelationistische Entgegnungen zu unserem auf der Anzestrität beruhenden Einwand erlauben uns nun, deren Natur genauer zu bestimmen und ihre Besonderheit hervortreten zu lassen.¹³

1) Das erste, nicht sehr schlagkräftige Gegenargument besteht darin, das Problem des Archifossilen zu banalisieren und es mit einem recht bekannten anti-idealistischen Argument zu identifizieren. Ein Opponent würde es in folgender Weise formulieren:

»Man kann Ihren Einwand ganz einfach auf ein abgedroschenes Argument zurückführen. In einem ersten Schritt bemerke ich, dass Sie in Ihren Äußerungen grundlos das zeitlich weit Vorausliegende bevorzugen, obwohl das Entferntsein im Raum den Korrelationisten streng genommen vor dieselbe Schwierigkeit (oder denselben Anschein von Schwierigkeit) stellen würde. Ein Ereignis in unermesslicher galaktischer Ferne, außerhalb jeder möglichen Beobachtbarkeit, wäre in der Tat die räumliche Entsprechung zu einem jedem irdischen Leben vorhergehenden Ereignis. In beiden Fällen handelt es sich um Ereignisse ohne möglichen (zumindest irdischen) Zeugen,

¹³ Der folgende Abschnitt, der die beiden Gegenargumente behandelt, wurde vom Autor nach dem Erscheinen der französischen Erstausgabe eingefügt. [A.d.Ü.]

was genau den Nerv Ihres Arguments bildet, da dieses ja vorgibt, dass der Korrelationismus das mit der Beziehung-zur-Welt Unvereinbare nicht denken kann. Man müsste daher berechtigt sein, ein bisher auf die Zeit beschränktes Argument auf den Raum auszuweiten und die Frage der räumlichen jener der zeitlichen Ferne hinzuzufügen.

Nun aber – zweiter Schritt der Überlegung – würde man feststellen, dass die Begriffe der Entfernung sowie des zeitlich Frühen vage Begriffe sind, dann könnte im Rahmen dieser Argumentation niemand mehr mit Sicherheit entscheiden, wo das zeitlich oder räumlich ›Nahe‹ aufhört, und wo das räumlich oder zeitlich ›Ferne‹, das ›Anzestrale‹, anfängt. Vor allem würde man sogleich feststellen, dass die Frage der relativen Nähe des in Betracht gezogenen Gegenstandes keine Rolle spielt für die Wirksamkeit eines derart erweiterten Arguments. Zum Beispiel: Die auf dem Mond beobachtbaren Krater wären uns, unter dem Gesichtspunkt des in Betracht gezogenen Arguments, in Wahrheit ›näher‹ als eine zu Boden fallende Vase in einem Landhaus, solange sich dort niemand aufhält. Die beobachteten Krater stellen nämlich für den Korrelationisten kein Problem dar, da sie ja mit einem sie auffassenden Subjekt vereinbar sind, während die zu Boden gefallene Vase, Ihrer Meinung zufolge, wohl ein solches Problem darstellen müsste, da ja der Zeuge fehlt. In derselben Weise, immer noch Ihrer Logik zufolge, würde ein zeitlich nahes Ereignis ohne Zeugen sich als problematischer herausstellen als ein früheres Ereignis, bezeugt in der Erfahrung irgendeines sich erinnernden Bewusstseins.

Das Argument erweist sich demnach bloß als beschränkte Variante eines trivialen Einwands gegen den Idealismus. Man geht von der These aus, dass alles, was ohne Zeugen ist, undenkbar sei, es sei denn vom Standpunkt des Realismus. Und wie darüber hinaus schon durch die Definition des allem irdischen Leben vorausgehenden anzestralen Ereignisses festgelegt ist, dass es nur ohne Zeugen sein kann, so schließt man problemlos daraus, dass es für den Korrelationisten undenkbar sei. Doch diese nicht gerade originelle Widerlegung des Korrelationismus ist ganz unzureichend. Noch nie hat der *lückenhafte* Charakter des Gegebenen den Korrelationisten vor ein Problem gestellt. Man muss nur an die berühmte Gebung in Abschattungen von Husserl erinnern: Ein Würfel wird niemals von allen Seiten gleichzeitig wahrgenommen, er enthält selbst im Zentrum seiner Gebung immer Nicht-Gegebenes. Im Allgemeinen beharrt die

einfachste Theorie der Wahrnehmung auf der Tatsache, dass sich die sinnliche Erfassung eines Gegenstandes immer vor dem Hintergrund des Nicht-Erfassten vollzieht, sei es hinsichtlich seiner Räumlichkeit oder hinsichtlich seiner Zeitlichkeit: Die visuelle Wahrnehmung des Meeres setzt die Nicht-Wahrnehmung seines Grundes voraus, das Hören der Wellen am Morgen hebt sich vom Hintergrund des Nicht-Hörens der Wellen der vorausgegangenen Nacht ab etc.

Es gibt daher kein Problem, den Status der Zeugenlosigkeit im Rahmen eines Gegebenen zu denken, das seinem Wesen nach als lückenhaft betrachtet werden muss. Um diese Art der Ereignisse im Rahmen des Korrelationismus zu rekonstruieren, genügt es, ein hypothetisches Beispiel folgenden Typs einzuführen: *Wenn es einen Zeugen gegeben hätte*, dann wäre dieses Ereignis auf diese oder jene Weise wahrgenommen worden. Dieses hypothetische Beispiel funktioniert nämlich genauso gut für das Herunterfallen einer Vase in einem leeren Haus wie für ein kosmisches oder anzestrales Ereignis, so weit entfernt es auch sein mag. In beiden Fällen sagt der Korrelationismus ganz einfach dasselbe wie die Wissenschaft: Wenn es einen Zeugen beim Hinunterfallen der Vase gegeben hätte, dann hätte er sie gemäß dem Gesetz der Schwerkraft fallen sehen; wenn es einen Zeugen bei der Entstehung des Lebens gegeben hätte, dann würde seine Beobachtung – in Übereinstimmung mit den diese Frage betreffenden Hypothesen der Biologie – die darüber gemachten Theorien bestätigen etc.

Das Anzestrale bildet daher keinesfalls einen neuen Einwand gegen den Korrelationismus: Es gibt nur einem schon immer harmlosen Argument einen neuen und andersfarbigen Anstrich.«

Diese Entgegnung stützt sich ganz und gar auf eine trügerische Identifizierung zweier Begriffe, nämlich des *Anzestralen* und des räumlich oder zeitlich *Fernen*.

Der Einwand gegen den Idealismus, der sich auf das räumlich entfernte Ereignis stützt, ist wohl identisch mit jenem, der sich auf das zeitlich weit zurückliegende Ereignis stützt, und beide sind räumlich oder zeitlich äquivalente Versionen von dem, was man den »Einwand der Zeugenlosigkeit« oder den des »Nicht-Wahrgenommenen« nennen kann. Und das Argument des Nicht-Wahrgenommenen – der Korrelationist täuscht sich diesbezüglich nicht – ist in der Tat trivial

und dem Korrelationismus gegenüber wirkungslos. Das Argument des Archifossilen lässt sich jedoch in keiner Weise mit solch einem Einwand gleichsetzen, da das Anzestrale *kein* fern zurückliegendes Ereignis bezeichnet: Es bezeichnet ein Ereignis, das dem irdischen Leben und folglich der *Gebung selbst vorhergeht*. Wenn die Anzestralität doch ein zeitlicher Begriff ist, dann beruft diese sich nicht, um sich zu definieren, auf das Entferntsein in der Zeit, sondern auf die Vorgängigkeit in der Zeit. Deswegen verweist das Archifossile nicht einfach auf ein Ereignis, das unbezeugt war, sondern auf ein Ereignis, das Ohne-Gebung war: Das anzestrale Reale bezieht sich nicht auf Ereignisse, die ein lückenhaft Gegebenes nicht zu fassen vermag, sondern auf Ereignisse, die zu keiner Gebung, lückenhaft oder nicht, zeitgleich sind. Darin besteht seine Singularität und seine Kraft der Widerlegung.

Versuchen wir uns über diesen Punkt klar zu werden. Wenn der herkömmliche Einwand vom Ereignis ohne Zeugen – das genauso gut räumlich wie zeitlich sein kann – für den Korrelationismus keine Gefahr darstellt, dann weil dieser Einwand sich auf ein Ereignis bezieht, das erst stattfindet, *nachdem es schon Gebung gibt*. Daher kommt es, dass in diesem Fall der Einwand sowohl räumlich als auch zeitlich sein kann. Wenn ich von einem räumlich entfernten Ereignis spreche, kann dieses Ereignis nur mit dem Bewusstsein zeitgleich sein, das es ins Auge fasst: Ein Einwand, der sich auf das räumlich Nicht-Wahrgenommene bezieht, kann sich also nur auf ein Ereignis und ein Bewusstsein beziehen, die für synchron gehalten werden. Daher ist das räumliche Ereignis ohne Zeugen der lückenhaften Gebung als ein Modus unter anderen notwendigerweise eingliederbar, d.h. wie ein nicht erscheinendes Gegebenes, das die Logik des Korrelats nicht gefährdet.

Das Anzestrale seinerseits aber bezeichnet keine Lücke *im* Gegebenen und *für* eine Gebung, sondern eine Lücke *der* Gebung selbst. Und genau das kann das räumlich Nicht-Wahrgenommene auf keinen Fall einfangen: Nur ein bestimmter Typ der *zeitlichen* Realität kann das, der weder das weit Zurückliegende in einem vagen Sinne ist noch irgendeine Lücke im zeitlich Gegebenen, sondern mit dem, *was der Gebung in ihrer Totalität vorausliegt*, identifiziert werden muss. Es ist nicht die Welt, wie sie sich im Gegebenen einer lückenhaften Anschauung anordnet, sondern die Welt, wie sie sich entfaltet, solange es überhaupt kein Gegebenes gibt, sei es lückenhaft oder

nicht. Daher stellt das Anzestrals eine ganz andere Herausforderung für den Korrelationismus dar als das Nicht-Wahrgenommene, und zwar: *Wie eine Zeit zu denken ist, in der das Gegebene als solches vom Nicht-Sein zum Sein übergeht*. Nicht eine Zeit, die in einer lückenhaften Weise gegeben ist, sondern eine Zeit, in der man von der Abwesenheit jeglicher Gebung zur Tatsächlichkeit einer lückenhaften Gebung übergeht.

Es kann also nicht die Frage sein, dieses Problem dadurch zu lösen, dass man ein hypothetisches Beispiel heranzieht, da dieses ja voraussetzen würde, was hier auf dem Spiel steht: Wenn ein Bewusstsein die Entstehung des irdischen Lebens beobachtet hätte, dann wäre die Zeit der Entstehung *vom* Gegebenen eine Zeit *im* Gegebenen gewesen. Die Zeit nun, die hier gedacht werden soll, ist genau jene, in der das *Bewusstsein* wie auch die *Zeit des Bewusstseins ihrerseits in der Zeit aufgetaucht* sind. Denn das Problem des Archifossilen ist nicht das empirische der Geburt der lebendigen Organismen, sondern das ontologische des Aufkommens des Seins der Gebung selbst. Und in verschärfter Weise besteht das Problem darin zu verstehen, wie die Wissenschaft ohne besondere Schwierigkeiten das Auftauchen des Bewusstseins und seiner räumlich-zeitlichen Formen der Gebung denken kann, inmitten einer Zeit und eines Raums, deren Präexistenz vorausgesetzt werden. Im Besonderen begreift man von hier aus, dass die Wissenschaft eine Zeit denkt, in der es tatsächlich einen Übergang vom Nicht-Sein der Gebung zu ihrem Sein gab – eine Zeit also, *die sich per definitionem nicht reduzieren lässt auf eine Gebung, welcher sie vorausgeht und deren Emergenz sie daher ermöglicht hat*. Es handelt sich, anders gesagt, um die Zeit der Wissenschaft und nicht des Bewusstseins, die, um erfasst zu werden, verstanden werden muss als eine solche, die die Mächtigkeit enthält, nicht nur physische Dinge hervorzubringen, sondern Korrelationen von gegebenen Dingen und Gebungen der Dinge. Denkt nicht die Wissenschaft genau das? Eine Zeit, die nicht nur der Gebung vorausgeht, sondern ihrem Wesen nach dieser gegenüber indifferent ist, da ja die Gebung *niemals* hätte auftauchen müssen, wenn das Leben nicht entstanden wäre. Die Wissenschaft zeigt eine Zeit auf, die sowohl imstande ist, ohne die Zeitlichkeit des Bewusstseins auszukommen, als auch, diese an einem bestimmten Punkt ihres eigenen Flusses auftauchen zu lassen. Die Wissenschaft zu denken, heißt daher, den Status eines Werdens zu denken, das nicht korrelationell sein kann, weil das Kor-

relat in ihm und es nicht im Korrelat ist. Die Herausforderung ist daher die folgende: *Zu verstehen, wie die Wissenschaft es zustande bringt, eine Welt zu denken, in der sich die räumlich-zeitliche Gebung selbst in einer Zeit ereignet hat – und ebenso in einem Raum –, die jeder Gebung vorausliegt.*¹⁴

Der Sophismus dieser ersten Gegenabwehr, jetzt verstehen wir es, besteht darin, eine Lücke durch eine andere zu verdecken, ein Nicht-Sein der Gegebenheit durch eine Gegebenheit des Nicht-Seins zu maskieren, als ob das Erste auf das Zweite hinausliefe. Aber dieser Handel mit Abwesenheiten, diese List der Mängel, maskiert vergeblich die irreduzible Differenz zwischen unseren beiden Nichtsen – und genau dadurch die Differenz der beiden Argumente: dem trivialen vom Nicht-Wahrgenommenen, und dem wirksamen vom Anzestralen.¹⁵

2) Wir formulieren die zweite, unter transzendentaler Perspektive vorgebrachte Entgegnung des Korrelationisten. Hier liegt die schärfste Kritik an unserer Argumentation:

»Ihr im Namen des ›Archifossilen‹ vorgebrachter Einwand beweist, dass Sie grundsätzlich die empirische mit der transzendentalen Ebene des behandelten Problems verwechseln.

14 Wenn sich das Argument der Anzestralität grundlegend vom Einwand der Zeugenlosigkeit unterscheidet, nähert es sich im Gegenteil dem Einwand, der geltend machen würde, dass die singuläre Geburt und der singuläre Tod der Bewusstseine eine Zeit aufzwingen, die ihrerseits nicht bewusstseinsmäßig sein kann. Aber der Korrelationismus könnte sich diesmal verteidigen, indem er geltend macht, dass man in einer von der Intersubjektivität gewobenen Zeit geboren wird und stirbt: Zeit der Gemeinschaft der Bewusstseine, die zur Folge hat, dass geboren werden und sterben heißt *für* die anderen Bewusstseine geboren werden und sterben, und sich demnach in einem Werden entfaltet, das sich erneut auf seine Gegebenheit für eine Gemeinschaft von Egos reduzieren lässt. Wir glauben, dass diese Gegenabwehr einen verzweifelten Sophismus darstellt, der das Entstehen und Vergehen auf das reduziert, was ein anderer davon wahrnimmt: Gerade um diese Ausflucht zu verhindern, beschränken wir das Argument auf das Anzestrale, das jegliche Gemeinschaft vertreibt und vor allem den Vorteil aufweist, eindeutig zu zeigen, dass die Wissenschaft uns Zugang zu einer Zeit verschafft, die keine Korrelation mehr einfangen kann.

15 Im fünften Kapitel sehen wir, dass Husserl und Heidegger sich dieses Unterschiedes bewusst waren: Wenn für sie das Nicht-Wahrgenommene niemals ein Problem, nur ein Synonym für lückenhafte Gebung war, dann ist es ihnen offenbar als eine furchteinflößende Herausforderung erschienen, eine von allem Leben verlassene Welt zu denken.

Die empirische Frage zielt darauf ab zu klären, wie organische und in der Folge offenbar bewusste *Körper* in einer Umgebung erschienen sind, die ihrerseits physisch ist. Die transzendente Frage besteht darin zu bestimmen, wie *die Wissenschaft* vom physischen Auftauchen des Lebens und des Bewusstseins möglich ist. Nun verhalten sich diese beiden Ebenen des Denkens – die empirische und die transzendente – wie die zwei Seiten eines flach gedrückten Streifens Papier: vollkommen verbunden ohne sich je zu überkreuzen. Ihr Irrtum entspringt genau dieser Überkreuzung: Sie haben aus einer Struktur, die flach bleiben sollte, ein Möbiusband gemacht. Sie tun in der Tat so, als ob das transzendente Subjekt, welches im Grunde genommen das Subjekt der Wissenschaft ist, von Natur aus identisch wäre mit dem physischen Organ, das es trägt: Sie nehmen eine ›Kra-
sis‹ vor zwischen dem bewussten Organ, das in der Natur auftritt, und dem Subjekt der Wissenschaft, die das Wissen von ihm konstituiert. Aber der Unterschied zwischen den beiden ist, dass das bewusste Organ *existiert*, dass es im selben Sinne ein Seiendes ist wie irgend ein anderes physisches Organ, während das transzendente Subjekt *ganz einfach nicht existiert*, d.h. dass das Subjekt *kein* Seiendes ist, sondern die Gesamtheit der *Bedingungen*, welche die objektive wissenschaftliche Erkenntnis ermöglicht. Nun kann aber eine Bedingung der objektiven Erkenntnis nicht ihrerseits auf gegenständliche Art und Weise betrachtet werden. Da nur von Gegenständen gesagt werden kann, dass sie existieren, muss man behaupten, dass eine Bedingung nicht existiert – sie tut genau genommen nichts als bedingen.

Ihr Begriff der ›Zeit der Wissenschaft‹, in welcher sowohl die Körper als auch die Gebungen der Körper auftauchen, ist folglich ›amphibologisch‹: Er verwechselt das objektive Sein der Körper, welche tatsächlich in der Zeit entstehen und vergehen, mit den Bedingungen des Wissens von diesem objektiven Sein der Körper, die von keiner Zeit, welche sie auch immer sei, abhängig sind. Sie in die Zeit einschreiben heißt, diese Bedingungen notwendigerweise anthropologisieren, indem man aus ihnen Gegenstände macht. Man kann über diese Bedingungen ganz einfach nicht so nachdenken wie über Gegenstände. Ihr Paradox entspringt aus der Verknüpfung der beiden Reflexionsebenen, die sich nicht überkreuzen lassen. Sobald Sie diese ›Überkreuzung‹ aufgeben, wird das Paradox verschwinden: Auf Seiten der Gegenstände entstehen und vergehen die Körper; auf Seiten der Bedingungen normieren diese das Wissen von ihnen. Es ist aber

aussichtslos, von diesen Bedingungen zu behaupten, dass sie entstehen und vergehen, nicht weil sie im Sinne einer göttlichen Substanz ewig wären (das hieße erneut, sie wie einen Gegenstand zu denken, in diesem Fall einen übersinnlichen), sondern weil sie einfach nicht zur gleichen Ebene der Reflexion gehören: Es hieße, sich selbst zu einem Paradox verurteilen, welches, wie das des Lügners, der Vermengung des Diskurses mit dem Gegenstand, auf den er sich bezieht, entspringt. Daher können Sie natürlich sagen, dass die Körper als objektive Träger der Subjekte in der Zeit entstehen und vergehen. Sagen Sie jedoch nicht dasselbe von den Bedingungen, welche die Erkenntnis einer solchen Tatsache ermöglichen. Tun Sie es jedoch, so brechen Sie mit einer transzendentalen Grundforderung: Sie widerlegen sie nicht, Sie geben sich damit zufrieden, sie nicht anzuwenden.

Behaupten Sie also nicht, dass Ihr Problem ›ontologisch‹ und nicht ›empirisch‹ sei, denn Ihr Problem des Archifossilen ist empirisch und nichts anderes: Es bezieht sich auf Gegenstände. Von den transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis kann man nicht sagen, sie wären erschienen oder verschwunden: Nicht dass sie ewig wären – aber sie sind ›außerzeitlich‹ und ›außerräumlich‹, außerhalb der Reichweite des gegenständlich-wissenschaftlichen Diskurses, weil sie Formen dieses Diskurses sind. Jeder Versuch, sie der Wissenschaft unterzuordnen, deren Ausübung sie ermöglichen, ist seinem Wesen nach dazu verurteilt, den Sinn des Transzendentalen zu verfehlen.«

Hier handelt es sich um eine klassische Verteidigung des kantischen Idealismus – die Anklage der Verwechslung des Empirischen mit dem Transzendentalen –, welche jedoch in diesem Fall ihre Wirkung verfehlt.

Der Nerv einer solchen Abwehr besteht darin, die Bedingungen der Erkenntnis gegen jeden gegenständlich-wissenschaftlichen Diskurs zu immunisieren, indem man argumentiert, dass eine transzendente Bedingung kein Gegenstand sei und daher ganz einfach nicht existiere. Auf diese Weise erlaubt der Begriff der Bedingung, das Transzendente zu »ent-ontologisieren«, um es vor jeder Reflexion, der es um das Sein geht, zu bewahren. Will der transzendente Philosoph den Begriff der Bedingung auf diese Weise ausspielen, so kommt er damit nicht weit. Betrachten wir, weshalb das so ist.

Man sagt uns: Das Transzendente ist nicht, weil es nicht in gegenständlicher Art und Weise existiert. Gewiss, selbst wenn wir

einräumen, dass das transzendente Subjekt nicht gegenständlich existiert, so *gibt es* doch eher ein transzendentales Subjekt als kein Subjekt. Nichts hindert uns nun daran, unsererseits zu überlegen, unter welchen Bedingungen ein derartiges transzendentales Subjekt existiert. Zu diesen Bedingungen gehört, dass es ein transzendentales Subjekt nur unter der Voraussetzung geben kann, dass ein solches Subjekt *stattfindet*.

Was verstehen wir hier unter »stattfinden« [*avoir lieu*]? Dass das Transzendentale, gerade in seiner Eigenschaft, jede dogmatische Metaphysik zurückzuweisen, vom Begriff des *Gesichtspunktes* nicht zu trennen ist. Stellen wir uns ein Subjekt ohne jeglichen Gesichtspunkt auf die Welt vor: Es wäre ein Subjekt, das Zugang zur Totalität der Welt hätte und dem nichts in seiner momentanen Schau der objektiven Realität entginge. Ein solches Subjekt würde jedoch mit der wesentlichen Endlichkeit des transzendentalen Subjektes brechen: Für dieses Subjekt würde die Welt aufhören, eine regulative Idee des Wissens zu sein, um zu einem transparenten Gegenstand einer tatsächlichen und unmittelbar vollendeten Erkenntnis zu werden. Die sinnliche Rezeptivität und ihre räumlich-zeitliche Form – neben dem Verstand die eine der zwei Quellen der Erkenntnis für Kant – ließe sich genauso wenig mit einem Subjekt in Übereinstimmung bringen, das fähig wäre, die reale Unendlichkeit dessen, was diese beiden Formen enthalten, zu totalisieren. Ebenso könnte man sagen: Ein Subjekt, welches die Erkenntnis durch Abschattungen in der Wahrnehmung hinter sich ließe und aus der Welt anstelle eines Horizontes ein vollständig erkanntes Objekt machte – ein solches Subjekt würde aufhören, im Sinne Husserls als transzendentales Subjekt denkbar zu sein.

Wie aber können die Begriffe der Endlichkeit, der Rezeptivität, des Horizontes, oder der regulativen Idee des Wissens, konstituiert sein? Aus dem Grund, dass, wie wir sagten, das transzendente Subjekt als Gesichtspunkt in die Welt gesetzt ist und daher *stattfindet* inmitten der Welt. Das Subjekt ist nur transzental als ein *in* der Welt positioniertes, von welcher es nur einen endlichen Aspekt enthüllen und niemals die Totalität versammeln kann. Das bedeutet, dass das transzendente Subjekt, um unter den endlichen Dingen seiner Welt verortet zu sein, *von der Inkarnation in einem Körper nicht zu trennen ist*, d.h. dass es unabtrennbar von einem bestimmten Objekt der Welt ist. Gewiss, das Transzendentale ist Bedingung für die Erkennt-

nis der Körper, man muss jedoch hinzufügen, dass umgekehrt der Körper Bedingung für das Stattfinden des Transzendentalen ist. Dass das transzendente Subjekt einen *solchen Körper* hat, ist empirisch, aber *dass es* einen Körper *hat*, ist eine nicht-empirische Bedingung seines Statt-Findens: Man könnte sagen, der Körper ist die »retro-transzendente« Bedingung des Erkenntnissubjektes. Denn ein Subjekt, um eine gängige Unterscheidung aufzugreifen, ist von einem denkenden Körper *instanziiert* und nicht *exemplifiziert*. Man sagt, dass eine bestimmte Entität von einem Individuum instanziiert wird, wenn diese Entität nicht außerhalb seiner Individuation existiert, und man sagt, dass sie von einem Individuum nur exemplifiziert wird, wenn man annimmt, dass diese Entität auch außerhalb seiner Individuation existiert. Die Entität Mensch ist daher bei Platon von einem sinnlichen und individuellen Menschen nur exemplifiziert, weil sie ja auch und vor allem als Idee existiert. Für einen Empiristen hingegen wird die menschliche Gattung von individuellen Menschen instanziiert, insofern diese Gattung jenseits der Individuen, die sie verkörpern, nicht existiert.

Nun ist klar, dass wenn sich der transzendente vom spekulativen Idealismus abgrenzen soll, er das transzendente Subjekt nicht außerhalb seiner körperlichen Individuation existieren lassen kann: Sonst würde aus dem Subjekt in spekulativer Hypostasierung ein absolutes und ideelles Subjekt. Das Subjekt wird vom denkenden Körper also instanziiert und nicht exemplifiziert. In diesem Fall stellen wir, sobald wir die Frage nach dem Auftauchen der denkenden Körper in der Zeit stellen, zugleich die Frage nach *der Zeitlichkeit der Bedingungen der Instanziiierung und folglich nach dem Stattfinden des Transzendentalen selbst*. Die objektiven Körper sind gewiss keine ausreichende, aber eine notwendige Bedingung für das Stattfinden des Transzendentalen. Wir sehen also, dass die »Zeit der Wissenschaft« das Auftauchen der lebendigen Körper, d.h. das Auftauchen der Bedingungen für das Statt-Finden des Transzendentalen, verzeitlicht und verräumlicht. Mit den lebendigen Körpern sind tatsächlich die Instanziiierung des Subjekts und sein Charakter eines Gesichtspunktes-auf-die-Welt erschienen. Die Frage, ob die Subjekte, die auf diesem Planeten erschienen sind, genauso gut irgendwo anders hätten auftreten können, ist eine rein empirische. 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. Und wir entdecken, dass dieses Problem auf keinen Fall transzendental gedacht werden kann, da es die Raum-Zeit betrifft, in welcher die transzendentalen Subjekte vom Nicht-Statt-Finden zum Statt-Finden übergehen konnten: folglich eine den räumlich-zeitlichen Formen der Repräsentation vorgängige Raum-Zeit. Diese anzestrale Raum-Zeit zu denken, bedeutet daher, mit ein und derselben Geste die Bedingungen der Wissenschaft zu denken und das Transzendente zu widerrufen, als seinem Wesen nach ungeeignet für diese Aufgabe.

* * *

Wir fangen an zu begreifen, dass die Anzestralität ein *philosophisches* Problem bildet, das uns in die Lage versetzt, Entscheidungen, die seit Kant oft als unhintergebar betrachtet werden, zu revidieren. Doch sagen wir es gleich: Unser Anspruch ist hier nicht, solch ein Problem zu lösen, wir versuchen nur, es in einer strengen Form zu stellen, und das auf eine solche Weise, dass uns seine Lösung nicht länger ganz undenkbar erscheint.

Zu diesem Zweck müssen wir von Neuem die eigentliche Herausforderung des Problems betonen, das wir von jetzt an »das Problem der Anzestralität« nennen werden. Unsere Frage war die folgende: Unter welcher Bedingung behält die anzestrale Aussage einen Sinn? Wir haben schon gesehen, dass diese Frage eine andere, ursprünglichere verdeckt, die deren wahre Tragweite enthüllt – und zwar: *Wie lässt sich die Fähigkeit der experimentellen Wissenschaft, eine Erkenntnis des Anzestralen zu erzeugen, denken?* Schließlich steht hier, über den Umweg der Anzestralität, der Diskurs der Wissenschaften auf dem Spiel, genauer, was einen solchen Diskurs charakterisiert: seine *mathematische* Form. Unsere Frage ändert sich demnach: Was erlaubt einem mathematischen Diskurs, eine menschenleere Welt zu beschreiben, eine Welt geformt von Dingen und Ereignissen, die keiner Manifestation korrelieren, eine Welt, die einer Beziehung zur Welt nicht-korreliert? Da liegt das Rätsel, dem wir die Stirn bieten müssen: *Die Fähigkeit der Mathematiker, das Große Außen, eine menschenleere und leblose Vergangenheit, zum Gegenstand eines Diskurses zu machen.* Um es noch in der Form eines Paradoxes (das wir das »Paradox des Archifossilen« nennen) auszudrücken: Wie kann ein Sein die

Vorgängigkeit des Seins der Manifestation gegenüber manifestieren? Was erlaubt einem mathematisierten Diskurs, Erfahrungen ans Licht zu bringen, deren Inhalt uns über eine der Erfahrung vorausliegende Welt unterrichtet? Dass dieses Paradox das Aussehen eines reinen Widerspruchs hat, bestreiten wir nicht: Das Archifossile stellt uns vor das beunruhigende Problem, das darin besteht, sich entschlossen inmitten dieses Widerspruchs aufzuhalten, um zu gegebener Zeit seinen illusorischen Charakter zu entblößen. Um die anzestrale Tragweite der Wissenschaft zu denken, müssen wir in der Tat enthüllen, warum ein solcher Widerspruch nur scheinbar ist.

Daher können wir unsere Frage auf folgende Weise erneut formulieren: Unter welcher Voraussetzung kann man die anzestralen Aussagen der neuzeitlichen Wissenschaft legitimieren? Es ist eine Frage im transzendentalen Stil, deren Eigenart es allerdings ist, dass sie zur ersten Voraussetzung hat, das Transzendente aufzugeben. Sie erfordert, dass wir uns gleichermaßen in Distanz zum naiven Realismus und zur korrelationellen Subtilität halten – was die beiden Arten sind, die Anzestralität gerade nicht als Problem zu sehen. Wir müssen die offenbar unvergleichliche Kraft des korrelationellen Zirkels (im Gegensatz zum naiven Realisten) und seine unaufhebbare Unvereinbarkeit mit der Anzestralität (im Gegensatz zum Korrelationisten) vor Augen haben. Wir müssen schließlich in solchen Dingen den Vorzug des Philosophen gegenüber dem Nicht-Philosophen verstehen, der darin besteht, dass einzig die Philosophie in einem eigentlichen Sinn über den ganz einfachen, buchstäblichen Sinn der anzestralen Aussage erstaunt sein kann. Die Stärke des Transzendentalen liegt nicht darin, den Realismus als illusorisch, sondern darin, ihn als staunenswert darzustellen: scheinbar undenkbar und dennoch wahr – und in diesem Sinne außerordentlich problematisch.

Wir sollten, vom Archifossilen bewegt, die *Spur* des Denkens verfolgen und den »Geheimgang« entdecken, den dieses genommen hat, um zu erreichen, was die moderne Philosophie uns seit zwei Jahrhunderten als das schlechthin Unmögliche lehrt: *aus sich selbst heraustreten*, sich des Ansich bemächtigen, erkennen, was ist – ob wir selbst sind oder nicht.