



**META**  
Research in  
Hermeneutics,  
Phenomenology,  
and Practical Philosophy

Special Issue / 2014  
New Realism and Phenomenology  
Edited by Diego D'Angelo & Nikola Mirković

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Special Issue / 2014

**Topic:** New Realism and Phenomenology

**Guest Editors:** Diego D'Angelo & Nikola Mirković

**Editors**

Stefan Afloroaei, Prof. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania  
Corneliu Bilba, Lecturer Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania  
George Bondor, Assoc. Prof. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania

**Publisher**

Alexandru Ioan Cuza University Press, Iasi, Romania  
Str. Pinului nr. 1A, cod 700109, Iasi, Romania  
Tel.: (+) 40 232 314947; Fax: (+) 40 232 314947  
Email: editura@uaic.ro; Web: [www.editura.uaic.ro](http://www.editura.uaic.ro)  
Contact person: Dana Lungu

*Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* is an online, open access journal.

**Edited by**

the Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy,  
Department of Philosophy and Social and Political Sciences,  
Al.I. Cuza University of Iasi, Romania.

**Frequency**

2 issues per year, published:  
June 15 (deadline for submissions: February 15) and  
December 15 (deadline for submissions: August 15)

**Contact**

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy  
Department of Philosophy  
Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences  
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi  
Bd. Carol I, no. 11  
700506, Iasi, Romania  
Tel.: (+) 40 232 201284; Fax: (+) 40 232 201154  
Email: editors[at]metajournal.org  
Contact person: Dr. Cristian Moisuc

**ISSN (online):** 2067 – 3655

### **Editorial Board**

Arnaud François, Assoc. Prof. Dr., Univ. of Toulouse II - Le Mirail, France  
Valeriu Gherghel, Lect. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania  
Gim Grecu, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania  
Lucian Ionel, PhD Candidate, Albert Ludwig University of Freiburg  
Ciprian Jeler, Researcher Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania  
Vladimir Milisavljevic, Researcher Dr., Institute for Philosophy and Social Theory, Belgrade, Serbia  
Emilian Margarit, Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania  
Cristian Moisuc, Researcher Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania  
Cristian Nae, Assoc. Prof. Dr., George Enescu Univ. of Arts, Iasi, Romania  
Radu Neculau, Assist. Prof. Dr., University of Windsor, Ontario, Canada  
Sergiu Sava, Researcher, Al.I. Cuza University of Iasi, Romania  
Guillaume Sibertin-Blanc, Lect. Dr., Univ. of Toulouse II-Le Mirail, France  
Ondřej Švec, Assoc. Prof. Dr., University of Hradec Králové, Czech Republic  
Ioan Alexandru Tofan, Lect. Dr., Al.I. Cuza University of Iasi, Romania  
Iulian Vamanu, Lecturer, Rutgers, The State University of New Jersey, USA  
Andrea Vestrucci, Assoc. Professor Dr., Federal University of Ceará (Brazil)

### **Advisory Board**

Sorin Alexandrescu, Prof. Dr., University of Bucharest, Romania  
Jeffrey Andrew Barash, Prof. Dr., Université de Picardie Jules Verne, Amiens, France  
Christian Berner, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille 3, France  
Patrice Canivez, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille 3, France  
Aurel Codoban, Prof. Dr., Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania  
Ion Copoeru, Assoc. Prof. Dr., Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania  
Vladimir Gradev, Prof. Dr., St. Kliment Ohridski University of Sofia, Bulgaria  
Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Prof. Dr., Albert Ludwig University of Freiburg, Germany  
Oscar Loureda Lamas, Prof. Dr., University of Heidelberg, Germany  
Ciprian Mihali, Assoc. Prof. Dr., Babes-Bolyai Univ. of Cluj-Napoca, Romania  
Jürgen Mittelstraß, Prof. Dr., University of Konstanz, Germany  
Alexander Schnell, Prof. Dr., Université Paris IV Sorbonne, France  
Dieter Teichert, Prof. Dr., University of Konstanz, Germany  
Stelios Virvidakis, Prof. Dr., National and Kapodistrian Univ. of Athens, Greece  
Héctor Wittwer, Lecturer Dr., University of Hannover, Germany  
Frederic Worms, Prof. Dr., Université Charles de Gaulle - Lille 3, France

## Table of contents

### NEW REALISM AND PHENOMENOLOGY

Neuer Realismus und Phänomenologie. Einleitung der Herausgeber  
DIEGO D'ANGELO & NIKOLA MIRKOVIĆ

Pages: 7-14

Phenomenological Realism. Programmatic Considerations

GÜNTER FIGAL

Pages: 15-20

Reality

JOCELYN BENOIST

Pages: 21-27

Die phänomenologische Selbstgegebenheit: eine bloße Metapher?

Ein Essay im Ausgang von Benoists *Éléments de philosophie réaliste*

VIRGINIE PALETTE

Pages: 28-43

Is Heidegger's "Turn" a Realist Project?

MARKUS GABRIEL

Pages: 44-73

Heideggers Dinge

TOBIAS KEILING

Pages: 74-112

From the Ultimate God to the Virtual God: Post-Ontotheological  
Perspectives on the Divine in Heidegger, Badiou, and Meillassoux

JUSSI BACKMAN

Pages: 113-142

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

SYLVAIN GOURDAIN

Pages: 143-171

New Realism as Positive Realism

MAURIZIO FERRARIS

Pages: 172-213

Die sinnliche Gewissheit des neuen Realismus

SARA FUMAGALLI

Pages: 214-227

Forgotten *Dasein*

IVO KARA-PEŠIĆ

Pages: 228-240

Transzendentalität und Realität

ALEXANDER SCHNELL

Pages: 241-264

Komplexität und Realismus

FAUSTO FRAISOPI

Pages: 265-279

“New” Realism as a Problem of Method

MARKO BOSNIĆ

Pages: 280-304

## Neuer Realismus und Phänomenologie Einleitung der Herausgeber

Diego D'Angelo  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. &  
Università degli Studi di Milano

Nikola Mirković  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

Der Forscher: „[...] Ist es nun aber nicht der auszeichnende  
Charakter der Wahrheit [...], dass sie unabhängig  
vom Menschen das ist, was sie ist?“

Der Gelehrte: „Sie treffen da [...] auf eine  
entscheidende Schwierigkeit, die wir freilich erst  
dann erörtern können, wenn wir das Wesen  
der Wahrheit eigens erläutert und  
das Wesen des Menschen deutlicher bestimmt haben.“

Der Weise: „Zu beidem sind wir erst unterwegs.“  
(Heidegger 1995, 147)

Das Feld der theoretischen Philosophie wird neu vermessen und parzelliert. So hat sich in jüngster Zeit vor allem unter dem Stichwort des ‚Realismus‘ eine Reihe an verwandten philosophischen Positionen herausgebildet. Da es sich dabei um eine noch unabgeschlossene Entwicklung handelt, kann die hier vorgestellte Reihe an Beiträgen keine erschöpfende Darstellung des ‚Neuen Realismus‘ leisten. Ziel dieser Sonderausgabe von *Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Pratical Philosophy* ist es vielmehr, die Verknüpfungen zwischen der Vielzahl an ‚neuen Realismen‘ und damit zugleich die Konturen der aktuellen Theoriebildung herauszuarbeiten. Leitend ist dabei die Einsicht, dass realistische Positionen sich heute vor allem in der Konfrontation mit der phänomenologischen Tradition

formieren. So ist es nur konsequent, dass in diesem Band von verschiedenen Seiten her der Versuch unternommen wird, Phänomenologie und Realismus zusammen zu diskutieren, anstatt sie gegeneinander auszuspielen.

Schon die bahnbrechende Abhandlung *Après la finitude* von Quentin Meillassoux nimmt sich die Phänomenologie zum Ausgangspunkt. Der phänomenologische Ansatz bei der Korrelation von Sein und Bewusstsein wird von Meillassoux einer grundsätzlichen Kritik unterzogen, wobei unter der Hand auch klassische Motive der phänomenologischen Forschung reaktiviert werden. Der Standpunkt des „Korrelationismus“, mit dem Meillassoux Kants Transzendentalphilosophie und die Phänomenologie Husserls auf einen gemeinsamen Nenner bringen will, ist letztlich konstitutiv für das Verständnis seines eigenen Projekts, des sogenannten „spekulativen Realismus“. Diese eigenwillige Bezugnahme auf die Phänomenologie ist einerseits herausfordernd und innovativ – denn sowohl Husserl als auch Heidegger nehmen für sich in Anspruch, die Opposition zwischen Realismus und Idealismus überwunden zu haben –, andererseits aber auch problematisch, insofern die auf eine Kernlehre reduzierte Phänomenologie nur noch als eine zu überwindende Stufe in der Vorgeschichte eines neuen, ‚realistischeren‘ Standpunktes dargestellt wird. Das vorliegende Projekt geht hingegen von der Annahme aus, dass die Phänomenologie in ihren verschiedenen Ausprägungen für die Diskussion über die Beschaffenheit der Realität und einer (wie auch immer genauer verstandenen) Transzendenz nachwievor unverzichtbar ist.

Husserl hat sich bekanntermaßen gegen das Positum einer „absoluten Realität“ geäußert (Husserl 1977, 134). Zugleich widmet er dem sogenannten „Seinsglauben“ bzw. der „Realitätssetzung“ in seinem Werk bedeutende Analysen, die bezeugen, dass mit der transzendentalen Reduktion die Realität für Husserl nicht zu einem bloßen Nichts wird. Die Realitätssetzung veranlasst ihn zu immer wieder neuen Überlegungen, sie erscheine durch die Sachen selbst „vernünftig motiviert“ und habe ihren ursprünglichen Rechtsgrund „in der originären Gegebenheit“ (Husserl 1977, 335). Vor diesem Hintergrund ist es klar, dass die Beschreibung einer Sache, die sich nicht mit dieser Setzung, also mit dem Realitätsanspruch des Gegebenen, konfrontiert, vom



phänomenologischen Standpunkt aus inadäquat bleibt. Gerade mit der Hervorhebung der Lebenswelt als notwendigem Boden jeder Praxis, wobei mit ‚Praxis‘ auch die theoretische, rein philosophische Praxis mit einbezogen ist, erweist sich die Notwendigkeit, einen Realitätsgrund für das Leben des Ichs zu schildern, was weder durch ein naives Annehmen des Realen noch durch seine simple Ausklammerung geleistet werden kann.

In diesen Bahnen bewegt sich auch Heidegger, wenn er die ‚Verfallenheit‘ des Daseins und seine Faktizität hervorhebt. In *Sein und Zeit* ist nicht zufällig der ganze Paragraph 43 dem Problem der Realität gewidmet; es lassen sich aber auch im Spätwerk Überlegungen zu diesem Zusammenhang finden. Das Sein steht nach Heidegger in einem ausgeprägten Bezug zum Realen: „Sein liegt im Dass- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im ‚es gibt‘“ (Heidegger 1967, 7). Zugleich erteilt Heidegger jeder naiven Form von Realismus eine Absage. Beide, Realismus und Idealismus, verfehlten „den Sinn des griechischen Wahrheitsbegriffes“ (Heidegger 1967, 34). Demnach müsse sich der Mensch, der das Reale in seinem Geschehenscharakter verstehen wolle, von metaphysischen Annahmen befreien. Ist im Spätwerk Heideggers das Wort ‚Realität‘ kaum mehr zu finden, so deswegen, weil die Gegenüberstellung von Realem und Nichtrealem als solche aufgehoben wird, da sie nach seiner Interpretation eine metaphysische Auffassung des Seins voraussetzt. Nichtsdestotrotz lässt sich an der sogenannten „Kehre“ in der Mitte der dreißiger Jahre auf verschiedene Art und Weise eine Art ‚realistischer Wende‘ ablesen, die das Sein nicht mehr als Korrelat menschlicher Praxis verstanden haben will, sondern das Sein als Sein („Seyn“) zu denken versucht. Eine Klärung des Verhältnisses von Phänomenologie und Realismus ist somit auch für das Verständnis von Heideggers spätem Denken zentral, wengleich Heidegger dieses Problem nicht explizit benennt.

Die jüngere Forschung geht in dieser Hinsicht über die klassischen Vertreter der Phänomenologie deutlich hinaus. So formuliert **Günter Figal** einen „phänomenologischen Realismus“, der die Eigenständigkeit des Realen betont: Das Reale sei als solches „gegenständlich“. Von einer bestimmten Auffassung von etwas zu sprechen, sei nur dann sinnvoll, wenn

es dieses Etwas wirklich gebe. Zugleich dürfe nicht übersehen werden, dass die Auffassung der Realität immer durch den Zugang zu dieser vermittelt sei. Die eigentliche Aufgabe bestehe daher darin, die Gegenständlichkeit des Realen und die räumlichen Bedingungen seines Erscheinens näher zu beschreiben.

Während Figal auf diese Weise den Realismus als ein entscheidendes Moment einer Phänomenologie des Raumes begreift, nähert sich **Jocelyn Benoist** dem Begriff der „Realität“ aus einem bedeutungstheoretischen Kontext. Die Realität sei als solche weder bedeutungsvoll noch bedeutungslos, sondern vielmehr die Grundlage dafür, dass Worte Bedeutungen tragen könnten. Die Bedeutung eines Wortes bestehe in einem Referenzverhältnis zu etwas Realem, das aber weder mit der Bedeutung gleichgesetzt, noch als transzendent interpretiert werden müsse. Die Realität solle vielmehr als der Kontext verstanden werden, in dem Bedeutungen auftreten können. Inwieweit sich dieser Kontext durch räumliche Bestimmungen genauer beschreiben lässt, bleibt in Benoists Beitrag offen. Sein sprachphilosophischer Ansatz ermöglicht es ihm jedoch grundsätzlich, auch die Phänomenologie für das Verständnis der Realität und einer realistischen Philosophie zu berücksichtigen.

In dem Beitrag von **Virginie Palette** wird aber auch deutlich, dass aus der Perspektive eines „kontextualistischen Realismus“, wie ihn Benoist vertritt, das Vokabular der Phänomenologie einer kritischen Überprüfung bedarf. So stellt sich die Frage, ob es angemessen ist, die Gegebenheit des Realen als eine „Selbstgegebenheit“ zu beschreiben. Möglicherweise handle es sich in diesem Kontext bereits bei dem Ausdruck der „Gegebenheit“ um eine „bloße Metapher“. Ist diese Metapher überhaupt nötig, um unseren Zugang zur Realität philosophisch einzuholen?

**Markus Gabriel** kann diese Frage im Rahmen seines „Neuen Realismus“ aus guten Gründen verneinen. Er geht in seinem Beitrag zu diesem Band allerdings zunächst der Frage nach, inwiefern sich Heideggers „Kehre“ als eine Bewegung zu einer realistischen Position interpretieren lässt. Gabriel legt dar, dass bereits Heideggers Kritik am Außenweltproblem in *Sein und Zeit* sowie entscheidende Motive seiner Ereignisphilosophie für das Verständnis des Neuen Realismus

wegweisend seien. Letztlich falle Heidegger aber immer wieder in die Überzeugung zurück, dass das Seiende von unserer Zuwendung ontologisch abhängig sei. Dagegen vertritt Gabriel eine „Sinnfeldontologie“, die es ermöglicht, „Existenz“ ohne den Menschen zu denken.

**Tobias Keiling** setzt in seinem Beitrag bei dem ontologischen Status des Dinges in Heideggers Spätphilosophie an und kommt so in der Frage nach Heideggers Verhältnis zum Realismus zu einer anderen Einschätzung als Gabriel. Da Dinge einen ausgezeichneten Zugang zu der Unterscheidung und Erörterung unterschiedlicher „Seinsverständnisse“ und „Epochen der Seinsgeschichte“ darstellten, könne eine Phänomenologie der Dinge und des Dinghaften auch einen allgemeinen Bezugsrahmen für die Ontologie bieten. Falls Heidegger als realistischer Denker gelesen werden könne, dann vor allem aus dem einen Grund, dass er die verschiedenen Auslegungen des Seins an die Entdeckung der Dinge und ihrer Bedeutung koppele. Anstatt eine bestimmte Spielart des Realismus vorauszusetzen, entwickelt Keiling also aus der interpretativen Aneignung von Heideggers Philosophie ein neues Verständnis des Begriffs.

**Jussi Backman** wiederum gelingt es, eine philosophiegeschichtliche Linie sichtbar zu machen, die sich von Heideggers Kritik an der „Ontotheologie“ über Badiou's Atheismus zu Meillassoux' Konzeption eines „virtuellen Gottes“ ziehen lässt. Heidegger entfalte einen Gottesbegriff, der die metaphysische Vorstellung von einem „absoluten“ oder „höchsten“ Seienden hinter sich lasse. Der „letzte Gott“ und die „Göttlichen“, von denen in Heideggers Spätphilosophie die Rede ist, müssten vielmehr als endliche Götter verstanden werden. Die Hermeneutik der Endlichen wird von Badiou und Meillassoux durch eine Orientierung an der Mathematik ersetzt. Der damit implizierte Materialismus hindert Meillassoux jedoch nicht daran, die Idee eines göttlichen Wesens zu formulieren, auch wenn dieses nunmehr als eine kontingente Möglichkeit erscheint. Auf diese Weise spielen nicht zuletzt auch religionsphilosophische Motive in die Theoriebildung des Neuen Realismus herein.

**Sylvaine Gourdain** kehrt in ihrem Beitrag diese historische Perspektive um und untersucht ausgehend von Meillassoux' „Prinzip der Faktualität“ das Verhältnis des

spekulativen Realismus zu Heideggers Ereignisdenken sowie Schellings Spätphilosophie. Dabei meldet Gourdain Zweifel an – wie übrigens auch Gabriel in seinem oben erwähnten Beitrag –, dass Meillassoux' kritische Einordnung von Heideggers systematischem Standpunkt als Korrelationismus gerechtfertigt sei. Wenn die höchste Aufgabe des Denkens nach Heidegger im „Un-Denkbar“ liege, könne er das Sein letztlich nicht auf das korrelativ Gegebene eingrenzen wollen. Der Vergleich von Meillassoux' Standpunkt mit demjenigen Schellings führt Gourdain schließlich zu der Einsicht, dass der idealistische Entwurf der radikalere sei. Denn Schelling erwäge nicht nur die „Notwendigkeit der Kontingenz“, die Meillassoux als das Absolute deute, sondern auch eine „Freiheit von der Notwendigkeit der Kontingenz“, welche für Schelling zur Freiheit Gottes gehöre.

**Maurizio Ferraris** verwendet den Begriff des „Neuen Realismus“ in programmatischer Hinsicht. Er grenzt sich damit gegen den Standpunkt des Konstruktivismus ab und betont die Eigenständigkeit der Erkenntnisobjekte. Dabei unterscheidet Ferraris zwischen „natürlichen“, „ideellen“ und „sozialen“ Gegenständen hinsichtlich ihrer Abhängigkeit von unseren Verstehensvollzügen. Der Erfahrung, dass sich die Realität im Verstehen nie vollständig erschöpfe, müsse ontologisch Rechnung getragen werden. Eine positive Philosophie sollte daher von der „Unzulänglichkeit“, dem „Aufforderungscharakter“ und der „Interaktion“ der Dinge untereinander handeln.

Im Beitrag von **Sara Fumagalli** wird die Position Ferraris' mit derjenigen von Günter Figal in Beziehung gesetzt. Die Autorin arbeitet heraus, wie in beiden Ansätze die Eigenständigkeit von Erkenntnisobjekten betont wird. Diese Gemeinsamkeit lasse sich als ein Hinweis auf die Verabschiedung postmodernen Denkens in der gegenwärtigen Philosophie interpretieren. Der Beitrag schließt mit der streitbaren These, dass bereits in Hegels Erörterung der „sinnlichen Gewissheit“ in der *Phänomenologie des Geistes* eine vergleichbare Bewegung vollzogen worden sei.

Der Beitrag von **Ivo Kara-Pešić** macht auf die Gefahr aufmerksam, dass sich die Philosophie schnell in Scheinproblem verlieren kann, wenn sie versucht, die Existenz der „Außenwelt“ zu beweisen. Die Intuition, dass es die Dinge,

mit denen wir lebensweltlich vertraut sind, wirklich gibt, werde in maßgeblicher Weise in Heideggers Analysen des „In-der-Welt-Seins“ plausibilisiert. Es handle sich dabei nicht um theoretische Postulate, sondern um die Beschreibung einer Struktur, die sich nicht zuletzt in Ausnahmesituation und durch „apokalyptische“ Ereignisse bestätige. Wer ‚realistisch‘ philosophieren wolle, müsse daher nachwievon von der Faktizität der Lebenswelt ausgehen.

**Alexander Schnell** hingegen verteidigt die Überzeugung, dass sich das Reale mit dem lebensweltlich Gegebenen nicht identifizieren lasse. Zur Realität gehöre auch der Bereich des Transzendentalen. Die Reflexion dieses Bereichs führt Schnell zu einer Differenzierung von fünf Modalitäten, aus deren Zusammenspiel sich die Korrelation von Denken und Sein verständlich machen lasse. Schnell entwickelt so einen Begriff von „Realität“, der in keinem der bisher diskutierten Sinne ‚realistisch‘ ist, sondern zu dem Standpunkt des „phänomenologischen Konstruktivismus“ führt.

Im Beitrag von **Fausto Fraisopi** wird der Versuch unternommen, die Transzendenz und die Bedeutungsüberschüsse des Realen auf empirisch bzw. wissenschaftlich nachprüfbar Tatsachen zurückzuführen. Dabei dient die Theorie der Komplexität dem Autor als ein Begriffsrahmen, der die Unmöglichkeit einer totalen Reduktion der Realität auf konstruierte Gegenstände verbürgt. Da die Komplexität der Phänomene ihre unmittelbare Gegebenheit für uns übersteige, müssten Phänomene so verstanden werden, dass sie Züge enthielten, die sich unserer Auffassung konstitutiv und wesentlich entzögen.

Wird in Fraisopis Aufsatz versucht, Phänomenologie und neuen Realismus mit Metatheorien der Wissenschaft zusammen zu denken, schreitet der Beitrag von **Marko Bosnić** die Spannung zwischen philosophischer und soziologischer Erkenntnistheorie aus. Dabei setzt Bosnić verschiedene Theorien der Realität in der Moderne auseinander, um herauszustellen, was am Neuen Realismus im Vergleich zu anderen realistischen Ansätzen wirklich ‚neu‘ ist. Während sich der Konstruktivismus als die Annahme definieren lasse, dass Gegenstände stets sozial konstituierte Entitäten seien, entstehe das Innovationspotential des Neuen Realismus gerade

dadurch, dass er sich von den Theorien der sozialen Konstruktion absetzen könne und müsse.

Unabhängig davon, ob neue Theorien des Realen sich der Phänomenologie bedienen, sich gegen sie abgrenzen oder sie positiv bewerten, ist eine Verhältnisbestimmung dieser beiden Bereiche eine zentrale Aufgabe für die philosophische Forschung. Zumindest das sollte an dieser Stelle schon deutlich geworden sein. Die entsprechenden Diskussionen sollten wir weiterführen; denn um zu „den Sachen selbst“ zu gelangen und nicht in Vormeinungen gefangen zu bleiben, ist es nötig, die verschiedenen Aspekte, Strömungen und Tendenzen der philosophischen Gegenwart in Beziehung zu setzen und in reflektierter Weise zusammen zu halten. Mit den hier vorgestellten Beiträgen, die sowohl erfahrene Philosophen als jüngere Forscher in dieser Sache zu Wort kommen lassen, hoffen wir, einen ersten Schritt in diese Richtung getan zu haben.

## BIBLIOGRAPHIE

Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin. 1995. „Feldweg-Gespräche.“ In *Gesamtausgabe*, Band 77, hrsg. von I. Schüssler. Frankfurt am Main: Klostermann.

Husserl, Edmund. 1977. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, In *Husserliana*, Band III/1, hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.

## Phenomenological Realism. Programmatic Considerations

Günter Figal  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

### Abstract

Realism is a term that can be understood only by contrasting it with an opposite term, such as idealism or representationalism. But representationalism has indeed to presuppose something that is represented, in order for the representation to be possible at all. This does not mean, however, to fall prey to a naïve realism: our grasp on reality is always determined by our own way of accessing it. A realism which can take hold of this presupposition is to be called phenomenological realism. In this sense, reality is always given only in representation, that is, mediated by our access to it, but is not itself representation. It is an objectivity opposed to ourself, it has a particular place and it appears, but its appearance does not belong to the subject, it is simply there. Therefore, appearances are spatial and have to be described as such.

**Keywords:** realism, representationalism, phenomenology, space, objectivity

Realism is a contrast term; it makes only sense in opposition to terms that indicate alternative conceptions. Such conceptions may vary, but what they have in common is the conviction that cognition is essentially bound in representations and has no access to reality. Idealism or representationalism as opposed to realism urges that perception or cognition functions as a conversion or transformation by which real things are changed to appearances of whatsoever kind. As Nietzsche, a key figure of radical representationalism, argues in his essay *On truth and lie in a nonmoral sense*, cognition is meta-phorical in the literal sense. This conception is an ancestor of Derrida's *différance*; it is a translation of reality into cognition by which

reality as such becomes inaccessible. Nietzsche's considerations on "truth and lie" can be read as a conversion of the pathway to truth as described in Plato's *Republic* and especially in the image of the cave. Whereas, according to the *Republic*, the way of cognition starts with deceptive appearances and finally reaches the ideas as real beings, Nietzsche's description displays a way from reality to appearance and to appearance of appearance. Reality is only the starting point, and it gets lost as soon as cognition has started its way. We have to suppose a reality behind the appearances, but appearances cannot be traced back to the reality the appearances of which they are supposed to be.

Representationalism as sketched and exemplified by Nietzsche has a soft spot. It cannot be exposed and maintained without a tacit reference to reality. Representation can only be conceived as transformative if there is something to be transformed. Appearances must be appearances of something even if this something is only present in disguise. The concepts of representation and appearance are dependent on the assumption of something that is not representation or appearance at all.

This difficulty cannot be overcome in a representationalist way. The dependency of representations on reality could only be recognized in pointing out how reality is represented, how it is present in appearances. This, again, requires an answer to the question what reality is, and this question cannot be answered without saying how it can be experienced. To do this however is tantamount to a shift from representationalism to realism. But realism should not just leave representationalism behind, but take it serious. We must not assume that with representations reality gets necessarily lost. But it would also be implausible to deny that reality is always represented. This being so, pure or rigid realism is impossible. It ignores or denies that our access to something is always formed by our capacities of perceiving or conceiving, even if this formation remains unremarkable. So we are well advised to argue for a version of realism that takes representation serious instead of suggesting a non-representative access to reality. I would like to call this a realistic realism, and as I would like to argue, it will prove to be



a phenomenological realism. This realism will take into account that for us reality is never pure. Therefore it will avoid understanding the relation between representation or appearance and reality as a depicting of something that could be compared with its depiction. Reality, to say it again, is only there in representation, but not necessarily transformed or disguised by it. It is represented reality, reality in appearance. Nevertheless we can call this being in appearance 'reality'; it is a reality that, despite of being only accessible in appearances, can be distinguished from appearance. Only on the basis of this distinction the concept of appearance or representation can have a concrete sense.

Reality is appearing insofar as it is there for someone who has certain capacities of cognition and a certain, not necessarily single viewpoint. What appears is there in dependency on these conditions. But as something appearing it is not sufficiently determined by them. Viewed from a certain viewpoint, something is there as a certain sight. Someone who stands before its front side e.g. can regard a building, and accordingly the building offers its front side. But the building also offers other sights, or in general: other possibilities to be experienced. With every possibility it is there as a certain appearance, so that appearances are possibilities of something to be there. What appears is not 'behind' its appearances; it is there in its appearances, or, to be more precise, in the plurality of appearances. Insofar as the appearances belong together in a more or less complex order they are appearances of a particular reality. This reality is there in the plurality of possibilities, which, as possibilities, must not be altogether realized at the same time. On the contrary, it is very unlikely that this can ever be the case. The appearances of a reality will normally be there in the context of possible appearances that are not experienced directly but rather as possible, as it is the case with the hidden sides of a building. In the context of these possible appearances also the actual ones prove to be possibilities; they could also withdraw into the possibility of appearing.

The complex order of appearances must not be confused with the more or less coherent sequence of experiences in which a particular reality is perceived and conceived. Such a series is,

at least in one respect, independent from the order of appearances that constitutes the particular reality as such. Neither does the order of appearances prescribe a sequence of experiences nor can the order of appearances be reduced to the experiences in which it can be discovered. Different sequences of experiences may discover the same order, perhaps as slightly different, but nevertheless in such a way that it can be identified as the same. Although the order of appearances is only there if experienced, remembered or imagined, it is not constructed by the experiences as such. It rather challenges experiences, possibly again and again.

In order to be experienced in different sequences and from different viewpoints, the particular realities that are there in possible appearances must have a certain unity, and in order to have this unity, they must be separated from each other. The more they are unique, the more they can be experienced as realities. Realities must be individuals; their degree of reality goes along with their degree of individuality. Individuals can form clusters, which can be experienced as being individual if they appear in a unique, more or less complex order, and thus prove to be individualities.

Individuals or individualities challenge experience in different degrees. This challenge is most intense if the unity of appearances can be experienced with every particular constellation of appearances and of possible appearances, and if, at the same time, the order of appearances in its complexity is evidently inexhaustible. Then the particular reality is objective (*gegenständlich*) in an eminent sense; it stands in opposition to the one who is about to experience and to discover it, not being integrated in the context of her or his life. Nevertheless it is no 'brute fact', but rather an encouragement to perception and interpretation. Works of art are objective appearances of this kind; they are objective appearances *par excellence*. Therefore they can be called phenomenal objects.

With objectivity or objectivity (*Gegenständlichkeit*) as sketched, the difference between the sequences of experiences and the order of appearances becomes especially dominant. Objectivity takes place only in distance to its experience. Since it cannot be exhausted by experience, it also cannot be regarded

as belonging to the space of experience in its possibilities. An object stands for itself, over there, separated from experience. It has a place and space of its own.

This separateness must not be confused with the pure reality as presupposed by representationalism or by puristic versions of realism. It is no objectivity 'behind' the appearances but rather their objectivity, and accordingly it can only be realized in referring to its appearances. In these appearances it is something that stands for itself. Accordingly, this reference consists not just in propositions that state what it is or what it is like. Reference to phenomenal objects has to do justice to their phenomenality, and in doing so it will be guided by the intention to let the appearances be there. Such a reference will not just be stating but rather be eminently showing. What is shown is not just made known but confirmed in its appearance. What showing aims at cannot be realized by the showing itself, but only by the object which is shown. It is realized in the object's showing itself.

In reference to phenomenal objects the general character of reference becomes obvious. Every conceptual reference to something has, more or less explicit, the intention of showing. Speaking about something draws attention to it, and for this attention the correlate of reference is there; it appears, more or less intensely. Insofar conceptual reference to phenomenal objects intensifies only what takes place in every statement about something. This intensification however goes along with a specific turn. Reference to phenomenal objects is transcending insofar as it is devoted to the objects and their appearing. It is not primarily guided by cognitive interests that are normally also interests of practice, acquisition or usage, but is enacted in favor of its phenomenal correlates.

This is crucial for the understanding of appearances. Appearances are not primarily belonging to the sphere of subjectivity. Primarily they are no representations but something transcendent that is only affirmed by representing it. Representation, understood as 'internal' representation, is related to external appearances and to their showing themselves.

The externality of appearances is basically expressed by referring to appearances as to something being there. They are there, over there, separate from me – although without me or someone else they could not be appearances but only virtual appearances, whose virtuality can only be conceived after they have been experienced as appearances. They are over there, while I am here, in conjunction with them by separation – a separation that can be crossed already by pointing to them. Pointing, indicating, showing – these gestures are crossings without the intention to overcome distance and separation. They confirm it.

It may already have become evident by these considerations that appearances are spatial. They are essentially spatial if their essence as appearances can be best understood in respect to their being there. If the spatiality of appearances is essential, it is very likely that their essence can be described more in detail in the context of an elaborated conception of space. But also without such an elaboration it should be clear that the experience of appearances is basically perceptive, and, consequently, corporeal, necessarily incarnated in a living body. This does not mean that sense perception is, as such, the adequate or even the only adequate experience of appearances. I just cannot do without sense perception. The distance, openness, and width, however, that is initially experienced in the experience of something being there – and, accordingly, me being here – can and should be articulated and reflected more distinctly and explicitly, and thus it can become more evident as such. In articulations of that kind, the spatiality of appearances will be affirmed as the enabling of their transcendence. Without transcendence there are no objective appearances. Since objective appearances are the most evident realities, reality, phenomenal reality proves to be spatial. Phenomenological realism is basically a phenomenology of space.

## Reality

Jocelyn Benoist  
University Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
Husserl Archive of Paris

### Abstract

This paper deals with the question what reality is and how can we describe it. Reality is as such beyond the dichotomy of meaning and meaningless, because it is the soil of every possibility to create such a meaning. A meaning, in other words, can succeed or fail only because it refers to a reality, which is not itself pure meaning. This reality does not need to be a transcendent reality: it is just what meaning is about. This means to forswear the perspective of a meaning and a thing which stay in front of each other. Meaning is a take or grasp on reality but it remains not in front of it. Reality is the space in which meaning can occur, it is its context. The question about the actual grasp of meaning on reality is therefore a question about our act of meaning: when are we really in our meaning?

**Keywords:** reality, meaning, realism, transcendence, context

What kind of worry should a statement of realism respond to? Probably in the first place a feeling about some lost contact with the world. The great accomplishment of the 20<sup>th</sup> century was the discovery of the richness of the symbolic realm: how many signs, how many codes articulate our relation to reality. One downside of that huge step forward could have been the impression that all those signs and their codes just separate us from reality, as some kind of screen between us and the latter. As if reality were just concealed behind meaning and, thus, since meaning proves to be very complex, infinitely far from us.

Realism should then perhaps be understood as the affirmation that there is really something beyond the veil of

meaning. What should, however, “really” mean here? It is difficult to make any sense of it but the one of some “transcendence”: there is *really* something in the sense that there is something that is not to be reduced to an idol of meaning, but that, as such, is *beyond* meaning. One very tempting move is to translate that transcendence to meaning into some kind of essential, metaphysical meaningfulness. As if, so that it might really be beyond meaning, reality needed to be meaningless.

Such a characterization, however, is equivocal. It can mean that reality is of such a category that it does not make sense to apply to it the very idea of meaning: reality *is just what it is* – that is its definition – and, as such, does not mean. Then, on a substantial understanding of “meaninglessness”, it does not make sense to call it “meaningless” either. Because, on that understanding, can be said “meaningless” only what could be “meaningful”, thus such that the notion of meaning can apply to it.

There has been a powerful trend in contemporary philosophy to deal with the meaningfulness of reality in the second sense, so not as a difference of category but as something more substantial, as if meaningfulness were a positive property of reality. For instance, after avoiding the pitfall to see reality as an “obstacle” – which is still a way to interpret it from the point of view of some definite “meaning” – Sartre insists on its indifference – to meaning – as some kind of stupidity – in other words: some kind of essential, and apparently agonizing *meaninglessness*. But reality is not “stupid”: it is just what it is. Why should we feel the lack of any meaning there? Is it not still a way to be mistaken and to expect some meaning from reality? Something it cannot give, not due to any kind of positive, metaphysical impossibility, but just because it is a category mistake to expect that from it.

It seems, however, that a big part of contemporary philosophy is convinced to have lost contact with reality to such extent that it is persuaded to need some kind of *break of meaning* in order to get the feeling to make contact again. A few years ago, an interesting instance of that posture was to be found in the staging of his conversion to realism by the Italian

philosopher Maurizio Ferraris (2001) in his book *The external world*. Ferraris explains *cum grano salis* that he was so to speak struck by reality beyond any construction and representation when he experienced an earthquake while staying in his hotel room in Mexico City.

Of course, the anecdote speaks for itself – precisely to the effect that reality as such might be beyond the range of our familiar speech. The earthquake questions that very soil of evidence of the earth that Husserl highlighted as an essential basis for meaning. From that point of view, the image of the earthquake is powerful.

Now, it is necessary to ask how it might come that a philosopher should need anything like an earthquake in order to get real. Reality is everywhere, and not only in the brutal breaks of meaning, in *what we cannot make sense of*. Why should it necessarily take on the form of catastrophe? Such view should certainly still be described as some subtle kind of – negative – anthropomorphism.

Of course, we do not think that Ferraris endorses such a “catastrophic view”. He certainly believes as we do that the room one is used to is as much real as the earthquake. However the interesting fact is that he feels compelled to use that kind of example in order to make his point about the non-cancellability of reality. Reality is in some way “stronger” than meaning and, in any way, independent of it.

In that kind of argument, we find always again the same idea of the “transcendence” of reality. As if what would primarily characterize reality in its irreducibility would be its being *beyond* the sphere of meaning. Now, reality might certainly be sometimes such that it is very difficult to make sense of it. And that possibility is certainly essential to what we call “reality”, to the extent that it is an aspect of the concept of reality. But it seems to be mistaken to believe that it is the core of that concept, and the trademark of reality. First because one more time not to match the human meaning would still be a characterization by the meaning and, to some extent, make reality – negatively – dependent on the latter. Second because it seems as much important that meaning as such, when the circumstances are favourable, can capture reality, as it is that,

in rough weather, it just fails to do so: we have just *no meaning* for it.

Of course, the simple fact that we can either succeed or fail in meaning is *per se* the proof that meaning is something that is done on a real soil. Either success or failure are possible only within reality. By this remark we have already switched from a point of view according to which reality should be – or not – in front of meaning to a point of view according to which it is, so to speak, all around it, and its element. We are going to return to that point soon. For the time being, let us go deeper into the fact that, if we succeed in meaning when we mean anything real, then our meaning adequately captures the thing in its reality.

That assertion, depending on the angle we adopt, is either tautological or not. On the one side, it is a mere tautological point about meaning, or at least some definite use of it. In some quite central use of meaning, it is nothing additional about meaning that it is able to reach out to reality: it is just what that kind of meaning, or that kind of use of meaning is about. On the other side, it is however not nothing to say that such meaning, when it succeeds, captures reality as such. It is to insist on the fact that, in such meaning, “the thing itself” is met.

That point supposes that the thing has a “being itself”. It is what we call its “reality”. Now, what does it mean “the thing’s being itself”? It is not a problem of identity. There is no identity but by an identification. The same thing can be identified in very different ways, and this is an important part of what meaning is about: to identify what is meant *as*. Now, to be itself, it is just *to be what it is*. And to be what it is is not something as which the thing can be identified but for very particular situations. This is what we would call the “ipseity”, “selfhood” of the thing. Everything that has an ipseity is real, that is to say, it has a being of its own. In other words, that is not only in the sense that it is meant.

Now this is a point about meaning that, in a lot of cases, meaning is exactly about that ipseity, that it is concerned with the being themselves of the things, and it is that same ipseity that it captures when it succeeds. Because the thing’s being this



or that is just a guise of its being what it is. The mistake would however be to take the thing's being what it is as a borderline case of its being this or that. It would just be a category mistake: to be what it is, is not, in general, except for the sake of metaphysics, something it would make sense to say something to be. Nevertheless, it is very commonly in view of that being what it is of the thing that we say it to be this or that. To such extent, *meaning is about reality*.

We say what we mean to be real whenever it is also in another sense than of being meant – which might however be exactly what is meant in this meaning: one power of meaning is precisely to be able to refer to that way things are in another sense than of their mere being meant.

There is therefore no need to look for a transcendence to meaning in order to establish reality – as if reality would be anything to be established. It is enough to look at meaning, what it claims and what it can. By looking at meaning, we shall find reality everywhere, as that on which, in a quite central use of it, it articulates a take. It makes no sense to say that reality as such should be “beyond” meaning: it is just what meaning is, in a lot of cases at least, concerned about. Reality is not to be confused with the meaning that is made of it, because it would be a mere category mistake. However, it is not either “beyond” it. It is sometimes that for which we have no meaning – we just do not know what to do about it – and sometimes it is exactly what we mean. But, even in the latter case, it is not just the same as the meaning that captures it, nor for all that less real than in the case we are short of meaning for it.

As a matter of fact, the false problem of the “transcendence” of reality results from that mistaken perspective according to which reality should be or not *in front* of our meaning. On such view, since it is not always clear whether meaning has a “counterpart” – as, on the same view, reality seems to be such counterpart, when there is one – it is needed that, sometimes, as it were, the experienced reality exceeds the meaning we are able to provide for it, as some kind of proof of the existence of reality in front of meaning.

Now, the fact that, sometimes, we are short of meaning for some things does not prove anything about an intrinsic

transcendence of those things to meaning (in general), but just that so far we have not been able to mean them. This is a point about our meaning, not about the things. Conversely, the fact that sometimes we might doubt whether there is really or not anything “in front” of our meaning, is a point about this meaning as such: it just indicates that, in those cases, we were not able to build a meaning that refers, thus, in some sense (if we consider a rather central use of “meaning” at least), any meaning at all. It is not that, in front of our meaning, something would be really lacking, but the defect is in our meaning itself.

So, realism about meaning just requires us to forswear that kind of “frontal” perspective. What is at issue is much more our capacity to build one take on reality – which is at least one dimension, or one use of what is usually called “meaning”. Now, this is something that is done only in reality itself. Meaning is nothing that would refer to reality and succeed or fail in doing so “from outside”: either success or failure can happen only within the realm of reality. Meaning itself, as a mere take on something, that takes it to be this or that, is nothing real. However, as much, and even more as it is in a lot of cases about reality, it always supposes reality as its basis and the space of its conditions. Because we cannot mean anything but *from somewhere* – and, as far as we can standardize this somewhere and typify those conditions, they always remain real. When analysing a meaning, one should always pay as much attention to what it *supposes* to be real – that is to say the reality on which it rests and that makes it possible as the meaning it is – as to what it *claims* to be real. Reality is as much upstream as downstream of meaning.

That is the point about *context*. One more time, context is not as much an external constraint on meaning as if reality, so to speak, struck meaning from outside, as meaning’s being effectively rooted in reality, and something about the constitution of meaning itself. If meaning does not have to “make contact” with reality, it is because it is already engaged in it, as a real normative move within the space of reality, that is to say, a concrete way, in a definite situational framework – which can be more or less abstract – to have a take on some

definite piece of reality. One can mean something to be so and so only if, in the background, some things are what they are – being what they are that would be in turn characterized, *in other takes*, as being this or that, but of which it is important that, in the very same take, it remains blind, mere “reality”.

So, there is decidedly something misleading in some common way to formulate the realist stance nowadays: as if the problem were to proclaim some counterpart for our meanings, that might be missing, whereas the real issue is to see how reality constitutes the body of those very meanings, how the latter are just built within the former, as some kind of normative takes on itself, and how, on the other hand, wherever they are effective, they are just *per se* contact with that reality. Once understood what are the *real conditions and purport* of meaning, the epochal worry about the capacity of our meaning to reach a reality turns out to be a worry about our meaning much more than about whether things exist or not in front of it. The problem is: when are we *really meaning*? That is to say, as well: when are we really *in our meaning*? The doubt about our capacity to mean anything real is, at bottom, a doubt about our capacity to mean. As it is a question intrinsic to meaning why one should ever mean.

## REFERENCES

Ferraris, Maurizio. 2001. *Il mondo esterno*. Milan: Bompiani.

## **Die phänomenologische Selbstgegebenheit: eine bloße Metapher? Ein Essay im Ausgang von Benoists *Éléments de philosophie réaliste***

Virginie Palette  
Paris-Sorbonne &  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

### **Abstract**

#### **Phenomenological Self-Giveness: Only a Metaphor? An Essay Starting From Benoist's *Éléments de philosophie réaliste***

The sole aim of this paper is to approach Benoist's conception of realism in his latest work *Éléments de philosophie réaliste* (2011) by analysing his sharp criticism of the phenomenological concept of (self-)giveness. If it is true that we 'have' reality – i.e. if reality is always already present to us – why should we have to ask how it is (self-)given to us? (Self-)giveness is nothing more than a vestige of representationalism, i.e. a mere epistemological form of access to reality that is not relevant from the point of view of Benoist's contextual realism. According to this view, giveness is a mere metaphor.

**Keywords:** Jocelyn Benoist, Contextual Realism, Representationalism, Criticism of (Self-)Giveness, Epistemology

Unter den mannigfaltigen Herausforderungen, die sich die Philosophie Benoists stellt, gibt es eine, die sich durch ihre Prägnanz und ihre Konstanz auszeichnet, nämlich die der Definition eines realistischen Verhältnisses zu den Dingen, das von ihm schon früh mit einem vom späten Scheler übernommenen Ausdruck als „Habe“ (Benoist 1994, 90) der Dinge spezifiziert wird.

In seinen frühen Texten arbeitet Benoist diese realistische Herausforderung anhand eines anti-idealistischen

Verständnisses der husserlschen Phänomenologie heraus. Sie führt ihn dann in seiner 2005 veröffentlichten, bahnbrechenden Arbeit *Die Grenzen der Intentionalität* (Benoist 2005) dazu, die Konturen der phänomenologischen Begriffe der Intentionalität und der Gegebenheit aufzureißen, mit dem Ziel, diese zu ‚kontextualisieren‘.

In seinem 2010 erschienenen Buch *Concepts* (Benoist 2010) kommt etwas anderes zur Geltung: Benoist stellt nun das, wenn auch bereits begrenzte, bis jetzt noch nie bestrittene Primat der Intentionalität gründlich in Frage, um ein realistisches Verhältnis zur Welt zu konzeptualisieren. Allein eine grammatikalische (d. h. eben nicht konstitutive) Konzeption der Intentionalität könne dem konstitutiven Schweigen der Dinge das Wort geben. Die Kennzeichnung des Denkens als intentional sei trügerisch und künstlich, denn sie lasse uns glauben, dass das Denken nur Zugang zur Realität habe, weil es intentional sei, wobei vielmehr das Gegenteil stimme: Intentionalität könnte es gar nicht geben, wenn man die Realität nicht immer schon habe, das soll heißen, wenn man nicht einen ursprünglichen Kontakt mit ihr voraussetzt.

Diese Spannung von Zugang und Habe bildet den neuen konzeptuellen Rahmen, den die Suche nach einer adäquateren realistischen Position in den zwei letzten beiden Arbeiten Benoists, nämlich die 2010 und 2011 erschienenen *Concepts* und *Elemente einer realistischen Philosophie* (Benoist 2011), eröffnet. Es handelt sich für Benoist nunmehr darum, den Begriff der ‚Habe‘ in Abgrenzung zur Zugangsfrage neu zu bestimmen: Wenn wir die Dinge schon haben, brauchen wir uns nicht mehr zu fragen, wie es möglich ist, uns einen Weg zu ihnen zu bahnen. Was bedeutet es also, dass wir die Dinge *haben*?

Mir scheint, Benoist hat in den beiden genannten Arbeiten zwei grundverschiedene Antworten auf diese Frage gegeben. Der erste Ansatz wurde zuerst in *Concepts* formuliert. Diesem Ansatz zufolge haben wir die Dinge, insofern als sie sich *selbst* in einer nicht-repräsentativen Art in der Wahrnehmung präsentieren. Während der phänomenologische Charakter dieses Ansatzes offenkundig ist, kann man das

bezüglich des zweiten Ansatzes, den Benoist in dem Kapitel über die Wahrnehmung in *Elemente einer realistischen Philosophie* entwirft, nicht behaupten. Es reiche nicht, die Habe als Selbstgegebensein der Dinge zu verstehen, denn das Selbstgegebensein sei, anstatt uns die Zugangsfrage zu ersparen, vielmehr die letzte (und vielleicht sogar die höchste) Artikulation dieser Frage. Die Begriffe ‚Kontakt‘, ‚Darstellung‘, ‚Selbstgegebensein‘, die Benoist im Rahmen der ersten Antwort noch als realistische Alternativen zu den von Husserl als intentional charakterisierten Zugangsformen gefasst hatte, werden für Benoist nun zu bloßen Metaphern.

In diesem kurzen Beitrag möchte ich zunächst den ersten Ansatz rekonstruieren (I.) sowie die (Selbst-)Kritik, die Benoist in *Elemente einer realistischen Philosophie* (im Folgenden: *ERP*) gegen diese erste Antwort übt (II.). So hoffe ich, der Spezifität von Benoists realisiertem Ansatz näher zu kommen.

## **1. Zur phänomenologischen Definition der Habe als wahrnehmungsmäßige Selbstgegebenheit der Realität – *Concepts* (2010)**

In den Kapiteln, die Benoist in *ERP* der Repräsentation, der Intentionalität und der Wahrnehmung widmet, nimmt er die Kritik aus *Concepts* gegen einen *Topos* der modernen Erkenntnistheorie wieder auf, wonach der Zugangsfrage den Rang eines Primats erteilt werden sollte, um das Verhältnis unseres Denkens mit der Realität zu definieren. Diesbezüglich schreibt Benoist:

Es geschieht so, als ob die Repräsentationen in der Regel eine Art Puffer (*tampon*) wären, der die Dinge von unserem Geist auf Abstand halten würde. Und damit meinen wir: *durch* Repräsentationen. [...] Die Hauptthese besteht darin, dass wir nur mit den Dingen verbunden werden, insofern sie repräsentiert werden (Benoist 2011, 18).<sup>1</sup>

Der so genannte Repräsentationalismus ist darin fundiert, was ich mit Heidegger eine „Kapsel-Vorstellung vom Subjekt“ nennen möchte (vgl. Heidegger 1928, 204f.). Dieses

Schachtelbewusstsein ist dadurch charakterisiert, dass es keinen unmittelbaren Zugang zur Welt hat, und sich also mit der Frage auseinandersetzen muss, wie es möglich wird, über sich selbst hinauszugehen, um das äußere Objekt zu erkennen. Eben diese Beziehung geschieht, indem das Kapselsubjekt sich die Welt durch ein mentales Bild repräsentiert. Die Repräsentation gilt hier als ein dritter Terminus oder ein „Puffer“, wie Benoist metaphorisch erläutert, der eine künstliche Verbindung zwischen dem Subjekt und dem Objekt herstellt. Mit Repräsentationalismus meint Benoist nicht nur die dualistische Ontologien, sondern allgemeiner jede Intentionalitätstheorie. In diesem Zusammenhang scheint es also, als wäre der Zugang zu den Dingen von der Repräsentation und der Intentionalität bedingt. Nun bestätigt die Untersuchung des Kontextes, der seinerseits die Begriffe von Repräsentation und Intentionalität bedingt, was Benoist auch schon in *Concepts* festgestellt hatte:

Weit davon entfernt, die Bedingung für einen ‚Zugang‘ zum Realen zu sein, [...] setzt die Intentionalität, oder jegliches repräsentative Gefüge, das die Intentionalität mit einbeziehen würde, im Gegenteil – und zwar grundsätzlich – den Kontakt mit dem Realen voraus und entwickelt sich nur auf dem Boden jenes Kontaktes und sozusagen in ihm selbst (Benoist 2011, 89).<sup>2</sup>

Anders formuliert: Intentionalität und Repräsentation bedingen nicht den Kontakt mit dem Realen, sondern werden im Gegenteil auf diesem Kontakt gegründet. Die ursprüngliche Habe der Dinge geht somit jeder konzeptuellen und diskursiven Repräsentation voraus. Benoist fasst sie in *Concepts* als Selbstpräsentation bzw. Selbstgegebenheit. Die Realität muss sich zuerst geben, d. h. sich intuitiv darstellen, bevor sie dann (vom Subjekt) vorgestellt werden kann, und nicht umgekehrt. Im Kapitel über die Wahrnehmung in *ERP* nimmt Benoist diese in *Concepts* verteidigte These wieder auf, nicht aber ohne kritische Distanz – was der Gebrauch des Konditionalen im folgenden Satz bestätigt:

Wir haben betont, dass eine Repräsentation immer eine Form von Abstand voraussetzt, sei es ein Abstand von dem Ding, das von einem besonderen Standpunkt aus betrachtet wird, zu dem Ding, das von einem anderen Standpunkt aus betrachtet wird. Die Präsentation *wäre* im Gegenteil jenes Sich-Zeigen (*monstration*), in der die Distanz sich selbst aufhebt und man mit dem ‚Ding selbst‘ zu tun hat. Da, wo das Ding nicht repräsentiert, sondern gerade, wie man zu sagen pflegt, ‚gegeben‘ ist. [...] Es gibt doch scheinbar Erfahrungen, in denen die Dinge nicht repräsentiert, sondern präsentiert sind, Erfahrungen, in denen ‚die Dinge selbst gegeben sind‘. Jene Erfahrungen haben einen Namen: sie heißen ‚Wahrnehmungen‘ (Benoist 2011, 95).<sup>3</sup>

Im vor-repräsentationalen Kontakt mit den Dingen in der Wahrnehmung geben sich uns die Dinge selbst, ohne dass wir uns fragen müssen, wie es möglich ist, uns einen Zugang zu ihnen zu bahnen. Man erkennt hier den phänomenologischen Begriff der Selbstgegebenheit als Gegebenheit der *Sachen selbst* in der Wahrnehmung. Die historische Genese dieses Begriffes kann man in der Kritik nachzeichnen, die Husserl in den *Logischen Untersuchungen* gegen die repräsentationalistischen Theorien der Wahrnehmung gerichtet hat. Der empirischen Psychologie Brentanos nach fungiert der unmittelbare Inhalt der Wahrnehmung als Repräsentant bzw. Stellvertreter von einem Objekt, das an sich nicht wahrnehmbar ist. Für Brentano gibt es das Objekt draußen (das so genannte ‚primäre Objekt‘), aber da dieses äußerliche Objekt als solches nicht erkennbar ist, wird ein mentales Objekt (das so genannte ‚sekundäre Objekt‘) gesetzt, das dem Subjekt einen Zugang zur äußeren Welt erschließt. Dieses mentale Objekt ist also ein bloßer Vertreter des primären Objekts. Gerade gegen solch eine dualistische Ontologie wendet sich Husserl aber, wenn er im §11 der fünften *Logischen Untersuchung* darauf besteht, dass das, was sich in der Wahrnehmung zeigt, kein bloßes Zeichen bzw. mentales Abbild ist, das auf etwas anderes verweist, sondern dass jenes, was sich zeigt, das Ding selbst ist. Husserl schreibt Folgendes:

Es sind (von gewissen Ausnahmefällen sehen wir hier ab) nicht zwei Sachen erlebnismässig präsent, es ist nicht der



Gegenstand erlebt und daneben das intentionale Erlebnis, das sich auf ihn richtet; es sind auch nicht zwei Sachen in dem Sinne wie Teil und umfassenderes Ganzes, sondern nur eines ist präsent, das intentionale Erlebnis [...] (Husserl 1984, 386).

In der phänomenologisch gefassten Wahrnehmung hat man also mit der Sache *selbst* zu tun. Dabei stehen wir vor dem, was Benoist die „konstitutive Selbstheit des Wahrgenommenen“ (*l'ipséité constitutive du perçu*; Benoist 2011, 101) nennt. Das wahrgenommene Ding wird nicht repräsentiert, sondern als es *selbst* gegeben. Benoist erkennt den großen Verdienst der Phänomenologie gegenüber den Repräsentationstheorien darin, dass jene, indem sie die Phänomenalität als Selbstgegebenheit fasst, dem, was sich gibt, eine sachliche (und nicht nur eine etwa symbolische bzw. mentale) Tragweite zuweist.

## **2. Die phänomenologische Selbstgegebenheit als Metapher und die neue Definition der Habe – *Éléments de philosophie réaliste* (2011)**

Im Kapitel über die Wahrnehmung in *ERP* stellt nun Benoist die anhand *Concepts* soeben dargestellte Definition der Habe als wahrnehmungsmäßige Selbstgegebenheit der Dinge gründlich in Frage. Die Selbstgegebenheit und die Gegebenheit überhaupt sind laut Benoist bloße Metaphern (Benoist 2011, 90). Aus meiner Sicht wurzelt diese Kritik in zwei wesentlichen Gründen, die ich nun skizzieren möchte.

Erstens reiche die phänomenologische Einsicht, dass die Sachen selbst sich uns in der Wahrnehmung geben, nicht aus, um zu behaupten, dass wir die Dinge haben: Denn die wahrnehmungsmäßige (Selbst-)Präsentation der Dinge *ist* (selbst wenn sie einen unmittelbareren Zugang zu den Dingen beschreibt, als es eine Repräsentation Dinge vermöchte) *immer noch ein Zugang* – und als solcher höchst problematisch (Benoist 2011, 90).<sup>4</sup> Wenn man dem repräsentationalen Zugang zu den Dingen einen (selbst-)präsentationalen Zugang gegenüberstellt, verabschiedet man sich nämlich nicht, wie gewünscht, von der Metapher des Zuganges, sondern man

kehrt vielmehr den Sinn dieser Metapher – vielleicht unbemerkt – um:

Die Metapher des Zugangs setzt voraus, dass es einen Weg gibt, den man durchlaufen muss, um bis zu den Dingen zu gelangen. Nun ist es oft eher so, dass sie zu uns kommen. Gleichwohl ist diese Umkehrung der Metapher genauso begrenzt. Sie setzt nämlich immer einen zurückzulegenden Weg dort voraus, wo es diesen in der Regel gar nicht gibt. Denn im Grunde genommen ist es eher so, dass wir die Dinge haben, indem sie ohne weiteres da sind. Uns kommt es zu, aus ihnen etwas zu machen (Benoist 2011, 17).<sup>5</sup>

Und in der Tat: Wenn man behauptet, dass die Realität selbst gegeben werden muss, hält man sie immer noch in einer gewissen Entfernung zu uns. Es ist, als ob die Realität eine Art metaphysische Distanz überspringen müsste, um sich uns kundzugeben und uns als real zu erscheinen. Das Selbstgegebensein der Dinge in der Wahrnehmung, das in *Concepts* als echte bzw. realistische Alternative zum Repräsentationalismus bzw. zu den Zugangsphilosophien gelten sollte, erweist sich also als die bloße „Kehrseite des Repräsentationalismus,, (*l'envers du représentationalisme*) oder sogar als sein höchster Ausdruck:

Der Mythos des Gegebenen ist die Kehrseite des Repräsentationalismus: allein weil man sich die Realität als etwas vorstellt, das nur durch die Vermittlung von Repräsentationen erreicht werden kann, und das in gewisser Weise von denselben grundsätzlich auf Distanz gehalten wird, bildet man sich ein, dass die Realität sich, um diesen Schirm zu durchbrechen, entsprechend geben muss (Benoist 2011, 94).<sup>6</sup>

Anders gesagt lässt sich die (Selbst-)Präsentation immer nur aus der Repräsentation her verstehen. (Selbst-)Präsentation ist gleichsam nur eine „Repräsentation ohne Verdoppelung“ (*représentation sans le redoublement*; Benoist 2011, 96). Was aber soll es heißen, dass wir die Dinge *haben*, wenn diese Habe weder als Repräsentation noch als phänomenologische *Selbstpräsentation* gedeutet werden kann? Worin besteht die

zweite Definition der Habe in den *EPR*? Benoist deutet es in dem folgenden Zitat an:

Streng genommen sind wir nicht in Berührung mit dem Realen; dies zu sagen, ist sinnlos: wir sind im Realen (*nous y sommes*) und wir sind ein Teil von ihm (*nous en sommes*), was eine ganz andere Sache ist (Benoist 2011, 90).<sup>7</sup>

Das Reale ist das, worin wir immer schon sind und uns (vor-)finden, ohne dass wir es durch Repräsentationen erwerben müssten oder ohne dass wir erwarten müssten, dass es sich uns in einer Selbstpräsentation gibt. Benoist geht es hier um eine absolute Form von Präsenz, bei der wir uns nicht mehr fragen müssen, wie diese Präsenz sich selbst präsentiert, d. h. wie sie präsent geworden ist, kurz: was ihre Präsenz ausmacht. Wir haben die Realität, insofern als sie einfach präsent ist, insofern als es sie gibt. Anders formuliert ist die Habe der Realität (*avoir la réalité*; Benoist 2011, 92) als „es gibt“ (*il y a*; Benoist 2011, 92) oder wie in dem oben zitierten Satz als „Sein-In“ (*y être*) oder „Sein-bei“ (*en être*) der Realität zu interpretieren. Die Habe bezeichnet also keinen Besitz, sondern die absolute Präsenz der Realität. Und diese Präsenz des Realen ist nicht etwas, worauf die Wahrnehmung uns einen Zugang bahnen müsste, sondern sie gehört zum Begriff des Realen selbst. Das Reale charakterisiert sich dadurch, dass man es einfach hat.

Merkwürdigerweise erinnert Benoists scharfe Kritik am Begriff des Gegebenen und seine Berufung auf eine ursprünglichere Form von Präsenz an den jungen Heidegger. Zwar ist bei Heidegger nicht die Rede von einer „Habe“ der Realität. Er spricht von einem „es weltet“, das er dem husserlschen Gegebenheitsbegriff gegenüberstellt (Heidegger 1919/20, 72f.). Heidegger zufolge wird die Welt nicht zuerst sinnlich gegeben, um dann intentional aufgefasst zu werden, sondern die Welt weltet, d. h. sie schreibt sich immer schon in einen einheitlichen Bedeutungszusammenhang ein. Unser Verhältnis zur Welt ist also immer schon und gänzlich intentional und nirgendwo sonst stößt man in der faktischen Erfahrung auf ein Gegebenes, das nicht-intentional wäre.<sup>8</sup> So

fragt sich Heidegger in seiner 1919/20 gehaltenen Freiburger Vorlesung:

Wie erlebe ich das Umweltliche, ist es mir ‚gegeben‘? Nein, denn gegebenes Umweltliches ist bereits theoretisch angetastetes, es ist schon von mir, dem historischen Ich, abgedrängt, das ‚es weltet‘ ist bereits nicht mehr primär. ‚Gegeben‘ ist bereits eine leise, noch unscheinbare, aber doch echte theoretische Reflexion darüber. Die ‚Gegebenheit‘ ist also sehr wohl eine theoretische Form (Heidegger 1919/20, 88f.).

Ich erlebe das Umweltliche nicht als mir gegeben, sondern als mir überall und immer schon bedeutsam. Anders gesagt, die Realität ist je schon präsent, ohne sich präsentieren zu müssen. Wie der junge Heidegger hält Benoist die Frage nach der Gegebenheitsweise der Welt für eine bloß theoretische bzw. erkenntnistheoretische Abstraktion. Er schreibt das Folgende:

Die Frage stellt sich, warum eine gewisse moderne Erkenntnistheorie so viel Wert auf die konstituierende Interpretation dieser Metapher [Metapher des Gegebenen] legt. Die Antwort scheint auf der Hand zu liegen: Weil sie von einem Standpunkt ausgeht, in dem wir uns fiktiv unendlich weit weg vom Realen befinden – als ob wir darüber hinausgehen könnten und uns die Frage stellen würden, um von einem äußeren Standpunkt aus in Kontakt mit dem Realen zu treten [...] (Benoist 2011, 93).<sup>9</sup>

Während die Gegebenheit für die Phänomenologie ein bloßes „Zauberwort“ (Heidegger 1920, 5) ist, wird sie im kontextuellen Realismus als eine bloße „Metapher“ (Benoist 2011, 93) betrachtet.

Der zweite Grund, warum Benoist die (Selbst-)Gegebenheit in Frage stellt, lässt sich auch vor dem Hintergrund seiner Kritik am erkenntnistheoretischen Ansatz erläutern. Wenn man behauptet, dass das Reale sich in der Wahrnehmung selbst gibt, ist es so, als ob das Reale seine eigene Präsenz legitimieren sollte: das Reale sollte sich selbst zeigen, um zu beweisen, dass es wirklich existiert. Gerade in

dieser schlechthin epistemologischen Definition der Wahrnehmung als Beweis oder „Verifizierung“ (*vérification*; Benoist, 2011, 97) oder, besser noch, als Bestätigung des Realen, identifiziert Benoist das zweite, mit dem phänomenologischen Begriff der Selbstgegebenheit zusammenhängenden Problem:

Wie man bereits absieht, liegt die Schwierigkeit in der Versuchung, dort auf einen offensichtlich epistemischen Begriff der Wahrnehmung zurückzugreifen, wo man die Wahrnehmung (erst) zur Bezeugung herbei ruft (so als sei die Wirklichkeit irgendetwas, für das man Zeugen beibringen müsste). Die genaue Bedeutung des Wortes ‚Wahrnehmung‘ ist dann die Tatsache selbst, dass die Wirklichkeit ‚gegeben‘ werden müsste – ganz so als ob man diese andernfalls verfehlen würde. Das heißt: als ob es einen Sinn ergäbe, sie zu verfehlen (Benoist 2011, 98f.).<sup>10</sup>

Mir scheint, dass Benoists Problem in der Zweideutigkeit des Terminus „Selbstgegebenheit“ liegt. Bei Husserl kann man in der Tat zwischen zwei Konzepten von phänomenologischer Selbstgegebenheit unterscheiden. In der Rekonstruktion der ersten Definition der realistischen Habe als Selbstgegebenheit des Dinges in der Wahrnehmung in *Concepts* habe ich das, was ich einen ersten phänomenologischen Gebrauch des Terminus Selbstgegebenheit nennen möchte, thematisiert (vgl. I.). Diesem Gebrauch zufolge gibt sich *die Sache selbst* in der Wahrnehmung. Jetzt möchte ich darauf hinweisen, dass auch ein zweiter, nämlich erkenntnistheoretischer Gebrauch der Selbstgegebenheit in Husserls Werk zu finden ist. Was besagt der erkenntnistheoretische Gebrauch der Selbstgegebenheit und wieso ist er problematisch für Benoist?

Unter einem erkenntnistheoretischen Standpunkt bezeichnet ‚Selbstgegebenheit‘ einen ursprünglichen Gegebenheitsmodus, in dem sich das Ding ‚leibhaftig gegenwärtig‘ darstellt. In diesem Kontext gilt die Selbstgegebenheit als Synonym für Evidenz bzw. Adäquation. Dieser erkenntnistheoretische Sinn der Selbstgegebenheit wurzelt in der in der sechsten *Logischen Untersuchung*

herausgearbeiteten intentionalen Wahrheitstheorie (Husserl 1984, 540),<sup>11</sup> und wird von diesem Abschnitt aus den *Cartesischen Meditationen* bestätigt:

Im weitesten Sinne bezeichnet Evidenz ein allgemeines Urphänomen des intentionalen Lebens (gegenüber sonstigem Bewussthaben, das a priori ‚leer‘, vormeinend, indirekt, uneigentlich sein kann), die ganz ausgezeichnete Bewusstseinsweise der Selbsterscheinung, des Sich-selbst-Darstellens, des Sich-selbst-Gebens einer Sache, eines Sachverhaltes, einer Allgemeinheit, eines Wertes usw. im Endmodus des ‚Selbst da‘, ‚unmittelbar anschaulich‘, ‚originaliter‘ gegeben. Für das Ich besagt das: nicht verworren, leer vormeinend auf etwas hinmeinen, sondern bei ihm selbst sein, es selbst schauen, sehen, einsehen (Husserl 1973, 58).

In diesem Zusammenhang gilt etwas als selbstgegeben, wenn das Gegebene sich mit dem Gemeinten deckt, d. h. wenn es die intentionale Meinung erfüllt, ohne dass es einen Sinnüberschuss gäbe. Die Selbstgegebenheit bezeichnet hier also nichts weiter als eine sinnliche Rechtfertigung oder Bestätigung der intentionalen Meinung. Gerade in dieser Definition der Selbstgegebenheit sieht Benoist eine unüberschreitbare Schwierigkeit:

Die Philosophie hat die fatale Tendenz, die Selbstheit als Identität darzulegen, ja sie als ‚die selbe Sache‘ zu bezeichnen, die darüber hinaus bloß gemeint, gedacht, gewollt gewesen wäre. Daraus entsteht der Gedanke, dass in diesem Fall ‚die Sachen selbst gegeben sind‘. Gerade das, was gedacht wurde, ist jetzt gegeben. Dieser Sichtweise zufolge scheint die Wahrnehmung eine Art Verifizierung zu sein (Benoist 2011, 101).<sup>12</sup>

Das Problem liegt also darin, dass die Selbstgegebenheit als bloße Deckung zwischen dem Gemeinten und dem Gegebenem konzipiert wird. Bei diesem erkenntnistheoretischen Gebrauch des Terminus gibt es aber keine reale Sinnübertragung, denn mit dieser Selbstheit ist nicht die Selbstheit des realen Dinges, sondern die Selbstheit des intentionalen Gegenstandes

gemeint. Anders gesagt betrifft die Selbstgegebenheit nicht die Korrelation zwischen dem realen Ding und dem sinnlich Gegebenen, sondern die Identität von dem Gemeinten und dem Gegebenen. Dabei tendiert die Phänomenologie dazu, die Selbstheit als tatsächliche Eigenschaft der Gegebenheit zu verstehen, obwohl es ursprünglich und eigentlich eine Eigenschaft des realen Dinges selbst ist. Eine mögliche und einfache Lösung für dieses Problem hat Heidegger in den *Prolegomena* vorgeschlagen (Heidegger 1979, 54)<sup>13</sup>: man solle einfach zwischen Selbstgegebenheit und leibhafter Gegebenheit unterscheiden. Anders gesagt, es sollte der Terminus ‚Selbstgegebenheit‘ für die Gegebenheit des Dinges selbst (vgl. Punkt I.) und der Terminus ‚leibhafte Gegebenheit‘ für die adäquate Gegebenheit des gemeinten Gegenstandes reserviert werden.

Benoist wirft also Husserl implizit vor, die grammatikalische Zweideutigkeit des Terminus Selbstgegebenheit ausgenutzt zu haben. Während das Adverb ‚selbst‘ sich im phänomenologischen Gebrauch auf den Namen ‚Ding‘ bezieht (*das Ding selbst* gibt sich), dient es im erkenntnistheoretischen Gebrauch zur Hervorhebung des Verbs ‚sich geben‘ (das Ding *gibt sich selbst*). Nun, und das gerade ist das Problem, indem man die leibhaftige Gegebenheit auch als Selbstgegebenheit bezeichnet, weist man dem Phänomen eine ontologische Tragweite zu, die es eigentlich gar nicht besitzt. Benoist hebt hervor:

Der Fehler einer gewissen Phänomenologie besteht darin, die phänomenologischen Bestimmungen als die ‚wahren‘ Bestimmungen der Dinge (im Gegensatz zu anderen) zu betrachten, als gäbe es da eine absolute Wahrheit über die Dinge (Benoist 2011, 108).<sup>14</sup>

Zwar hat das phänomenologische Phänomen eine reale Tragweite (es ist kein bloßer Vertreter, sondern es präsentiert das Ding selbst), aber das heißt nicht und soll nicht heißen, dass es auch eine ontologische Tragweite verdient (es darf nicht zum realen Ding werden), denn der husserlsche

Phänomenbegriff hängt mit einem streng *erkenntnistheoretischen Kontext* zusammen. Doch scheint es, als ob Husserl durch diesen doppelsinnigen Gebrauch der Selbstgegebenheit eine Ambiguität in Bezug auf den Anspruch der Phänomenologie unterstützen möchte, als ob es jener schließlich darum gehen würde, das Phänomen mit dem realen Ding gleichzusetzen, wobei das nie der Fall ist. Freilich weigert sich Husserl bis zum Ende, diesen Weg zu gehen. Damit die Sache der Phänomenologie sich nicht für das Ding hält, betont Husserl unermüdlich, dass es unmöglich ist, dass die Gegebenheit mit ihrem Selbst koinzidiert: die als Adäquation konzipierte Evidenz bleibt deswegen eine regulative Idee im kantischen Sinne.<sup>15</sup>

Gegen die hypertrophische Bedeutung der Selbstgegebenheit plädiert Benoist für einen ökonomischen und kontextuellen Gebrauch der Selbstgegebenheit. Es ist unbestreitbar, dass jede einzelne Wahrnehmung als Identifikation fungiert: Man nimmt etwas wahr, indem man es anhand einer bestimmten Norm bestimmt, denn es gibt ja „keinen vor-normativen Kontakt mit der Realität“ (Benoist 2011, 113). Aber die Tatsache, dass das Wahrgenommene kontextuell je von der Norm identifiziert wird, heißt nicht, dass das Wahrgenommene mit dem Ding selbst gleichzusetzen ist. Es gibt also keine Selbstgegebenheit bzw. Deckung, die absolut gelten würde und an sich wahr wäre, wie Husserl es offensichtlich wünscht. Es scheint mir, dass die Selbstheit sich hier als Matrix für den Übergang zum kontextuellen Realismus ankündigt: Es handelt sich darum, die Selbstheit von der Gegebenheit zu trennen, um sie den Dingen zurückzugeben. Es handelt sich für Benoist darum, von der bloß metaphorischen *Selbstgegebenheit* der Realität zur Habe der Realität *selbst* überzugehen.



## ANMERKUNGEN

---

<sup>1</sup> „Tout se passe comme si les représentations constituaient, en général, une sorte de tampon qui tiendrait les choses à distance de notre esprit. On ne peut avoir accès aux choses, dit-on, qu’au moyen de nos représentations. Et on entend par là: à *travers* des représentations. [...] La thèse fondamentale, c’est que nous ne nouons de relation avec les choses qu’en tant que celles-ci sont *représentées*“. Alle Übersetzungen stammen von der Verfasserin.

<sup>2</sup> „L’intentionnalité, ou tout dispositif représentatif qui la mettrait en jeu, loin de constituer la condition d’un ‚accès‘ au réel [...] suppose au contraire, très fondamentalement, le contact avec lui et ne se déploie que sur la base de ce contact et pour ainsi dire à même lui.“

<sup>3</sup> „Nous avons insisté sur le fait qu’une représentation suppose toujours une forme d’écart, fût-il de la chose vue d’un certain point de vue à la chose vue sous un autre point de vue. La ‚présentation‘ *serait* au contraire cette monstration dans laquelle la distance s’abolit et dans laquelle on a affaire à ‚la chose même‘. Là où la chose n’est pas représentée mais, précisément, comme on dit, ‚donnée‘. [...] Il y a bien, apparemment, des expériences dans lesquelles les choses ne sont pas représentées, mais présentées, des expériences dans lesquelles ‚les choses mêmes sont données‘. Celles-ci ont un nom: elles s’appellent ‚perceptions‘.“

<sup>4</sup> „N’y a-t-il pas quelque illusion à dire qu’il faille être en ‚contact‘ avec la réalité pour pouvoir faire ceci ou cela - comme s’il s’agissait là d’un réquisit extérieur qui devait être rempli? Car au fait, qu’est-ce que cela serait, ne pas être en contact avec la réalité (au moins en ce sens-là)? D’autre part, il est aussi vrai que la métaphore du contact n’est probablement pas non plus la meilleure. Comme s’il y avait là lieu pour un contact à nouer, à réaliser - figure d’un accès en quelque sorte immédiat, mais d’un accès tout de même.“

<sup>5</sup> „La métaphore de l’accès suppose qu’il y ait un chemin à parcourir pour aller jusqu’aux choses. Or souvent, il est plutôt vrai qu’elles viennent à nous. *Et encore ce retournement de la métaphore en partage t-il les limites*. Il suppose encore en effet un chemin parcouru, là où il n’y en a, en règle générale, aucun. Car, à la base, il est plutôt vrai que nous avons les choses, au sens où elles sont tout simplement là, à charge pour nous d’en faire quelque chose.“

<sup>6</sup> „Le mythe du donné est l’envers du représentationalisme: c’est parce qu’on se représente le réel comme atteint seulement à travers la médiation de représentations et en quelque sorte comme fondamentalement tenu à distance par elles, qu’on se figure que celui-ci ait symétriquement à ‚se donner pour crever cet écran.“

<sup>7</sup> „En toute rigueur, nous ne sommes pas en ‚contact‘ avec le réel, cela ne veut rien dire : nous y sommes et en sommes, ce qui n’est pas du tout la même chose.“

<sup>8</sup> Um mehr über Heideggers Kritik der husserlschen *Hyle* bzw. des Empfindungsbegriffes zu erfahren, weise ich auf das letzte Kapitel („L’éradication du donné sensible dans la phénoménologie herméneutique du jeune Heidegger“) meiner Doktorarbeit („Le donné en question. Les critiques

du donné sensible dans le néokantisme et la phénoménologie“) hin, die 2014 erscheinen wird.

<sup>9</sup> „La question se pose de savoir pourquoi une certaine épistémologie moderne tient tant à une interprétation constituante de cette métaphore [métaphore du donné]. La réponse paraît évidente : c'est parce qu'elle part d'un point de vue dans lequel nous nous sommes fictivement placés infiniment loin du réel - comme si nous pouvions en sortir et la question se posait pour nous, de façon externe, de faire contact avec lui [...].“

<sup>10</sup> „La difficulté, on l'aura compris, réside dans la tentation de faire fond, là où on appelle la perception en témoignage (...) sur un concept de la perception à caractère évidemment épistémique. La signification exacte du mot ‚perception‘ est alors le fait même que la réalité doit être ‚donnée‘. Comme si, autrement, on la manquait. C'est-à-dire : (comme s') il y avait un sens à la manquer.“

<sup>11</sup> „Die letzte Erfüllung repräsentiert ein Vollkommenheitsideal. [...] Die Erfüllungssynthese dieses Falls ist die Evidenz oder Erkenntnis im prägnanten Wortsinn. Hier ist das Sein im Sinne der Wahrheit, der recht verstandenen ‚Übereinstimmung‘, der ‚*adaequatio rei ad intellectus*‘ realisiert, hier ist sie selbst gegeben, direkt zu erschauen und zu ergreifen.“ In Bezug auf den husserlschen Wahrheitsbegriff, vgl. Palette 2010, 304-306.

<sup>12</sup> „La philosophie a une fâcheuse tendance à énoncer cette ipséité dans les termes d'une identité. C'est-à-dire à la qualifier comme étant bien ‚la même chose‘ que ce qui, par ailleurs, aurait été seulement visé, pensé, voulu. D'où l'idée que, dans ce cas-là, ‚les choses mêmes sont données‘. C'est cela même qui était pensé qui maintenant est donné. Selon cette conception, la perception apparaît comme une forme de vérification.“

<sup>13</sup> „Es ist ein Unterschied in der Gegebenheitsart zu machen zwischen dem Leibhaft-gegeben und dem Selbst-gegeben.“ Vgl. Auch Heidegger, GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, S. 224. An dieser Stelle schreibt der frühe Heidegger das Folgende: „man muss unterscheiden: a) Etwas, das in seinem *Selbst* uns leibhaftig gegeben ist. b) Etwas, das zwar *selbst*, aber *nicht leibhaftig* gegeben ist. c) Etwas, das *weder selbst noch leibhaftig*, also *bloss symbolisch* gegeben ist.“

<sup>14</sup> „L'erreur d'une certaine phénoménologie, c'est donc d'avoir fait des déterminations phénoménologiques les ‚vraies‘ déterminations des choses (par opposition à d'autres), comme s'il y avait là une vérité absolue sur celles-ci.“

<sup>15</sup> Allerdings würde eine solche Koinzidenz des Phänomens mit der Selbstheit sowohl die Vollendung als auch das Ende (bzw. den Tod) der phänomenologischen Aufgabe implizieren.

## BIBLIOGRAPHIE

Benoist, Jocelyn. 2011. *Éléments de Philosophie Réaliste. Réflexions sur ce que l'on a*. Paris: Vrin.

Benoist, Jocelyn. 2010. *Concepts. Introduction à l'analyse*. Paris: Ed. du Cerf.

Benoist, Jocelyn. 2005. *Les limites de l'intentionnalité*. Paris: Vrin.

Benoist, Jocelyn. 1994. *Autour de Husserl: l'ego et la raison*. Paris: Vrin.

Husserl, Edmund. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana (Hua) XIX, hrsg. von U. Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1973. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, hrsg. von S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Heidegger, Martin. 1999 [1919]. *Zur Bestimmung der Philosophie*, „1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“, Gesamtausgabe (=GA) 56/57 (*Kriegsnotsemester*), hrsg. von Bernd Heimbüchel. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1993 [1919/20]. *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, hrsg. von Hans Helmuth Gander. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1979 [1925]. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1978 [1928]. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26, hrsg. von K. Held. Frankfurt am Main: Klostermann.

Palette, Virginie. 2010. „Wahrheit.“ In *Husserl-Lexikon*, Darmstadt: WBG.

## Is Heidegger's "Turn" a Realist Project?

Markus Gabriel  
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

### Abstract

In this essay I consider the relationship between Heidegger's famous "turn" (*Kehre*) and realism. I begin with Heidegger's critique of the problem of an external world, and I describe how this critique anticipates New Realism. I then provide a reconstruction of Heidegger's self-critique of *Being and Time*, showing how this work (written before the turn) exhibits a higher-order anti-realism. Next, I show how Heidegger's turn is motivated by the inadequacy of this earlier anti-realism. In his philosophy of the event he moves towards a realist ontology by developing concepts such as "destiny" (*Geschick*), which he understands to be independent of human attitudes. Nevertheless, Heidegger ultimately falls back into an anti-realism, because Being still remains dependent upon the involvement of human beings. I therefore conclude this essay by briefly arguing for my own version of New Realism, according to which objects are meaningful in a way that is independent of our attitudes towards them.

**Keywords:** Heidegger, New Realism, turn, realism, anti-realism, objects, fields of sense

The theme from *Being and Time* that is probably the most influential in today's epistemology is Heidegger's attempt to avoid a certain conception of the problem of knowledge – a conception that continues to be pernicious. This conception identifies the problem of knowledge with the problem of an

---

<sup>1</sup> This is a translation of the essay "Ist die Kehre ein realistischer Entwurf?" forthcoming in *Suchen, Entwerfen, Stiften: Randgänge zum Entwurfsdenken Martin Heideggers*, ed. David Espinet und Toni Hildebrandt, Paderborn, Fink, 2014. Translation by Nikola Mirković (Freiburg) and Mark J. Thomas (Boston College).

external world.<sup>1</sup> As is well known, Heidegger – particularly in §§ 19-21 and 43-44 – calls into question the set of premises that in one form or another leads to formulating the problem of an external world. The basic idea is familiar to every reader of Heidegger: the problem of an external world is the result of impermissibly “skipping over” the genuine problem of the world, or the world phenomenon.<sup>2</sup> This skipping-over consists in the fact that Dasein tends to overlook the everyday conditions under which it is embedded in certain relations. These relations are what “Being in the world” – or what we might call “life” – consists in. Among these conditions is the fact that things we “handle” or work with are individuated by being integrated into our projected life plans. The famous hammer is a hammer because it occupies a certain place in the life of a craftsman, for instance. The blinker, in turn, obtains its function in road traffic. We regulate traffic by developing rules that are compatible with the plurality of life plans – plans that coexist and sometimes rival each other (unfortunately, at this point Heidegger’s analysis neglects the social sphere).

Heidegger deftly calls into question the set of premises underlying the problem of an external world, and he shows that the problem is unnatural in this sense: the premises are not unavoidable when describing our capacity to orient ourselves in an environment whose structure is already present before us. The problem of an external world is the result of a biased description of our Being-in-the-world – a description that is not self-evident or in any way natural. The problem arises as the result of a confusion of two circumstances. First, there is the circumstance that we always already find certain structural properties before us, in which we orient ourselves. This circumstance is confused with a second circumstance, viz. that there is a huge, anonymous external world, which we enter through birth and leave through death. This confusion is based on the fact that an “existential”, i.e. a structural property of ourselves, is identified with a category, i.e. with a structural property of essentially inanimate things that are merely present before us. In *An den Grenzen der Erkenntnistheorie* I designated the conception that lies at the basis of this world view a “naïve ontology of individual things” (*naive*

*Einzeldingontologie*) which fundamentally assumes that “the world” is a gigantic container filled with individual things. In particular, in this conception something is considered to be an “individual thing” if beings with beliefs have not made any contribution to its individuation.<sup>3</sup> Accordingly, let us give the name “old realism” to the thesis (1) that “the world” is primarily “the external world,” and (2) that this consists in individual things that are already individualized, independent of any observer. The problem of an external world, as it arises in the old realism, takes as its starting point the assumption that the world is preeminently the world without any observers, thus raising the question of what the conditions of the possibility are for us to become observers in such a world.

This division of labor – world without observers vs. world of observers – is circumvented by Heidegger on different levels. In my view, two things should be emphasized here. The first is Heidegger’s determination of the observer as Dasein, which leads to an integration of the observer into his seemingly anonymous environment. Second, it is necessary to keep in mind that this leads to construing the concept of world in another way. For the “external world” can no longer function as an anchor for our realistic intuition that we find things already there before us. For we now understand that we find ourselves and the environment that we determine already there before us with the same right as we find the sun, moon, and stars. If the world is not identical with the world without observers but includes us as participants, the question arises whether (and under what conditions) the isolation of a domain essentially independent of observers (the external world) is at all justified. The raising of this question is evidence against the naturalness of the problem of an external world. In other words, it is evidence that this problem has to do with an artifact of a certain theoretical construction in philosophy.<sup>4</sup>

With this critique Heidegger had – among other things – anticipated a decisive turn in the post-war discussion of realism – a turn that is usually associated with Michael Dummett.<sup>5</sup> This turn consists in having recognized that what the “old realism” wished to explain was the preexistence of structures. However, the universal preexistence or precedence of structures

cannot at first glance be reduced to the involvement of a certain type of structure. Realism is a topically-neutral or universal assumption – the assumption that there are some structures whose individuation is not dependent on our involvement: the moon would still be smaller than the sun, even if no one had articulated this fact – be it in a silent judgment, in an explicit assertion, or as a perspectively colored mental representation; there would still be more than one natural number between 2 and 5, even if no one had counted; killing would still be bad, even if this had not occurred to us, and so forth. Since realism is concerned with the individuation of structures which are independent of any human involvement, the current debate has revolved around new forms of “structural realism” (Sider 2012) or “structuralism” (Chalmers 2012). However, in the metaphysics of contemporary analytical philosophy, realism suffers from the fact that it is not topically-neutral in a sufficient and unprejudiced way. It doesn't question the central assumption of an (at least implicit) physicalism or naturalism. This is the assumption that existence can be reduced to the fact that in science – or in the best of all sciences – preexisting structures have to be supposed.<sup>6</sup>

It is of course possible to argue which structures should be described in a way that we can claim a realism with respect to these structures. And exactly at this point, Heidegger can help us. In particular, Heidegger has shown that we cannot count on a grounding external world, that already consists in individuated objects, to which we just need to add values or numbers.<sup>7</sup> Heidegger ingeniously unmaskes the unhappy consciousness that remains convinced that most parts of the human world (institutions, feelings, works of art, laws, friendships, ideologies, and such) have to be eliminated ontologically or have to be located in the brain. In particular, we can learn from Heidegger that the notion of the universe as a “cold home”, as Wolfram Hogrebe recently has put it (Hogrebe 2009, 40), still entails the concept of a ‘home’. When humankind pictures its dwelling place as a mindless and self-less sphere “on [which] a mouldy film has produced living and knowing beings” (Schopenhauer 1966, 3), this is not a neutral

observation or statement of fact, but a judgment from a certain perspective, which can be disputed.

This nihilist standpoint and self-description is not only full of presuppositions, but, on closer inspection, erroneous in many respects. Let's follow Heidegger one more step: the typical version of naturalism, which is based on a naïve ontology of individual things, overlooks the fact that it is made by human beings. It depends on projecting a property we encounter in dealing with things onto objects that are independent of an observer – namely the property of being able to break down or go to pieces. If things break down they attract our attention in multiple ways – as Heidegger has shown in his impressive analyses (GA 2, § 16, 97-101; Heidegger 2010b, 72-75). The naïve ontology of individual things conceives the object as something that has gone to pieces. Thus it is hardly surprising that everything should supposedly consist in elementary particles, including the moon, dinosaurs, Willy Brandt and the Chinese cultural revolution – simply everything.<sup>8</sup>

As mentioned above, from all that has been said, one should not draw the conclusion that the concept of realism is over and done. On the contrary, we learn from *Being and Time* the lesson that realism should not result in privileging certain structures over others, especially not those structures that tacitly are individuated with our involvement. The key point is to understand that the very idea of a thoroughly individualized external world, which essentially lacks observers, can only arise by *avoiding* observers. It is as if we try not to look at any of the things, and then we ask ourselves what those things are like. Heidegger convincingly leaves behind the debate about the proverbial tree that falls in the forest without anyone hearing or observing it – the debate that led to the split between Berkeleyan idealism and the realism displayed in the naïve ontology of individual things. The decisive question of realism is not whether a tree falls unobserved, or whether an unobserved atom decomposes. Above all, the relevant question is this: under what conditions can the structures of our involvement be just as “real” or “objective” as the falling tree? In other words, the problem of realism is universal; in particular, it also applies to the self-description of its own experimental design. What are



the conditions for the structures of our universal analysis of structures such that we discover them? Under what conditions does it make sense to conceive the structures as emerging spontaneously? The problem of realism thereby places itself on a higher level in its self-description – just as it does in every other region of objects that is postulated or presented systematically. What I call “New Realism” is the endeavor to describe the problem of realism under such conditions of self-application and reflection (cf. Ferraris 2012). In contrast to the “old realism,” New Realism includes and integrates the conditions of its own truth within the region of what is real. The researcher in New Realism investigates what is real with respect to the conditions under which the real can appear perspectively. For this reason, the problem of appearing or “phenomenalizing” is also a central concern of New Realism. This is the problem of discerning the conditions under which things in themselves can be grasped by observers – things which are also individualized without human involvement. If the things are grasped by observers – that is, if they are somehow known, they appear under certain conditions, which are in part independent of human involvement.

In what follows I would like to pursue the question of whether Heidegger is able to ground the “turn” as a realist project. To do this I will first (1.) sketch a systematic reconstruction of Heidegger’s self-critique with respect to *Being and Time*. Among other things, this self-critique in my view validates the claim that Heidegger’s first major work ultimately fails because of its higher-order anti-realism. This anti-realism lies in the fact that the structures that Heidegger investigates are too closely tied to the investigation of structures in a certain mode (the mode of authenticity), which has to be conjured up spontaneously in the act of a free-floating creativity. Ultimately, there is no reason why one resolves to be authentic; one does this in the act of self-assertion, and Heidegger later views this self-assertion as the source of the forgetfulness of Being. The logical form of self-assertion, which is determined by the theoretical construction in *Being and Time*, rubs off on the objects, which are primarily presented as objectively present and thus as capable of being exploited. The theoretical set-up of

his work thus proves to be *Gestell* in the sense that Heidegger will later work out.<sup>9</sup>

Subsequently (2.), I will argue that Heidegger never fully succeeded in putting into operation a realist level of analysis which would include an unproblematic realism on the level of individual things and support his theoretical system as a whole. Again and again, he performs maneuvers of a higher-order anti-realism. By this I mean that a higher-order anti-realism trickles down to lower levels. (One of the features of this anti-realism is that Being cannot dispense with Dasein, even if they need each other in the event.) If the objectivity of the theoretical level, on which objects (or things) are discussed, is explained in an anti-realist way, this rubs off on the objects (or things).<sup>10</sup> As a consequence, the independence of things is never truly seen: even in his late philosophy the ‘thing’ is embedded in a project and never fully freed. The goal of releasement (*Gelassenheit*) is never fully reached, simply because the “realm of all realms” (*Bereich der Bereiche*)<sup>11</sup> or “open-region” (*Gegnet*)<sup>12</sup> rely on us as occurring in them. Ultimately, there is too much movement and – as it were – not enough space.

Finally (3.), I will argue – in all brevity – for a New Realism in terms of sense, according to which Being has a sense even in a world without observers. Sense – even Heideggerian “unconcealment” – does not need a “shepherd” in order to *be*. Objects appear even without being attended to. Hence, I also argue against the main assumption of Deleuze’s *Logic of Sense* that sense as such is always produced.<sup>13</sup> Some sense might depend on our involvement to be brought forth; but it is impossible that sense as such evolves from a senseless ground. This allows the presumption of an already existing sense, which instead of being produced by us can be brought to appearance by our experience of sense.

## 1. Anti-realism in *Being and Time*

In the introduction of this essay I defined realism as the topically-neutral or general assumption that there are some structures which do not depend on our involvement for their

individuation. Consequently, I understand "anti-realism" to be the negation of this thesis, i.e. the assumption that there are some structures that depend on our involvement. Now, one certainly has to acknowledge that these two assumptions do not contradict each other, as long as they are restricted locally. It is possible to be a realist concerning celestial bodies, but an antirealist concerning the taste of wine.<sup>14</sup> One can then draw consequences from this – e.g. the widespread opinion that beliefs about celestial bodies are objective, whereas beliefs about wine are subjective – whatever that is supposed to mean. Heidegger, however, is more ambitious. This can clearly be seen in his concept of "project" (*Entwurf*) in *Being and Time* as well as in his later work. Heidegger does not ask the question if certain regions of objects entail individual beings which are independent of our involvement: from his point of view there are only regions of objects insofar as they are embedded in a context of projects. According to the "history of Being" (*Seinsgeschichte*) – which is already implied in *Being and Time* – a plurality of regions of objects can exist only if it is located in a global projection.

For my purpose it is very important that Heidegger explicitly says the "in-itself" of objects is "handiness" (*Zuhandenheit*), whereas "objective presence" (*Vorhandenheit*) is a deficient or secondary mode.<sup>15</sup> I understand this as follows: The hammer as such is there to take care of this or that; the moon as such is there to be looked at, travelled to, worshipped, or despised ("It is just a stone!"). To Heidegger the assumption that hammer and moon are "always already there anyway" – as the exponents of the idea of the "absolute conception of reality" would put it – is an incorrect generalization of a rare experience, namely the experience of a breakdown of the context objects are embedded in.<sup>16</sup>

Above I aligned myself with Heidegger's position here, but with a tacit caveat. In my opinion, this position needs a certain adjustment. Heidegger assumes that things generally exist in a context (that of the world) only if this context is projected by beings like us. Thus, the belief that the general context of all things is to be found in "objective presence" appears as a projection of our own death (the breakdown of meaningfulness)

onto the world as a whole. Without Dasein there is no world: “Insofar as Dasein temporalizes itself, a world *is*, too. [...] The world is neither objectively present nor at hand, but temporalizes itself in temporality. It ‘is’ ‘there’ together with the outside-itself of the ecstasies. If no Dasein exists, no world is ‘there’ either.” (Heidegger 2010b, 348; GA 2, 483).

“Beings as a whole”, as Heidegger writes in other passages, exists just for Dasein – or possibly even due to Dasein.<sup>17</sup> To be sure, he later famously concedes that animals have some small piece of the pie as well – they are not “worldless”, but rather “poor in world” (*weltarm*) (Heidegger 1995, § 42, 177; GA 29/30, 263). Stones remain worldless, though. Things that are just mutely present belong to the world only because of us, who bring forth the world by appearing in it. This is evidence of a residual Kantianism, which Heidegger never really shakes off. His position can be understood as a trimmed-down version of Kant’s notion of the world as a regulative idea – an idea that is based on our projection, which according to Kant’s *Critique of Pure Reason* consists primarily in judgment and knowledge of the world. As is well known, Heidegger does not accept the view that Dasein has to be understood as theoretical subject of cognition and knowledge. He disagrees with Kant’s philosophical project, but he keeps the concept of projection (*Entwurf*). Heidegger conceives the notion of us as projecting beings in general, i.e. beings that are defined by the fact that they are responsible for their “projects”. We continually make assumptions about the world as a whole. Heidegger does not just add another assumption on the same level, but he climbs the ladder of reflection upwards and addresses the fact that we are making such assumptions. Since he conceives us as projecting beings in general, *Being and Time* is different in principle from a differential anthropology: Heidegger does not conceive the human being as an “animal with a special ability” (Heidegger 2010b, § 10, 44-49; GA 2, 61-67).

*Being and Time* is a phenomenological work, and this means that it answers the question, under what conditions something can appear. In Heidegger’s understanding these conditions cannot be fulfilled without our involvement; in fact,

they are located precisely in our involvement. However, this of course does not entail that they are necessarily transparent to us in the act of being involved. Recently, Quentin Meillassoux forcefully repeated an objection that has already been made by Adorno and Derrida, according to which phenomenology is prone to anti-realism on methodological grounds (Meillassoux 2008).<sup>18</sup> In addition, Meillassoux makes the highly problematic assumption that phenomenological anti-realism assumes the more specific form of "correlationism", by which he means that "we only ever have access to a correlation of thinking and being, and never to either term considered apart from the other." (Meillassoux 2008, 5).

In fact, this description does not apply to Heidegger – though it may apply to Husserl's transcendental phenomenology, depending on its interpretation. In the strict sense, Meillassoux's notion of correlationism is even incoherent.<sup>19</sup> When we have access to a relation, we *ipso facto* have access to both *relata* that are in the relationship. Having access to a relation, even if it is unavoidable on epistemic grounds, implies having access to the *relata* – if only under the conditions of the description that only applies to them because they are in this relation. If I know that Wolfram is taller than Fernando, I know something about both of them – Wolfram and Fernando – even if I might not know anything else about them or if I cannot know anything else about them. At best what Meillassoux is accomplishing is a criticism of the anti-realist usurping of objects (of "Being") by thinking (language, Dasein, subject, logic, communication, mental representation, etc.). However, this kind of usurping is exactly what Heidegger is opposed to. He attempts to develop a phenomenology that does not entail any comprehensive view about the nature of our access to the world – this way he avoids the notion of a gap between our access to the world and the objects and avoids the concept of a "boundary [...] that completely separates them" (Hegel 1977, 46). Heidegger's anti-skeptical strategy in *Being and Time* consists precisely in avoiding what Meillassoux calls 'correlationism'. Heidegger does this by showing that objects can appear only if we handle them, i.e. only if they are in a real relationship with us, which cannot be reduced to the fact that

they need to be filtered through a medium. Heidegger denies the view that we rely on a medium of interpretation to come into contact with objects (this is something Hegel already made very clear).<sup>20</sup> “Handiness” is not a medium, but a way in which objects can appear. It is not an interpretation of a purely existing world order that is in itself meaningless. Or more precisely, it has to be understood as an interpretation with the same right and for the same reasons as objective presence has to be. The assumption of a purely pre-existing, *res extensa*-like world order, which we transform by handling objects in our life-world, is at best one possible interpretation among many other interpretations that deal with the fact that we find ourselves in a life-world in which things are “first and foremost” appearing as “at hand” (*zuhanden*).<sup>21</sup>

And yet the conception of *Being and Time* remains prone to anti-realism, which Heidegger acknowledges in his later self-criticism. One of his own motives for turning away from *Being and Time* in favor of a realist theory is the fact that his description of the “work-world” in *Being and Time* can be read as a theory of modernity. It is no coincidence that Heidegger has difficulty addressing the concept of “primitive” or “mythical Dasein” in several passages (he explicitly refers to it in section 11).<sup>22</sup> The problem consists simply in the fact that the primacy of handiness depends on a historically-situated understanding of Being. This creates a tension with the claimed apriorism of the work. In later works Heidegger employs the understanding of Being from *Being and Time* for a self-description of modernity in the form of “technology”. *Being and Time* does not describe the “substance of human being” (Heidegger 2010b, 300; GA 2, 416), which is something Heidegger explicitly claims to do towards the end of his treatise; at best it describes the substance of modern human beings, insofar as they shape their unobtrusive, yet useful environment and conceive it as something that has to be designed according to human purposes.

This notion is completely consistent with today’s “Apple-world”, the world of iGadgets, as I like to call it. In this world we constantly work with things that are determined by their handiness; they exist only in the mode of “handiness”. Once

they have weaknesses and become conspicuous, the next iGadget is available on the market, and will cover up the "objective presence". "Handiness" as such is not necessarily connected to a natural everyday life; it can carry all the signs of alienation with it, which Heidegger describes in his analyses of fallenness. However, if Dasein as such opens up the world primarily through the "handiness" of objects, and if all objects are first and foremost conceived as equipment, it becomes impossible to leave them be. Thus, the critical distance that phenomenological analysis claims for itself becomes impossible: if objects are conceived as equipment, their mode of existence cannot be observed neutrally; they are already "at hand".

Consequently, Heidegger replaces this resolute decision for one mode of existence with the methodological concept of "releasement" (Heidegger 1966, 43-57; GA 16, 517-529). Moreover, it is no coincidence that he replaces equipment with the "thing" and gives it a mythical flavor. He had realized that *Being and Time* entails an anachronistic retrojection of modern life conditions; it applies a notion of modern everydayness to history as a whole. At this point, Dasein is not yet conceived historically, even if it interprets itself by means of a narrative, or in historical dimensions. Dasein itself remains historically invariant. This historical invariance is an inheritance of transcendental philosophy, to which *Being and Time* owes important fundamental ideas.<sup>23</sup> What transcendental philosophy continues to exclude is an event (*Ereignis*) that would fundamentally call into question the projecting-structure of Dasein and allow it to appear as variable and contingent. There is no way of escaping from modernity, if Dasein exhibits an invariable structure, and this invariable structure has above all the consequence that all things appear to us as equipment – or even should appear as equipment. *Being and Time* remains a modern project, an affirmation of a historically contingent structure. To be sure, Heidegger acknowledges this contingency in his short discussion of mythical Dasein, but he doesn't really have any room for it due to the transcendental character of the concept of Dasein.

The assumption that the world appears or "worlds" only when Dasein brings forth itself amounts to a higher-level anti-

realism, which sounds suspiciously like what Meillassoux labels as correlationism. But Meillassoux's label does not completely fit here, because "world" in *Being and Time* is the name for a "totality of relevance" (*Bewandtnisganzheit*) – that is, it is a name for the fact that all objects appear in a definite light, and this definiteness of their appearance is due to the respective project of an individual Dasein in connection with the totality of epochal projects. (Heidegger wishes to resolve this tension in favor of the epochal.) Nevertheless, Heidegger still adopts an ontological anti-realism. Heidegger's anti-realism here consists in the thesis that the ontological concepts that he employs are structured in a way that is dependent upon human involvement. For Heidegger, what ontology one adopts depends on "what kind of a human being one is," in the language of the much-cited line from Fichte.<sup>24</sup> The problem with this is that one then has to allow for conditional statements that claim that nothing (or more precisely, no one) would exist, if we hadn't discerned this state of affairs – or even that objects would not be connected if we hadn't endowed them with connections. Implicitly an ontology of individual things is thereby smuggled in, since it now looks as if before the arrival of Dasein (and thus the "substance of human being") individual things were present only in an isolated fashion, and only afterward do they appear to be connected to one another. Underhandedly, Heidegger adopts the thesis that there are atomistic objects without relations, and that through our arrival these objects become embedded in relations and thereby in facts – insofar as facts produce relations between objects.

Here basic ontological concepts, which we use to present any kind of connection in which objects appear, are only applicable as a result of our contributing to them. But this amounts to introducing ontological structures *ex nihilo*. It is precisely this element left over from the traditional theology of creation that Heidegger later recognizes in his original project. This recognition leads to his endeavor to undermine onto-theology and the accompanying view that the whole of beings must be interpreted as created (*creatum*). Against this background, one can interpret the turn as an attempt to accomplish a realist project: Heidegger attempts to carry out a



program that consists in understanding ontological structures in such a way that they are 1) variable and contingent and 2) independent of our involvement. The historicity of Dasein is transformed into a destiny (*Geschick*) independent of our involvement, though this destiny remains tied to Dasein, without which destiny would not come to appearance.

## 2. The Turn as Realist Project

The concept of "turn" (*Kehre*) in Heidegger has several different functions. In my view, the term primarily designates the possibility of "change in Being" (*Wandel im Sein*) (Heidegger 2012a, 65; GA 79, 69). In the period after *Being and Time* that is sometimes called "the turn", Heidegger reconsiders the "apriorism" that he had previously regarded as the defining feature of scientific philosophy as such.<sup>25</sup> In particular, this means that he departs from the notion that Being is an invariant structure that depends on our understanding of Being in such a way that we bring forth this structure by understanding it – i.e. in a way that depends on our involvement. In other words, the turn is Heidegger's attempt at a realist project, which describes ontological structures as genuinely independent of our contribution, even if they do not transcend our contribution. This becomes clear in passages like the following, which can be viewed as linking up with Platonism below the surface:

Man can, indeed, conceive, fashion, and carry through this or that in one way or another. But man does not have control over unconcealment itself, in which at any given time the real shows itself or withdraws. The fact that the real has been showing itself in the light of Ideas ever since the time of Plato, Plato did not bring about. The thinker only responded to what addressed itself to him." (Heidegger 1977b, 299, GA 7, 18)

Here Heidegger suggests a ground-breaking analogy. Plato affirms the pre-existence of the ideas, which make possible our involvement with objects but are not themselves dependent on our contributions. With the pre-existence of the

ideas Plato ultimately describes his own mode of philosophizing and not just a region of his theory. By describing the ideas, Plato refers indirectly to the realist presupposition of philosophical descriptions – namely, that philosophical descriptions are not constructions. (Already in *Being and Time* Heidegger also argues against viewing philosophical descriptions as constructions.<sup>26</sup>) Philosophical concepts would be constructed if we were to bring them forth without having to worry about their having an independent reality. Heidegger assumes just such a creation *ex nihilo* in his concept of “resoluteness” (*Entschlossenheit*), which is an attitude that one has to have so that one can philosophize creatively. In contrast, “the they” (*das Man*) refers to the mere retelling of historically pre-existing theoretical material. Such a “retelling” is unfortunately widespread throughout all historical periods and in all areas of the academic discipline called “philosophy.” (Today in Germany this mostly takes the form of reporting pro- and contra-arguments that are gleaned from English-language essays.)

Now Heidegger poses once again the question: under what conditions can basic ontological concepts touch a reality that exists independent of our involvement? He answers this question with his theory of truth as unconcealment: “But the unconcealment itself, within which ordering unfolds, is never a human handiwork, any more than is the realm man traverses every time he as a subject relates to an object.” (Heidegger 1977b, 300, GA 7, 19).

In this reflection we can see the following argument. Truth-apt statements, and thus true or false references to objects, imply that there is a region of objects to which they refer. For example, beliefs about elementary particles imply that there is a region in which these appear, and this region is associated with a methodologically distinct discipline – in this case, nuclear physics. If we can make a discovery in this region, we are justified in assuming that something or other is really the case in this region. Let’s use the word “facts” to refer to truths about objects. Something that is true about atoms is that they consist of several elementary particles. This truth is neither an atom nor an elementary particle but rather a fact

that links these objects together. Objects are embedded in facts, and facts are again divided into different regions of objects (the last point is a thought that runs through Heidegger's entire corpus<sup>27</sup>). We can only have truth-apt (in Heidegger's language: "correct") beliefs if we presuppose that there are regions of objects with factual structures. Furthermore, we have to assume that these areas are not completely closed off to us; otherwise our capacity for truth would "stop anywhere short of the fact", as McDowell has aptly stated (McDowell 2000, 29). We would also not be capable of truth if none of our beliefs could reach the structures that our beliefs are supposed to be about. From this brief analysis of our capacity for truth and the emphasis on a certain "realist platitude" (Koch 2006, 54f.), it is clear that not all objects can be completely withdrawn from us. For we know the conditions for their being minimally accessible to us, i.e. as objects of truth-apt reference. The region of these conditions is not open to debate in the same way as individual claims to knowledge or truth. And Heidegger calls this region "Being" (among other things). Being is not open to debate in the same way as individual truth claims. Consequently, we have to assume a different attitude toward Being than the one we assume in the case of our usual, fallible claims to knowledge.

Now the question is: how can this attitude be described without making Being or truth in the sense of unconcealment dependent on our involvement? For it looks as if Being is a presupposition of our fallible reference to objects and facts. Then one could again think that Being is dependent upon us – although if we consider it precisely, this conclusion does not follow. In a (not completely inconspicuous) reference to the late Schelling, Heidegger expresses this as the suspicion that the human being can presume to be "master of Being"<sup>28</sup> – a suspicion that has hidden within itself the particular danger that the human being misunderstands himself as "lord of the earth." (Heidegger 1977b, 308; GA 7, 28). "In this way the illusion comes to prevail that everything man encounters exists only insofar as it is his construct. This illusion gives rise in turn to one final delusion: it seems as though man everywhere and always encounters only himself" (Heidegger 1977b, 308; GA 7, 28).

With the turn Heidegger moves away from this way of thinking. For the turn consists in grounding our understanding of Being in a realist manner. For this purpose Heidegger introduces the concept of destiny (*Geschick*), which simply means that we each find ourselves in what is ultimately a completely groundless and thus arbitrary understanding of Being, which is simply *there*. The event (*Ereignis*) has no source, no agent – this is Heidegger’s interpretation of the death of God. For this reason he insists on the history of the concept of *causa*, which, like the word *casus*, he derives from *cadere* (Heidegger 1977b, 290; GA 7, 10). With this background in mind, we can see that it is absurd when Meillassoux presents his own thinking of chance and his renunciation of the principle of sufficient reason as a critique of Heidegger. This is absurd because Meillassoux’s basic ideas in *After Finitude* can be understood as a well-grounded interpretation of Heidegger himself. Ultimately, what Meillassoux does is employ Heidegger’s concept of the “event” for understanding the physical universe and thereby extend it to the non-human, inanimate part of nature. This cannot be understood as a criticism of Heidegger, especially since Heidegger – in dialogue with Heisenberg – shows in his works on the principle of sufficient reason that every understanding of Being is based on contingency. He thereby pursues the intention to keep open the “possibility of a turn” (Heidegger 2012a, 67; GA 79, 71). If the forgetfulness of Being is just a contingent, accidental epoch of the history of Being, a contingent interpretation of beings as a whole, that has a long line of antecedents, but ultimately became what it is only in modernity in the seventeenth century, then we can hope for another coincidence (*Zufall*). In Heidegger’s *Contributions to Philosophy* this other coincidence is called the “last god” – this philosophy of future is concerned with “what will be” (Heidegger 2012a, 72; GA 79, 77) and thus undeniably echoes the late Schelling.<sup>29</sup>

Heidegger presents the “turn” as a well-founded supposition: “If positionality is an essential destiny of being itself, then we may suppose that, as one essential way of being among others, positionality changes.” (Heidegger 2012a, 64; GA 79, 68). Paradoxically, this supposition is grounded in the fact

that our understanding of Being is ultimately groundless. But what does this mean? And how can we distinguish this state of having no reason or being groundless from the arbitrariness of an anti-realist conception?

In my reading, the groundlessness Heidegger insists on can be interpreted as the realist motive of the turn. Nowadays, when thinking about the justification of philosophical theories, it is common to assume that we can increase the validity of our beliefs or their probability of being true by participating in the "game of giving and asking for reasons". But one can immediately raise the simple objection that no inference or inferential network can guarantee that one's premises are true. When the truth of the premises is guaranteed inferentially, this is always tautological – merely a matter of truth-preservation. In order to break out of the tautological effectiveness of an argument, some of the premises have to have a truth that depends on conditions of a non-inferential nature. Since the grounds or reasons for an argument's conclusion consist in the premises plus a mode of inference, we can assemble as many grounds as we want without ever ensuring that our beliefs are true – or even probably true (in an objective sense). At best we can work on optimizing the process by which we hold something to be true, but at any time this could completely miss the mark due to the obvious limitations of the information we are able to process (a finite corner of the infinite). For this reason, the game of giving and asking for reasons stands in contrast to the concept of truth, which Brandom would like to get rid of (following his teacher, Rorty: cf. Brandom 2009, 156-177). Thus, whether a philosophical theory proves to be true depends only partially on the theory itself. In particular, every theory, no matter how complex, is extremely limited when measured against the totality of what is possible, and in this sense every theory is also finite. For this reason, it always remains to a certain extent outside our reach to find which mechanisms of selection will lead to the acceptance of a certain set of premises, since we obviously cannot ground everything. In this sense it is true that "every way of revealing" is "ordaining of destining" (Heidegger 1977b, 306; GA 7, 25).

Every philosophical theory makes use of a projection that offers a certain overview of the whole – an attitude (*Haltung*) that Heidegger designates as “insight” (*Einblick*). This is even true for a theory concerning the grounding of philosophical theories, which understands grounding in inferential terms. Even such a theory presupposes an “unconcealment” “in which everything that is shows itself at any given time” (Heidegger 1977b, 307; GA 7 27). Here we can pose the question: what are the conditions for taking Heidegger’s contribution as an impetus for an ontological realism? If one doesn’t succeed in making an ontological realism plausible (or even grounding it), everything that exists is in danger of becoming our own “machination” (*Machenschaft*). If the basic ontological concepts apply to things *only* if there are beings like us who spontaneously produce these concepts through their involvement, then connections between things (and thus facts) only exist by means of our contribution. Ontological anti-realism thus trickles down from the level of philosophical theory to the level of objects.

By this I mean the following. If there were only regions of objects and facts insofar as we distinguish them, then there would be no facts if there were no beings like us. Therefore, it would not be a fact that the moon is smaller than the earth if there were no beings like us. The objects (those things that *are*) would be without any connections (without Being). From this it immediately follows that all connections that we now discern turn into constructive hallucinations – a piece of nonsense, that once again appears all too plausible in a time of neuroconstructivism.<sup>30</sup> Heidegger’s concept of *Gestell* can also be interpreted as a constructivism that regards all truth conditions as internally generated hallucinations or illusions, which alight upon free-floating objects.

At the end of the day, however, Heidegger does not succeed in holding the realist line that he conceives with the turn, since he still wants to give the human being a special status. This special status consists in the fact that the human being proceeds with an understanding of Being and can make this understanding explicit. To the extent this is made explicit, it can be debated – and this is what Heidegger himself intended

in order to oppose technology's projection of Being with the "possibility of another Being," as Schelling named it.<sup>31</sup> Heidegger writes explicitly that "the essence of Beyng" needs "the human being" "in order to remain guarded in the midst of beings as being, and thus needs it in order to essence as beyng" (Heidegger 2012a, 65; GA 79, 69). In this Heidegger remains bound to the analysis of apophantic *logos* from *Being and Time*. In addition, he assumes that beings can be interpreted or appear under definite descriptions *only* if they are considered *as* this or that. He thereby overlooks the possibility of a realist ontology of sense.<sup>32</sup> For Heidegger, there appears to be a sense of Being only if we involve ourselves with it. For this reason, the turn remains dependent upon the human being in order for it to take place: "The great essence of the human lies in its belonging to the essence of being. It is needed by the essence of being so as to guard it in its truth." (Heidegger 2012a, 66; GA 79, 70)

### 3. Towards a New Realism of Sense

Although space does not permit me to develop all the details, I would like to end with the claim that Heidegger overlooked the option of admitting sense that is independent of our contribution. As Jens Rometsch has convincingly shown, Heidegger tends to assume a previous (or "ancestral," as Meillassoux would put it) concealment of unconcealment, and this assumption is insufficiently grounded.<sup>33</sup> Heidegger situates unconcealment exclusively with human beings. But this corresponds to the modern scientific view of the world as an essentially inanimate, nakedly extended and non-transparent universe "in itself," in which at some point our capacity for truth suddenly appears – and with it, sense. One can presume that this also lies behind Heidegger's lightning metaphor, though the metaphor recedes in the very-late Heidegger in favor of an experiment with a resting openness.<sup>34</sup> Suddenly and without any reason the light comes on, or – to be more precise – suddenly and without reason the clearing opens up, i.e. the region of our capacity for truth, the ability to be true or false. But here arises the problem of the integration of our capacity

for truth into our environment in a way that already presupposes a lot.

On the contrary, I hold the view that the object in itself appears – in all relevant ways we can make sense of the expression “in itself”. In conclusion, let me explain the basic idea that motivates my view. By “existence” I understand the fact that something appears in a field of sense. “Field of sense” is the name by which I designate a region of objects that is different from other regions of objects. The sense of a region of objects is the reason for its individuation; it distinguishes one region from another. Drawing on Frege, I understand by “sense” (*Sinn*) an objective mode of presentation of objects. That Vesuvius – seen from Naples – looks one way or another, or that a blue cube in a certain light looks green, is just as objective as Vesuvius or the blue cube themselves.<sup>35</sup> Objects exist only in regions of objects, from which they emerge and against which they stand out. For their part, regions of objects exist only by standing out as objects in other regions. If anything exists at all, several regions of objects have to exist: this is the basic thesis of the version of ontological pluralism that I am arguing for. The regions of objects are distinguished by the ways in which the objects that appear in them are present. It is impossible that an elementary particle, which appears in the region of atomic physics, is literally a part of myself as a citizen of Germany. It is senseless to put elementary particles – which appear in my body at a certain point in space and time – under a specific political jurisdiction. But we cannot draw from this the conclusion that I am not subject to a specific political jurisdiction. This is because I am not identical with my appearance in that field of sense to which elementary particles belong. This is a lesson we can learn already from Thomas Mann’s *The Magic Mountain*. One of the conditions the inhabitants of the *Magic Mountain* are suffering from is rather particular: they identify themselves with their X-ray images. Thus it is a mystery how on this inanimate mountain the magic of love and insight can appear – this is nothing else than the basic problem of modern nihilism. Since Heidegger was drawing on Kant till the end, he was looking for the conditions of the identity of objects on “our” side, i.e. from



the perspective of truth-apt attitudes; for this reason, he did not consider the possibility of appearances that are meaningfully structured in themselves, or an uninterpreted unconcealment in itself.<sup>36</sup> However, this failure on Heidegger's part leads to a nihilism that entails the idea of a senseless atomistic world of extension – a view that was simultaneously appealing and repellent for Heidegger. We have to realize that the myth of an essentially meaningless world – of a planet populated by ants and intelligent killer apes in the midst of a black, rapidly growing vastness – is completely baseless. This realization is the only way to achieve a “change in Being” (*Wandel im Sein*). Such a change in Being is desirable, because the Being with which we are satisfied at the moment is based on an error. As philosophers, we want at least one thing: the undisguised truth, which – to my mind – is the central topic of Heidegger's thinking as a whole. We owe Heidegger for being ahead of his time and reminding us that we have to resist the temptation of postmodern constructivism and its denial of truth and facts, if we do not want to fall prey to the delusion that human beings are at the center of everything, just because they are partly responsible for the fact that things come into being. Perhaps Heidegger never fully overcame this view because of the time he was living in. But he did lead in the right direction. And, for this reason, we cannot afford to forget him.

## NOTES

---

<sup>1</sup> Barry Stroud has an influential argument along these lines (Stroud 1984).

<sup>2</sup> “One look at previous ontology shows us that one *skips over* the phenomenon of worldliness when one fails to see the constitution of Dasein as being-in-the-world.” (Heidegger 2010b, § 14, 63-66, here 65 and §21, 93-99, esp. 98f.; GA 2, § 14, 85-89, here 85)

<sup>3</sup> On the concept of the “ontology of individual things” cf. Gabriel (2008b), especially 64-65. In this connection, Heidegger speaks of an “ontology of things” (*Dingontologie*). Cf. Heidegger (1977a), § 21, 134, (2012) 98.

<sup>4</sup> On this point, cf. Williams (1996). Also cf. the piece by Jörg Volbers, Volbers (2012).

<sup>5</sup> Cf. for example Dummett (1978) and Dummett (1991). To be exact, Dummett's project is to work out a logical criterion for realism. In particular,

this is a criterion that certifies the realistic assumptions for a theory with respect to its realm of objects. Dummett famously attaches this criterion to the bivalence of a relevant type of assertion.

<sup>6</sup> Cf. against this notion of existence Gabriel 2013a and 2013c.

<sup>7</sup> This is the tenor of Heidegger's criticism of Descartes: "Descartes does not allow the kind of being of innerworldly beings to present itself, but rather prescribes to the world, so to speak, its 'true' being on the basis of an idea of being (being = constant presence) the source of which has not been revealed and the justification of which has not been demonstrated. Thus it is not primarily his dependence upon a science, mathematics, which just happens to be especially esteemed, that determines his ontology of the world; rather, his ontology is determined by a basic ontological orientation towards being as constant objective presence, which mathematical knowledge is exceptionally well suited to grasp." Heidegger (1977a), 128, (2010b), 94.

<sup>8</sup> Drawing on Heidegger's ideas Graham Harman has introduced the concept of the "undermining of objects" . In Graham's view objects are undermined precisely by reducing the things of the human world, or the tools Heidegger describes, to particles they consist in. Cf. Graham Harman (2013), 40-51.

<sup>9</sup> On this question cf. the recent publication Rometsch (2012). Cf. Heidegger on a slightly self-critical note: "Beings, in the sense of the objectively present at hand, are taken to be unassailable and unquestionable, and the most appropriate way of relating to them occurs when the present at hand becomes entirely and utterly ready to hand and the latter is established in a completely technical sense." (Heidegger 2012b, 350; GA 65, 189, 444).

<sup>10</sup> Cf. Crispin Wright's concept of "leaching", which originates from an interpretation of Wittgenstein, but can be applied in this context too (Wright 2004). Cf. my general reconstruction of this thought in Gabriel (2009) and Gabriel (2008b), 134-175.

<sup>11</sup> Cf. Heidegger (1975), 121 (GA 16, 285).

<sup>12</sup> Cf. Heidegger (2010a). The concept of the "open-region" is introduced by the scholar on page 74 (GA 77, 114) and developed further by the guide with respect to "the history of the open-region" (91; GA 77, 141).

<sup>13</sup> "Le sens n'est jamais principe ou origine, il est produit." Deleuze (1969), 89f.; cf. 116.

<sup>14</sup> Cf. for this purpose the collective volume Smith (2009).

<sup>15</sup> "*Handiness is the ontological categorical definition of beings as they are 'in-themselves'.*" (Heidegger 2010b, 71; GA 2, 96).

<sup>16</sup> Cf. Brandom (2002), 298-323; Williams (2005); Moore (1997); Gabriel (2008b) and (2013a).

<sup>17</sup> Cf. for instance the following passage from the essay "The Age of the World Picture": "Where the world becomes picture, beings as a whole are set in place as that for which the human is prepared; that which, therefore, he correspondingly intends to bring before him, have before him, and thereby, in

a decisive sense, place before him. Understood in an essential way, world picture does not mean 'picture of the world', but rather the world grasped as a picture. [...] The world becoming a picture is one and the same process as that whereby, in the midst of beings, the human becomes a subject." Heidegger (2009), 207-223, here 218 and 220 (GA 5, 89, 92).

<sup>18</sup> Cf. for exactly the same criticism Adorno (1990); Derrida (2011).

<sup>19</sup> For more detail, see Gabriel (2014).

<sup>20</sup> Cf. Brandom (2002).

<sup>21</sup> For a more extensive elaboration of this issue, see Latour (2012).

<sup>22</sup> Heidegger (2010b), 298-301 (GA 2, 414-416). On the consequent problem of the anachronism of modernity cf. Gabriel (2006); Gabriel/Žižek (2009), as well as more recently Gabriel (2013c), chapter V.

<sup>23</sup> In *Being and Time* this is sufficiently clear from the analogical use of the terms "category" and "existential", as well as Heidegger's frequent reference to the *a priori*. The debt to transcendental philosophy is even clearer in the essay "On the Essence of Ground", which appeared one year after the publication of *Being and Time*. "We name *world* that *toward which* Dasein as such transcends, and shall now determine transcendence as *being-in-the-world*. World co-constitutes the unitary structure of transcendence; as belonging to the structure, the concept of world may be called *transcendental*." Heidegger (1998), 109 (GA 9, 139).

<sup>24</sup> "The kind of philosophy one chooses thus depends upon the kind of person one is. For a philosophical system is not a lifeless household item one can put aside or pick up as one wishes; instead, it is animated by the very soul of the person who adopts it. Someone whose character is naturally slack or who has been enervated and twisted by spiritual servitude, scholarly self-indulgence, and vanity will never be able to raise himself to the level of idealism." Fichte (1994), 20.

<sup>25</sup> Cf. "A *priorism*' is the method of every scientific philosophy that understands itself." Heidegger (2010b), § 10, 49n (GA 2, 67). "The question of being thus aims not only at an *a priori* condition of a possibility of the sciences, which investigate beings as this or that kind of being and which thus always already move within an understanding of being, but also at the condition of the possibility of the ontologies which precede the ontic sciences and found them." Heidegger (2010b), § 3, 10 (GA 2, 15).

<sup>26</sup> Cf. Heidegger's explicit opposition to identifying apriorism and construction: Heidegger (2010b), § 10, 49n (GA 2, 67).

<sup>27</sup> In his habilitation Heidegger already speaks of "areas of objects" (*Gegenstandsgebieten*), and on this basis he argues "for a variety of *realms of validity* (*Geltungsbereichen*)". Cf. Heidegger, GA 1, 210, 404. On this point, see my reflections on "fields of sense" in Gabriel (2014).

<sup>28</sup> Cf. Heidegger (2012a), 65 (GA 79, 69), translation modified; Schelling (1998), 8. On Heidegger and Schelling see Gabriel (2008a) and Gabriel (2011).

<sup>29</sup> For this aspect of Schelling's late philosophy, see Gabriel (2013b).

<sup>30</sup> This is exactly what "New Realism" opposes. Cf. Ferraris (2012), Gabriel (2013c), Benoist (2011), Boghossian (2007).

<sup>31</sup> Schelling (1856-1861), vol. 13, 226, 273; Schelling (1992), 91.

<sup>32</sup> Against this position see Gabriel (2014).

<sup>33</sup> Cf. Rometsch (2012, 125-128). Rometsch cites the following passages to prove his point: "Yet the essential occurrence of the original truth can be experienced only if this cleared 'amidst', which grounds itself and determines time-space, is reached in a leap as that from which and for which it is the clearing, namely, for self-concealing." Heidegger (2012b), 262 (GA 65, 330). "The concealment of beings as a whole does not first show up subsequently as a consequence of the fact that knowledge of beings is always fragmentary. The concealment of beings as a whole, un-truth proper, is older than every openedness of this or that being. It is older even than letting-be itself, which in disclosing already holds concealed and comports itself toward concealing." Heidegger (1998), 148 (GA 9, 193). "Truth occurs precisely as itself in that the concealing denial, as refusal, provides the steady provenance of all lighting, and yet, as dissembling, metes out to all lighting the indefeasible severity of error." Heidegger (1977c), 177 (GA 5, 41f).

<sup>34</sup> For the lightning metaphor cf. Heidegger (1977b), 69-70 (GA 79, 74). I would like to thank David Espinet for insisting on the view that in some of his very late works Heidegger did consider the possibility of what I call "New Realism". This is true at least in the sense that he tries to conceive the resting openness as a grounding motive that does not have to be brought into transparency by something else. In particular, Espinet drew my attention to the following passages: "The clearing is the open region for everything that becomes present and *absent*." It is remarkable that Heidegger is coming close to Goethe's concept of the "archetypal phenomenon" (*Urphänomen*), which Espinet pointed out to me. Heidegger cites Goethe: "Look for nothing behind phenomena: they themselves are what is to be learned." Heidegger then adds: "It is only such openness that grants to giving and receiving and to any evidence at all what is free, in which they can remain and must move." "What is absent, too, cannot be as such unless it presences in the *free space of the opening*." All citations from Heidegger (1977a), 384-385 (GA 14, 67-90, here 81-82). These passages document convincingly that Heidegger experimented with the possibility of a realist phenomenology, which he, as far as we know from the published texts, did not develop far enough. Yet, it is possible to continue Heidegger's work in this direction.

<sup>35</sup> Umrao Sethi is currently working on a theory of "objective looks", which I discussed with her during substantial conversations in Berkeley.

<sup>36</sup> It is clear from the following passage that Heidegger came to recognize this problem later on: "To raise the question of ἀλήθεια, of unconcealment as such, is not the same as raising the question of truth. For this reason, it was inadequate and misleading to call ἀλήθεια in the sense of opening, truth."

Heidegger (1977a), 389 (GA 14, 86). See also the following passage from *Contributions*: "Truth as the clearing for concealment is thus an essentially different projection than is ἀλήθεια, although the former projection pertains to the recollection of the latter, and vice versa." Heidegger (2012b), 277 (GA 65, 350).

## REFERENCES

Adorno, Theodor W. 1990. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Benoist, Jocelyn. 2011. *Éléments de philosophie réaliste*. Paris: Vrin.

Boghossian, Paul. 2007. *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Oxford University Press.

Brandom, Robert B. 2002. "Heidegger's Categories in Sein und Zeit", in Robert B. Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 298-323.

Brandom, Robert B. 2009. *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Cambridge (MA): Harvard University Press.

Chalmers, David J. 2012. *Constructing the World*. Oxford: Oxford University Press.

Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du sens*. Paris: Éditions du Minuit.

Derrida, Jacques. 2011. *Voice and Phenomenon: Introduction to the Problem of the Sign in Husserl's Phenomenology*, trans. Leonard Lawlor. Evanston (IL): Northwestern University Press.

Dummett, Michael. 1978. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Dummett, Michael. 1991. *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Ferraris, Maurizio. 2012. *Manifesto del nuovo realismo*. Rom/Bari: Laterza.

Fichte, J.G. 1994. *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings*, trans. Daniel Breazeale. Indianapolis / Cambridge: Hackett.

Gabriel, Markus. 2006. *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings »Philosophie der Mythologie«*. Berlin/New York: deGruyter.

Gabriel, Markus. 2008a. „Der ‚Wink Gottes‘ – Zur Rolle der Winke Gottes in Heideggers Beiträgen zur Philosophie und bei Jean-Luc Nancy“. *Jahrbuch für Religionsphilosophie* (2008/7): 145-173.

Gabriel, Markus. 2008b. *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*. Freiburg/München: Alber.

Gabriel, Markus. 2009. „The Art of Skepticism and the Skepticism of Art“. *Philosophy Today* 53: 58-70.

Gabriel, Markus, Slavoj Žižek. 2009. *Mythology, Madness and Laugther. Subjectivity in German Idealism*. London/New York: Continuum.

Gabriel, Markus. 2011. „Unvordenkliches Sein und Ereignis – Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger“. In: Lore Hühn and Jörg Jantzen (eds.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings „Freiheitsschrift“ (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006 (=Schellingiana 22)*, fromann-holzboog, Stuttgart–Bad Canstatt, 81-112.

Gabriel, Markus. 2013a. *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, 3. Auflage. Freiburg/München: Alber.

Gabriel, Markus. 2013b. „Schellings Antwort auf die Grundfrage der Metaphysik in der Urfassung der Philosophie der Offenbarung“. In: Daniel Schubbe, Jens Lemanski und Rico Hauswald (eds.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht*

*vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage.* Hamburg: Meiner, 159-187.

Gabriel, Markus. 2013c. *Warum es die Welt nicht gibt.* Berlin: Ullstein.

Gabriel, Markus. 2014. *Fields of Sense. A New Realist Ontology.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Harman, Graham. 2013. "Undermining, Overmining, and Duomining: A Critique". In: *ADD Metaphysics.* Aalto University Design Research Laboratory, 40-51.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1977. *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller with Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay. Oxford: Oxford University Press.

Heidegger, Martin. 1966. "Memorial Address". In *Discourse on Thinking*, trans. John M. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper and Row.

Heidegger, Martin, 1975-. *Gesamtausgabe (=GA)*, 102 vol. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. 1975. "Aletheia (Heraclitus, Fragment B 16)", in *Early Greek Thinking*, trans. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi. New York: Harper and Row.

Heidegger, Martin. 1977a. "The End of Philosophy and the Task of Thinking." In *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, New York: Harper and Row.

Heidegger, Martin. 1977b. "The Question Concerning Technology." In *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell. New York: Harper and Row.

Heidegger, Martin. 1977c. "The Origin of the Work of Art." In *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell. New York: Harper and Row.

Heidegger, Martin. 1995. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, trans. William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. 1998. "On the Essence of Ground." In *Pathmarks*, ed. William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, Martin. 2009. "The Age of the World Picture." In Günter Figal (ed.), *The Heidegger Reader*, trans. Jerome Veith. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 207-223.

Heidegger, Martin. 2010a. "A triadic conversation on a country path between a scientist, a scholar, an a guide." In *Country Path Conversations*, trans. Brett W. Davis. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, 1-104.

Heidegger, Martin. 2010b. *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, revised and with a Foreword by Dennis J. Schmidt. Albany (NY): SUNY Press.

Heidegger, Martin. 2012a. "The Turn." In *Bremen and Freiburg Lectures: Insight into That Which Is and Basic Principles of Thinking*, trans. Andrew J. Mitchell. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. 2012b. *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, trans. Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

Hogrebe, Wolfram. 2009. *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen*. Berlin: Akademie Verlag.

Koch, Anton Friedrich. 2006. *Versuch über Wahrheit und Zeit*. Paderborn: Mentis.

Latour, Bruno. 2012. *Enquête sur les modes d'existence : Une anthropologie des Modernes*. Paris: Éditions La Découverte.

McDowell, John. 2000. *Mind and World*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Meillassoux, Quentin. 2008. *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, trans. Ray Brassier. London: Continuum.

Moore, Adrian William. 1997. *Points of View*. Oxford: Oxford University Press.



Rometsch, Jens. 2012. „Descartes, Heidegger und die neuzeitliche Skepsis.“ *Skeptizismus und Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 28*, ed. Markus Gabriel, Berlin: 105-129.

Schelling, Friedrich Wilhelm Josef. 1856-1861. *Philosophie der Offenbarung*, ed. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart (=Sämmtliche Werke, Bd. 13): Cotta.

Schelling, Friedrich Wilhelm Josef. 1992. *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, ed. Walter E. Erhardt. Hamburg: Meiner.

Schelling, Friedrich Wilhelm Josef. 1998. *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, ed. Siegbert Peetz. Frankfurt am Main: Klostermann.

Schopenhauer, Arthur. 1966. *The World as Will and Representation*, trans. by E.J.F. Payne. New York: Dover.

Sider, Theodore. 2012. *Writing the Book of the World*. Oxford: Oxford University Press.

Stroud, Barry. 1984. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.

Smith, Barry. 2009. *Questions of Taste. The Philosophy of Wine*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Volbers, Jörg. 2012. "Wie 'natürlich' ist der Skeptizismus? Überlegungen zum historischen Grund der skeptischen Erfahrung." *Skeptizismus und Metaphysik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 28*, ed. by Markus Gabriel, Berlin, 155-166.

Williams, Bernard Arthur Owen. 2005. *Descartes. The Project of Pure Enquiry*. New York: Routledge.

Williams, Michael. 1996. *Unnatural Doubts*. Princeton: Princeton University Press.

Wright, Crispin. 2004. "Warrant for Nothing (and Foundations for Free)." *Aristotelian Society Supplementary 78/1*: 167-212.

## Heideggers Dinge

Tobias Keiling  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau

### Abstract

#### Things in Heidegger

This paper discusses the notion of a thing (Ding) in Heidegger. Its aim is to explain the systematic place of that notion in Heidegger's thought in relation to his ontological discourse: as what is explained through different understandings of being, things allow for a simultaneous differentiation and discussion of the different epochs in the so-called history of being. Thus a phenomenology of things and thingness serves as frame of reference for all explications of 'what there is.' If Heidegger is a realist, it is not because he attributes reality to all that is, but rather because all explanations of being refer back to how things are discovered as meaningful.

**Keywords:** Heidegger, ontology, phenomenology, realism

Das Interesse an ‚Dingen‘ im eminenten Sinn ist für Heideggers spätes Denken wesentlich. Während Heidegger in *Sein und Zeit* das Wort meidet, um die diesem Wort vermeintlich inhärenten ontologischen Vorfestlegungen in Frage zu stellen, wird ‚Ding‘ zu einem titelgebenden Schlüsselbegriff in späteren Texten. Welchen Stellenwert der Dingbegriff für den späten Heidegger hat, ist jedoch keineswegs leicht zu beantworten. Es ist nicht leicht zu sagen, wie es zu diesem Sinneswandel, dem „return of *das Ding*“, mit John Sallis gesagt, kommt.<sup>1</sup> Die Rückkehr des Dinges beginnt, so möchte ich im folgenden zeigen, gewissermaßen inmitten der Ruinen der Fundamentalontologie, und zwar in den *Grundproblemen der Phänomenologie*. Welche systematische

Funktion der Dingbegriff hat, wird am deutlichsten, wenn man Heideggers Diskurs über Dinge in den Zusammenhang phänomenologischer Fragestellungen zurückversetzt.

Dabei kann man darauf aufmerksam werden, dass Dinge eine durchaus problematische Doppelfunktion für die Phänomenologie haben: Husserl bezeichnet als ‚Dinge‘ eine Klasse intentionaler Bewusstseinsgegenstände, nämlich diejenigen intentionalen Objekte, die real existieren. Deren Erfahrung bildet die fundamentale Schicht der bewussten Erfahrung und bildet daher das Paradigma für alle Bestimmungen der nicht bloß formalen, sondern materialen phänomenologischen Ontologie. Dinge sind daher beides: Sie bezeichnen eine bestimmte Form von Erscheinung unter anderen, aber geben zugleich vor, was Existenz im phänomenologischen Sinn bedeutet, und zwar in dem für alle Phänomene verbindlichen Sinn. Was phänomenologisch intentionale Gegenstände sind, soll sich ontologisch als Ding oder zumindest als dinglich, also der paradigmatischen Idee von Dinglichkeit entsprechend, erweisen: Dinge sind für die phänomenologische Ontologie die paradigmatischen Gegenstände; zugleich sind sie Gegenstände unter anderen. Aus dieser doppelten Funktion zieht Heidegger die Konsequenz, ‚Dinge‘ und ‚Gegenstände‘ durchgängig terminologisch zu unterscheiden. Heidegger verwendet diese Begriffe kontrastiv (vgl. Heidegger, GA 79, 6; GA 77, 125, 128), in der Unterscheidung von ontologischen, also aus einem bestimmten Seinsbegriff gewonnenen Bestimmungen und einer phänomenologischen Präsenz des Seienden. Ein *Gegenstand* ist für Heidegger dasjenige Seiende, das nach einem spezifischen, anti-realitätem Seinsbegriff verstanden wird, nämlich demjenigen, den Heidegger als den des ‚Vorstellens‘ oder auch des ‚Herstellens‘ bezeichnet. *Dinge* sind dagegen Korrelate eines ontologisch unvoreingenommenen Erfahrens, das kein Seinsverständnis, keine Antwort auf die Seinsfrage voraussetzt oder auf eine solche zielt. Heidegger trennt also terminologisch die beiden Bedeutungsdimensionen, die ‚Ding‘ für Husserl hatte und macht so deutlicher darauf aufmerksam, dass es nicht zwingend ist, Dinge als Gegenstände ontologisch zu fassen,

sondern dass es alternative Weisen gibt, die Tatsache, dass es ‚etwas‘ ist, das erscheint, ontologisch zu interpretieren.

In der so skizzierten Weise lässt sich aber nicht nur der Dingbegriff, der in der Unterscheidung von Gegenständlichkeit einen Grundgedanken des späten Heideggers bündelt, mit der Phänomenologie verbinden. Wenn sich der für Heidegger entscheidende Übergang von Dinglichkeit zu Seiendheit eines bestimmten Seinssinnes als phänomenologisch verstehen ließe, wäre der Phänomenologie eine Beschreibungsmöglichkeit erschlossen, die hinter den Gedanken der Seinsgeschichte und damit hinter einen weiteren Grundgedanken von Heideggers Spätwerk, zurückreicht. Während sich die Beschreibungsmöglichkeiten einer Ontologie durch den innerhalb einer seinsgeschichtlichen Epoche festgelegten Seinsbegriff begrenzt sehen, ginge die Beschreibung von Dingen konstitutiv über Beschreibungsmöglichkeiten, die einen generalisierten Seinsbegriff voraussetzen, hinaus. Phänomenologie wäre dann Phänomenologie nicht des Seienden (des ontologisch interpretierten Phänomenalen), sondern gerade der Dinge im Unterschied zum ontologisch interpretierten Seienden (etwa Gegenständen). Sie ginge also hinter das Projekt einer ontologischen Neubestimmung des Phänomenalen zurück, wie es für Husserls Idee einer phänomenologischen Ontologie verbindlich war, in der die Phänomenologie, die mit einer Infragestellung ontologischer Festlegungen einsetzt, kulminieren sollte. Sie nimmt daher die von Heidegger – besonders im Phänomenparagrafen von *Sein und Zeit* – nur explizit gemachte, bei Husserl aber schon angelegte Re-„Ontologisierung der Phänomenologie“ (Figal 2009, 47) zurück.

Wenn sich so das spezifische Feld der Phänomenologie im Kontrast von phänomenologischem Beschreiben und ontologischem Bestimmen fassen lässt, dann zeichnet es die Phänomenologie aus, dass sie epochenspezifische Übergänge von Dinglichkeit zu Seiendheit zu beschreiben vermag. Die Seinsgeschichte ließe sich dann anhand einer Theorie der Dinglichkeit exemplifizieren, die als phänomenologische Dingtheorie vor der Ontologie läge. Eine phänomenologische Dingtheorie müsste dann auch thematisieren, wie sich Dinge

als ontologisch verallgemeinerungsfähig erweisen. Darin liegt der inhärent realistische Zug – in einem zu erläuternden Sinn – von Heideggers später Phänomenologie, die sich gerade im Kontrast zum ontologischen Diskurs ergibt. Vieles in seiner Beschäftigung mit Dinglichkeit deutet darauf hin, dass Heidegger genau auf eine solche Theorie zielte und diese tatsächlich durch den Versuch motiviert ist, die radikal geschichtliche Fassung seiner Ontologie phänomenologisch zu plausibilisieren. Dadurch entdeckt Heidegger eine von der Ontologie verschiedene Geltungsdimension philosophischer Bestimmungen, ohne dass Heidegger diese explizit als phänomenologisch bezeichnet hätte. Der entscheidende Schritt dabei besteht in einer spezifischen Aneignung des Dingbegriffs und seiner Entfaltung, die von Heideggers Diskurs über die Geschichtlichkeit von Sein nicht direkt betroffen, sondern im Gegenteil Phänomene von Dinglichkeit als solcher – insbesondere die Singularität der Dinge – gegen den Übergriff der Geschichte der ontologischen Konzeptualisierungen in Schutz zu nehmen bemüht ist<sup>2</sup>.

Heideggers Aneignung des Dingbegriffs für eine anonymisierte Phänomenologie<sup>3</sup> vollzieht sich prominent in *Der Ursprung des Kunstwerks* und macht – neben den kunstphilosophischen Ansprüchen – den Kern dieses Textes in seiner letzten Fassung aus. Vergleicht man nämlich die erste Ausarbeitung des Kunstwerkaufsatzes mit der in den *Holzwegen* veröffentlichten (Heidegger 2007 und GA 5), so fällt auf, dass in der ersten Ausarbeitung Dinge in keiner Weise thematisch sind, während die veröffentlichte Fassung nicht nur ausführlich auf die Frage eingeht, in welchem Sinne Kunstwerke Dinge sind, sondern auch die Perspektive eröffnen soll, „aus dem Wissen vom Werkhaften des Werkes die Frage nach dem Dinghaften des Dinges auf den rechten Weg“ (GA 5, 57) zu bringen. Die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks dient also auch – und für die Phänomenologie ist dies entscheidend – der Bestimmung von Dinglichkeit. Genau während der Überarbeitung des Kunstwerkaufsatzes geschieht Heideggers nachhaltige Aneignung des Dingbegriffs. Deren Tragweite lässt sich nicht am Kunstwerkaufsatz allein nachzuvollziehen, vielmehr ist die Vorlesung entscheidend, die

Heidegger im Wintersemester 1935/36, also im Zeitraum zwischen den beiden maßgeblichen Fassungen des Kunstwerkaufsatzes, unter dem Titel *Grundfragen der Metaphysik* gehalten, aber erst 1962 unter einem anderen Titel, nämlich *Die Frage nach dem Ding*, veröffentlicht hat.<sup>4</sup> Dieser zweite Titel gibt dabei sehr viel besser an, für welchen Begriff oder für welches Problem sich Heidegger maßgeblich interessiert: für Kants Theorie der Konstitution von Dinglichkeit als Ding in der Erscheinung. Die Vorlesung nimmt das im Ausgang der Auseinandersetzung mit der Kantischen These in den *Grundproblemen der Phänomenologie* entscheidende Problem des kantischen Dingbegriffs wieder auf, wobei ein ausführlicher *Vorbereitender Teil* dem systematischen Stellenwert des Dingbegriffs gewidmet ist, während der *Hauptteil* zunächst den „geschichtlichen Boden“ (GA 41, 55) der *Kritik der reinen Vernunft* darstellt und dann eine ausführliche Interpretation nur eines kleinen Teils der ersten *Kritik* entwickelt, nämlich des *Systems aller Grundsätze des reinen Verstandes* aus der transzendentalen Analytik (A 148/B 187 – A 235, B 294). Bereits dieser Aufbau der Vorlesung macht klar, dass Heideggers Interpretation hier die später in *Kants These über das Sein* (1962) artikulierte Einsicht voraussetzt, dass es die Kantische Urteilstheorie – und keineswegs die vermeintlich vulgärphänomenologische Gleichsetzung von Sein, Position und Wahrnehmung – ist, von der aus sich das in Kants These artikulierte Seinsverständnis maßgeblich erschließt. Dieses Seinsverständnis wiederum ergibt sich, so Heideggers Überzeugung, maßgeblich in der Konzentration auf die Frage, wie Kant die Konstitution von Dingen in der Erscheinung bestimmt.<sup>5</sup> Das erklärte Ziel von Heideggers Vorlesung ist es dabei, Kants Seinsverständnis als ein spezifisch geschichtliches zu rekonstruieren, auch wenn eine explizite Thematisierung der Seinsgeschichte den zeitgleich entstehenden Manuskripten wie den *Beiträgen zur Philosophie* vorbehalten ist. Auf dem „Weg der eigentlichen ‚lebendigen‘ Geschichte“ der Frage nach dem Ding soll eine Möglichkeit deutlich werden, wie „sich der Anfang und ein entscheidendes Zeitalter auf eine neue Weise, weil in einem schöpferischen Sinne, zusammenschließen“ konnten (GA 41,

55). Die Vorlesung versucht, mit anderen Worten, die für die kantische Philosophie spezifische Seinsepoche herauszuarbeiten, indem der spezifische philosophische Neuanfang Kants – der eben in der Analyse der Urteile des Verstandes und deren Grundsätzen zu suchen ist – als solcher zur Geltung gebracht wird. Dies wiederum soll dadurch geschehen, dass Heidegger zeigt, was mit den Dingen ‚passiert‘, wenn sie im für das Seinsverständnis Kants spezifischen Sinne ontologisch verstanden werden.

Heideggers Interpretation soll dabei durch eine maximale Zurücknahme gekennzeichnet sein: „Künftig soll nur Kant sprechen.“ Diesen Anspruch bestimmt Heidegger näher als eine Verknüpfung von Fragen, nämlich genauer als die doppelte Voraussetzung, dass Heideggers eigene, für den Titel der Veröffentlichung maßgebliche „Frage ‚Was ist ein Ding?‘ zu der Frage Kants“ gemacht und „umgekehrt die Frage Kants zu der unseren“, also zu der Heideggers werde (GA 41, 56). Heideggers Interpretation meint sich einerseits also auf das für die Philosophie Kants Genuine – gemeint ist die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ – berufen zu dürfen, andererseits will sie sich als eine spezifische Perspektivierung verstanden wissen – beides vermittelt durch die Frage nach dem Ding, die einerseits als eine Frage ausgewiesen werden soll, die der *Kritik* nicht fremd ist, deren spezifischer Sinn als eine über die Philosophie Kants hinausgehende Interpretationsfrage sich aber aus Heideggers in den vorbereitenden Bemerkungen angestellten Überlegungen zu seinem eigenen Erkenntnisinteresse ergibt.<sup>6</sup>

Wenn es darum geht, den für Heidegger selbst spezifischen Dingbegriff zu umreißen, ist man auf diesen vorbereitenden Teil zurückverwiesen, in welchem Heidegger in eigener Sache spricht und Dinglichkeit als Problemtitel entfaltet. Dass das Interesse von Heideggers Kantinterpretation jedoch eigentlich darin besteht, das Problem der Intentionalität von der Dingkonstitution her wieder aufzugreifen und in einer historisch spezifischen – wie sich mit dem später verwendeten Ausdruck sagen ließe: seinsgeschichtlichen – Konfiguration zu verstehen, macht der Schluss der Vorlesung deutlich. Hier bestimmt Heidegger abschließend, wie sich die Frage Kants zu der von ihm

entwickelten Frage nach dem Ding verhalte. Dabei wird deutlich, dass Heidegger die zuvor in *Sein und Zeit* und in den *Grundproblemen der Phänomenologie* bloß angedeutete Angewiesenheit des transzendenten Daseins auf Dinge als eine Einsicht begreift, die sich eben aus der spezifischen Kantischen Fragestellung ergibt und Kant damit zum Vorläufer von Heideggers eigener Einsicht in die Transzendenz des Daseins macht. Kants Frage „Was der Mensch?“ sei eine Verwandlung der Frage Heideggers „Was ist ein Ding?“. Das bedeute nicht, dass für Kant „die Dinge zu einem menschlichen Gemächte werden, sondern heißt umgekehrt: Der Mensch ist als jener zu begreifen, der immer schon die Dinge überspringt, aber so, daß dieses Überspringen nur möglich ist, indem die Dinge begegnen und so gerade sie selbst bleiben – indem sie uns selbst hinter uns selbst und unsere Oberfläche zurückschicken.“ In Kants Frage nach dem Ding werde so „eine Dimension eröffnet, die über die Dinge hinaus- und hinter den Menschen zurückreicht.“ (GA 41, 246) Die Transformation von Heideggers Interpretationsfrage nach dem Ding zu „Kants Frage nach dem Ding“ habe nämlich, fasst Heidegger zusammen, ein gemeinsames Anliegen beider herausarbeiten können, so dass Heidegger mit Kant seine eigene Fundamentalontologie und mit der „geschichtlich-geistigen Grundstellung, die uns heute trägt und bestimmt“ (GA 41, 56), wohl auch die Philosophie seiner Zeit im Ergebnis seiner Interpretation durch eine spezifische ontologische Intentionalitätstheorie ausgezeichnet sieht. Dadurch beginnt Heidegger, auch seine eigene Philosophie einer Seinsepoche zuzuordnen. Eine Konsequenz dieser hier zum Ausdruck kommenden Relativierung ist sicher die Selbstkritik und -besinnung der Manuskripte, die in diesen Jahren entstehen. Doch der vermutlich am klarsten konturierte philosophische Neuanfang geschieht mit der Vorlesung zu Kant selbst, die mit jenen Worten zusammengefasst wird: Wenn sich die Vorlesung als die Verwandlung der Frage ‚Was ist ein Ding?‘ in die Kantische Frage ‚Was ist der Mensch?‘ auffassen lässt, dann ist klar, dass Dinge in dem in der Einleitung skizzierten Sinne eine für die Intentionalitätstheorie und Metaphysik der Erfahrung im Anschluss an Kant entscheidende Größe und zugleich für Heideggers



Anverwandlung der anthropologischen Fragestellung in der Daseinsanalyse ausschlaggebend sind. Wenn dies wiederum das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit Kant ist, dann ließe sich eben die Frage nach dem Ding vermutlich auch in Bezug auf andere philosophiegeschichtliche Positionen erfolgversprechend stellen. Eben dies hat Heidegger nicht nur im ersten Teil der Vorlesung andeutungsweise getan, sondern es bildet auch das Zentrum der Überlegungen zum Ding im Kunstwerkaufsatz, die wiederum einige der ontologischen Thesen der *Grundprobleme der Phänomenologie* im Hinblick auf Dinglichkeit reformulieren. Im folgenden sollen diese drei Texte interpretiert werden, um eine eigene Perspektive auf Heideggers Diskurs über Dinge – und damit auf seinen späten Realismus – zu gewinnen.

## 1. Was ist ein Ding?

Heideggers eigene Überlegungen zur Entwicklung der Frage nach dem Ding sind mehr als bloß die Entwicklung einer auf Kant bezogenen Interpretationsabsicht und lassen sich von der geschichtlichen Gebundenheit von Philosophie als in spezifischer Weise relativ unabhängig verstehen: Heideggers Überlegungen zur Frage nach dem Ding am Beginn der Vorlesung umreißen eine eigenständige Theorie der Dinge, die auf eine Interpretation der Philosophiegeschichte zielt, ohne von dieser abhängig zu sein. Ohne dass die Geschichte der Philosophie aus seinem Denken ausgeschlossen werden sollte – im Gegenteil setzt Heidegger gerade zu einer detaillierten Interpretation an –, tritt die Bindung an die geschichtliche Situation dieser Frage zunächst zumindest so weit zurück, dass der Sinn der Frage gerade nicht von dieser abhängig ist. Heidegger fragt nicht: ‚Was heißt Sein für Kant?‘, sondern ‚Was sind Dinge, wenn Kant sie so und so versteht?‘. Damit situiert sich Heideggers eigene Dingtheorie aber, mit dem späteren Ausdruck gesagt, am Ende der Philosophie (vgl. GA 14, 69-74). Die Kantinterpretation der Vorlesung ist ein Beispiel für Denken außerhalb der metaphysischen Festlegung von Philosophie. Heidegger versteht sie dezidiert nicht als ontologisch, sondern als eigenständige phänomenologische

Beschreibung und Interpretationstheorie für die Kantinterpretation gleichermaßen, also in einer spezifischen Verknüpfung phänomenologischer und hermeneutischer Anliegen, die nicht selbst ontologisch formuliert, in die Seinsgeschichte einbezogen und so homogenisiert werden. Die hermeneutische Situation, die Heidegger hier beschreibt, ist vielmehr eine gegenüber den Dingen, in der diese von den Auslegungen dessen, was Dinge allgemein auszeichnet, unterschieden sind. Die Distanznahme von der als Seinsgeschichte verstandenen Philosophiegeschichte wird bereits darin deutlich, dass Heidegger die Frage nach dem *Ding* nicht als Frage nach dem *Seienden* formuliert. Darin liegt offenbar vor allem eine Absetzung vom Gedanken der ontologischen Differenz – denn als Seiendes lässt sich nach Heideggers eigenen Überlegungen etwas nur im Unterschied zu Sein verstehen, egal bei welchem Glied der Unterscheidung das Seinsverständnis ansetzen muss, um diesen Zusammenhang selbst zu thematisieren, und welches Seiende die Funktion des ontologischen Modells übernimmt. Auch die später als Leitfrage von Kants Denken ausgemachte Frage ‚Was ist der Mensch?‘ ist hier noch nicht relevant, und damit geht Heidegger auch vor eine anthropologische Ausrichtung der Philosophie zurück. Wie radikal die Überlegungen zum Erscheinen der Dinge zu Beginn der Kantvorlesung sind, wird aber am deutlichsten daran, dass die anthropologische Leitfrage für Heidegger auch eine Zuordnung in eine seinsgeschichtliche Epoche bedeutet, diejenige Epoche, in der Sein vom Sein des Menschen her verstanden wird. Mit der Zurücknahme ontologischer Festlegungen geht, ganz wie in der phänomenologischen Epoché Husserls, auch und besonders einher, Vorannahmen über diejenige Instanz einzuklammern, für die etwas erscheint. Im Verlaufe der Kantinterpretation muss sich Heidegger zwar auf die kantische Epoche der Seinsgeschichte einlassen, und eben dies bringt Heidegger dadurch zum Ausdruck, die beiden Fragen ‚Was ist ein Ding?‘ und ‚Was ist der Mensch?‘ aufeinander zu beziehen. Aber die phänomenologische Vorklärung von Dinglichkeit geht vor diese Festlegung zurück: Es geht tatsächlich nur um das Erscheinen der Dinge und nicht um das Sein des Menschen. Auf diese Weise versucht

Heidegger die Bedingungen zu klären, unter denen die korrelationistische Orientierung der Transzendentalphilosophie zum Thema werden kann, ohne diese vorauszusetzen.<sup>7</sup>

Heidegger vollführt diese Distanzierung vom ontologischen Diskurs durch eine Orientierung an der Beschreibungskraft der Sprache, auch das eine weit in die Spätphilosophie vorausdeutende Vorgehensweise. Im Unterschied zur in *Sein und Zeit* erklärten Bereitschaft (vgl. GA 2, 52), den alltäglichen oder wissenschaftlichen Sprachgebrauch auch gewaltsam zu überschreiten, orientiert sich Heidegger zu Beginn der Vorlesung in verblüffender, beinahe naiv anmutender Weise an der Alltagssprache und den Assoziationen und Imaginationen, die ein einzelnes Wort hervorruft:<sup>8</sup>

Woran denken wir, wenn wir ‚ein Ding‘ sagen? Wir meinen ein Stück Holz, einen Stein; ein Messer, eine Uhr; einen Ball, einen Speer; eine Schraube oder einen Draht; aber auch eine große Bahnhofshalle nennen wir ein ‚gewaltiges Ding‘; desgleichen eine riesige Tanne. Wir sprechen von den vielen Dingen, die es auf einer sommerlichen Wiese gibt: die Gräser und Kräuter, Schmetterlinge und Käfer; das Ding dort an der Wand – das Gemälde nämlich – nenne wir auch ein Ding, und ein Bildhauer hat in seiner Werkstatt verschiedene fertige und unfertige Dinge stehen. (GA 41, 4)

Heideggers Vertrauen in die Sprache geht sogar so weit, dass die Wortverwendung ihm als ein Beleg dafür dient, dass sich die Frage nach dem Ding in der Orientierung an demjenigen entwickeln muss, was mit Ding „im *engeren* Sinne“ (GA 41, 5) gemeint ist. Das ontologische Problem, welches das für die Seinsfrage exemplarische Seiende ist, ist damit gewissermaßen in die Bedeutungsklä rung des Wortes ‚Ding‘ selbst zurückgenommen: Der „engere Bereich“ (Ebd.), den ein Wort im engeren Sinne erschließt, ist exemplarisch für die Klärung dessen, was mit dem Wort überhaupt bezeichnet wird und auch dafür, was dasjenige ist, das so bezeichnet werden soll. Die „Frage nach dem Ding, auch wo es im weiteren und weitesten Sinne verstanden“ werde, ziele daher auf diesen engeren Sinn und gehe „zunächst von ihm aus“ (GA 41, 6). Aus

der Analyse des Sprachgebrauchs ergeben sich für Heidegger drei Bedeutungsbereiche von ‚Ding‘, von denen dem ersten paradigmatischer Status zukommt:

1. Ding im Sinne des Vorhandenen: Stein, ein Stück Holz, Zange, Uhr, ein Apfel, ein Stück Brot: die leblose und auch die belebten Dinge, Rose, Strauch, Buche, Tanne, Eidechse, Wespe...
2. Ding in dem Sinne, daß dies Genannte gemeint ist, aber dazu Pläne, Entschlüsse, Überlegungen, Gesinnungen, Taten, das Geschichtliche...
3. All dieses und jegliches andere dazu, was irgend ein Etwas und nicht Nichts ist. (GA 41, 6)

Allein die dritte Bedeutung von Ding ist damit mit der von ‚Seiendem‘ koextensiv, während die erste, wie Heidegger selbst erwähnt, „das Vorhandene“ meint. Liest man Heideggers These vom Vorrang der ersten Bedeutung, der Dinge im engeren Sinne, allein ontologisch, dann kommt sie einer Orientierung der Ontologie an einer Seinsregion, am Vorhandenen gleich.<sup>9</sup> Doch wird gerade dieses ontologische Vokabular von Heidegger hier keineswegs terminologisch verwendet, im Gegenteil geht es offenkundig um eine Rücknahme solcher Festlegungen und Logiken der Generalisierung durch den Rekurs auf die Alltagssprache und triviale Beispiele: Durch die Orientierung an der nicht weiter problematisierten und als unterterminologisch verstandenen alltäglich gesprochenen Sprache sind alle ontologischen Festlegungen, die die Begriffe der Philosophie mit sich bringen, gewissermaßen eingeklammert.

Das wirklich Erstaunliche an diesen Passagen ist jedoch, dass Heidegger diesem Fragen dennoch ein Verständnis des für Dinglichkeit Wesentlichen, oder – wie es hier heißt – des *Unbedingten* zugesteht: Analog zur *Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie* in *Sein und Zeit* (§ 10) hebt Heidegger nämlich hervor, dass die positiven Wissenschaften, etwa die Mineralogie, Chemie oder Botanik genauso wenig wie das handwerkliche Können das spezifisch Dingliche zu fassen bekämen, da dieses Wissen die Dinge nicht „als Dinge“ thematisiere. Während Heidegger in

*Sein und Zeit* dieses Defizit als Fehlen ontologischen Fragens bestimmt, das gegenüber einzelwissenschaftlichen Fragestellungen Vorrang hat, ist hier ohne ontologische Festlegungen nur vom Ungenügen eines Fragens die Rede, das ein Phänomen nicht als solches, sondern im Zusammenhang unausgewiesener Voraussetzungen thematisiert. Die Frage nach dem Ding dagegen, so Heideggers Formulierung, frage bereits aus sich nach dem, was ein Ding als Ding erscheinen lässt und indem sie darauf zielt, etwas sich als es selbst zeigen zu lassen, ist dies eine phänomenologische Frage. Sie ergibt sich also aus der gesprochenen (deutschen) Sprache, in der Ding, Bedingung und Unbedingtes durch Wortgebrauch und -geschichte faktisch verbunden sind:

Indem wir so fragen, suchen wir jenes, was das Ding als Ding, nicht als Stein und als Holz, zu einem solchen macht, was das Ding zum Ding be-dingt. Wir fragen nicht nach Dingen irgendwelcher Art, sondern nach der Dingheit des Dinges. Sie, die das Ding zum Ding be-dingt, kann selbst nicht wieder ein Ding sein, d.h. ein Bedingtes. Die Dingheit muß etwas Unbedingtes sein. Mit der Frage ‚Was ist ein Ding?‘ fragen wir nach dem Unbedingten. (GA 41, 8)

Heideggers Engführung von „Dingheit des Dinges“ und „Unbedingtem“ ist sicherlich weniger überzeugend als seine bisherigen Bestimmungsversuche von ‚Ding‘ anhand des Sprachgebrauchs. Sie versuchen offenkundig einen argumentativen Regress durch die Berufung auf eine einzelsprachliche Evidenz abzuwenden. Zugleich nimmt Heidegger aber einen wichtigen Topos in der Philosophie Kants auf – die Rede vom Unbedingten in den Dingen<sup>10</sup> – und versucht diesen, durch die Rückführung auf den Sprachzusammenhang anonymisiert, neu zu fassen. Entscheidend ist dabei die hier fast sprachspielerisch vorgebrachte Überlegung, dass das Unbedingte nicht etwas sei, das ‚hinter‘ den Dingen liege – wie das Sein das Seiende prinzipiiert, von dem es durch die ontologische Differenz getrennt bleibt. Vielmehr ist das jeweilige Dingsein als solches unbedingt, jedes Ding bringt also gewissermaßen seine eigenen,

selbst nicht mehr bedingten Bedingungen mit, und in dieser gewissermaßen relativen Begründung besteht die Dingheit der Dinge als das selbst Unbedingte.

Trotz ihres prekären Begründungsstatus' lassen sich diese aus dem Sprachgebrauch gewonnenen Begriffsprägungen also konkretisieren, und sie umreißen damit bereits jene terminologische Alternative zum ontologischen Diskurs, die Heidegger sucht. Dass dies entscheidend ist, wird umso deutlicher, wenn man sich klar macht, dass Heidegger gerade nicht zu argumentieren versucht, Dinge seien Seiendes, Seiendes sei als Seiendes von Sein abhängig und deshalb ‚bedingt‘ in diesem Sinne. Das Unbedingte ist nicht das Ereignis einer univoken ontologischen Differenz, sondern muss sich vielmehr an den Dingen selber ausweisen lassen, bevor es zu einem Seinsverständnis, etwa wie bei Kant zur „Vernunftidee“ (KrV, B XXI) werden kann. Die Schwäche der gewachsenen Aufmerksamkeit für den Sprachgebrauch ist zwar offensichtlich, da sie lediglich eine Intuition artikulieren, jedoch nicht überzeugend erläutern kann, in welchem Sinne die Dingheit des Dinges das Unbedingte ist. Doch eröffnet der Verzicht auf den ontologischen Diskurs eine ganze Dimension vorontologischen Fragens und Beschreibens, die ohne die (destruierten oder zu destruierenden) Begriffe der Tradition ebenso auskommt wie ohne Heideggers eigene aus Formen und Ableitungen des Verbs ‚sein‘ gebildeten Terminologien. Durch die Orientierung an den faktischen Sinnzusammenhängen der gesprochenen Sprache gewinnt die Phänomenologie der Dinglichkeit ihre erste Freiheit gegenüber dem ontologischen Diskurs.

Dass diese Beschreibungsversuche jedoch nicht bloß vage Orientierungen durch die Alltagssprache aufnehmen, sondern in den Zusammenhang der Phänomenologie wie der Seinsgeschichte gehören, machen die Überlegungen zu verschiedenen Modi der Dingerfahrung deutlich, die den Überlegungen zum Sprachgebrauch folgen. In einer „Zwischenbetrachtung“ problematisiert Heidegger den Rückgang auf die „alltägliche Erfahrung und Meinung von den Dingen“ (GA 41, 11) durch den Gedanken, die Dinge stünden „in verschiedenen Wahrheiten“ (GA 41, 14), unter denen die alltägliche

Dingerfahrung nur eine sei. Wenn – so Heideggers Beispiel – der „englische Physiker und Astronom Eddington“ einen Tisch sowohl als den „seit der Kindheit her bekannten Tisch“ als auch als den „wissenschaftlichen Tisch, d.h. den Tisch, den die Wissenschaft in seiner Dingheit bestimmt“, beschreiben kann – „nach der heutigen Atomphysik“ bestehe der Tisch „nicht aus Holz, sondern zum größten Teil aus leerem Raum; in diese Leere sind da und dort elektrische Ladungen hineingestreut, die mit großer Geschwindigkeit hin und her sausen“ (GA 41, 13) –, so macht dies darauf aufmerksam, dass dasselbe Ding auf zwei grundverschiedene Weisen verstanden werden kann, die wegen dessen Identität beide zum Phänomen des Dinges gehören. Es ist nicht so, dass das Ding Tisch ein Ding an sich, ein „objet blanc“ (Jocelyn Benoist) jenseits des Tisches, in den Weisen, in denen dieser erscheint, wäre. Die Realität des Tisches liegt vielmehr eben genau darin, dass dieser als Ding beide Erscheinungsweisen besitzt und diese phänomenal werden lässt.<sup>11</sup> Wenn das so ist, müssen jedoch nicht nur – mit Husserlschen Ausdrücken gesagt – die lebensweltliche und die naturwissenschaftliche Einstellung Eddingtons auseinandergehalten werden. Die entscheidende Pointe dieses Gedankens ist vielmehr, dass sich in beiden Einstellungen *dasselbe* Ding als Ding identifizieren lässt und aus einem explanatorischen und deskriptiven Zusammenhang in den anderen gewissermaßen mitnehmen lässt. Dabei verändert sich, wie wenn ein Wort in einen neuen Kontext kommt, die Bedeutung des erscheinenden Dings radikal, auch wenn es dasselbe bleibt. Die Bestimmung von etwas *als Ding* ist gegenüber den verschiedenen Einstellungen dagegen neutral und lässt sich daher gebrauchen, um die Frage zu formulieren, was dasselbe Ding in den verschiedenen Einstellungen jeweils *ist* und umgekehrt, wie die relative Wahrheits- bzw. Einstellungsunabhängigkeit der Dinge gedacht werden kann: „Die Dinge stehen in verschiedenen Wahrheiten. Was ist das Ding, daß es so mit ihm steht?“ Damit ist die Frage aufgeworfen, ob es einen maßgeblichen Explikationszusammenhang gibt,<sup>12</sup> in dem sich das „Dingsein“ als solches zeigt: „Von wo aus sollen wir das Dingsein der Dinge entscheiden?“ Die Frage nach der sozusagen genuin

dingphänomenologischen Einstellung, in der sich auch die Dinge als Dinge zeigen, die darin liegt, schiebt Heidegger jedoch mit Bezug auf seine Analysen der Alltagssprache auf: „Wir nehmen den Standort in der alltäglichen Erfahrung, mit dem Vorbehalt, daß auch ihre Wahrheit einmal eine Begründung fordert.“ (GA 41, 14) Die Erfahrung der Dinge als solcher, so wird dadurch klar, ist an keinen einzelnen der Verständniszusammenhänge, die Heidegger hier „Wahrheiten“ nennt, auch nicht an die alltägliche Lebenswelt, gebunden, und ist insoweit auch sicher nicht nur relativ zu einem von diesen oder von diesem hervorgebracht. Vielmehr ist die Dingerfahrung ursprünglicher als die jeweiligen Erkenntnisparadigmen, die Heidegger unterscheidet.

Dass sich zudem die verschiedenen „Wahrheiten“ trotz aller Ähnlichkeit zu Husserls phänomenologischer Methode nicht als frei wählbare Einstellungen des Phänomenologen, sondern als spezifisch heterogene Möglichkeiten des Seinsverstehens erweisen, wird im Abschnitt über die *Geschichtlichkeit der Dingbestimmung* (§ 10) klar, der damit die Verbindung von Phänomenologie und Seinsgeschichte in der Ausarbeitung der Frage nach dem Ding ausdrücklich herstellt. Die verschiedenen Wahrheiten des Dinges – die selbstverständliche, oder, wie Heidegger offenkundig im Anschluss an den Sprachgebrauch Husserls sagt: „natürliche“ Alltagswahrheit der verschiedenen „Zeitalter“ und der Gegenwart eingeschlossen<sup>13</sup> – entsprechen, so das Ergebnis der dort vorgenommenen Rekonstruktion, den später so benannten seinsgeschichtlichen Epochen zumindest strukturell. Die „formale“ (Eunhae Chong)<sup>14</sup> Bestimmung der Dingheit als Unbedingtes wird so (seins)geschichtlich wiederholt, jedoch in zueinander heterogenen Weisen der Dingerfahrung. Die Seinsgeschichte bestimmt so wesentlich mit, wie Dinge ontologisch begriffen werden können und eröffnet einen synchronen Möglichkeitsraum des phänomenologischen Verstehens und Beschreibens. Dies zeigt sich nach Heideggers Darstellung daran, dass die vermeintlich historisch vergangenen Möglichkeiten, Dinge zu verstehen, in einer geschichtsbewussten Theorie von Dinglichkeit aktualisiert werden können, weil sie sich in einer Geschichte der Dinge



angereichert haben, die das Phänomen der Dinglichkeit in verschiedenen Weisen für die jeweilige seinsgeschichtliche Epoche in maßgeblicher Weise expliziert. Mit dem lebensweltlichen Ding der Gegenwart gibt es zwar einen einheitlichen, aber lediglich vorläufigen Bezugspunkt für die verschiedenen Seinsauffassungen jener Epochen. Die Frage nach dem Ding geschichtlich zu fragen, heiße daher gerade nicht, allein doxographisch Dingbegriffe zur Kenntnis zu nehmen: Jeder „Bericht über die Vergangenheit, gleichsam über die Vorstufen der Frage nach dem Ding“, handele

von etwas, was still liegt; diese Art des historischen Berichts ist ein ausdrückliche Stilllegung der Geschichte – während diese doch ein Geschehen ist. Wir fragen geschichtlich, wenn wir fragen, was noch geschieht, auch wenn es dem Anschein nach vergangen ist. Wir fragen, was noch geschieht und ob wir diesem Geschehen gewachsen bleiben, so daß es sich erst entfalten kann. Wir fragen daher nicht nach früher vorgekommenen Meinungen und Ansichten und Sätzen über das Ding, um sie nacheinander aufzureihen, wie in einer Waffensammlung die Spieße aus den einzelnen Jahrhunderten. Wir fragen überhaupt nicht nach der Formel und nach der Definition vom Wesen des Dinges. Diese Formeln sind nur der Bodensatz und der Niederschlag von Grundstellungen, die das geschichtliche Dasein inmitten des Seienden im Ganzen zu diesem einnahm und in sich aufnahm. Nach diesen Grundstellungen aber fragen wir, nach dem Geschehen in ihnen und nach den geschehenden Grundbewegungen des Daseins, Bewegungen, die anscheinend keine mehr sind, weil sie vergangen sind. Aber, wenn eine Bewegung nicht feststellbar ist, braucht sie deshalb nicht weg zu sein; sie kann auch im Zustand der Ruhe sein. (GA 41, 42)

Die Realität der Denkmöglichkeiten am Ende der Philosophie und am Anfang des Denkens, so ließe sich mit späteren Begriffen sagen (vgl. GA 14, 69-74), bestimmt für Heidegger also auch die geschichtliche Dynamik des Daseins – nicht umgekehrt. Denn auch wenn Heidegger mit dieser Überlegung die Geschichtlichkeit zwar nicht als vom phänomenologisierenden Subjekt zu wählende Einstellung oder bloße Historie, wohl aber als Geschehen im Dasein begreift, so

ist dennoch aus dem Kontext der Passage klar, dass in dieses Dasein die Dinge immer schon hineingehören, und zwar eben in einer ontologisch-phänomenologischen Doppelfunktion: als reale ontologische Explananda innerhalb der jeweiligen Seinsepoche, die Seiendes als Seiendes bestimmen, und als in den verschiedenen Epochen erkennbar einheitliches Phänomen – als Dingheit des Dinges –, das epochale Repräsentationsmuster fraglich werden lässt und darüber hinaus zum gemeinsamen Bezugspunkt der verschiedenen geschichtlichen Wahrheiten über die Dinge werden und derart das Fragen nach dem Ding erneut motivieren und ausrichten kann. Wenn sie in das geschichtliche Dasein gehören, gehören die Dinge zum Ende der Philosophie und im Modus der Frage sogar zur phänomenologischen Möglichkeit, mit dem Denken (neu und anders) anzufangen. Der Übergang von der alltäglichen Erfahrung eines Dinges zum Gegenstand einer Frage vollzieht sich sogar eben mit der Frage: Was ist ein Ding?, die Heidegger zu Beginn der Vorlesung stellt und ihr ihre Fragwürdigkeit wiederzugeben sucht.<sup>15</sup>

## 2. Dingauslegung

Der Gedanke, dass es verschiedene Wahrheiten desselben Dinges geben kann, diese aber auch historisch als verschiedene Dingbegriffe – in den verschiedenen seinsgeschichtlichen Epochen – aufeinander folgen, wirft die Frage auf, wie die Geschichtlichkeit der Dinge simultan erfahren und philosophisch relevant werden kann. Diese wird in der überarbeiteten Fassung von *Der Ursprung des Kunstwerkes* thematisch, die somit an die Problematik der Einleitung in die Dingvorlesung direkt anschließt. Hier beginnt Heidegger mit der Gleichsetzung von Dingen und Seiendem, die jedoch nach und nach zurückgenommen wird: „Dinge an sich und Dinge, die erscheinen, alles Seiende, das überhaupt ist, heißt in der Sprache der Philosophie ein Ding.“ (GA 5, 5) Dieser weitestmögliche Dingbegriff wird zunächst dadurch spezifiziert, dass Heidegger Dinge von „bloßen Dingen“ unterscheidet und letzteren wie in der Dingvorlesung eine paradigmatische Rolle für den Dingbegriff zuspricht. Als bloße Dinge gälten

uns nur der Stein, die Erdscholle, ein Stück Holz. Die Natur- und Gebrauchsdinge sind die gewöhnlich so genannten Dinge. So sehen wir uns aus dem weitesten Bereich, in dem alles ein Ding ist (Ding = res = ens = ein Seiendes), auch die höchsten und letzten Dinge, auf den engen Bezirk der bloßen Dinge zurückgebracht. Das ‚bloß‘ meint hier einmal: das reine Ding, das einfach Ding ist und nichts weiter; das ‚bloß‘ meint dann zugleich nur noch Ding in einem fast schon abschätzigen Sinne. Die bloßen Dinge, mit Ausschluß sogar der Gebrauchsdinge, gelten als die eigentlichen Dinge. Worin besteht nun das Dinghafte dieser Dinge? Aus ihnen muß sich die Dingheit der Dinge bestimmen lassen. (GA 5, 6)

Während in *Sein und Zeit* für die Bestimmung von Dinglichkeit die Gebrauchsdinge – das *Zeug* – paradigmatisch sind, um nachzuweisen, dass das innerweltliche Seiende primär als zuhanden erfahren wird, wird diese Hierarchie im Kunstwerkaufsatz umgekehrt: Paradigmatisch ist nun der enge Bedeutungsbereich von ‚Ding‘, den Heidegger in der Dingvorlesung explizit als den Seinsbereich des Vorhandenen identifiziert hatte, jedoch ohne die Implikationen dieses ontologisch derivativen Begriffes zu erläutern. Durch diese Umkehrung bestätigt sich zwar die philosophische Tradition der Ontologie, die „schon von altersher, sobald die Frage gestellt war, was das Seiende überhaupt sei“ sich am Vorhandenen orientiert habe. Heidegger begründet dies jedoch nicht wie in *Sein und Zeit* durch ein spezifisch theoretisches, reifizierendes Fehlverhalten des Daseins (GA 2, 194-195), sondern dadurch, dass sich „die Dinge in ihrer Dingheit sich als das maßgebende Seiende immer wieder vordrängten“ (GA 5, 6). Damit ist gemeint, dass die Dinge in einer bestimmten seinsgeschichtlichen Epoche und Wahrheit über die Dinge nicht mehr als fraglich, sondern umgekehrt als exemplarische Exponenten des epochenspezifischen Seinsbegriffes erscheinen: „Die Antworten auf die Frage, was das Ding sei, sind in einer Weise geläufig, daß man dahinter nichts Fragwürdiges mehr vermutet.“ (GA 5, 6) Diese Fragwürdigkeit wiederherzustellen versucht Heidegger dadurch, statt der selbstverständlichen Ontologie des Alltäglichen drei verschiedene ontologische

„Auslegungen der Dingheit des Dinges, die, im Verlauf des abendländischen Denkens herrschend, längst selbstverständlich geworden und heute im alltäglichen Gebrauch sind,“ (GA 5, 6) zu unterscheiden. Damit bestätigt sich noch einmal seine Überzeugung, dass in Bezug auf Dinge die verschiedenen seinsgeschichtlichen Epochen gleichzeitig und in dieser Gleichzeitigkeit auch philosophisch zugänglich sind.

Die drei Varianten der ontologischen „Auslegung der Dingheit des Dinges“ kommen dabei darin überein, gleichermaßen „ein Überfall auf das Dingsein des Dinges“ (GA 5, 15) zu sein. Der allen drei von Heidegger diskutierten Auslegungen gemeinsame Grundzug besteht darin, eine ontologische Generalisierung, oder wie Heidegger sagt: „Ausweitung“ vorzunehmen, die sich als illegitim herausstellt, weil sie der Spezifität und Singularität des jeweiligen Dinges nicht gerecht wird. Die ontologisch generalisierende „Denkweise“ (GA 5, 15) verfehlt Dinglichkeit daher konstitutiv, während Heidegger die Spezifität der jeweiligen Dinge durch deren Bestimmung als Ding keineswegs bedroht sieht. Die in den einzelnen seinsgeschichtlichen Dingauslegungen „angelegte Ausweitung“ geschehe so, dass aus den einzelnen ontologischen Bereichen eine „Denkweise“ entsteht,

nach der wir nicht nur über Ding, Zeug und Werk, sondern über das Seiende im allgemeinen denken. Diese längst geläufig gewordenen Denkweise greift allem unmittelbaren Erfahren des Seienden vor. [...] So kommt es, daß die herrschenden Dingbegriffe uns den Weg zum Dinghaften des Dinges sowohl, als auch zum Zeughaften des Zeuges und erst recht zum Werkhaften des Werkes versperren. (GA 5, 15-16)

Die Übergeneralisierung der verschiedenen Auslegungen von Dinglichkeit besteht also ebenso hinsichtlich des Zuhandenen wie im Hinblick auf Kunstwerke. Für jede der drei für Heideggers Argumentation im Kunstwerkaufsatz wichtigen Seinsarten – Ding, Zeug, Werk – stellt die verallgemeinernde Auslegung ihres jeweils spezifischen Erscheinens eine phänomenologische illegitime Generalisierung dar. Im zweiten Fall korrigiert Heidegger dabei stillschweigend eine falsche

Verallgemeinerung eines Merkmals von Zeug, die für *Sein und Zeit* noch maßgeblich war: Während dort die Zuhandenheit des Zeugs das Sein alles innerweltlichen Seienden bestimmte, weil sie das Korrelat des verständigen Umgangs mit den Dingen war, restringiert Heidegger im Kunstwerkaufsatz die Reichweite dieser Bestimmung auf einen Teilbereich des innerweltlichen Seienden, wenn jetzt nur das Zeug im Unterschied zu Dingen und Werken durch Zuhandenheit, oder, wie es jetzt heißt: durch *Dienlichkeit* ausgezeichnet sein soll. Dadurch nimmt Heidegger aber nicht nur seine eigene Übergeneralisierung der Ontologie der Zuhandenheit zurück. Durch die Neubestimmung der genuinen Seinsweise von Zeug, des „Zeugseins des Zeuges“ (GA 5, 19) als *Verlässlichkeit* versucht Heidegger auch ein Merkmal für dieses Seinsverständnis einzuführen, das nicht mehr in gleicher Weise verallgemeinerungsfähig ist wie das Merkmal der Dienlichkeit, weil es auf den jeweiligen Kontext der Zeugverwendung abstellt und gerade die Verbundenheit des Gebrauchsdinges mit diesem Kontext herausstellt. Durch die Orientierung am verlässlichen Gebrauch unter Absehung vom Erfolg des Gebrauchs und damit von der Zweckerreichung löst sich Heidegger aus der Bestimmung von Zeug über das Herstellen. Das ist deshalb relevant, weil Herstellungsprozesse das Paradigma für „alles schöpferische Wirken Gottes“ abgeben können, das dann nicht mehr „anders vorzustellen“ sei denn „als das Tun eines Handwerkers“. Durch eine solche „theologische Auslegung alles Seienden“ wird die die Herstellung leitende Unterscheidung von Stoff und Form auf alles Seiende übertragen (GA 5, 14). Das ontologische Paradigma der Herstellung von dienlichem Zeug und die Schöpfungstheologie konnten daher eine historisch einmalige Verbindung eingehen. Eine solche Übertragung durch die Implementation eines spezifischen Seinsverständnisses in eine auf das Ganze des Seienden zielende Fragestellung ist dagegen für das Merkmal der Verlässlichkeit schwerer denkbar: Die Erfahrung der Verlässlichkeit, wie Heidegger sie als endliches Eingelassensein in eine bestimmte Welt beschreibt – die Bauernschuhe in der Welt der Bäuerin (GA 5, 19) –, ist nicht produktionsorientiert und damit zumindest nicht in gleicher Weise

(schöpfungstheologisch) generalisierbar wie die Ontologie der Zuhandenheit und der Herstellung.<sup>16</sup> Die Beschreibung der Verlässlichkeit zielt auf die situative und existentielle Variabilität der Erfahrung selbst solcher Dinge, die durch ihre Funktion definiert sind und die Herstellungszwecken dienen. Dass die Schuhe jemandem gehören, macht deren Sinn als Dinge unmittelbar mit aus.<sup>17</sup> Diese Erfahrung in den Vordergrund zu stellen, ist ein Versuch, gegen eine Übergeneralisierung zu immunisieren, die in der durch eine schöpfungstheologische Ontologie geprägten geschichtlichen Situation nahe liegt: Heidegger selbst hat wie selbstverständlich in *Sein und Zeit* Gebrauchsdinge in Herstellungskontexten erörtert, die geschichtliche Bedingtheit dieser Analysen aber bereits in den *Grundproblemen* selbst entdeckt (vgl. GA 24, 158-171).

### 3. Dinge und Zeit

Die Bedeutung, die in der Analyse solcher seinsgeschichtlichen Zusammenhänge dem Problem der Dingkonstitution zukommt, wird besonders deutlich, wenn man die Überlegungen zu den verschiedenen Dingauslegungen mit Heideggers Versuch in den *Grundproblemen* kontrastiert, etwa die Unterscheidung von Stoff und Form in seinen eigenen Entwurf einer temporalen Ontologie zu integrieren. blieb dort etwa der Ertrag der Auseinandersetzung mit der zweiten ontologischen These – „Zur Seinsverfassung eines Seienden gehören das Wassein (*essentia*) und das Vorhandensein (*existentia*)“ (GA 24, 108) – im Dunkeln, kann Heidegger im Kunstwerkaufsatz die Überlegungen zur Paradigmatizität des Herstellens als ontologisches Verständnis von Dinglichkeit als hergestelltes Zeug reformulieren. Gleiches gilt für die vierte These, das Sein der Kopula, die nicht mehr reduktiv in den ontologischen Entwurf eines einzelnen Seinssinnes integriert werden muss, sondern als ein spezifisches Auslegungsparadigma von Dinglichkeit thematisiert werden kann, nämlich als die These der Analogie von „Satzbau“ und „Dingbau“ (GA 5, 8), also von Substanz und Akzidenz, Subjekt und Prädikaten. Während Heidegger in den *Grundproblemen*

auf eine Aufhebung dieser Pluralität ontologischer Paradigmen durch die Festlegung von Thesen und Problemen zielte, ist in der Dingvorlesung und im Kunstwerkaufsatz eine Steigerung der Fragwürdigkeit beabsichtigt. Zwar wird die in der Philosophiegeschichte entdeckte Pluralität der Ontologie auf ein Problem, das der ontologischen Bestimmung von Dinglichkeit nämlich, ausgerichtet. Die Pluralität und epochale Heterogenität ontologischer Festlegungen wird jedoch nicht länger durch die Zielsetzung unterdrückt, endlich einen einheitlichen Seinssinn zu fassen. Vielmehr wird die Falschheit dieser Zielsetzung gerade als solche deutlich, und zwar im Kontrast zur Identität des Dinges als Ding und dessen Differenz zu anderen Dingen. Diese versucht Heidegger nicht als ontologisch durch bestimmte metaphysische Identitätskriterien erzeugt, sondern als selbst ursprünglich zu denken. Nicht in ihrer Ableitbarkeit aus einem Unbedingten, sondern in ihrer faktischen jeweiligen Bestimmtheit soll die Unbedingtheit der Dinge liegen.

Die entscheidende Bedingung dafür, so vorgehen zu können, ist der Gedanke, die Bestimmung von Dingen als Dingen dürfe keine Übergeneralisierung sein, wie sie für die untersuchten ontologischen Dingauslegungen maßgeblich ist und diese alle in gleicher Weise zu einem „Vorgriff“ und „Überfall“ auf die Dinge werden lässt. Dass es für eine nicht-ontologische Bestimmung von Dinglichkeit dagegen gerade auf die Singularität des jeweiligen Dinges ankommt, wird wiederum in der Dingvorlesung am deutlichsten. Der zuvor nur vorläufig angenommene Vorrang der lebensweltlichen Erfahrung und Wahrheit begründet sich nämlich letztlich darin, dass „in der alltäglichen Erfahrung wir immer auf einzelne Dinge [treffen]“. Identische Dinge werden erst durch eine Abstraktionsleistung geschaffen, die es ermöglicht, einen Allgemeinbegriff zu schaffen, deren zwei oder mehr Individuationen dann vor einem stehen. Auch wenn die Lebenswelt also nur scheinbar natürlich und selbstverständlich, in Wirklichkeit aber geschichtlich geprägt ist: Gerade in dieser Erfahrungsweise, so Heideggers Überzeugung, kommt dennoch die vorontologische Singularität des Einzeldinges als etwas zur Geltung, das ein Ding zu einem

Ding mache. Heideggers Beschreibungen versuchen für diese Überlegung wieder eine vorthoretische Selbstverständlichkeit in Anspruch zu nehmen:

Die Dinge sind einzelne. Das heißt zunächst: Der Stein und die Eidechse und der Grashalm und das Messer sind je für sich. Außerdem gilt: Der Stein ist ein ganz bestimmter, gerade dieser; die Eidechse ist nicht die Eidechse überhaupt, sondern gerade diese, und so der Grashalm und so das Messer. Ein Ding überhaupt gibt es nicht, sondern nur einzelne Dinge, und die einzelnen sind außerdem je diese. Jedes Ding ist ein je dieses und kein anderes. Unversehens treffen wir auf solches, was zu einem Ding als Ding gehört. (GA 41, 141-5)

Diese Singularität wird dabei nicht nur von den Einzelwissenschaften, für die jedes Ding „immer nur ein Exemplar“ (GA 41, 15) ist, sondern – wie sich mit Blick auf den Kunstwerkaufsatz ergänzen ließe – ebenso von den verschiedenen ontologischen Dingauslegungen übergangen. Der ontologische „Überfall“ auf die Dinge raubt den Dingen mit ihrer Dinglichkeit ihre Singularität, die Heidegger als „*Einzelheit und Jediesheit*“ (GA 41, 14) und damit als vorontologische Merkmale von Dingen auch ohne expliziten Rückgriff auf seinsgeschichtliche Philosophien zu erläutern sucht.<sup>18</sup> Sie sind präsent, ohne repräsentiert zu werden, und das macht es so schwierig, über sie begrifflich oder philosophisch zu sprechen. Dabei gibt Heidegger auch ein hervorragendes Beispiel für eine stillschweigende phänomenologische Interpretation einer dieser Möglichkeiten, das Dingsein der Dinge ontologisch zu repräsentieren: Wenn Heidegger nämlich festhält, dass die „Wesensbestimmung der Dingheit des Dinges, ein ‚je dieses‘ zu sein, im Wesen von Raum und Zeit“ gründe, deren Zusammenspiel wiederum den „Zeitraum“ ausmache, die „rätselhafte Einheit von Raum und Zeit“ (GA 41, 16), dann ist mit dem Zusammenhang von Raum und Zeit offenkundig ein Problem angesprochen, das nirgends in der Philosophiegeschichte prominenter verhandelt wird als in der transzendentalen Ästhetik Kants.<sup>19</sup> Dieser Bezug wird von Heidegger jedoch nicht herausgestellt und auch nicht problematisiert, sondern allein eine am Problem der



Ununterscheidbarkeit zweier Einzeldinge, am Verhältnis von Innen und Außen und an der Veränderung von Dingen in der Zeit orientierte Beschreibung des Zeit- und Raumbezugs von Dingen zu geben versucht. Die Kantische Problematik tritt also als eine zur Philosophie Kants und damit in deren seinsgeschichtliche Epoche gehörige in spezifischer Weise zurück, wenn Heidegger diese als „Frage des Zeitraumes“ erörtert. Die „Wortverbindung ‚Zeitraum‘“ solle die „innere Einheit von Zeit und Raum“ anzeigen:

Dabei geht die eigentliche Frage auf das ‚und‘. Daß wir dabei die Zeit zuerst nennen, Zeitraum sagen und nicht Raumzeit, soll andeuten, daß bei dieser Frage die Zeit eine besondere Rolle spielt. Das heißt jedoch ganz und gar nicht, der Raum lasse sich aus der Zeit ableiten und sei überhaupt gegenüber der Zeit etwas Zweitrangiges. (GA 41, 16)

Diese Behauptung ist in verschiedenen Hinsichten erstaunlich: Wenn man sich vergegenwärtigt, dass der Zusammenhang von Raum und Zeit – ohne die Thematisierung von objektiver Bewegung – eine kantische Problematik darstellt, dann erscheint diese Äußerung als ein Kommentar zu Heideggers Kantinterpretationen, die immer auf einen Vorrang der Zeit vor dem Raum abstellten.<sup>20</sup> Vor allem aber hatte Heidegger selbst in *Sein und Zeit* § 70 einen Vorrang der Zeitlichkeit vor der Räumlichkeit des Daseins behauptet, sollte diese Behauptung in *Zeit und Sein* jedoch ausdrücklich zurücknehmen.<sup>21</sup> Ähnliches sieht Heidegger also bereits in der Dingvorlesung, jedoch ist es hier der Zusammenhang von Dingen, Raum und Zeit, der auf die Gleichrangigkeit von Zeit und Raum aufmerksam macht.<sup>22</sup> Die Konsequenz dessen für das Dasein, das *qua* dingbezogenes wohl keineswegs allein zeitlich sein kann,<sup>23</sup> wird zwar nicht ausbuchstabiert, jedoch ließe sich ein Vorrang der Zeitlichkeit des Daseins angesichts dessen Transzendenz und ekstatischem Charakter kaum mehr behaupten, wenn für die Dinge Zeit und Raum gleichgeordnet sind.

Liest man von hier aus die temporale Ontologie, wie sie mit *Sein und Zeit* und den *Grundproblemen der*

*Phänomenologie* entwickelt wird, dann fällt auf, dass es der Dingbegriff ist, der die *Grundprobleme* zu ihrem Ende, wenn auch nicht zum beabsichtigten Abschluss bringt. Der geäußerten Absicht des letzten Kapitels, durch eine „vorbereitende ontologische Analytik der Existenzverfassung des Daseins“ das Phänomen der ontologischen Differenz „hinreichend klar“ zu vollziehen und so „methodisch sicher dergleichen wie Sein im Unterschied von Seiendem thematisch zu sehen“,<sup>24</sup> läuft der Rekurs auf Dinge entgegen, da sich das Seinsverstehen des Daseins von dessen Zeitlichkeit her verstehen lassen soll, die die „*Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses*“ sei und als solche in der „Problematik“ der Temporalität zugänglich werde.<sup>25</sup> Gerade im § 20 über *Zeitlichkeit und Temporalität* werden die Dinge aber wieder relevant, wenn Heidegger den spezifischen – nämlich zukünftigen – Charakter der Möglichkeiten des Daseins, des „Seinkönnens“ klären will. Heidegger erinnert an die zuvor zitierte Passage aus Rilkes *Malte* und resümiert dann:

Aus den Dingen her verstehen wir uns selbst im Sinne des Selbstverständnisses des alltäglichen Daseins. Sich aus den Dingen, mit denen wir umgehen, verstehen, besagt, das eigene Seinkönnen entwerfen auf das Tunliche, Dringliche, Unumgängliche, Ratsame der Geschäfte der alltäglichen Beschäftigung. Das Dasein versteht sich aus dem Seinkönnen, das durch das Gelingen und Mißlingen, durch die Tunlichkeit und Untunlichkeit seines Umgangs mit den Dingen bestimmt ist. Das Dasein kommt so aus den Dingen her auf sich zu. Es ist seines eigenen Seinkönnens gewärtig als des Seinkönnens eines Seienden, das sich auf das verläßt, was ergeben bzw. versagen. Das Seinkönnen entwerfen gleichsam die Dinge, d.h. der Umgang mit ihnen, also primär nicht das Dasein selbst aus seinem eigensten Selbst, das dennoch so, wie es ist, immer als Umgang mit Dingen existiert. (GA 24, 410).

Mit dieser Beschreibung ist die Abkehr vom ‚Zeug‘ und die Rückkehr zu den ‚Dingen‘ bereits vollzogen. Es sind die Dinge, die sich überhaupt erst in Bezug auf das Dasein, und damit erst zeitlich verstehen lassen. Dass das Dasein sich aus den Dingen versteht, kann im Falle des *Gewärtigens* als uneigentlicher

Erfahrung von Zukunft sogar soviel heißen, wie dass die Dinge selbst dem Dasein das Entwerfen abnehmen. Gegebenheit und ontologische Setzung der Dinge nehmen damit einen spezifischen Modus, der sich jedoch ohne den Rückgriff auf eine eigene Entwurfskapazität der Dinge nicht denken lässt – auch wenn Heidegger diese Beschreibung durch das „gleichsam“ wieder einschränkt. Entscheidend ist jedoch, dass der Spielraum, den das Dasein hat in der Alternative zwischen dem uneigentlichen Gewärtigen und dem authentischen, selbstbestimmten Entwerfen von Möglichkeiten, durch die Dinge definiert ist: Das Gegenstück zum Gewärtigen, die eigentliche Zukunft – über die in den *Grundproblemen* nichts gesagt ist, die in *Sein und Zeit* (§ 68 a) jedoch als *Vorlaufen* bestimmt wird – ist keine, die die Dinge als solche negiert, um dingfrei und weltlos – und damit auch solipsistisch<sup>26</sup> – zu existieren. Vielmehr könnte nach dem Bisherigen auch die authentische Zukunft nur in einem geänderten Verhalten zu den Dingen bestehen, und gleiches gälte dann auch von den anderen zeitlichen Ekstasen und ihren Modi, so dass auch in der Diskussion der Zeitlichkeit des Dingbezugs die Dopplung der Gegebenheitsweise der Dinge implizit ist: Als Möglichkeit, sich eigentlich oder uneigentlich aus diesen zu verstehen, sind die Dinge (implizit ontologisch, vorontologisch) bereits präsent, während es in der Infragestellung des faktischen Verhaltens zu den Dingen gilt, die Dinge (und zwar nunmehr explizit ontologisch) so zu repräsentieren, dass Dasein eigentlich existiert. Eben dort, wo die fundamentalontologische Fundierung der phänomenologischen Intentionalitätsstruktur vollendet werden und die temporale Ontologie ihr Ziel erreichen sollte darin, Sein allein aus dem Vollzug von Dasein zu explizieren, taucht das Moment einer ursprünglichen Dinglichkeit wieder auf. Weder die Zeitlichkeits- noch die Eigentlichkeitsanalyse, in ihrer mit den *Grundproblemen* zumindest umrissenen Vollendung, kommen ohne einen nicht weiter erörterten Bezug auf Dinge aus. Diese Erörterung kann jedoch im Rahmen der temporalen Ontologie auch schwerlich geleistet werden, denn deren systematischer Ansatz besteht gerade darin, alles Verstehen von Seiendem als vom vorherigen Verstehen von Sein überhaupt abhängig zu fassen, so dass kein

Seiendes – und insbesondere nicht das dingliche Seiende als Vorhandenes – in dieser Erörterung von Sein aus der Temporalität noch eine Rolle spielen dürfte. Ausgenommen ist allein das Dasein, das Heidegger zwar als Seiendes bezeichnet, das zugleich jedoch der Ort des Seinsverstehens (und -missverstehens) und als solches durch Zeitlichkeit und Temporalität ausgezeichnet ist. Aber eben zur Beschreibung von Dasein ist das vorontologische Erscheinen der Einzeldinge und ihre mögliche Vergegenständlichung im Seinsverstehen unverzichtbar. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Analyse der Weltlichkeit der Welt aus *Sein und Zeit* durch eine explizite Beschäftigung mit der Dingthematik zu ergänzen.

Die deutlichste Hervorhebung der Dinglichkeit findet sich im letzten Paragraphen der *Grundprobleme*, der das für das Kapitel zentrale Problem der ontologischen Differenz im Rahmen einer temporalen Ontologie lösen soll – wobei nicht ganz klar ist, ob dies tatsächlich gelingt.<sup>27</sup> Die Lösungsstrategie jedoch, die Heidegger anbietet, zielt darauf, ein spezifisch ontologisches, also auf das Sein bezügliches Verständnis der „*Vergegenständlichung des zuvor schon irgendwie Enthüllten*“ zu entwickeln, das von einem auf das Seiende gerichteten Verstehen verschieden ist. Auf der Ebene des Vollzugs von Seinsverstehen, der die Intentionalitätsstruktur fundiert oder ursprünglicher fasst, wird in dieser Weise Gegenständlichkeit erneut thematisch, und zwar auf doppelte Weise, nämlich zum einen aus der Vollzugsperspektive des Vergegenständlichens, zum anderen im Bezug auf das „zuvor schon irgendwie Enthüllte“. Ontisches und ontologisches Vergegenständlichen seien „zwei wesenhafte Grundmöglichkeiten der Vergegenständlichung“, die sich beide auf das Dasein zurückbeziehen: „Mit der faktischen Existenz des Dasein ist je schon enthüllt bzw. vorgegeben *Seiendes* und im dazugehörigen Seinsverständnis *Sein*. Seiendes und Sein sind, wenngleich noch indifferent, gleichursprünglich enthüllt.“ Damit klärt sich, worin der eindeutige Vollzug der ontologischen Differenz bestehen soll: In einer ontologisch aufgeklärten Vergegenständlichung des zuvor Gegebenen, einer ontologisch univoken und definitiven Repräsentation phänomenaler Präsenz. Im Unterschied zu den Vergegenständlichungen der

positiven Wissenschaften, die auf der Ebene des Seienden verbleiben, und noch das Dasein unter dem „Vorliegenden schlechthin“ einordnen und als „Positum“ (GA 24, 456) begriffen, geht die „Vergegenständlichung des Seins als solchen“ vom Dasein aus und macht das im Seinsverstehen immer schon Verstandene explizit. Führt man sich nun allerdings die Bindung des Seinsverstehens nicht nur an Zeitlichkeit, Temporalität und Praesenz, sondern auch an die Dinge vor Augen, dann ist keineswegs klar, dass sich beide Formen von Vergegenständlichung klar unterscheiden lassen – oder ob es nicht zuvor zu klären gälte, was überhaupt „Vergegenständlichung“ heißt und was diese mit den immer wieder erwähnten Dingen zu tun hat. Gerade dann, wenn die Vergegenständlichung sich auf das zuvor Enthüllte bezieht, dann muss sich sowohl die Vergegenständlichung der positiven Wissenschaften als auch die ontologische Vergegenständlichung, der Entwurf eines Sinnes von Sein überhaupt, auf die Dinge als etwas zuvor Gegebenes und für die Vergegenständlichung in verschiedenen Weisen maßgebliches beziehen.<sup>28</sup> Da Heidegger jedoch gerade die Erfahrung der Dinge anführt, um die ontologische Differenz zu erläutern, also den Überstieg von Seiendem zu Sein, so sind Dinge spezifischer die Möglichkeiten nicht nur des ontischen Seinsverstehens, sondern auch jener ontologischen Generalisierung, die die ontologische Differenz auszeichnet. Diese müsste so geschehen, dass jeweils ausgehend von einem bestimmten Ding – etwa der von Rilke beschriebenen Mauer eines abgerissenen Hauses – eine ontologische Generalisierung möglich wird – nämlich etwa das Sein vom Leben her zu begreifen, also so, wie es sich in jener Repräsentation zeigt. Die an einem Ding gewonnene Seinsbestimmung wird auf andere Dinge übertragbar, so dass diese ebenfalls als Seiendes innerhalb des von dem ontologischen Modell definierten Seinsverständnisses erscheinen.

Heidegger zieht diese Konsequenz, wohlgemerkt, nicht, sondern interessiert sich für die temporalen Modalitäten dieses Seinsentwurfs. Doch interessanterweise sind gerade im Versuch einer temporalen Analyse Dinge eine unerlässliche Beschreibungsgröße: Wie Heidegger dies für das Gewärtigen

als die uneigentliche Modalität der Zeitigung der Zukunft durchgespielt hat, müsste wohl auch der ontologische „*Entwurf des Seins auf den Horizont seiner Verstehbarkeit*“ (GA 24, 459), um phänomenologisch einsichtig zu werden, auch und gerade auf die Dinge zurückkommen, um diese temporal zu interpretieren. Für Heideggers Dingbegriff heißt dies, dass dieser ontologisch als Möglichkeit der verschiedenen Vollzugsweisen der ontologischen Differenz, der Vergegenständlichung, bestimmt wäre. Dinge müssen als etwas erscheinen, das sich in ganz verschiedenen ontologischen Paradigmen, und wie sich ergänzen ließe, auch in verschiedenen seinsgeschichtlichen Epochen verschieden zeigt, sich jedoch in einer nur diesen eigenen Selbigkeit durch alle ontologischen Paradigmen durchhält. Nicht nur die ontische Vergegenständlichung, auch die „Fehlinterpretationen der Transzendenz, des Grundverhältnisses des Daseins zum Seienden und zu sich selbst“ (GA 24, 458) wären dann nicht allein durch die Geschichtlichkeit des Daseins und das ontologische Missverstehen der philosophischen Tradition zu erklären, sondern in der Analyse der Möglichkeit dieses philosophischen Fehlers auf die Interpretationsoffenheit der Dinge abzustellen. Dinge sind keinesfalls ungeschichtliche Objekte, sondern als mögliche Paradigmen für Vollzugsformen der ontologischen Differenz eminent geschichtlich, solange sich ältere Repräsentationsformen aufdrängen. Doch auch die Freiheit, verschiedene – ontische, ontologische, epochenspezifische – Vollzugsformen der ontologischen Differenz zu unterscheiden, konkretisiert sich nur in einer Behandlung von Dinglichkeit, die dem ontologischen Diskurs vorausliegt.

Damit ist vieles von dem angesprochen, was Heidegger in der Tat bei der expliziten Beschäftigung mit Dinglichkeit ab den dreißiger Jahren zum Thema machen wird. Dass die *Grundprobleme* nicht mit der Rekapitulation der temporal bestimmten ontologischen Differenz, sondern mit dem Hinweis darauf schließen, das „Wesentliche“ daran, den „Weg“ der Vorlesung „überhaupt einmal gegangen zu sein“, bestehe darin, „das wissenschaftliche Staunen vor den Rätselfen der Dinge zu lernen“ (GA 24, 467), ist in dieser Perspektive jedenfalls

keineswegs trivial, sondern eine Vorausdeutung auf das Spätere.

#### 4. Dinge, Präsenz und Repräsentation

Macht man sich damit das Ergebnis der Dingtheorie Heideggers im *Vorbereitenden Teil* der Dingvorlesung, im Kunstwerkaufsatz und in den *Grundproblemen* klar, dann wird deutlich, wie Dinglichkeit ein Fokus ganz verschiedener Zusammenhänge ist: Dinge sind der Gegenstand eines eigenen Fragens, sogar einer Verknüpfung von Fragen, die von der Seinsfrage nicht abhängig sein sollen; Dinge sind die Übergangspunkte verschiedener, alltäglicher und wissenschaftlicher Einstellungen oder Wahrheiten; Dinglichkeit ist das in seiner phänomenalen Präsenz einheitliche Explanandum ganz verschiedener ontologischer Theorien; Dinge sind dasjenige, an dem sich Zeit und Raum so instantiieren, dass Dinge je diese und einzelne sind; Dinge sind dasjenige, was ontisch bereits da ist, wenn sich ein Seinsverständnis ontologisch aufbaut. Versucht man diese Überlegungen im Kontext der Phänomenologie zu systematisieren, so ließe sich sagen: Dinge können vorontologisch präsent sein, wenn diese Präsenz auch gegen diese Präsenz verstellende Repräsentationsmuster, insbesondere gegen verschiedenen Formen letztlich dogmatischen Denkens freigelegt werden muss, und damit stehen Dinge am (meist unbemerkten) Übergang von Präsenz in Repräsentation wie umgekehrt im (gegebenenfalls destruktiven) Übergang von Repräsentation in Präsenz. Dadurch lässt sich aber Phänomenalität als solche nicht mehr ohne Bezugnahme auf die in Phänomenen präsenten Dinge denken, weil es eben diese sind, die phänomenale Präsenz und (ontologische) Repräsentation vermitteln.

Heideggers bewusst naiv anmutende und zugleich rhetorisch aufgeladene Beschreibungen zielen dabei offenkundig darauf, diese Präsenz der Dinge erfahrbar zu machen und von den verallgemeinernden Bestimmungen eines ontologisch voreingenommenen Vorstellens abzusetzen. Zugleich machen sie darauf aufmerksam, dass es auch von der

Sprachlichkeit der Phänomene einen eigenen Übergang zum Phänomen der Dinglichkeit geben muss, den Heidegger durch seine Beschreibungen aufzurufen versucht. Dabei versuchen Heideggers Beschreibungen solche Strukturen freizulegen, die im Unterschied zu ontologisch zuschreibbaren Prädikaten der Präsenz der Dinge als singulärer eigen sind und die Heidegger deshalb der Dinglichkeit als solcher zurechnet, nämlich die beiden Bestimmungen der Einzelheit und Jediesheit der Dinge. Auf die Schwierigkeit, diese Bestimmungen zu thematisieren, macht Heidegger hinsichtlich der Einzelheit selbst aufmerksam: Wenn „einzelne zu sein [...] offenbar ein allgemeiner, durchgängiger Zug an den Dingen“ (GA 41, 17) ist, dann ist alles andere als klar, wie dieses allgemeine Merkmal in seinem spezifischen Sinn allgemein bestimmt werden kann. Aber dieser Sinn ergibt sich eben nicht aus seiner allgemeinen Bestimmung. Die Bestimmung von Einzelheit als allgemeiner Bestimmung des Nicht-Allgemeinen (sondern Einzelnen) droht ontologisch zu einem Überfall auf die Dingheit der Dinge und logisch zu einer Paradoxie zu werden. Sachlich macht diese Paradoxie darauf aufmerksam, dass was immer die allgemeine Bestimmung der Einzelheit umfasst, gar nicht zur Dingheit des Dinges gehören könnte.

Damit ist aber auch ein Kriterium an die Hand gegeben, um zu diskutieren, ob Heideggers eigene Erläuterung von Dingen in den fünfziger Jahren, etwa im Vortrag *Das Ding*, tragfähig ist. Dort bestimmt Heidegger Dinge als „Versammlung“ des sogenannten „Gevierts“ aus Göttern und Sterblichen, Erde und Himmel (GA 79, 13), und es ist keineswegs klar, wie durch diese Beschreibung vermieden werden kann, erneut eine seinsgeschichtliche Epoche zu begründen, in der wiederum eine generelle These über das Sein der Dinge aufgestellt wird. Dass das Ding selbst ‚versammelt‘ und nicht als ‚hergestellt‘ oder ‚vorgestellt‘ aufgefasst werden soll, ist zwar der explizite Ausgangspunkt dieses Textes (GA 79, 5-7). Es ist bemerkenswert, dass Heidegger auch hier auf den ontologischen Diskurs verzichtet und keine Bestimmung geben möchte, die mit dem Seinsbegriff strukturell etwas Unbedingtes außerhalb der Dinge selbst annehmen muss. Dies kommt etwa darin zum Ausdruck, dass sich Heidegger an der



Wortgeschichte – etwa des Wortes Ding (thing, res, chose, *pragma*) orientiert, um seine Beschreibungen zu entwickeln. Das Versammeln der Dinge muss sich dabei jedoch als kontextspezifisch verstehen lassen, soll die Entdeckung der Jodiesheit der Dinge nicht wieder in Vergessenheit geraten. Wenn ontologische Weisen der Bestimmung von Dinglichkeit strukturell nicht in der Lage sind, die phänomenale Einzelheit und Jodiesheit der Dinge zu fassen, sondern übergeneralisieren, müsste die Bestimmung von Dinglichkeit zu einer Aufgabe der Phänomenologie werden. Eine solche Phänomenologie müsste sich deswegen als inhärent realistisch verstehen, weil es Dinge sind, die sie zu beschreiben sucht. Der Realismus des späten Heideggers wäre dann ein phänomenologischer Realismus, dessen Beschreibungen sich aus der Sprache entwickeln, in denen – in ganz verschiedenen Kontexten und in sehr verschiedenen Weisen – über die Dinge gesprochen wird und wir so deren Sinn entdecken.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Sallis 1990, 64: „In *Being and Time* Heidegger systematically avoids the word *Ding* (thing) on the ground that in addressing these beings as ‚things‘ (*res*) one tacitly anticipates their ontological character; taking it for granted in all its indefiniteness, taking for granted, in the end, the determination handed down by the ontology of *Vorhandenheit* rather than reopening the question of the ontological character of what would otherwise have been called things (SZ 67f. [GA 2, 91]) In later texts, on the other hand, he comes to use the word so decisively that it even serves to entitle some of those texts, for example, *Die Frage nach dem Ding* (*Vorlesung* presented in 1935-36) and ‚Das Ding‘ (*Vortrag* first presented in 1950). The story of this return of *das Ding* remains to be told.“ Als werkgeschichtliche Darstellung vgl. die Monographie von Dewalque (2003).

<sup>2</sup> Ausführlich dargestellt sind die hier skizzierten Überlegungen in Tobias Keiling, *Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus* (im Erscheinen).

<sup>3</sup> Die Bezeichnung von Heideggers Philosophie als anonymer Phänomenologie ist von Oliver Cosmus geprägt worden. Cosmus hat allerdings ein vom hier entwickelten verschiedenes Phänomenologieverständnis, für das der Gedanke phänomenologischer Evidenz entscheidend ist Vgl. Cosmus, 2001. Cosmus nimmt so eine Überlegung Klaus Helds auf, der eben in der Bindung an anschauliche Gegebenheit das „Prinzip der Phänomenologie“ sieht. Vgl. Held, 1989.

<sup>4</sup> Heidegger macht im Vorwort zur dritten Auflage (1965) von *Kant und das Problem der Metaphysik* auf diese beiden Texte aufmerksam (GA 3, XVIII). Im Vorwort zur vierten Auflage (1973) weist Heidegger zudem darauf hin, dass diese Texte geeignet seien, seine eigene „Überdeutung Kants“ im Anschluss an *Sein und Zeit* und den Versuch zu korrigieren, in „Kant einen Fürsprecher für die von mir gestellte Seinsfrage zu suchen“ (GA 3, XIV). In dem Vorwort ist auch eine Notiz aus den dreißiger Jahren veröffentlicht, in der Heidegger festhält, der Zusammenhang von „[Sein] Seiendheit – Gegenständlichkeit u(nd) ‚Zeit‘“ habe den „eigenen Weg versperrt u(nd) mißdeutbar gemacht“ (GA 3, XIIV). Die Dingvorlesung ist damit wohl als erstes Dokument dieser Einsicht und damit des Versuchs zu verstehen, Kant nicht von der Verbindung von Sein und Zeit – sondern eben vom Dingbegriff – her zu lesen, auch wenn der Begriff früher schon relevant wird.

<sup>5</sup> Heidegger macht im Vorwort zur dritten Auflage (1965) von *Kant und das Problem der Metaphysik* auf *Kants These über das Sein* und die Dingvorlesung aufmerksam (GA 3, XVIII). Im Vorwort zur vierten Auflage (1973) weist Heidegger zudem darauf hin, dass diese Texte geeignet seien, seine eigene „Überdeutung Kants“ im Anschluss an *Sein und Zeit* und den Versuch zu korrigieren, in „Kant einen Fürsprecher für die von mir gestellte Seinsfrage zu suchen“ (GA 3, XIV). In dem Vorwort ist auch eine Notiz aus den dreißiger Jahren veröffentlicht, in der Heidegger festhält, der Zusammenhang von „[Sein] Seiendheit –Gegenständlichkeit u(nd) ‚Zeit‘“ habe den „eigenen Weg versperrt u(nd) mißdeutbar gemacht“ (GA 3, XIIV). Die Dingvorlesung ist damit wohl als erstes Dokument dieser Einsicht und damit des Versuchs zu verstehen, Kant nicht von der Verbindung von Sein und Zeit – sondern eben vom Dingbegriff – her zu lesen, auch wenn der Begriff werkgeschichtlich bereits früher relevant wird.

<sup>6</sup> Hierin liegt ein radikaler Unterschied zum Ansatz von *Kant und das Problem der Metaphysik*. Dort wollte Heidegger die Fundamentalontologie als die „zur Ermöglichung der Metaphysik notwendig geforderte Metaphysik des menschlichen Daseins“ verstanden wissen und zeigen, „in welcher Absicht und Weise, in welcher Begrenzung und unter welchen Voraussetzungen sie die konkrete Frage stellt: was ist der Mensch?“ (GA 3, 1) Heidegger formuliert also nicht nur keine eigene Frage, sondern versteht sein eigenes philosophisches Projekt als Fortführung und Überbietung des Kantischen.

<sup>7</sup> Quentin Meillasoux hat den Begriff des Korrelationismus‘ geprägt, um jene gegenseitige Bedingtheit von Erfahrungssubjekt und –objekt zu bezeichnen, die für ihn nicht nur die Metaphysik der Transzendentalphilosophie, sondern auch Heideggers Spätphilosophie präge: Vgl. Meillassoux (2006). Dabei übergeht Meillasoux nicht nur, dass Heidegger selbst die gegenseitige Bedingtheit von Subjekt und Objekt in seinen Interpretationen der neuzeitlichen Philosophie entdeckt und mit dem Begriff einer Metaphysik des ‚Vorstellens‘ gefasst hat, am prominenten in *Die Zeit des Weltbildes* (GA 5, 73-110). Auch bleibt seine eigene Analyse inhaltlich hinter der Heideggers zurück, weil Meillasoux zwar wiederholt fordert, die Absolutheit der Dinge oder Sachen (*les choses*) zu restituieren – eine dem späten Heidegger offenbar nahe These – aber den Dingbegriff selbst ungeklärt lässt. Dadurch muss Meillasoux aber klassische transzendentalphilosophische Figuren

wiederholen, die die korrelationistische Abhängigkeit der Dinge wiederherstellt, anstatt zu versuchen, den Dingbegriff phänomenologisch einzuholen, ohne diese Abhängigkeit voranzusetzen. Meillasoux' Projekt der Reabsolutierung der Dinge und ihrer Faktizität – „la facticité va se révéler être un savoir de l'absolu parce que nous allons enfin replacer dans la chose ce que nous tenions illusoirement pour une incapacité de la pensée“ (72) – kann sich deshalb nur in der Form einer transzendentalphilosophischen Setzung (*projection*) realisieren und durch den Rekurs auf Gegebenheit (*saisie*) bestätigen: „il nous faut projeter [sic!] l'irraison dans la chose même, et découvrir en notre saisie de la facticité la véritable intuition intellectuelle de l'absolu“. (111)

<sup>8</sup> Simone Neuber hat darauf hingewiesen, dass Heidegger bei Kant eine Orientierung an der Sprache findet, die für ihn paradigmatisch sein kann, wenn auch eingengt auf die Analyse von Urteilen (Neuber 2010, 181-183). Der Sache nach hat Heidegger diese Einengung bereits überwunden, wenn sich seine semantischen Analysen der Einleitung an einzelnen Worten orientieren. Reflektiert ist dies nur in Ansätzen, wenn es heißt, im Urteil sei nur noch „verblaßt der ursprüngliche Sinn des λόγος als Sammlung“ (GA 41, 190, zitiert bei Neuber 2010, 188) gegenwärtig.

<sup>9</sup> Die Probleme, die sich dann ergeben, werden etwa in Taylor Carmans Rekonstruktion des Realismus von *Sein und Zeit* deutlich: Wenn das Vorhandene vom Seinsverstehen unabhängig sein soll, und nur deshalb ontologisch paradigmatisch sein kann, so steht dies Heideggers Beschreibungen entgegen, dass Vorhandenheit gerade eine Seinsweise unter anderen, besonders im Unterschied zur Zuhandenheit ist. Es wäre zu prüfen, ob Heidegger den Terminus *Vorhandenheit* (*occurentness*) in dieser Ambivalenz gebraucht. Vgl. Carman 2003, 168-172.

<sup>10</sup> Auch wenn Kant dies nicht erläutert, so kann sich Heidegger zu Recht darauf berufen, dass Kant tatsächlich gerade die Dinge als (von der Vernunft geforderten) Ort des Unbedingten bestimmt. So hält Kant fest, dass das Unbedingte als „das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt [...] in den Dingen an sich selbst“ und damit an den Dingen, „sofern wir sie nicht kennen“, liege (KrV, B XX). Klarerweise unterscheidet Kant jedoch von dieser spekulativen Zuschreibung des Unbedingten an die Dinge dessen Geltung. Diese ergebe sich nicht aus den Phänomenen, sondern zur Vermeidung eines Selbstwiderspruchs der Vernunft. Phänomenologisch wäre dies ein schwer haltbarer Geltungsgrund.

<sup>11</sup> Jocelyn Benoist orientiert sich in seiner Diskussion des „mythe des objets blancs“ an demselben Beispiel wie Heidegger in der Dingvorlesung. Dadurch wird besonders deutlich, wieso Dinge nach Heideggers Beschreibung gerade nicht leere Gegenstände, bloßes ‚an sich‘ („en soi blanc“) sind, sondern Erscheinungsfülle bündelnde Erfahrungspole und damit Dinge im eminenten Sinne: „Le même objet que l'on pourrait décrire dans une certaine situation comme une table peut, dans une autre, être décrit comme un système d'atomes, donc en lui-même, il n'est ni l'un ni l'autre, une description comme l'autre demeure extrinsèque et tout juste un moyen de caractérisation opératoire commode et circonstancielle pertinent. La clause de circonstancialité devrait être entendue comme une clause d'irréalité. [...] La

réalité, encore une fois, réside précisément en ceci : que ce qui nous est donné à chaque moment ne soit pas ‚n'importe quoi‘, un simple X, et qu'il y ait à chaque fois des façons plus ou moins bonnes (et certaines absurdes) de le décrire. Les façons de décrire ne sont pas des vues extérieures, interchangeables, sur la réalité : elles la capturent ou non dans sa réalité précisément.“ Benoist schließt hier die Frage an, die sich mit dem Hinweis auf einen phänomenologischen Realismus beantworten ließe: „Cependant, quelle valeur faut-il donner à cette irréductibilité du point de vue intentionnel, qui semble être le seul bon là où nous voulons cerner la réalité en tant que telle. Et non de simples fantômes d'objet?“ (Benoist 2011, 59-60).

<sup>12</sup> Vgl. GA 41, 13: „Welches ist nun der wahre Tisch? Nummer 1 [Tisch in der Alltagserfahrung, T.K.] oder Nummer 2 [Tisch als Gegenstand der Physik, T.K.], oder sind beide wahr? Im Sinne welcher Wahrheit? Welche Wahrheit vermittelt zwischen beiden? Es muß dann eine dritte geben, auf die bezogen jeweils Nummer 1 und Nummer 2 in ihrer Weise wahr sind und Abwandlungen der Wahrheit darstellen.“ Es ist extrem schwierig, anzugeben, ob dies Heideggers eigene Position darstellt und was dann unter ‚Wahrheit‘ zu verstehen ist. Klar ist jedoch, dass es die Dinge sind, die in den verschiedenen Wahrheiten erscheinen und daher für Identität und Differenz der Wahrheiten relevant sind.

<sup>13</sup> Vgl. GA 41, 38: „Für das Zeitalter der Aufklärung war ‚natürlich‘, was sich nach bestimmten Grundsätzen der auf sich selbst gestellten Vernunft beweisen und einsehen läßt und deshalb jedem Menschen an sich und der allgemeinen Menschheit eignet. Für das Mittelalter war alles natürlich, was sein Wesen, seine *natura*, von Gott hat, dann aber kraft dieser Herkunft ohne weiteren Eingriff Gottes sich selbst gestalten und in gewisser Weise erhalten kann. Was dem Menschen des 18. Jahrhunderts natürlich war, das Vernünftige einer jeden anderen Bindung enthobenem allgemeinen Vernunft an sich, wäre dem mittelalterlichen Menschen sehr unnatürlich vorgekommen. Aber auch das umgekehrte war, wie man aus der französischen Revolution weiß, der Fall. Aus all dem ergibt sich: Was ‚natürlich‘ sei, ist ganz und gar nicht ‚natürlich‘, d.h. hier: selbstverständlich für jeden beliebigen Menschen. Das ‚Natürliche‘ ist immer geschichtlich.“

<sup>14</sup> So versteht Eunhae Cheong zurecht die Rede vom Unbedingten als eine Bestimmung des „Wesens des Dinges“ (Cheong 2000, 266). Cheong stellt in seiner Interpretation jedoch nicht auf das reale Korrelat, sondern auf die existenztransformierende Wirkung der Dingerfahrung ab. Die Dingerfahrung wird deshalb einer ontologisch-aletheiologischen Transformation der Anthropologie unterstellt: „*Die eigentliche Geschichtlichkeit des Menschen [...] vollzieht sich als der geschickhaft-geschichtegründend-dingenlassende Vollzug der gewordenen Ek-sistenz, welcher der empfangend eröffnenden Verwahrung des Seins im Seienden gleichkommt.*“ (Cheong 2000, 275) Die Pluralität der Seinsbegriffe (als geschichtlicher Wahrheiten) wird so jedoch undenkbar, wie in Cheongs Interpretation der Dingvorlesung deutlich wird (Cheong 2000, 266-269).

<sup>15</sup> Das wird etwa deutlich an der Episode zu Beginn der Vorlesung, in der Heidegger auf die Figur der thrakischen Magd zurückgeht, die den alltagsuntauglich gewordenen Theoretiker auslacht (GA 41, 1-3) Zu diesem

Topos vgl. Blumenberg 1987. Zwischen dem Philosophen und der Lebenswelt liegt daher eben gerade die gesteigerte Fraglichkeit von etwas so Alltäglichem wie den Dingen und die gesteigerte Fähigkeit, auf diese einzugehen.

<sup>16</sup> Dennoch spricht dies nicht grundsätzlich gegen eine mögliche Generalisierung der Überlegung, eine gewisse Zuverlässigkeit oder Verlässlichkeit der Welt könne ein Grund für die Überzeugung sein, dass wir wahre Überzeugungen haben können. Dies fordert jedoch sicherlich ein anderes, etwa verifikationstheoretisches Verständnis von Verlässlichkeit, das Heidegger nicht explizit entwickelt, das sich an seiner Diskussion der Verlässlichkeit in *Der Ursprung des Kunstwerkes* aber entwickeln ließe. Vgl. zu einer reliabilistischen Verteidigung des Externalismus Grundmann 2003.

<sup>17</sup> Darauf hat – in anderer Absicht – Derrida aufmerksam gemacht (Derrida 1978). Zur daran anschließenden Debatte vgl. Alloa 2011.

<sup>18</sup> Das unterscheidet Heideggers Vorgehen von dem Eugen Finks in *Sein, Wahrheit, Welt* (1958). Fink versteht die Singularität des Einzeldinges nämlich als eine ontologische Eigenschaft des Dinges als Seiendem: „Jedes Ding ist einzelnes. Die Vereinzelnung ist das wesentliche Schicksal aller endlichen Dinge. Jedes Ding ist ontologisch einsam. Sofern Dinge existieren, ist das *Sein bereits gebrochen*, – zerrissen und aufgeteilt, durchzogen von Grenzen, von Umrissen des Aussehens aufgesplittert in viele Bezirke washafter Seins, – ist es als Sein von Seiendem.“ (Fink 1958, 100) Wie dieses partikularisierte Seinsverständnis mit dem Gedanken der ontologischen Differenz, die Sein von Seiendem überhaupt unterscheidet, zusammengehen soll, bleibt unklar.

<sup>19</sup> Mit Zeit und Raum nimmt die Vorüberlegung zur Kantinterpretation die beiden Themen der *Transzendentalen Ästhetik* auf, die auch im Aufbau der *Kritik der reinen Vernunft* den später von Heidegger interpretierten Passagen voraufgeht. Es wäre daher vielversprechend, gerade die *Vorbereitenden Überlegungen* der Dingvorlesung als eine skizzenhafte Form von Heideggers eigenem Versuch einer ‚transzendentaler Ästhetik‘ zu untersuchen, der Heidegger dann bereits mit dem Zusammenhang von Ding und Wahrheit (§§ 7-9) die Skizze einer ‚transzendentalen Logik‘ folgen lässt. Gerade im Unterschied zu Kant steht dabei aber klarerweise die Rolle der Dinge in Wahrnehmungslehre und Logik im Vordergrund. Vgl. als Versuch, Heideggers ‚transzendentaler Ästhetik‘ zu bestimmen, im Rückgriff auf andere Texte und ohne den in der Dingvorlesung entscheidenden Einbezug von Dinglichkeit Moyle 2005.

<sup>20</sup> Stuart Elden hat darauf hingewiesen, dass sich dieser Vorrang im Zusammenhang der Kantinterpretation aus Heideggers Anliegen ergibt, die transzendentaler Logik und die transzendentaler Ästhetik zusammen interpretieren zu können (Elden 2001, 23-24).

<sup>21</sup> Vgl. GA 14, 29: „Der Versuch in ‚Sein und Zeit‘ § 70, die Räumlichkeit des Daseins auf die Zeitlichkeit zurückzuführen, läßt sich nicht halten.“

<sup>22</sup> Dadurch unterscheidet sich die Behandlung des Zeitraums hier auch von derjenigen in den *Beiträgen*, in denen die Bestimmungen von Zeitraum sich nicht an Dinglichkeit orientieren und daher wesentlich abstrakter geschehen (GA 65, 371-388).

<sup>23</sup> Eine entsprechende Interpretation versucht Robert Frodemann (Frodeman 1992).

<sup>24</sup> Vgl. GA 24, 322: „Mit der Möglichkeit eines hinreichend klaren Vollzuges dieser Unterscheidung von Sein und Seiendem und demnach mit der Möglichkeit eines Vollzuges des Überschritts von der ontischen Betrachtung des Seienden zur ontologischen Thematisierung des Seins steht und fällt die Möglichkeit der Ontologie, d.h. der Philosophie als Wissenschaft. Die Erörterungen dieses Kapitels beanspruchen daher unser vorwiegendes Interesse. Sein und der Unterschied desselben von Seiendem kann nur fixiert werden, wenn wir das Verständnis von Sein als solches in den Griff bekommen. Das Seinsverständnis begreifen heißt aber, *das* Seiende zunächst verstehen, zu dessen Seinsverfassung das Seinsverständnis gehört, das Dasein. Die Herausstellung der Grundverfassung des Daseins, d.h. seiner Existenzverfassung, ist die Aufgabe der vorbereitenden ontologischen Analytik der Existenzverfassung des Daseins.“

<sup>25</sup> Vgl. GA 24, 323: „Die ontologische Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses ist die Zeitlichkeit selbst. Aus ihr muß daher dasjenige herauszuholen sein, von wo aus wir dergleichen wie Sein verstehen. Die Zeitlichkeit übernimmt die Ermöglichung des Seinsverständnisses und damit die Ermöglichung der thematischen Auslegung des Seins und seiner Artikulation und vielfältigen Weisen, d.h. die Ermöglichung der Ontologie. Daraus erwächst eine eigene, auf die Zeitlichkeit bezogene Problematik. Wir bezeichnen sie als die der Temporalität. Der Terminus ‚Temporalität‘ deckt sich nicht mit dem von Zeitlichkeit, obwohl er nur dessen Übersetzung ist. Er meint die Zeitlichkeit, sofern sie selbst zum Thema gemacht ist als Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses und der Ontologie als solcher.“

<sup>26</sup> Vgl. GA 24, 419: „Das Dasein versteht sich zunächst und zumeist aus den Dingen her; in eins damit ist das Mitdasein Anderer verstanden. In den Bewandtnisbezügen liegt schon das Verständnis des Seinkönnens des Daseins als Mitsein mit Anderen.“

<sup>27</sup> Dies bejaht emphatisch Von Herrmann 1991, dem folgt McDonald 1997. Ähnlich Köhler 1993, der im Anschluss an *Kant und das Problem der Metaphysik* auf die Schematismuslehre zurückgeht. Kritisch Heinz 1982, die die Einsicht in die Geschichtlichkeit und gewachsene Pluralität der Ontologie durch den Versuch eines Neuentwurfs der Ontologie gefährdet sieht.

<sup>28</sup> Dieser Bezug auf etwas Vorgegebenes ist auch für die Erläuterung von Vergegenständlichung entscheidend, die Heidegger im auf die *Grundprobleme* folgenden Semester in der Vorlesung über *Kants Kritik der reinen Vernunft* gibt. Anders als in den *Grundproblemen* im Anschluss an Rilkes Wortwahl ist jedoch ‚Ding‘ nicht die maßgebliche Bezeichnung, um dieses Vorgegebene zu beschreiben. Vielmehr betont Heidegger den Vorrang des Ontologischen: „Vergegenständlichung heißt: etwas zum Gegenstand machen. Gegenstand kann nur werden, was vordem schon ist. Seiendes braucht aber nicht, um zu sein was und wie es ist, notwendig Gegenstand zu werden. ‚Seiendes wird Gegenstand‘ heißt nicht: Es kommt allerst in sein Sein, sondern: Als das Seiende, das es gerade schon ist, soll es für das erkennende Befragen Rede

stehen. Rede stehend auf die Frage, was und wie und woher es ist, steht das Seiende dem enthüllenden Befragen entgegen.“ (GA 25, 27).

## BIBLIOGRAPHIE

Heideggers *Gesamtausgabe* wird zitiert mit der Abkürzung GA, Bandzahl, Seitenzahl.

SZ = M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer 1927.

Alloa, Emmanuel. 2011. *Restitutions. Wiedergaben des Ursprungs des Kunstwerkes in der französischen Philosophie*. In: D. Espinet/T. Keiling (Hrsg.), *Heideggers Ursprung des Kunstwerkes. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Klostermann, 250-265.

Benoist, Jocelyn. 2011. *Éléments de philosophie réaliste*. Paris: Vrin.

Blumenberg, Hans. 1987. *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Carman, Taylor. 2003. *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cheong, Eunhae. 2000. *Die Geschichtlichkeit des Menschen und die Geschichte des Seins*. Berlin: Duncker & Humboldt.

Cosmus, Oliver. 2001. *Heideggers anonyme Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Derrida, Jacques. 1978. *Restitutions. De la vérité en peinture*. In: *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 291-436.

Dewalque, Arnauld. 2003. *Heidegger et la question de la chose. Esquisse d'une lecture interne*. Paris: L'Harmattan.

Elden, Stuart. 2001. *Mapping the present: Heidegger, Foucault, and the Project of a Spatial History*. London: Continuum.

Figal, Günter. 2009. *Heidegger und die Phänomenologie*. In: *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 43-54.

Fink, Eugen. 1958. *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag: Nijhoff.

Frodeman, Robert. 1992. „Being and Space. A Re-reading of existential spatiality in Being and Time.“ *Journal of the British Society for Phenomenology* 23: 33-41.

Grundmann, Thomas. 2003. *Der Wahrheit auf der Spur. Eine Verteidigung des erkenntnistheoretischen Externalismus*. Paderborn: Mentis.

Heidegger, Martin. 2007. *Der Ursprung des Kunstwerkes (erste Ausarbeitung)*. In G. Figal (ed.), *Heidegger-Lesebuch*, Frankfurt am Main: Klostermann, 149-170.

Heinz, Marion. 1982. *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*. Würzburg/Amsterdam: Königshausen & Neuman/Rodopi.

Held, Klaus. 1989. *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*. In A. Gethmann-Siefert (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main, 111-139.

Köhler, Dietmar. 1993. *Martin Heidegger. Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von ‚Sein und Zeit‘*. Bonn: Bouvier.

McDonald, Peter. 1997. *Daseinsanalytik und Grundfrage. Zur Einheit und Ganzheit von Heideggers ‚Sein und Zeit‘*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Moyle, Tristan. 2005. *Heidegger's transcendental aesthetic*. Aldershot: Ashgate.

Neuber, Simone. 2010. *Alle Wege führen zu Kant. Heideggers Vorlesung ‚Die Frage nach dem Ding‘ und das Programm einer ‚aneignenden Verwandlung‘ Kants*. In B. Frischmann (Hrsg.), *Sprache – Dichtung – Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*, Freiburg/München: Alber, 174-190.

Sallis, John. 1990. *Time out*. In: *Echoes. After Heidegger*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 44-75.

Von Hermann, Friedrich-Wilhelm. 1991. *Heideggers ‚Grundprobleme der Phänomenologie‘. Zur ‚zweiten Hälfte‘ von ‚Sein und Zeit‘*, Frankfurt am Main: Klostermann.



## From the Ultimate God to the Virtual God: Post-Ontotheological Perspectives on the Divine in Heidegger, Badiou, and Meillassoux

Jussi Backman  
University of Jyväskylä

### Abstract

The Heideggerian account of the ontotheological constitution of Western metaphysics has been extremely influential for contemporary philosophy of religion and for philosophical perspectives on theology and the divine. This paper introduces and contrasts two central strategies for approaching the question of the divine in a non- or post-ontotheological manner. The first and more established approach is that of post-Heideggerian hermeneutics and deconstruction, inspired by Heidegger's suggestion of a "theology without the word 'being'" and by his later notions of an "ultimate god" and of "divinities" as one of the four axes of the fourfold (*Geviert*). Here, the divine is no longer articulated in terms of the supreme or absolute being, but as one of the interdependent dimensions of finite and contextual meaningful presence. The more recent approach introduced by Alain Badiou and Quentin Meillassoux dissociates itself from the Heideggerian hermeneutics of finitude and adopts mathematics as its basic ontological model. Rather than focusing on meaning and sense, Badiou and Meillassoux replace ontotheological metaphysics with materialist frameworks. With regard to the divine, this approach leads either to a contemporary version of atheism (Badiou) or to the reintroduction of a divine entity, but now a merely possible and contingent one (Meillassoux).

**Keywords:** Heidegger, Badiou, Meillassoux, ontotheology, metaphysics, God, divine, theology, hermeneutics, materialism

### 1. Hermeneutical and materialist post-ontotheologies

The concept of ontotheology and the analysis of the ontotheological constitution of the Western metaphysical tradition—of the inherent tendency of metaphysics to posit an absolute point of reference for all beings, identified by Aristotle

and Aristotelian Scholasticism with the metaphysical divinity—have been among the most prominent aspects of Martin Heidegger’s philosophical legacy. The hermeneutical and deconstructive “weak” perspectives on theology, religion, and the divine introduced by thinkers such as Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Jean-Luc Marion, John Caputo, Richard Kearney, and Merold Westphal have been particularly inspired by Heidegger’s allusion, in a 1951 seminar in Zürich, to the idea of a theology without the word “being”<sup>1</sup>—hence the title of Marion’s *God without Being (Dieu sans l’être, 1988)*—and by the enigmatic and underdeveloped description, in *Contributions to Philosophy (Beiträge zur Philosophie, 1936–38)*, of an “ultimate god” (*der letzte Gott*) that is sharply differentiated from the ontotheological God of Aristotelian metaphysics and Christian Scholasticism. In France, the prominence of the post-Heideggerian philosophical interest in religion was addressed by Dominique Janicaud (1991; Janicaud et al. 2000) as a “theological turn” in French phenomenology.

However, in recent years, we have witnessed the emergence of a very different approach to ontotheology—one that, to a certain extent, accepts Heidegger’s diagnosis of a strong ontotheological tendency inherent in Western metaphysics, yet rejects many of the philosophical consequences that Heidegger draws from this diagnosis. This is the avenue introduced by Alain Badiou and further developed by his pupil, Quentin Meillassoux. For Badiou and Meillassoux, the closure of ontotheology by no means implies a radical rupture or transformation of the classical philosophical project as such. Non-ontotheological thinking, they argue, does not necessarily entail a fundamental overhaul of the Western philosophical tradition as a whole or a hermeneutic embracement of a “weak” thinking devoid of absoluteness and universality. They are specifically opposed to the Heideggerian *finitization* of thinking, the roots of which they trace back to Kant’s critical philosophy. Meillassoux, in particular, has argued that Kant’s “Copernican revolution,” with its shift of philosophical focus to the correlation between thinking and being that is subsequently thematized by Heidegger as a factual, context-sensitive, and historically situated process, has

led to the progressive deabsolutization of thinking that Meillassoux precisely seeks to overcome by showing that it ultimately rests on an implicit absolute thesis, namely, that of absolute *contingency*. For both Badiou and Meillassoux, the tool required to overcome the contemporary philosophy of finitude is *mathematics*, the ontological appropriation of which—and that of post-Cantorian set theory in particular—allows non-ontotheological ontological frameworks ultimately committed to forms of *materialism*.

In what follows, I will briefly compare the Heideggerian hermeneutical notion of post-ontotheological thinking to the Badiouan and Meillassouxian materialist versions. Such a preliminary comparison will enable us to see how replacing the meaning- and language-centered orientation of Heidegger's "poetic" or "correlationist" postmetaphysics (and, in a sense, of post-Kantian philosophy as a whole) with an approach based on the absolute ontological significance of mathematics and set theory can also lead to a new kind of rationalism regarding philosophy's relation to divinity and the divine.

## **2. Divinity without "being": Heidegger and the ultimate god**

Despite its strong association with the Heideggerian deconstruction of Western metaphysics, the term "ontotheology" was not coined by Heidegger but—significantly from the point of view of Meillassoux's reading of Heidegger as a kind of "ultimate Kantian"—by Kant. In the transcendental dialectic of his first *Critique*, Kant (1998a, 699–700 [A 631–32; B 659–60]; 1998b, 584) distinguishes two main forms of rational theology: transcendental theology (a "deistic" approach to the deity based on the concepts of pure reason) and natural theology (a "theistic" approach based on concepts from empirical nature). Transcendental theology is further divided into ontotheology (based on purely conceptual arguments, e.g., that the concept of the supreme being necessarily entails its existence) and cosmotheology (based on the transcendental implications of a certain type of experience, e.g., that of one's own existence); the main types of natural theology are physicotheology (based on

the observed causal order of natural things) and moral theology (based on the moral order observed in the world). Construed as attempts to prove the objective reality of God as the supreme being, Kant argues, even cosmotheology and physicotheology are ultimately ontotheological modes of deducing the necessary *existence* of a supreme being from the necessity of the *concept* of a supreme being. This, however, is for Kant a speculative move that illegitimately supposes being (existence) to be a “real predicate,” an attribute that adds something to a concept and without which it would be less perfect. Transcendental theology can therefore only have a negative function immanent to reason: it shows that the structure of theoretical rationality inherently requires a transcendental ideal of perfection for which an objective counterpart can never be found in experience and the existence of which can therefore never be proven or disproven (Kant 1998a, 706–07 [A 640–41; B 668–69]; 1998b, 588). In his *Critique of Practical Reason* Kant (1996, 239–46; 2003, 167–77 [A 223–37; AA 124–32]) goes on to show that a form of moral theology, which shows the necessity of a supreme good as a practical postulate of moral agency and as an object of “moral faith,” remains viable and practically necessary, but this is precisely a non-*ontotheological* approach that does not constitute a theoretical “proof” of God’s objective reality.

In the Kantian critique of ontotheology, and in the subsequent notion of the divinity as a regulative rational ideal to which it is illegitimate to attribute being in the sense of objective existence, it is possible to see a prototype of the Heideggerian “theology without ‘being’.” However, the Heideggerian use of the term “ontotheology” is much wider and has a broader historical perspective.<sup>2</sup> While Kant associates ontotheology with the use of ontological arguments for theological ends, historically associated with Scholasticism and Descartes, Heidegger employs the term to designate the use of theology for ontological purposes, a tendency paradigmatically exhibited by the basic structure of the Aristotelian *Metaphysics*.

The “first philosophy” that constitutes the subject matter of the *Metaphysics* is famously characterized by Aristotle as a science of being *qua* being (*to on hē on*; *Metaphysics*

Γ.1.1003a21–32), i.e., as a general ontology of everything that in some sense *is*. The obvious problem of ontology as a science is its extreme generality. “Being as such” cannot function as the most general kind or genus of all things (B.3.998b22–27; H.6.1045b6; *Posterior Analytics* II.7.92b13–14); Aristotle’s theory of definition precludes the possibility of one supreme genus that would comprise everything, since its subspecies could not be differentiated using meaningful criteria independent of the genus and the subspecies (*Metaphysics* Z.12.1037b29–1038a35; *Topics* VI.6.144a28–b11). The supreme genera are thus the different categories and modalities of being, and being as such (*to on*) is a “transcendental” determination in the Scholastic sense of transcending the limits of even the supreme genera or kinds of beings and is itself without a general definition. Being is articulated in several different senses (*to on legetai pollachōs*) that are not reducible to any single basic meaning (Γ.2.1003a33). Even so, “being” is not a purely equivocal term; its many different senses are still related to a unity and to some single nature (*pros hen kai mian tina physin*; 1003a33–34), to a single principle (*pros mian archēn*; 1003b6). Like “being,” the term “healthy” (*hygieinon*) is used in several irreducibly different senses, but these are all related, albeit in different ways, to health as an *ideal* state of a living body: a healthy complexion is a *sign* of health, healthy habits are *means* for attaining and preserving health, and so on (1003a34–b4). In the case of being, the corresponding ideal or standard sense is *ousia*, “substance” or, more broadly, “beingness”—the mode of being of a separate, determinate, and ontologically independent particular thing (1003b6–19; Z.1.1028a10–b4). *Ousia* is the point of reference for the different senses and hierarchies of being: it is substantial being as opposed to predicable being, actuality as opposed to potency, and so on.

However, concrete material substances involve a problematic ontological duality, exposed in *Metaphysics* Z, H, and Θ. On the one hand, their beingness—that which makes them the determinate things they are—consists in their species-form (*eidōs*), i.e., that which makes them *what* they are, instantiations of a specific type of thing (Z.3.1029a7–30;

17.1041b5–9). On the other hand, form alone does not constitute a concrete spatiotemporal thing, a “this”; for this purpose, an additional individuating matter (*hylē*) is required (H.1.1042a24–31). Because of the matter-form twofoldness, the beingness (*ousia*) of concrete material things cannot be the ultimate unifying reference point of all beings. This can only be an ideal entity, an ideal instance of *ousia*—perfectly simple and indivisible, perfectly actual and perfectly identical with its own essence (Λ.1.1069a18–b2; 6.1071b2–7). This is the God (*theos*) of metaphysics, the absolutely self-sufficient “thought thinking itself” (*noēsis noēseōs*)—the ultimate “final cause” of all things, the unmoved mover whose ontological perfection all material, transient, and contingent things strive to emulate (7.1072a19–b30; 8.1074a33–37; 9.1074b17–1075a5). When the particular structure of its subject matter is properly understood, ontology, the science of being as such, can only be realized in the form of theology, of the science of the supreme mode of being. “General metaphysics” is implemented through a “special metaphysics,” but one that studies precisely the ultimate point of reference and ideal for *all* beings, i.e., the perfection of beingness (E.1.1026a23–32).

This Aristotelian conflation of ontology and theology—the move of thinking that proves the ontological necessity of a supreme being and by so doing brings ontology to its culmination—is precisely what Heidegger understands by ontotheology. He repeatedly returns to the ontological-theological twofoldness of Aristotle’s determination of first philosophy in his early lecture courses<sup>3</sup>, and summarizes it in his 1949 introduction to *What Is Metaphysics?* in the following way:

[...] metaphysics represents the beingness [*Seiendheit*] of beings in a twofold manner: in the first place, the totality of beings as such with an eye to their most universal traits (*on katholou, koinon*); but at the same time also the totality of beings as such in the sense of the highest and therefore divine being (*on katholou, akrotaton, theion*). In the metaphysics of Aristotle, the unconcealedness of beings as such is specifically developed in this twofold manner [...]. According to its essence, metaphysics is at the same time both ontology in the narrower sense, and theology. (Heidegger 1996, 378–79; 1998d, 287)

The term “ontotheology” is adopted in Heidegger’s 1930–31 course on Hegel’s *Phenomenology of Spirit* to designate the tendency of Hegel’s speculative idealism, inherited from ancient metaphysics, to orient the question of being to the divine, which Hegel grasps in terms of his speculative logic (Heidegger 1988b, 140–43; 1994b, 97–99). The term is then used repeatedly in connection with Plato (Heidegger 1996, 235–36; 1998d, 180–81), Kant (Heidegger 1996, 449; 1998d, 340), Hegel (Heidegger 1989, 206; 1999, 144; 2002c, 152; 2003b, 202–03; 2009, 81; 2012, 161), Schelling (Heidegger 1985, 51, 66; 1995b, 62, 79), and Nietzsche (Heidegger 1991d, 210; 1998c, 314). Heidegger’s perhaps most lucid formulation of the ontotheological mode of thought can be found in his 1944–46 essay on “Nihilism as Determined by the History of Being”:

Of course, metaphysics acknowledges that beings [*Seiendes*] are not without being [*Sein*]. But scarcely has it said so when it again relocates being [*Sein*] in a being [*Seiendes*] [...]. The grounding of being—which has barely been given a thought—in the most-being [*Seiendsten*] of beings proceeds, in accordance with the metaphysical question, from beings as such. [...] Because metaphysics, in thinking beings as such, is approached by being but thinks it on the basis of and with reference to beings, metaphysics as such must therefore speak out (*legein*) the *theion* in the sense of the supremely being ground. Metaphysics is inherently theology. It is theology to the extent that it speaks out beings *qua* beings, *on hē on*. Ontology is simultaneously and necessarily theology. (1991d, 208–09; 1998c, 311, 312, 313; tr. mod.)

Ontotheology, for Heidegger, is the approach in which the basic ontological question concerning being (*Sein*) as such—apart from all of its particular instances, all individual things that *are*, beings—encounters the universality and indeterminacy of “being as such” and theologically resorts to the supreme and ideal *instance* of being, the most-being of beings, as the absolute point of reference of all beings. While ontotheological metaphysics starts from the very acknowledgement of the fact that being as such is not identical with any particular thing that is, it ultimately fails to think this *difference* between being and that-which-is in positive terms (2002c, 274–75; 2003b, 364–65). Precisely because of the fact that being as such is not determinable in the way specific beings are, ontotheology ends up determining being as such in terms of the *supreme* being. In

his most profound and demanding discussion of ontotheology, *The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics* (1957), Heidegger puts this in another way: since metaphysics essentially looks at being as the ground (*Grund*) of all that is, and thinks of ground in terms of a “cause” (*Ursache*) that is itself something determinate, it ends up pointing to God, the supreme being, as the primal (and ultimate) final *cause* of all things that is also its *own* cause.

[...] the matter [*Sache*] of thinking is beings [*das Seiende*] as such, that is, being [*Sein*]. Being shows itself in the essential mode of a ground [*Grund*]. Accordingly, the matter of thinking, being as the ground, is thought out fully only when the ground is represented as the first ground, *prōtē archē*. The original matter of thinking presents itself as the primal cause [*Ur-sache*], the *causa prima* that corresponds to the establishing [*begründenden*] recourse to the *ultima ratio*, the final account [*Rechenschaft*]. The being of beings is represented fundamentally, in the sense of the ground, only as *causa sui*. This is the metaphysical concept of God. Metaphysics must think in the direction of the deity because the matter of thinking is being—namely, being as ground, in diverse ways [...]. (2002a, 51; 2002b, 59–60; tr. mod.)

In Heidegger’s historical narrative, ontotheological thinking originates with Plato, more specifically in Book VI of the *Republic* (508d4–509c2), where the Idea of the Good is singled out as the Idea of Ideas, as the Idea of ideality as such that makes possible all the other Ideas as the ideal conceptual identities of particular things (Heidegger 1996, 235–36; 1998d, 180–81). Since its Platonic-Aristotelian inauguration, Heidegger (2002a, 45; 2002b, 54) maintains, the basic framework of the entire ancient, medieval, and modern metaphysical tradition up to Hegel and Nietzsche remains ontotheological. That Heidegger views Nietzsche, the minister of the “death of God,” as a culmination of ontotheological thinking highlights the fact that his notion of ontotheology is not limited to the metaphysical models in which the metaphysical or Christian God holds an absolute position. Rather, ontotheology stands for the *absolutizing* tendency of Western philosophy as such, for the quest for an absolute point of reference for all things. Starting from Descartes, the Aristotelian-Neoplatonic-Scholastic deity gradually surrenders its metaphysical role to *subjectivity*, in the sense of the



indubitably certain self-consciousness of the thinking ego.<sup>4</sup> Even Kant remains ontotheological in the Heideggerian sense: for Kant's transcendental idealism, the "unity of transcendental apperception," i.e., the potential association of the representation "I think" with all other representations (Kant 1998a, 178–81, 215–16 [A 106–108; B 131–136]; 1998b, 246–48), holds the role of a universal (albeit immanent and non-absolute) point of reference.<sup>5</sup> The ontotheological hierarchy implicit in Kant's critical philosophy is absolutized in speculative idealism, particularly at the end of Hegel's *Science of Logic*, where the Absolute Idea—the absolutely comprehensive determination—is identified with being (*Sein*) in its dialectically fully unfolded sense (Hegel 1981, 236; 2010, 735; Heidegger 1997b, 383–384; 2006b, 339–40; 2008b, 46). Being as such and the supreme instance of being are thus conflated, and this is the first stage in the conclusion of ontotheology, one that leaves no more conceptual leeway for the development of metaphysics in its rational-speculative form. In Heidegger's reading, however, it is Nietzsche who makes the last move of modern ontotheology by replacing the theoretical and speculative notion of subjectivity with a *willing* subjectivity—with a notion of subjectivity as the *will to power* that ultimately wills nothing exterior to itself.<sup>6</sup>

This narrative provides the cue for the key topic of Heidegger's later thinking, the "other beginning" (*der andere Anfang*) of Western thought delineated in *Contributions to Philosophy* and related texts.<sup>7</sup> Very generally speaking, the other beginning would transform the first (Greek) beginning(s) of philosophy and metaphysics into a post-Nietzschean and post-metaphysical approach that would renounce the quest for absoluteness altogether and hermeneutically embrace the radical finitude, historicity, and context-specificity of thinking. We cannot here go into the details of this fundamental transformation of which Heidegger produced only more or less preparatory and fragmentary drafts. However, what interests us with regard to our topic and from the point of view of the reappropriation of the Heideggerian critique of ontotheology in contemporary theology, are the transformations in the notions of the deity and divinity that the end of ontotheology would

entail. Of this, Heidegger gives us some clues. At the end of *The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics*, he famously notes that “the god-less thinking which must abandon the god of philosophy, god as *causa sui*, is [...] perhaps closer to the divine [*göttlichen*] god.” (Heidegger 2002a, 64–65; 2002b, 72; tr. mod.)

Even though Heidegger’s brief draft on the “ultimate god” in the *Contributions* remains for the most part shrouded in the enigmatic postmetaphysical shorthand of the work and replete with nuances and aspects that we cannot begin to unravel here, its main outline is quite clear.<sup>8</sup> The ultimate god is “completely other to the previous ones, particularly to the Christian one” (Heidegger 1989, 403; 1999, 283; 2012, 319) and in this sense can be identified with the “divine god” to which the post-ontotheological “god-less thinking” remains open. Whereas the Christian God became interpreted in Aristotelian-Scholastic terms as the most-being of all beings and thus as the foundation of the hierarchical metaphysical “system of being,” the god of the Heideggerian “other beginning”

is neither a “being” [*seiend*] nor an “non-being” [*unseiend*], and also not to be equated with *beyng* [*Seyn*, i.e., postmetaphysically reconsidered being]. Rather, *beyng* abides [*west*] temporally and spatially as that “between” [*Zwischen*] that can never be grounded in god but also not in the human being as something occurring [*vorhandenes*] and living, but only in *Da-sein*. (Heidegger 1989, 263; 1999, 185–86; 2012, 207; tr. mod.)<sup>9</sup>

While ancient and medieval metaphysics situated the Archimedean point of “beings as a whole” in God’s perfection and modern metaphysics relocated it in the immanence of the thinking (human) subjectivity, Heideggerian postmetaphysics makes both of these former points of reference interdependent dimensions or poles in a multidimensional and multipolar event of the spatiotemporal contextualization of meaningful presence, i.e., in the event or “taking-place” (*Ereignis*) of *beyng* (*Seyn*). Just like the Heideggerian “subject,” the human being who is no longer simply identical with *Da-sein*, i.e., with the dynamic context or place into which *beyng* “takes place,” but simply one of its essential contributors or participants, the Heideggerian deity has become radically deabsolutized: far from being the

paradigm of self-sufficient and substantial being, the divine is merely one of the interdependent aspects of contextualized meaningfulness. It has no subsistence outside the process of contextualization but is radically dependent upon it. What is at stake in the postmetaphysical transformation is the “recognition of the belonging of the human being to being [Seyn] through god, the admission [Eingeständnis] by god that it needs being, an admission that does not relinquish god or its greatness.” (Heidegger 1989, 413; 1999, 291; 2012, 327; tr. mod.) For Heidegger, an important aspect of the greatness of the postmetaphysical poet Hölderlin lies in the latter’s invention, in Verse VIII of his hymn *The Rhine*, of a deabsolutized divinity, of a meaning-bestowing dimension that is itself dependent on being acknowledged and received by the human being.<sup>10</sup>

Arguably the most developed account of the Heideggerian postmetaphysical divinity, and one that is deeply informed by Hölderlin’s language, is the late account of the fourfold (*Geviert*), in which the “divinities” (*die Göttlichen*) figure as one of the four meaning-dimensions that converge in the singular and situated meaningfulness of a particular thing. None of these dimensions, including the divine one, is independent of their reciprocal intertwining in the thing as a focal point of experienced meaning (Heidegger 2000b, 172; 2001a, 177). The divinities, in the plural, are the “beckoning [*winkenden*] envoys of the deity [*Gottheit*]. From the concealed prevailing [*Walten*] of these [divinities], god appears in its essence [*Wesen*], which withdraws it beyond any comparison with what is present [*dem Anwesenden*].” (2000b, 171; 2001a, 176; tr. mod.) The deity is the dimension of ultimate purpose—it is not a present and self-subsistent entity but rather a dimension of radical *futurity* that appears and is encountered through its different aspects, the divine “indications” or “hints” (*Winke*) of an ultimate meaning. This god “has” no being but is a dimension of the meaningful taking-place (*Ereignis*) of being as a divinity always yet *to come*, not as an eschatological future present expected or anticipated by humans, but as the futural dimension of purpose towards which the “futural ones of the ultimate god” (*die Zukünftigen des letzten Gottes*; 1989, 399; 1999, 280; 2012, 316), i.e., the

postontotheological “theologians,” are primarily oriented and which in this sense “awaits” human beings (1989, 417; 1999, 293; 2012, 330).

### 3. Against poetic theology and fideism: Badiou’s contemporary atheism and Meillassoux’s virtual god

In his *Briefings on Existence (Court traité d’ontologie transitoire*, 1998), Alain Badiou presents a succinct but highly interesting discussion of what he calls Heidegger’s “aporia,” referring to the latter’s (Heidegger 2000a, 671; 1993b, 107) famous words in his 1966 interview for *Der Spiegel*: “How can it be that the thinker who determined metaphysics as onto-theology, an overshadowing of the question of being [être] by that of the supreme being [étant], ends up saying in his testament that only a god can save us?” (Badiou 1998, 18; 2006a, 27–28; tr. mod.) Badiou is well aware that Heidegger has in mind a type of god that is identical neither with the God of metaphysics nor with the God of the monotheistic religions, but rather corresponds to the Hölderlinian divinity, “the God of poets,” an ultimate source of meaningfulness, “that from which [...] there is the enchantment of the world.” (Badiou 1998, 18–19; 2006a, 28) The passive prospect of a “divine intervention” involves a poetic, nostalgic, and melancholic vision of a “re-enchantment” of the world through the emergence of a new dimension of ultimate purposiveness. Thus, the (Heideggerian) “deconstruction of metaphysics and assent given to the death of the Christian God has held the chances open for the God of the poem.” (1998, 19; 2006a, 29)

“To say “only a god can save us” means: the thinking informed by the poets [...] may uphold [...] the possibility, devoid of any way or means open to utterance, of a resacralization of the earth.” (1989, 32; 1999, 51; tr. mod.)

For Badiou, such a poetic longing for the arrival of divinity—as well as what he regards as Heidegger’s “poetic ontology” as a whole—cannot avoid having reactionary intellectual and political implications, as is evident, he thinks, from Heidegger’s attempt at overcoming contemporary “technical nihilism” and from his infamous political error.

(1989, 7–12, 33–40; 1999, 27–32, 53–60) In Badiou’s eyes, contemporary “antiphilosophy,” with its resigned pessimism regarding the prospects of the classical philosophical project and of the progressive enterprises of modernity in general, is directly informed by the Heideggerian “suturing” of philosophy to poetry and by the associated dream of a “salvation” in the form of a re-enchantment by meaning of the homogenized and inherently meaningless contemporary technical reality. (1989, 7–12, 21–26, 49–58; 1999, 27–32, 41–45, 69–77) Overcoming the late modern predicament therefore entails, Badiou maintains, the adoption of a “contemporary atheism,” one that surrenders not only the ontotheological divinity but the poetic one as well. (1998, 20; 2006, 29) A key point in this approach is the attack on the central topic of Heidegger’s thinking: *finitude*, which Badiou sees as a part of contemporary philosophy’s Kantian legacy.<sup>11</sup>

That our exposure to being is essentially finite and that we must forever return to our mortal-being, is the fact from which we endure the living God’s death only to uphold, under multiple shapes, the indistinct promise of a sense that has withdrawn, but whose “come-back” has not been debarred. [...] It is thus imperative, so as to be serenely established in the irreversible element of God’s death, to finish up with the motif of finitude. [...] the aim is to finish up with the motif of finitude and its hermeneutical escort. (Badiou 1998, 20, 21; 2006a, 29, 30; tr. mod.)

The method for achieving this break with the Heideggerian hermeneutics of finitude is famously discovered by Badiou in mathematics—more specifically, in post-Cantorian set theory, with its revolutionary new way of mathematizing the infinite in the form of different infinite multiplicities with different cardinalities. The key ontological import of set theory is, for Badiou, its ability to dissociate the notion of infinity from the metaphysical notion of an ultimate and supreme *unity* of being, of an ultimate and absolute point of reference that would unify *all* finite and determinate things—in Aristotle’s *Metaphysics*, the metaphysical God. From the recognition that all beings cannot be brought under one univocal concept or “set”—i.e., that there can be no “universal set,” that the totality of beings is an *inconsistent* multiplicity in Cantor’s sense (Badiou 1988, 53; 2005, 41)—Aristotle deduced that ontology

must take recourse in the supreme being as the absolutely universal reference point, “infinite” in the sense that it is beyond any material and spatiotemporal specificity.<sup>12</sup> This is precisely how Badiou defines ontotheology in his *magnum opus*, *Being and Event*, the main exposition of his equation of ontology with mathematics: ontotheology is the metaphysical approach “for which the absolute is thought as a supreme infinite being, thus as transmathematical, in-numerable, as a form of the one so radical that no multiple can consist therein.” (1988, 53; 2005, 42; cf. 1988, 161–62; 2005, 142–43) Against ontotheology, Badiou posits his mathematical, set-theoretical ontology, which accepts only consistent multiplicities—ones that can be treated as sets—and for which an inconsistent multiplicity simply *is not*, is *non-being*. In other words, for mathematical ontology, *the one*, in the sense of an ultimate and absolute unity, *is not*. (1988, 53–54; 2005, 42)

This is the foundational “decision” of Badiou’s ontology, which he considers to be a break with the history of ontotheological metaphysics: there is no unity or totality of being, no Archimedean point for everything. Rather, being as such is pure, inconsistent multiplicity that resists all unification (1988, 33, 550, 555; 2005, 25, 511, 519). Unity pertains only to particular instances or “presentations” of being—“situations” or “worlds”—which are consistent multiplicities based on a unifying, structuring operation of “count-as-one” that determines what, in each particular situation, is to be counted as *a* being. (1988, 31–39, 104–05, 539, 557; 2005, 23–30, 90, 504, 522) Being as such, that which is fundamentally presented in all structured situations of being, is beyond consistent multiplicities and the unities they are composed of; it “is” a multiplicity only in retrospect, in the sense of “not-one,” of being beyond the structured sets that ontology operates with. For Badiou, such an ontology also constitutes a break with Heideggerian post-ontotheological hermeneutics, which still looks if not to an ultimate unity, at least to an ultimate dimension of sense and purpose inherent in being as the taking-place of finite and situated meaningfulness. Heidegger’s “poetic” ontology is still preoccupied with what has always been the focal topic of metaphysics: being as meaningful

presence or intelligibility, which accordingly sees ontology as a study of meaning (1988, 16; 2005 9–10). In its Badiouan sense as the inconsistent multiplicity that precedes all structured consistency, being is the inherently meaningless, homogenous, undifferentiated, and inarticulate “raw material” of situations or worlds. As Badiou points out in a 1997 interview with Peter Hallward, this can be rendered as a fundamentally materialist approach: “‘Matter’ would simply be, immediately after being, the most general possible name of the presented (of ‘what is presented’). [...] I am a materialist in the sense that I think that any presentation is material.” (Badiou 2001, 130) Such a mathematical, materialist ontology invites us to

restitute the infinite to the banality of manifold-being [...]. [...] the destiny of every situation is the infinite manifold of sets. Depth cannot ever develop there, and the homogeneity of the manifold ontologically prevails over the play of intensities. [...] the search for sense is reduced for us to the sole numbering of this infinity [...]. (Badiou 1998, 21–22; 2006, 30)

One of the central accomplishments of this model is, for Badiou, that it makes *any* notion of divinity superfluous. It confirms the “death,” proclaimed by Nietzsche, of the Christian God; by abandoning the notion of ultimate unity, it dispenses with the need for the ontotheological God of metaphysics; and thirdly, it also makes the Heideggerian post-ontotheological divinity, the “God of poetry” unnecessary by adopting a basic “nihilism” in the sense of an understanding of being as such as inherently meaningless. What Badiou shares with his great contemporary Deleuze is a commitment to a fundamental *immanence*, divested of all references to transcendence, either ontotheologically or hermeneutically conceived.<sup>13</sup> “Committed to the triple destitution of the gods, we [...] can assert that everything is here, always here, and that thought’s reserve lies in the thoroughly informed and firmly declared egalitarian platitude of what befalls upon us here.” (Badiou 1998, 23; 2006, 31) The sole dimension of purpose lies within the subjective truth-processes—politics, art, science, and love—that indefinitely reconfigure the world of immanence in terms of a potentially transformative historical event; thus, for Badiou (1997; 2003), even the apostle Paul becomes a pre-eminently

*political* figure, faithfully committed to the revolutionizing event of Christ's death.<sup>14</sup>

In his breakthrough work *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (*Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, 2006), Quentin Meillassoux adopts the essential core of the Badiouan understanding of ontotheology and of the problematic consequences of the Heideggerian attempt at overcoming it. As is announced by its title, the book is essentially aimed at uncovering the inner inconsistencies and philosophical limitations of the Kantian topic of the inherent *finitude* of thinking and its hermeneutical developments and variations. Meillassoux's argumentation is informed by his brilliant analysis of what he sees as the dominant framework of Western philosophy as a whole since Kant: *correlationism*, the approach that sets out from the philosophical irreducibility of the correlation between being and thinking (in the widest possible sense that comprises knowledge, experience, consciousness, discourse, language, and willing) and maintains that being and thinking are inconceivable apart from one another (Meillassoux 2006a, 18–23; 2008a, 5–9). In addition to Kantian transcendental idealism (“weak correlationism”), which retains the necessity of an absolute (but unknowable) level of “things in themselves” beyond the domain of the transcendental structures of the correlation—and was later converted by Fichte, Schelling, and Hegel into an absolute idealism that denies the intelligibility of things in themselves and absolutizes the correlation itself—the correlationist framework also comprises the Heideggerian hermeneutics of finitude (“strong correlationism”), which denies the intelligibility of things in themselves but also promotes the radical *facticity* (i.e., non-absoluteness, matter-of-factness, lack of absolute justification) of the correlation, thus denying thinking access to *any* kind of absolute. (Meillassoux 2006a, 42–60; 2008a, 30–43)

Through a highly original and intricate chain of argumentation Meillassoux (2006a, 69–109; 2008a, 50–81) concludes, however, that in order to truly distinguish itself from absolute idealism and to avoid internal contradiction, strong correlationism must ultimately *absolutize* its principle of



facticity—i.e., maintain that an absolute entity or level of being is not only inconceivable and unthinkable but in fact absolutely *impossible*, thus turning the principle of facticity into an absolute principle of *contingency*. All experienced things, all the structures of experiences, as well as *experience as such*, i.e., the prevailing of the *correlation itself*, are not only given to thinking as mere facts without any visible absolute logical necessity, but indeed *absolutely* unfounded, unnecessary, and contingent facts. But if this is the case, the strong correlationist deabsolutization of thinking has ultimately failed: it is compelled to retain a “minimal absoluteness,” i.e., the *absolute validity* of the *non-absoluteness* of all things as such. It is *necessary* that *nothing*—no thing or event, not even the happening of the correlation between being and thinking, i.e., the taking-place of meaningful presence—*is necessary*. As is shown especially by Heidegger’s “transcendentalization” of mortality, of the experience of the “possibility of its own impossibility” as the ultimate possibility of *Dasein* (Heidegger 2001b, 260–267, 316–323; 2010, 249–255, 302–309), the absence of the correlation—and, thus, a reality *without* thinking—is absolutely conceivable. But if this is accepted, the correlationist framework bursts apart and strong correlationism is converted into what Meillassoux (2006a, 168; 2008a, 121) terms a *speculative materialism*: an absolute certainty of the thinkability of being-without-thinking.<sup>15</sup> However, the thinking that can think this reality beyond meaningful presence can obviously no longer assume the form of a phenomenology or hermeneutics of sense and meaning. Following Badiou, Meillassoux (2006a, 37, 176–77; 2008a, 26, 127–28) claims that it can operate only in terms of *mathematics*. Mathematics, and set theory in particular, is the formal method of thinking a reality independent of thinking.

Meillassoux’s speculative philosophy is a genuine *system* in the sense that it professes to deduce all of its elements from its fundamental principle, namely, that of absolute contingency. Even the absolute bearing of mathematics is to be thus derived, although Meillassoux has thus far postponed this derivation to forthcoming works (2006a, 152–53; 2008a, 110–11). Meillassoux’s refutation of ontotheology is as such not directly

based on the acceptance of a mathematical ontology, but is an independent direct consequence of the principle of contingency. By absolutizing facticity, we obtain the thesis that

it is absolutely necessary that every being [*étant*] might not exist. This is indeed a speculative thesis, since we are thinking an absolute, but it is not metaphysical, since we are not thinking any *thing* (any being) that would *be* absolute. The absolute is the absolute impossibility of a necessary being. (2006a, 82; 2008a, 60; tr. mod.)

We see from this dissociation of speculative thinking (one that claims access to some form of absolute) and metaphysical thinking (one that claims access to some form of absolute *being*) that Meillassoux understands “metaphysics” in a strongly Heideggerian sense, one that coincides with “ontotheology,” i.e., with the positing of a “supreme being” as an absolute point of reference for all things. Meillassoux, too, thus subscribes to the diagnosis of the end of metaphysics. Like Badiou, however, he disagrees with the specific postmetaphysical prospects of Heideggerian hermeneutics. Meillassoux’s specific point of contention with Heidegger is the latter’s notion that renouncing ontotheological absolutes inevitably means renouncing *all* philosophical absolutes. *After Finitude* aims to show that “not all speculation is metaphysical, and not every absolute is dogmatic—it is possible to envisage an *absolutizing* [*absolutoire*] thought that would not be *absolutist*.” (2006a, 47; 2008a, 34) What Meillassoux explicitly commits himself to is the critique of the “de-absolutizing implication”, according to which “if metaphysics is obsolete, so is the absolute.” (2006a, 47; 2008a, 34) While his *argument* against total deabsolutization is that it is ultimately a self-defeating intellectual project that cannot avoid recourse to an absolute principle, his basic *motivation* for attacking it is, as with Badiou, related to the theological implications of Heideggerian post-ontotheology. While the hermeneutical deconstruction of ontotheology will undermine previously established forms of rational theology, Meillassoux maintains that this deconstruction has simultaneously opened the door to purely *faith*-based and “irrational” versions of religiosity Meillassoux designates as *fideism*.

[...] by destroying metaphysics [...] one has inadvertently justified belief's claim to be the only means of access to the absolute. [...] the de-absolutization of thought boils down to the mobilization of a *fideist* argument; but a fideism that is "fundamental" rather than merely "historical" in nature—that is to say, a fideism that has become thought's defence of religiosity in general, rather than of a specific religion [...]. *The contemporary end of metaphysics is an end which, being sceptical, could only be a religious end of metaphysics.* (2006a, 63–64; 2008a, 45–46.)

As the two most prominent representatives of a fideist "aspiration towards an absoluteness which would no longer retain anything metaphysical, and which one is generally careful to designate by another name," Meillassoux (2006a, 66–67; 2008a, 48) cites the evocation of the "mystical" in Wittgenstein's *Tractatus* as well as Heidegger's idea of a "theology without 'being'." As Wittgenstein and Heidegger are for him also the central thinkers of strong correlationism (2006a, 56–57; 2008a, 41–42), he concludes that "fideism is merely the *other name* for strong correlationism." This is one of the most problematic claims of Meillassoux's *After Finitude*. One cannot help wondering what really justifies the use of the term "absolute" in connection with these two approaches which, as Meillassoux himself points out, precisely avoid presenting divinity as an "absolute" in the traditional sense of something radically self-sufficient and self-subsistent. Moreover, the applicability of the term "fideism" to the late Heidegger's "theological" sketches, in which the postmetaphysical relation to the divinity or divinities is precisely not described in terms of faith, is highly questionable, as is Meillassoux's interpretation according to which Heidegger planned a theology that should contain "nothing philosophical." However, his general idea according to which conceiving God not as an entity but as a dimension of transcendence that resists objectification makes not only rational theology but also the rational atheology superfluous, seems more defensible. Wittgenstein and Heidegger indeed seem to render discussions concerning the existence and non-existence of the deity as well as its modalities (necessity, possibility, contingency) effectively meaningless.

It is important to see that while Meillassoux's underlying philosophical project is essentially directed against the "theological turn" in post-Heideggerian phenomenology and hermeneutics, it is not the program of Badiou's "contemporary atheism" that he is implementing, but something even more novel and unexpected, namely, the reintroduction of an explicitly philosophical notion of God as a being/entity, but one that is no longer the ontotheological *necessary* being but a merely *possible* and *contingent* one. Even though the definitive form of his relevant work remains unpublished, Meillassoux has already announced a forthcoming, completely reworked and extended version of his 1997 doctoral dissertation on "divine inexistence" (*L'inexistence divine*; 2006a, 67n1; 2008a, 132n15). On the basis of his dissertation (significant excerpts of its revised version have been published in an English translation in Graham Harman's study on Meillassoux; Harman 2011, 175–238), of an independently published article (Meillassoux 2006b; 2008b), and of certain hints present in his recently published reading of Mallarmé (2011a; 2012), we already have an inkling of the direction in which Meillassoux is taking us.<sup>16</sup> By all accounts, it seems he is developing a notion of a God-entity that, as a matter of fact, does *not* exist, but in which it is nevertheless rationally legitimate to place one's faith since—in accordance with the principle of radical contingency—it *can be*, just as well as anything else. This divinity is not to be confused with the "God who may be" of Richard Kearney's (2001; 2002) deeply Heideggerian account; the latter is articulated in terms of pure potentiality (*dynamis*) as a divinity whose presence will not assume the form of the actuality of a substance, but consists in a mere futural indication or reference. Meillassoux's "God to come" is rather "possible" in the Deleuzian sense of *virtuality*, i.e., a possibility that is in no way foreshadowed or implied by what precedes it, but can only emerge *ex nihilo*, as an absolute *novelty*, compared by Meillassoux to the emergence of life from the world of matter and to the emergence of thought from the world of biological life (Harman 2011, 175–93).<sup>17</sup> In a striking speculative retake of Kantian moral theology, Meillassoux emphasizes the ethical importance of a hope, without any supporting "evidence" but formally legitimized by speculative

materialism, of the emergence a radically novel divine entity that would redeem the traditional promises of the moral divinity—the enactment of a supreme good and of a supreme justice for the dead and the living—in a way that does not give rise to the immense traditional problem of theodicy, since the attributes of this entity no longer include absolute eternity and necessity (Meillassoux 2006b; 2008b; Harman 2011, 187–93, 207–21).

In conclusion, we may say that the contemporary philosophical overcoming of ontotheology, for which the divinity is an always already present (actual and substantial, absolute and necessary) entity, has left us with the fundamental figure of a non-present and purely *futural* god. The hermeneutical approach basically insisted on conceiving this god-to-come as a dimension of purely potential futurity, as an ultimate sense-granting purpose whose sole form of presence is that of an indication, hint, or trace pointing to a fundamental *absence*. However, the recent speculative developments of contemporary materialism have, rather surprisingly, resuscitated a genuinely messianic notion of a divine “advent,” of the possible coming-into-presence of the divine in a purely contingent and virtual, unmotivated and unpredictable, but nonetheless concrete and intratemporal, event, which nevertheless can bestow a purpose and dimension to the present situation in the form of an unfounded but rationally legitimate hope. It is to be expected that Meillassoux’s forthcoming works and their philosophical reception will determine whether the “strong correlationist” phase in philosophical approaches to theology is truly giving way to a new, non-ontotheological rationalism.

## NOTES

---

<sup>1</sup> In his Zürich seminar, Heidegger (2005, 436–37) replies to a question concerning the identity of being and God: “Being [*Sein*] and god are not identical, and I would never attempt to think the essence [*Wesen*] of god through being. [...] Were I yet to write a theology, as I am sometimes tempted to do, the word ‘being’ should not occur in it. [...] I believe that being can never be thought as the ground and essence of god, but that the experience of god and its manifestness (insofar as it is encountered by the human being)

nonetheless takes place [*sich ereignet*] in the direction of being, which never means that being could be a possible predicate of god.” That Heidegger makes this statement in 1951 implies that he does not yet qualify the draft on the „ultimate god” in *Contributions to Philosophy* as a ‘theology’ in the strict sense.

<sup>2</sup> Among the most elaborate and thorough discussions of Heidegger’s notion of ontotheology are Thomson 2005 and 2010.

<sup>3</sup> See, e.g., Heidegger 1983, 65–67; 1988a, 29; 1990, 17; 1992b, 14; 1993a, 206, 286, 307; 1995a, 42–44; 1997a, 37–38; 2006a, 60–61; 2008a, 168, 215, 227.

<sup>4</sup> On this reading of Descartes, see, e.g., Heidegger 1989, 212–13; 1996, 429–30; 1998b, 112–71, 391–97, 410–13; 1998d, 325; 1999, 148–49; 2000b, 69–72, 82–83; 2002c, 66, 74–76, 81–84; 2003a, 87–88, 98–99; 2003b, 87, 98–100, 106–11; 2012, 166–67.

<sup>5</sup> On the unity of transcendental apperception in Kant, see Heidegger 1988a, 125–29, 142–47; 1996, 458–63; 1997a, 177–182, 201–209; 1997c, 55–59; 1998a, 78–84; 1998c, 419–420; 1998d, 347–50; 2003a, 57–58.

<sup>6</sup> On this reading of Nietzsche, see, e.g., Heidegger 1991a, 3–6; 1991b, 198–208; 1991c, 3–9, 150–251; 1991d, 147–96; 1998b, 1–4, 415–32, 585–94; 1998c, 1–22, 177–229, 231–361; 2000b, 77–86, 97–122; 2002c, 157–99; 2003a, 93–102; 2003b, 209–67.

<sup>7</sup> On the “other onset,” see, e.g., Heidegger 1989, 4–6, 55, 57–60, 167–224; 1992a, 124–25, 184–90; 1994a, 108–09, 158–66; 1999, 3–5, 38, 40–42, 117–57; 2012, 6–8, 44, 46–48, 133–77.

<sup>8</sup> For one of the most illuminating discussions of the Heideggerian “ultimate god,” see Greisch 2000; 2008.

<sup>9</sup> I adopt here the rendering of *Seyn* as “beyng,” employed in the more recent Rojcewicz-Vallega-Neu translation of *Contributions* (instead of ‘be-ing’ in the Emad-Maly translation). The Early Modern English orthography “beyng” has the advantage of being functionally similar, as an archaic and obsolete spelling of “being,” to the German *Seyn* (still in use in the early 19<sup>th</sup> century).

<sup>10</sup> In Verse VIII of *The Rhine*, Hölderlin (1951, 152) writes: “[...] if there is anything / that the celestial ones require [*bedürfen*], / it is heroes and humans / and other mortals. For since / the most blissful ones [*Seligsten*] feel nothing by themselves, / there must [...] be another who partakes / in the names of the gods and feels. / That is the one they need [*brauchen*] [...].” Heidegger (1980, 269) comments: “With this Verse VIII the poet’s thinking ascends one of the most protruding and solitary peaks of Western thinking, and that is to say, at the same time: of beyng [*Seyns*].”

<sup>11</sup> In his *Logics of Worlds* (2006), Badiou provocatively maintains that “[t]he critical machinery he [Kant] set up has enduringly poisoned philosophy [...]. Kant is the inventor of the disastrous theme of our ‘finitude’ [...].” (Badiou 2006b, 561; 2009, 535)

<sup>12</sup> This is the sense in which infinity is attributed to God by Thomas Aquinas (*Summa theologiae* Ia q7 a1).

<sup>13</sup> Beistegui (2005, 45) aptly summarizes Badiou's philosophical project as an attempt to free thought from the double horizon of unicity (ontology) and transcendence (theology).

<sup>14</sup> On the ambiguities inherent in Badiou's relationship to theology, see Clemens and Roffe 2008; Depoortere 2009; Phelps 2013. One of the only studies that also discusses Meillassoux's relationship to theology is Watkin 2011.

<sup>15</sup> On Meillassoux's "argument from mortality," see my article "Transcendental Idealism and Strong Correlationism: Meillassoux and the End of Heideggerian Finitude," forthcoming in *Phenomenology and the Transcendental*, edited by Sara Heinämaa, Mirja Hartimo, and Timo Miettinen (London: Routledge).

<sup>16</sup> For some of the few existing commentaries on Meillassoux's notion of the divine, see Harman 2011, 90–122; Johnston 2011; Watkin 2011, 132–67.

<sup>17</sup> On the distinction between potentiality and virtuality, see Meillassoux 2006c; 2011b.

## REFERENCES

Aristotle. 1924. *Metaphysics*. Vol. 1–2. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Aristotle. 1958. *Topica et Sophistici elenchi*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Aristotle. 1964. *Analytica priora et posteriora*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Badiou, Alain. 1988. *L'être et l'événement*. Paris: Seuil.

Badiou, Alain. 1989. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Seuil.

Badiou, Alain. 1997. *Saint Paul: la fondation de l'universalisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

Badiou, Alain. 1998. *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris: Seuil.

Badiou, Alain. 1999. *Manifesto for Philosophy*. Translated by Norman Madarasz. Albany, NY: State University of New York Press.

Badiou, Alain. 2001. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Translated by Peter Hallward. London: Verso.

Badiou, Alain. 2003. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Translated by Ray Brassier. Stanford, CA: Stanford University Press.

Badiou, Alain. 2005. *Being and Event*. Translated by Oliver Feltham. London: Continuum.

Badiou, Alain. 2006a. *Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology*. Translated by Norman Madarasz. Albany, NY: State University of New York Press.

Badiou, Alain. 2006b. *Logiques des mondes: L'être et l'événement, 2*. Paris: Seuil

Badiou, Alain. 2009. *Logics of Worlds: Being and Event, 2*. Translated by Alberto Toscano. London: Continuum.

Beistegui, Miguel de. 2005. "The Ontological Dispute: Badiou, Heidegger, and Deleuze." Translated by Ray Brassier. In *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions*, edited by Gabriel Riera, 45–58. Albany, NY: State University of New York Press.

Clemens, Justin, and Jon Roffe. 2008. "Philosophy as Anti-Religion in the Work of Alain Badiou." *Sophia* 47 (3): 345–58.

Depoortere, Frederiek. 2009. *Badiou and Theology*. London: T&T Clark.

Greisch, Jean. 2000. "La pauvreté du 'dernier Dieu' de Heidegger." In *Post-Theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition*, edited by Henri Krop, Arie L. Molendijk, and Hent de Vries, 398–420. Leuven: Peeters.

Greisch, Jean. 2008. "The Poverty of Heidegger's 'Last God.'" Translated by David Pettigrew and François Raffoul. In *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception*, edited by David Pettigrew and François Raffoul, 245–64. Albany, NY: State University of New York Press.

Harman, Graham. 2011. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1981. *Die Wissenschaft der Logik*. Vol. 2: "Die Subjektive Logik." Vol. 12 of *Gesammelte Werke*, edited by Friedrich Hogemann and Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner.



Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010. *The Science of Logic*. Translated by George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, Martin. 1980. *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*. Vol. 39 of *Gesamtausgabe*, edited by Susanne Ziegler. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Vol. 29/30 of *Gesamtausgabe*, edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1985. *Schelling's Treatise On the Essence of Human Freedom*. Translated by Joan Stambaugh. Athens, OH: Ohio University Press.

Heidegger, Martin. 1988a. *The Basic Problems of Phenomenology*. Translated by Albert Hofstadter. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. 1988b. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Vol. 32 of *Gesamtausgabe*, edited by Ingtraud Görland. 2<sup>nd</sup> ed. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Vol. 65 of *Gesamtausgabe*, edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1990. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vol. 26 of *Gesamtausgabe*, edited by Klaus Held. 2<sup>nd</sup> ed. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1991a. *Nietzsche: The Will to Power as Art*. Vol. 1 of *Nietzsche*, translated and edited by David Farrell Krell. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Heidegger, Martin. 1991b. *Nietzsche: The Eternal Recurrence of the Same*. Vol. 2 of *Nietzsche*, translated and edited by David Farrell Krell. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Heidegger, Martin. 1991c. *Nietzsche: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*. Vol. 3 of *Nietzsche*, translated by Joan Stambaugh, David Farrell Krell, and Frank A.

Capuzzi, edited by David Farrell Krell. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Heidegger, Martin. 1991d. *Nietzsche: Nihilism*. Vol. 4 of *Nietzsche*, translated by Frank A. Capuzzi, edited by David Farrell Krell. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Heidegger, Martin. 1992a. *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte Probleme der Logik*. Vol. 45 of *Gesamtausgabe*, edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1992b. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. 1993a. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Vol 22 of *Gesamtausgabe*, edited by Franz-Karl Blust. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1993b. “Only a God Can Save Us’: *Der Spiegel*’s Interview with Martin Heidegger.” Translated by Maria P. Alter and John D. Caputo. In *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, edited by Richard Wolin, 91–116. Cambridge, MA: MIT Press.

Heidegger, Martin. 1994a. *Basic Questions of Philosophy: Selected Problems of Logic*. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. 1994b. *Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. 1995a. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Translated by William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. 1995b. *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Edited by Hildegard Feick. 2<sup>nd</sup> ed. Tübingen: Niemeyer.

Heidegger, Martin. 1996. *Wegmarken*. 3<sup>rd</sup> ed. Frankfurt am Main: Klostermann.

- Heidegger, Martin. 1997a. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vol. 24 of *Gesamtausgabe*, edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 3<sup>rd</sup> ed. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1997b. *Besinnung*. Vol. 66 of *Gesamtausgabe*, edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1997c. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by Richard Taft. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 1998a. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6<sup>th</sup> ed. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1998b. *Nietzsche*, Vol. 1. 6<sup>th</sup> ed. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin. 1998c. *Nietzsche*, Vol. 2. 6<sup>th</sup> ed. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin. 1998d. *Pathmarks*. Edited by William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. 1999. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 2000a. *Gesamtausgabe*, Vol. 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Edited by Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2000b. *Vorträge und Aufsätze*. 9<sup>th</sup> ed. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin. 2001a. *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York: HarperCollins.
- Heidegger, Martin. 2001b. *Sein und Zeit*. 18<sup>th</sup> ed. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 2002a. *Identität und Differenz*. 12<sup>th</sup> ed. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Heidegger, Martin. 2002b. *Identity and Difference*. Translated by Joan Stambaugh. Chicago: University of Chicago Press.

Heidegger, Martin. 2002c. *Off the Beaten Track*. Translated by Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, Martin. 2003a. *The End of Philosophy*. Translated by Joan Stambaugh. Chicago: University of Chicago Press.

Heidegger, Martin. 2003b. *Holzwege*. 8<sup>th</sup> ed. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 2005. *Seminare*. Vol. 15 of *Gesamtausgabe*, edited by Curd Ochwadt. 2<sup>nd</sup> ed. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 2006a. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Vol. 23 of *Gesamtausgabe*, edited by Helmuth Vetter. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 2006b. *Mindfulness*. Translated by Parvis Emad and Thomas Kalary. London: Continuum.

Heidegger, Martin. 2008a. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*. Translated by Richard Rojcewicz. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. 2008b. *Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens, 2. Einübung in das philosophische Denken*. Vol. 88 of *Gesamtausgabe*, edited by Alfred Denker. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 2009. *Hegel*. Vol. 68 of *Gesamtausgabe*, edited by Ingrid Schüssler, 2<sup>nd</sup> ed. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 2010. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh, translation revised by Dennis J. Schmidt. Albany, NY: State University of New York Press.

Heidegger, Martin. 2012. *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. Translated by Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Hölderlin, Friedrich. 1951. *Gedichte nach 1800, 1. Hälfte: Text*. Vol. 2 of *Sämtliche Werke*, edited by Friedrich Beissner. Stuttgart: Kohlhammer.

Janicaud, Dominique. 1991. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: L'Éclat.

Janicaud, Dominique et al. 2000. *Phenomenology and the 'Theological Turn': The French Debate*. New York: Fordham University Press.

Johnston, Adrian. 2011. "Hume's Revenge: À Dieu, Meillassoux?" In *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, edited by Levi Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman, 92–113. Melbourne: re-press.

Kant, Immanuel. 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 1998a. *Kritik der reinen Vernunft*. Edited by Jens Timmermann. Hamburg: Meiner.

Kant, Immanuel. 1998b. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. 2003. *Kritik der praktischen Vernunft*. Edited by Horst D. Brandt and Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner.

Kearney, Richard. 2001. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Kearney, Richard. 2002. "God Who May Be: A Phenomenological Study." *Modern Theology* 18 (1): 75–107.

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

Meillassoux, Quentin. 2006b. "Dieu à venir, deuil à venir." *Critique* 62 (1–2): 105–15.

Meillassoux, Quentin. 2006c. "Potentialité et virtualité." *Failles* 2: 112–29.

Meillassoux, Quentin. 2008a. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Translated by Ray Brassier. London: Continuum.

Meillassoux, Quentin. 2008b. "Spectral Dilemma." In *Collapse*, Vol. 4: *Concept Horror*, edited by Robin Mackay, 261–75. Falmouth: Urbanomic.

Meillassoux, Quentin. 2011a. *Le nombre et la sirène: un déchiffrement du Coup de dés de Mallarmé*. Paris: Fayard.

Meillassoux, Quentin. 2011b. "otentiality and Virtuality." Translated by Robin McKay. In *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, edited by Levi Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman, 224–36. Melbourne: repress.

Meillassoux, Quentin. 2012. *The Number and the Siren: A Decipherment of Mallarmé's Coup de dés*. Translated by Robin McKay. Falmouth: Urbanomic.

Phelps, Hollis. 2013. *Badiou: Between Theology and Anti-Theology*. Durham: Acumen.

Plato. 1954. *Platonis opera*, Vol. 4. Edited by John Burnet. Oxford: Clarendon Press.

Thomas Aquinas. 1964. *Summa Theologiae*, Vol. 2: *Existence and Nature of God (Ia. 2–11)*. Translated by Timothy McDermott. London: Blackfriars.

Thomson, Iain. 2005. *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thomson, Iain. 2010. "Ontotheology? Understanding Heidegger's *Destruktion* of Metaphysics." *International Journal of Philosophical Studies* 8 (3): 297–327.

Watkin, Christopher. 2011. *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

## **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.<sup>1</sup> 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 Absoluten<sup>2</sup>. 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 Korrelationismus<sup>3</sup> 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 selbst<sup>4</sup>.

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).<sup>5</sup>

### **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 führen<sup>6</sup>.

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 ‚anzestrale‘ 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 ‚ancestralen‘ Realitäten und Heidegger's 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.<sup>7</sup> 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 beschäftigen<sup>8</sup>. 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)<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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 ἀπειρον<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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*)<sup>13</sup> 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 voraussetzt<sup>14</sup>: „*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

---

<sup>1</sup> „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).

<sup>2</sup> Vgl. Meillassoux 2006, 39; 2008, 47.

<sup>3</sup> 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).

<sup>4</sup> Vgl. Meillassoux 2006, 71-72; 2008, 76-77.

<sup>5</sup> Vgl. Meillassoux 2006, 85; 2008, 89.

<sup>6</sup> „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).

<sup>7</sup> „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).



<sup>8</sup> 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‘.

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> Vgl. Schelling 1977, 105.

<sup>12</sup> 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).

<sup>13</sup> Vgl. Pareyson 1979, insbesondere 144-148.

<sup>14</sup> 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.

## New Realism as Positive Realism

Maurizio Ferraris  
Università di Torino

### Abstract

In this essay I try to give some overall statements in order to show that new realism is to be understood as a kind of positive philosophy. Against constructivism, I argue that there is a prevalence of the objects themselves on our understanding of them (I.) because reality offers a resistance to our attempt to grasp it (II.) depending on its level of dependence from our own understanding, which is different in the case of natural objects, ideal object and social object (III.). This negativity (the impossibility to resolve reality into thinking) leads to an ontological necessity of facticity (IV.). In the second part of this paper I will describe – through the exposition of three key concepts of new realism, i.e. “unamendability”, “interaction” and “affordance” – an ascending path for which the negative and the resistance turn into positivity.

**Keywords:** New-Realism, Ontology, Epistemology, Unamendableness, Documentality

### 1. The Prevalence of the Object

Dinosaurs lived between the Upper Triassic (about 230 million years ago) and the end of the Cretaceous (about 65 million years ago). The first human beings and their conceptual schemes appeared 250,000 years ago according to some and 500,000 years ago according to others. For 165 million years there were dinosaurs and there were no humans. For 64 million years there were neither humans nor dinosaurs. For half a

---

<sup>1</sup> I prepared this article in Bonn with the support of the Käte Hamburger Kolleg “Recht als Kultur”. I wish to thank especially its director, Professor Werner Gephart.

million years now there have been humans but no dinosaurs. This circumstance, that I propose we call “*fact of the pre-existence*,” constitutes a problem for Kant and, before him, for Descartes. For these thinkers – as well as for the many philosophers who have followed their lead, whom I collectively refer to as “*Deskant*” – thought is the first and immediate object we experience and we have no contact with the world “out there,” if not through the mediation of thought and its categories.

I shall call this position, which represents the mainstream of modern philosophy (Lachterman 1989 and, for a criticism to its contemporary outcomes, see Boghossian 2007), “*Constructivism*.” Such a perspective may present itself in different shades, up to the point of arguing that there is nothing given and that everything is constructed by our conceptual schemes and perceptual apparatuses. According to constructivism, one should conclude that before human beings there were no objects (at least as we now know them), but it is clearly not the case. Dinosaurs existed before *Deskant* and before any “I think” or human being in general. So how are we to deal with this? Maybe *Deskant* overestimates the role of the subjects and underestimates the autonomous power of the objects, of what is in the world before us and after us, like a fossil or a dinosaur. *Deskant* culminated in *Postmodernism*, the age that has just passed in which it was believed that, as Gadamer put it, “being that can be understood is language” (Gadamer 2004, 470) or that, in Derrida’s words, “there is nothing outside the text.”<sup>1</sup> Things were not different among analytic philosophers, where Davidson argued that we do not encounter perceptions, but beliefs (Davidson 1984), and Goodman posited that one constructs the world just like one constructs an artwork (Goodman 1978).

The linguistic turn, therefore, was more properly a conceptual turn, characterized by a *prevalence of the concept* in the construction of experience<sup>2</sup> (and not, mind you, in the reconstruction of experience, in the scientific or philosophical description of it, as it would be entirely reasonable to posit). But there are two possible cases: either reality is actually constructed by our concepts, and then dinosaurs have never

existed (at most there are their fossils, that magically appeared at the precise moment when a human being discovered them); or reality is not made up of concepts, but of objects – like the dinosaurs that lived before humans – and conceptual schemes are only useful for relating to what remains of dinosaurs, so as to try to understand how they were made and how they lived.

To the constructivist prevalence of the concept, I therefore oppose a *prevalence of the object*, that literally accompanies us for life. We are born (“we come into the world”) in a world that has pre-existed us since time immemorial, and we die with the awareness – sometimes frustrating, sometimes comforting – of the fact that this world is destined to exist for a long time after us. Children in a pre-linguistic age are already able to segment linguistic reality into objects (Von Hoften and Spelke 1985) – which for Deskant, strictly speaking, would not be possible, given that, presumably, they do not possess the scheme of substance as the permanence of something in time. At the other end of the story, if a dying man speaks in agony, he always refers to real things, objects and actions: washing to do, flowers to water, tires to change. Or roosters to return, as in the case of Socrates, whose last words – that Nietzsche considers “ridiculous and terrible” and hazardously interprets as “O Crito, life is a disease!” – were “O Crito, we owe a cock to Asclepius. Do pay it. Don't forget.” (Plato, *Phaedro*, 118b).

Strong, independent and stubborn, the world of objects that surround us (including the subjects we interact with, which are another kind of objects) does not merely say no: it does not only resist us, as if to say “here I am, I am here.” It is also the highest ontological positivity,<sup>3</sup> because – as I will try to show in this essay – its very resistance, opacity and refusal to come to terms with concepts and thought are what assures us that the world of objects we deal with is not a dream. And that, at the same time, it gives us a series of affordances, possibilities and resources. The thesis I wish to defend<sup>4</sup> is therefore that – from Aristotle's metaphysics, through Meinong's theory of objects (Meinong 1981), to last century's American “new realism” (Holt, Marvin and Montague 1912), up to the contemporary “object oriented philosophy”<sup>5</sup> – we should start from the objects (an area in which, as I said, subjects are also

included), so as to reduce the gap between our theories and our experience of the world. This is not meant to be a futile worship of objectivity (which is a property of knowledge, not of being), but a due recognition of the positivity on which we all rely, but upon which we never reflect, to the point that it now presents itself as an authentic philosophical repressed.

From this point of view, and contrary to Wittgenstein's perspective,<sup>6</sup> I assert that, from an ontological point of view, *the world is the totality of all things, not of existing states of affairs* (Garcia 2011). States of affairs, which are no longer a pure being but already engage in a negotiation with knowledge, come at a later stage: they are a consequence of things. It is things that possess an essential positivity: the fact that being is and that there are things in the world is primarily a property of the objects, of the *res extensa*, and not of the subjects, of the *res cogitans* – as instead was claimed by much philosophy of the past few centuries.

It may be objected (I will discuss this later) that such philosophy has never denied the existence of a world “out there”, and this is often true. What it has done, though, is even worse. It imagined a world without form, qualities, properties: it is considered as a malleable matter (Putnam 1988, 114) in which it is up to the subjects (capable of making and enhancing forms) to attribute meanings to it and devise uses for it. Now, if the subject (which in the best case scenario is well aware of his own ineptitude and limits, of his own stupidity or lack of imagination, memory and culture) is capable of such an important activity, this is not because of his own peculiar demiurgic quality, but for a diametrically opposite reason. One does not create what one believes, but what one finds, like a bricoleur: in fact, forms, meanings and practices are in large part already present in the world, waiting to be summoned by a human or an animal. This is what the Gestalt psychologist Kurt Koffka has claimed, noting that everything says what it is: “fruit says ‘Eat me’; water says ‘Drink me’; thunder says ‘Fear me’.” (Koffka 1999, 7)

And this does not only apply to physical experiences: the way in which beauty, or moral value or non-value come forward is clearly something that comes from outside of us, surprising

and striking us. And it has value first of all *because* it comes from outside: otherwise it would be nothing but imagination. That is why, contrary to what is often said, one cannot distinguish the value from the fact: trivially, this is because *the fact is itself a value, and the highest one, i.e. positivity*.<sup>7</sup> We can better understand this by means of the *experiment of the ethical brain*, which is a variation of the *Gedankenexperiment* of the brain in a vat.<sup>8</sup> The idea is this: imagine that a mad scientist has put some brains in a vat and is feeding them artificially. By means of electrical stimulation, these brains have the impression of living in a real world, but in fact what they feel is the result of simple electrical stimulations. Imagine that those stimulations depict situations that require moral stances: some snitch and some sacrifice themselves for freedom, some commit embezzlement and some commit acts of holiness. Can we really say that in those circumstances there are moral acts? In my opinion, we cannot: these are, in the best case scenario, representations with moral content. Without the positivity of objects, no morality is possible.

Here is the task of *new realism* (see Ferraris 2013; Gabriel 2013; Beuchot and Jerez 2013): to restore positivity to philosophy. To this purpose, I propose we make a thought experiment. Let us use *epoché* and suspend for a moment Descartes's version so as to follow – as far as is possible – the hypothesis that the coexistence and interaction of different beings in the world depend first of all on the properties of the latter, and not on the schemes of an ordering “I think”, that would thus be charged with a hyperbolic responsibility. In short, if we want to make a Copernican revolution, let us do it for real. And instead of putting the subject at the centre of the universe, let us turn him into the secondary spectator of a world that is much older and bigger than him. Awakening from the transcendentalist slumber – or at least disturbing it with a philosophical dream – does not mean embracing a naive realism, which identifies experience with reality, or a metaphysical realism, which views the mind as a mirror of nature. It is, on the contrary, a deconstructive gesture: if deconstruction is the ability to question the *doxa*, prejudice and lazy reason, then – after two full centuries characterized by the



refrain according to which language, history and concepts shape the world – it means doing the opposite, starting from the objects. First of all, we must maintain the awareness that in any case, both when it frustrates us and when it pander to us, the world gives itself as positivity, as richness, as an offer of objects that turn out to be much more fine-grained than the concepts with which we try to measure them. The strategy I will propose in the next three paragraphs is that of examining the assumptions of the prevalence of the concept, criticizing them, and showing the positive alternatives that can be drawn from the prevalence of the object.

## 2. Ontology and Epistemology

Consider the strongest dependence, namely that brought forward by those who assert (in the form of an extreme *Correlationism* as criticized in Meillassoux 2008) that being does not exist without a correlate of thought. In this case, one could hypothesize that being causally depends on thought: the dinosaur depends on the I think.<sup>9</sup> In this strong version, the dependence of the objects on thought is, then, a *causal dependence*. The origin of this lies is an argument of Berkeley's, which is epistemological and not ontological: if a tree falls in a forest and no one is around to hear it, it makes no noise. But since, in this version, being (ontology) depends on knowledge (epistemology), Giovanni Gentile concludes that the tree has not really fallen until someone certifies its fall. The problem with this strong dependence is that it contrasts with our most ordinary experience. When we wake up, when we go to sleep, and all the time between waking up and going to sleep, and then again for all the time we are asleep – in short, *all the time* – dinosaurs are never there. In addition to this, as we have seen, there was a time when they were there and we were not. Not to mention the time, really hyperbolic, when there were neither they nor us.

In order to correct the contradictions of this causal dependence I proposed we introduce the distinction between ontology and epistemology. *Ontology* is what there is and *Epistemology* is what we know (or think we know) about what

there is. Once we make this distinction, it will be clear that the ontological assertion underlying causal dependence, i.e. “Dinosaurs (their *being*) are dependent on our conceptual schemes”, is obviously false. On the contrary, the epistemological assertion that “Books about dinosaurs, classes of dinosaurs, films about dinosaur, the names of the dinosaurs (in short, all of our *knowledge* about dinosaurs) are dependent on our conceptual schemes” is obviously true. It is on this epistemological and non-ontological basis that we can make statements like “Dinosaurs were there when we were not”, “When there were dinosaurs, dinosaurs were there, but there was no such thing as the name ‘Tyrannosaurus rex’ or any other knowledge about dinosaurs.” At this point one might object: how can you exclude that dinosaurs have entered the sphere of appearance at the exact moment in which we found the first remains of a dinosaur? I do not rule this out at all, but in this case “sphere of appearance” would mean “epistemology,” that is, precisely what we know of dinosaurs. Such knowledge can grow over time or it could disappear completely, in case our “I think” disappeared like dinosaurs did. Under such a circumstance, the fact would remain that dinosaurs once existed, just as we once did; only, neither we nor the dinosaurs would exist any longer. For now, though, dinosaurs once existed and we *could possibly* cease to exist one day.

In my perspective, reality is composed of two layers that blend into each other. The first is what I would call  $\epsilon$ -*reality*, meaning by this “epistemological reality”, or what the Germans call “*Realität*”. It is the reality linked to what we think we know about what there is (which is why I call it “epistemological”). This is referred to by Meinong<sup>10</sup> when he says that it is also possible to judge what does not exist, for example the round square; or by Quine when he says that “to be is to be the value of a variable.”<sup>11</sup> But next to, or rather below, the  $\epsilon$ -reality I also set the  $\omega$ -*reality* (in the sense of  $\omicron\nu\tau\omega\varsigma$ , I use the omega just to make a distinction): the ontological reality, or what the Germans call “*Wirklichkeit*”, which refers to what there is whether we know it or not, and which manifests itself both as a resistance and as positivity.<sup>12</sup> In short, “real” is for me the combination of  $\epsilon$ -reality and  $\omega$ -reality, working together. The

sceptics use the first one (not even much imaginatively) to deny the second; but it is a futile activity, because the  $\omega$ -reality has no intention to be erased or set aside. Here is the huge positivity hiding in the  $\omega$ -reality, here lies its dominance with respect to  $\varepsilon$ -reality. The  $\omega$ -reality is the *external world*, an expression with which I dub the world external to our conceptual schemes.

The *external realism* I refer to is not a form of metaphysical realism, but rather a critique of constructivism. I have never thought that myself, a dog and a constructivist all see the world the same way. I am saying – and I shall articulate this point extensively in the section on “interaction” – that we can interact despite the fact that our conceptual schemes and perceptual apparatuses are different. For the benefit of those who objected that thought is the first and perhaps the only object of experience (and that therefore when I suffer from rheumatism of the wrist I am first of all *thinking* I have rheumatism of the wrist) I would suggest considering the following. I can very well think that, when I look at the screen and keyboard of the computer on which I am writing, it is me thinking of the screen and keyboard. However, it does not follow that I have a relationship with the screen and keyboard only when I think. In the same way, the feeling of resistance that my body encounters at this very moment in the seat of the chair is not something that exists only in my thought, nor is it only known through it. The part of my body with which I sit has never been considered a place of thought, not even by the most fervent idealists. Furthermore, the computer, which I see with my eyes and think of with my brain, is an entity represented as external and not internal. And the same goes for any pain in the part of my body with which I sit or in my rheumatic wrist: it would be perceived as a pain in *that* part of the body, and not as a headache – as, after all, would be more plausible if we only had a relationship with thought.

Moreover, if perception truly was a docile colony of conceptual schemes, it would be much more easily conditioned by thought than it actually is. Indeed, it is perception – and not thought, which proves to be far more accommodating, especially if combined with imagination – that gives us the inescapable

feeling that there is something out there, and it does so by notifying to us that what exists primarily resists, says no and refuses to be colonized by thought. The inherently deconstructive role of perception, ultimately, is this: rather than a source of information and an epistemological resource, it should be considered as a stumbling block to our constructivist expectations. In a way, *perceptual deconstruction* is comparable to falsification in Popper, except that here it has an ontological function and not, as in Popper, an epistemological one. What emerges from perceptual deconstruction is a “naive physics” or a “second naïveté.” The world gives itself as real, without this necessarily corresponding to some image given to us by science. As I understand it, the appeal to naïveté is not a way to simplify our relationship with reality, but to refine and articulate it.

### 3. Natural Objects, Ideal Objects, Social Objects

In order to avoid the misinterpretations of causal dependence, antirealists sometimes speak of conceptual dependence, which is one of the possible outcomes of Kant’s famous statement: “Intuitions without concepts are blind.” Which may, however, be interpreted in two ways: (1) without the concept of “dinosaur” we would not recognize a dinosaur if we saw one. And (2) without the concept of “dinosaur” we would not *see* a dinosaur if we saw one. When it comes to defending Kant, it is said that he meant (1): the conceptual is reconstructive of experience in general. But had he meant (1), he would not have written the *Critique of Pure Reason*, but only the *Metaphysical Foundations Of Natural Science* (see Ferraris 2013b), namely a theory of science. If he wrote the *Critique of Pure Reason*, it is because he meant (2): the conceptual is constitutive of experience in general. Now, if causal dependence is invalidated by the pre-existence argument, conceptual dependence is invalidated by *the interaction argument*, which I will extensively dwell on later: if I now met an extremely long-lived or revived dinosaur, I could interact with it even though its conceptual schemes are likely to be very different from mine. We generally interact with beings who have conceptual

schemes and perceptual apparatuses that are profoundly different from our own, or that have none at all.

Making perceptual experience (and not, as we will see shortly, social experience) depends on the conceptual means falling into what psychologists call ‘stimulus error’: namely the ease with which we are led to mistake an observation for an explanation. It is the ease with which, with our eyes closed, we respond “nothing” or “black” to the question “what do you see?”, when instead we are seeing phosphenes and gleams. Yet we do not account for those at a descriptive level, because what we are talking about is something else: a theory of vision for which the eye is like a *camera obscura*, and absolute darkness reigns when the diaphragm is closed. It is not difficult to find a trace of the stimulus error in the idea of incommensurability between paradigms initially defended by Kuhn (1962): an idea which, if followed to the end, would have led to say that Ptolemy and Copernicus did not have the same perceptual experience of the Sun. The very contrast between the manifest image and the real image of the world, from this point of view, can be traced to the scope of the stimulus error, which is revealed as a typical result of the confusion between ontology and epistemology.

In order to make sense of conceptual dependence, it is therefore necessary to introduce, next to the categories of *natural objects* (that exist in space and time independently of the subject) and *ideal objects* (that exist outside of space and in time independently of the subject), the category of *social objects*, which exist in space and time dependently on the subject<sup>13</sup> – although this dependence is far from simple and transparent. From this point of view, it is entirely legitimate to say that the stock market or democracy present a representational dependence on our collective beliefs. But this does not mean in any way that dinosaurs have some kind of conceptual dependence with respect to our collective beliefs. If anything, conceptual dependence concerns professorships of palaeontology. But professorships of palaeontology do not make dinosaurs exist, while the statements of rating agencies do, in fact, increase or decrease the credit spread. In this sense, the being of dinosaurs seems to have an essential character of being

in its focal form: namely, its independence from thought, contrary to the dependencies hypothesised by Deskant.

In fact, saying that everything is socially constructed and that there are no facts, only interpretations (as is suggested by the postmodern version of Deskant, let us call it *Foukant* to distinguish it from the historian Foucault, who was a great thinker and was able to radically revise his positions (Foucault 2011)), is not deconstructing but, on the contrary, formulating a thesis – the more accommodating in reality the more critical it is in imagination – that leaves everything as it is. There is indeed a great conceptual work that interpretation-friendly thinkers withdraw from when they say that everything is socially constructed – which, *nota bene*, implies that tables and chairs do not have a separate existence, that is, to put it more bluntly, that they do not really exist in the mode of existence that common sense usually attributes to tables and chairs. This work consists in distinguishing carefully between the existence of things that exist only for us, i.e. things that only exist if there is a humanity, and things that would exist even if humanity had never been there. That is why, in my opinion, the real deconstruction must commit to distinguishing between regions of being that are socially constructed and others that are not; to establishing for each region of being some specific modes of existence, and finally to ascribing individual objects to one of these regions of being, proceeding case by case.<sup>14</sup>

So *I do not at all mean to argue that there are no interpretations in the social world*. But the first and fundamental interpretation consists in discerning between what can be interpreted and what cannot be interpreted, what links exist between ontology and epistemology and what is the relevance of the latter with regard to natural, social and ideal objects. In the social world, epistemology undoubtedly matters to a great extent because it is *constitutive* with respect to ontology (whereas, in the natural world, it is only *reconstructive*: it finds something that exists independently of epistemology); what we think, what we say, our interactions are all crucial, and it is crucial that these interactions are recorded and documented. This is why the social world is full of

documents: in archives, in our drawers, in our wallets, and now even in our mobile phones.

So, in my proposal, the constitutive law of social objects is *Object = Inscribed Act*. That is to say that a social object is the result of a social act (such as to involve at least two people, or a delegated machine and a person) that is characterized by being recorded, on a piece of paper, on a computer file, or even only in the mind of the people involved in the act. Besides, it is worth noting that writing is today at the centre of the greatest revolution of our time, with e-mails, tablets, mobile phones we *write* with – which is a surprise, given that throughout last century there was talk of the end of writing. Writing cannot die because it is essential for the construction of social reality: just think of the millions of people who have died and whose name we do not even know because writing had not been invented yet, while we know the biblical patriarchs and the Egyptian Pharaohs one by one.

What I propose under the title of “*documentality*” is thus a “*weak textualism*” (that is, also a “*weak constructivism*”): weak because it assumes that inscriptions are decisive in the construction of *social* reality, but – contrary to what we may define “*strong textualism*”, practiced by postmodernists – it excludes that inscriptions may be constitutive of reality *in general*. Weak textualism is therefore such as it results from the weakening of Derrida's thesis that “there is nothing outside the text,” which is transformed into “*there is nothing social outside the text*”, in the two variants of *strong document* (constitution of an act) and *weak document* (recording of a fact). Weak textualism thus admits a moderate constructivism, which does not clash with the realistic intuition

Thus it becomes possible to *reconstruct deconstruction*, assigning the realist intuition and the constructivist one each to their sphere of competence. This produces the following results: 1. natural objects are independent of epistemology and make natural science true; 2. ontology is independent of epistemology; 3. social objects are dependent on epistemology, without being subjective; 4. “Intuitions without concepts are blind” applies primarily to social objects (where it has a constructive value), and less to the epistemological approach to the natural world

(where it has a reconstructive value); 5. the realist intuition and the constructionist intuition have therefore equal legitimacy in their respective fields of application.

#### 4. Thing and Necessity

The weakest form of dependence that constructivists refer to is *representational dependence*<sup>15</sup>: we are not the creators of the universe, but we are its constructors starting from an amorphous *hyle*, a cookie dough for us to shape with the stencils of our concepts. Thus the separate existence of a world is acknowledged, but the world as such is taken to have no structural and morphological autonomy, at least not that we know of. Yet, if we try to give a concrete form to representational dependence, we will realize that the technical term hides some conceptual confusion. An entity, say the Tyrannosaurus Rex (understood as a physical entity) is considered as if it were a zoological and linguistic notion, and it is concluded that, since in the absence of humans there would not be the word “Tyrannosaurus Rex”, then the Tyrannosaurus Rex “representationally” depends on humans. Which is either a truism (if by “representationally” we mean something like “linguistically”) or a perfect absurdity (if by “representationally” we mean something – even slightly – more than that). Because this would imply that the being of the Tyrannosaurus Rex depends on us; but then,<sup>16</sup> given that when the Tyrannosaurus Rex existed we did not, it would paradoxically follow that when there was the Tyrannosaurus Rex, the Tyrannosaurus Rex was not there. Ontology (what there is) is systematically resolved into epistemology (what we know, or think we know), just like the Tyrannosaurus Rex is systematically confused with the word “Tyrannosaurus Rex”.

The moral that can be drawn from this is simply that *constructivism does not work and is false*, at least if applied to the totality of objects. But how was it possible to believe all this? The explanation can be easily found in the fundamental mistake made by Descartes, i.e. the *transcendental fallacy*, which consists in the confusion between ontology and epistemology. At its origin there is a strategy that can be found in Descartes



(1901), Hume (1739-40), Kant (2008, A1, B1), and Hegel (2004): knowledge is first of all sensible knowledge, but the senses deceive, therefore we must switch to conceptual knowledge. Constructivism is thus born out of the need to re-found, through construction, a world that no longer has stability and that, as Hamlet says, “is out of joint.”<sup>17</sup> In order to do so, the transcendental fallacy appears to be the winning move: if all knowledge begins with experience, but the latter is structurally uncertain, then it will be necessary to found experience through science, finding *a priori* structures to stabilize its uncertainty. To achieve this, we need a change of perspective: we have to start from the subjects rather than the objects, and ask ourselves – in accordance with the matrix of all subsequent constructionism – not how things are in themselves, but how they should be made in order to be known by us, following the model of physicists who question nature not as scholars, but as judges: that is, using schemes and theorems.

Kant then adopts an *a priori* epistemology, i.e. mathematics, to found ontology: the possibility of synthetic *a priori* judgements allows us to fixate an otherwise fluid reality through a certain knowledge. In this way, transcendental philosophy moved constructionism from the sphere of mathematics to that of ontology (Ferrarin 1995). The laws of physics and mathematics are applied to reality and, in Kant’s hypothesis, they are not the contrivance of a group of scientists, but they are the way in which our minds and senses work. Our knowledge, at this point, will no longer be threatened by the unreliability of the senses and the uncertainty of induction, but the price we have to pay is that there is no longer any difference between the fact that *there is* an object X and the fact that we *know* the object X. And since knowledge is inherently construction, there is no difference, in principle, between the fact that we know the object X and the fact that we *construct* it – just like in mathematics, where knowing  $7 + 5 = 12$  is equivalent to constructing the addition  $7 + 5 = 12$ . Of course, Kant invites us to think that behind the phenomenal object X there is a noumenal object Y, a thing in itself inaccessible to us, but the fact remains that the sphere of being coincides to a very

large extent with that of the knowable, and that the knowable is essentially equivalent to the constructible.<sup>18</sup>

At the origin of the transcendental fallacy there is therefore an interweaving of topics: 1. the senses deceive (they are not 100% certain); 2. induction is uncertain (it is not 100% certain); 3. science is safer than experience, because it has mathematical principles independent from the deceptions of the senses and the uncertainties of induction; 4. experience must then be resolved in science (it must be founded by science or, at worst, it must be unmasked by it as a “manifest image” and misleading); 5. since science is the construction of paradigms, at this point experience will be construction too, namely it will shape the world starting from conceptual schemes. Here is the origin of postmodernism.

It is worth noting that Kant, unlike Deskant and Foukant, had already become aware of this difficulty with the *Critique of Judgment*, through which he rejected the *Critique of Pure Reason*. First, in the critique of aesthetic judgment, Kant wrote that the beautiful is liked without a concept: in other words, he dethroned the conceptual and did so in an area where perception is particularly important. Second, in the critique of teleological judgment, Kant explicitly proposed a theory of science: nature has no end in itself, it is we who assign ends to it so as to be able to scientifically investigate it. Third, Kant argued that the reflective judgment introduced in the Third Critique, which starts from the single instance and rises to the general rule, should be set next to the determinant judgment of the First Critique, which descends from the general rule to the single instance; nevertheless, there are good reasons to believe that what he referred to was the need to replace the determinant judgment rather than merely integrating it. In fact, it is hard to see how the determinant judgment could coexist with the reflective judgment, in a strange amphibious mode where it would be up to subject to choose which to employ. In any case, even if the subject resorted to the reflective judgment (and we can be sure that she would only use that one), she would not be able to reply to the objections brought forward by Hume, because in fact the reflective

judgment is in all respects the empiricist induction, which starts from the single instance and rises to the rule.

The point, though, is that it is far from obvious that when we turn to the world instead of thought we fall into uncertainty. As usual, Deskant is too sceptical of objects, their solidity, their positivity. With the transcendental fallacy Kant tried to reply to Hume, who had insisted precisely on the contingency of the laws of nature and the structural uncertainty of induction: his answer consisted in founding experience by means of science, and science through a system of *a priori* categories that, according to Kant, drew their necessary character from the apriority itself. Now – and this is the great metaphysical intuition by Kripke (1980),<sup>19</sup> whose consequences have probably not been fully exploited yet – necessity does not derive from apriority, and there may be *a posteriori* principles that are necessary. Thus, the theme of a *de re* necessity is developed: it is what I would call an *ontological necessity*, that has to be distinguished from epistemological necessity (which is *de dicto*, and is derived and not foundational of ontological necessity). After all, Aristotle, whom Kant rebuked for picking up his categories in a “rhapsodic” way, gave birth to a much more solid construct than the Kantian one – in fact, “place”, “time” and “situation” survived the passing of time much better than the category of “reciprocal action”. If things are in these terms, the need that underlies the transcendental fallacy is revealed as a mere misunderstanding that arises precisely from having identified necessity with apriority and aposteriority (i.e. the object) with contingency.

Ontological necessity can be articulated through the argument from facticity.<sup>20</sup> We build cars, use them, sell them, and this undoubtedly depends on us. Yet the *fact* that we build cars, that there were things before us and that there will be things after us does *not* depend on us. There is a unique character to existence, and this is the line that divides ontology from epistemology, providing the very meaning of what we call “being.” (Berto 2010) There cannot be a generalised constructivism with regard to facts, and this is because, banally, there are facts that precede us: we could all say, like

Erik Satie, “I have come into the world very young into an era very old”.

In this world that is given to us, “we follow the rule blindly”, as is suggested by Wittgenstein: that is – translating this formula into our terms – we rely on an ontology that precedes epistemology. We encounter objects that have an ontological consistence independently from our knowledge and that, either suddenly or through a slow process, are then known by us. We find out parts of ourselves (for instance, that we are envious or that we have fear of mice) just like we discover pieces of nature. We notice elements of society (for instance, enslavement, exploitation, women’s subordination and then, with a greater sensitivity, also mobbing or political incorrectness) that turn out to be unbearable and that were previously hidden, namely assumed as obvious by a political or sociologic unconscious. This encounter is not a form of acceptance. The moment of consciousness will undoubtedly and hopefully come, but it will be a matter of acknowledging what the world is and what we are. In the psychological and social world, the motto could be “I am therefore I (sometimes) think”. And what I think is not the result of an absolute, constitutive and independent intentionality, but a collection of *documentality* (a complex articulation of records) made of traditions, languages, influences that outline the plot of the psychic world no less than the social.<sup>21</sup>

From this point of view, reality is not transparent, and therefore the real is not necessarily rational; on the contrary, reality is dialectical, or rather, it is a concrete example of *the activity of the negative*. This is not a miraculous transmutation, but simply the exploitation of resources inherent to the real world, which, as much as it is capable of resisting us, is also able to support and invite us. A world totally dependent on our conceptual schemes would fail to explain the opacity of our knowledge, the frustration of many of our experiences, the vanity and tenacity of many of our hopes, as well as surprise and the opening of possibilities.<sup>22</sup>

Being surprised – an attitude that manifests itself in the early days of life – shows that the mind has an inherently predictive attitude (we expect regularity), but not a constructive

one (it is not regularities that we see: we see what is there, and it can surprise us). The same applies to boredom, which is the inverse of surprise: if we were always interpreting, we would never get bored, or we would get bored for always knowing the answer. It is in surprise that we find the quintessence of the *thing in itself*, the thing that was not expected by our conceptual schemes and our perceptual apparatuses. If regularity is the stigma of epistemology, surprise is the sure sign of ontology. If I am expecting something, and something different occurs, that is a thing in itself. And the same goes for all the qualitative attributes that were not part of my expectations. Because they have a piece of “*per se*” that cannot be ascribed to the subject, but belongs to the world.

In the second part of this essay I will describe – through the exposition of three key concepts of new realism, i.e. “unamendability”, “interaction” and “affordance” – an ascending path for which the negative and the resistance turn into positivity. It is a dialectic that – bear this in mind – lies not in thought, but in the world.

## 5. Unamendability

How does facticity, i.e. the sphere of the world of objects, phenomenologically manifest itself? First of all in a negative way (with respect to concepts) and in a positive way (with respect to objects). That is, it manifests itself as *unamendability*:<sup>23</sup> the fundamental characteristic of what there is, is that it always wins over epistemology, because it does not let itself be corrected – and this is, after all, an infinitely more powerful necessity than any logical necessity. If I now met a dinosaur, it would not suffice for me to think that dinosaurs disappeared 165 million years ago to make it disappear. I may or may not know that water is H<sub>2</sub>O, I will get wet anyway, and I will not be able to dry up by means of the thought that hydrogen and oxygen as such are not wet. And this – in accordance with interaction, which I will talk about in the next section – would also happen for a dog, with conceptual schemes different from mine, or a worm, or even an inanimate being such as my computer (which, although unaware of the chemical

composition of water, could undergo irreparable damage in the unfortunate case where a glass of water capsized on the keyboard).

This, however, is not only a limit: it is also a resource, a positivity. Unamendability, in fact, informs us about the existence of an external world, not in relation to our body (which is part of the external world), but in relation to our minds, and more specifically with respect to the conceptual schemes with which we try to explain and interpret the world. As we have seen, unamendability manifests itself primarily as a phenomenon of resistance and contrast. I can embrace all the theories of knowledge in this world, I can be atomistic or Berkeleian, postmodernist or cognitivist, I can think, with naive realism, that what is perceived is the true world or I can think, with the Vedanta doctrine, that what is perceived is the false world. The fact remains that what we perceive is unamendable, it can not be corrected: if the sun is up, sunlight is always blinding. There is no interpretation to be opposed to these facts: the only alternative are sunglasses.

Unamendability is a *non-conceptual content* (Evans 1984), and it is a contrastive principle, which manifests the real as not-I. It concerns the sphere of experience that lies outside of that of concepts, defining an extraneous world external to knowledge. Non-conceptual content is a resistance, something that can not be nullified. At the same time, it is also an autonomous organisation of experience, which reduces the burden of the ordering activity that is attributed to conceptual schemes. In fact, the activity of conceptual schemes applies primarily to knowledge, but it seems excessive to also attribute to them the organization of ordinary experience, as is done by the philosophies of Kantian-hermeneutic approach. Moreover, there is also a sense in which conceptual thought may not lie in the head – as, for example, when I make calculations with pen and paper or with an abacus. Everything is outside, inside I have nothing, and yet it seems that I am calculating.<sup>24</sup>

From unamendability we can draw an ontological conclusion: *to exist is to resist* (Ferraris 2012b). This motto must be understood in two ways. The first is overtly political, and I shall not dwell on it as I have extensively discussed it elsewhere

(Ferraris 2013a and 2013d). I will here limit myself to reminding you that considering reality as something docile and malleable can justify any mystification. But there is a second sense, an ontological one. Quine said that “to be is to be the value of a variable” (Quine 1948) and that there is “no entity without identity” (Quine 1966) these sayings imply that ontology should be absorbed into epistemology and postulate that being is transparency, namely that only what is clear and distinct exists. To this view, I oppose the idea that being as resistance is a concrete noumenon: it is a variety of things in themselves, a variety that is the ordinary stuff of our experience and that constitutes the possibility of a world for us and for beings with conceptual schemes and perceptual apparatuses radically different from ours.

In its resistance, the real is the *extreme negative of knowledge*, because it is the inexplicable and the incorrigible, but it is also the *positive extreme of being*, because it is what is given, insists and resists interpretation, and at the same time makes it true, distinguishing it from a fantasy or wishful thinking. The problem presented by interpretation (which is a form of epistemology, precisely because there is no epistemology without interpretation), when – in an intemperate form that yet does not at all correspond to the physiology of interpretation – it claims that there are no facts, only interpretations, is precisely that it chooses to be blind to this unamendability.

Thus, it is not “cogito, ergo sum”, but “it resists, therefore it exists.” This is the condition I propose we call “*ontological opacity*”: the antithesis of the equation between the rational and the real. There is no logical answer to the question “why is there something instead of nothing” (Berto 2010 and Wolff 1728), and, in the same way, we have no difficulty in thinking that ideal objects have always existed, even before the Big Bang. This does not mean that the rational is unreal, nor (even less so) that the real is irrational. It means (as we shall see in the last paragraph when talking about “affordance”) that epistemology is an outcome of thought which in turn is the result of an evolutionary story that begins in something that is being and not thought.

This ontological opacity, in my opinion, is constitutive; it is in this sense that my perspective differs from the view brilliantly defended by Markus Gabriel, for whom “to exist is to appear in a field of sense” (Gabriel 2013). Which means, for instance, that Harry Potter exists in the field of meaning of fantastic literature and atoms exist in that of physics. The only thing that, for Gabriel, does not exist is the world, understood not as the physical universe, but as the sum of all fields of sense: the field of sense of all fields of sense (i.e. the absolute) does not exist. Nevertheless, making ontology depend on a field of sense – that is, if not on epistemology at least on something tied to subjectivity – re-proposes a version, although a weakened one, of the transcendental fallacy. Furthermore, it leaves open the problem of non-human beings, of those we call (in such a confused manner) “animals”: it is hard to claim that there is, for them, a field of sense in which there are atoms or characters like Harry Potter. But it is problematic (also from a moral point of view) to exclude the existence, for instance, of death in a slaughterhouse – which, nonetheless, can be hardly inserted (both for an animal and for a human) into a “field of sense,” since it presents itself as an opaque and resisting nonsense.

## 6. Interaction

The turning of negativity into positivity, of resistance into possibility, is not a conceptual alchemy, but evidence offered by *interaction*.<sup>25</sup> One of our most common experiences is that we interact with beings who have conceptual schemes and perceptual apparatuses different from our own, such as dogs, cats, flies and so forth. Well, if interaction depended on conceptual schemes and knowledge, it would be somehow miraculous. Unless we wish to resort to the hypothesis of a miracle or a pre-established harmony, we are forced to admit that interaction is made possible by the sharing of a common and homogeneous space, and of objects endowed with positivity, independent of our conceptual schemes. In short, the point is not to know what it feels like to be a bat, but rather to note the fact that humans and bats unquestionably inhabit the same



world (Nagel 1974). Both a man and a cat know how to use the seat of a chair (the first to sit down, the second to curl up on it) and can fight over it, and this does not seem to depend on the sharing of concepts, but on the positivity of the specific object: that is, the seat of a chair. I will try to illustrate this point with the slipper experiment, developed several years ago (Ferraris 2001), and which I reproduce below.

1. *People*. Take a man looking at a carpet with a slipper on it; he asks another to pass him the slipper, and the other, usually, does so without significant difficulty. It is a trivial phenomenon of interaction, but it shows very well how, if indeed the outside world depended even just a little bit not even on interpretations and conceptual schemes but on neurons, then the fact that the two do not possess the *same* neurons should make the sharing of the slipper impossible. It might be objected that neurons do not have to be exactly identical in number, position or connections; this, however, not only weakens the argument, but it contradicts evidence that is difficult to refute: the fact that differences in past experiences, culture, conformations and brain equipment may lead to significant divergences at a certain level (does the Spirit proceed from the Father and the Son, or only from the Father? What do we mean by “freedom”?) is trivial, and it is the reason why there are disputes between opinions. But the slipper on the carpet is another thing: it is external and separate from us and our opinions, and it is therefore provided with an existence that is qualitatively different from the kind that we tackle, say, in discussing the status of issues such as euthanasia or preventive war. In other words, the sphere of facts is not so inextricably interwoven with that of interpretations. Dialogue can be important when there is a normative element at stake: in order to determine whether something is legitimate or not, it is better to have a look at what people think and debate the issue. But to determine whether the slipper is on the carpet I merely have to look at it or touch it. In any case, discussing it would be of little help.

2. *Dogs*. Now let's take a dog that has been trained. He is told, "Bring me the slipper." And, again, he does so without encountering any difficulties, just like the man above, even though the differences between his brain and the man's are enormous and his understanding of "Bring me the slipper" may not seem comparable to that of a human. In fact, the dog does not ask himself whether the man is really asking him to bring the slipper or if he is quoting the sentence or using it in an ironic sense – while it is likely that at least some people would.
3. *Worms*. Now let's take a worm. It has no brain nor ears; it has no eyes, it is far smaller than the slipper and only has the sense of touch, whatever such an obscure sense may mean. So we can not say to it, "Bring me the slipper." However, crawling on the carpet, if it meets the slipper, it can choose between two strategies: either turn around it, or to climb over it. In both cases, it encounters the slipper, although not quite like I encounter it.
4. *Ivy*. Then let's take ivy. It has no eyes, it has nothing whatsoever, but it climbs (or at least thus we express ourselves, treating it as an animal and attributing a deliberate strategy to it) up the walls as if it were seeing them, or moves slowly away if it finds sources of heat that annoy it. The ivy will either bypass the slipper, or it will climb over it, not too unlike the way a man would do in front of an obstacle of larger size, but with no eyes nor conceptual schemes.
5. *Slipper*. Finally, take a slipper. It is even more insensitive than the ivy. But if we throw the slipper onto the other, it encounters it, much like it happens to the ivy, the worm, the dog and the man. So it is really hard to understand in what sense even the most reasonable and minimalist thesis about the intervention of the perceiver upon the perceived can make some kind of ontological claim; let alone the strong ones. Also because one could very well not take another slipper, but simply imagine that the first one is there, in the absence of any animal observer, or without a vegetable or another

slipper interacting with it. Would there be no slipper on the carpet, then? If the slipper is really there, then it must be there even if no one sees it, as is logically implied by the sentence “There is a slipper” – otherwise one could say “It seems to me that there is a slipper” or, even more correctly, “I have in me the representation of a slipper”, if not even “I have the impression that I have in me the representation of a slipper”. Consider that making the existence of things depend on the resources of my sense organs is *per se* not at all different from having them depend on my imagination, and when I argue that there is a slipper *only* because I see it I am actually confessing to have a hallucination.

In other words, *meaning is not in the mind, but in the world* (Putnam 1975a, 227). Recall the famous thought experiment of the two lands that have a liquid phenomenally identical to water, except that in the first case it is H<sub>2</sub>O, while in the second it is XYZ (and it is not water, although the natives think it is). The argument of interaction passes from epistemology to ontology: given that the properties of the two waters, irrespectively of their chemical composition, are the same, then there is an even stronger sense in which meaning is in the world. Both H<sub>2</sub>O as XYZ invite you to drink and bathe, suggesting a way to use them both for humans (who at one point, thanks to epistemology, will discover that those are not the same liquid) and for non-human beings, who will probably never know.

From this, another obvious consequence follows: it makes no sense to say that we are dealing with phenomena. If we are dealing with something, we are dealing with things in themselves. Arguing that the objects of our experience are phenomena and not things in themselves (or, for the sake of brevity, real things) is not different from claiming that when I give a note to the newsagent there are two notes: the given one and the taken one – the same would go for the newspapers I bought, and the rest would be multiplied exponentially.<sup>26</sup> But if things are in these terms, then what we know (i.e. phenomena) are things in themselves, which we know, more or less, well (a

table encountered by a cat, used by a customer in a restaurant, rated by an antiquarian, studied by a chemical forensics to solve a case).

In the formation of Kant's theory of the phenomenon, the reflection on secondary qualities was of great importance (Allais 2007). When I turn on the light the table is white, but if I turn it off the table is black, or at least I cannot see it. How can I say that the table is a thing in itself? Evidently, it depends on me, whereas primary qualities such as extension and impenetrability do not. Kant extends this circumstance to primary qualities, which in the transcendental perspective are subordinate to space and time, as they are pure forms of sensibility placed in us and not in the world. Yet, as seducing as it may be from a theoretical point of view, this theory generates a large number of problems.

The first problem is that of the location of phenomena. Kant asserts, for example, that the colour red is not an attribute of a rose (Kant 2008, B69-70) (a topic that is closely related to the argument on secondary qualities regarding colours that disappear when the lights are turned off). At this point, however, some difficult questions must be answered. If the redness is not in the rose, then where is it? In our minds? Somewhere in between? And if it is in fact in our minds, then why is it not blue? We must not forget that the only glimpse of the thing in itself in the *Critique of Pure Reason* concerns this very redness (Kant 2008, A 100-101): namely when Kant (entirely contradicting the transcendental perspective) states that if cinnabar were not permanently red our imagination would never be able to associate to the colour red other properties of the mineral, such as its weight and shape.

We might call the second problem the “nesting of phenomena”. It develops an argument originally brought forward by Strawson (1966), who noted how spatial phenomena, being contained within temporal phenomena, are phenomena to the second power. Nonetheless, we can observe that, since temporal phenomena are in turn contained within the “I think”, which in turn is a phenomenon, then spatial phenomena become phenomena to the third power. And there is nothing to prevent an infinite progress or regress, in which case we would

have phenomena of phenomena of phenomena.

The third and final problem concerns, so to speak, authenticity. If we consider that Kant includes the “I think” (that is, ourselves as well as, obviously, all other human beings) among phenomena, then at least two problems arise. First, when I feel pain I would have to think of it as a pure phenomenon, an appearance, and not as a thing in itself and an irreducible qualitative element. Second, I could be completely different from what I believe to be, in which case punishment or reward, just like the entire moral world, would no longer have any value — something Kant suggested when he asserted that, in the world of phenomena, we have no proof of the fact that there has ever been, in the history of the world, a single free action. Third, we would find ourselves considering ourselves, along with our friends and relatives, as phenomena (while we consider them as being things in themselves), leading to odd propositions such as “my daughter is a phenomenon and not a thing in itself”. Normal elements of the grammar of relations; the meaning of our ipseity and of the first person character of our experiences; the alterity of our neighbour: all this would disappear and, in particular, we would be unable to explain the reason why feeling extraneous to oneself (which should be the physiology of an “I think” recognised as a phenomenon) is normally perceived as a pathology.

If we consider these difficulties, then perhaps we are entitled to a real Copernican revolution, one that would put the subject at the margins, and not at the centre, of experience. And we might realise that things in themselves are all but rare; in fact, they make up a rather lush jungle, constituting the fabric of our material, social and ideal world. Let us verify this.

1. *Natural objects*. Let us begin with natural objects. For Kant, they are the phenomena *par excellence*: they are situated in space and time, and yet they are not to be found in nature. They are in our heads, along with the categories we use to give order to the world, to the point that, without human beings, space and time may disappear as well. But this is clearly false, as is demonstrated by the fact of pre-existence and the argument of interaction: if natural objects really had any

of the three dependencies (causal, conceptual, representational) I have enumerated, neither pre-existence nor interaction would be explainable.

2. *Artifacts*. This obviously applies not only to natural objects, but also to artifacts: namely the slippers, tables, chairs and supermarket objects that are for us the quintessence of objects. Of course, they depend on humans for their manufacturing. Yet, once manufactured, they lend themselves to beings that have different conceptual schemes and perceptive apparatuses than ours. The family cat is perfectly capable of eating biscuits and cuddling up on an armchair. So, why suppose that the armchair and biscuits are one thing for us and another for the cat? What stops us from concluding that artifacts such as an armchair and cat biscuits are things in themselves? Everything we will shortly talk about when discussing the “affordance” of the world presupposes a similar initiative on the part of the objects. This is particularly visible in artifacts, in which the affordance is a structural part of the object (the artifact is made in view of some purpose). This does not mean that the artifact limits its usability to the scope prescribed by those who conceived it. The evolution of computers, from computational tools to multimedia devices, is just one of the countless examples of the fact that there is an evolution of objects that appears determined much more by their character of “affordance” rather than by the subjects’ planning – who, so to speak, merely correspond to the affordance.
3. *Social Objects*. Upon closer inspection, it becomes clear that social objects, which depend on subjects (though they are not subjective), are also things in themselves and not phenomena. This may seem complicated at first because, if social objects depend on conceptual schemes, then it should obviously follow that they are phenomena. But it is not so. In order to be a phenomenon, it is not enough to depend on conceptual schemes. A phenomenon must also be in contrast with things in themselves. Now, there is a universe of things like marriages and divorces,

financial crises, banknotes and academic titles, and it would be quite difficult to argue that these are simple phenomena, or masks of a Thing In Itself that loves to hide. Let us consider a fine. What would be its “in itself”? To say that a fine is an apparent fine is to simply say that it is not a fine; a true fine is a thing in itself, just like a real 10 Euro banknote, a will or a vehicle registration form. In the case of social objects we have a perfect coincidence of internal and external, as is demonstrated by the fact that the disappearance of appearance involves the disappearance of essence. What kind of wedding is one that everyone forgets about (including those directly involved) and whose documents are lost? Weddings, tribunals and altars are systematically accompanied by documentality, that is, by memory, and by the technological prosthesis of memory constituted by writing.

4. *Ideal Objects*. Now consider ideal objects. Is  $2 + 2 = 4$  a phenomenon? Perhaps. But only provided that a Cartesian daemon pretends that  $2 + 2 = 4$ , while in reality  $2 + 2 = 5$ . Aside from this consideration, all objects of thought, even in strictly Kantian terms, are things in themselves, given that Kant expressly asserts that he established the distinction between phenomenon and noumenon in order to limit sensibility’s claims of access to things themselves. Since ideal objects are outside space and time independently from subjects, there should be no reason to affirm that they are phenomena and not things in themselves, since one of their main characters is that they develop their properties independently of the subjects’ will.
5. *Feelings*. Furthermore, once the contradictions of the Self and the Other as phenomena examined above have been taken into consideration, who could deny that feelings are things in themselves? If I state that I am happy, could anyone object that I am so only as a phenomenon, and that perhaps as something in itself I am sad? As a matter of fact, the distinction between euphoria and happiness or between depression and

sadness exists, proving that feelings such as happiness and sadness are not things in themselves, but are rather tied to other things in themselves; that is, the existence of objects outside us that cause happiness or sadness (as opposed to what occurs in euphoria or depression).

## 7. Affordance

“*Tat tvam asi*”, “That art thou” (a screwdriver, for instance). The judgment of the Vedas lends itself to a very concrete interpretation, which reveals a further positivity of reality: things suggest to us a way to use them. To illustrate this point I would like to start with a debate that took place twenty years ago between Richard Rorty and Umberto Eco (see Eco 2012). At one point, in order to illustrate the plasticity of the world with respect to our vital objectives, Rorty stated that “I can clean my ears with a screwdriver.” Eco, instead, excluded such a possibility, while suggesting a different, non-canonical use of the screwdriver (which echoes the practice of the “crime of the screwdriver” in Italy in the sixties): namely the turning of the screwdriver into a weapon. That seems to be all: the constructivist claims that reality is docile with respect to our purposes, while the negative realist objects that it can also say no to us.

Under closer inspection, however, the situation is more complex and promising than this, because even starting from this simple comparison we will realize that the small fragment of reality constituted by the screwdriver does not merely provide denials, but – at the same time – it offers an *affordance*, or rather, many affordances: *every negation entails a determination, and every determination is a revelation*. The negativity deriving from our inability to use a screwdriver as a glass or as a needle to sew buttons and from our difficulty in using it as a substitute for cotton buds hides at least as many positive possibilities: we can use it as a stiletto, a paper knife, a lever, a punch, a spit, a mallet and so forth.

If this applies to such a simple object as a screwdriver, it is not difficult to imagine how many more opportunities are offered by ontologically richer objects, both within the sphere of



natural objects and in that of social objects. Ecosystems, state organizations, interpersonal relationships: in each of these structures, that are infinitely more complex than a screwdriver, we find the structure of denial and affordance. It may be objected that perhaps those objects are nothing without a subject capable of giving them a meaning, but we should be very cautious on this point: first of all, what do we mean by “subject”? Can this notion be tolerant enough to include a superorganism like a termite mound? (Hölldobler and Wilson 2008) And, if not, how is it that a termite mound reveals such a strong and evolutionarily powerful structure?

By using the term “affordance” I am referring to a notion that has been widely popular in the last century, during an arc that from phenomenology came to *Gestalt* psychology and Heidegger’s existential analytics. The idea is that, at least to some extent, meanings are in the world, incorporated in the objects, which offer us *affordances* – the term was coined by Gibson (1979), but it has a significant background in Fichte’s “*Aufforderungscharakter*” (Fichte 1796, 341-351). The world calls us, gives us possibilities and positivities, offering us something that is given, and not merely thought. After all, it is the other side of pragmatism, which had the merit of insisting that our relationship with the world is not only cognitive, but involves an action, a willingness on the part of the subject, who does not merely contemplate, but uses resources, searches for solutions, transforms situations.

However, if this action is possible, this is due to the fact that reality call us: let us not forget that the Italian “*cosa*” (thing) comes from the Latin “*causa*” (cause), and that the Greek word for “thing” is “*πράγμα*”, whence derive “practice”, “pragmatics”, “pragmatism” and so on. Quite simply (and do not ever overestimate the richness and depth of this banality), a handle invites you to be grasped, with a property that is not in the subject, but in the object. And it is hard not to see a face in a house with two windows and a door in the middle of what (with the same inevitability with which we speak of “bottlenecks” and “table legs”) is significantly called its “façade”. We may not want it, we can avoid thinking about it, but it is so: it is stronger than us because the initiative lies in

the affordance that comes from the object, which is not a docile and amorphous support, but a place crowded with qualities, quantities, shapes, properties, and – above all – possibilities.

Affordances have an epistemologically important consequence. Eugene Wigner, Nobel Prize winner for physics, has spoken of “the unreasonable effectiveness of mathematics”, and Putnam has enunciated a *miracle argument* (Putnam 1975b and Putnam 2012): if there was no *one* reality working as a substratum both for the world of life and that of science, how would we explain the fact that the latter is so efficacious on the first? Through a sort of occasionalism? By means of a pre-established harmony? The problem with this argument of Putnam’s is, though, that it exposes itself to a counter-objection, because the anti-realist could reply: “If you cannot give me valid arguments in favour of realism apart from the functional efficaciousness of science, then this efficaciousness might very well be simply a miracle, and yours an act of faith”.

In order to avoid this objection, I propose the *hypothesis of emergence*. As we have seen, social sciences are effective because they apply a product of the human world to the human world itself. In natural sciences such a path is undoubtedly longer, but still possible. We need to show the emergence of thought from being: a process that, thanks to Darwin, can be conceived as the development of an (intelligent) epistemology on the basis of an unintelligent ontology (see Dennett 2009).<sup>27</sup> The mind emerges from the world and in particular from the piece of world that is the closest to it: the body and the brain. Then it confronts itself with the social and natural environment and with itself. In this encounter – that is a reconstruction and a revelation and not a construction – the mind elaborates (individually, but even more so collectively) an epistemology, a kind of knowledge that assumes being as its object. The perfect encounter between the mind and the body, just like that between ontology and epistemology, is not granted: mistakes are always possible. But when the mind manages to reconcile itself with the world it comes from (which, I repeat, does not at all mean providing an exact photograph of it, also because the world is in motion and hard to photograph), then we have truth.

Nevertheless, one might point out that Nagel has recently claimed that the debate between the Darwinians and the supporters of the “intelligent design” of the universe has not proved the validity of the theses of the latter, but revealed some weaknesses in the former (Nagel 2012). According to Nagel, the Darwinian hypothesis does not manage to explain phenomena such as consciousness, knowledge and values. In fact, what is the point of having a consciousness that, as Hamlet put it, makes cowards of us all? And how can we explain the emergence of intelligence in matter?

As we have said, in neo-Darwinian terms, we could claim that, just like the living is made up of inorganic elements to which it will return (and we find nothing miraculous about this), so intelligence can very well stem from non-intelligent elements. All the same, Nagel sees this conception as a reductionist bias that seems all the more evident when consciousness and intelligence reach abstract levels that seem to exclude the very necessity of a mankind capable of thought.<sup>28</sup>

Here, though, Nagel underestimates the resources underlying emergence. In such a long time as that separating us from the Big Bang and with such a vast material as the universe, anything can happen, including consciousness and transfinite numbers. This is analogous to the library of Babel imagined by Borges, which contains everything, including the day and exact time of our death – only, this piece of information (of uncertain evolutionary usefulness) is buried between billions of other likely or unlikely hours and days, and billions of billions of meaningless books – which, by the way, explains the world’s high degree of opacity and senselessness.

If the thesis of constructivism is that a disembodied mind constitutes the real, here we have a sharp reversal: thought arises on the ground of reality, being a highly specialized product of evolution. This circumstance explains why epistemology could successfully relate to ontology, as the history of science proves. All the essential differences that govern our thinking – and that we tend to forget in thought, even though they guide our practices – are derived from the real, and not from thought: think of the differences between

ontology and epistemology, experience and science, the external world and the inner world, objects and events, facts and fiction.

So, *metaphysical realism* (if we grant that such a position ever really existed as it is represented by antirealists) supposes a full mirroring of thought and reality:

(1) Thought  $\leftrightarrow$  Reality

*Constructivism*, finding this relation between two distinct realities incomprehensible, suggests a constitutive role of thought with respect to reality:

(2) Thought  $\rightarrow$  Reality

*Positive realism*, instead, sees thought as an emerging datum of reality, just like gravity, photosynthesis and digestion.

(3) Thought  $\leftarrow$  Reality

This is why sense “gives itself” and is not at our complete disposal, just like the possibilities and impossibilities of the screwdriver. The sense is the mode of organisation for which something presents itself in a given way. But it does not ultimately depend on subjects, as it is not the production of a transcendental I with its categories. It is something like Husserl’s passive synthesis, or like the “synopsis of sense” enigmatically mentioned by Kant in the first edition of the *Critique of Pure Reason* (Kant 2008, A 97): the fact that the world has an order prior to the appearance of the subject. A figure can appear on the ground.

Obviously, starting from the objects and opacity involves being aware that a full totality can never be, and that our relationship with the world is a confusing balance between ontology and epistemology.<sup>29</sup> This, however, does not mean that the positivity of these objects is precluded to us. On the contrary, it is this positivity that allows us to be in the world despite the fact that our notions are rarely clear and distinct. Being in the world, at this point, coincides with an attitude that

could be summarized by two lines by T.S. Eliot<sup>30</sup>: “Oh, do not ask, ‘What is it’ / Let us go and make our visit.”

## NOTES

---

<sup>1</sup> “Il n’y a pas de hors-texte”, literally (and asemantically) “there is no outside-text” (Derrida 1998, 58).

<sup>2</sup> See McDowell 1994. For a criticism to this, I refer the reader to Ferraris 2000.

<sup>3</sup> The notion of “positivity” refers mainly to “late” Schelling’s “positive philosophy”: the whole of modern philosophy, from Descartes, to Kant, to Fichte and Schelling himself (in the first phase of his thought) up to Hegel (who replaced Schelling in the Germans’ philosophical preferences), is therefore negative philosophy. “I think therefore I am”, “intuitions without concepts are blind”, “the rational is real”: these expressions mean that certainty is to be found in epistemology, in what we know and think, and not in ontology (i.e. what there is). Thus, an abyss opens up between thought and being: a hiatus destined to be never recovered, as is testified by the history of philosophy of the past centuries. For the later Schelling, though, we must proceed inversely. Being is not something constructed by thought, but something given, that is there before thought exists. Not only because we have the proof of very long ages in which the world existed without mankind, but also because what initially manifests itself as thought comes from outside us: our mother’s words, the residua of sense we happen to find – just like, at the Mecca, one happens to find a meteorite.

<sup>4</sup> As I extensively discussed in the first part of Ferraris 2012a.

<sup>5</sup> See Harman 2005, Harman 2010, Bahskar 2008, Bryant 2011 and, following a separate path, Garcia 2011.

<sup>6</sup> Proposition 1.1 of the *Tractatus*: “Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge”, “The world is the totality of facts, not of things” (Wittgenstein 2002, 5).

<sup>7</sup> Rickert’s idea that the object bears not only physical qualities, but also values, was little shared in the twentieth century, but it deserves renewed attention given the outcome of the transcendentalist way, that has been the mainstream of philosophy throughout last century (see Rickert 1999, 1915; Donise 2002). As suggested a hundred years ago, by the Russian philosopher Semen Ludvigovic Frank (Frank 1915), an intuitive and metalogical moment of “potential possession of the object” should be presupposed to the moment of logical knowledge. Otherwise it would be impossible to explain our knowledge of objects and, I might add, the fact that we have objects even without knowledge or categories.

<sup>8</sup> This experiment was proposed and developed in Ferraris (2010). The model of the experiment is, obviously, Putnam (1981).

<sup>9</sup> See for instance Giovanni Gentile: “Berkeley in the beginning of the Eighteenth century expressed very clearly the following concept. Reality is conceivable only in so far as the reality conceived is in relation to the activity which conceives it, and in that relation it is not only a possible object of knowledge, it is a present and actual one. To conceive reality is to conceive, at the same time and as one with it, the mind in which that reality is represented; *and therefore the concept of a material reality is absurd.*” (Gentile 1922, 1)

<sup>10</sup> Meinong mentions the round square in the first section of Meinong 1899. Here he does not claim that the round square exists, because for Meinong the round square, while being an object, does not exist. The specific passage is the following: “Nothing is more common than to represent or to judge about something which does not exist. There can be various instances of such non-existence: it may be due to a contradiction, as in the case of the round square.” And then “the fact that representation may have an object even though it does not exist will seem somewhat strange at first sight; but on closer inspection, one will find that the nature of the concept of object is expressed with particular clarity precisely in this fact.”

<sup>11</sup> “Here then are five ways of saying the same thing: “There is such a thing as appendicitis”; “The word “appendicitis” designates”; “The word “appendicitis” is a name”; “The word “appendicitis” is a substituted for a variable”; “The disease appendicitis is a value of a variable”. The universe of entities is the range of values of variables. To be is to be the value of a variable.” (Quine 1939, 798).

<sup>12</sup> The  $\omega$ -reality is what Lacan referred to by saying that hallucinations are pure real, as not compromised with the symbolic; that is to say, the real with its autonomy and its structure, long before the subject’s entrance into it (Lacan 1993).

<sup>13</sup> On the thematisation of social objects and social ontology as a whole, I refer the reader to Ferraris 2011 and 2013c.

<sup>14</sup> On the need to discuss this case by case (which is precisely the opposite of a maximalistic solution like “everything is socially constructed”). I refer the reader to my dialogue with A.C. Varzi in Varzi 2004, later re-elaborated in Varzi 2010.

<sup>15</sup> “None of us *antirepresentationalists* have ever doubted that most things in the universe are causally independent of us. What we question is whether they are *representationally independent* of us.” (Rorty 1998, 86).

<sup>16</sup> As argued by Marconi 2012.

<sup>17</sup> “The time is out of joint: O cursed spite | That ever I was born to set it right!” (Shakespeare, *Hamlet*, I, lines 189–190).

<sup>18</sup> The first thinker that condemned the fallacy not to in relation to Kant but to Hume, was Reid (1783). His argument was resumed, this time also in reference to Kant, by Jacobi, who stated that when we relate to the world we do not make inferences starting from sense perception, nor do we ground them on the basis of categories (Jacobi 1815). Avenarius (1891) has the merit of providing a non-sceptical version of Jacobi’s criticism: the attempt to

discover the conditions of possibility of experience systematically falsifies the character of experience, which is precisely that of immediacy.

<sup>19</sup> Jan Patočka has rightly emphasized (in opposition to Husserl's idealistic turn) our pragmatic approach to the world, which constitutes material categories regardless of the *a priori / a posteriori* distinction. See Patočka 1989.

<sup>20</sup> As it was defined in Meillassoux (2008) and in Gabriel (2012). Meillassoux refined his definition in his lecture at the Freie Universität in Berlin on April 20th, 2012: "*Iteration, Reiteration, Repetition. A Speculative Analysis of the Meaningless Sign*".

<sup>21</sup> As I have extensively argued in Ferraris (2011) and Ferraris (2012a).

<sup>22</sup> I have dwelt on this in Ferraris 2001. Walter Siti has recently expressed the point in a very efficacious way: "Realism, as I see it, is the anti-habit: it is the slight snatch, the unexpected detail that opens a gap in our mental stereotypy – one doubts for a moment what Nabokov [...] calls the "*crude give-and-take* of the senses" and it seems to let us catch a glimpse of the thing itself, of the infinite, formless and impredecable reality."

<sup>23</sup> For the notion of "unamendability" see Ferraris (2013a).

<sup>24</sup> Following one of Wittgenstein's intuitions, I analysed this circumstance in Ferraris (2012a).

<sup>25</sup> See the new edition of Ferraris 2001 (Ferraris 2013e, 90-91). I present this argument under the title of "the slipper experiment". See also Ferraris 2013a.

<sup>26</sup> As noted by Külpe (1912-23), the hypothesis of something that exists independently of thought but that cannot be known (that is found in the Kantian theory of the phenomenon) can be rightly regarded as a contradictory hypothesis. Arguing that what we know are only phenomena and not things in themselves presupposes we have some kind of knowledge of the thing in itself.

<sup>27</sup> See also the "animistic materialism" proposed by an American new realist, following Bergson's evolutionary theories, in Montague (1940, written throughout the 1904-1937 period). See also Whitehead, according to whom the whole reality is contained in the self-organization of individual concrete beings (Whitehead 2010).

<sup>28</sup> As he wrote in 1974: "after all, there would have been transfinite numbers even if everyone had been wiped out by the Black Death before Cantor discovered them." (Nagel 1974, 88) Now, what would the evolutionary advantage of transfinite numbers be? A neo-Darwinian such as Stephen Jay Gloud would have claimed that it is a collateral effect of a more developed central nervous system (which is an evolutionary advantage *per se*). Nagel, instead, asserts that this is one of the many aspects of the world that Darwinism cannot explain.

<sup>29</sup> As suggested by Button (2013), we have to locate ourselves between external realism (ontology) and internal realism (epistemology), but we do not know at what exact point. If we knew, I believe we would be dealing with absolute knowledge.

<sup>30</sup> With the same lines I concluded Ferraris (2001).

## REFERENCES

- Allais, Lucy. 2007. "Kant's Idealism and the Secondary Quality Analogy." *Journal of the History of Philosophy* 45(3): 459-484.
- Avenarius, Richard. 1891. *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig: Reiland.
- Berto, Francesco. 2010. *L'esistenza non è logica. Dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*. Roma-Bari: Laterza.
- Beuchot, M. and J. L. Jerez. 2013. *Manifiesto del nuevo realismo analógico*. Mexico: Editorial Circulo Hermeneutico.
- Bhaskar, Roy. *A Realist Theory of Science*. London: Routledge. 2008
- Boghossian, Paul. 2007. *Fear of knowledge Against Relativism and Constructivism*. New York: Oxford University Press.
- Bryant, Levi R.. 2011. *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Button, Tim. 2013. *The Limits of Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald. 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel C. 2009. "Darwin's 'strange inversion of reasoning'." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 106 (Suppl. 1): 10061-10065.
- Derrida, Jacques. 1998. *Of Grammatology*. Baltimore: JHU Press. Original edition: *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- Descartes, René. 1901. *Discourse on Method and Metaphysical Meditations*. (1641) London and Felling-On-Tyne: The Walter Scott Publishing Co.. Ltd.
- Donise, Anna. 2002. *Il soggetto e l'evidenza. Saggio su Heinrich Rickert*. Napoli: Loffredo.



- Eco, Umberto. 2012. "Di un realismo negativo". In *Bentornata Realtà*, edited by M. De Caro and M. Ferraris, 91-112. Torino: Einaudi.
- Evans, Gareth. 1984. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferrarin, Andrea. 1995. "Construction and Mathematical schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition." *Kant-Studien* 86: 131-174.
- Ferraris, Maurizio. 2000. "Mente e mondo o scienza ed esperienza?" *Rivista di estetica* 12: 3-77.
- Ferraris, Maurizio. 2001. *Il mondo esterno*. Milano: Bompiani.
- Ferraris, Maurizio. 2010. *Ricostruire la decostruzione*. Milano: Bompiani.
- Ferraris, Maurizio. 2011. *Anima e iPad*. Guanda: Parma 2011.
- Ferraris, Maurizio. 2012a. *Documentality. Why It Is Necessary to Leave Traces*. Oxford: Oxford University Press. Original edition: *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*. Roma-Bari: Laterza 2009.
- Ferraris, Maurizio. 2012b. *Esistere è resistere*. In *Bentornata realtà*, edited by M. De Caro and M. Ferraris, 139-145. Torino: Einaudi.
- Ferraris, Maurizio. 2013a. *Manifesto of New Realism*. New York: SUNY (forthcoming). Original edition: *Manifesto del nuovo realismo*. Roma-Bari: Laterza. 2012.
- Ferraris, Maurizio. 2013b. *Goodbye Kant*. New York: SUNY (forthcoming). Original edition: *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della Ragion Pura*. Milano: Bompiani 2004.
- Ferraris, Maurizio. 2013c. *Where are you? Ontology of the Cell Phone*. New York: Fordham University Press (forthcoming). Original edition: *Dove sei? Ontologia del telefonino*. Bompiani, Milano 2005 (new ed. with a preface by U. Eco, 2011).
- Ferraris, Maurizio. 2013d. *Filosofia globalizzata*. Edited by L. Caffo. Milano: Mimesis.
- Ferraris, Maurizio. 2013e. *Il mondo esterno*. New edition,

Milano: Bompiani.

Fichte, Johann G. 1796. *Grundlage des Naturrechts*. Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Foucault, Michael. 2011. *The Courage of the Truth: Lectures at the Collège de France, 1982- 1983*. Palgrave: MacMillan. 2011. Original edition: *Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.

Frank, Semen L. 1915. *Predmet znanija (The Object of Knowledge)*. Petersburg.

Gabriel, Markus. 2012. *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*. Roma: Carocci.

Gabriel, Markus. 2013. *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein.

Gadamer, Hans-Georg. 2005. *Truth and Method*. London: Continuum. Original edition: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr. 1960.

Garcia, Tristan. 2011. *Forme et objet*. Paris: Presses Universitaires de France.

Gentile, Giovanni. 1922. *Theory of Mind as Pure Act*. London.1922. Original edition: *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Pisa: Mariotti. 1916.

Gibson, James J.. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.

Goodman, Nelson. 1978. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett.

Harman, Graham. 2005. *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court.

Harman, Graham 2010. *The Quadruple Object*. Arlesford: Zero Books.

Hegel, Georg W. F. 2004. *Phenomenology of Spirit*. New York: Oxford University Press.

Hölldobler, B and E. O. Wilson. 2008. *The Superorganism: The Beauty, Elegance, and Strangeness of Insect Societies*. New

York: W.W. Norton & C.

Hume, David. 1739-40. *A Treatise of Human Nature*. London: John Noon.

Jacobi, Friedrich H.. 1815. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. 2nd re-elaborated edition.

Kant, Immanuel. 2008. *Critique of Pure Reason*. London: Penguin Classics. Original edition: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg – Leipzig: Voss. 1880.

Kripke, Saul A. 1980. *Naming and Necessity*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.

Koffka, Kurt 199. *Principles of Gestalt Psychology*. (1935) Volume 7. London: Routledge.

Kuhn, Thomas. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Külpe, Oswald. 1912-23. *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*. 3 voll.. Leipzig: S. Hirzel.

Lacan, Jacques. 1993. *The Psychoses, 1955- 1956*. Book III of *The Seminars of Jacques Lacan*, edited by Jacques-Alain Miller. London: Routledge. Original edition: *Le Sèminaire. Livre III. Les psychoses (1955-1956)*, Paris, Seuil, 1981.

Lachterman, David R. 1989. *The Ethics of Geometry: A Genealogy of Modernity*. London: Routledge.

Marconi, Diego. 2012. “Realismo minimale.” In *Bentornata Realtà. Il nuovo realismo in discussione*, edited by M. De Caro and M. Ferraris, 113-137. Torino: Einaudi.

McDowell, John. 1994. *Mind and World*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Meillassoux, Quentin. 2008. *After Finitude*. London: Continuum. Original edition: *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.

Meinong, Alexius. 1899. “Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung” (“On objects of higher order and their relationship to internal perception”). *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*

XXI: 182-272.

Meinong, Alexius. 1981. „The Theory of Objects.” In *Realism and the Background of Phenomenology*, edited by R. Chisholm, 76-117. Atascadero, CA: Ridgeview. Original edition: *Über Gegenstandstheorie*, Leipzig, 1904.

Montague, William P. 1940. *The Way of Things. A Philosophy of Knowledge, Nature and Value*. New York: Prentice-Hall.

Nagel, Thomas. 1974. „What Is It Like To Be A Bat?“ *Philosophical Review* October 1974: 435-50.

Nagel, Thomas. 2012. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press.

Patočka, Jan. 1989. “The “Natural” World and Phenomenology.” In *Jan Patočka. Philosophy and selected writings*, by E. Kohák. Chicago: The University of Chicago Press. Original edition: “Prirodzeny svet a fenomenologia” in *Existencializmus a fenomenologia*, Bratislava, 1967.

Putnam, Hilary. 1975a. „The meaning of ‚meaning‘.“ In *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, by H. Putnam, vol. 2, 215-271. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.

Putnam, Hilary. 1975b. “What is Mathematical Truth.” In *Philosophical Papers, I, Mathematics, Matter and Method*, by H. Putnam, 60-78. Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, Hilary. 1981. “Brains in a vat.” In *Reason, Truth, and History*, by H. Putnam, 1-22. Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, Hilary. 1988. *Representation and Reality*. Cambridge (Mass.): MIT Press.

Putnam, Hilary. 2012. *Philosophy in an Age of Science*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.

Quine, Willard V. O. 1939. “Designation and existence.” *Journal of Philosophy* 36 (26): 701-709.

Quine, Willard V. O. 1948. “On what there is.” *Review of*

*Metaphysics, 2.*

Quine, Willard V. O. 1966. "Whitehead and the Rise of Modern Logic" (1941). In *Selected Logic Papers*, by W.V.O. Quine, 3-36. New York: Random House.

Reid, Thomas. 1983. "Essays on the Active Powers of Man." In *The Works of Thomas Reid, D.D.*, edited by Sir William Hamilton. Hildesheim: G. Olms Verlagsbuchhandlung.

Rickert, Heinrich. 1999. "Estetica profotofisica." Edited by A. Donise. *Rivista di Estetica* 39(10): 179-202.

Rickert, Heinrich. 1915. *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Rorty, Richard. 1998. "Charles Taylor on Truth." In *Truth and Progress, Philosophical Papers*, by R. Rorty, vol. III. Cambridge: Cambridge University Press.

Strawson, Peter F. 1966. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen; New York: Barnes & Noble.

Varzi, Achille C. 2004. "Che cosa c'è e che cos'è". *Nous* 81-101.

Varzi, Achille C. 2010. *Il mondo messo a fuoco. Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*. Roma-Bari: Laterza.

Von Hofsten, C. E. and E. S. Spelke. 1985. "Object Perception and Object-directed Reaching in Infancy." *Journal of Experimental Psychology: General* 114: 198-211.

Whitehead, Alfred N. 2010. *Process and Reality*. (1929), Corrected ed. New York: Simon&Schuster.

Wolff, Christian. 1728. *Philosophia rationalis, sive Logica*.

Wittgenstein, Ludwig. 2002. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge: London.

Holt, E. B. et al. 1912. *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*. New York: The Macmillan Company.

## Die sinnliche Gewissheit des neuen Realismus

Sara Fumagalli  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

### Abstract

#### The Sense-Certainty of New Realism

A rich philosophical debate has developed in Italy in recent years, culminating in the publication of Maurizio Ferraris' *Manifesto del nuovo realismo* (2012) and the contemporary Italian translation of Günter Figal's *Gegenständlichkeit*. Given the importance of these developments, it is useful to examine the origin of this discourse in the philosophical tradition, and especially in the work of Hegel. The reflections of the new realists invite us to reconsider the importance of objects, reality, and truth. In this sense, they invite us to move beyond postmodernism. Looking back to Hegel's *Phenomenology of Spirit*, we find a passionate declamation in favor of Reason rather than rational intellect. Against all other philosophers at the time—and in particular against Kant—Hegel gives a privileged position to sense-certainty and argues that it is the only way to reach absolute knowledge.

**Keywords:** new realism, idealism, postmodern, objectivity, Hegel

### 1. Realismus

Das Konzept des ‚Neuen Realismus‘ klingt wie ein Widerspruch. Was gibt es Neues in der Realität? Neu ist, dass sie verloren gegangen ist, würde vielleicht Maurizio Ferraris sagen. Nicht *an sich*, natürlich, sondern *für uns*, würde Hegel hinzufügen. Deswegen, so würde schließlich Figal betonen, ist es nötig, den Abstand zwischen Subjekt und Realität wahrzunehmen. Um eine Auseinandersetzung mit Ferraris' Realismus und Figals Gegenständlichkeits-Denken geht es in diesem Text.

Bevor wir auf unsere eigentliche Frage bezüglich der Neuheit des neuen Realismus kommen, würde ich gerne in Kürze die Grundlagen herausarbeiten, auf die sich der Realismus gründet, um den Sinn des Wortes ‚neu‘, das Ferraris und mit ihm verschiedene Vertreter dieser Denkrichtung dem Substantiv hinzufügt, besser zu verstehen.

Die Thesen, die den Realismus bewegen, sind: die Existenz (die Gegenstände der Welt und ihre Eigenschaften existieren), und die Unabhängigkeit (die Tatsache, dass die Gegenstände des Alltags gemeinsam mit ihren Eigenschaften existieren, völlig unabhängig davon, wie wir sie sehen und ob irgendjemand sie sieht).

Jegliche philosophische Richtung, die den Realismus widerlegen möchte und sich somit als eine Form des Nicht-Realismus gestaltet, kann je nach These, die sie ablehnen möchte, variieren. Was uns an dieser Stelle interessiert, ist, dass sowohl der neue Realismus in der Formulierung Ferraris' als auch Figals Theorie der Gegenständlichkeit die Fixpunkte des Realismus erhalten wollen. Beide aus unterschiedlichen Gründen, in deren Inneren man allerdings das Gefühl hat, ein gemeinsames Leitmotiv anzutreffen, wie aus dem Verlauf, den mein Essay nimmt, hervorgehen wird.

## 2. Neuer Realismus

Was unterscheidet nun den neuen Realismus vom klassischen Realismus?

Wie bereits erwähnt, handelt es sich um eine philosophische Bewegung *in itinere*, die sich je nach unterschiedlicher Art und Weise in verschiedenen Gegenden Europas entwickelt. An dieser Stelle beschränke ich mich darauf, die *neorealistic* Vorstellung vorzustellen, die sich vor allem durch Maurizio Ferraris in Italien verbreitet.

Sein Gedanke basiert auf drei Grundannahmen. Sein erster grundlegender Pfeiler, auf dem sich sein neuer Realismus gründet, ist die Ontologie, was „einfach bedeutet: Die Welt hat ihre Gesetze, die einzuhalten sind, und ist keine gefügige Kolonie, in der man nur die konstruktive Handlung der konzeptuellen Schemata ausübt“ (Ferraris 2012, 29. Alle

Übersetzungen aus diesem Werk stammen von der Verfasserin). Eines von vielen Beispielen, die von Ferraris benutzt werden, um diese These zu beweisen, ist Folgendes: Unabhängig davon, ob ich es weiß oder nicht, macht Wasser nass und das Feuer verbrennt das, was mit ihm in Berührung kommt. Um auf die Eigenschaft des Realen zu verweisen, die unserem Handeln entgegensteht, führt Ferraris einen neuen Begriff ein, den ich als Schlüssel des neuen Realismus definieren würde: die *Inemendation* (*inemendabilità*) des Realen.

Um es mit seinen eigenen Worten zu sagen: „Zu einem gewissen Zeitpunkt gibt es etwas, das entgegensteht. Dies ist es, was ich *Inemendation* nenne und den wesentlichen Charakter des Realen ausmacht, was gewiss eine Beschränkung sein kann, zugleich liefert er uns jedoch den Anhaltspunkt, der es uns ermöglicht, den Traum von der Realität und die Wissenschaft von der Zauberei zu unterscheiden“ (Ferraris 2012, 30).

Es gibt eine gewisse Nähe zwischen dem von Ferraris verwendeten Begriff der *Inemendation* und Figals Begriff der *Gegenständlichkeit*:

„Was ein Gegenstand ist, sagt das Wort selbst: Es ist das Entgegenstehende, das, was gegenüber ist und gegenüber stehen bleibt. Das Wort kann in älterer Sprache auch den Zustand des Entgegenstehens bezeichnen, etwa in der Rede vom ‚Gegenstand der Planeten‘. Darin kommt besonders deutlich zum Ausdruck, was ein Gegenstand ist: kein beliebiges Ding, sondern etwas, *sofern* es gegenüber ist“ (Figal 2012, 366).

Die Charakterisierungen des Realen und Gegenständlichen, die uns Ferraris und Figal liefern, geben bereits einen Maßstab für die Position des Menschen, der das Reale im Vergleich zum Nichtrealen wahrnimmt. Um das zu vollziehen, was man eine *kopernikanische Revolution* im umgekehrten Sinne nennen könnte, wird das Reale wieder zum Protagonisten der philosophischen Untersuchung, nicht als Vehikel in Richtung eines ein für alle Mal absoluten, formalen, festgesetzten Wissens, sondern, genau im Gegensatz dazu, als Fähigkeit, Wissen, Vorurteile und Gewissheiten des Menschen zu ‚redimensionieren‘. Es gibt etwas in der Realität, das



bezüglich unserer mentalen Schemata diese Schemata selbst übersteigt, durch welche wir sie wahrnehmen.

Wie Figal deutlich am Ende von *Gegenständlichkeit* zum Ausdruck bringt: „Nicht der Mensch ist das Maß aller Dinge. Gerade indem die Gegenstände selbst jede Antwort und zumal eine letzte Antwort verweigern, geben sie ein Maß, an dem der Mensch seiner Äußerlichkeit innerwerden kann“ (Figal 2012, 1174). Und seinerseits pflichtet Ferraris’ ihm bei, wenn er in einem Aufsatz in der Zeitschrift *Noema*, in Antwort auf die Kritiker des Neuen Realismus schreibt: „Es entspricht nicht der Wahrheit, dass der Mensch aus sich machen kann, was er will, und dass es keine Außenwelt gibt, dass alles von unseren Manipulationen und Interpretationen abhängt. Und es ist gut, dass dem so ist, denn die Existenz einer Außenwelt ist unabhängig von unseren Interpretationen, die Garantie der Wahrheit unserer Behauptung“ (Ferraris 2011).

Die *Inemendation* ist der Begriff, den Ferraris anwendet, um auf die ‚angetroffenen Realität‘ zu verweisen, die sich der ‚repräsentierten Wahrheit‘ entgegenstellt. Das, was nicht richtig sein kann, die Erfahrung, die Überraschung und die Außenwelt.

In all diesem werden die Bedeutungen gewürdigt, welche unseren konzeptuellen Schemata entgegenstehen. Aus diesem Grund ist das, was man in der Menschheit als universal betrachten kann, nicht die Wissenschaft, sondern die Erfahrung, wie Hegel mehrmals in seiner *Phänomenologie des Geistes*, insbesondere in der *Einleitung*, behauptet<sup>1</sup>.

Der zweite Aspekt von Ferraris’ Standpunkt ist kritisch ausgerichtet: In der Tat offenbart sich der Realismus als Prämisse jeder Kritik, so wie die Diagnose die Prämisse der Therapie ist. Im Unterschied zu den Postmodernen behauptet Ferraris, dass das Ermitteln der Realität in der Feststellung des Zustands existierender Dinge besteht.

Dritter und letzter Kern des neuen Realismus ist die Aufklärung: Es handelt sich darum, eine Position des Vertrauens gegenüber der Menschheit einzunehmen. Der Mensch ist eine Tiergattung, die sich entwickelt und in seinem Fortschritt mit Vernunft ausgestattet ist. Man muss daher die Werte der Vernunft wieder einholen, so wie sie Kant definierte:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Kant 1999, 20).

Die Philosophie muss daher als Brücke zwischen der Welt des gesunden Menschverstandes, der moralischen Werte und der Meinungen, und der Welt des Allgemeinwissens wieder eingeführt werden, damit das Emblem der Postmoderne und das, was sein Motto geworden ist, bekämpft werden kann: „[...] Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen“ (Nietzsche 1981ff., XII/315). Daraus würde ein Gemenge von Interpretation folgen, ohne einen gemeinsamen Nenner, wie sich Figal in seinem Text ausdrückt: „Da es auch keine ‚Thatsachen‘ gibt, ist die Welt nichts anderes als ein Gemenge von ‚Interpretationen‘, die als ‚Kräfte‘ aufeinander wirken“ (Figal 2012, 178).

Daher bedarf es nach Ferraris eines Prozess der Dekonstruktion (und das soll heißen, dass wir gründlich unterscheiden müssen zwischen Dingen, die nur existieren, wenn es eine Menschheit gibt, und Dingen, die allerdings auch existieren würden, wenn es die Menschheit nie gegeben hätte. Hierin liege Ferraris zufolge die Neuheit seines Realismus). Damit können wir verstehen, welche Gegenstände konstruiert sind und welche nicht. Dementsprechend ist die Frage des Realisten: „Bis wohin drängt sich die Wirkung der konzeptuellen Schemata hindurch?“. Die nicht in Frage gestellte Durchstreichung von Tatsachen kann katastrophale Wirkungen erzielen, wie zum Beispiel die maßgeblichen Gleichungen der Postmoderne, d. h.: 1. Sein = Wissen; 2. Wissen = Macht; 3. Sein = Wissen = Macht, *ergo* 4. Sein = Macht.

Gegen die Gleichsetzung von Sein und Macht sprechen sich sowohl Figal als auch Ferraris aus. Ersterer zieht dem Begriff der ‚Macht‘ sicherlich den der ‚Möglichkeit‘ vor, welcher der Philosophie das Wesen zugestehe: „Die‘ Philosophie läßt sich immer nur modellhaft darstellen. Sie ist niemals einfach da und zerfällt auch nicht in eine Abfolge historischer Gegebenheiten. Jede ihrer Möglichkeiten steht für ein philosophisches Wesen, das selbst eine Möglichkeit ist und sich deshalb immer nur in Möglichkeiten gibt“ (Figal 2012, 102).

Wenn wir also tatsächlich versuchten, uns von der Realität zu befreien, müssten wir uns letztlich der Tatsache bewusst werden, auf diese Weise in der Philosophie keinen Schritt nach vorne zu tun. Denn die wahrhaft relevanten philosophischen, wissenschaftlichen, religiösen oder politischen Fragen sind alle mit dem Problem der Realität, die diesen und jenen Dingen zuzusprechen ist, verbunden.

Auch die Realität sollte wieder die philosophische Würde bekommen, die ihr nach der postmodernen Vergessenheit zusteht. Interessanterweise beziehen sich beide Autoren, mit denen ich mich beschäftigt habe, auf den Satz des Johannes, der die Fassade des Hauptgebäudes des Albert-Ludwigs-Universität Freiburg schmückt „Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Johannes 8, 32). Dass die Wahrheit frei macht, bedeutet, dass es keine Wahrheit ohne Achtung der Realität geben kann, d. h. ohne die Achtung einer Welt von Tatsachen.

In seiner Auffassung des neuen Realismus beharrt Ferraris so sehr auf den Unterschied zwischen Ontologie (das, was es gibt) und Epistemologie (das, was wir wissen), eben weil er diesem Koloss die Stirn bieten will.

„Natürlich ist der Realismus ein alter Begriff, wenn nicht sogar so alt wie die Realität, wie die Philosophie, und das Wort ‚neu‘ im Syntagma ‚neuer Realismus‘ bedeutet drei Dinge (Ontologie, Kritik, Aufklärung), die mit der spezifischen historischen Kontingenz der Postmoderne in Verbindung stehen. Das Wissen, die Wahrheit und die Realität sind erforderlich“ (Ferraris 2011, 11).

Der Theorie Figals zufolge, die eine hermeneutische Philosophie sein will, hat der Mensch drei Dimensionen: „Wir sind dreidimensional; in allem Verhalten und Erfahren, in allem, was wir tun und was uns widerfährt, sind wir in Freiheit, Sprache und Zeit“ (Figal 2012, 1010). Begehen wir uns also auf den Weg, Figals Auffassung von *Gegenständlichkeit* im Detail zu verstehen.

### 3. Gegenständlichkeit

Der von Ferraris erhoffte Prozess der Dekonstruktion scheint in der Behandlung der Gegenständlichkeit im gleichnamigen Buch Figals aufgenommen zu werden.

Die Vorgehensweise von *Gegenständlichkeit* unterscheidet sich aber von der des italienischen Exponenten des Neuen Realismus in einem bestimmten Punkt: Wenn Figal eben wie Ferraris die philosophische Aufmerksamkeit auf die Rehabilitation der Gegenständlichkeit lenkt, unterstreicht er gleichzeitig die Wichtigkeit des theoretischen Verhaltens als erfassend und interpretierend. Es handelt sich jedoch nicht um eine konstruktive Interpretation der Realität *à la* Nietzsche, sondern um eine hermeneutische Philosophie, die das Reale oder den Gegenstand in Betracht ziehend verstehen will, wobei man unter Verständnis absolut nicht ein Sich-Bemächtigen der realen Tatsachen versteht, das als solches immer vom Phänomen verschieden wäre, sondern eben die Einhaltung dieser essentiellen Distanz, die die Realität von der Interpretation trennt und dadurch die festgelegte Beziehung zwischen Möglichkeit und Realität erfasst. So schreibt Figal: „Die Interpretation ist darin eine Möglichkeit, daß sie niemals den Charakter endgültiger Einlösung hat“; und „jede Interpretation, wie gelungen sie auch immer sein mag, ist nur eine unter anderen“ (Figal 2012, 332).

Der nie ganz abgeschlossene Charakter der Interpretation ist derjenige, der sein Geschehen und seinen Ursprung im Negativen bestimmt. „Was das Nichtverstehen ermöglicht, ist *das Unverständliche*. Damit ist weder das Unverstandene noch das Unbekannte gemeint. Das Unverstandene ist nur das *jeweils* Unverständliche, das als solches hervortreten und das Verstehen behindern oder verhindern kann. Es kann aber auch zur jeweiligen Herausforderung für das Verstandene, das zum Verständlichen werden soll. Doch unverständlich ist auch, was noch gar nicht im Hinblick auf seine mögliche Verständlichkeit bedacht worden ist“ (Figal 2012, 345). Auch in dieser Hinsicht kann man eine Beziehung zur hegelschen *Phänomenologie des Geistes* herstellen: Wenn Hegel die Bewegung der Erfahrung

des Unbewußten behandelt, ist es, was für uns gleichsam hinter dem Rücken des Bewußtseins vorgeht.<sup>2</sup>

Im Zentrum von Hegels Theorie steht die Gegenständlichkeit, insofern, als sie, wie wir bereits gesehen haben, der erste Zustand des Entgegenstehens ist. Somit ist es die Gegenständlichkeit, die die Möglichkeit des Verstehenwollens eröffnet: „Etwas tritt gegenüber und ist mit einem Mal da. Doch zum Gegenständlichen gehört seine Bestimmtheit; *etwas* tritt gegenüber und bleibt. Sein Bleiben ist wie ein Warten; es ist auch ein Versprechen. Es gibt zu verstehen und setzt dadurch die Möglichkeit des Verstehenwollens frei“ (Figal 2012, 392).

In einer als hermeneutischer Raum aufgefassten Welt wäre also der *neue* Charakter, den Ferraris dem Realismus zugewiesen hatte, also der Realismus als Fähigkeit von Mal zu Mal das, was sozial konstruiert worden ist, von dem zu unterscheiden, was nicht so ist, das phänomenologische Vorbehalten eines unterschiedlichen Grades der korrelativen Intensität zwischen dem Subjekt und dem Realen. Um dieses Vorhaben zu verwirklichen, ist es notwendig, die Distanz in Bezug auf das Reale beizubehalten, anstatt sie abzuschaffen: „[...] *In Freiheit, Sprache und Zeit spielt die Ferne*. Frei von etwas oder zu etwas zu sein, heißt immer auch, Abstand zu diesem zu haben“ (Figal 2012, 492).

In der Thematisierung der Distanz, die zum Verständnis des Gegenständlichen notwendig gehört, setzt Figal den Respekt wieder ein, den die Dinge der Welt erfordern, indem er ihnen die Position, die ihnen zusteht, zurückgibt, aber auch dem Philosophen die Aufgabe der Untersuchung des Wesens des Selbstverständlichen wieder zuspricht. Mit diesem Ziel haben sich auch Husserl und Heidegger in ihren Phänomenologien auseinandergesetzt, angestoßen von einer Kritik am objektiven Wissen, an den Wissenschaften der Tatsachen, die ihre Gegenstände nicht hinterfragen. Was das betrifft, bin ich der Ansicht, dass die Ideen, über die wir heute sprechen, sicherlich nicht auf eine Denkschule oder eine „Tendenz“ reduziert werden sollten, sondern dass sie vielmehr den ‚Schrei‘ der Phänomenologie erfassen und diesem Rechnung tragen. Der neue Realismus und die hermeneutische

Philosophie schlagen eher eine Integration der Phänomenologie, oder, um beim Thema zu bleiben, ein Verständnis vor, dem ich mit Absicht nicht das Adjektiv „neu“ hinzufüge, da es bereits im Konzept, wie es Figal mehrmals in seinem Text darlegt, beinhaltet ist.

Diesbezüglich würde ich gerne eine der vielen im Neuen Realismus vorgeschlagenen Herausforderungen annehmen, d.h. versuchen, in die wichtige philosophische Vergangenheit zu blicken, um zu erfassen, wie viel Innovatives bereits in Bezug auf die Realität explizit dargestellt worden ist. Damit teile ich die Hoffnung, die Günter Figal in der Einleitung zu seinem Werk so formuliert: „Die klassischen Begriffe tragen noch, besser als viele der modernen, wenn man sie nur unbefangen und im Bezug auf die Sache zu gebrauchen versteht“ (Figal 2012, 12).

#### 4. Die sinnliche Gewissheit des neuen Realismus

Ein Konzept, das meines Erachtens fähig ist, eine eigene Rolle in dieser philosophischen Angelegenheit zu spielen, wird von Hegel 1807, in dem philosophischen Roman *par excellence*, in der *Phänomenologie des Geistes* dargestellt. Schon in der *Vorrede* zu seinem Werk, scheint Hegel mit dem Verweis auf die Bedeutung der Gegenständlichkeit einverstanden zu sein wie sie insbesondere von Figal hervorgehoben wird, wenn er behauptet: „Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurteilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen“ (Hegel 1907, 5).

Darüber hinaus scheint der Philosoph vollkommen das Grundkonzept des Neuen Realismus Ferraris zu erfassen: die Kritik. Der Philosoph aus Jena behält sich eben eine Kritik an einer Art Philosophie und einer auf Verstandeswissen beruhenden Wissenschaft vor, die sich auf die Ergebnisse konzentriert und einen Bau herstellen soll, anstatt sich auf die *Erfahrung* zu konzentrieren, durch welche man an ein bestimmtes Wissen gelangt. Was er in seiner Zeit wahrnimmt, wie vielleicht auch Husserl selbst ein Jahrhundert später aus anderen Gründen tat, ist das Fliehen aus einer *Anstrengung*

*des Begriffs*, das zu *wirklichem Wissen* führt, was das Endziel der Philosophie ist, sowie das Ziel, das sich Hegel steckt: „Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme, - dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein, - ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Notwendigkeit, daß das Wissen Wissenschaft sei, liegt in seiner Natur, und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst“ (Hegel 1907, 5-6).

Schon in diesem Zitat kann man ein Grundelement dessen entdecken, was Ferraris zum Abschied vom Paradigma der Postmoderne motiviert: Der Erforschung der Wahrheit, erfährt in der Philosophie wieder jene Beachtung, die ihr zusteht. Natürlich sind bei Hegel nicht alle sozialen und vielleicht auch politischen Elemente vorhanden, die man bei Ferraris wieder antreffen kann. Einen Text aus dem 19. Jahrhundert bei einer Debatte mitsprechen zu lassen, die heute geführt wird, ist nicht nur eine *abwegige Idee* der Autorin dieses Beitrags, sondern liegt auch an der Grenze der Unmöglichkeit.

Tatsächlich ist dies auch nicht meine Absicht. Worauf ich mich beschränken möchte, ist es, einige Konzepte herauszuarbeiten, die, obwohl sie aus sehr unterschiedlichen Traditionen stammen, zusammen ein gewisses *Leitmotiv* bilden.

Im Falle Hegels können wir nicht einmal von *Lebenswelt* sprechen, wie Husserl sagen würde. Und doch hat mich auch dies nicht von meinem Vorhaben abgebracht. Die Gelegenheit, Hegel als *Neuen Realisten* zu präsentieren, ist nicht nur der tatsächliche Beweis, dass es zu einem Text vielfältige Interpretationen geben kann, sondern bietet auch ein *Ausnahme-Escamotage*, um einen Bereich der *Phänomenologie des Geistes* darzustellen, indem man sie von allem Anderen dekontextualisiert, seine Aufmerksamkeit auf den *Begriff* lenkt, und versucht, so gut wie möglich, die Einordnung von Hegels Position in den Deutschen Idealismus in *epoché* zu setzen. Das gilt selbst, wenn man sie als Idealismus nimmt, was den Kern nicht verändern würde. Wenn man versucht, die Dinge *sprechen zu lassen* und allein *ihre Gründe* gültig sein zu

lassen, zählen die unendlichen und unterschiedlichen Interpretationen oder Denkschule nicht viel.

Kommen wir also wieder zur versprochenen Abhandlung, in welcher ich das verlorene Wesen überprüfe: die Gegenständlichkeit oder die Realität, die heute wieder in den Fokus der philosophischen Aufmerksamkeit gerückt werden. Es handelt sich um den ersten Teil der Phänomenologie des Geistes, der der *sinnlichen Gewissheit* gewidmet ist. Dort kann man lesen: „Der Gegenstand ist also zu betrachten, ob er in der Tat, in der sinnlichen Gewißheit selbst, als solches Wesen ist, für welches er von ihr ausgegeben wird; ob dieser sein Begriff, Wesen zu sein, dem entspricht, wie er in ihr vorhanden ist. Wir haben zu dem Ende nicht über ihn zu reflektieren und nachzudenken, was er in Wahrheit sein möchte, sondern ihn nur zu betrachten, wie ihn die sinnliche Gewißheit an ihr hat“ (Hegel 1907, 67).

In diesem langen Zitat ist die ganze Problemstellung enthalten, wie es oft vorkommt, wenn man es mit hegelschen Konzepten zu tun hat. Im Zentrum der Untersuchung wird sofort die *Inemendation* des Subjekts gestellt, den Respekt für den kleinsten gemeinsamen Nenner des Realismus, die wir in der Existenz und der Unabhängigkeit erkannt und gesehen haben. Die Fragestellung erschwert sich jedoch sofort. Was ist die sinnliche Gewißheit?

Welche sicheren Grundlagen kann die sinnliche Gewissheit haben, wenn man jene wesentliche Distanz voraussetzt, die erst dem Gegenstand und folglich dem Subjekt das Gegenstandsein bzw. Subjektsein zuspricht? Erst hier erscheint klar, was der Grund des Streitig-Machens ist, das Hegel mit Figal und Ferraris teilt.

Es geht nicht darum, zur Legitimierung der Realität zurückzukehren, die sich ruhig alleine legitimiert und noch radikaler, keine Absicht hat, etwas mehr oder weniger zu legitimieren; denn im Gegensatz zu einem Text hat die Realität an sich kein Ziel,.

Es ist die Auffassung des Realen, das das Subjekt hat, die zu untersuchen ist. In diesem Sinne wurde gesagt, dass Hegel seinerseits gesagt hätte, dass man die Realität verloren habe, oder besser den Sinn der Realität, nicht *an sich* aber *für uns*.



Die Realität wird nicht mehr in Frage gestellt, sie wird als selbstverständlich vorausgesetzt, insbesondere in der Philosophie. So wie der gesunde Menschenverstand nicht in Frage gestellt wird, höre ich oft sagen, dass „wir Philosophen“ nicht für den gesunden Menschenverstand sprechen, sondern für die Wissenschaft. Wer weiß denn, woher die Wissenschaft kommt?

Auch Hegel hatte keine Absicht, eine Wissenschaft des gesunden Menschenverstandes zu gründen, so wie Husserl, aber notgedrungen musste es von dort ausgehen, und somit von der tiefgründigen Überlegung über die Beziehung zwischen unserem Wissen (das, was Ferraris Epistemologie nennt), und dem Objekt unseres Wissens (Ontologie). Wenn man zur zweiten Ebene der Untersuchung übergeht, beginnt das, was Hegel als Dialektik der sinnlichen Gewissheit definiert. In der Untersuchung, was das Objekt für die sinnliche Gewissheit ist, beschreibt er es folgendermaßen: „Die sinnliche Gewißheit erfährt also, daß ihr Wesen weder in dem Gegenstande noch in dem Ich, und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des anderen ist; denn an beiden ist das, was ich meine, vielmehr ein Unwesentliches, und der Gegenstand und Ich sind Allgemeine, in welchen dasjenige Jetzt und Hier und Ich, das ich meine, nicht bestehen bleibt, oder ist“ (Hegel 1907, 70).

Das *für uns* sieht also die Negation des *an sich* des Realen. Solch eine negative Erfahrung ist die einzige, die es uns ermöglicht, die Distanz des Objekts zu leben, im essentiellen Unterschied von ihm zu bleiben. Nur wenn man diese Spur bewohnt, ist es möglich, die Gegenständlichkeit zu entdecken. Eine dieser Spuren, die Distanz zeichnet, ist aus der Sprache gebildet, wie wir in der Abhandlung über Gegenständlichkeit gesehen haben. Dafür bietet Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* ein leuchtendes Beispiel: „Sie meinen dieses Stück Papier, worauf ich dies schreibe oder vielmehr geschrieben habe; aber, was sie meinen, sagen sie nicht. Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, sagen wollten, und sie wollten sagen, so ist dies unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtsein, dem an sich Allgemeinen angehört, unerreichbar ist“ (Hegel 1907, 73).

Wenn man mit dieser zweiten Ebene der Untersuchung aufhören würde, könnte man Hegel wahrhaftig als den Neuen Realisten des 19. Jahrhunderts vorstellen. Und sicherlich besitzt sein Begriff, den er von Mal zu Mal zur Erklärung führt, die ganze notwendige Kraft, um eine Befreiung von der Realität und der Wahrheit in Gang zu bringen: aber seine Untersuchung endet nicht hier. Es ist bekannt, dass auch Hegel, wie Ferraris und Figal ihrerseits, eine dreifache Dimension in jedem Konzept, das von Mal zu Mal geprüft werden muss, vorsieht.

In Bezug auf die sinnliche Gewissheit, wird die dritte Ebene des Lebensverständnisses in der Einheit der Vernunft *an sich* und *für sich* dargestellt, wie man in seiner ganzen Bedeutung des Teils VIII des *Absoluten Wissen* entnehmen kann. Es erweist sich „[...] erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anderes als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anders als nur diese Geschichte ist“ (Hegel 1907, 72). Wenn wir den Hintergrund berücksichtigen, in dessen Inneren sich der hegelsche Gedanke bewegt, ist es ausgesprochen schwierig, ihn ganz einfach als neuen Realisten zu betrachten. Trotzdem verbietet es die Schwierigkeit des Begriffs, dessen Unterstreichung Hegel in seinen Schriften nie leid ist, ihn aus dieser philosophischen Angelegenheit, wie aus so vielen anderen, auszuschließen.

Am Ende des ersten Teils der *Phänomenologie des Geistes* findet man eine Herausforderung für Realisten, ob neue oder alte, an einem ständigen neuen Verständnis der Welt: „Wird von etwas weiter nichts gesagt, als daß es ein wirkliches Ding, ein äußerer Gegenstand ist, so ist es nur als das Allerallgemeinste, und damit ist vielmehr seine Gleichheit mit allem, als die Unterschiedenheit ausgesprochen“ (Hegel 1907, 74). Wenn solch eine Herausforderung angenommen wurde, wie es aus den neuen philosophischen Unruhen der Fall zu sein scheint, ist es wichtig, dass sie immer dieselbe bleibt – so wie es wichtig ist, dass das Reale uns wieder herausfordert – ohne sich jemals in einen Positivismus zu verabsolutieren und umso weniger sich in einer postmodernen Hermeneutik zu verlieren, in welcher es keine Regeln gibt und daher auch keine Freiheit.

## ANMERKUNGEN

---

<sup>1</sup> „Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins. Die Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen als das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes [...]“ (Hegel 1907, 60-61).

<sup>2</sup> „Nur diese Notwendigkeit selbst, oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht“ (Hegel 1907, 60).

## BIBLIOGRAPHIE

Ferraris, Maurizio. 2012. *Manifesto del nuovo realismo*. Roma-Bari: Laterza.

Ferraris, Maurizio. 2011. „Nuovo realismo faq“. *Nóema. Rivista online di filosofia* 2.

Figal, Günter. 2006. *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag. It. Übersetzung 2012, Oggettualità. Esperienza ermeneutica e filosofia, hrsg. von A. Cimino, Milano: Bompiani.

Hegel, G.W.F. 1907. *Phänomenologie des Geistes*, Jubiläumsausgabe, hrsg. von Georg Lasson. Leipzig: Felix Meiner Verlag.

Kant, Immanuel. 1999. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ In *Was ist Aufklärung?: Ausgewählte Kleine Schriften*, hrsg. von Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner.

Nietzsche, F. 1980 ff. *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin: De Gruyter [Römische Zahl: Band; arabische Zahl: Seitenzahl].

## Forgotten *Dasein*

Ivo Kara-Pešić  
Università di Torino

### Abstract

Remembering Moore's proof of the existence of external world, it seems to me that this philosophical gesture directs us towards many fake problems that strangely enough have returned in the focus of philosophical discussions. I could not say what is new in New Realism, but the very fact that the discussion about it has become so inflamed brings us to read again the paragraphs 43 and 44 in Heidegger's work *Being and Time*, that are extremely important for the problem area of Realism. After having this done, I suggest to understand Moore's gesture in the light of Heidegger's position so that we might see that New Realism is in fact an appeal to remember that we are always being-in-the-world, that realism is a theoretical point of view, that *Lebenswelt* is something completely different from any theoretical postulate which depends on it. This becomes evident in the experience of apocalypse, which I should dedicate some analysis to.

**Keywords:** Reality, realism, being-in-the-world, Dasein, external world, apocalypses, world of life, body, subject, object.

Young philosophers, not accostumed to philosophical thinking, facing sceptical arguments about deceptiveness of the senses and uncertain existence of the so-called external world, become often puzzled by these arguments, as I was in my time at the University in Belgrade. The "entering into philosophy" is often accompanied by the feeling of *loosing ground under your feet*. Suddenly everything became questionable, everything could be inverted and seen from a different perspective. The feeling can be compared to that of a curious child who lifting the stones in the garden is every time amazed by the sight of abundance of life hidden quietly under the stones.

To help coming out from this “vertigo” we can consider the proof of an external world by the English philosopher George Edward Moore (1837-1958). Moore’s initial thesis is that there is a number of different evidence proving the existence of “external objects” “I can prove now, for instance, that two human hands exist. How?” asks Moore. And then he performs a *philosophical gesture*: “by holding up my two hands, and saying, as I make a certain gesture with the right hand, ‘Here is one hand’, and adding, as I make a certain gesture with the left, ‘and here is another’. And if, by doing this, I have proved *ipso facto* the existence of external things, you will all see that I can also do it now in number of other ways: there is no need to multiply examples” (Moore 1962). Prima facie one could argue that by the brief and clear gesture Moore wanted to say subtly that we were dealing with non-existent, irrelevant problem. I am here, in the world, where else could I be? “If you insist”, as if Moore were saying, “I will show you the proof within the subject-objects logic close to sceptics. If I am a subject, at the same time I am an object too (for other subjects), therefore my body is an object for me (in this case my hands).” To put it in Heidegger’s terms (although Heidegger would not agree with this formulation), to myself I am something present-to-hand (*zuhanden*).

There is a long philosophical tradition behind this proof and it goes back to Descartes. In my opinion, Moore’s gesture has a more complex meaning if observed from a different philosophical perspective, as I will discuss it in the second part of my paper. To support my thesis, I would like to underline some important moments:

1. Moore remains fully within the subject-object logic offering the proof which recognizes the basic postulates of the modern metaphysics according to which subjects live in the world full of objects, and they themselves, from the other subjects” perspective, are objects. This allows him to perceive himself (his body) as an object from the subject’s perspective, namely, as an object in the so-called external world.
2. What is specific for Moore’s proof is definitely the role his body plays (I will come back to this moment in more

detail). Traditional proofs of the external world existence (Descartes' for example, see Descartes 2008) use purely thoughtful arguments where our bodily nature does not play an important role. The reason for this is that the malicious deceiver could deceive us that we have a body. When talking about any kind of realism our bodily "anchoring" in the world seems to me as one of the central moments, and I would like to offer here a very important criterion: when wondering what can be realized in our lives, and what are mere mental experiments and fantasies, we just have to think about our bodies and ask ourselves "can our bodies do it?"

3. Moore's initial approach is not an every-day-life one, but a theoretical approach. Rarely we ask ourselves in our every-day life: Is my hand really here, is it really in the external world? If it is the case, I believe that they are mostly a consequence of the peculiar "craft" we do. This is the key point of this paper: realism is a theoretical attitude which depends on the world of life (*Lebenswelt*). We do not have a theoretical attitude 24 hours a day, we do not question the existence of this or that the all day long simply because that would disable us to survive. A very interesting notice by Alain Badiou (Badiou 1989) is that we can philosophize about everything; artificial insemination, mobile phones, desire or time, but we cannot philosophize *always*. We cannot philosophize at those very moments when we need to *take care* (here Heidegger appears) of pure survival; in the time of war, large-scale natural disasters like floods or earthquakes, or in a less life-threatening situations; while trying to fix something in an emergency, while making love. Soon I will come back to the very important role of experiencing war and cataclysms in life and philosophical "sober down".

Here I will focus on two paragraphs 43 and 44 of Martin Heidegger's *Being and Time* (*Sein und Zeit*). Heidegger constantly insists on the basic state of *being-in-the-world*. We have all been *thrown* into the world, no one has asked us if we wanted it or not. "Even where the issue is not only one of

ontical experience but also one of ontological understanding”, says Heidegger, “the interpretation of Being takes its orientation in the first instance from the Being of entities within the world. Thereby the Being of what is proximally ready-to-hand gets passed over, and entities are first conceived as a context of Things (*res*) which are present-at-hand” (Heidegger 2008, 245). And here we are at the natural orientation towards things we come across *in the world*, orientation which Alexius Meinong called *prejudice in favor of the real* (*Vorurteil zugunsten des Wirklichen*, Meinong 1981), and along those lines also our natural orientation to physical objects as objects *par excellence*. Today we know, thanks to the encountering of Darwinism and cognitive science, that we have evolved in a surrounding full of solid objects that everyday have to be bypassed, reached for, used, and our whole perception apparatus and the whole cognitive architecture are adjusted to the level at which we distinguish objects (the so-called *basic level*). Therefore, the language reflects this picture of the world (Lakoff and Johnson 1999). Because of this orientation towards *res*, Being, as Heidegger puts it, “acquires the meaning of “Reality”. Substantiality becomes the basic characteristic of Being.” (Heidegger 2008, 245) When talking about the ontical understanding of *Dasein*, that is of a man, he as well becomes *present-at-hand* as Real (Moore’s supported his proof by arguments literally following this, for Heidegger unacceptable, logic of a *Dasein* which is self-present-at-hand).

Here, Heidegger immediately sees a problem and an obstacle. This concept of Reality has a peculiar priority in the ontological problem area, priority which diverts the route to genuine existential analytic of *Dasein*, and also our very view of the Being of what Heidegger calls proximally ready-to-hand within-the-world. Heidegger notes that the other modes of Being become defined negatively and privatively with regard to Reality. The big thinker of *difference as difference* then notes that “under the heading ‘problem of Reality’ various questions are clustered: (1) whether any entities which supposedly “transcend our consciousness” *are* at all; (2) whether this Reality of the “external world” can be adequately *proved*; (3) how far this entity, if it is Real, is to be known in its Being-in-

itself; (4) what the meaning of this entity, Reality, signifies in general.” (Heidegger 2008, 245) I will go swiftly through Heidegger’s arguments.

The originality of Heidegger’s thought consists in a very new, ontological-existential conception and methodology. Above all, he believes, the question of the meaning of Reality was connected with the before mentioned external world problem. Beholding (*das anschauende Erkennen*) has, underlines Heidegger, always been the way to grasp Reality, as a way in which consciousness behaves. If Reality has the characteristic of independence, the question immediately arises concerning the relation between consciousness and Reality, namely Reality’s independence in relation to consciousness (Heidegger 2008, 242). Therefore, the possibility of a sufficient ontological analysis of Reality depends on the clarification of Being of *Dasein* clarification, from which it should be independent. But it should also be independent from – and this is an important Heidegger’s contribution – a decision that “*knowing*” can take over that function. In Heidegger’s perspective the whole approach to Reality as within-the-world entities is ontologically founded upon the basic state of *Dasein*, Being-in-the-world. To put it simply: I can approach things in the world, as I am myself in the world. I do not approach the world from some kind of out-of-the-world space, which would, let us not forget, according to Heidegger’s conception of the world as a space (openness) of being, also be in the world! Therefore, Heidegger’s conclusion is not surprising when he says: “The question of whether there is a world at all and whether its Being can be proved, makes no sense if it is raised by *Dasein* as Being-in-the-world; and who else would raise it?” (Heidegger 2008, 246-7)

The world as space of Being is disclosed with the Being of *Dasein*. In that way even what is Real, claims Heidegger, may be discovered only on the bases of a prior disclosedness of the world. And only on that basis what is real may still remain concealed. In other words, the *world phenomenon* as such should be taken into consideration first. That is, according to Heidegger, the formula to untangle the ontological issues. Developing further his argument Heidegger discusses Kant’s refutation of Idealism and concludes: “The ‘scandal of



philosophy' is not that this proof has yet to be given, but that *such proofs are expected and attempted again and again*. [...] It is not that the proofs are inadequate, but that the kind of Being of the entity which does the proving and makes requests for proofs has *not been definite enough*. [...] If *Dasein* is understood correctly, it defies such proofs, because, in its Being, it already *is* what subsequent proofs deem necessary to demonstrate for it." (Heidegger 2008, 249) This is a key point showing why every attempt "to prove the being of the external world" is destined to fail.

Heidegger's text is from 1927, Moore's gesture is from 1939. But that is an old story about a poor dialogue between the continental and analytical philosophy, so Moore has an "excuse" for not knowing Heidegger's instructions to overcome Cartesian isolation of a subject. As Heidegger later concludes: "To *have faith* in the Reality of the 'external world', whether rightly or wrongly; to '*prove*' this Reality for it, whether adequately or inadequately; to *presuppose* it, whether explicitly or not – attempts such as these which have not mastered their own basis with full transparency, presuppose a subject which is proximally *wordless* or unsure of its world, and which must, at bottom, first assure itself of a world." (Heidegger 2008, 250) The dubiousness of this conception has been noted in the cognitive science as a "parachutist's syndrome". Here I am suddenly in the world, and at quite mature age – considering that we do not study philosophical problems at the age of one, three or ten – where I have to do my best to get around. Does this situation sound realistic? I believe that all ontologies that remain within the Cartesian subject-object dynamics suffer from this problem and consequently from the inclination towards full "scientification" of life experience. Heidegger cleverly notices that there is a tendency to bury epistemologically the "external world" in nullity, so it would then be resurrected by proofs. Let us not forget that in a way in this type of burring also belongs Husserl's *epoché*. Existential-ontological assertion, according to Heidegger, in its origination is parallel to the thesis that the so-called external world is really present-at-hand, but it differs from any realism because it does not require any kind of proof

for the reality of the world, nor it believes the same can be proved (Heidegger 2008, 250).

However, is it possible to give, even without the existential-ontological base, some phenomenological reality characteristics of that what is Real? Heidegger claims that, within certain limitations, it is possible and he gives an example of Dilthey's work. Let us leave aside the conception of Dilthey's work and focus on one of his central thesis: *reality is resistance to our will*. Heidegger says: "Resistance is encountered in a not-coming through, and it is encountered as a hindrance to willing to come through." (Heidegger 2008, 253) At the beginning I mentioned that for Moore's proof the very role of the body is what we should pay attention to, and that the limitations imposed by our bodily nature represent a good criterion for deciding what is realistic, achievable. Trivially put, no matter how powerful your theories are, you cannot go with your head through a wall. Heidegger, in the light of his own thesis, adds:

*The experiencing of resistance – that is, the discovery of what is resistant to one's endeavours – is possible ontologically only by reason of the disclosedness of the world. The character of resisting is one that belongs to entities within-the-world. Factually, experiences of resistance determine only the extent and the direction in which entities encountered within-the-world are discovered. The summation of such experiences does not introduce the disclosure of the world for the first time, but presupposes it. (Heidegger 2008, 253-4)*

Therefore, I cannot go through the mountain unless there is a tunnel or I have adequate machinery, but also a *permit* for tunnelling works. We are not limited only by ontological, but also social bonds which the Italian philosopher Maurizio Ferraris studied in detail in his synthetizing work *Documentality. Why It Is Necessary to Leave Traces (Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce)*. Exactly there he speaks about the non-theoretical background of our theories, the so-called *material difference (differenza materiale)* which he named inemendability (Ferraris 2009, 92-3). He identifies it with Eco's hard nucleus (*nocciolo duro*, Eco 1997), world of life (*Lebenswelt*, Husserl 1970), with what makes resistance to our

theories. Experience may be disharmonized and surprising, meaning that *something may suddenly ruin our plans and expectations*. Ferraris notices that those very occurrences, which from time to time interrupt series of our expectations, enable us to differentiate between imaginary and real experience.

I will dwell on this, in my humble opinion, key moment for the whole story about realism. At the beginning of the paper I spoke about the *feeling of losing ground under your feet* associated with “entering” into philosophy. There are, however, shocking experiences in our lives like war or earthquake when we literally lose ground under our feet. Such experiences are of the opposite direction, inducing a sobering up which brings us from theorizing and imagining possible worlds back to the cruel reality of that *hic et nunc*. It is no accident that such experience, the experience of earthquake in Mexico on 28 September 1999 marked the turning point in the philosophical career of Maurizio Ferraris (Ferraris 2001). I believe that such ground-losing experiences (*Grundlosigkeit*) are quite common. The world suddenly “shows its teeth”, ruins all your plans and hopes, takes away your dearest ones, objects, memories, laying bare your vulnerability. I had a similar experience in that same year of 1999, during the NATO bombing of Belgrade. The memories of those experiences made me think about the term *apocalypse*: the etymology of the word (ἀποκάλυψις) indicates taking down of a veil, discarding of that which covers, it indicates revelation and uncovering. Derrida in his work *On a Newly Arisen Apocalyptic Tone in Philosophy* (Derrida 1983) notices that the word in Ancient Greek and Hebrew denotes taking off a veil particularly from the intimate body parts, while later on, in other languages it acquires today’s most prevailing meaning of catastrophe. In the same text, the great French thinker says that Chouraqui<sup>1</sup> translates the word *apocalypse* as “contemplation” (*hazon*). My intention is to draw your attention to all three meanings in the following way: *let us contemplate about what an experience of a catastrophe reveals*. It “reveals” what Martin Heidegger was always pointing out and what he put as a starting point for all his contemplations: that I’m Being-in-the-world, that I strongly depend on it, that

I'm always *in* it (*In- Sein*), in all forms of escapism I'm still in the world (even when I commit suicide, although from the phenomenologically consequent point of view after suicide the world *is not* anymore to me), and that world is a space of Being, very complex and not subjected to our theories, disclosed with our existence. And those very apocalyptical experiences of losing ground disclose Being to us in a special way. If I am, I am in the world even before I can consciously think or talk about it.

Heidegger's thesis that man is *Dasein*, that he is essentially determinate by his Being-in-the-world has been developed in Cognitive science, especially in the domain – and this is particularly interesting – that has always been “home ground” of the sceptics: in dreams. In the new interpretational perspective offered by two Italian cognitive psychologists, Antonella Carassa and Maurizio Tirassa (2005), the very dream becomes “proof” of the *world-dependence* of the human mind. According to the authors, dream is an unilateral constructed interaction, or in technical terms, conscious intentional activity. Since human mind cannot be without the world (in cognitive terminology: organism cannot be without the environment), in the dream it creates, moment after moment, the world in which it takes action, reproducing the so called total experience.<sup>2</sup> In dreams we are completely embedded in the fictional world, which makes it different from watching film or daydreaming, the experiences where the story and the world don't coincide completely. In the real world in every moment we have at disposal a great number of scenarios for possible action, its complexity largely exceeds the one of world of dreams in which the human mind reproduces only the minimum needed for action. That is, among else, the proof that we continuously use the world that we live in as a big external memory. The vividness of presence in some dreams could be explained by the fact that the mind doesn't have to deal with a huge number of *affordances* (invitations to action) at disposal in the real world, but can focus on a few aspects of the world that it has re-created in a dream.

To create the world unilaterally is very difficult, but it is even more difficult to maintain its coherence through time. The human mind is

intrinsically dynamic, and so are the real or dreamt situations it represents to itself; the fact is that the human mind has evolved to follow the changes in the world, and not to create them from nothing or from chaos. While the book writer continuously has at disposal and updates the external memory (scenario, notes) that helps him to follow the trace of what happens with characters and with the world they move in, the mind embedded in the dream can rely only on its own memory resources and capability of prediction. (Carassa and Tirassa 2005, 48, my translation)

Let's get back from the world of dreams to the real one. Heidegger is right when he insists that we cannot contemplate about reality on the basis of *res*, in a sense of pure presence-at-hand, as not every presence-at-hand is presence-at-hand of a thing. In order to adequately ontologically characterise the world and *Dasein*, Reality is not enough. Because the experience of a catastrophe reminds me that I am in the world, but also that in a blink of an eye I might not be. To put it in Heidegger's words: the substance of man is existence. That means that we can determine, contemplate and speak about Reality and realism while we are, and we are always in the world. That is the more primordial truth than any assertion on truth. Knowing is, says Heidegger, relationship of Being: that means that I am able to know because I am being-in-the-world. "*Consciousness of Reality' is itself a way of Being-in-the-world.*" (Heidegger 2008, 254)

The authenticity of the truth of existence becomes fully evident in paragraph 44 where Heidegger, at the very end, says that

the usual refutation of that scepticism which denies either the Being of "truth" or its cognizability, stops half way. What it shows, as a formal argument, is simply that if anything gets judged, truth has been presupposed. This suggests that "truth" belongs to assertion – that pointing something out is, by its very meaning, an uncovering. But when one says this, *one has to clarify why* that in which there lies the ontological ground for this necessary connection between assertion and truth as regards their Being, must be as it. [...] Moreover, one here fails to recognize that even when nobody *judges*, truth already gets presupposed in so far as *Dasein* is at all. (Heidegger 2008, 271)

Heidegger then shows that issues put in that way presuppose an "ideal subject". "Being (not entities) is something which

“there is” only in so far as truth is. And truth *is* only in so far as and as long as *Dasein* is. Being and truth “are” equiprimordially.” (Heidegger 2008, 272).

In the end, let us go back to Moore’s philosophical gesture. It returns the body in an interesting way back onto the philosophical scene, the body that for almost two thousand years, at least until Nietzsche, was not the subject of philosophical thought. That becomes more understandable if we accept Heidegger’s thesis on the history of Western philosophy as a history of metaphysics, therefore, the history of contemplating supersensible. It is clear that such orientation of thought leaves the body in a shadow. I would like a new call for realism to be also a renewal of interest for the peculiarity of the human bodily nature, our anchorage in the world which tradition has too soon sealed as the soul’s prison. There is another interesting aspect of the apocalyptic experience of losing ground, that is the “unrulebility” of the world I would like to draw your attention to: such an experience in a somewhat too crude and cruel way shows us how deep is our *falling* (*Verfallenheit*). As if the world suddenly wanted to “push us away”, and if we are lucky to survive that “pushing away”, it will inevitably result in new view, new thought. What in the above mentioned apocalyptic experiences shakes you the most are the deceased people (*corps*). It is, trust me, very hard to theorize about them. That deep silence arising above the places like Srebrenica (Bosnia) is that very uncrossable limit, the ground onto which our theories may land, but have nothing to say. At some other opportunity the closeness between apocalypse and *aletheia* should be discussed.

What is my personal view of the story about the so-called *New Realism*? I would like to enter a correction now. I believe that above all we are talking about a new stage in philosophy, a stage of sobering up being inadequately named *New Realism*. Not only that it exists, as Ferraris claims, that non-theoretical background making resistance to our theories, but I believe that today we can understand correctly Heidegger’s instruction on coveredness-uncoveredness of Being, on the need for a new contemplation of Being. No matter how you observe Heidegger’s position, because of which he was often accused of mysticism, I

believe that it is “unrealistic” to discard its great heritage: let things be, understand that Being is not totally transparent and at our disposal, that there are always “remains” of that unspoken mystery, a trace and premonition, “foundations” of a non-violent thought that resists all-mastery projects whose fatal consequences, philosophical as well as life ones, we have experienced many times on our own skin. What is real and what is not, what is realism, are theoretical questions and certain life conditions are needed to study them, as being-in-the-world is not always peace and pleasure. But we who are privileged to amaze ourselves at the Being, should not forget that that opportunity is offered to us by that same being-in-the-world. In our philosophising we are responsible to *take care* that the others also have life conditions needed for contemplating. Therefore, at the very end I would like to offer a slightly adopted saying attributed to Aristotle, which says: *Primum vivere deinde philosophari*. In the new season of thought that we have entered it could be *Dum es conatur intelligere (while being, try to understand)*.

## NOTES

---

<sup>1</sup> Nathan André Chouraqui (1917-2007), French author, during his life keen on promoting dialogue between Judaism, Islam and Catholicism.

<sup>2</sup> In this way, Fichte’s dream of a subject that creates the world “becomes real” exactly in the dream.

## REFERENCES

Badiou, Alain. 1994. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Editions du Seuil.

Carassa, Antonella, and Maurizio Tirassa. 2005. “Essere nel mondo, essere nel sogno.” In *Sogni e psicoterapia cognitiva*, edited by Giorgio Rezzonico and Davide Liccione, 23 sq. Torino: Bollati Borighieri.

Derrida, Jacques. 2008. *D’ un ton apocalyptique adopte*

*naguere en philosophie*. Paris: Editions Galilée.

Descartes, René. 1996. *Meditations on First Philosophy: with Selections from the Objections and Replies*. Translated by Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press.

Eco, Umberto. 1997. *Kant e l'ornitorinco*. Milano: Bompiani.

Ferraris, Maurizio. 2009. *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*. Roma-Bari: Laterza.

Heidegger, Martin. 2008. *Being and Time*. Translated [from the 7th German ed.] by John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper.

Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*. Translated, with an introduction by David Carr. Evanston: Northwestern University Press.

Lakoff, George and Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.

Meinong, Alexius. 1981. "The Theory of Objects." In *Realism and the Background of Phenomenology*, edited by R. Chisholm, 76-117. Atascadero, CA: Ridgeview.

Moore, George E. 1962. "Proof of an External World." In *Philosophical Papers*, by G.E. Moore, 144-8. New York: Collier Books.



## Transzendentalität und Realität

Alexander Schnell  
Universität Paris-Sorbonne

### Abstract

#### Transcendentality and Reality

From a phenomenological point of view the 'real' is neither to be identified with the 'given' nor with the 'withdrawn'. It rather has to be examined in its relatedness to the factual. This in turn requires the reflection of the basic correlation of being and thought. By engaging in this task the author of this essay distinguishes five modalities: 1. the possibility of the accessibility of the world, 2. the actual modes of constitution of appearance 3. the genetic moment of phenomenization, 4. The eventfulness and singularity of every case, 5. the existence of the world as such. These modalities constitute the realm of the transcendental and they allow us to differentiate how the real 'exists'. In this sense the essay continues the work of Richir's "phenomenology of the real", at the same time it goes beyond Richir's work. The standpoint of "phenomenological constructivism" allows the integration of skepticist insights into the concept of the transcendental.

**Keywords:** reality, real, transcendental, phenomenology, ontology, constructivism, modalities

Zwei extreme Standpunkte scheinen die Spannweite der möglichen Herangehensweisen an die Realität zu begrenzen. Ein erster Standpunkt sieht in der Realität (oder in dem ‚Realen‘) das absolute Kennzeichen dessen, was (nicht bloß unmittelbar) ‚anwesend‘ und ‚da‘ ‚ist‘ – und zwar ‚nicht bloß unmittelbar‘, da ein solches ‚Ist‘ bzw. ‚Sein‘ bereits ein vorgängiges und nicht reduzierbares ‚Haben‘ voraussetzt, welches jede Frage nach dessen ‚Grund‘ unmöglich (und somit ‚konfus und unnötig‘) macht (wenn denn ein solches Fragen

überhaupt für den Gegner einer solchen Haltung relevant sein kann). Das andere Extrem betrachtet das Reale als das schlechthin Nicht-Gegenwärtige, das heißt, als etwas, das sich weder vorstellen noch sagen lässt, so dass das ‚Seiende‘ auf einer unzugänglichen (aber dennoch bedeutsamen!) *Nicht-Präsenz* beruht. Diesen beiden Herangehensweisen – deren erstere ein ‚inflationistisches Reales‘ mit sich bringt, da es nicht über ein überzeugendes Kriterium dafür verfügt, das Reale (was ja möglich sein muss) vom ‚weniger Realen‘ oder vom ‚Nicht-Realen‘ unterscheiden zu können, und deren letztere einem ‚deflationistischen Realen‘ das Wort redet, da es jegliche Möglichkeit, es ans Licht zu bringen, prinzipiell ablehnt –, welche beide auf die Feststellung der Unmöglichkeit, zum Realen überhaupt *Zugang* zu finden, hinauslaufen (wenngleich auch die angegebenen Gründe bezüglich dieser Unmöglichkeit jeweils stark voneinander abweichen), soll hier eine davon abweichende Perspektive entgegengesetzt werden. Diese besteht nicht in einem wie auch immer gearteten ‚dritten Weg‘, da es sich hier überhaupt nicht um verschiedene ‚Wege‘ handelt und sie manchen, von jenen eröffneten, Perspektiven verpflichtet bleibt, sondern sie möchte versuchen, die Verbindung zwischen einer gewissen Auffassung der ‚Realität‘ und der ‚Faktualität‘ zu denken, die es hier als die *conditio sine qua non* der Verdeutlichung des Begriffs des ‚Realen‘ in dessen Bezug zum ‚Bewusstsein‘ herauszustellen gilt. Nichtsdestoweniger wird deutlich werden, weshalb die hier eingenommene *phänomenologische* Perspektive dennoch – auf eine freilich paradoxe Weise – den Vorrang einer *bewusstseinsmäßigen* Struktur in der genauen Erfassung dieses Begriffs in Frage stellt.

## 2. Das Reale und das Transzendente

Die bedeutenden Versuche (von Fichte bis hin zu Fink), Sinn und Gehalt der Transzendentalphilosophie<sup>1</sup> zu *reflektieren* und zu *legitimieren*, weisen je auf Kants grundlegende Entdeckung zurück, der zufolge das Absolute dieser Philosophie nicht als ein ‚An-sich‘ aufgefasst werden dürfe, sondern als die *Korrelation* von *Sein* und *Denken*, von *Bewusstsein* und

*Gegenstand* gedacht werden müsse. Im Gegensatz zu verschiedenen, neueren Entwürfen, die darauf aus sind, diesen ‚Korrelationismus‘<sup>2</sup> zu verwerfen, soll es hier darum gehen, den Sinn dieses Standpunkts zu *präzisieren* – und zwar eben durch das Prisma der Frage nach der *Realität* hindurch. Über Marc Richirs (2006) bahnbrechende Ausarbeitungen einer ‚Phänomenologie des Realen‘ hinaus (die nicht mit einer ‚realistischen‘ Phänomenologie verwechselt werden darf) haben die Phänomenologen kaum etwas Befriedigendes zur Aufklärung dieses wesentlichen Begriffs beigetragen. Eine solche Erläuterung ist jedoch unabdingbar – nicht nur, um hierdurch ein Licht auf den Bezug zwischen ‚Realität‘ und ‚Faktualität‘ zu werfen, sondern auch um den Gehalt des *Weltbegriffs* zu erhellen.

Da der ontologische und epistemologische Status des *intentionalen* Bewusstseinsbezugs (oder eben der *intentionalen* ‚Korrelation‘) bisher nicht überzeugend geklärt wurde, ist die vom ‚spekulativen Realismus‘ formulierte Kritik am ‚Korrelationismus‘ (die weitaus älter ist, als er selbst anzunehmen scheint) auch gar nicht so unberechtigt. Die Frage ist überall und jedes Mal dieselbe: Was motiviert grundsätzlich das intentionale Bewusstsein dazu, das zu meinen, *was* und *so*, *wie* es dieses vermeint? Oder anders gesagt: Worin besteht das *Gemeinte über die Meinung hinaus*? Es soll hier versucht werden, das Problem des Status der Realität dergestalt zu behandeln, dass diese zweifache Frage eine Antwort finden kann. Wenn es somit darum geht zu verstehen, was jedem intentionalen Akt ‚Realität‘ zukommen lässt, dann wird damit zugleich die Frage beantwortet, welcher Status (der ‚Realität‘) dem, was über das Bewusstsein ‚hinausreicht‘, zuzuschreiben ist.

Jede Betrachtung über die ‚Realität‘, über das ‚Reale‘, muss die Perspektive bzw. die Zugangsmodalität bestimmen, die sie in ihrer Vorgehensweise leitet. Hier soll weder von der Realität *überhaupt* noch von einer allgemeinen Bestimmung dieses oder jenes konkreten Phänomens die Rede sein; die vorliegenden Überlegungen zielen vielmehr auf die Herausstellung des Sinns der ‚nackten‘ Realität oder Wirklichkeit ab, das heißt, darauf, was ‚die‘ Realität zu etwas

Realem macht. Man kann sich ja fragen, was *die* Wahrheit verschiedener wahrer Sätze ausmacht, bzw. *das* Wissen *als* Wissen legitimiert – und genauso kann man eben auch versuchen, den Sinn *des* Realen oder *der* Realität zu eruieren.

Das Reale ist nicht das *Gegebene*. Das Gegebene (und genauso auch die hier verstandene ‚Gabe‘ oder das ‚Gegebensein‘) ist durch *Unmittelbarkeit* und *Gegenwärtigkeit* ausgezeichnet. Das Gegebene ist das intrinsische Korrelat des Bewusstseins, genauer: Dieses wird wesentlich durch eine Art der Gegebenheit bestimmt. Die hier vertretene These besagt, dass die Realität jene ‚Faktualität‘ ausmacht, die im Entzug des Bewusstseins ‚verbleibt‘ und zugleich das bewusstseinsmäßig Gegebene ‚stabilisiert‘. Wenn die Realität auch tief im Bewusstsein eingenistet ist, so wird ihr Sein doch erst in der *Vernichtung* desselben (scil. des Bewusstseins) offenbar. Es soll hier die Absicht verfolgt werden, all diese Aspekte *außerhalb* des strikt erkenntnistheoretischen (und im gewissen Sinne noch der Ausweisung von ‚Gründen‘ und ‚Prinzipien‘ verpflichteten) Rahmens der Fichteschen Wissenschaftslehre<sup>3</sup> zu behandeln. Das Bewusstsein ist das Vehikel des Gegebenseins, die Realität ist das Zugrundegehen des Bewusstseins.

Dies ist auch der Grund dafür, weshalb dieses Herangehen an die ‚nackte Realität‘ nach einer spezifischen ‚phänomenologischen Reduktion‘ verlangt, die das Gegebensein im und durch das Bewusstsein und dadurch all jenes, was an jegliche Form der ‚Subjektivität‘ gebunden ist, ausschaltet. Das Paradoxon einer solchen ‚realistischen Reduktion‘ besteht (angesichts der Anforderungen des unausweichlichen ‚phänomenologischen Gebots‘ der *Ausweisbarkeit*) darin, dass die Möglichkeit, sich die Realität zu vergegenwärtigen, all das in Klammern setzen muss, was dem Subjekt entspringt und ihm anhängt.

Es sei jedoch betont, dass das ‚Reale‘ hier nur im engsten Zusammenhang mit dem ‚Transzendentalen‘ untersucht werden kann – was bereits darauf verweist, dass der hier vertretene Standpunkt in gewisser Weise einem ‚asubjektiven Transzendentalismus‘ verpflichtet ist. Was rechtfertigt eine solche Bezugnahme? Das ‚Transzendente‘ ist vom

‚Konstituierten‘, vom ‚Welthaften‘, vom ‚Objektiven‘ usw. nicht zu trennen. Wie Husserl es bereits relativ früh unterstrichen hat, muss der Begriff des ‚Transzendentalen‘ in seinem untrennbaren Bezug zum ‚Transzendenten‘ aufgefasst werden. Diese ‚Transzendenz‘ verweist hier auf nichts Göttliches, Überbewusstes usw., sondern fragt, wie gesagt, nach dem Status des ‚Seins‘ des bewusstseinsmäßigen Korrelats ‚außerhalb‘ der ‚Formen‘ des Bewusstseins. Deswegen sind auch die hier entwickelten Überlegungen über die ‚Realität‘ diesem (zunächst ‚minimalistischen‘) Verständnis des Transzendenten verpflichtet.

Man kann sich dem ‚spekulativen Transzendentalismus‘ auf verschiedene Weisen nähern: Man kann in ihn durch die Bestimmung seiner *Methode*, durch die Frage nach der *Letztbegründung*, durch jene nach der Wahrheit oder auch nach dem Status des ‚Selbst‘ hineintreten. Die jeweils leitende Grundtendenz dabei ist die Idee, dass es keine ‚prinzipielle‘ Perspektive gibt, die bei alledem jeweils einen oder mehrere Grundsätze veranschlagen könnte. Wenn also die hier eingenommene Perspektive die Frage nach dem Status der *Realität* ins Auge nimmt, so soll dadurch eben auch der Sinn der verschiedenen *Modalitäten* des *Transzendentalen* verdeutlicht werden.

### 3. Die verschiedenen Modalitäten des Transzendentalen

Die Realität, die wir ‚haben‘, konstituiert sich in ihrem Sinn in einer transzendentalen ‚Sphäre‘, die weder homogen noch eindimensional ist. Wir unterscheiden *fünf* Modalitäten des Transzendentalen, die in einem komplexen Verhältnis zueinander stehen, welches kein rein hierarchisches ist.

1. Bevor dem Eigentümlichen der faktischen Realität der Welt und ihrer Geschehnisse Rechnung getragen werden kann, müssen wir uns zunächst der Möglichkeit des *Weltzugangs* versichern. Eine erste Modalität des Transzendentalen – die wir unter dem Begriff der ‚Phänomenalisierung‘ zusammenfassen – beinhaltet die ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ (der kantische Anklang ist hier unüberhörbar) der Erscheinung und des Gegebenseins der

‚Sachen‘ (innerhalb) der Welt – wobei die Welt *selbst* niemals erscheint und auch nicht gegeben ist<sup>4</sup>. Freilich können die Bedingungen der Phänomenalisierung nicht wiederum erscheinen, weshalb es sich hier um das wohlbekannte Projekt einer ‚Phänomenologie des Unscheinbaren‘ handelt.

2. Eine zweite Modalität des Transzendentalen vereint die Gesamtheit der ‚konkreten‘ Konstitutionsmodi des Erscheinenden – dies macht bekanntermaßen das Gebiet der ‚deskriptiven Phänomenologie‘ aus, die, indem sie sich an bestimmten ‚Leitfäden‘ orientiert, die besonderen Typen und Arten der Intentionalität untersucht, welche sich auf die entsprechenden Gegenstandstypen und -arten beziehen (darunter auch die ‚Horizontintentionalität‘). Die Dingwahrnehmung etwa konstituiert sich nicht auf die gleiche Art und Weise wie das Zeitbewusstsein oder die Fremderfahrung. Diese Modalität des Transzendentalen bestimmt das, was wir das ‚erscheinende (bzw. anschauliche) phänomenalisierende Transzendente‘ nennen.

3. Eine dritte – in vielerlei Hinsicht zentrale – Modalität des Transzendentalen *genetisiert die Faktualität des immanenten Transzendentalen* (das heißt die ‚Fakta‘, auf welche die deskriptive Phänomenologie stößt). Dies umreißt das Feld der *Genese* (im eigentlichen Sinne), die sich – im Vergleich zur *immanenten* Sphäre des erscheinenden phänomenalisierenden Transzendentalen – auf einer ‚prä-immanenten‘ Stufe vollzieht (welche nicht mit der nicht erscheinenden Sphäre des unscheinbaren phänomenalisierenden Transzendentalen verwechselt werden darf). Die Besonderheit der Genese besteht darin, dass sie nicht nur – sozusagen ‚lokal‘ – für jene der immanenten Faktualität, sondern auch für die der transzendentalen Architektonik überhaupt (zu diesem Aspekt s.u.) verantwortlich ist.

4. Der vierte Punkt betrifft die Faktualität der die Welt konstituierenden *Tatsachen*. Wir nennen (im Gefolge Husserls) ‚Urdoxa‘ die ‚Weltthese‘, das heißt die ‚Setzung‘ (die freilich auf keine ‚setzende‘ Subjektivität verweist) der Welt in ihrer ‚Stabilität‘ und ‚Realität‘. Ferner nennen wir ‚Geschehnis‘ eine absolut singuläre Tatsache, die durch eine ihr eigens zukommende Realität gekennzeichnet ist (und deshalb

‚Geschehnisrealität‘ genannt werden kann). Dieses Reale ist also singulär, kontingent und nicht begrifflich fassbar. Keinerlei ‚Form‘ vermag sie zu ordnen (nicht einmal Zeit und Raum) oder, genauer gesagt, wenn hier überhaupt von einer ‚Form‘ gesprochen werden kann (auch hierauf kommen wir weiter unten zurück), dann nur im Sinne einer Art ‚Urform‘ ‚vor‘ jeglicher Anordnung. Die ‚offene‘ Gesamtheit der Geschehnisse macht die Welt aus<sup>5</sup>. Es geht hier also darum, jene Modalität des Transzendentalen zu bestimmen, die dieser ‚Geschehnisrealität‘ entspricht.

5. Die letzte Frage betrifft den Status des Daseins der *Welt* selbst (und also ihrer transzendentalen ‚Konstitution‘). Von Husserls Schwankungen in Bezug auf den Status, den er dieser ‚Idee‘ (im kantischen Sinne) zuschreibt – manchmal hat sie für ihn lediglich präsumptiven Charakter, manchmal neigt er hingegen dazu, ihre Gegebenheit nicht anzweifeln zu können –, über Heideggers ‚Metaphysik der Welt‘ und der phänomenologischen Kosmologie Finks bis hin zu Merleau-Pontys Überlegungen zum ‚Wahrnehmungsglauben‘ besteht hierbei die Schwierigkeit darin zu bestimmen – und zwar stets in Bezug auf die hier zu veranschlagende transzendente Modalität –, welche ‚Stabilität‘ ihr angesichts der Notwendigkeit, das besagte ‚phänomenologische Gebot‘ der Ausweisbarkeit zu respektieren, zuerkannt werden kann.

Wie soll der Bezug vom ‚Denken‘ zum ‚Sein‘ aufgefasst werden, ohne dass man dabei in einen zu stark betonten *idealistischen* oder *realistischen* Standpunkt verfiere? – In der Tat kann nämlich weder ein einseitiger *Idealismus* (der Elemente a priori anführt, ohne deren Ursprung klar machen zu können) noch ein einseitiger *Realismus* (der dem Verstehen und der Aneignung des Sinns nicht Rechnung zu tragen vermag) überzeugend geltend gemacht werden. Beide laufen auf eine *petitio principii* hinaus – das heißt, man setzt eben gerade das, was es doch aufzuzeigen gilt, voraus (so spielt etwa von vornherein im Idealismus die Gesamtheit der Elemente a priori und im Realismus das Gegebene hinein). Alle Lösungsansätze laufen dabei entweder auf eine Variante beider oder auf die Aufgabe jeglicher Grundlegungsperspektive (oder überhaupt eines Erkenntnisansatzes) hinaus. Die sich hieraus

ergebende Aufgabe besteht somit darin, jene *petitio principii* zu vermeiden. – Der Weltbezug lässt sich nicht außerhalb eines *Bewusstseinsbezugs* herstellen (also außerhalb des *Denkhorizonts*); wenn man sich allerdings hierauf *beschränkt*, dann ist es unmöglich, diesen aufrecht zu erhalten, da dies die Gefahr eines zu radikalen, das *Sein* entgleiten lassenden Idealismus hervorruft. Deswegen bringen auch – und das ist gerade das *Gemeinsame* an den fünf Modalitäten des Transzendentalen – die Setzung, der Bezug, das ‚Festhalten‘ am Realen eine *Verneinung* und eine *Vernichtung* ins Spiel.

Diese Vernichtung wirkt sich dabei unmittelbar auf die *Realität selbst* aus: Was ist denn in der Tat die Realität in jeglichem Weltbezug? Die Antwort auf diese Frage verlangt nach einem Fortreißen vom Aufgehen in einer singulären Wahrnehmung (die ja durchaus berechtigt ist), sie lässt einen *Abstand* hervorscheinen, der notwendig zwischen dem ‚Erscheinenden‘ und dem ‚Seienden‘ besteht. Jede Bestimmung ist eine Verneinung. Diese ist nicht bloß ein Blickwechsel hinweg vom unmittelbar und oberflächlich Gegebenen, sondern sie nistet sich gleichsam im Kern des Transzendentalen selbst (und in der ‚Realität‘, die diesem zugeschrieben werden kann) ein.

#### 4. Architektonische Betrachtungen

Diese Darstellung der fünf ‚Modalitäten‘ des Transzendentalen entfaltet sich, wie ersichtlich wurde, auf verschiedenen Stufen. Aus Gründen, die sich weiter unten noch erhärten werden und die in engem Zusammenhang mit den beiden, die ‚transzendente Korrelation‘ ausmachenden ‚Polaritäten‘ stehen, muss – *vor* dieser Unterscheidung zwischen diesen fünf Modalitäten – zwischen einer *phänomenologischen* und einer *ontologischen* Ebene unterschieden werden (was keineswegs dem Gegensatz zwischen ‚Gegebenem‘ und ‚Realem‘ entspricht). Mit anderen Worten, diese Modalitäten verteilen sich einer doppelten Ansichtswiese gemäß (die im Zusammenhang mit dem jeweiligen Konstitutionsmodus steht): erstens, in Hinblick auf die immanente Konstitution und das Prinzip der



Phänomenalisierung (= phänomenologische Konstitution) und zweitens in Bezug auf die Welt (als ‚Horizont der Horizonte‘ oder ‚Bereich der Bereiche‘) und die innerweltlichen Geschehnisse (= ontologische Konstitution), wobei sich diese beiden Ebenen ihrerseits dank des Prinzips der Genese artikulieren<sup>6</sup>. Wie ist dieser Bezug zwischen phänomenologischer und ontologischer Ebene genauer zu verstehen, und auf welche Art spielt hier die Genese hinein?

Diese beiden Ebenen unterscheiden sich in der Tat durch verschiedene, sie eigens kennzeichnende Konstitutionsarten. Während die Phänomenalisierung und die Konstitution des immanenten Realen auf einer *erkenntnistheoretischen* Ebene transzendental-phänomenologisch konstituiert werden, haben die weltliche Realität und die Geschehnisrealität eine *ontologische* Tragweite. Die Genese hingegen operiert auf einer Ebene *diesseits der Spaltung zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie*.

Diese Unterscheidung überschneidet sich nicht mit einer anderen – jener, die sich auf den genauen Zusammenhang zwischen dem ‚Transzendentalen‘ und dem ihm jeweils zukommenden ‚Realen‘ bezieht. Denn wenngleich jede dieser Modalitäten des Transzendentalen in der Tat für etwas *konstitutiv* ist, so ist sie doch ebenso auch durch eine korrelative Art der *Realität* gekennzeichnet. Das Eigentümliche der Modalitäten, die sich auf die *reale Welt*, auf die *innerweltlichen Geschehnisse* und auf das *immanente Reale* beziehen, besteht darin, dass das die jeweilige transzendente Modalität Konstituierende die *Realität selbst* des durch es Konstituierten ausmacht. Das, was die anderen beiden Modalitäten bestimmt (nämlich die der *unscheinbaren Phänomenalisierung* und der *Genese*), ist hingegen dadurch ausgezeichnet, dass das, was sie bestimmen, einerseits, und ihre jeweilige ‚Realität‘, andererseits, voneinander *unterschieden* sind: Was ihre Realität ausmacht, ist nämlich jeweils eine bestimmte Art der *Notwendigkeit*.

Wir halten somit folgende Unterscheidungen, deren bestimmter Gehalt weiter unten näher auseinandergelegt wird, fest. Was die Modalitäten des Transzendentalen angeht, gibt es zwei Arten des phänomenalisierenden Transzendentalen (oder

des Transzendentalen des Erscheinenden): das unscheinbare und das erscheinende phänomenalisierende Transzendentale, und zwei Arten des ontologischen Transzendentalen: das Geschehnistranszendentale und das urdoxische Transzendentale (das der aus der Vernichtung der Phänomenalisierung resultierenden Absetzung entspricht). Diesseits der Spaltung zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie siedeln wir das genetische (oder reflexible) Transzendentale an. Diesen Modalitäten des Transzendentalen entsprechen dann folgende Arten der ‚Realität‘: die Realität des unscheinbaren phänomenalisierenden Transzendentalen (das die Phänomenalisierung im strengen Sinne möglich macht), die Realität des erscheinenden phänomenalisierenden Transzendentalen (das eine prä-reflexive Dimension eröffnet), die innerweltliche Realität oder Geschehnisrealität (welche durch eine *radikale* Zersplitterung gekennzeichnet ist), die Realität ‚der Welt‘ (die auf die Urdoxa hinausläuft, die nicht die Realität der Welt selbst (da es die Welt in gewisser Weise ‚nicht gibt‘), sondern eine Art ‚Urrealität‘ ist, die dem ‚Wahrnehmungsglauben‘ zugeschrieben werden kann; sie resultiert nämlich aus der Vernichtung des Bewusstseins) und die Realität des Genetischen (die sowohl die Genese der phänomenologischen Faktualität als auch die der Architektonik der Gesamtheit der Modalitäten des Transzendentalen betrifft).

Es muss eigens betont werden, dass hier die konkreten innerweltlichen Bestimmungen, die das *Quid* betreffen, nicht mit der Frage nach dem Status der Realität und des Realen selbst, die sich auf das *Quod* – und das heißt eben auf eine jeweils verschiedene Auffassung der ‚Faktualität‘ – beziehen, verwechselt werden dürfen. Uns geht es hier darum, die verschiedenen Modalitäten des *Quod* aufzuweisen. Die fünf Arten der ‚Quodität‘, die den eben eingeführten Unterscheidungen entsprechen, sind: das *Quod* des unscheinbaren phänomenalisierenden Transzendentalen (was durch einen bestimmten Typus der Notwendigkeit gekennzeichnet ist); das *Quod* des erscheinenden phänomenalisierenden Transzendentalen (das in die Faktualität der immanenten Bewusstseinsphäre eingeschrieben ist); das *Quod* der Geschehnisfaktualität (das

der ‚nackten Realität‘ jedes Geschehnisses Rechnung trägt); das *Quod* der Welt (die durch das urdoxische und das genetische Transzendente stabilisiert wird) und schließlich das *Quod* des genetischen Transzendentalen (das durch eine andere Art der Notwendigkeit als das unscheinbare phänomenalisierende Transzendente ausgezeichnet ist).

## 5. Die verschiedenen Auffassungen des Realen

Dank dieser Unterscheidungen und Präzisierungen sind wir nun dazu in der Lage, den Status der verschiedenen Arten des ‚Realen‘, die jeweils den Modalitäten des Transzendentalen entsprechen, zu spezifizieren und zu vertiefen.

### I. Das Reale des unscheinbaren phänomenalisierenden Transzendentalen

Zwar ist das unscheinbare phänomenalisierende Transzendente ein Transzendentales *von* ‚etwas‘, aber trotzdem entspricht ihm keinerlei äußere und positive ‚Realität‘. Dieses Transzendente (das Kant als eine ‚Form‘ bezeichnet hat) ist daher nicht für einen bestimmten Gegenstand konstitutiv, sondern es eröffnet überhaupt erst die Möglichkeit einer ‚Begegnung‘ mit etwas – und die ‚Formen‘ der Phänomenalisierung entsprechen somit der Realität dieser Modalität des Transzendentalen selbst. Sofern hier kein Subjektbegriff vorausgesetzt wird, kann hier auch von keiner Vermögenslehre (und genau so wenig von einer Unterscheidung etwa zwischen ‚Sinnlichkeit‘ und ‚Verstand‘ und dementsprechend ihren apriorischen Formen) die Rede sein. Folgerichtig ist die vorliegende Überlegung über die transzendentalen Bedingungen der Erscheinung außerhalb des (kantischen) Rahmens einer *Urteilslehre* angesiedelt<sup>7</sup>.

Die radikale Äußerlichkeit ist dadurch ausgezeichnet, dass in jeder ‚Begegnung‘ etwas Neues sich darbietet – das Gegebene ist somit eine chaotische Unbegrenztheit. Die Stabilität und die Regelmäßigkeit der Erfahrung zeugen also von einem ‚Überschuss‘, der durch die ‚Formen der Phänomenalisierung‘ konstituiert wird (welche die Garanten

der Objektivität, das heißt der Einheit und Kohärenz der Erfahrung sind). Vier solche Formen können hier ausgemacht werden:

1) Die Grundform jeder Begegnung ist die *Räumlichkeit-Zeitlichkeit* (nicht die ‚Raumzeit‘!). Diese eröffnet (noch) nicht die ‚Welt‘, sondern zunächst die Möglichkeit der Begegnung eines Etwas überhaupt, einer ‚Sache‘. Da Zeit und Raum voneinander nicht zu trennen sind, handelt es sich hier um eine einzige Form, deren spezifische ‚Mobilität‘ eigens untersucht werden kann (vgl. Alexander 2013).

N.B.: Es geht hierbei nicht darum, das Paradoxon aufzulösen, wie einerseits Zeit und Raum apriorische Formen des Subjekts sein können und andererseits die sinnliche Vielfalt auch in gewisser Weise eine Art Urzeitlichkeit und Urräumlichkeit haben muss, um jenes überhaupt ‚affizieren‘ zu können, sondern die Räumlichkeit-Zeitlichkeit ist sowohl ‚subjektiv‘ als auch ‚objektiv‘, weil das Wesen der Zeit und des Raums eben so geartet ist, dass es sowohl ‚subjektiv‘ als auch eine Dimension der Gegenstände selbst ist (die Räumlichkeit-Zeitlichkeit setzt also, aristotelisch gesprochen, sowohl eine ‚zählende Seele‘ als auch die Dinge, an denen sie sich erstreckt, voraus).

2) Die drei Grundformen der Sachlichkeit einer *Sache* (= *res*) sind die Identität (die die Einheit beinhaltet), die Extensionalität (also ihre ‚Ausdehnung‘)<sup>8</sup> und die Qualifizierbarkeit.

3) Die Grundform der *Verhältnisse* zwischen den *Sachen* ist das gegenseitige *Einwirken* (insbesondere das Ent-fernen<sup>9</sup> (die Bedingung für jedes räumliche In-Beziehung-Setzens wie etwa des Aneinandergrenzens), die Kausalität und die Wechselwirkung).

4) Die drei Grundformen der *Beziehungen* zwischen dem ‚Selbst‘ und den *Sachen* sind Existenzialität, Möglichkeit und Notwendigkeit.

Die ‚Realität‘ des unscheinbaren phänomenalisierenden Transzendentalen macht die *Notwendigkeit* der Ordnung und Regelmäßigkeit der durch diese Formen konstituierten Erfahrung aus.

## II. Das Reale des erscheinenden phänomenalisierenden Transzendentalen

Hierbei handelt es sich um die Modalität der *anschaulichen* Gegebenheit der Gegenstände – wenngleich diese Anschauung auch nur in einer *reflexiven* Anschauung geliefert wird. ‚Transzendental‘ verweist hier – und deswegen handelt es sich wiederum um eine spezifische Modalität desselben – auf eine *eidetische* Dimension der Reflexion. Die *Realität* dieser Modalität des Transzendentalen ist der *reelle* Charakter der immanenten Bewusstseinsphäre. Was bedeutet hier aber genau ‚reell‘ (in Ausdrücken wie: ‚reelles Bewusstsein‘, ‚reelle Dimension des immanenten Bewusstseins‘ usw.)? Die transzendentalen ‚Bestandteile‘ oder ‚Komponenten‘ der immanenten Bewusstseinsphäre sind nicht auf die gleiche Art und Weise gegeben wie das, was in ihr eigens *erscheint*. Gewiss kann ihre anschauliche Gegebenheit auf eine Art der Erscheinung oder der Bekundung verweisen; aber dabei handelt es sich eher um eine prä-reflexive Dimension *am* Erscheinenden, das heißt um ein prä-reflexives Selbstbewusstsein des betreffenden Bewusstseinsaktes. Gleichwohl wird die Schwierigkeit hierdurch nur verschoben, denn welchen ‚realen‘ Status hat denn diese ‚prä-reflexive‘ Dimension *am* Erscheinenden?

Diese prä-reflexive Dimension ist der erscheinende (phänomenalisierende) ‚Überschuss‘ *am* unmittelbar Gegebenen. Was den Gebrauch des Attributs ‚prä-reflexiv‘ rechtfertigt, ist die Tatsache, dass das erscheinende phänomenalisierende Transzendente nicht durch einen ‚reflexiven Rückgang‘ zugänglich wird und auch keinerlei Art ‚thetisches‘ (= setzendes) Bewusstsein ins Spiel bringt. Seine ‚Realität‘ ist das von ihm Konstituierte selbst (was ja, wie gesagt, ein definitorisches Merkmal des phänomenalisierenden Transzendentalen ist). Entscheidender Gesichtspunkt ist hier das ‚gegenseitige Bedingungsverhältnis‘, das zwischen ‚Konstituierendem‘ und ‚Konstituiertem‘ besteht und sich darin ausdrückt, dass die *Realität* des Transzendentalen jeweils genau das ist, was *durch es* konstituiert wird – eine Realität,

die ihrerseits wiederum dieses ‚begründet‘, was es also rechtfertigt, hier von einer *wechselseitigen* Bedingung zu sprechen.

### III. Das genetische Reale

Man kann in der Phänomenologie zwischen drei Arten von ‚Fakten‘ unterscheiden: erstens, die ‚bloßen Tatsachen‘ oder ‚Ereignisse‘, die rein kontingent sind, und Gegenstand der *deskriptiven* Phänomenologie sind; zweitens, die ‚Urfakten‘ oder auch ‚absoluten Fakten‘, auf die sich die *Metaphysik* (oder metaphysische Phänomenologie) bezieht; und schließlich die ganz besonderen Fakten der *konstruktiven* Phänomenologie, die zwar der deskriptiven Herangehensweise Grenzen setzen, aber dennoch ‚genetisch konstruierbar‘ sind. Wie sind diese ‚Grenzen‘ (und ihr ‚Überschreiten‘ durch die ‚Konstruktion‘) zu verstehen? In der phänomenologischen Analyse der Konstitution des Zeitbewusstseins zum Beispiel wird deutlich, dass eine *zeitliche* Form sowohl den *hyletischen* Fluss der immer aufs Neue aufeinander folgenden sinnlichen Impressionen als auch die spezifische *Intentionalität*, die für das *Zeitbewusstsein konstitutiv* sein soll, kennzeichnet. ‚Die‘ Zeit ist sowohl in dem, was uns ‚von außen‘ affiziert, als auch in den noetischen ‚Akten‘, oder, anders gesagt, die Zeit ist sowohl ‚objektiv‘ als auch ‚subjektiv‘ – aber was erlaubt es, in *beiden* Fällen von ‚Zeit‘ zu sprechen? Genauer formuliert: Was konstituiert die Zeit dessen, was die Zeit selbst konstituiert, wenn diese (neue) Konstitution selbstverständlich nicht durch das, was zuerst von ihr selbst konstituiert wurde, gewährleistet werden kann? Dies ist ein Beispiel einer solchen *Grenze*, bzw. einer ‚Aporie‘, die die rein deskriptive Analyse nicht zu lösen vermag. Es stellt sich somit die Frage, was das phänomenologische Philosophieren angesichts dieser nicht reduzierbaren ‚Fakten‘, auf die die rein deskriptive Herangehensweise stößt, rechtfertigt und legitimiert.

Die konstruktive Methode in der Phänomenologie besteht darin, diese dritte Art ‚Fakten‘ zu *genetisieren*. Diese ‚Genese‘ ist durch eine bestimmte ‚Herangehensweise‘ und durch eine ihr eigene ‚Realität‘ charakterisiert. Was die *Herangehensweise*

betrifft, muss betont werden, dass sie weder eine rein subjektive Hervorbringung, noch ein passives Aufzeichnen einer vorgegebenen Wirklichkeit darstellt. Es handelt sich hierbei eher um eine besondere Art des ‚Vernehmens‘<sup>10</sup>, um ein aktives ‚Entdecken‘, um eine Konfigurierung, die nur insofern ‚ist‘, als sie entdeckt wurde und eine ‚Notwendigkeit‘ besitzt, die sich nur in der Genetisierung selbst bekundet. Aber wie steht es genau um die solcherart genetisierte ‚Realität‘?

In Bezug auf das ‚wechselseitige Bedingungsverhältnis‘, das das dem erscheinenden phänomenalisierenden Transzendentalen entsprechende Reale kennzeichnet, macht das Genetische eine *(Selbst-)Reflexion*<sup>11</sup> *des grundlegenden Sinns dieser ‚wechselseitigen Bedingung‘* aus. Jede Bedingung impliziert nämlich eine *Differenz der Stufe* oder des *Registers*, die jeweils eine *Präsenz* und einen *Entzug* (und zwar – je nach der angenommenen Perspektive – entweder des Bedingenden oder des Bedingten) ins Spiel bringt. Hierbei geht es nicht nur darum (wie es bei Fichte in seiner Reflexion des kantischen Transzendentalismus der Fall war), dass das Transzendente eine Vernichtung und eine Erzeugung darum impliziert, *weil es keine mögliche Erfahrung zulässt* (wobei darüber hinaus diese Vernichtung und dieses Erzeugen sich je nur auf *diese* oder *jene* transzendente Bedingung beziehen), sondern es findet hier gleichsam ein ‚Sprung innerhalb der Register‘<sup>12</sup> statt (was Levinas seinerseits als eine ‚Dia-chronie‘ bezeichnet), der sich sozusagen über die *gesamte* Sphäre diesseits des immanenten Bewusstseins erstreckt und – dank einer *reflexiven Vertiefung* dieses Bedingungsverhältnisses – ein Wechselspiel zwischen ‚Präsenz‘ und ‚Nicht-Präsenz‘ anstößt, das rückwirkend einen Einfluss auf den Status der transzendentalen Bedingungen der Phänomenalisierung ausübt. Dieser ‚Sprung‘, das ist jedenfalls der fundamentale Sinn der ‚Genese‘, wird nicht von außen durch irgendeinen ‚Betrachter‘ vollzogen (und sei dieser auch ‚uninteressiert‘), sondern er realisiert in einer ‚Reflexion der Reflexion‘<sup>13</sup> – die nicht bloß die konstitutiven Elemente der Phänomenalisierung aufweisende Reflexion wiederholt (wenn sie diese auch zur Voraussetzung hat) – die Grundbestimmung des Transzendentalen, welche in einer für die Ermöglichung charakteristischen *Verdoppelung* besteht (nämlich in der

Tatsache, dass das eigentümliche (und wahrhaftige) Verständnis der Bedingungen der Möglichkeit von etwas je zugleich auch die Möglichkeitsbedingungen dieser Bedingungen der Möglichkeit enthält und sichtbar macht).

Während auf der *transzendentalen Stufe der Phänomenalisierung* die Kohärenz der Erfahrung *in ihrer ihr eigenen Notwendigkeit* die Notwendigkeit der transzendentalen Bedingungen gleichsam ‚zusammenhält‘ (eine (nicht fatale) Zirkelhaftigkeit, die ja den Transzendentalismus selbst ausmacht), kann hingegen auf der *transzendentalen Stufe der Genese* keinerlei Art der Erfahrung hier als ‚Stabilisator‘ – und somit als ‚Garant‘ einer wie auch immer gearteten Notwendigkeit – dienen. Deshalb ist die ‚Notwendigkeit‘ der Genese auch eine *rein innere* Notwendigkeit. Auf der Stufe der Genese ist eigentlich gar nicht eigens von *Notwendigkeit*, sondern bloß von ‚*Realität*‘, von *genetisierter* Realität (das heißt von einer Art ‚kontingenten Notwendigkeit‘) die Rede, welche eben ‚Reales‘ in die Faktualität, über die hinaus die deskriptive Herangehensweise wirkungslos ist, injiziert.

#### IV. Das Reale der Geschehnisse

Die Frage nach dem ‚Realen‘, nach der ‚Realität‘, stellt sich auf der Ebene der ontologischen Konstitution der *Welt* und ihrer *Geschehnishaftigkeit* auf eine andere Art und Weise. Während es sich in den Modalitäten der Phänomenalisierung und der Genese jeweils um ein gewisses Bedingungsverhältnis, bzw. gar um eine Art der Ermöglichung handelt (was, wie wir gesehen haben, nicht minder die Frage nach der ‚Realität‘ des hier Fungierenden aufwirft), ist auf der genuin ontologischen Ebene die ‚Faktualität‘ von anderer Natur. Es stellt sich außerhalb jeder konkreten Bestimmung des ‚Inhaltes‘ in der Tat die Frage, was ein Geschehnis zu einem Geschehnis macht oder was eben die nackte ‚Faktualität‘ ausmacht. Die Schwierigkeit besteht hierbei darin, dass das Geschehnis in seiner radikalen Kontingenz sich jedem Versuch, ihm ‚Rechnung zu tragen‘, *entzieht*; die tiefe Instabilität (im Hinblick auf das Reale) des Geschehnisses verweist auf die des



‚Selbst‘, das sich seinerseits jeder Fixierung widersetzt und sich daher ebenfalls entzieht.

In der Tat spielt das ‚Selbst‘ in das Verhältnis zwischen ‚innerweltlichem Realen‘ und ‚Geschehnis‘ mit hinein. Wenn es mit der (durch die Urdoxa gehaltenen) Welt in Kontakt tritt oder, um mit Guy van Kerckhoven zu sprechen, wenn die Welt ihrerseits ‚in Erscheinung tritt‘, dann findet im archaischesten phänomenologischen Register eine ‚unendliche‘ Zersplitterung dessen, was von der Urdoxa getragen wird, statt, wobei jedes Geschehnis eine Art Kristallisierung oder eine ‚Absetzung‘ dieser Zersplitterung darstellt (das Geschehnis macht somit einen *Bruch* des Fungierens aus und ist insofern durch eine nicht reduzierbare Kontingenz gebrandmarkt). Diese Zersplitterung vollzieht sich *an* der Kontaktstelle von Selbst und Welt, sie ist also in gewisser Weise die ‚apriorische Form‘ dieses In-Kontakt-Tretens – und zwar, dies sei noch einmal betont, ‚vor‘ jeglicher ‚Aneignung‘ und ‚vor‘ jeglichem ‚Verstehen‘.

Die Konstitution der Erfahrung macht Kant zufolge eine Reflexion über die Art der Synthese des chaotischen sinnlichen Mannigfaltigen (das je vielfältig und dabei je einzeln ist) durch einigende Formen notwendig. *Diese Vielfältigkeit des Mannigfaltigen kann aber nicht so einfach vorausgesetzt und behauptet werden.* Sie ist vielmehr das Ergebnis einer Formgestaltung (die ‚noch‘ keine Ordnung herstellt!), welche der Urdoxa anhaftet.

Hieraus folgt, dass diese Methodik den Konflikt zwischen dem heideggerianischen Ansatz, die ursprüngliche ‚Extatizität‘ dem *Aussichherausgehen des Daseins* – in seinem ‚Seinkönnen‘ und seinem ‚Sich-Entwerfen‘ – zuzuschreiben, und der Levinas’schen Auffassung, dieses Herausgehen in die *Welt* in ein tiefer liegendes Verhältnis, nämlich zur *Andersheit* (*alterité*) zu verankern, zu ‚entscheiden‘ vermag (falls dies denn überhaupt nötig sein sollte): Das ursprüngliche Hinausgehen des ‚Selbst‘ und aus dem ‚Selbst‘ (das nicht ein solches des Daseins zu einem X ist) ist das der (realen) Welt<sup>14</sup> selbst, die in und durch die Urdoxa gesetzt wird (und selbst ein ursprüngliches ‚Selbst‘ zur Voraussetzung hat), hin zur zersplitterten Vielseiendheit, wobei diese sich wiederum in

einem Multiperspektivismus (nicht weniger zersplitterter ‚Selbste‘) widerspiegelt. Das ‚Selbst‘ ist somit nicht die einzige ‚Quelle‘ der Zersplitterung.

## V. Das weltliche Reale

Aus dem soeben Dargelegten geht somit hervor, dass auf der ontologischen Ebene die Frage nach der ‚Realität‘ ein Einheits- und Zersplitterungsprinzip zwischen der die Welt haltenden und tragenden Urdoxa und der für das Geschehnisreale charakteristischen unendlichen Zersplitterung ins Spiel bringt. Die letzte sich hier noch stellende Frage ist die nach der ‚Realität‘ der Welt selber in ihrer ‚Transzendenz‘. Eine bedeutende, aufhorchen lassende Antwort auf diese Frage wurde von Richir in seinen *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* vorgelegt.

Richirs Grundidee – worin das, was wir, uns auf seine Ausarbeitungen stützend, die „schematisch-semantische“ Dimension des Realen<sup>15</sup> nennen, zum Ausdruck kommt – besteht hierbei darin, dass die Realität ihren ‚transzendenten‘ Charakter der „architektonischen Transposition des ‚Grundelementes‘ (*élément fondamental*) des Schematismus in das ‚intelligible Element““ verdankt. Was versteht er zunächst unter dem ‚Grundelement“?

Das ‚Grundelement‘ ist in Richirs Terminologie das ‚Element‘ der ‚Leiblichkeit‘ (die er mit der ‚chora‘, das heißt mit einer Art Ur-Räumlichkeit des ‚sich bildenden Sinnes‘ gleichsetzt), bzw. der ‚Übergangsraum‘ (im Sinne Winnicotts), wobei dieses Element sowohl die *chora* ‚angeht‘, als auch selbst von ihr ‚angegangen‘ wird; es ist die ‚Hyle‘ in der ‚phänomenologischen Bedeutung‘ des Ausdrucks, wodurch angezeigt wird, dass sie (für Richir) „von Grund auf immateriell“ sei. Wenn also das Grundelement das Element des ‚Übergangsraums (*aire transitionnelle*)‘ ist, dann deshalb, weil es sich dabei um „*unendliches transire*“ handelt“, das „weder ein realer Raum des Körpers oder der Körper, noch ein imaginärer Raum der eingebildeten Gegenstände und der imaginativen Bedeutsamkeiten“ ist (Richir 2006, 302). Mit anderen Worten, dieses ‚Grundelement‘ ist die

(architektonische) Bedingung des ‚Denkens‘, die den nicht reduzierbaren Abstand verantwortet, welcher es zu vermeiden vermag, dass dieses ‚Denken‘ (genauer: der Schematismus) jegliche Dynamik verliert und mit sich selbst zusammenfällt.

Weshalb ‚bleibt‘ es nun aber nicht bei diesem ‚Grundelement‘? Weil in der ‚Realität‘ mehr hineinspielt als lediglich der Überschuss des wahrnehmbaren ‚Seienden‘ gegenüber dem *aktuell* ‚Wahrgenommenen‘ – wenn es sich hierauf beschränkte, dann könnte etwa zwischen dem ‚real‘ ‚Seienden‘ und dem lediglich *Eingebildeten* nicht unterschieden werden. Das Element des Intelligiblen *verhindert es, dass der Blick ins Imaginäre umschlägt*.

Diese Antwort führt aber ihrerseits eine zweifache Schwierigkeit mit sich. Erstens stellt sich die Frage, was diese ‚architektonische Transposition‘ rechtfertigt und legitimiert (was übrigens für diesen Begriff ganz allgemein gilt). Und zweitens wirft das das Problem auf, ob dieses ‚Laben‘ am ‚Element‘ des Intelligiblen nicht eine Art Voraussetzung (wenn nicht gar eine Fixierung) der Intelligibilität – und somit eine Form der prästabilisierten ‚Eidetizität‘ impliziert<sup>16</sup>.

Selbstverständlich soll das nicht heißen, dass hier die Tatsache in Frage gestellt würde, dass es notwendig ist und bleibt, den Bezug zwischen der ‚Realität der Welt‘ und einer gewissen ‚intelligiblen‘ Dimension zu hinterfragen. Es handelt sich hierbei eher darum, das phänomenologische Gebot der Ausschaltung jeglichen Rückgangs auf metaphysische Thesen zu bewahren und dem Bande zwischen der eigenartigen Faktualität der ‚Realität der Welt‘ und der genetischen Dimension der Intelligibilität, die jene ‚trägt‘ und ‚hält‘, Rechnung zu tragen. Was dem Genetischen ‚Realität‘ verleiht, ist die Faktualität – und umgekehrt. Die Möglichkeit, sich auf eine Stufe diesseits der Spaltung von Erkenntnistheorie und Ontologie anzusiedeln zu können, hat gerade ihre Berechtigung dank dieses neuen ‚wechselseitigen Bedingungsverhältnisses‘.

Somit wird deutlich, dass die Stabilisierung des weltlichen Realen sowohl durch das ur-doxische als auch durch das genetische Reale gewährleistet wird. Deshalb ist es also – streng gedacht – das *Genetische* (in dessen Angliederung an die

Urdoxa), welches die grundlegende Dimension dessen, dass das Reale nicht ins Imaginäre umschlägt, ausmacht.

## 6. Schlussbetrachtung

Die Frage, auf die hier also eine Antwort geliefert werden sollte, war die nach dem Sein ‚der‘ Realität überhaupt. Welche Grundbestimmungen haben sich hierfür als hilfreich erwiesen?

Die Bestimmung der ‚Realität‘, des ‚Realen‘, bringt mehrere Aspekte der ‚Nicht-Gegebenheit‘ diesseits der Gegebenheit zum Vorschein: die ‚*Unscheinbarkeit*‘ und eine ‚*prä-reflexive*‘ Dimension in der Phänomenalisierung, die ‚*Prä-Immanenz*‘ in der Genese und die ‚*Vernichtung*‘ des Bewusstseins im weltlichen Realen (und in dessen Geschehnissen). Der gemeinsame Grundaspekt der verschiedenen Modalitäten des die ‚Quodität‘ kennzeichnenden ‚Entzugs‘ ist dabei die Tatsache, dass das Bewusstsein sich am Gegebenen gleichsam ‚abarbeitet‘. Was folgt hieraus für den Status der *Welt* (ein Begriff, in den ja die vorliegenden Ausarbeitungen mündeten)?

In einem jüngst erschienen Buch hat Markus Gabriel die These aufgestellt (und daraus die philosophischen Konsequenzen gezogen), dass „es die Welt nicht gibt“ (Gabriel 2013). Seine gedankliche Strategie stützt sich dabei auf zwei Grundpfeiler. Zunächst führt er eine Art ‚umgekehrtes ontologisches Argument‘ ein: Die Unmöglichkeit, das Ganze zu *erkennen* (welche durch eine Argumentation, die an das russell’sche Paradoxon erinnert, erwiesen wird), mündet in der (ontologisch gewichteten) Behauptung der Nicht-Existenz des Ganzen („die Welt gibt es nicht“). Letztere nimmt daraufhin das (freilich umgewandelte) heidegger’sche Motiv eines Vorlaufens der Möglichkeit der Unmöglichkeit zu existieren als eine Bedingung der Möglichkeit jeder endlichen Möglichkeit wieder auf – das Verstehen der Unmöglichkeit der Erkenntnis des Ganzen eröffnet nämlich für M. Gabriel die Möglichkeit des endlichen und bestimmten Verstehens der Dinge. Oder um es in einem gegen Q. Meillassoux gewendeten Ausdruck zu sagen: Die Endlichkeit, weit davon entfernt, eine Grenze zu sein, die im Namen eines neuen Denkens des Absoluten überwunden

werden solle, ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, wobei diese Grenze so notwendig wie unüberwindbar sei.

Die hier angestellten Überlegungen schließen sich grundsätzlich an diese These an. Ihre Grundabsicht ließe sich dann so zusammenfassen (wenn man nämlich dieses Verhältnis als das Prisma ansetzte, durch das sie auch betrachtet werden könnten), dass sie *den Status dieser Grenze zu präzisieren gestattet*. Das Reale wird durch jene Art der ‚Faktualität‘ konstituiert, welche sowohl dem ‚phänomenologischen Gebot‘ der Ausweisbarkeit eine Konkretheit verleiht als auch dem Erscheinenden einen ur-ontologischen Unterbau (was Fichte den ‚Träger aller Realität‘ nennt) sichert.

Diese Überlegungen sollen durch zwei Bemerkungen abgeschlossen werden – wovon die eine sich auf den ‚Konstruktivismus‘, die andere auf den ‚Skeptizismus‘ bezieht.

Es muss zunächst betont werden, dass die ‚konstruktive‘ Ausrichtung, die den spekulativen Transzendentalismus kennzeichnet, nicht mit dem üblichen ‚Konstruktivismus‘ verwechselt werden darf. Der Konstruktivismus versteht sich als eine Theorie des Wissens. Im Gegensatz zu jeglicher Theorie der Erkenntnis dient dabei eine solche Theorie (wie etwa der ‚radikale Konstruktivist‘ Ernst von Glasersfeld betont hat) der Organisierung der subjektiven Erfahrungswelt und nicht der Erkenntnis einer objektiven Realität (wobei das methodologische Prinzip nicht die ‚Korrespondenz‘ einer transzendenten Realität, sondern die innere ‚Kohärenz‘ des Wissens ist). Deswegen verfiert der Konstruktivismus die These einer Unmöglichkeit des Zugangs zur Realität, an dessen Stelle er vielmehr die Idee der ‚Viabilität‘ oder der ‚Auto-Poiesis‘ setzt.

Wenn der Konstruktivismus zwar zu Recht auf der Notwendigkeit besteht, die kohärentistische der korrespondistischen Perspektive vorzuziehen, so setzt die Idee einer ‚Viabilität‘ ein Minimum an ‚weltlicher‘ Bestimmung voraus (und somit eine Realität *jenseits* des Konstruierten), was allein die Rede von einer ‚Anpassung‘ möglich und verständlich machen könnte. Das Problem dabei ist also, dass er das Prinzip

bzw. das Vermögen einer Einheit (das in jedem Falle die Dualität von einer realen Welt und einer subjektiven Perspektive voraussetzt) zu radikal von einem ‚realen‘ An-sich hin zu einer subjektiven Konstruktion verschiebt. Es gibt keine Realität ‚hinter‘ der Konstruktion, sondern bloß *in* bzw. *an* ihr. Ihre Notwendigkeit wird nur in ihrem Vollzug selbst offenbar, was jegliche umfassende oder transzendierende Stellungnahme ausschließt.

Wie verhält sich schließlich der ‚*phänomenologische* Konstruktivismus‘ zum ‚Skeptizismus‘? Um hierauf antworten zu können, muss erst einmal Folgendes angemerkt werden. *Eine* Lesart des Skeptizismus siedelt diesen gleichsam dem Realen *gegenüber* an. Dies bringt allerdings ein realistisches Vorurteil zum Ausdruck. Wenn nämlich die skeptische Haltung durchaus begründet und notwendig ist, dann nicht deshalb, weil die Gegebenheit der Welt (legitimerweise) in Zweifel gezogen werden könnte, sondern weil *die Tatsache, dass die Realität die Vernichtung des Phänomenalisierten ist, je eine bestimmte Ungewissheit birgt – und zwar gerade aus dem Grunde, dass jeder bewusstseinsmäßige Bezug eben vernichtet wurde.* Der Skeptizismus spielt also nicht so sehr eine ‚antreibende‘ Rolle, sondern taucht eher in die *Tiefe* der Realität ein. Dies ist der eigentliche Sinn der (in gewisser Weise schon von Kant zum Ausdruck gebrachten) Idee, dass der Skeptizismus stets ‚wiederkehrt‘: Er ist wesenhaft eine *nachkommende* Gestalt. Letztere ist unaustilgbar, da ‚jenseits‘ des Bewusstseinsbezugs kein transzendenter ‚Stabilisator‘ absichernd zu bestehen und wirksam zu sein vermag.

## ANMERKUNGEN

---

<sup>1</sup> Ich verstehe nicht nur (im Gefolge Husserls) die Phänomenologie als einen ‚transzendentalen Idealismus‘, sondern vertrete darüber hinaus die Ansicht, dass die Phänomenologie den *endgültigen Vollzug* der Transzendentalphilosophie ausmacht – wie auch umgekehrt die Transzendentalphilosophie (zumindest Patočka zufolge) offensichtlich nicht anders als phänomenologisch realisierbar ist (siehe hierzu Novotný (2000), S. 19).

<sup>2</sup> Siehe etwa Meillassoux (2006).

<sup>3</sup> Fichtes entscheidende Aufweisung des *Gesetzes des Sich-Reflektierens* als *Bedingung der Möglichkeit jeder Reflexion* ist untrennbar mit der von der Wissenschaftslehre vertretenen Perspektive der Kenntlichmachung des Prinzips des *transzendentalen Wissens* verbunden. Wenn die vorliegende Untersuchung explizit eine Phänomenologie der *Erkenntnis* anstrebt, so mündet dieser Entwurf gleichwohl *nicht* in der Aufweisung eines solchen ‚Prinzips‘.

<sup>4</sup> Wir werden weiter unten sehen, was dies im Hinblick auf die ‚Existenz‘ der Welt, auf deren ‚Gegebensein‘, bedeutet.

<sup>5</sup> Wittgensteins bekannte Behauptung im *Tractatus*: ‚Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge‘ wird somit zu: Die Welt ist die Gesamtheit der Geschehnisse – und die ‚Realität der Welt‘ entspricht gerade der ‚Geschehnisrealität‘.

<sup>6</sup> Hieraus folgt, dass die Phänomenalisierung *nicht* die einzige Erscheinungsform des Seienden ist. Diese betrifft nämlich lediglich die bewusstseinsmäßige und innerweltliche Realität. Die *Welt* hingegen erscheint – wie oben bereits kurz angedeutet – *nicht*. Diese bekundet sich vielmehr dank des urdoxischen Transzendentalen (welches sich eben gerade aus der *Vernichtung* der phänomenalen Gegebenheitsart ergibt).

<sup>7</sup> Die Frage, ob die mathematischen und naturwissenschaftlichen Wesenheiten dieser Gegenstandstheorie entsprechen können oder sollen, geht über den Rahmen der vorliegenden Überlegungen hinaus, da es hier ja lediglich darum geht, eine Theorie einer ‚Sache überhaupt‘ zu liefern, die der Beachtung des *phänomenologischen* Gebots der Ausweisbarkeit verpflichtet bleibt.

<sup>8</sup> Der ‚räumliche‘ Sinn der ‚Ausgedehntheit‘ einer Sache darf nicht mit der ‚Räumlichkeit-Zeitlichkeit‘ (als Grundform der *Phänomenalisierung*) verwechselt werden. Während letztere keine konkrete Erfahrung betrifft, sondern diese überhaupt erst ermöglicht, ist erstere gerade die ‚räumliche‘ Bedingung der (erfahrbaren) Struktur einer ‚Sache‘.

<sup>9</sup> Im Sinne des heideggerschen ‚*Ent-fernens*‘, das heißt im Sinne einer Reduzierung jeglicher ‚Ferne‘, jeglicher ‚Distanz‘.

<sup>10</sup> Dieser Begriff enthält sowohl die aktive Dimension des ‚subjektiven‘ *Verstehens* als auch die rezeptive Dimension eines ‚*Nehmens*‘ angesichts einer hier bestehenden Notwendigkeit.

<sup>11</sup> Dass diese ‚Reflexion‘ zugleich *Selbstreflexion* ist (weiter unten wird diesbezüglich von einer ‚Reflexion der Reflexion‘ die Rede sein), spiegelt den sich auf diesem archaischen Register vollziehenden Übergang auf eine Stufe diesseits der Spaltung zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie wider.

<sup>12</sup> Dieser Ausdruck impliziert einen ‚Schnitt‘, einen ‚Bruch‘, mit jeglicher vorgegebenen Positivität, die bereits auf der ersten transzendentalen Stufe anzutreffen und dann auch auf der dritten Stufe gültig ist.

<sup>13</sup> In diesem Sinne (und auch *nur* in diesem Sinne) ist die Annäherung dieser Dimension der ‚Genese‘ zu dem (fichteschen) Begriff der ‚Reflexibilität‘ zu verstehen.

<sup>14</sup> Was auch immer die möglichen (und berechtigten) Streitigkeiten hinsichtlich der ‚Gegebenheit‘ der Welt, ihrer ‚Totalität‘ usw. angehen mag, behaupten wir hiermit also die Nichtreduzierbarkeit und Unbestreitbarkeit der ‚realen Welt‘ diesseits jeglicher totalisierenden Perspektive (wobei diese ‚Realität‘ eben auf die aufgewiesene Art und Weise phänomenologisch ‚konstruiert‘ und nicht also a priori vorausgesetzt wird).

<sup>15</sup> Siehe hierzu Schnell 2013 (Kapitel XIII).

<sup>16</sup> Man könnte in der Tat die berechnete Frage stellen, ob somit die *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* nicht einen Widerspruch zu den grundlegenden Ergebnissen von *L'institution de l'idéalité* darstellen.

## BIBLIOGRAPHIE

Alexander, Robert. 2013. *La phénoménologie de l'espace/temps chez Marc Richir*. Grenoble: Millon, ‚Krisis‘.

Gabriel, Markus. 2013. *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin : Ullstein.

Meillassoux, Quentin. 2006. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, ‚L'ordre philosophique‘.

Novotný, Karel. 2000. „Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit.“ In Jan Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, hrsg. von H. Blaschek-Hahn & K. Novotný, Freiburg/München: Alber.

Richir, Marc. 2006. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Grenoble: J. Millon, ‚Krisis‘.

Schnell, Alexander. 2013. *En voie du réel*. Paris: Editions Hermann.



## Komplexität und Realismus

Fausto Fraisopi  
Archive Husserl de Paris &  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau

### Abstract

#### Complexity and Realism

The emergence of complexity as an epistemological property of certain phenomena changed our idea of phenomenality. But, except from very technical (and often marginal) approaches to epistemology, it has not been adopted by philosophical research. In any case, the large revolution the idea and the method of investigation of complex systems have lead to in science (natural as well social sciences) does not have an influence on the contemporary debate about realism in philosophy. In my paper I give a quick definition of the mutual relations between the philosophical problem of reality on the one side and the scientific issues of complexity theory on the other side. Further, I develop a realistic approach to complexity by the idea of meta-ontological modeling grounded upon a realistic background. That is to say that an approach to complexity of phenomena as such does never deny its basic strong certitude of reality. In this way a philosophical approach to complexity can provide a synthesis between constructivism and realism.

**Keywords:** complexity theory, metaontology, modeling, realism, mathesis

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag stammt aus einer Umarbeitung eines Vortrags bei der Accademia dei Lincei am 19. November 2012 im Rahmen der Tagung ‚Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione‘ (‚Realität, willkommen zurück! Der neuer Realismus in der Diskussion‘) [Die Übersetzung dieses Beitrags aus dem Italienischen ins Deutsche ist von Diego D’Angelo. Dank an Nikola Mirković für die hilfreichen Vorschläge und sprachlichen Korrekturen].

Die Komplexitätstheorie als ‚neues Paradigma‘ (und zwar als Paradigma *sui generis*) wissenschaftlicher Forschung<sup>1</sup> ist das, was im Moment unseren erkenntnistheoretischen Zugang zum Realen, und d. h. das von wissenschaftlichen Theorien gelieferte Bild des Realen, revolutioniert. Damit ereignet sich auch, gleichsam per Osmose, eine Revolution innerhalb unserer ‚Gesamtwahrnehmung‘ des Realen (Hooker 2011, 3). Das Reale wird weder bezweifelt, schon gar nicht von Wissenschaftlern, die eine ‚Theorie des Realen‘ entwickeln, noch wird es durch seine Modellierung angetastet, es bleibt jenseits der Theorie, die es modellieren, in seinem starken Sinne bestehen. Was in Frage gestellt wird, ist vielmehr unser Zugriff auf das Reale und seine starke Anwesenheit, denn die Komplexität des Realen schwächt sowohl die Residuen, d. h. die Niederschläge wissenschaftlicher oder pseudo-wissenschaftlicher begrifflicher Schemata, als auch die Orientierung im Realen, die in einer komplexen, nicht-linearen und durch auto-poietische Phänomene strukturierten Welt stattfindet. Aber die Einklammerung wissenschaftlicher Schemata, d. h. der Scheidewand zwischen Denken und Realem, stellt einen neuen Zugang zum Realen her, der, wie Maurizio Ferraris gesehen hat, über die Bedeutung von Modellen hinausgeht und die Notwendigkeit beinhaltet, einen ewigen Frieden zwischen Konstruktivismus und Realismus zu schließen (Ferraris, 2012, 26).

Dieses Thema einer neuen Übereinkunft von Konstruktivismus und Realismus werden wir durch die Analyse von vier Punkten entwickeln:

I - Die Frage nach der Realität in der Erfahrung der Komplexität;

II - Phänomenologie und Ontologie des Komplexen;

III - Die *Différance*;

IV - Der Horizont der *Mathesis*.

## **1. Die Frage nach der Realität in der Erfahrung der Komplexität**

Ist es tatsächlich wahr, dass wir mit dem Erscheinen der Komplexität einen ‚Verlust an Realität‘ erleiden? Ist der

Verlust an Realität, d. h. die Einnahme der Perspektive, die der postmodernen Philosophie eigen ist (dem gemäß die Phänomene von Modellen völlig eingeholt werden können), tatsächlich ein notwendiger Ausgangspunkt für die Ansätze der Komplexitätstheorie? Die allmähliche Schwächung der Textur dessen, was man für ‚die Realität‘ hielt, scheint das ‚erkenntnistheoretische‘ Wissen vor eine dramatische Alternative zu stellen:

1 - Man bleibt bei der Komplexität der Phänomene und gibt den Versuch auf, über Realität zu sprechen, zumindest, insofern Realität als ein ontologischer operativer Begriff im gewöhnlichen Sinn betrachtet wird (wir werden dann später sehen, warum eine ontologische Modellierung der Realität zu einer solchen Hypothese führen kann);

2 - Oder man beruft sich auf das ‚ontologische Übliche‘ als etwas, das in unserer Ausdrucksfähigkeit verwurzelt ist, indem man entschieden behauptet, dass das erkenntnistheoretische Verstehen nichts (Wesentliches) über die Realität aussagen kann, wenn es einer starken Ontologie, nämlich einer Ontologie der Dinge in unserer Alltagswelt, entgeht.

Aber diese Dichotomie täuscht. Denn dem Realitätsverlust entspricht nicht die Behauptung, das Reale existiere nicht und sei eine Gesamtheit von ‚theory ladenness‘ (Hanson 1958, 79ss) wie es von einem gewissen, sehr beschränkten strukturalistischen Gesichtspunkt auf die Wissenschaft erscheint. Der Verlust an Realität ist ein Verlust des Zugriffes auf das Reale, er führt zu einer Orientierungslosigkeit (sowohl auf dem Niveau biographischer Erzählung, als auch innerhalb der erkenntnistheoretischen Praxis), die beweist, dass gerade das, was uns als verlorene Realität erscheint, in der Behauptung einer Unabhängigkeit von unserer in diesem Fall mangelhaften *Theoria* besteht. Wäre die Realität insgesamt vom Denken konstituiert, und d. h. konzeptuellen Schemen unterstellt, so gäbe es keinen Realitätsverlust und keine Orientierungslosigkeit.

Die Komplexität des Realen, d. h. unserer sozialen und ökonomischen Welt mit Klimawandel und globalen ökonomischen Krisen, bedeutet zwar einen Verlust an Realität (im Sinne einer „ontologischen Realität“) oder eine

Orientierungslosigkeit, aber diese Orientierungslosigkeit, selbst die intensivste, entwickelt sich auf der Basis einer Protothese<sup>2</sup>, die das Reale und sein Sich-entziehen von unseren Fähigkeiten, uns innerhalb seiner zu orientieren, fixiert. Diese Protothese behauptet sich gegen alle Modelle und zeigt sich im Besonderen dann, wenn die Idee eines monolithischen Modells des Realen infolge negativer Ergebnisse in der Letztbegründung der Wissenschaften implodiert.

Der Verlust der „ontologischen Realität“, der mit dem Auftauchen der Komplexität entsteht, ist nichts anderes als die Behauptung des Sich-gehens eines Realen, das nicht der Idee einer Konstruktion ‚ohne Residuum‘ seiner selbst unterliegt. Der Realitätsverlust infolge des Auftauchens der Komplexität bedeutet daher einen ‚Bruch der ontologischen Symmetrie‘. Diese besagt,

1. dass unsere (traditionellen) ontologischen Begriffsschemata beschränkt sind;

2. dass es eine Realität gibt, die notwendig unabhängig von einer Begriffskonstruktion sein muss.

Die erste Behauptung ist eine faktuelle. Die zweite hängt hingegen von einem ontologischen Ansatz ab, der die Komplexität des Realen berücksichtigt.

1. Wie zeigt sich das Komplexe?

2. Wie kann man das ontologisch Komplexe kategorisieren?

## 2a. Die Phänomenologie des Komplexen

Das Komplexe erscheint nicht durch eine, sondern durch eine Vielzahl erkenntnistheoretischer Eigenschaften. Das macht es unmöglich, eine Wissenschaft, die dem Paradigma des Komplexen folgt, durch eine (logisch-matematische) Gegenstands-idee linear zu begründen. Es gibt kein *objectum purae matheseos* (Descartes 1996, Band VII, 71, 8, 15; 74, 2; 80, 10), das als Modell für eine einzige wissenschaftliche Modellierung fungieren könnte (wie zum Beispiel das cartesianische Modell). Ein komplexes Phänomen ist durch folgende Merkmale charakterisiert, obwohl nicht ausschließlich: Nicht-Linearität von Interaktionen und Nicht-

Addiktivität, deterministischer Unvorhersehbarkeit, Emergenz neuer Strukturen, Irreversibilität (*path-dependence*, vgl Arthur 1994), holonomen Bedingungen, vielfachen Gleichgewichten und Stabilitätsformen, Verstärkung, Symmetriebruch, globaler Kohärenz, Anpassungsfähigkeit, Modularisierung, funktioneller Organisation, *multi-scalig* usw (Hooker 2011, 91).

Hier können wir nicht weiter auf eine Beschreibung einzelner erkenntnistheoretischen Eigenschaften eingehen. Wenn wir versuchen, sie zu verallgemeinern, können wir zunächst ein komplexes Phänomen als ‚gesättigtes Phänomen‘ (Marion 1997, 314-318) definieren in dem Sinne, dass es die konzeptuelle Kapazität der regionalen Ontologie oder des begrifflichen Schemas anschaulich übersteigt und beseitigt, mit denen wir versuchen, dieses Phänomen zu fixieren. Man kann daher sagen, dass seine Anschauungsfülle konstitutiv das Modell insofern übersteigt, als das Modell notwendigerweise keine Determinierung von Ereignissen beinhaltet, die autonom in ihm hervorkommen. Paradoxe Weise ist es eben dieser Überschuss an Anschaulichkeit des gesättigten Phänomens, der den Verlust an Realität verursacht, weil dieser Verlust von der Niederlage des begrifflichen (semantischen oder syntaktischen) Rahmens (*frame*), der seiner ontologischen und erkenntnistheoretischen Fixierung übergeordnet ist, entspringt.

Das Verständnis vom Komplexen und von gewissen komplexen Phänomenen vom erkenntnistheoretischen und ontologischen Gesichtspunkt besteht darin, dieses Phänomen als etwas zu denken, das auf verschiedene regionale Ontologien antwortet. Die erkenntnistheoretische Praxis der auf die Komplexität angewandten Modellierung besteht darin, gerade dort Simulationsmodelle zu entwickeln, wo sich verschiedene regionale Ontologie überkreuzen, verschlingen und durch Projektionsfunktionen (als *Proxy-functions*) aufeinander verweisen, um die Komplexität des Gegenstandes samt aller Typen eines systemischen Verhaltens zu fixieren.

## 2b. **Ontologie des Komplexen**

Übersetzen wir diese Phänomenologie mit ihren Modellierungs-Ansätzen in die klassische Gegenstandstheorie ohne Rekurs auf eine meta-ontologische Perspektive, so können wir niemals dazu gelangen, den nicht-ontologischen (aber realen) Status des komplexen Phänomens zu begreifen.

Die metatheoretische (oder meta-ontologische) Modellierung des komplexen Phänomens impliziert, dass man verschiedene regionalen Ontologien zusammenbindet, um ein Gesamtbild seiner systemischen Verhaltensweise zu erzielen. Die im Herzen des metatheoretischen Modells liegende Vervielfachung regionaler Ontologien als Gestaltungsformen der Gegenständlichkeit fordert ein exaktes philosophisches Verständnis. Dieses Verständnis basiert auf eine Problematisierung, die nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch rein philosophisch ist. Diese rein philosophische Problematisierung betrifft das Verhältnis zwischen dem Erscheinungsraum und dem Realen einer-, und ihre Gegenstellung zu von phylogenetisch sedimentierten Gedankenkonstruktionen gelieferten Realitätshypostasen andererseits.

Die Emergenz des Komplexen trennt ontologisch das Reale von sedimentierten begrifflichen Schemata ab (d. h. von den regionalen Ontologien, innerhalb derer man monologisch den Gegenstand interpretiert und zwar mithilfe einer Grammatik, bzw. einer logischen Syntax, einer Semantik und protokollarischen und sedimentierten Formen ontologischer Verpflichtung) ab und setzt es in Verbindung mit einem anderen Gegenstand, nämlich einem meta-ontologischen Modell. Es ist nun nicht nötig, diesen Begriff zu definieren, um die philosophisch-spekulativen Folge dieser Situation zu begreifen; andererseits ist aber nicht hinreichend, zu sagen, dass diese Verschiebung nur mit komplexen Phänomenen stattfindet, denn auch nur ein Fall wäre genug, um die Erweiterung des Horizontes zu stiften, den die Komplexitätstheorie (oder die spekulative Komplexitätstheorie) mit sich führt. Wollten wir aber tatsächlich die Komplexität verstehen, indem wir eine Basisontologie suchten, die ihren

letzten spekulativen Grund darstellen könnte, so würden wir nichts anderes erreichen als eine völlig nutzlose Komplexitätszunahme des ontologischen Diskurses.

Die Idee einer solchen Basisontologie (wie bei der gegenwärtigen, vorwiegend analytischen Philosophie von Van Inwagen, Lowe usw.<sup>3)</sup> würde bloß, anstatt die Komplexität unserer Art und Weise, ‚die Welt zu sehen‘, nahe zu bringen, sie so denken, dass sie innerhalb eines Netzes von Bedeutsamkeit gefangen wird, das das Verständnis des Komplexen von unserer eingewurzelten, sedimentierten, beinahe instinktiven These, der zufolge ‚es eine Realität gibt‘, weiter entfernt. Diese These ist eine vor-ontologische, eine vor jeder Lehre, jeder phänomenologischen Reduktion und jedem wissenschaftlichen Beweis liegende Setzung des Daseins des Realen, obwohl diese Lehre, diese Reduktion oder dieser wissenschaftliche Beweis zeigen könnte, dass das von uns ‚Realität‘ Genannte eigentlich nur eine Summe widersprüchlicher Annahmen ist.

Die ontologische Proto-these kann nur vage sein, und zwar deshalb, weil sie nicht den *room for disagreement*<sup>4</sup> über einzelne Fälle betrifft, sondern vor diesem Raum, ihn aufschließend und beschreibend, liegt. Die ontologische Proto-these besteht allein in der Gewissheit, dass das von uns Erfahrene in den Horizont des Realen fällt, obgleich sehr vieles begrifflich konstruiert werden kann. Der Raum, innerhalb dessen es ein Verständnis des Realen gibt, ist im Lichte des konzeptuellen und nicht-ontologischen Bruches der Komplexität ein metatheoretischer Raum. Dieser Raum ist dazu nötig, die Komplexität des Erscheinens zu denken, wobei Komplexität die Leugnung der beschränkten und dinglichen Annahme einer Realität als Inventar von (regional lokalisierten) Alltagsgegenständen besagt.

Das Innewerden des Unterschieds zwischen der Dimension des Realen einerseits, die immer dank dieser Emergenzen von sich selbst verschieden ist, und der Realität andererseits als ‚Summe von Dingen‘, zwingt uns dazu, das Reale jeder Ontologisierung und ontologischer Kategorisierung zu entziehen. Das Reale ist daher als der Raum gedacht, der von den verschiedenen Topologien ontologischer Positionierung und von ihren Interaktionen beschrieben wird.

Der Raum des Realen ist also kein dreidimensionaler oder vierdimensionaler Raum, sondern eine Multi-dimensionalität, innerhalb der wir ‚seltsame‘ topologische Konstruktionen als Fugen zwischen den regionalen Ontologien selbst finden, die wiederum die meta-ontologische Übertragung von Komplexitätsmodellen sind. In diesem Sinne *unterscheidet* sich das Reale. Seine *différance*, die man sagen aber nicht *beschreiben* kann, ist seine Verschiebung als Unmöglichkeit, die Textur des Realen nach beschränkten Gegenstandskategorien zu greifen.

Das Reale wird nicht im Hinblick auf die in ihm vorkommenden Gegenstände charakterisiert. Hier liegt sein paradoxes Wesen, selbst wenn sich diese Paradoxie nur in Bezug auf unseren – völlig legitimen – Instinkt zur Ontologisierung einstellt, der aus der Reibung unserer Sprache mit den Phänomenen entsteht.

Das Reale ist in diesem Sinne nicht-ontologisch, weil es eine Öffnung ohne Struktur ist. Von dieser Öffnung können wir nur der topographischen (und topologischen) Entwicklung seiner multi-, aber nicht omnidimensionalen Strukturierungen folgen. Der Dynamismus des Realen, den es uns zeigt, ist seine eigene Verschiebung, ist ein ständiges, unwandelbares Sich-öffnen; das Reale entzieht sich der Konstruktion und jeder vollständigen Bestimmung. Diese ‚Verschiebung‘, dieser ‚Entzug‘ erscheint als Invariante schon im Ausgang von der Tautologie ihrer Definition als ‚alles, mit dem man zu tun hat‘. Die *différance* des Realen geschieht also – oder zumindest fängt an, sich zu zeigen – im Innewerden des tautologischen (und daher leeren) Wesens der Definition, und nicht im Ausgang von der unterschiedlich charakterisierten Praxis ontologischer Inventuren.

### **3. Die *différance***

Die *différance* des Realen liegt in seinem Querzustand, der von dem Verschiebungs- oder Abstandsverhältnis zwischen definiertem Realen und sich gebendem Realen verschieden ist. Hier zeigt die Komplexität ihre philosophische Bedeutung. Diese Bedeutung liegt weder darin, dass die Komplexität dazu



beiträgt, die Bestandsaufnahme des Realen übermäßig zu füllen, noch darin, dass sie durch eine Vervielfachung der ontologischen Dimensionen gedacht werden könnte. Das würde nämlich dazu Anlass geben, ein naives und metaphysisches Meta-bild zu gestalten.

Die Bedeutung liegt vielmehr darin, dass sie in der Einrichtung, die sie durch ihre Modellierung der Verhältnisse zwischen Gebieten regionaler Ontologien oder zwischen diesen regionalen Ontologien selbst stiftet, für das philosophische Bewusstsein die *différance* des Realen fixiert gemäß dem zweifachen Sinne von Verschiebung: Das Reale verschiebt und entzieht sich, weil sein Raum sich erweitert, aber nicht weitere regionale Ontologien erschließt in der Weise einer kontinuierlichen Reihe (1, 2, 3, *n*...). Das Reale verschiebt sich vielmehr in seiner topo-ontologischen Faserung<sup>5</sup>, die wiederum durch Modellierung komplexer Phänomene in Gang gesetzt wird (Fraisopi 2012, 534-544). Das Reale verschiebt sich, weil es immer und konstitutiv anderenorts ist gegenüber der Struktur, mit der man es und sein Wesen fixieren will. Die Faserung der Dimensionen und Oberflächen, die Textur ihrer Verschlingungen ist immer zu dicht für unsere Finger, mit denen wir es durchgehen, erkunden, und begrifflich fassen möchten. Dies eröffnet eine völlig neue Dimension der *ἐπιστήμη*.

Um diese neue Dimension der *ἐπιστήμη* begreifen zu können, muss zwei möglichen Einwänden entgegnet werden. Der erste besagt, dass die These der *différance* eine skeptische These sei; der zweite behauptet, die *différance* habe einen zu ‚spekulativen‘ Charakter.

Die vorliegende Untersuchung will gleichsam den mittleren Weg einschlagen. Man könnte nämlich eben einwenden, dass die *différance* des Realen eine skeptische These sei, die als Zweck vielmehr die Beseitigung als die Behauptung der *Mathesis* habe. Aber, wie es so oft der Fall ist, verdecken die skeptischen Entwicklungen eine mystische, dionysische oder eckhartsche Voraussetzung: Alle Namen und (selbst erkenntnistheoretische) Gestalten, die mit dem Realen assoziiert werden, oder mit denen man das Reale fixieren möchte, haben keinen Zugriff auf dieses, denn das Reale liegt

jenseits von ihnen, und bleibt daher undurchdringlich und unfassbar.

Aber ganz im Gegenteil ist das Reale gerade hier; wir leben und bewegen uns in seinen Falten. Die Mystik des Entzugs ist der phänomenologischen Forschung wesentlich fremd, weil diese seinerseits immer tief realistisch war. Wir behaupten nämlich hier keinesfalls, das Reale lasse sich sagen, aber nicht (be)schreiben. Das Reale ist vor unseren Augen da, es erscheint als ‚alles das‘; wir sehen, berühren, entwerfen es oder erinnern uns an es, wir müssen seinen Widerstand fühlen, wie die Taube den Widerstand der Luft fühlen muss, wenn sie fliegen will. Was wir zwar sagen, aber nicht völlig beschreibend einholen können, ist die *différance* des Realen, seine Verschiebung, sein (vor allem im Sinne seiner fraktalen Faserung verstandenes) Immer-weiter-sein, so wie sein ‚Anderenorts-sein‘ gegenüber Formalismen, Strukturen, Topologien, durch die man es fixieren will. Und das alles impliziert keine skeptische Schlussfolgerung über die Unerreichbarkeit des Realen.

#### 4. Der Horizont der *Mathesis*

Ganz im Gegenteil: Das Gesagte erschließt einen neuen Zugang zum *ἐπιστήμη* als Befragung und Erforschung der möglichen Formen der *Mathesis*. Gerade dieser Boden des Fragens zeichnet eine bestimmte Dimension und einen Orientierungsmuster vor. Aber trotz dieser thematischen Eröffnung, trotz dieses thematischen Sinneshorizontes, könnte diese Charakteristik des Realen zu Einwänden bezüglich des theoretischen Zusammenhanges oder der Identität zwischen dieser Idee des Realen (und des Erscheinens) und dem griechischen Begriff *φαίνεσθαι* führen. Dieser Einwand führt – obwohl auf eine völlig unbewusste Weise – das Erscheinen und die *Mathesis* auf die ursprüngliche, und d. h. griechische Gestalt von *φαινόμενον* und *ἐπιστήμη* zurück. Die Kritik von Henry an der ‚klassischen‘ Phänomenologie (Henry 2003, 89<sup>6</sup>) ist eigentlich keine Kritik, oder, besser gesagt, sie verliert ihren Sinn, sobald wir uns der theologischen oder krypto-theologischen Voraussetzungen entledigen, die sie bewegen. Die

von dieser Kritik angezeigte Grenze stellt zwar in der Tat eine Grenze dar, aber nur für das metaphysische und immer gleiche Streben zur *Letztbegründung*<sup>7</sup>. Diese Grenze ist nichts anderes als ein Hindernis für diejenigen Ansätze, die versuchen, die *différance* des Realen zu tilgen, und die aus dem Angst der Theoretiker vor der Komplexität der Phänomene hervorquellen.

Wo man die Komplexität der Phänomene begrifflich fixiert, gelangt man dazu, anzuerkennen, dass es ganz im Gegenteil nur um die Komplexität einiger Phänomene geht, obwohl diese Klasse immer geräumiger wird im Horizont der gegenwärtigen Wissenschaft, selbst ohne dass der Horizont des Realen in ihnen aufgehen würde. Sobald wir die Komplexität je nach unserer Erfahrung von ihr philosophisch – also vom Gesichtspunkt der Phänomenologie – denken, müssen wir notwendigerweise die Komplexität des Realen in seiner *différance* artikulieren und damit anfangen, uns Fragen über die Form der *Mathesis* zu stellen, die im Stande wäre, die Gestalten ihres Erscheinens auf eine nichtmetaphysische Art und Weise zu fixieren.

Die Unterscheidung zwischen Komplexität (einiger Phänomene) und *différance* des Realen erweist sich als die Voraussetzung zum Verständnis dessen, inwiefern eben diese Komplexität uns den unaufhebbaren, unreduzierbaren Charakter der *différance* selbst anerkennen lässt<sup>8</sup>. Dies zeigt die Eröffnung des Horizontes der *ἐπιστήμη*: Die Faserung der komplexen Phänomene im metatheoretischen (und meta-ontologischen) Raum der Dimensionen des Realen stellt die Unmöglichkeit dar, die *différance* des Realen zu überwinden, und somit die Unmöglichkeit jeder holistischen Konstruktion. Die Eröffnung der Dimension der *ἐπιστήμη* durch Erkenntnis dieser *différance* des Realen, die neben und innerhalb der Faserung ihrer Sichtbarkeit besteht, ist ein unmerklicher, obwohl entscheidender Moment.

Wir haben nämlich das Erscheinen einer Eröffnung vor Augen, durch welche die Formen der *Mathesis*, die wir bis heute kennengelernt haben, mit dem begrifflichen Rahmen, der ihre spekulative Grammatik diktierte (nämlich der Metaphysik), unvermeidlich überwunden sind. Aber perspektivisch gesehen, nimmt die Befragung dessen, ‚was in

Frage steht', die Rolle der ‚Sache selbst‘ unseres Wissens ein. Zeigt diese Eröffnung in erster Linie die Möglichkeit, alle von der Metaphysik gelieferten Antworten auf die Forderung von Wissen nachzugehen und dann zu dekonstruieren, so zeigt sie gleichzeitig etwas anderes, und zwar die Möglichkeit, tiefer einzudringen und die Metaphysik selbst zu befragen durch diejenige Fragen, die sie selbst formuliert hat und die in der psychischen Struktur des Individuums und der Gesellschaft verwurzelt bleiben.

Fragen wie ‚was ist Gott?‘, ‚was ist die Welt?‘, ‚was ist der Mensch?‘ erscheinen unter dem Lichte einer solchen Analyse komplexer Phänomene als schlecht gestellte Fragen, selbst wenn sie unter einem geschickten phänomenologischen oder hermeneutischen Gewand formuliert sind. Ihr ‚Erfragtes‘ hat kein *Wesen* und kein *Was-sein*<sup>9</sup>, das man aufzeigen könnte. Das *Was-sein* Gottes ist täuschend, denn die Erfahrung des Göttlichen (το θεϊκόν, *das Heilige*<sup>10</sup>) eine komplexe<sup>11</sup> und *ex definitione* nicht-ontologische Erfahrung ist. Dasselbe gilt für das *Was-sein* der Welt oder der Realität als ontologische Hypostasierung des Realen, das sich in seiner *différance* und Unwesenheit zeigt. Da der Mensch immer – metaphysisch ausgedrückt – im Hinblick auf das Spiegelbild des Bestehens dieser zwei Elemente definiert wird, entpuppt er sich als bloßer ‚Name‘ für eine kaleidoskopische Unendlichkeit komplexer Erscheinungen ‚ohne logische und lineare Einheit‘: Ihm gehört dasselbe systematische Geschick zu, wie den metaphysischen Termini, mit denen er in Bezug tritt.

In diesem Sinne führt die Entlarvung der in diesen Fragen eingewickelten und daher diese Fragen lenkenden und Antworten vorbestimmende *metaphysica specialis* (Kant 2010, B 392, A 334) auf das Fragen zurück, das jenseits des Seins gelangt, um eine konstruktive Metaontologie zu denken, innerhalb derer Modelle gegenständlicher Fixierung nochmal durchdacht werden können, die nicht auf die Idee des *objectum* (*purum et simplex*, vgl. Descartes 1964, Band X, 365, 15-16) reduziert werden können.

Die richtige Frage ist daher nicht ‚was ist das Sein?‘, und wir dürfen uns auch nicht damit begnügen, der Relativität (oder der Relativierung) der Ontologie innezuwerden. Wir

müssen uns hingegen fragen, wie die Frage selbst innerlich strukturiert ist und wie sie durch die Orientierung ihrer Antworten jeden metaphysischen Versuch als solchen tragen kann. Was wäre eine Philosophie bar jeder Möglichkeit endgültigen (also metaphysischen) Fragens, wenn nicht eine realistische Philosophie, die in dem Horizont der Phänomene eingebettet und auf ihre Beschreibung hin orientiert ist?

## ANMERKUNGEN

---

<sup>1</sup> Vgl. Stengers 2007.

<sup>2</sup> Eine eingehende Schilderung dieses Begriffes ist in Fraisopi 2012 zu finden.

<sup>3</sup> Zur gegenwärtigen Diskussion über die Begründung der Ontologie Vgl. Chalmers / Manley / Wasserman 2009.

<sup>4</sup> Vgl. Quine 1953, 1: „A curious thing about the ontological problem is its simplicity. It can be put in three Anglosaxon monosyllables: ‚What is there?‘ It can be answered, moreover, in a word – ‚Everything‘ – and everyone will accept this answer as true. However, this is merely to say that there is what there is. There remains room for disagreement over cases; and so the issue has stayed alive down the centuries“.

<sup>5</sup> Wollten wir nicht Gegenstände, sondern die Theorien selbst modellieren, so würde der einzige Weg zu einer solchen Modellierung, die nicht nur gewisse Phänomenentypen fixierende Ontologien, sondern auch ihre Relationen betrifft, darin bestehen, die Ontologien als topologische Vektorräume zu denken. Diese Räume würden aus mindestens drei Dimensionen aufgebaut sein, dessen Koordinaten durch Formalontologie (1.), Regionalontologie (2.) und eine Menge an Individuierungsprotokolle dargestellt würden; diese Protokolle wiederum würden die Projektion eines bestimmten Phänomens auf den Boden der Erfahrung regeln. Die Dimensionen können zwar wachsen, wichtig ist aber, dass diese Räume in Beziehung treten können, ohne dass diese Beziehung als reduktionistisch eingestuft werden müsste. Die Komplexität geht über den Reduktionismus hinaus, indem sie ein In-Beziehung-Treten von topo-ontologischen Räumen fordert, wobei diese Räume unterschiedlicher Dimensionalitäten gerade deshalb haben, um gewisse Phänomene zu fixieren, die sich dem Alltagsbegriff des Gegenstandes entziehen. In der Theorie der Homotopien nun, eine Faserung besteht in einer kontinuierlichen Anwendung eben zwischen topologischen Räumen. Diese Anwendung befriedigt die Individuierungseigenschaft der Homotopien, d. h. in der ontologischen Anwendung des Begriffes des ontologischen Raumes, die Korrespondenz zwischen verschiedenen Gegenständlichkeitsbildern. Das verleiht dem Raum, innerhalb dessen die ontologische Modelle bestehen, einen Zuwachs *per intussusceptionem* nicht als Ausbreitung auf neue

Gegenständen, sondern die Strukturierung höheren Grades von onto-topologischen Räumen, innerhalb deren die Phänomene in ihrem Gegenstandscharakter fixiert werden.

<sup>6</sup> Vgl. auch Henry 2000, 67-68: „Kant comprend la question du monde comme une question phénoménologique. C'est pourquoi la Critique consiste – en ses parties positives essentielles [...] – dans une description, d'une extrême rigueur, de la structure phénoménologique du monde. Celle-ci est constituée par les formes a priori des intuitions pures de l'espace et du temps ainsi que par les catégories de l'entendement. „Formes d'intuitions pures“ veut dire : pures manières de faire voir, de faire apparaître, considérées en elles mêmes, indépendantes du contenu particulier et contingent (désigné comme „empirique“) de ce qu'elles font voir chaque fois. A priori veut dire que ces pures manières de faire voir précèdent toute expérience effective, que l'apparaître précède et rend possible tout ce qui apparaît en lui. Au-delà de leur spécificité (substance, causalité, action réciproque), les catégories de l'entendement ont la même signification phénoménologique fondamentale, celle d'appartenir au faire-voir et de le rendre possible en assurant son unité. Or, la structure phénoménologique de ce pouvoir unifiant est la même que celle des intuitions pures, c'est un faire-voir qui consiste (comme l'objectivation de Böhme et le *φαίεσθαι* grec) dans le fait de poser au dehors ce qui devient visible de cette façon“.

<sup>7</sup> Auf Deutsch im Original (A. d. Ü.).

<sup>8</sup> Wir würden sogar behaupten: je mehr Komplexität, desto mehr *différance* des Realen.

<sup>9</sup> Auf Deutsch im Original (A. d. Ü.).

<sup>10</sup> Auf Deutsch im Original (A. d. Ü.).

<sup>11</sup> Das ist was M. Eliade „une masse polymorphe et parfois chaotique de gestes, de croyances et de théories qui constituent ce qu'on pourrait appeler le phénomène religieux“ nennt (Eliade 1964, 12).

## BIBLIOGRAPHIE

Arthur, Brian. 1994. *Increasing Returns and Path Dependence in the Economy*. Michigan: University of Michigan Press.

Chalmers, David, David Manley, and Ryan Wasserman. 2009. *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press.

Descartes, René. 1996. *Œuvres complètes* (AT). Paris: Vrin (12 Bände).

Eliade, Mircea. 1964. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.

Ferraris, Maurizio. 2012. *Manifesto del nuovo realismo*. Roma-Bari, Laterza.

Fraisopi, Fausto. 2012. *La complexité et les phénomènes. Nouvelles ouvertures entre science et philosophie*. Paris: Hermann.

Henry, Michael. 2000. *Pour une phénoménologie de la chair*. Paris: Editions du Seuil.

Henry, Michel. 2004. « Quatre principes de la phénoménologie. » In *Phénoménologie de la vie*, Band I, *De la phénoménologie*. Paris: PUF, 77-104.

Hooker, Cliff A. 2011. "Introduction to Philosophy of Complex Systems." In *Philosophy of Complex Systems*, North-Holland: Elsevier, 3-90.

Kant, Immanuel. 2010. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner Verlag.

Marion, Jean-Luc. 1997. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF.

Norwood R. Hanson. 1958. *Patterns of discovery*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stengers, Isabelle. 2007. "Perché non può esserci un paradigma della complessità." In *La sfida della complessità*, Milano: Bruno Mondadori.

## “New” Realism as a Problem of Method

Marko Bosnić  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

### Abstract

The development of the discussion on “Speculative Realism” and “Speculative Materialism” is very well documented. However, in order to better understand the overall project of this “New Realism” it is helpful to draw light to the genealogy and context in which the problem evolved in. In this paper, I map out a genealogy of the complex problem of “New Realism” in order to understand what it is that is “new” about this realism. The central argument of the paper is that the new problem of realism is in essence a question of method, resulting from a tension between philosophical and sociological epistemology.

**Keywords:** Speculative Realism, Philosophy of Science, Sociology of Science, Methodology, Postmodernity

### 1.

The problem of realism does not seem to be a single specific problem, but rather a general label for a problematic context, which may encompass the problem of the reality of ideas, the reality of a mind-independent world, or the problem of the role of form and content in experience. At its core, the problem of realism is an indicator for a situation in which the foundations of our working knowledge or methodology have become problematic. In that sense, the problem of realism is to be understood as a process in which the hypotheses of a scientific paradigm, which determines what is to be regarded “as fact” or “as real”, have come to be reevaluated. Therefore, the problem of realism is also a reevaluation and reflection of



the historical circumstances under which the problem takes shape, although it is not to be identified with it. Moreover, it is to be understood as an appearance of an anomaly within the process of knowledge and is bound to the logic of scientific practice. In the following section it is therefore necessary to remind ourselves of the specificity of the scientific structure in modernity.

It is true that reality has ceased to be a principle. According to such a principle, the reality of the real was posed as a divisible abstract quantity, whereas the real was divided up into qualified unities, into distinct qualitative forms. But now the real is a product that envelops the distances within intensive quantities. The indivisible is enveloped, and signifies that what envelops it does not divide without changing its nature or form. The schizo has no principles: he is something only by being something else. (Deleuze and Guattari 2000, 87)

According to the analysis of Gilles Deleuze and Félix Guattari, modernity can be conceived as a history of the loss of a single principle of reality that could serve to structure and encode knowledge and the social. According to their criticism of intellectualism, everything is pragmatically interconnected a priori, and every attempt to code the pragmatic field lacks understanding of the fundamental pragmatic assemblages. This analysis, however, does not necessarily lead to the conclusion that we live in a "postmodern" society, in an age of the "agonny of the real", in which all criteria for distinguishing the real from the surreal or unreal are lost. Cultural theorists like Baudrillard, who proclaim a postmodern age of "simulation" and free-floating "simulacra" (Baudrillard 1988, 166-184), seem to overrate the fact of the loss of a principal concept of reality, that is, a single perspective which can fully determine "the real". In contrast, the loss of reality as a principle means that we can no longer determine "the real" by reducing it to a philosophical, a theological or a physical principle. The ways in which knowledge is produced are irreducible, since a methodological and disciplinary diversification has been characteristic of the development of the sciences over the last (at least) 200 years.

Accordingly, every argument against the differentiation and the diversification of scientific disciplines and practices

seems implausible and conservative, since this process can only lead to a differentiation and diversification of experience, of perspectives of knowledge. However, with an increase of specialization comes an increase in conflicts in the communication of results and in the attempts to organize these. Every attempt to structure, simplify or hierarchically organize disciplines, each attempt to control and limit their proliferation or dissemination, seems to be an extrinsic measure which will eventually fail due to a lack of adequate insight or an elevated point of view from which such a structuring would be legitimate. Organization from the “outside” is based on a misunderstanding of the practices of science and even of the diversification of society “underlying” science. In that sense, disciplines are interrelated in their unfolding and evolution as a process of “seriation”, as Panofsky puts it:

Whether we deal with historical or natural phenomena, the individual observation of phenomena assumes the character of a “fact” only when it can be related to other, analogous observations in such a way that the whole series “makes sense.” This “sense” is, therefore, fully capable of being applied, as a control, to the interpretation of a new individual observation within the same range of phenomena. If, however, this new individual observation definitely refuses to be interpreted according to the “sense” of the series, and if an error proves to be impossible, the “sense” of the series will have to be reformulated to include the new individual observation. (Panofsky 1955, 35)

It is noteworthy that Panofsky underlines that (scientific) observation is always correlated to contexts or horizons in which the observation makes sense. There is, however, no identity of the observation and its context, but indeed a fundamental difference: an observation can render its context false. Here one is not only strongly reminded of Husserl’s concept of the horizon of perception but also of Kuhn’s theory of scientific revolutions and its claim that observations can force a “series” (of knowledge) toward a shift or revolution of its scientific paradigm (where the paradigm can be understood as the context of the observation). This can only be the case if the observations have an intensive quality to themselves, which is precisely the difference of observation and context. But that difference seems to be relative and not absolute, just as the scientific series seem to be relative and not absolutely

separated. Therefore, the idea of the incommensurability of the scientific series cannot be upheld. Moreover, the paradigm as a series has to be understood as part of a differentiating process, a process of diversification. This process would not take place if there were no resonance, no commensurability of the series of knowledge.

Another notable implication of both Deleuze/Guattari's and Panofsky's analysis is that the traditional division of natural and historical phenomena cannot be sustained as a prescriptive determination as in classical metaphysics. The identity of the difference within the complexity of the observation and of the process of seriation seems to be the immanent, propulsive or dynamic factor of knowledge: a process that has no outside, but which is neither reducible to a principle. Derrida's statement that there is no "outside" (Derrida 1967, 227) of the text or Lyotard's correlation between the process of knowledge and the struggle of power (Lyotard 1984, 31-47) represent "illegal" steps outside the process of knowledge, since both positions assume an exterior position from which one can rightfully judge what the principle of reality is and what it is not. Statements of this kind tend to specific aspects of reality as the global context of a multiplicity of observations, which is not only imprecise, but also holistic. The problem with statements of this kind is that they presuppose a strong metaphysical concept of possibility (text, power), from which they derive a processual logic resulting in a impossibility of interdisciplinary communication (e.g. Derrida's complete and systematic disregard of the natural sciences and empiricism, Derrida 1981, 64) and an inability to relate to observational knowledge (e.g. Derrida's somewhat awkward attempt to comment on the "problems of the world" in *Spectres de Marx*, Derrida 1993, 227-236). In other words, positions which uphold too strong a principle or too narrow a concept of reality must either reach the conclusion of a general impossibility of cognition or of a concept of reality as mere negativity. It is in this sense that we can understand Demmerling's assertion that theorists of incommensurability must be understood as "disappointed realists" (Demmerling 2004, 47).

Today, instead of offering a prescriptive account of what it is to be real, an analysis of reality thus has to correspond to these structural developments of science and knowledge. From whichever field of philosophy (hermeneutics, phenomenology or (linguistic) pragmatism) an analysis of realism is conducted, one has to analyze the context where knowledge is produced. Consequently, the role of the philosopher is not that of a regulator defining what is real beyond the process of the sciences. In this sense, it was Francois Laruelle, whose works on non-philosophy and generic epistemology suggested a new use of philosophy and the sciences aiming at the equitable configuration of the sciences (Mullarkey and Smith 2012, 1-18).

If one defines philosophy as a practice embedded in the immanent process of the sciences and knowledge, classical ambitions of reason and of the project of modernity seem to be put into perspective if not overcome. Here discussions like the debate between Habermas and Lyotard provide a good example of the struggles to uphold or reinterpret the classical ambitions and the role of philosophy in relation to the grand metaphysical narratives. However, neither Habermas' conservative support of the narratives of the Enlightenment nor Lyotard's defeatist position towards the language games of postmodern society seem to satisfactorily redefine the role and method of philosophy. This, I want to argue, is due to the fact that both positions put too much focus on the idealistic-communicative aspect of science. Therefore we are faced with a methodological problem one could call "administrative realism" or "methodological idealism": even if both positions do not proclaim an absolute idealism, they uphold a strict methodological transcendentalism in their focus on language as the primordial condition of the possibility of knowledge.

## 2.

After having sketched out the broader horizon in which the problem of "new" realism appears, I will now argue, that "new" realism does not originate in the philosophical discipline and is thus to be distinguished from inner-philosophical debates on realism. In the following I would like to suggest that

the problem of “new” realism emerges from a tension between two series of knowledge which are intricately related with each other: philosophy and sociology or – more specifically – the sociology of knowledge.

First of all, it has to be said that the sociology of knowledge can be understood as a continuation and extrapolation of the problems of classical epistemology. However, one cannot speak of a linear continuation in this case, since the classical problems of epistemology are extracted and transposed from the discipline of philosophy into the discipline of sociology. With this subtraction and transposition one is not only faced with a shift in method, but with a shift in the fundamental assumptions, presuppositions and expectations towards the nature of the answers within a specific field of research. The sociology of science, which has to be seen as a specialization of the sociology of knowledge, assumes that knowledge is a function of the social, that there is a fundamental sociality of knowledge which in one way or another forms and structures knowledge itself. Knoblauch identifies three main categories and questions of the sociology of knowledge (Knoblauch 2005, 17f.): 1.) How and to what extent is knowledge social? 2.) Is this sociality constitutive or determinant of knowledge? 3.) To what extent is social knowledge a belief or a cognition? Although these questions seem to represent the fundamental direction of the sociology of knowledge adequately, it does not seem plausible that the first question would ever be answered negatively in sociology. If the sociality of knowledge were to be denied, we would be confronted with an approach to epistemology that could be identified as philosophical or related to the cognitive sciences. In this sense, the sociology of knowledge implies the criticism that other approaches misunderstand or only partially understand the foundations of knowledge. This has an historical reason.

Although the roots of the sociology of science extend back to the works of Bacon, Vico and other Enlightenment authors, its disciplinary foundation and “research design” can be found in Scheler’s work and especially his book *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, published in 1926. Although founding

sociologists like Simmel claimed that knowledge and experience are no longer comprehensible with reference to a transcendental subjectivity as in (Kantian) metaphysics (Simmel 1968, 2f.), it was Scheler who systematically brought together epistemology and ontology to form a sociology of knowledge with the ambition to become a global anthropology. In the preface to the first edition of the above-mentioned book, Scheler argues that this fusion is due to the “guiding conviction, which is a matter of principle”<sup>1</sup> that “epistemological research is doomed to be empty and fruitless without the simultaneous analysis of the socio-historical developments of the highest forms of human knowledge and understanding”<sup>2</sup> (Scheler 1960, 9) Scheler hence suggests that without knowing the culturally and socially prevalent schemes in which knowledge operates one cannot understand individual acts of cognition and understanding. In this sense, Scheler’s “research design” is guided by an axiom that redefines the relation between knowledge and society (Scheler 1960, 52-56)<sup>3</sup>.

It is interesting that Scheler proposes to define the relation of the individual subject and the group not as empirical but as “a priori”. As a result, the self appears as an empirical function of the group to which it is genetically bound and by which it is prestructured. The criterion of differentiation is defined as the empirical situation in which the subject is realized in its specificity. So these axioms clearly mark the transcendental direction of the sociology of knowledge, a direction which conceives the transcendental epistemology as intertwined with the logic of social history. This transcendental direction was later developed in the works of Schütz, Berger and Luckmann, and in concepts closely related to phenomenology such as Nancy’s concept of “being-with”. To cut a long story short, Scheler’s design of a sociology of knowledge represents the beginning of a specific transition of philosophical epistemology into sociological epistemology and its transcendental focus. And however plausible and fruitful this research design may seem to be, it opens up new problems for philosophy, which become clear only in the radicalization of Scheler’s axioms and principles in the constructivist movement

of the sociology of science (i.e. Bloor) and poststructuralist positions (i.e. Lyotard).

A shift in the sociology of knowledge which is perhaps the most consistent continuation of the phenomenological concept of the "lifeworld" (*Lebenswelt*) combined with the methodological and sociological transcendentalism is to be found in Berger's and Luckmann's *The Social Construction of Reality*. Combined with influences of symbolic interactionism and philosophical anthropology, the authors describe the social constitution of knowledge, underlining the importance of language as a constitutive dynamic of semantic fields and of the symbolic universe of the social world (Berger and Luckmann 1991, 8). In contrast to Scheler, Berger and Luckmann understand the socialization of the subject not as a primordial given but as a dialectic process:

In other words, to be in society is to participate in its dialectic. The individual, however, is not born a member of society. He is born with a predisposition towards sociality, and he becomes a member of society. In the life of every individual, therefore, there is a temporal sequence, in the course of which he is inducted into participation in the societal dialectic. The beginning point of this process is internalization: [...]. (Berger and Luckmann 1991, 149)

The subject is not primordially social but becomes social through symbolic interaction and habitualization – a process in which objective reality is internalized and merged with subjective reality. Here Berger and Luckmann are strongly influenced by the Marxist claim that "man's consciousness is determined by his social being." (quoted in: Berger and Luckmann 1991, 17). Despite the significance of this phrase, it is crucial that Berger and Luckmann try to avoid a misinterpretation of Marxism as "economical determinism" (Berger and Luckmann 1991, 18). They thus put the study of ideology into perspective by means of the phenomenological concept of intentionality:

Consciousness is always intentional; it always intends or is directed towards objects. We can never apprehend some putative substratum of consciousness as such, only consciousness of something or other. This is so regardless of whether the object of consciousness is experienced as belonging to an external physical world or apprehended as an element of an inward subjective reality (Berger and Luckmann 1991, 34).

In this sense, the sociology of knowledge has to be concerned with the social construction of reality. It is less the economic “substructure” than the intentional “substructure” of objective culture, knowledge and ideology that one needs to pay attention to. The main principle resulting from this interpretation of Marxism is a new, non-materialist concept of reality: already on the first page of their book, Berger and Luckmann suggest that reality must be defined as the quality of phenomena leading to the principal assumption that there is no material constitution of the knowledge of things. (Berger and Luckmann 1991, 13). Rather, the quality of things is constructed in symbolic interaction, substructured by intentionality. In this sense, we are confronted with an intellectualist approach to the sociology of knowledge, which is – because of its focus on symbolic interactionism – very much compatible with Wittgenstein’s late linguistic pragmatism.

### 3.

It is thus no wonder that Bloor constructs his *Strong Programme in the Sociology of Knowledge* as a position of social constructivism on the basis of Wittgenstein’s linguistic pragmatism. While Berger and Luckmann focused on the construction of everyday knowledge as the working knowledge residing in the field of research that phenomenologists such as Scheler, Husserl, and Heidegger discovered and explored, Bloor focuses on scientific knowledge:

All knowledge, whether it be in the empirical sciences or even in mathematics, should be treated, through and through, as material for investigation. Such limitations as do exist for the sociologist consist in handing over material to allied sciences like psychology or in depending on the researches of specialists in other disciplines. There are no limitations which lie in the absolute or transcendent character of scientific knowledge itself, or in the special nature of rationality, validity, truth or objectivity. It might be expected that the natural tendency of a discipline such as the sociology of knowledge would be to expand and generalize itself: moving from studies of primitive cosmologies to that of our own culture. This is precisely the step that sociologists have been reluctant to take. Again, the sociology of knowledge might well have pressed more strongly into the area currently occupied by philosophers, who have been allowed to take



upon themselves the task of defining the nature of knowledge. (Bloor 2002, 438)

Here it becomes clear that Bloor is very much aware of the structural differentiation and diversification of modern sciences. In this very political and polemic statement, Bloor argues for the development of a "strong programme of the sociology of knowledge" which not only investigates the social aspects of knowledge, but moreover understands itself as an inquiry into and definition of the "nature of knowledge" itself, challenging the field of philosophy. Taking up the transcendentalist and the constructivist approach of older positions in the sociology of knowledge, Bloor's strong argument consists in the externalist definition of knowledge and even of scientific knowledge. So instead of defining knowledge by its own intrinsic qualities, he entirely correlates knowledge to external social factors and processes. Consequently, Berger's and Luckmann's thesis that the qualities of objects in everyday life are socially constructed or formed is radicalized into the thesis that even the quality of the objects of scientific knowledge is socially constructed. With this strong externalist thesis of social constructivism there comes the idea that the knowledge of reality (as the quality of things altogether) is socially constructed. In order to understand the social constitution of reality (in the sciences), Bloor bases his research on Wittgenstein's linguistic pragmatism (Bloor 1992, 266-282), which in essence resulted from a renunciation of the theory of correspondence and the derivation of the term "language games" from a mathematical formalism. Yet Bloor says that mathematics and logic are the "most difficult of all the obstacles to the sociology of knowledge" (Bloor 2002, 443f.), indicating the linguistic sublation or abolishment of the essence of mathematics and so the linguistic holism of his research design. All factors combined, Bloor's strong programme faces the problem of relativism. If knowledge is altogether socially constructed, how is it that the sociologist can have a standpoint which allows for any kind of analytic criticism? It seems that if knowledge is entirely correlated to external factors like the socio-historical contingency, every possibility of justifying

scientific, political, or other discursive standpoints or theses is completely annihilated.

However, Bloor's perspective was not left uncriticized. It was Latour who not only challenged the constructivist paradigm in the sociology of science but also prepared the way for a reintroduction of the problematic into the philosophical debate by putting it into the perspective of the history of philosophy of modernity. I would like to suggest to divide Latour's criticism into two major aspects. Firstly, a perspective internal to the sociology of science and of knowledge and the debate of "constructivists vs. postconstructivists", as Kneer puts it (Kneer 2010, 314-341); and secondly, a global perspective on modernity or a cultural theory: a theory that understands the problem of constructivism as lying at the very heart of modernity and modern philosophy, hence reintroducing and expanding the problem to other disciplines.

The debate internal to the sociology of science and knowledge is concerned with the assessment of constructivism. Circling around the four tenets of the strong program in the sociology of knowledge (Bloor 2002, 442) the question is whether social constructivism is fundamentally a theory of intuitional social constitutionalism or a theory of radical or fundamental constructivism. Simply put, it is the question whether social constructivism also takes into account "other-than-social" constituents of knowledge. Whichever way this question is answered (Latour interprets social constructivism as radical constructivism, Latour 2010, 177f.), it is clear that social constructivism methodologically sustains an externalist account of knowledge paired with a transcendentalist approach of linguistic pragmatism. Thus the methodological focus on the socio-linguistic constitution of knowledge and the correlation of knowledge with its socio-linguistic constituents is a methodological, socio-linguistic reduction of the concept of knowledge. This is exactly the point from which Latour formulates both dimensions of his criticism of social constructivism. While we cannot further comment on the debate internal to the sociology of knowledge (for a detailed analysis of the debate see Kneer 2010) it seems very rewarding to sketch out the transitional perspective in which the

sociological problem becomes a philosophical and moreover a transdisciplinary problem.

In his book *We Have Never Been Modern*, published in France in 1991, Latour argues that the current state of theory is to be characterized as a "crisis of critique" (Latour 1993, 1-12). He argues that modernity has to be understood as a decoupling of two regimes of practice accompanied by an estrangement of thought and practice. Latour outlines these two regimes of practice (Latour 1993, 10f.): whereas the first regime could be described as a constant production of pragmatic complexes between things and humans resulting in so-called "hybrids", "quasi-objects" or "collectives", the second regime can be characterized as a practice of legitimization and "clarification" resulting in an asymmetrical anthropology. The specificity of modernity lies in the problem of the division of practice and its legitimation, leading to a constant encoding of (the first regime of) practice – a process in which practice itself and the things it produces have become unthinkable. Although speculative thought has made several complex attempts to approach this problem, which has its philosophical analogy in the subject-object dualism, it could not overcome the socio-structural dichotomy at its core. Latour attempts to show that postmodernity and constructivism do not only represent inter-disciplinary problems, but are embedded in and at the end of a long cultural process of estrangement of thought and practice, forgetting that thought is a practice amongst others. In this sense, the reduction of knowledge to socio-linguistic constituents is the symptom of an underlying problem: the inability to think the material praxeologic in modernity. As correct as Latour's account of modernity is, it provokes not only a reflection on method, but also a reflection on the very foundations of thought itself. It produces an awareness of the inability or impotence of thought to grasp the "real" fundamentals of society. These can neither be defined by individualism, communitarianism or any kind of asymmetrical anthropology: they have to be understood by means of the reflection upon the pragmatic complexities underlying and constituting society. Consequently, any methodological socio-linguistic reductionism or holism falls short of giving an

account of the “real” foundations of society and its problems, leading to a false definition of knowledge and to a self-inflicted powerlessness of critique. In this sense postmodernity never existed, since it is only the radical conclusion of modernity which Latour sums up as an “abdication of thought” and a “crisis of critique” (Latour 1993, 61).

Besides his two-dimensional criticism, Latour is also one of the founding figures of the Actor-Network-Theory (ANT), which has to be read as an attempt to overcome the problems of modernity. Generally, ANT, whether or not accepted in its research design, acts as a signal that the only way out of the crisis of critique is a methodological reflection of the pragmatic complexities or networks of actors (including non-human agents) underlying and forming society. Additionally, as indicated by a book entitled *Changer de société, refaire de la sociologie*, in which Latour introduces his Actor-Network-Theory, the only way to change society and overcome the problems of modernity is to reevaluate our approaches to society and things, and thus the way we think and act about objects. In a nutshell, Latour’s works create awareness for the idea that thinking in modernity is unable to respond to the problems of actuality: that thought in its self-inflicted sociolinguistic reduction delegitimizes and suspends itself and its critical dimensions.

#### 4.

Given the political dimension of Latour’s work, it is hardly surprising that among the first philosophers to respond to Latour’s account of modernity, among the first who translated the problem into philosophical terms, there were philosophers with a Marxist influence. This might be due to the fact that the sociology of knowledge has always been committed in one way or another to Marxism and that the crisis of critique not only means a crisis of the sociology of knowledge but in fact indicates a more general crisis of materialism and Marxism. Picking up the lines of argumentation, in the following I would like to describe how Badiou and his “student” Meillassoux translated this particular problem of realism into philosophy, which later

lead to a growing debate on so-called "Speculative Realism" – a term coined in the context of a one-day workshop at Goldsmith's College, London, in 2007 (Mackay 2007, 307-449).

I would like to draw attention to a paper given by Badiou in 1999, entitled *The Desire of Philosophy and the Contemporary World*. This text is exemplary of the transition of the problem into philosophy. In his presentation, Badiou defines the desire of philosophy in the contemporary world and the problem it faces; it is a four-dimensional desire, encompassing "revolt", "logic", "universality" and "risk" (Badiou 2009, 29). Now, this fourfold desire has to be understood as a challenge to contemporary society, which is in turn defined in a fourfold way: as "the reign of merchandise, the reign of communication, the need for technical specialization and the necessity for realistic calculations of security" (Badiou 2009, 31). In order to fulfill its desire, Badiou argues, philosophy must break free from the (structural) limitations of capitalism and of "capitalist realism"<sup>4</sup>. In order to find out whether contemporary philosophy is capable of doing so, Badiou analyses the latter's main orientations. Contemporary philosophy, he says, is dominated by three principal orientations: a hermeneutical orientation following Heidegger and Gadamer, an analytic orientation following Wittgenstein and Carnap, and a postmodern orientation, "which in fact borrows from the other two" and has Lyotard and Derrida as its dominant figures (Badiou 2009, 31). According to Badiou, all three orientations coincide with each other in their fundamental themes and gestures. Firstly, they agree upon the idea that metaphysical criteria for truth can no longer be accepted. Therefore, contemporary philosophy understands itself to be post-metaphysical or post-philosophical. Secondly, contemporary philosophy globally agrees upon the claim that linguistic factors are the essential criterion for truth. For this reason, contemporary philosophy "institutes a passage from a truth-oriented philosophy to a meaning-oriented philosophy" (Badiou 2009, 34). But Badiou warns us:

If philosophy is essentially a meditation on language, it will not succeed in removing the obstacle that the specialization and fragmentation of the world opposes to universality. To accept the

universe of language as the ultimate horizon of thought in fact amounts to accepting the fragmentation and the illusion of communication – for the truth of our world is that there are as many languages as there are communities, activities or kinds of knowledge. I agree that there *is* a multiplicity of language games. This, however, forces philosophy – if it wants to preserve the desire for universality – to establish itself elsewhere within this multiplicity, so as not to be exclusively subordinated to it. If not, philosophy will become what in one way it mostly is, an infinite description of the multiplicity of language games. (Badiou 2009, 35)

Here Badiou commits to a (“classical”) universal, truth-oriented conception of thought and the reinstatement of reason as a critical instance independent of conceptual schemes, linguistic practice and predetermination as well as socially constructed beliefs and social conventions. Philosophy’s fourfold desire can only be fulfilled if it upholds the category of truth and thus remains able to act as a “principle of interruption” to the “endless regime of circulation” (Badiou 2009, 36f.) of society. In order to free itself from the shackles of such “endless circulation”, philosophy must situate itself differently and find a new “style” – essentially: a new method (Badiou 2009, 37). A method different from that of “interpretation, of logical grammarian analysis, or of polyvalence and language games” (Badiou 2009, 37): a method different from a “methodological idealism”, as we called it above.

“What is thus demanded of us by the world is a philosophy of singularity, a philosophy of contemporary rationality, and a philosophy of the event. This is a programme in itself. To accomplish this programme we must go beyond the three principal tendencies of philosophy I have described.” (Badiou 2009, 41)

Badiou ends his text by indicating that this “philosophy of singularity” is a philosophy of the “rational intertwining of the singularity of the event and of truth”, which culminates in a new concept of the subject (Badiou 2009, 42). He leaves us wondering how this new subjectivity might be conceptualized, and yet he makes clear that it has to be understood in other than in transcendental terms. However, the demand for a new concept of subjectivity is not thoroughly established in the paper, which is much more of a cursory presentation of Badiou’s philosophy. Nonetheless, it seems plausible to reflect upon the

foundations of the three orientations in order to establish criteria to answer to the "new programme" and to design a new method, that is, a new approach of philosophy to the contemporary world.

It was Badiou's "student" Meillassoux whose text *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency* accomplished the task of providing a fundamental reflection on the three orientations of contemporary philosophy. As we have already seen, the externalist definition of knowledge, the methodological correlation of knowledge to external, socio-linguistic constituents, leads to the problem that knowledge is no more knowledge of things in relation to a category of truth but in relation to the socio-historical movement of meaning leading to a self-annulment of knowledge and criticism in the identification with its socio-historical circumstances. As Latour puts it: "to become a social scientist is to realize that the inner properties of objects do not count, that they are mere receptacles for human categories" (Latour 1993, 52).

Meillassoux's essay examines the fundamentals of the correlation of knowledge to finitude which, though dominant in the three major orientations of contemporary philosophy, poses problems for sociologies of knowledge and the sciences<sup>5</sup>. As if it was a response to Latour's statement, Meillassoux's essay begins with the following sentences: "the theory of primary and secondary qualities seems to belong to an irremediably obsolete philosophical past. It is time it was rehabilitated" (Meillassoux 2008, 7).

It becomes immediately clear that Meillassoux radicalizes his answer to the problem. While Latour's and Badiou's approaches to the "crisis of critique" seem to be compatible with some of the theses of social constructivism, Meillassoux's approach diametrically opposes the latter's fundamental creed and therefore any externalist correlationism of knowledge. Not only does Meillassoux argue that there are internal constituents of knowledge; according to him, there is moreover an absolute, mind-independent quality of things, and the finitist approach, bearing a correlation of thought and being, whether conceived as internal or external, is ultimately the fundamental problem of contemporary philosophy. Or, put

differently, it seems impossible today to think outside of the correlation of thought and being.

Correlationism consists in disqualifying the claim that it is possible to consider the realms of subjectivity and objectivity independently of one another. Not only does it become necessary to insist that we never grasp an object “in itself”, in isolation from its relation to the subject, but it also becomes necessary to maintain that we can never grasp a subject that would not always already be related to an object. (Meillassoux 2008, 13)

Meillassoux argues that the correlationism common to the sociology of knowledge and to the three orientations of contemporary philosophy has its origin in the development of post-Kantian thought and epistemology. Meillassoux differentiates between three (“systematic”) types of correlation: a correlation of subject – object, a noetico – noematic correlation, and a correlation of speech and reference (Meillassoux 2008, 15). Three “systematic” types or methods, which could be identified with the three orientations in contemporary philosophy (as named by Badiou). Furthermore, he differentiates between two (“historical”) types of correlationism (Meillassoux 2008, 52). The first, so-called “weak” type of correlationism can be defined as Kantian, since it postulates things in themselves, but does not recognize them as criteria of truth. The second, “strong” type of correlationism denies the conceivability of things in themselves, at the same time postulating that language is the fundamental criterion of meaning. This “historical” genealogy of correlationism sketched out by Meillassoux is very similar to the development of the sociology of knowledge, as we have seen: research needs to be done to see if this account is also applicable to the vast and complex developments in post-Kantian philosophy. In light of Braver’s comprehensive book *A Thing of this World: A History of Continental Antirealism*, Meillassoux’s account of post-Kantian developments seems to be a legitimate interpretation, since it is a continuous letting-go of the idea of the theory of primary and secondary qualities and therefore a movement of antirealism. Here, however, it has to be said, that Meillassoux’s search for a realism that can ground a rehabilitation of the theory of primary and secondary qualities does not intend to



restore a naïve, dogmatic Realism, a pre-modern theory of a principal reality or a "reality principle". In contrast, on the basis of his diagnosis of the correlationist foundations of the three orientations of contemporary philosophy, he is looking for a different approach to the correlation of thought and being.

Meillassoux finds this different approach in an interpretation of Hume's problem of induction that can counter the transcendental reading which underlies post-Kantian correlationism. He attempts to show that there is an irrational and dogmatist undercurrent in the Kantian interpretation of the problem of induction, which can be understood as the origin of correlationism and the founding of critique and its methodological recourse to finitude: the principle of sufficient reason. Meillassoux argues against the belief that everything happens for a reason. On the basis of an ontological interpretation of Hume's problem of induction Meillassoux affirms the absolute necessity of contingency and the "principle of unreason" as a point of departure for a "speculative materialism" (Meillassoux 2008, 195). Meillassoux formulates the principle of unreason as follows: "There is no reason for anything to be or to remain the way it is; everything must, without reason, be able not to be and/or be able to be other than it is." (Meillassoux 2008, 99)

Meillassoux argues that without the dogmatic foundation of correlationism (the principle of sufficient reason), from the perspective of the principle of unreason, contingency cannot be understood in terms of its limitations or finitude (as correlationism did), but has to be understood in ontological, absolute terms. This, however, does not imply that everything is chaotic. From the principle of unreason Meillassoux can deduce the law of noncontradiction; with reference to Cantor's set theory and the theory of the transfinite, he concludes that contingency must not be identified as chaotic but understood as a set with the possibility to change at any moment (Meillassoux 2008, 166). Therefore a stable, coherent reality, which is at the same time ontologically contingent, is absolutely plausible. So the foundation of Meillassoux's speculative philosophy lies in this theory of the absolute ontological necessity of the possibility of a "being-different" of the world and the

groundlessness of natural laws, the possibility of the advent of natural laws *ex nihilo*: “Our absolute, in effect, is nothing other than an extreme form of chaos, an *hyper-Chaos*, for which nothing is or would seem to be, impossible, not even the unthinkable.” (Meillassoux 2008, 105).

Meillassoux thus characterizes philosophy as the practice of thinking absolute contingency. Hence philosophy does not only regain the status of a universal and absolute thought, but also fulfills its fourfold desire (revolt, logic, universality and risk) as a principle of interruption of the contemporary world and the capitalist logic of fluctuation. This desire cannot be identified with a dogmatic metaphysical desire; it is a radical openness to the ontological contingency of the world – a fundamental thought, that subverts the logic of the contemporary world.

The political dimension of Meillassoux’s work is already implicit in his refusal of fideism and anti-scientism; it becomes explicit in an interview, where he states:

I am very hostile to neo-liberalism, which has turned the contemporary world (and the work world in particular) into a nightmare of rare intensity [...]. The great political issue remains knowing how and when we can finally be rid of such a moral and intellectual madness, which the crisis of 2008 was apparently insufficient to bring down. (Harman 2011, 173)

In order to reinstate the absolute position of philosophical thought above or beyond the contemporary world, Meillassoux turns to mathematics: “Thus, we must establish the following thesis, which we have already stated, by deriving it from the principle of factuality: what is mathematically conceivable is absolutely possible.” (Meillassoux 2008, 189). And again:

[...] it is meaningful to think (even if only in a hypothetical register) that all those aspects of the *given* that are mathematically describable can continue to exist regardless of whether or not we are there to convert the latter into something that is given-to or manifested for. Consequently, this dia-chronic referent may be considered to *be contingent while simultaneously being considered to be absolute*: it can be construed as an event, an object, or a processual stability, that need not be shown to be unconditionally necessary, since this would be contrary to our ontology. [...] Accordingly, the absoluteness of that which is mathematizable means: the possibility of factual existence

outside thought – and not: the necessity of existence outside thought. Whatever is mathematizable can be posited hypothetically as an ontologically perishable fact existing independently of us. In other words, modern science uncovers *the speculative hypothetical import* of every mathematical reformulation of our world. (Meillassoux 2009, 189)

With the idea of the “absoluteness of that which is mathematizable” described in the two passages above, two things become apparent: firstly, Meillassoux argues that with the recourse to mathematics (and modern science) a rehabilitation of the theory of primary and secondary qualities is possible. Here Meillassoux vows for a re-approximation of philosophy, mathematics and the natural sciences, reacting to their increasing distance and distinction in the three great orientations of contemporary philosophy. Secondly, the task of philosophy is characterized as an absolutization of mathematics. Here – as in other positions – Meillassoux clearly follows Badiou’s idea of the equivalence of mathematics and ontology (Badiou 2005, 6), an equivalence that aims at the abolishment of the paradigmatic identification of ontology and a form of finitude.

## 5.

In this paper, I have shown how the “new” problem of realism has originated in the tension of philosophical and sociological epistemology, both of which are fundamentally interconnected in theory, but disciplinarily separated. The globally accepted correlation of knowledge and external socio-linguistic, transcendental factors has become methodologically problematic in the sociological description of scientific knowledge. It were the works of Latour that brought this problem to the attention of philosophy, which was already in conflict with its “postmodern condition and definition”. The “newness” of the new speculations on realism lies in the attempt to reestablish the power of reason lost in the current state of theory. However, the “newness” of the problem is not only to be seen in a mere resurfacing of ontological discussions, but in the entanglement of the speculations on realism with a political agenda. A political agenda that is at the very least to

be characterized as a quest for new ways of approaching the things of this world, new methods that allow analysis and criticism to play an active part in the contemporary world: it is a quest for a new responsiveness of theory to the problems of contemporary societies.

Meillassoux and Badiou approach the problem of a new realism with an approximation of the two generic series of mathematics and philosophy. They do not attempt to reintroduce a realism of principles, but set out to produce a methodological realism. In their view, philosophy as revolt, as universal, can only be achieved by the rationality of mathematical logic. Nonetheless, this approach to the problem of realism has not been without criticism. The bypassing of the two generic series of mathematics and philosophy has been criticized by Laruelle as groundless classical philosophical pragmatism. (This is what he calls a “*décision philosophique*”, Laruelle 1998, 39-41.) It is groundless in the sense that it originates in the illusion and misunderstanding that philosophy or mathematics have a privileged access to reality. Contrary to this idea, Laruelle argues in accordance with his concept of generic sciences and epistemology, that (non-)philosophy should relate itself to all generic series, that is, sciences as possibilities of thinking the real. By means of an extraction of independent pieces and materials from different series, Laruelle attempts to make room for a thinking that he calls “*science générique*” (Laruelle 2008, 9-18). He thus aims at a democratization of the disciplines beyond philosophical and mathematical intermediation and super-positionin (Mullarkey and Smith 2012, 2).

While Laruelle’s aim of a democratization of the disciplines seem to be necessary, Meillassoux is right to criticize Laruelle’s positioning of the real outside of thought (Harman 2011, 83). Furthermore, the idea of a radical indifference of the “One” as Real seems to be entangled in the neoplatonic and gnostic traditions, as Srnicek (2010) shows. Such an approach to the problem of “new” realism seems to be dogmatic in the sense that it does not let go of the principle of sufficient reason as a foundation. Nonetheless, it seems difficult to see in which way (other than hypothetical or metaphorical) the recourse to

mathematics can come to the aid of philosophy's desire to become a critical and creative force in contemporary society. Still more importantly, the privileging of logical possibility over material possibility in Meillassoux's approach poses a problem, as Hägglund points out (Hägglund 2011, 122). Like Hägglund, Hallward (Hallward 2011, 139) criticized an identification of logical and material, because a privileging of the logico-mathematical possibility seems to be an obstruction to the goal of a speculative materialism. And even if Meillassoux's claim regarding the necessity of radical contingency is plausible, as is his overall argumentation, it seems questionable whether the identification of mathematical logic and material logic does not conjure the same problems for philosophy as did the identification of linguistic logic and material logic. Ultimately, the problem of a “new” realism seems to be a problem of method set in the horizon of the generic series, without the ground of a prescriptive principle. “New” realism can be conceived as a question of the situation and the means and methods of philosophy in relation to the contemporary society and science. To fulfill this project we have to carefully reflect upon the methods of philosophical research and its relation to other series of knowledge.

## NOTES

---

<sup>1</sup> “leitenden prinzipiellen Überzeugung”.

<sup>2</sup> “[...] erkenntnistheoretische Untersuchungen ohne *gleichzeitige Erforschung der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung* der obersten Typen menschlichen Wissens und Erkennens [sind] zu Leere und Unfruchtbarkeit verurteilt” (transl. by M. B.).

<sup>3</sup> “1. Das Wissen jedes Menschen, er sei “Glied” einer Gesellschaft ist kein empirisches Wissen, sondern ‘*a priori*’: Es geht genetisch den Stufen seines sogenannten Selbst- und Selbstwertbewußtseins *vorher*: Kein ‘Ich’ ohne ein ‘Wir’ und das ‘Wir’ ist genetisch stets früher inhaltlich erfüllt als das ‘Ich’. 2. Das empirische Teilhabeverhältnis Menschen an dem Erleben seiner Mitmenschen realisiert sich je nach Wesensstruktur der Gruppe *in verschiedener Weise*. Diese Weisen sind *idealtypisch* zu erfassen.[...] 3. Ein dritter Grundsatz der Wissenssoziologie, der zugleich ein Lehrsatz der Erkenntnistheorie ist, besagt, dass es in der Ordnung des Ursprungs unseres Wissens um Realität, d. h. ‘Wirkfähiges’ überhaupt, und in der Ordnung der

Erfüllung der dem Menschenbewußtsein konstant eigenen Wissens- und korrelierten *Gegenstandssphären* ein festes *Ordnungsgesetz* gibt.”

<sup>4</sup> For a definition of capitalist realism see (Fisher 2009, 7).

<sup>5</sup> This is why Meillassoux starts his essay with a reflection of the problem of “ancestrality” in the natural sciences.

## REFERENCES

Badiou, Alain. 2005. *Being and Event*. New York: Continuum.

Badiou, Alain. 2009. *Philosophy and Desire*. In *Infinite Thought*, by A. Badiou. London and New York: Continuum.

Baudrillard, Jean. 1988. *Simulacra and Simulations*. In *Selected Writings of Jean Baudrillard*, edited by Poster Mark. Cambridge (UK): Polity.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. 1991. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin Books.

Bloor, David. 1992. *Left and Right Wittgensteinians*. In *Science as practice and culture*, edited by Pickering, Andrew. Chicago and London: University of Chicago Press.

Bloor, David. 2002. *The Strong Programme in the Sociology of Knowledge*. In *Philosophy of Science. Contemporary Readings*, edited by Yuri Balashov and Alex Rosenberg. London and New York: Routledge.

Deleuze, Gilles and Félix Guattari. 2000. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Demmerling, Christoph. 2004. *Realismus und Antirealismus. Zur Anatomie einer Debatte*. In *Was ist wirklich? Neue Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie*, edited by Christoph Halbig and Christian Suhm. Frankfurt: Ontos Verlag.

Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Derrida, Jacques. 1981. *Interview with Jean-Louis Houdebine*

and Guy Scarpetta. In *Positions*, by Jacques Derrida. Chicago and London: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. 1993. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Éditions Galilée.

Fischer, Mark. 2009. *Capitalist Realism. Is There no Alternative?* Winchester and Washington: Zero Books.

Häggglund, Martin. 2011. *Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux*. In *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, edited by Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman. Melbourne: Re-press.

Hallward, Peter. 2011. *Anything is Possible*. In *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, edited by Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman. Melbourne: Re-press.

Harman, Graham. 2011. *Interview with Quentin Meillassoux*. In *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, by G. Harman. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kneer, Georg. *Die Debatte über Konstruktivismus und Postkonstruktivismus*. In *Soziologische Kontroversen. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaft vom Sozialen*, edited by Georg Kneer and Georg Moebius. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Knoblauch, Hubert. 2007. *Wissenssoziologie*. Konstanz: UTB.

Laruelle, François (ed.). 1998. *Dictionnaire de la non-philosophie*. Paris: Kime.

Laruelle, François. 2008. *Introduction aux sciences génériques*. Paris: Petra.

Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.

Liotard, François. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.

Mackay, Robin (ed.). 2007. *Collapse – Philosophical Research and Development*. Volume III. Falmouth: Urbanomic.

Meillassoux, Quentin. 2008. *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. New York: Continuum.

Mullarkey, John and A. P. Smith. 2012. *Introduction: The Non-Philosophical Inversion: Laruelle's Knowledge Without Domination*. In *Laruelle and Non-Philosophy*, edited by John Mullarkey and A. P. Smith, 1-18. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Panofsky, Erwin. 1955. *Meaning in the Visual Arts*, Woodstock: Overlook Press.

Scheler, Max. 1960. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Gesammelte Werke, Band 8. Bern and München: Bouvier.

Simmel, Georg. 1968. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot.

Srnicek, Nick. 2010. *François Laruelle and the Non-Philosophical Tradition*.

<http://speculativeheresy.files.wordpress.com/2010/03/srnic-ek-nick-laruelle-and-the-non-philosophical-tradition.pdf>.

Consulted 7-7-2013.



## Journal Details

### Frequency

2 issues per year, published

June 15 (deadline for submissions: February 15) and

December 15 (deadline for submissions: August 15)

**ISSN (online):** 2067 – 3655

### Editorial policy

We publish original articles in the areas of hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy, regardless of philosophical affiliation. Articles in the history of philosophy, philosophy of religion, aesthetics, moral, and legal philosophy are also welcome.

We only publish articles that have not been previously published. Republication of an already published article is possible only in exceptional cases. Manuscripts should not be currently under consideration with another journal.

The opinions expressed in published articles are the sole responsibility of the authors and do not reflect the opinion of the editors, or members of the editorial board.

### Journal sections

Each issue contains research articles on a specific philosophical topic, a *Varia* section with articles not related to that topic, and a *Book Reviews* section. Philosophical debates are also welcome.

### Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

### Peer Review Policy

Papers are refereed by two anonymous reviewers. The refereeing period is 3 months. Authors will be notified by email if their text is accepted for publication, recommended for revision, or rejected. All submissions should be prepared for blind reviewing: authors should remove all information that could reveal their identity and provide their name and contact information on a separate page.

### Rights

All rights remain with the authors. Authors retain the right to republish their articles in original or changed format with a note indicating that they were first published in our journal.

### Open Access Policy

*Meta* adheres to the Open Access policy. All texts are available free of charge on the website [www.metajournal.org](http://www.metajournal.org)

## Submission Guidelines

### Text Formatting

Texts should be submitted in .doc or .rtf format, and edited using the Times New Roman font, 12 point font size (10 point font size for endnotes).

### Title Page

Texts should be prepared for blind reviewing. Authors should write their name, position, affiliation, and contact information (including e-mail address) on a separate page.

### Abstract

All submissions must be accompanied by an abstract (max. 200 words) in English, together with the English version of the title.

### Key Words

5-10 key words should be provided in English, after the abstract. This applies to book reviews and debates as well.

### Length of texts

The length of texts submitted for publication should be 3,000-7,500 words for articles and 1,000-2,000 words for book reviews.

### Languages

We accept submissions in English, French, German, Spanish and Italian.

### Informations about Authors

Authors should also submit a short description of their research interests and recent publications. This description should not exceed 5 lines and should be sent separately.

### Citations and List of References

References should follow the author-date system of the Chicago Manual of Style, the 16th edition (see the [Quick Guide](#)).

Sources are cited in the text, in parenthesis, as follows: author's last name, date of publication, page number. Citations in the text must agree exactly with the list of references. All sources that appear in the one place must appear in the other. Multiple sources by the same author(s) should be listed chronologically, from the earliest to the most recent. The reference list should only include works that are cited in the text.

Sample reference for single author books:

Citation in the text: (Dahrendorf 1997, 45).

Entry in the reference list: Dahrendorf, Ralph. 1996. *After 1989. Morals, Revolution and Civil Society*. New York: St. Martin's Press.

META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Sample reference for journal articles:

Citation in the text: (Bernstein 1982, 825)

Entry in the reference list: Bernstein, Richard J. 1982. From Hermeneutics to Praxis. *Review of Metaphysics* 35 (4): 823-845.

For all other references, please consult the Chicago-Style Citation Guide:

<http://www.chicagomanualofstyle.org/contents.html>

### **Endnotes**

Notes should be numbered consecutively and placed at the end of the text (endnotes), not as footnotes. They should only be used to provide further information about a particular idea. Endnotes cannot be substituted for the Reference List.

### **Acknowledgments**

Acknowledgments of grants, funds, etc. should be placed before the reference list. The names of funding organizations should be written in full.

### **Submission**

Papers should be submitted as e-mail attachments to the editors at: editors[at]metajournal.org

Contact person: Dr. Cristian Moisuc

### **Contact** (Postal address for submission)

Center for Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy

Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences

“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi

Bd. Carol I, no. 11

700506, Iasi, Romania

Tel.: (+) 40 232 201284; Fax: (+) 40 232 201154

Email: editors[at]metajournal.org

Contact person: Dr. Cristian Moisuc

### **Call for papers**

Articles for the *Varia* and the *Book Review* sections can be submitted at any time.