

---

## Tatsachen statt Fossilien

### Neuer versus Spekulativer Realismus

*Markus Gabriel*

WIE BEINAHE JEDER PHILOSOPHISCHE AUSDRUCK ist aufgrund seiner langen Geschichte auch ›Realismus‹ ein *pollachōs legomenon*. Dabei kann man jedenfalls im Allgemeinen zwei Stoßrichtungen unterscheiden, die mit der Verpflichtung auf einen Realismus einhergehen können. Einerseits handelt es sich beim Realismus um eine Reihe von *epistemologischen* Positionen, die gemeinsam haben, dass sie mit einem letztlich unproblematischen Zugang zu etwas Wirklichem rechnen. Der Realismus behauptet, dass wir das Wirkliche, das in Frage steht, erkennen können. Andererseits wird der Realismus auch als eine *metaphysische* These betrachtet, und ihre Vertreter gehen davon aus, dass etwas Wirkliches (oder gar die Wirklichkeit bzw. die Welt) weitgehend oder insgesamt davon unabhängig ist, unter welchen Bedingungen wir das Wirkliche erfassen bzw. repräsentieren können. Freilich gibt es prominente Versuche, beide Stoßrichtungen auf einen gemeinsamen semantischen Nenner zu bringen; Versuche, die sich ihrerseits auf die Tradition berufen können, die den Realismus (im Unterschied zum Nominalismus) als eine Theorie der Bedeutung genereller Ausdrücke verstand, die eine fundamentale Rolle in unserer Erkenntnis der Strukturen des Wirklichen spielen.

Im Folgenden wird es mir darum gehen, zwei vieldiskutierte Realismusoptionen der Gegenwartsphilosophie zu kontrastieren, die jeweils Vorschläge unterbreitet haben, wie man die vielfältigen epistemologischen, metaphysisch-ontologischen und semantischen Realismusdebatten angesichts zentraler Probleme der Gegenwartsphilosophie weiterführen kann. Dabei werde ich mich diesen Optionen – dem Spekulativen auf der einen und dem Neuen Realismus auf der anderen Seite – im Licht der Frage ihres möglichen Beitrags zur Frage nach den Medien der Natur zuwenden.

Diese Frage verstehe ich dabei als eine Frage danach, welche Prämissen eine realistische Naturphilosophie in Anschlag bringt, wenn es darum geht, inwieweit die Natur als erkennbar aufzufassen ist. Es geht also darum zu klären, wie das Verhältnis von epistemologischem und metaphysisch-ontologischem Realismus angesichts der Naturphilosophie ausfällt. Vor diesem Hintergrund plädiere ich dafür, die semantische Dimension der Realismusdebatte nicht zu vernachlässigen. Ob und in welchem Sinn sich ein Realismus empfiehlt, hängt immer auch davon

ab, welche Überzeugungen man über die Dekomposition unserer wahrheitsfähigen Gedanken hinsichtlich eines bestimmten Gebiets für vertretbar hält.

Dabei halte ich aus Gründen semantischer bzw. allgemein erkenntnistheoretischer Herkunft insbesondere den Eröffnungszug des Spekulativen Realismus für problematisch. Dieser schließt sich Quentin Meillassoux' Kritik des ›Korrelationismus‹ an. Allerdings handelt es sich genau besehen beim Korrelationismus gar nicht um eine hinreichend konturierte Position, um die man sich dann streiten könnte, sondern um eine erkenntnistheoretisch unbestimmte Gemengelage.

Im ersten Teil meines Beitrags werde ich gegen den Versuchsaufbau des spekulativen Realismus argumentieren. Insbesondere halte ich den ›Korrelationismus‹ für ein unbestimmtes Gespenst. Im zweiten Teil werde ich dann zu der Frage Stellung beziehen, welche grundlegenden naturphilosophischen Konsequenzen aus derjenigen Form einer realistischen Tatsachenontologie folgen, die unter dem Titel der ›Sinnfeldontologie‹ mein Beitrag zur Debatte um den Neuen Realismus ist.

## 1. Fossilien

Der systematische Ausgangspunkt der divergierenden Programme, die sich unter dem Banner des Spekulativen Realismus versammeln, ist Meillassoux' viel-diskutierter Versuch, dasjenige zu durchbrechen, was er als ›Korrelationismus‹ bezeichnet.<sup>1</sup> Nun ist genau besehen allerdings nicht klar, was genau eigentlich der Gegenstand seiner Kritik, d. h. der Korrelationismus eigentlich sein soll. In seiner kritischen Diskussion der anti-phänomenologischen Ausrichtung von Meillassoux rekapituliert Dan Zahavi in enger Tuchfühlung zu Meillassoux den Gehalt der These des Korrelationismus folgendermaßen:

›Correlationism is the view that subjectivity and objectivity cannot be understood or analyzed apart from one another because both are always already intertwined or internally related. It is the view that we only ever have access to the correlation between thinking (theory) and being (reality) and never to either in isolation from or independently of the other. On this view, thought cannot get outside itself in order to compare the world as it is ›in itself‹ with the world as it is ›for us‹. Indeed, we can neither think nor grasp the ›in itself‹ in isolation from its relation to the subject, nor can we ever grasp a subject that would not always-already be related to an object.«<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Quentin Meillassoux: *Nach der Endlichkeit*, Zürich/Berlin 2008, S. 18.

<sup>2</sup> Dan Zahavi: *The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism*, in: *International Journal of Philosophical Studies* 24/3 (2016), S. 289–309, hier S. 293.

Zahavi meint, dass sowohl Husserl, Heidegger als auch Merleau-Ponty diese Position für richtig halten und schreibt sie im Allgemeinen auch der Phänomenologie zu, der er sich anschließt. Aber was genau soll der Korrelationismus eigentlich sein? Nimmt man wörtlich, was Meillassoux und Zahavi über ihn mitteilen, hätten wir immer nur Zugang zu einer Korrelation von Sein und Denken, niemals aber zu einem von beiden in Isolation vom anderen. Aber was soll es denn heißen, Zugang zu einer Korrelation zu haben? Wenn die Korrelation ihrerseits etwas ist, was zum Sein gehört, ergibt sich ein vitiöser, infiniter Regress, weil man dann *ipso facto* zu unendlich vielen Korrelationen Zugang haben muss, um überhaupt zu irgendetwas Zugang zu haben. Wenn die Korrelation zum Denken gehört, ergibt sich dasselbe Problem. Demnach könnte man wohl keinen Zugang zur Korrelation haben, was nicht gerade für den Korrelationismus spricht, da er damit seine eigenen Behauptungsbedingungen unterminiert.

Andererseits könnte auch gemeint sein, dass die Erkenntnis- oder Intentionalitätsrelation, die zwischen Subjekt und Objekt bestehen soll, eine besondere Relation ist, die als Korrelation aufzufassen ist. Was aber ist eine Korrelation im Unterschied zu anderen Relationen? Formuliert man die Behauptung des Korrelationismus, ist es unerlässlich, zwei Relata (Sein und Denken bzw. Objekt und Subjekt) anzuführen, die in einer bestimmten Relation stehen. Damit hat man aber einen von dieser Relation unabhängigen Zugang zu den Relata. Demnach müssen spezifische Annahmen über die Art der Korrelation getroffen werden, soll der Korrelationismus als eine problematische Position aufgefasst werden. Man könnte etwa Kant so deuten, dass Erscheinungen Korrelate sind, die es buchstäblich nicht gäbe, wenn es niemanden gäbe, der sich in einer epistemisch relevanten Einstellung zu ihnen befände oder befinden könnte. Dann gäbe es einen Sinn, in dem die Korrelate keine Relata sind, zu denen man unabhängig von dieser spezifischen Relation Zugang haben könnte. Doch daraus folgt wiederum nicht ohne weitere Zusatzannahmen, dass dies eine problematische Position ist, die irgendeinen wünschenswerten Realismus unterminiert. Erstens ist die Position ja ausdrücklich als empirischer Realismus zu verstehen, was wohl bedeutet, dass man über Erscheinungen wahrheitsfähige Überzeugungen haben kann, sodass Erscheinungsüberzeugungen objektive Realität haben. Und zweitens sind Dinge an sich keine Korrelate der Erscheinungskorrelation, sodass hier Raum für einen metaphysischen Realismus bleibt.

In jeder Variante wird man aber wiederum Zugang zu Relata haben, die von der spezifischen Erkenntnisrelation unabhängig sind. Der Zugang ist der erkennende Standpunkt der Erkenntnistheorie, von dem aus man behauptet, dass der Korrelationismus eine Option und gleichzeitig ein Problem darstellt.

Demnach sollte man das (vermeintliche) Problem des Korrelationismus anders angehen und sich nicht an Meillassoux' und Zahavis Formulierungen halten. Ver-

mutlich schwebt Meillassoux letztlich das erkenntnistheoretische/semantische Problem vor, dass die Wahrheitsbedingungen für artikuliert Überzeugungen, die wir angeben, wenn wir einen Wissensanspruch erheben, stets in irgendeinem Sinn davon abhängen, welches ›Bild‹ wir uns von der anvisierten Tatsache machen, deren Bestehen wir behaupten. Im Kantischen Fahrwasser wird dieser Umstand in der Theorie der Einbildungskraft verhandelt, die eingeführt wird, um Wissensansprüche »aus dem Standpunkte eines Menschen«<sup>3</sup> erheben zu können. Zum Standpunkt eines Menschen gehört, dass wir nur dann über etwas nachdenken können, das in einem unverdächtigen Sinn von unserem Nachdenken unabhängig ist, wenn wir überhaupt einen »mentalen Zugang« zu etwas von der relevanten Sorte haben können.<sup>4</sup> Zu unseren mentalen Zugangsbedingungen gehört aber nun einmal, dass uns Gegenstände immer auf eine bestimmte Art gegeben werden. Gegenstände, für die es keine Art gibt, in der sie *uns* gegeben werden können, können *trivialiter* keine auf übliche Weise epistemisch individuierten Gegenstände von wahrheitsfähigen Überzeugungen sein, sofern diese in die Praktiken einlösbarer Wissensansprüche eingebunden sind.

Vom Standpunkt der Erkenntnistheorie folgt aus der Analyse unserer Wissensansprüche *prima vista* das gerade Gegenteil von Meillassoux' Analyse der Situation: Wer einen mentalen Zugang zu p hat, steht damit ja nicht *ipso facto* in einer Beziehung zu dieser Relation, sondern unterhält vielmehr eine nicht noch einmal weiter vermittelte Beziehung zum Sein (p) selbst.

Dennoch hat Meillassoux auf eine neue Weise an ein altes Problem erinnert, das sich in der Tat auch im Kantischen Rahmen ergibt. Dieses Problem rührt daher, dass alle Erkenntnistheorie bis ins neunzehnte Jahrhundert dazu neigte, davon auszugehen, dass der Mensch nicht etwa nur das epistemologische Zentrum seines Wissensuniversums ist – was eine wenig problematische Annahme ist. Vielmehr wurde zusätzlich angenommen, dass die Wirklichkeit selber insgesamt entweder auf das Ereignis ihrer Erkennbarkeit durch den Menschen zugeschnitten ist oder aber völlig unerkennbar bleiben könnte. Kant nimmt in diesem Zusammenhang in seiner frühen *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* ohne Zögern an, dass jeder Planet im ihm bekannten Universum intelligentes, auf die Beobachtung der Natur zugeschnittenes und moralfähiges Leben beherbergt.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft [KrV], hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., A 26/B 42, S. 55.

<sup>4</sup> Zur Metapher des mentalen Zugangs und der Frage, ob sie von sich her bereits skeptizistisch vorbelastet ist, vgl. Marcus Willaschek: Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität, Frankfurt am Main <sup>2</sup>2015.

<sup>5</sup> Vgl. den Anhang *Von den Bewohnern der Gestirne*, Immanuel Kant: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechani-

Der Begriff der Einbettung des erkennenden Menschen in eine Naturgeschichte ändert sich radikal mit der vor allem in der Romantik virulenten Diskussion von Fossilienfunden, die die Frage nach der Herkunft des menschlichen Geistes verschärft aufwirft.<sup>6</sup> Meillassoux wendet gegen den Korrelationismus ein, dass er fundamentale Schwierigkeiten mit dem Vorhandensein eines »Archifossils« habe, was er auch unter dem Begriff der Anzestralität diskutiert.<sup>7</sup> Damit bezieht er sich auf den Bereich dessen, was chronologisch vor der Entstehung intelligenten Lebens auf unserem Planeten existierte bzw. der Fall war. Wie, so lautet die modal noch etwas verfeinerte Frage, kann man sich eine Wirklichkeit denken, die auch dann existiert hätte, wenn es unsereiner nicht gegeben hätte, eine Wirklichkeit also, der nicht qua Ding an sich die Strukturen eingeschrieben sein können, die ihr zugeschrieben werden, wenn wir sie *post festum* als erkennbar erfahren?

Natürlich kann man hier sagen, dass die Einbildungskraft retroaktiv auch die Vergangenheit in das »Feld möglicher Erfahrung«<sup>8</sup> einholt. Sobald es unsereiner gibt, können wir auch den Bereich des Anzestralen überschauen, der uns chronologisch vorausliegt. Doch darauf erwidert der Spekulative Realist umgehend, dass wir damit nicht das Anzestrale erfassen, sofern es den Charakter eines Dings an sich gehabt hätte, hätte es unsereiner nicht gegeben. Anders gewendet lautet die kritische Rückfrage Meillassoux', wie es sein kann, dass einiges, was ein Ding an sich hätte bleiben können, sich nachträglich mit unserem Zugang als erkennbar und damit als Erscheinung erweist, während anderes weiterhin Ding an sich bleibt und dem Erkennen damit entzogen bleibt. An dieser Stelle könnte man natürlich umgehend einwerfen, dass Kant zufolge kein Ding an sich jemals erkannt werden kann. Was sich nachträglich, mit dem Aufkommen von menschlichen epistemischen Subjekten herausstellt, ist vielmehr, dass die Erscheinungen, die wir zur Vergangenheit rechnen, deswegen in die Zeitreihe eingelassen sind, weil sie jetzt dort in der Position der Vergangenheit eingetragen sind. Dies wirft dann allerdings die Frage auf, was es eigentlich genau bedeutet, dass etwas nur dann vergangen ist, wenn es eine Gegenwart gibt, die aus Erscheinungen besteht, von denen einige von menschlichen epistemischen Subjekten erkannt werden.

Wie kommt es überhaupt dazu, dass unsere Registraturen Informationen so verarbeiten, dass einige Bereiche des Wirklichen unter konstitutiver Ausblendung anderer Bereiche erkennbar werden? Dies kann nicht daran liegen, dass die Wirklichkeit auf eine letztlich mysteriöse Weise bereits auf ihr Erkanntwerden zuge-

---

schen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt, Königsberg/Leipzig 1755, S. 351–368.

<sup>6</sup> Vgl. insbesondere Iain Hamilton Grant: *Philosophies of Nature After Schelling*, London/New York, NY 2006.

<sup>7</sup> Meillassoux: *Nach der Endlichkeit* (wie Anm. 1), S. 14.

<sup>8</sup> Kant: *KrV*, A 227/B 280f.

schnitten war, ehe überhaupt feststand, dass Erkennen stattfinden könnte.<sup>9</sup> Genau gegen eine solche mysteriös-teleologische Annahme wendet sich Meillassoux.

Allerdings ist sein Befund, dass der (transzendente) Idealismus, den er wohl mit dem Korrelationismus anvisiert, sich in Probleme mit einer diachron weit von uns entfernten Natur verstrickt, diagnostisch fehlgeleitet.<sup>10</sup> Das Problem kann nicht lauten, wie solches, was bereits existierte, ehe es unsereiner gab, teilweise erkennbar wird, sobald wir es erkennen. Denn dieses Problem lässt sich umgehend unter Rekurs auf Kants berühmte These angehen, dass die Erkennbarkeitsbedingungen, die wir transzendentalphilosophisch herausarbeiten, keine realen Prädikate sind. Nicht nur ist Sein kein reales Prädikat, sondern der gesamte begriffliche Rahmen, den die kritische Transzendentalphilosophie artikuliert, soll gerade keine Ontologie im Sinne einer allgemeinen Erkenntnis der Dinge überhaupt darstellen.<sup>11</sup>

Was das Wirkliche erkennbar macht, ist dem Kantischen Prämissenrahmen zufolge gerade keine dem Wirklichen unabhängig von seinem Erkenntwerden inhärierende metaphysische Eigenschaft. Damit wird aber, anders als Meillassoux annimmt, gerade nicht behauptet, dass das Wirkliche nicht von seinem Erkenntwerden unabhängig ist, sondern nur, dass das erkannte Wirkliche *trivialiter* unter den Bedingungen steht, die erfüllt sein müssen, damit wir es erkennen können. Die Aussage, das Wirkliche tauche gleichsam im Horizont des Erkennens auf, sagt etwas über diesen in seiner Beziehung zum Wirklichen, nicht aber etwas über das Wirkliche aus, wie es gewesen wäre, wenn es niemand erkannt hätte.

Doch dies schließt nicht aus, dass wir wissen, wie das von uns einmal erkannte Wirkliche gewesen wäre, wenn wir es nicht erkannt hätten. Vor diesem Hintergrund kann man einen ersten Versuch unternehmen, den Begriff einer natürlichen anzestralen Tatsache näher zu bestimmen. Der Begriff einer natürlichen anzestralen Tatsache ist erstens der Begriff von etwas, was auch dann der Fall gewesen wäre, wenn es niemanden gegeben hätte, dem dies aufgefallen wäre. Zweitens ist er der Begriff von etwas, das zum Gegenstandsbereich unserer am besten ausgewiesenen, soll heißen epistemisch erfolgreichen Naturwissenschaften gehört. Mein *terminus technicus* für diesen Bereich ist ›das Universum‹, da der Ausdruck ›Natur‹ mit zu vielen Altlasten beladen ist.

Meillassoux könnte an dieser Stelle bestreiten, dass es überhaupt Bedingungen dafür gibt, dass wir etwas wissen können. Allerdings ginge das viel zu weit, da er

<sup>9</sup> Vgl. dazu meine Überlegungen in *What Kind of an Idealist (if any) is Hegel?*, erscheint in: *Hegel-Bulletin*.

<sup>10</sup> Vgl. dazu die Kritik bei Ray Brassier: *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Basingstoke/New York, NY 2007, S. 49–56.

<sup>11</sup> Zur Diskussion mit einschlägigen Belegstellen vgl. Markus Gabriel: *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Frankfurt am Main 2016, S. 98–122.

selber ja mit einer sehr klassischen Konzeption der Reichweite der Logik rechnet, wenn er etwa aus dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch weitreichende metaphysisch-spekulative Konsequenzen zieht.<sup>12</sup> Überdies möchte Meillassoux ja nicht bestreiten, dass es Erscheinungen gibt, die nur Bestand haben, weil es unsereiner gibt, wofür er den frühneuzeitlichen Begriff sekundärer Qualitäten heranzieht.<sup>13</sup>

Das Problem mit dem Korrelationismus ist demnach nicht, dass es Bedingungen dafür gibt, dass wir überhaupt etwas erkennen können. Denn dies ist mit jeder wünschenswerten Form des Realismus kompatibel. Eine Variante der von Meillassoux namhaft gemachten Schwierigkeiten ergibt sich aber dennoch. Denn wenn das Wirkliche teils unter Erkennbarkeitsbedingungen steht und teils potenziell von diesen abgeschnitten ist, stellt sich die Frage, woran es liegt, dass einiges Wirkliches dem Erkennen entzogen bleibt.

Dieser Problembereich erschließt sich freilich nicht aus der diachronen Anzestralität, da er synchron nicht weniger bedeutsam ist. Die Natur koexistiert ja mit uns und konnte nicht plötzlich verschwunden sein, als wir anfangen, sie zu erkennen.

## 2. Tatsachen – Natur und Neutraler Realismus

Entgegen Meillassoux' Wahrnehmung der epistemologischen Landschaft der neuzeitlichen und gegenwärtigen Philosophie besteht in der Tat eine weitverbreitete Versuchung, das Anzestrals zu überschätzen. Die Überschätzung des Anzestralen, der auch Meillassoux zum Opfer fällt, besteht darin, sich das folgende (Welt-)Bild von der metaphysischen Einbettung des Wissens in die Natur zu machen. Anfangs war das Universum ein lebensfeindlicher Ort. Äonen waren erforderlich, um zunächst die physikalisch und dann noch die spezifisch biochemikalisch anführbaren Bedingungen der Entstehung von Arten zur Verfügung zu stellen. Der biologische Prozess der vielfältigen Ausdifferenzierung des Tierreichs führt wiederum nach Äonen zum Vorkommen von Denkerinnen und Denkern, die rückblickend imstande sind, genau diesen Vorgang zu rekonstruieren. Paradigmatisch wird ein solches Weltbild etwa am Anfang von Terrence Malicks *The Tree of Life* in Szene gesetzt.

Damit ergeben sich an verschiedenen Schnittstellen der strukturellen Transformationen der Natur jeweils naturphilosophische oder wissenschaftstheoretische Probleme: Wie kommt es zur Emergenz von (bio-)chemischen Strukturen, zur

---

<sup>12</sup> Meillassoux: Nach der Endlichkeit (wie Anm. 1), S. 95–98.

<sup>13</sup> Ebd., S. 12.

Emergenz von organischen und dann gar von sozio-historischen Strukturen? Oder sollte man hier nicht das Zauberwort ›Emergenz‹ verwenden wollen: Wie können wir eine geeignete reduktionistische Metaphysik entwickeln, der es gelingt, die Natur als allumfassenden, vereinheitlichten Bereich (etwa als die Raumzeit insgesamt oder das Universum im Ganzen) zu denken, in dem das Ereignis des Erkennens dieses Ganzen durch einen Teil (den Menschen) verständlich gemacht werden kann?

Gegen dieses Weltbild, das ich kurzum als ›das naturalistische Weltbild‹ bezeichnen möchte, empfiehlt die Argumentation meines Beitrags zum Neuen Realismus einen ganz anderen Ausgangspunkt, nämlich den eines ›Neutralen Realismus‹.<sup>14</sup> Der Neutrale Realismus hält es für *prima facie* unproblematisch, dass viele der Sätze, mit denen wir wahrheitsfähige Überzeugungen ausdrücken, unabhängig davon wahr sind und sich mit Wirklichem beschäftigen, dass sie irgendwie in ›der Natur‹, ›dem Universum‹ oder ›dem Kosmos‹ referentiell verankert sind. Es ist wahr, dass  $2 + 2 = 4$  ist; wahr, dass Angela Merkel Bundeskanzlerin ist; dass Picasso ein besserer Künstler als George Braque war; dass es böse ist, leidensfähige Lebewesen grundlos zu quälen usw. Daraus folgt jeweils, dass es etwa Zahlen, eine Bundeskanzlerin, Künstler und etwas Böses gibt.<sup>15</sup> Die genannten Gegenstände sind wirklich und sie sind wirklich so, wie die wahren Gedanken sie darstellen. Das Realismusproblem hängt auf dieser Analyseebene überhaupt nicht mit der Frage zusammen, wie wir eine anzestrals Wirklichkeit denken können. Selbstverständlich können wir anzestral Wirkliches denken, ohne dabei irgendwie in einer Korrelation festzustecken, die das anzestral Wirkliche auf Distanz stellt.

Genau dies meint wohl auch Hegel, wenn er darauf abhebt, dass Denken darin besteht, Gedanken zu haben.<sup>16</sup> Er bezeichnet als ›Intelligenz‹ die Annahme, dass wir imstande sind, die Natur nicht nur als undurchdringbares Anderes zu erfahren, sondern als etwas zu erkennen, in das die Intelligenz eingebettet ist. Dabei, so Hegel, »weiß [die Intelligenz], daß, was *gedacht* ist, *ist*; und daß, was *ist*, nur *ist*, insofern es Gedanke ist«<sup>17</sup>. Dies bezeichnet er auch als »einfache Identität des Subjektiven und Objektiven«.<sup>18</sup> Spätestens an dieser Stelle werden spekulative Realisten vermutlich instinktiv einhaken wollen, um den Korrelationismus- oder den womöglich noch schlimmeren Idealismusvorwurf zu erheben. Allerdings ist hier

<sup>14</sup> Markus Gabriel: Neutraler Realismus, in: Philosophisches Jahrbuch 121/2 (2014), S. 352–372.

<sup>15</sup> Vgl. ähnlich auch Amie L. Thomasson: *Ontology Made Easy*, Oxford/New York, NY 2015.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Bd. 10, hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Berlin 2014, S. 283.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd.



Vorsicht geboten. Was Hegel nämlich (Frege *avant la lettre!*) behauptet, ist ja gerade, dass ein Gedanke etwas ist, was das Denken hat und nicht etwas ist, was selber irgendwie ein psychologischer Zustand oder Vorgang ist. Der entscheidende Punkt der Ausführung lautet, dass wahre Gedanken nicht diesseits einer »schlechthin scheidenden Grenze«<sup>19</sup> stehen.

Es kann keine legitime Auflage an den Realismus im Allgemeinen sein, dass angenommen wird, die Wirklichkeit könne unserem Denken entzogen sein. Dies leuchtet nur ein, wenn man sich zuvor ein verfälschtes Bild vom Denken als einer korrelationistischen Verzerrung des Wirklichen gemacht hat. Dieses Bild liegt dem Spekulativen Realismus in den Positionen von Meillassoux aber auch in denen von Ray Brassier und Graham Harman zugrunde, die allesamt davon ausgehen, dass die Natur sich zu verbergen liebt.<sup>20</sup> Das Wirkliche oder Natürliche ist für sie den Erscheinungen entgegengesetzt, die letztlich für alle drei genau die logische Form aufweisen, die sie dem Korrelationismus attestieren. Daher meinen sie auch, man könne dem korrelationistischen Zirkel nur unter Rekurs auf nicht-philosophische Wissensformen entrinnen. Im Fall von Badiou/Meillassoux sind dies Mathematik/Physik, im Fall von Harman/Heidegger primär die Künste und im Fall von Brassier/Sellars die zukünftige Wissenschaft, die schrittweise das manifeste Illusionsbild des Menschen abgebaut haben werden.

Gegen die Option, die ich hier skizziere, hat freilich auch Maurizio Ferraris eingewandt, dass sie eine in seinen Augen problematische idealistische Volte schlage.<sup>21</sup> Er versteht den Sinn von Gedanken als etwas, was nur dadurch zustande kommt, dass Subjekte irgendeine Leistung vollbringen. Doch dagegen stützt sich der Neutrale Realismus auf den Begriff objektiver Gedanken, die gerade keine mentalen Zustände von Individuen sind.<sup>22</sup> Dagegen reklamiert Ferraris mit seinem »negativen Realismus« gar Schelling für sich und meint, zu existieren heiße, jeder begrifflichen Durchdringung Widerstand zu leisten (esistere = resistere). Damit kehrt hier die Auffassung von Realismus wider, die sich darauf stützen möchte, dass man deswegen Realist sein sollte, weil das Natürliche sich seinem Erkenntwerden irgendwie entzieht.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1807), Bd. 3, hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 2008, S. 68.

<sup>20</sup> Neben den bereits angeführten Arbeiten Meillassoux' und Brassiers vgl. insbesondere Graham Harman: *Vierfaches Objekt*, Berlin 2015 sowie ders.: *Towards Speculative Realism. Essays and Lectures*, Ropley 2010.

<sup>21</sup> Vgl. etwa Maurizio Ferraris: *Realismo Positivo*, Turin 2013.

<sup>22</sup> Gegen antirealistische Konsequenzen bei Frege und Kant vgl. Gabriel: *Sinn und Existenz* (wie Anm. 11), S. 97–140.

<sup>23</sup> Vgl. auch Maurizio Ferraris: *Was ist der Neue Realismus?*, in: Markus Gabriel: *Der Neue Realismus*, Berlin 2014, S. 52–75.

Aber warum sollte etwas nur dann wirklich sein, wenn es dem Erkennen Schwierigkeiten bereitet? Gerade dies bedeutet, das Erkennen ontologisch völlig zu überschätzen. Erstens schreibt man damit dem Wirklichen zu, konstitutiv in einer negativen Beziehung zum Erkennen zu stehen. Zweitens beansprucht man damit seinerseits ein Wissen über das Wirkliche insgesamt, das man nur einlösen kann, indem man Gründe dafür anführt, warum das Wirkliche in einer epistemischen Ferne weilen soll. Darauf zu bestehen, das Wirkliche halte Überraschungen für uns bereit, trägt zur Sache nichts bei, weil keine Partei in dieser Debatte bestreitet, dass das Wirkliche häufig anders ist, als man meinte.<sup>24</sup>

Der Neutrale Realismus stützt sich in der Realismusfrage auf den Tatsachenbegriff. Eine *Tatsache* sei etwas, das über etwas wahr ist. Worüber etwas wahr ist, heiße ein *Gegenstand*.<sup>25</sup> Vieles wäre auch dann wahr gewesen, wenn niemand existiert hätte, der Wahrheiten hätte konstatieren können. Wahrheit ist demnach nicht insgesamt eine Eigenschaft von Sätzen oder Aussagen, sondern vielmehr eine formale Struktur, deren Vorliegen nicht daran gebunden ist, aber eben auch nicht ausschließt, dass jemand auf ihr Vorliegen stößt und dies etwa in der Form einer Behauptung kommuniziert. Manche Tatsachen sind dabei natürlich. Eine Tatsache heiße insbesondere *natürlich*, wenn sie maximal modal robust ist, d. h. wenn sie auch dann bestanden hätte, wäre dies niemandem aufgefallen, und sie zum Universum gehört.

Wir hätten uns dauernd insgesamt darüber täuschen können, was es bedeutet, wahre Gedanken zu haben, ohne dass dies etwas daran geändert hätte, dass wir wahre Gedanken haben. Man kann nämlich die Wahrheitsbedingungen offensichtlich wahrer Aussagen auf verschiedene Weisen modellieren und mit diesen Modellen theoretische Konstruktionen verbinden. Gedanken gehören demnach selber zum Wirklichen. Dieses befindet sich weder »da draußen« noch auf epistemischem Abstand, wenn es auch vieles gibt, was wir nicht erkennen (können).

Eine fehlgeleitete theoretische Konstruktion der Wahrheitsbedingungen von Aussagen, die Anzestrales betreffen, nimmt an, dass wir entweder zwischen dem Korrelationismus oder dem Spekulativen Realismus wählen müssen. Ersterer meint demzufolge, dass eine Aussage über Anzestrales wie:

- (A) Das Vorhandensein von Fossilien belegt, dass es Dinosaurier gab, ehe es Menschen gab.

<sup>24</sup> Vgl. dazu den Begriff des »Objektivitätskontrasts« in Markus Gabriel: *An den Grenzen der Erkenntnistheorie*, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2014. Hier verdanke ich viel Anton F. Koch: *Versuch über Wahrheit und Zeit*, Paderborn 2006. Vgl. zum Realismus neuerdings auch Anton F. Koch: *Hermeneutischer Realismus*, Tübingen 2016.

<sup>25</sup> Vgl. zur formalen Gegenstandstheorie Markus Gabriel: *Die Erkenntnis der Welt*, Freiburg i. Br. <sup>4</sup>2014, S. 237–244.

irgendwie eine Proposition der folgenden Form zum Ausdruck bringt:

(P<sub>k</sub><sup>A</sup>) Das Vorhandensein von Fossilien belegt, dass es für uns so aussieht, als ob es Dinosaurier gab, ehe es Menschen gab.

Aber warum solle man eine solche Analyse akzeptieren? Zwar gibt es Gründe dafür, einen begründeten Verdacht in einer ähnlichen Form zu formulieren, doch wurden diese Gründe m. E. von Meillassoux in keiner überzeugenden Weise namhaft gemacht.<sup>26</sup>

Der Spekulative Realismus hält dagegen, (A) drücke eher etwas aus wie:

(P<sub>sk</sub><sup>A</sup>) Das prinzipiell nicht belegbare, weil vom menschlichen Standpunkt aus nicht wirklich erfassbare Vorhandensein von Fossilien belegt, dass es irgendetwas gab, ehe es Menschen gab, wobei dasjenige, was es gab, vermutlich ganz anders ist, als es sich uns darstellt.

Weder Meillassoux noch Harman oder Brassier sind imstande anzunehmen, dass Fossilien selber Belege für das anzestrals Vorhandensein von Dinosauriern sind. Schließlich sind Fossilien wesentlich farblos und haben damit sekundäre Qualitäten (womit sie für Meillassoux und Brassier nicht im Vollsinn anzestral oder real sein können). Fossilien als sinnlich zugängliche Gegenstände, die als Belege dafür angeführt werden können, dass es wirklich Anzestrales gibt, unterscheiden sich von demjenigen, was ein echter Beleg wäre, weshalb Meillassoux auf das Archifossil umstellt. Sinnlich zugängliche Belege für ihren Spekulativen Realismus lassen weder Meillassoux noch Brassier zu, weil sie das Sinnliche als manifeste Illusionswelt verstehen, die nur durch unsere epistemischen Mechanismen zustandekommt. Sie akzeptieren demnach beide die projektivistische Lesart des frühneuzeitlichen Empirismus, der zufolge sekundäre Qualitäten nicht im »großen Außerhalb (grand dehors)«<sup>27</sup>, sondern nur im korrelationistischen Binnenraum der Subjekte auftauchen.

Damit besteht hier allerdings ein sorgenberedendes Dilemma. Entweder der Korrelationist hat Recht und Fossilien belegen nicht, was sie belegen sollen. Oder der Spekulative Realist hat Recht und es gibt keine Fossilien, die überhaupt etwas belegen können, weil alles, was als Beleg für uns in Frage kommt, dasjenige verzerrt, was wirklich ein Beleg wäre.

In beiden Fällen hat man sich ein falsches Bild davon gemacht, was es heißt, Wissensansprüche zu erheben. Man kommt nicht umhin zu erläutern, wie genau

<sup>26</sup> Vgl. dazu Gabriel: *Sinn und Existenz* (wie Anm. 11), S. 256 ff. sowie bereits Markus Gabriel/Slavoj Žižek: *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, London/New York, NY 2009, S. 81–94.

<sup>27</sup> Meillassoux: *Nach der Endlichkeit* (wie Anm. 1), S. 21.

man es sich zurechtlegt, dass wir auf der Basis von manifestem Wahrnehmungswissen Gründe dafür haben können, in den spekulativen Modus umzustellen. Ein bloßer Hinweis auf die Naturwissenschaften oder die Mathematik führt hier nicht weiter, es sei denn, man liefert eine entsprechende Wissenschaftstheorie.

### 3. Welt und Universum

Diese epistemologische Skizze allein kann freilich nicht die Frage vermeiden, was es bedeutet, mit Medien der Natur zu rechnen. Können wir davon ausgehen, dass das Natürliche Strukturen aufweist, die im Geistigen oder Logischen als Relationen oder Medien begegnen oder sind mediale Strukturen bestenfalls Projektionen auf eine von sich her nur aus Einzeldingen bestehenden Natur?

Zunächst ist ein kurzer Umweg über eine unerlässliche Begriffsklärung vonnöten. Die Begriffe ›Welt‹, ›Kosmos‹, ›Universum‹, ›Wirklichkeit‹, ›Realität‹ und ›Natur‹ fungieren häufig als Synonyme, die allesamt eher unpräzise auf ein absolutes Ganzes hinweisen, das grundsätzlich in irgendeinem ebenso unpräzisen Sinn von Sprache, Bewusstsein, Denken und Theoriebildung unabhängig existieren soll. In einem vorthoretischen Verständnis ist man entsprechend (metaphysischer) Realist, wenn man sich darauf festlegt, dass es eine solche Wirklichkeit gibt, die den modalen Status des Wirklichen insbesondere deswegen hat, weil zu ihr nur solches gehört, was wir im Denken allenfalls *erfassen*, aber nicht irgendwie *hervorbringen*. Hieran knüpft der Wortgebrauch im Umkreis des Naturbegriffs traditionell an, sofern die Natur dasjenige sein soll, dem wir seine Geheimnisse durch Experiment und Modellbildung in aufwendiger Arbeitsteilung entlocken, das aber nicht etwa deswegen existiert oder so ist, wie es die Forschung offenlegt, weil es die Forschung offenlegt. Dies ist eine realistische Plattitüde, die sich an den Naturbegriff andockt, der seit seiner Prägung in der griechischen Philosophie darauf hinweist, dass einiges von sich wächst und gedeiht und zwar im Kontrast zur wortgewandten Kultur und dem handwerklichen Rahmen der Artefakte, mit der wir den kulturellen Raum der Polis ausstatten.

Allerdings hat sich der Naturbegriff im Einzelnen freilich gewandelt und zwar so weit, dass es in meinen Augen hoffnungslos ist, ihn philosophisch rehabilitieren zu wollen. Zu nahe steht er heute dem naturalistischen Weltbild, das davon ausgeht, die Natur sei der Ort, an dem alles mit rechten, d. h. nicht mit übernatürlichen Dingen zugeht. Andererseits speist er sich immer noch von der spinozistischen Intuition einer Zugehörigkeit zu einem Allumfassenden.

Um die Altlasten des Naturbegriffs durch Präzisierung kosmetisch-analytisch aus dem Wort *Naturwissenschaft* zu entfernen, schlage ich vor, den Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften als ›das Universum‹ anzusprechen. Das Univer-

sum ist der Gegenstandsbereich, den unsere naturwissenschaftliche Forschung in unübersichtlicher Arbeitsteilung erforscht. Hierbei kann man eine von Milton Munitz deutlich herausgearbeitete Einsicht anknüpfen. Diese besagt, dass wir keine naturwissenschaftlichen Belege dafür haben, dass es das Universum in einem eminenten Singular als ein Ganzes überhaupt gibt, relativ auf welches alles ›Natürliche‹, d. h. jetzt: alles, was ins Universum gehört, sich als Teil ausweisen lässt.<sup>28</sup> Insofern besteht kein hinreichend begründeter Anlass, davon auszugehen, dass es eine irgendwie metaphysisch skalierte physikalische Wirklichkeit: ›das Universum‹ überhaupt gibt, das sich wie ein Legobaukasten aus Teilchen zusammensetzt, die auf verschiedenen Skalen Gegenstände verschiedener Größenordnung konfigurieren.<sup>29</sup>

Dennoch ist es sinnvoll, den Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften von anderen Bereichen zu unterscheiden, wozu ich den Ausdruck ›das Universum‹ verwende. Insbesondere ist das Universum trotz seiner kosmologischen Reichweite, die relativ auf unseren Beobachterstandpunkt aus einem Winkel der Milchstraße heraus als Lebewesen einer bestimmten Größenordnung beeindruckend erscheint, damit eine »ontologische Provinz«<sup>30</sup> unter anderen. Es ist schlichtweg falsch, dass alle Gegenstände, die (wirklich) existieren, ins Universum im präzisierten Sinne fallen. Vorsichtiger formuliert gibt es dafür jedenfalls keine naturwissenschaftlich belastbaren Gründe, da die Naturwissenschaften *trivialiter* auch nicht das Ensemble alle Gegenstände untersuchen, die existieren. Sie untersuchen weder die Geschichte der Bundesrepublik Deutschland noch die Generationengerechtigkeit, die Flüchtlingskrise oder das Gilgameschepos.

Der Gewaltstreich, durch philosophische Stipulation alle Gegenstände, die es überhaupt gibt bzw. die (wirklich) existieren, erstens in einem einzigen Gegenstandsbereich unterbringen zu wollen und zweitens diesen Gegenstandsbereich gar mit dem Universum zu identifizieren, ist weder naturwissenschaftlich noch ontologisch legitimiert. Dies macht ein Umdenken hinsichtlich der Frage der Objektivitätsbedingungen unserer naturwissenschaftlichen Forschung erforderlich.

Weder das Ensemble der heute existierenden, unüberschaubar ausdifferenzierten Wissenschaftszweige, die zu den Naturwissenschaften gerechnet werden, noch die idealisierte Einheitswissenschaft (die Physik) des altbackenen logischen Positivismus sollten mit der Metaphysik als Wissenschaft, die das absolute Ganze der Wirklichkeit untersucht, identifiziert werden. Dennoch wird man nicht bestreiten

<sup>28</sup> Milton K. Munitz: *Existence and Logic*, New York 1974, bes. S. 180–191.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Markus Gabriel: *Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*, Berlin <sup>2</sup>2016, S. 303 sowie ders.: *Für einen nicht-naturalistischen Realismus*, in: Magdalena Marszalek und Dieter Mersch (Hg.): *Seien wir realistisch. Neue Realismen und Dokumentarismen in Philosophie und Kunst*, Zürich/Berlin 2016, S. 59–88.

<sup>30</sup> Markus Gabriel: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin <sup>3</sup>2013, S. 33–42.

wollen, dass die Naturwissenschaften weitgehend realistischen Objektivitätsbedingungen unterstehen. Ohne Frage gilt für viele naturwissenschaftliche Aussagen, dass die Gegenstände, die es geben muss, wenn sie wahr sind, einen maximal modal robusten Status haben. D.h. es hätte sie auch dann gegeben, wenn es überhaupt niemanden gegeben hätte, der imstande gewesen wäre, entsprechende Aussagen zu formulieren.

Spätestens an dieser Stelle meiner Argumentation regt sich erfahrungsgemäß bei einigen Widerstand, der üblicherweise in etwa die folgende Form annimmt. Es sieht doch wohl so aus, als ob wir uns als physisch verankerte Lebewesen an einem Ort befinden, der zur Raumzeit gehört. Die Raumzeit als physisches Großsystem (vielleicht auch als Maximalsystem) hat sich entwickelt. Der heute angebbare Ausgangszustand der Raumzeit war dabei jedenfalls so beschaffen, dass es seinerzeit (wenn man sich überhaupt so ausdrücken darf) jedenfalls noch keine hinreichenden Bedingungen für intelligentes Leben auf Planeten geben konnte – schon deswegen, weil Planeten sich erst viel später als Strukturen herausbilden. Auf der Zeitachse entwickelt sich das Universum so, dass irgendwann in ihm Leben, dann verschiedene Lebewesen auftauchen, ehe es auf bisher nicht nachvollziehbare Weise auch zur Evolution von Arten kam, denen wir Bewusstsein und schließlich die Fähigkeit zuschreiben, ihre Stellung im Kosmos überhaupt zu erfassen.

Vor diesem bereits angerissenen Hintergrund scheint es sich zu empfehlen, alles, was es gibt, auf der Zeitachse der strukturellen Dauerbaustelle der Raumzeit einzutragen, wobei sich hier bereits die Schwierigkeit ergibt, dass die Raumzeit physikalisch gesehen genau genommen wohl gar keine relevante Zeitachse aufweist, auf der sich so etwas wie der Dreißigjährige Krieg oder die Lebensspanne eines Menschen einzeichnen ließe.

Dagegen stellt der neutrale Realismus auf eine völlig andere Perspektive, nämlich die Perspektive der Ontologie um. Es geht nicht um die Frage, wie man die Ausfaltung des Universums aus dem Urknall szenisch ausstaffiert, sondern um die Frage, wie es möglich ist, dasjenige, was es gibt, im Ausgang davon zu verstehen, dass wir wahrheitsfähige Aussagen über es treffen können, die überhaupt der Anlass dafür sind, berechtigt davon auszugehen, dass etwas existiert. Wir springen ja nicht aus unserem Denken heraus und wissen seither, dass es ›da draußen‹ ein Universum gibt, das mit einem Urknall anfang und nach Äonen erkennende Lebewesen ausgespuckt hat, denen die Sache bis vor kurzem derart rätselhaft erschien, dass sie das schiere Dasein von etwas überhaupt schon für ein *mysterium tremendum et fascinosum* hielten. Diese genealogische Vereinfachung der Geistesgeschichte ist eine heute leider auch in der Philosophie verbreitete Geschichtsklitterung, die völlig übersieht, dass die Metaphysik ursprünglich aus der Annahme erwachsen ist, dass das Ganze, zu dem wir Denkenden gehören, konstitutiv dafür

offen sein muss, dass wir es erfassen können. Ansonsten wäre nicht erklärbar, warum wir uns auch nur über es wundern könnten.<sup>31</sup> Ich halte diese Annahme, dass es ein solches Ganzes gibt, zwar für falsch. Dennoch wird sie ursprünglich im Bewusstsein aufgerufen, dass wir zu den Bereichen gehören, die wir erkennen – selbst wenn daraus nicht folgt, dass es genau einen allumfassenden Bereich der Gegenstände gibt, die wir erkennen können.

Der Ausgangspunkt der Ontologie des neutralen Realismus versteht sich als eine Anknüpfung an Freges Einsicht, dass Gegenstände nur im Rahmen von Tatsachen zugänglich sind. Gegenstände sind wesentlich in Zusammenhänge eingebettet, ohne die man nicht annehmen könnte, dass die Gegenstände überhaupt existieren. Tatsachen haben dabei einen modalen Status, den man relativ auf das Vorkommen erkennender Lebewesen bemessen kann. Vor diesem Hintergrund ist es völlig richtig, dass man hinsichtlich von Gegenständen, über die wir im Modus einer sehr weiten kosmologischen Rolle sprechen, zu dem Urteil kommen sollte, dass sie unabhängig davon, dass wir sie erfassen, bereits so sind, wie wir sie im Erfolgsfall erfassen.<sup>32</sup>

Der modale Status von Tatsachen, der einige Tatsachen als »natürlich« ausweist, kommt diesen aber nicht auf der Ebene zu, auf denen die Gegenstände vorkritisch verortet werden. Vorkritisch verorten wir Gegenstände »da draußen«, außerhalb des »Fensterrahmens« unseres subjektiven Gesichtsfelds. Was nicht in der Höhle unserer Subjektivität auftaucht, kann wirklich und gefährlich sein, was eine offensichtlich anthropologische Urkonstante ist. Wir überschätzen unseren Gesichtssinn aber maßlos, wenn wir an dem Umstand, dass das Meiste dessen, was wir buchstäblich sehen können, nicht durch das Sehen hervorgebracht wird und deswegen zu besonderer Vorsicht Anlass gibt, etwas für die relevante Realismusquelle halten. Diesen Fehler brandmarkt bereits Platon, der erste große Höhlenforscher unter den Ontologen, wenn er im *Sophistes* die Ontologie der »Erdgeborenen« verspottet, die nur dasjenige für wirklich halten, was sie mit Händen anfassen können.<sup>33</sup>

Man sollte dagegen tunlichst darauf achten, Fossilien nicht mit Tatsachen zu verwechseln. Fossilien sind Dokumente, die Aussagen unterstützen, die ihren Gegenständen einen bestimmten modalen Status zuschreiben. Fossilien sind nicht von sich her anezstral. Sie widersetzen sich nicht dem Erkenntwerden bzw. der Inkorporierung in das »Parlament der Dinge«, das – wie die jüngere politische Ökologie im Gefolge Latours zu Recht einschärft – aus im vorkritischen Sinn

---

<sup>31</sup> Vgl. Gabriel: Warum es die Welt nicht gibt (wie Anm. 33), S. 177–213. Vgl. in der Gegenwartsphilosophie ähnlich etwa auch Thomas Nagel: *Secular Philosophy and the Religious Temperament. Essays 2002–2008*, Oxford 2010.

<sup>32</sup> Vgl. Crispin Wrights Begriff der »Reichweite der kosmologischen Rolle« in ders.: *Wahrheit und Objektivität*, Frankfurt am Main 2001, S. 248 f.

<sup>33</sup> Platon: *Sophistes* 248c1 f.

›natürlichen‹ und ›sozialen Gegenständen‹ gleichermaßen besteht.<sup>34</sup> All dies wissen wir vom Standpunkt einer Ontologie, deren Realismusbegriff neutral ist, weil er sich nicht aus vorkritischen ontologischen Festlegungen speist.

Für die Frage nach den Medien der Natur bedeutet dies, dass wir berechtigt sind, die atomistische Metaphysik abzulehnen, die annimmt, dass das Universum lediglich aus Gegenständen besteht, denen wir nichts zuschreiben dürfen, was über ihr bloßes Vorhandensein im Gefüge der Welt als »großem physikalischen Ding (big physical object)«<sup>35</sup> hinausgeht. Die von David Lewis anschaulich dargestellte Metaphysik der Humeschen Supervenienz ist nichts weiter als eine Fehldeutung der Wahrheitsbedingungen unserer Aussagen über das Universum. An einer vielzitierten Stelle definiert er die Humesche Supervenienz als »the doctrine that all there is to the world is a vast mosaic of local matters of particular fact, just one little thing and then another«.<sup>36</sup>

Nun könnten wir aber über das Universum (ganz zu schweigen von der Welt, die Lewis mit dem Universum als einem großen physikalischen Ding gleichsetzt) nichts wissen, wenn wir unterstellten, dass es lediglich ein Mosaik von Einzeldingen wäre. Denn wir müssen ja unterstellen, dass die Gegenstände, die wir auf eine bestimmte Weise entdecken, konstitutiv dafür geeignet sind, auf diese und jene Weise entdeckt zu werden. Die Erkennbarkeitsbedingungen des einmal Erkannten sind kommunizierbar und damit wesentlich öffentlich. Das Erkannte ist nicht deswegen erkannt, weil es bis in den letzten Winkel hinein singulär, sondern weil es vielmehr eine Form aufweist, die es geeignet dafür sein lässt, in eine Tatsache eingebettet zu sein.

Wir müssen also endlich die Cartesische Metaphysik der *res extensa* und den darauf aufbauenden Humeschen Rahmen überwinden, der das Universum als Haufen von Einzeldingen vorführt und diese Auffassung ausgerechnet dadurch empfiehlt, dass das Universum damit an seine Erkennbarkeit (Mathematisierbarkeit) gebunden wird.<sup>37</sup> Ein Universum aus Einzeldingen wäre nicht erkennbar, wenn es keine Form hätte, die darüber hinausgeht, dass es ein Haufen ist. Ein Mosaik (aber auch ein Aggregatwesen wie ein Haufen) weist bereits eine Form auf. Selbst wenn man das Universum lediglich für eine disjunkte Vereinigung einer gegebenen Vielheit von Mengen hält, ist dies nur möglich, weil man unseren Aussagen über das Universum eine extensionalistische Semantik zuordnet, die ihrerseits Strukturannahmen trifft, in deren Rahmen nicht nur reine Einzeldinge auftauchen. Tatsachen sind in jedem denkbaren Szenario unvermeidbar.

<sup>34</sup> Bruno Latour: Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Berlin 2009.

<sup>35</sup> David Lewis: On the Plurality of Worlds, Cambridge/Malden, MA, S. 1.

<sup>36</sup> David Lewis: Philosophical Papers Vol. II, New York, NY 1986, S. ix.

<sup>37</sup> Zu diesem wohlbekannten Zusammenhang vgl. die luzide Darstellung mit einschlägigen Belegstellen bei Andreas Hüttemann: Ursachen, Berlin/Boston 2013, S. 15–40.



Der Konstellation, Tatsachen für hintergebar zu halten und sich eine allumfassende Wirklichkeit kontingent existierender Einzeldinge auszumalen, sitzen allerdings die Entwürfe Meillassoux', Harmans und Ray Brassiers auf, die sich daran abarbeiten, eine vorkritische Einzeldingontologie unter Rekurs auf nicht-philosophische Erkenntnisformen an der Reflexion vorbeizuschmuggeln. Die Realismusauffassung des Spekultativen Realismus ist demnach, wie manche Vertreter fröhlich militant unterstreichen, vorkritisch.<sup>38</sup> Sie hat aber nicht etwa durch überzeugende Manöver einen Ausweg aus den Fallstricken der Kantischen kopernikanischen Wende gewiesen. Vielmehr hypostasiert sie eine einseitige Auffassung wahrheitsfähiger Aussagen zu einem Weltbild, indem sie die Aussagesubjekte von den Prädikaten und Relationen isoliert, denen sie im wahren Gedanken allerdings wesentlich beigesellt sind. Daraus ergibt sich dann die Annahme, es gebe genau eine mathematisierbare Wirklichkeit, die aus gesetzlosen Individuen besteht, deren einziges Gesetz (deren einzige Notwendigkeit) die völlige Abwesenheit objektiver Ordnung ist.

Im Universalienstreit wäre diese Position freilich gerade nicht als Realismus, sondern als Nominalismus einzustufen, da dem Wirklichen all diejenigen Strukturen abgesprochen werden, die ihm angeblich erst dadurch zukommen, dass wir urteilen. Doch genau dies bedeutet, den korrelationistischen Zirkel in der Form der Idee für bare Münze zu halten, dass wahre Urteile nicht dasjenige darstellen, was der Fall ist, sondern dieses vielmehr irgendwie konstruieren oder aus dem Hut zaubern.

#### 4. Konklusion

Kurzum: Der Spekulative Realismus krankt bisher an der Abwesenheit einer Erkenntnistheorie und Semantik, die es erlaubt, die Aussagen über das Wirkliche, die getroffen werden, gegenüber anderen Entwürfen auszuweisen. Dies ist umso schwieriger, als die einschlägigen metaphysischen Positionen, die spekulativ entworfen werden, sich eine Natur ausmalen, die sich soweit zu verbergen liebt, dass sie letztlich nichts mehr mit unseren Begriffen zu schaffen hat. Die Wirklichkeit schmilzt dabei in die leere Zeigegeste zusammen, die versichert, es gebe doch wohl außerhalb der Reichweite des vermeintlichen korrelationistischen Zirkels natürliche Gegenstände. Eine solche leere Versicherung muss aber durch eine erkenntnistheoretisch informierte Rechtfertigungsmaßnahme sekundiert werden,

---

<sup>38</sup> Meillassoux: *Nach der Endlichkeit* (wie Anm. 1), 151–172. Besonders drastisch tritt etwa Tom Sparrow für eine Rückkehr zu vorkritischen Verhältnissen ein in *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh 2014.

soll sie nicht zu einem unbegründeten Kommentar zu den vermeintlichen Errungenschaften der Mathematik/Physik oder dem Sich-ins-Werk-Setzen der Dinge in der Kunst verkommen.

Der Neue Realismus baut im Unterschied zum Spekulativen Realismus auf einer Erkenntnistheorie auf. Der Sinn, in dem damit in der Tat die Theoriekonstruktionen des Deutschen Idealismus aufgegriffen werden (wie Maurizio Ferraris zu Recht beobachtet), besteht aber nicht etwa darin, dass der Realismus hinterücks wieder ausgeklammert wird. Vielmehr sollte man bereits die Projekte Kants, Fichts, Schellings und Hegels als einen Beitrag zu der Frage verstehen, wie man den empirischen Realismus erkenntnistheoretisch und metaphysisch/ontologisch so rekonstruieren kann, dass er mit unserer Einbettung in natürliche, soziale, logisch-semantische und zuletzt geistige Kontexte kompatibel ist. Das Wirkliche, das wir erkennen, ist eben offensichtlich so beschaffen, dass es sich seiner Erkennbarkeit nicht aktiv widersetzt. Wir erkennen es ja. Die Alternative, unterhalb der Schwelle der Erkennbarkeit aus realistischen Vorlieben Einzeldinge anzusetzen, die niemals so sind, wie sie uns erscheinen, ist kein geeigneter Weg, um den Realismus salonfähig zu machen, da dieses Manöver vielmehr auf dem unbegründeten Verdacht beruht, dass die Erscheinungen, mit denen wir als erkennende Lebewesen alltäglich umgehen, Spukphänomene im engen Raum des Korrelationismus sind. Das einzige Spukphänomen in diesem Szenario ist allerdings der Korrelationismus, der erst dann eine ernstzunehmende Gefahr darstellte, wenn gezeigt worden wäre, worin er besteht. Doch dann bräuchte man wiederum eine Erkenntnistheorie, die dem Spekulativen Realismus im Unterschied zum Neuen Realismus bisher fehlt. Was noch nicht ist, kann noch werden.