

Joseph Vogl

Das Reale und das Allzumenschliche

Je häufiger man Vokabeln wie „wirklich“ oder „real“ hört, desto mehr stellt sich der Verdacht ein, dass etwas in der Wirklichkeit nicht stimmt, und die hohe Dichte von zirkulierenden Real-Signifikanten lässt auf einige Turbulenzen im Wirklichkeitssinn schließen. Das verhält sich wohl wie bei den Spekulationen und Krisen in der Finanzindustrie: Angesichts ungedeckter Schulden auf den Finanzmärkten können noch die schmutzigen Posten der sogenannten Realwirtschaft geradezu idyllisch oder attraktiv erscheinen.

Es könnte also sein, dass das, was sich seit einiger Zeit „Realismus“ oder „spekulativer Realismus“ nennt und Anspruch auf eine neue Sparte im philosophischen Fach erhebt, nicht nur ein jüngstes Krisensymptom darstellt, sondern überdies mit einer Art Deckungsproblem operiert. Das jedenfalls scheint in seine Kardinalthesen eingebaut, in Thesen, an denen unterschiedliche Programme und Autoren wenigstens vorübergehend aufeinandertreffen.

Es handelt sich um ein zweiteiliges Thesenprofil. Der eine Teil zieht die Konsequenzen aus einigen philosophischen Dogmen seit Kant und meint schlicht, dass es eine Welt oder eine Wirklichkeit da draußen gibt, die sich ungerührt, indifferent, selbstgenügsam, souverän und in völliger Unabhängigkeit von Denkprozessen und Begriffen behauptet. Was dort passiert, hängt nicht von Subjekten, Hirnen und Mentaloperationen ab; was dort existiert, verfügt über Qualitäten, die für uns unspürbar und undenkbar bleiben. Es manifestiert sich darin ein unhintergebar Bruch zwischen Denken und Sein.

Andererseits – und das ist der zweite Teil – muss gerade darum dieses Draußen, diese unzugängliche Welt an sich, als fixer Referenzpunkt

angesehen werden, als etwas, woran sich jeder philosophische Zweifel bricht. Es taucht in naturwissenschaftlichen Aussagen auf, es zeigt sich in Sätzen wie „vor 13,5 Milliarden Jahren entstand das Universum“, „vor 3,5 Milliarden Jahren das irdische Leben“. Und gerade weil dort draußen (und vor aller Menschenzeit) dies oder das geschah, weil dort dieses oder jenes geschehen konnte (oder auch nicht), muss es – wie Quentin Meillassoux sagt – als ein Reservoir „ewiger Wahrheiten“ erscheinen.¹ Weil es ein menschenfreies Geschehen gibt, von dem man weiß, dass es so oder so – und also kontingenterweise – passiert, darf es Anspruch auf den Charakter des Absoluten erheben: Es besteht kein Zweifel, dass irgendetwas ohne uns geschah oder geschieht.

Das hat – kurz gesagt – drei Konsequenzen. Es bedeutet erstens, dass alle unsere Begriffe, Erzählungen und Bewertungen angesichts dieses großen Draußenseins kollabieren. Das betrifft noch jene schwierigen Versuche, mit denen man Weltverhältnisse und die Grenzen des Erkennens zu kontrollieren glaubte: Auch die Transzendentalien, auch die Anschauungsformen, Kategorien und Aprioris des Denkens können unter dieser Perspektive selbst nur kontingent, also haltlos erscheinen und belegen allenfalls eine narzisstische Denkverwicklung der Subjekte mit sich selbst. Umgekehrt und zweitens hat das Denken darum neue spekulative Freiheiten gewonnen; so wenig die Welt erdenklich ist, so sehr fordert sie das Denken zum Fabulieren, Phantasieren, Fingieren auf. Jeder Welt-Denk-Versuch ist zwangsläufig spekulativ. Wie einmal der literarische Realismus des 19. Jahrhunderts die literarische Phantastik ermöglichte, so begründet der jetzige spekulative Realismus eine philosophische Fantasy. All das ist aber – drittens – nur möglich, weil mit dem Realen da draußen ein neuer Angelpunkt, ein neuer Wertmaßstab gesetzt werden konnte: Alle Konstruktionen und Konstruktivismen, alle Selbstreferenzen und Sprachspiele werden durch die Vertikalachse des Real-Absoluten oder Absolut-Realen befestigt oder eben

¹ Quentin Meillassoux, „Metaphysik, Spekulation, Korrelation“, in: Armen Avanesian (Hg.), *Realismus Jetzt. Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert*, Berlin: Merve 2013, 23-56, hier: 23.

gedeckt. Die Spekulation hat – wenn man so will – ihren Anker in einer Art philosophischen Goldstandards gefunden. Gegen die Relativismen im Denken wird somit auf die Restauration einer alten philosophischen Ordnung gesetzt, es wird (wie Ray Brassier etwa schreibt) auf die Hoffnung gesetzt, dass mit den erprobten Dualismen wie Bedeutung und Sein, Erkennen und Fühlen, Begriff und Gegenstand die ungetrübte Vernunft von Neuem die Regierung übernimmt.²

Auch wenn ich dieses philosophische Szenario hier nur kurz und korrupt skizzieren konnte und auch wenn sich zuweilen der Eindruck aufdrängt, dass in diesen Entwürfen mehr Antworten gegeben als Fragen gestellt werden, bieten sie doch einige Wendungen, mit denen unsere Zeit in Gedanken gefasst ist. Es liegen hier ein paar Problemfiguren vor, die die Frage betreffen, was Denken heute bedeutet. Lassen Sie mich einige Probleme aus dieser Liste ansprechen (und zugleich ein paar Seitenbemerkungen zum spekulativen Realismus machen).

Eine erste Frage, eine erste Problemfigur betrifft – naturgemäß – das Verhältnis von „Denken und Draußen“. Auch wenn man im Umkreis des neuen Realismus zuweilen darüber klagt, dass der Philosophie das Außen verloren gegangen sei, ist es doch unübersehbar, wie man seit geraumer Zeit im Außen des Denkens einen kardinalen philosophischen Vorwurf reklamierte. Schon Martin Heidegger hat den denkerischen Auftrag im Verhältnis von Denken und Udenkbarem lokalisiert. In seinem Aufsatz „Was heißt Denken?“ wurde der Philosophie nicht nur eine konstitutive Anfangslosigkeit zugesprochen und das „Bedenkliche“ als das dem Denken immer Entzogene markiert. Vielmehr noch hat er die bloße abstrakte Möglichkeit des Denkens als die Möglichkeit dessen gefasst, dass „wir noch nicht denken“.³ Wie das Denken damit aus jeder Übung des Wissens ausge-

² Vgl. Ray Brassier, „Begriffe und Gegenstände“, in: Avanesian (Hg.), *Realismus Jetzt*, a.a.O., 137-182, hier: 182.

³ Martin Heidegger, „Was heißt Denken?“ (1952), in: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*,

geschlossen bleibt, so wird es umgekehrt zum Problem eines prekären Akts, der sich nicht in den Formen des Nachahmens, des Reproduzierens, des Ähnlichen und Analogen fassen lässt. Der neue Realismus teilt offenbar diese Intuition, deren schärfste Formulierung man dann bei Gilles Deleuze finden kann. Demnach kommt das Denken nicht in einer Vermittlung zwischen Wissen und Nicht-Wissen voran, und sei es in einem unendlichen Prozess. Es gibt keine Analogie, keine Isomorphie, keine natürliche Neigung und keine *philia* zwischen Denken und Draußen;⁴ und es kann sein, schreiben Gilles Deleuze und Félix Guattari, „dass an diese Welt, an dieses Leben zu glauben unsere schwierigste Aufgabe geworden ist“⁵.

Es steht also nicht weniger als die Art der Begegnung zwischen Denken und Sein auf dem Spiel, und hier deutet sich allerdings eine fundamentale Abzweigung an. Auf der einen Seite geht es im sogenannten Realismus darum, einen philosophischen Diskurs zu begründen, der zu Denken vermag, was da ist, wo es kein Denken gibt. Damit wird nicht nur ein Dualismus befestigt, der Denken als Bewusstsein, Bewusstsein als menschliches Bewusstsein konsolidiert und nur dem Außen die Position eines ersten Prinzips, den Posten einer absolut notwendigen Kontingenz verschafft. Vielmehr wird das Verhältnis von Denken und Draußen als ein Repräsentationsproblem gefasst: Das unrepräsentierbare Außen erhält in den Propositionen der Wissenschaft seinen Ort oder seine Referenz. Was nicht gedacht werden kann, wird als Außen des Denkens repräsentiert.

Demgegenüber handelt es sich bei Gilles Deleuze um eine Begegnungsform, die alle Merkmale des Gewaltsamen besitzt. Hier zerbricht ein dogmatisches Bild des Denkens, das sich auf die Innerlichkeit des Bewusstseins beruft. In der Begegnung zwischen Denken und Draußen eskaliert selbst ein kontingentes Geschehen, das Denken „kennt kein anderes Abenteuer als das

hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002, 127-143, hier: 130ff.

⁴ Vgl. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München: Wilhelm Fink 1992, 188.

⁵ Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Was ist Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, 85.

Unwillkürliche“⁶, und das Außen des Denkens wird als Gewalt, Zwang, Notstand im Denken manifest. Am Anfang des Denkens steht also nicht ein aporetischer Außenbezug, sondern ein Denken, das sich selbst im Außenkontakt fremd geworden ist. „Am Anfang des Denkens“, schreibt Gilles Deleuze, „steht der Einbruch, die Gewalt, der Feind, und nichts setzt die Philosophie voraus, alles beginnt mit einer Misosophie.“⁷ Dem Repräsentationsverhältnis steht also ein Wirkungs- oder Aktionsverhältnis gegenüber.

Das führt unmittelbar zu einer zweiten Problemfigur, zu einer Sache, die ich gerne als Frage nach dem „Idiotischen im Denken“ adressieren möchte. Im Unterschied zum neuen Realismus muss nämlich die Relation zwischen Denken und Draußen nicht unbedingt als Exklusionsrelation aufgefasst werden. Vielmehr wurde gerade von Autoren wie Maurice Blanchot, Gilles Deleuze oder Michel Foucault der Vorschlag gemacht, die Naht zwischen Denken und Ungedachtem als Einschluss des Außen im Denken und somit als Ende der Repräsentation zu denken. Dies hat einige Konsequenzen für das Bild, das sich das Denken von sich selbst macht und dabei – wenn man so will – einem zerbrochenen Spiegel begegnet. Das bedeutet einerseits, dass das moderne Cogito einer mehrfachen Gewalt ausgesetzt ist, die mit dem Einbruch von Außenwelt und Endlichkeit die Selbstgewissheit des Bewusstseins und die Willkürlichkeit seiner Akte unterbricht. Michel Foucault hat das als die Entdeckung jener uneinholbaren Mächte des Außen beschrieben, als das Auftauchen der Mächte von Leben, Arbeit, Sprache, die den Menschen zu seiner eigenen empirisch-transzendentalen Verdoppelung auftreiben und verhindern, dass sich das „Ich denke“ in einem „Ich bin“ wiederfinden kann.⁸ Keine Innerlichkeit, kein Bewusstsein, sondern ein Denken des Außen, das in der Selbstgegenwart des Denkens nur Alterität, die größtmögliche Entfernung des Denkens zu sich selbst erkennt.

⁶ Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., 189.

⁷ Ebd., 181.

⁸ Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, insb. 389ff.

Andererseits ist damit die Frage verbunden, die Gilles Deleuze und Félix Guattari einmal stellen: „Welche Gewalt muß auf das Denken einwirken, damit wir zum Denken fähig werden [...]?“⁹ Das Denken geht aus einem Undenkbar hervor; dieses lässt sich aber nicht nur als bloße Negation, als faktisches Hindernis, als Irrtum, Täuschung oder Illusion bannen. Es hat vielmehr den Charakter einer konstitutiven Ohnmacht angenommen, die sich als äußerstes Außen im Innern des Denkens positiviert. Das moderne Denken hat damit seine eigenen Missgeschicke oder Verfallenheiten, und das problematische Schaubild dessen, was Denken heißt, wird man weniger in einem *Discours de la méthode* oder in einer *Kritik* finden. Eher stehen dafür die Anstrengungen Daniel Paul Schrebers oder Antonin Artauds oder jene Archive bereit, die die Psychiatrie angelegt hat: Stereotypen, ein endloses Wiederkauen, ein Azephales im Denken oder schlicht die Unfähigkeit, irgendeinen Gedanken zu haben.¹⁰ Mitten im Denken breitet sich also etwas Nicht-Menschliches, Bestialisches oder Idiotisches aus. In der Athletik des Denkens zerbricht die erbauliche Gleichung von Mensch, Subjekt und Bewusstsein; und der Appell an ein denkendes Vermögen wird von einem Transzendental-Werden von Dummheit oder Idiotie heimgesucht.

Daran schießt sich eine dritte Problemfigur an, die systematischen Charakter besetzt. Wenn nämlich der Bruch zwischen Denken und Sein stets die Frage nach Grenzen und Transgressionen, nach der Begründung des einen im anderen stellt, so steht dabei die Aufteilung jener Kontinente auf dem Spiel, die man das Empirische und das Transzendente genannt hat. Und hier läuft die moderne Philosophie einen Scheideweg entlang, der nicht nur unterschiedliche philosophische Stile, sondern intellektuelle Unvereinbarkeiten hervorgebracht hat. Das eine Ende wird von der jüngsten spekulativen Lösung reklamiert. Hier wird, wenn ich richtig sehe, das Gebiet des Transzendenten durch ein empirisches Feld begrenzt, das nicht durch mögliche Erfahrungen, sondern durch ein notwendiges Nichts an Erfahrung ausgezeichnet ist. Das wäre das, was Quentin Meillassoux das Anzestrals

⁹ Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie*, a.a.O., 64.

¹⁰ Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., 191.

genannt hat: das Gebiet jener vormenschlichen Daten und Fakten, die mit den Formeln der Wissenschaft in unserer Erfahrungswelt aufschlagen, hier aber nur die transzendente Unmöglichkeit empirischer Erfahrung anzeigen.¹¹ Was draußen geschah oder geschieht, wird für uns niemals Gegenstand möglicher Erfahrung gewesen sein können. Im Anzestralen hat das Transzendente sozusagen eine empirische Schlagfertigkeit erhalten. Anders gesagt: Das Subjekt möglicher Erfahrung (oder der Rekognition) bleibt unbehelligt, muss sich aber – zugunsten seiner Letztbegründung im Realen – mit Löchern unmöglicher Erfahrung abfinden.

Einen entgegengesetzten Weg nimmt Gilles Deleuze, einen Weg, der die Frage nach spekulativer Gründung meidet und dennoch an der Unähnlichkeit zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen festhält. Das empirische Feld ist hier nicht jenes Milieu, in dem man vom Mannigfaltigen zum Anschauungsobjekt, vom Sinnlichen zum Intelligiblen aufsteigt; es ist nicht das Feld der Rekognition. Vielmehr geht es um ein empirisches Feld vor jeder Empirie, in dem das Sinnliche weder an Objekten noch für ein Subjekt gegeben ist. Die Bedingung ist hier nicht weiter gefasst als das Bedingte; und was Gilles Deleuze „transzendentalen Empirismus“ nennt, fragt nicht nach den Bedingungen möglicher Erfahrung, sondern nach der realen Voraussetzung aktueller Erfahrung. Gilles Deleuze sagt: „Es gibt etwas in der Welt, das zum Denken nötigt. Dieses Etwas ist Gegenstand einer fundamentalen *Begegnung*, und nicht einer Rekognition. [...] Wir fragen etwa: Was nötigt die Sinnlichkeit dazu, zu empfinden? Und was kann nur empfunden werden? Und ist zugleich das Nicht-Sinnliche?“¹² Was zur Empfindung nötig ist und was an der Empfindung wiederum zum Denken nötig – dies führt bei Gilles Deleuze zu einer differentiellen Theorie der Vermögen, die nicht in der Form des Gemeinnsinns zusammenarbeiten. Sie befördern eine zustoßende Intensität: von etwas, das nur empfunden werden kann und

¹¹ Vgl. Meillassoux, „Metaphysik, Spekulation, Korrelation“, a.a.O., 25f.; ders., *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, Zürich/Berlin: diaphanes 2008, 13-46.

¹² Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., 182, 186. Herv. i.O.

vom empirischen Standpunkt aus zugleich unsinnlich bleibt, zu etwas, das gedacht werden muss und zugleich undenkbar ist.¹³ Der Grund des Denkens liegt also weder im Subjekt noch draußen, sondern in jenem empirisch-transzendentalen Immanenzfeld, in dem Denken und Sein verwickelt sind, bevor sie sich zu Subjekt- und Objektwelten entwickeln. Hier kehrt die Beziehung, die das Denken zum Außen unterhält, im Denken selbst wieder. Und das wäre die Unvereinbarkeit: Dem metaphysischen Versuch, das Außen als Absolutes zu denken, stehen die Beschwernisse gegenüber, die man mit einem Denken der Immanenz auf sich nimmt.

Wenn es schließlich stimmt, dass sich im neuen Realismus eine Wendung von der Epistemologie zur Ontologie vollzog, so lässt sich darin eine vierte und letzte Problemfigur ausmachen: mit der Frage nämlich, auf welche Seinsweisen man sich dabei bezieht. Und hier überrascht zunächst eine eigentümliche Fraglosigkeit, die manche Spielarten des Realismus bestimmt. So ist etwa bei Quentin Meillassoux das Gewicht des Realseins nicht nur in den entrückten Bezirk des Anzestralen verlegt, dessen Existenz nur die Inexistenz des Menschen aussagen kann. Seine Aktivitäten bleiben zudem darauf beschränkt, in Gestalt von wissenschaftlichen Propositionen in die Menschenwelt zu geraten, in Sätzen also, die allenfalls Interpretationen verlangen.¹⁴ Das äußerste Reale ist wohl vorhanden, bleibt aber aktiv nur für sich selbst.

Demgegenüber könnte man hier – wenigstens kurz – an Martin Heideggers Zeug-Analyse erinnern, die sich ja als ontologische Schlüsselszene verstehen lässt. Demnach ist das Vorhandensein der Dinge kein bloßes Gegebensein, sondern das Resultat eines Prozesses, in dem sich ihr Zeugcharakter, ihr unbemerktes Zuhandensein verflüchtigt und in der Unzuhandenheit den Modus des Widerstands, der Auffälligkeit, der Aufsässigkeit gewinnt. Gerade in ihrer Vorhandenheit hat die Dingwelt tückischen und rebellischen Charakter. Sie ist vorhanden nur, weil sie sich beim Zugriff in Fernstlage

¹³ Vgl. ebd., 181ff.

¹⁴ Vgl. Meillassoux, *Nach der Endlichkeit*, a.a.O., 23ff.

versetzt. Und wenn dabei (nach Martin Heidegger) das Dasein in seiner ontischen Benommenheit, in seinem vertrauten In-der-Welt-Sein aufgestört wird, so bedeutet das zugleich, dass die Welt-Dinge eben niemals ungerührt und abgeschieden existierten. Sie sind vielmehr die Produktivkräfte des Daseins selbst. Die vorhandenen Dinge sind defektes Zeug und erinnern daran, dass auch die Subjekte nur im Handgemenge mit den Dingen hervorgebracht werden.¹⁵ Das Reale wäre demnach nicht draußen, es schließt vielmehr auch jene Produkte und Produktionen ein, die sich in den Subjekten selbst verkörpern. Anders gesagt: die Qualität der ontologischen Frage entscheidet sich daran, ob und wie sie sich auf Gegebenheiten oder Gemachtheiten bezieht.

Das wären also einige Fragen, die mit der Aktualität des spekulativen Realismus gegeben sind: die Art der Begegnung zwischen Denken und Sein; die Frage nach jenen Ohnmachten, die das Denken in sich selbst hervorbringt; die Art und Weise, wie sich die Gebiete des Empirischen und des Transzendentalen verteilen; und die Frage nach jener Ereignishaftigkeit, die in der Seinsweise selbst wirkt.

Lassen Sie mich damit zum Schluss kommen. Wahrscheinlich liegt die Gegenwart des neuen Realismus in der Vergegenwärtigung einer Frage, die der modernen Philosophie anhaftet und die sie nicht loswerden kann: die Frage nach einem Denken der Kontingenz. Dabei geht es nicht zuletzt darum, dass gerade ein Denken der Kontingenz nicht von Entscheidungsfragen erlöst werden kann; es bleibt von einer dezisiven, dezisionistischen Anspannung geprägt. Hier scheiden sich allerdings die Denkwege unwiderruflich und ein letztes Mal. Der eine, dogmatische Weg folgt einer Eschatologie des Realen und nimmt mit seiner Entscheidung für die Universalität des Kontingenten in Kauf, dass das Unentscheidbare entsorgt und nur in den Sätzen der Wissenschaft immer neu entschieden wird. Der andere, kritische Weg ist sozusagen heillos und findet im Denken der

¹⁵ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 1967, 68ff.

Kontingenz nur den kontingenten, d.h. beschränkten Ort seines historischen Seins. Die Endlichkeit des Allzumenschlichen wird im Menschen selbst aufgesucht: mit der Frage nach den positiven Beschränkungen dessen, was Ereignisse der Universalisierbarkeit ermöglicht. Das Denken der Kontingenz erhebt hier Anspruch auf Unerlösbarkeit; es kümmert sich um den Ort und die Wirksamkeit singulärer, d.h. kontingenter Daten in dem, was sich als universal, notwendig und verpflichtend manifestiert.