

Quentin Meillassoux & de contingentie van de noodzakelijkheid van de contingentie: Is het speculatief materialisme een onto-theo-logica?

Dylan Prins

Bachelor thesis
Faculteit der Wijsbegeerte
Leerstoelgroep Filosofie van Mens & Cultuur
Erasmus Universiteit Rotterdam
studentnummer 351412
Begeleider: dr. Sjoerd van Tuinen
Adviseur: dr. Tim de Mey
Augustus 2013
Aantal woorden: 12.822

Abstract: Meillassoux's *After Finitude*, as commendable and praiseworthy this work may be, indeed escapes the correlational circle by absolutizing 'facticity' into 'factuality', but also falls into the trap of the onto-theo-logical structure of metaphysics. Non-contradiction, as speculative essence of the super-chaos, becomes the ultimate principle in Meillassoux's thought, as it constitutes the contingency of being and nothingness as contingent states within the super-chaos, and negates the possibility of a necessary being. However, we find that non-contradiction itself becomes necessary, because the super-chaos can only be contingent, by the grace of the principle of non-contradiction. Whereas in Heidegger's thought being is 'transcendens schlechthin', for Meillassoux logic becomes fundamental and the principle of non-contradiction 'transcendens schlechthin'. The principle of non-contradiction is claimed to be valid, whether reality exists, or not. Meillassoux fails to realize *that being itself has to be fundamental*, because the contingency of every possible being cannot be anything whatsoever, without being something, even in nothingness, because every contingent state can only be contingent *because* of radical contingency, which according to Meillassoux absolutely 'is', as only contingency itself can be called necessary. The ontic possibilities in the super-chaos: capacity-to-be, capacity-not-to-be and capacity-to-be-other, always entail being. It remains to be seen whether Speculative Materialism is capable of a non-correlational approach of what is and must be, without ushering in a new dawn of the onto-theo-logical pitfalls of metaphysics.

Inhoudsopgave:

Inleiding	3
Hoofdstuk 1 : Correlationisme en Ancestraliteit	8
Hoofdstuk 2 : Factualiteit en de noodzakelijkheid van de contingentie	13
Hoofdstuk 3 : De mogelijkheid van een radicale contingentie binnen een stabiele werkelijkheid	18
Hoofdstuk 4 : Heideggers wraak	23
Geraadpleegde literatuur	28

“Wie echter ons denken zelf, ‘de geest’ dus, voor de onwaarheid van de wereld verantwoordelijk stelt – een eervolle uitweg waar iedere bewuste of onbewuste *advocatus dei* gebruik van maakt -: wie deze wereld inclusief ruimte, tijd, uiterlijke gedaante, beweging, als foutief *gereconstrueerd* opvat, zou tenminste goede redenen hebben om ten slotte tegen het denken zelf wantrouwen te leren betrachten: heeft het ons tot nu toe niet de allergrootste poets gebakken?”

Friedrich Nietzsche, *Vorbij goed en kwaad*, Af. 34

Inleiding

Het werk van Meillassoux is een kritiek op Kants kritische denken en op ieder denken dat, in navolging van Kant, de eindigheid van onze kennis van de werkelijkheid accepteert. Dit denken duidt Meillassoux aan met de term *correlationisme*. Onder correlationisme verstaat Meillassoux iedere filosofie die stelt dat we alleen toegang tot het correlaat van het denken en zijn kunnen hebben en nooit tot één van deze twee los van elkaar. Dit betekent dat de werkelijkheid nooit op zichzelf kenbaar is, maar altijd een werkelijkheid is ‘voor-ons’. Daarom is kennis van de werkelijkheid altijd eindig.

Hoewel het correlationisme haar oorsprong vindt in het idealisme van Berkeley’s ‘zijn is waargenomen worden’ (*esse est percipi*), begint de terreur van het correlationisme volgens Meillassoux bij Kant. We spreken van een terreur, omdat bij Berkeley de werkelijkheid bestaat zolang het maar wordt waargenomen door God, wat nog steeds een metafysisch denken inhoudt; waar Kants transcendentiaal filosofie de metafysica fundeert in de mens/epistemologie, en de metafysica zelf tot probleem maakt. Laten we nu kijken naar de conclusies van Kants denken; conclusies die de filosofie na Kant, sterk hebben beïnvloed.

In de *Kritiek van de Zuivere Rede* stelt Kant dat de mens over twee kenvermogens bezit: zintuigelijkheid en verstand. De synthese van de zintuigelijkheid en het verstand, ontspringt uit de a priori structuur van het ‘ik denk’. Dit noemt Kant de ‘synthetische eenheid van de apperceptie’.¹ Deze eenheid zorgt ervoor dat ik een voorstelling van mijzelf kan hebben, waaruit al mijn andere voorstellingen die ik intuïtief ervaar, kunnen ontstaan: “Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntniss”.² Ieder kennen is verbonden met deze transcendentale eenheid, waardoor kennis van de werkelijkheid altijd afhankelijk is van het menselijk voorstellingsvermogen: “Das: Ich denke, muss all meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heisst, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.”³

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, p. 138.

² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 140. Kant spreekt hier van een objectiviteit die echter altijd door het subjectieve vermogen wordt gevormd. De werkelijkheid is alleen objectief omdat ieder mens over hetzelfde kenvermogen bezit. De objectiviteit van de werkelijkheid wordt bij Kant expliciet gemaakt in het oordeelsvermogen. Wij vormen een oordeel over de werkelijkheid, los van onze subjectieve associaties (bijvoorbeeld: “dit lichaam is zwaar”), wat tot een objectiviteit van de wereld leidt. Maar, zoals we zien, wordt deze objectiviteit gefundeerd in het subjectieve vermogen van de mens.

³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 136.

Aangezien deze eenheid van de apperceptie de voorwaarden voor de subjectieve vermogens vormt, wordt de werkelijkheid altijd vanuit de mens gedacht. Waardoor kennis van de werkelijkheid, die ons gegeven wordt door middel van de passieve zintuigelijke intuïtie en wordt geconceptualiseerd door het actieve verstand, *altijd* afhankelijk van het subjectieve gezichtspunt. Hierdoor wordt de werkelijkheid als het ware geconstitueerd door de subjectieve vermogens, en kunnen we nooit kennis hebben van de werkelijkheid op-zich. Kant richt zijn 'transcendentiaal' onderzoek, daarom primair op onze subjectieve vermogens. Kennis van de werkelijkheid is altijd eindig, omdat de grenzen van de natuur gedicteerd worden door de a priori vermogens van het verstand, en daarom altijd vanuit de mens gedacht.

Kant noemt zijn filosofie een 'Kopernikanische Wende' - een radicale omwenteling in de filosofie, omdat het kenvermogen primair wordt gemaakt, waaruit de a priori grenzen van de natuur kunnen worden afgeleid. Volgens Meillassoux heeft deze omwenteling het grootste probleem binnen de hedendaagse filosofie geïntroduceerd (Meillassoux spreekt zelfs van de 'Kantiaanse catastrofe' (AF⁴, 124)), omdat we de werkelijkheid nooit op zichzelf kunnen kennen. Zoals later nog zal worden besproken, noemt Meillassoux Kants 'Kopernikanische Wende' een 'Ptolemeïsche contra-revolutie', aangezien het centraal stellen van de mens, zoals Kant doet, eerder gelijk op het geocentrische model van Ptolemaeus, dan op het 'decentrerende' model van Copernicus en Gallileï. Op het moment dat de wetenschap haar doorbraak vindt binnen het Copernicaans-Galileïsche denken, besluit Kant de filosofie te verwetenschappelijken en daarmee de wetenschap vanuit een filosofisch oogpunt te benaderen, dat altijd eindig is: "Since 1781 (the date of the 1st edition of the *Critique of Pure Reason*), to think science philosophically has been to maintain that *philosophical Ptolemaism harbours the deeper meaning of scientific Copernicanism.*" (AF, 118-119)

Meillassoux stelt dat de filosofie na Kant er niet in is geslaagd uit dit correlationistische denken te geraken. Hoewel de fenomenologie zich presenteerde als een filosofie die voorbij de verschijning-werkelijk tot 'de zaken zelf' komt, kan de fenomenologische traditie, volgens Meillassoux, worden opgevat als een noodlottige voortzetting en aanscherping van het door Kant geïnitieerde correlationisme.

De fenomenologie van Husserl gaat uit van een noesis-noëma correlaat. De eerstgenoemde is de intentionele akt van het (transcendentale) bewustzijn, de laatstgenoemde is het object waar het bewustzijn zich op richt. Husserl onderscheidt de fenomenologische van de empirisch wetenschappelijke beschrijving van de wereld. Dit verschil maakt Husserl inzichtelijk in de fenomenologie van de 'Lebenswelt'. In de Lebenswelt richt de constituerende akt van het bewustzijn zich intentioneel op een object, om haar in alle mogelijke ervaringen waar te nemen. Het bewust-zijn van de 'Lebenswelt' als zodanig, en het begrijpen dat mens en wereld met elkaar interacteren en tot elkaar behoren, noemt Husserl 'Weltbewußtsein'. Husserl benadrukt dat de 'Lebenswelt' altijd is zoals ze voor ons is: "Die Lebenswelt ist [...] für uns, die in ihr wach Lebenden, immer schon da, im voraus für uns seiend, "Boden" für alle, ob theoretische oder außertheoretische Praxis."⁵ De wetenschap reduceert volgens Husserl de 'Lebenswelt', tot de som van empirische objecten en feiten, waardoor het 'Weltbewußtsein' wordt gereduceerd tot een 'Dingbewußtsein'. Meillassoux verwijt de fenomenologische traditie dat ze schuldig is aan een correlationistische houding, doordat het intentionele object voor Husserl als uitsluitend fysiek object op zich, niet relevant is; alleen de

⁴ De afkorting AF verwijst naar Q. Meillassoux, *After Finitude*, Continuum, London 2008.

⁵ E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, paragraaf 37.

verschijning ervan aan het bewustzijn telt. Inderdaad is de taak van de fenomenologie volgens Husserl uitsluitend het beschrijven van wat zich toont aan het bewustzijn. De crux van Husserls denken is de fenomenologische reductie of epochè. Hierin wordt de louter empirische werkelijkheid tussen haken geplaatst, waarna zij als intentioneel object aan het transcendentale bewustzijn verschijnt, dat middels constituerende akten de werkelijkheid in haar volheid en mogelijkheid in zich zou sluiten. Husserl verstaat de werkelijkheid vanuit het transcendentale subject, waardoor de werkelijkheid op-zich verloren gaat. Hoe extreem Husserls uitwerking van het correlationisme is, blijkt wel uit Husserls beschrijving van het 'eindpunt' van de reductie: "Wir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen, das, recht verstanden, alle weltlichen Transzendenzen in sich birgt, sie in sich "konstituiert".⁶ In Meillassoux's termen raakt deze transcendentale fenomenologie geheel opgesloten in de correlationistische cirkel. Meillassoux kritiseert Husserl omdat de werkelijkheid niet alleen vanuit de mens gedacht kan worden; voor Husserl is het juist de ultieme prestatie van het denken, *dat* ze door de mens gedacht wordt.

Ook de filosofie van Heidegger volhardt - op eigen wijze - in het correlaat van denken en zijn. Heidegger stelt in *Zijn en tijd* de in vergetelheid geraakte vraag naar het zijn, en werkt deze vraag uit met een opheldering van een uitzonderlijk zijnde: het 'er-zijn' (*Dasein*). Het *Dasein* is in Heideggers filosofie niet het (transcendentale) subject, zoals bij Kant en Husserl. Maar dit besef van zijn is wel iets dat alleen in de mens gebeurt; in een zijnde dat zich van alle andere zijnden onderscheidt - weliswaar niet door bewustzijn, maar door zijnsverstaan.⁷ De vraag naar het zijn kan volgens Heidegger ook alleen vanuit de vragende (*Dasein*) gesteld worden. Het zijn van het *Dasein* is in het gestemde verstaan van het *Dasein* als 'geworpen ontwerp', zij het gewoonlijk niet expliciet, voor dit *Dasein* ontsloten (*Erschlossenheit*). De beschrijving van de structuren van het zijn van het *Dasein*, noemt Heidegger existentiële structuur. Een voorbeeld van zo'n existentiële structuur is het 'In-de-wereld-zijn'. In het 'in-de-wereld-zijn' wordt formeel aanwijzend, omdat het om een structuur gaat, niet om de invulling van de concrete existentie, de omgang van het *Dasein* met de omringende wereld gearticuleerd, die primair gestalte krijgt in de 'zorgende' omgang met de dingen. Dit noemt Heidegger de terhandenheid (*Zuhandenheit*).⁸ Hiermee lijkt Heidegger niet alleen Husserl, maar ook het 'Dingbewußtsein' van de wetenschappen achter te laten. Heideggers filosofie van de *Zuhandenheit* stelt immers dat de dingen ons niet primair als objecten zijn gegeven, maar als 'om te'. Een hamer is bijvoorbeeld 'om (mee) te' timmeren. Pas wanneer het terhanden object kapot gaat en dus niet meer gebruikt kan worden waarvoor wij het willen gebruiken, verschijnt het als voor-(ons)-gesteld object. Het op-zich van de dingen als objecten is een afgeleide modus van de wijze waarop de dingen gewoonlijk verschijnen: als een 'om te'.

De hamer heeft voor Heidegger wel degelijk een bestaan, maar zij verschijnt primair binnen een bepaalde samenhang. De betekenis en de zijnswijze van de hamer blijft binnen de gegevenheid van het voor-ons in plaats van een op zichzelf. De hamer kan alleen maar vanuit de mens geduid worden, en kent zelf geen intentionaliteit, omdat ze 'wereldloos' is. Omdat Heidegger het *Dasein* als enige zijnde zijnsverstaan toekent, bezitten de dingen geen verstaan van hun zijn in de wereld. Een steen

⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie*, paragraaf 49. Aan het eind van *After Finitude* wijst Meillassoux met verbijstering op een in 2002 verschenen passage uit Husserls nagelaten werk, waarin Husserl over een hypothetische meteor inslag die al het leven op aarde zou vernietigen opmerkt: "Does that elimination itself have the sense, if any at all, of an elimination of and in the constituting subjectivity? The ego lives and precedes all actual and possible beings [...]". (AF, 137)

⁷ M. Heidegger, *Zijn en tijd*, Sun, Nijmegen, 1998, p. 31.

⁸ M. Heidegger, *Zijn en tijd*, p. 96 v.

langs de weg zal nooit een besef kunnen hebben van 'langs de weg liggen'. Een stoel kan volgens Heidegger nooit tegen een muur staan; niet omdat er altijd wel een ruimte, hoe gering ook, tussen beiden bestaat, maar omdat de muur zich nooit 'aan' de stoel kan *voordoen*.⁹ De stoel ervaart de muur niet, omdat de stoel geen verstaan heeft van zijn relatie tot de muur. Het Dasein heeft wel een verstaan van zijn, omdat het Dasein altijd al in de wereld betrokken is, en niet aan haar kan ontsnappen. De relatie tussen Dasein en wereld is er een van toewijding en oriëntatie, die nooit in termen van subject en object kan worden beschreven. De breuk die Heidegger t.o.v. Kant en Husserl in zijn denken creëert, is dat de hiërarchische, verticale relatie tussen subject en wereld meer naar het horizontale van vertrouwdheid tussen Dasein en wereld wordt getrokken. Toch volhardt Heidegger in de basisintuïtie van het correlationisme, dat er zonder Dasein geen wereld mogelijk is. De ontisch-ontologische gesteldheid van de wereld vindt haar grond in de tijdelijkheid, omdat het zijn van het Dasein voor Heidegger zorg is, die in ontologische zin als tijdelijkheid wordt verstaan: "De existentieel-temporele mogelijkheidsvoorwaarde van de wereld bestaat erin dat de tijdelijkheid als extatische eenheid zoiets als een horizon heeft."¹⁰ De horizon van deze tijdelijkheid is voor het existierende Dasein bepalend voor de zijnswijze van het Dasein in de wereld, omdat het Dasein existentieel mogelijk is, en als geworpen ontwerp binnen de eenheid van de horizontale eenheid van toekomst, gewezenheid en tegenwoordigheid existeert. Dit houdt in dat de wereld als ontsloten wereld, bepaald wordt door het Dasein als geworpen existierend zijnde binnen het horizontale schema, omdat met het Dasein binnen de horizon "van de toekomst telkens een kunnen-zijn ontworpen, binnen de horizon van de gewezenheid het 'al zijn' ontsloten en binnen de horizon van de tegenwoordigheid het bezorgde [is] ontdekt."¹¹ Het Dasein voltrekt de ontslotenheid van de wereld: "voorzover er zijn (Dasein) zich tijdigt, *is* er ook een wereld [...] de wereld [...] tijdigt zich in de tijdelijkheid. [...] als er geen *er zijn* existeert, is 'er' ook geen wereld."¹²

Mens en wereld kunnen bij Heidegger nooit los van elkaar bekeken worden en behoren tot elkaar, wat de diepere zin zou zijn van hetgeen Heidegger in later werk aanduidt met de term *Ereignis* (AF, 8). De wereld noch de mens kunnen als op-zichzelf worden beschouwd, alleen in hun wederkerige relatie tot elkaar, waardoor de werkelijkheid altijd vanuit de samenhang van menselijke betekenissen wordt geduid. Voor Heidegger horen denken en zijn altijd bij elkaar. Ze zijn niet aan elkaar gelijk, noch staan ze in een ontische relatie tot elkaar, omdat zijn dan opgevat zou worden als zijnde. Maar ze kunnen nooit afzonderlijk van elkaar beschouwd worden. Meillassoux schrijft: "The notion of Ereignis [...] remains faithful to the correlationist exigency inherited from Kant and continued in Husserlian phenomenology" (AF, 8). Meillassoux beschouwt Heideggers denken zelfs als een sterke vorm van correlationisme, (vergeleken met het zwakke correlationisme van Kant en Husserl) omdat Heidegger zelfs de mogelijkheid van het denken van het op-zich afwijst.

Hoewel Meillassoux kritiek uit op het correlationistische denken, stelt hij wel dat de oorsprong en de navolging van dit denken ons heeft bevrijd uit het dogmatische karakter van de metafysica, dat de werkelijkheid vanuit een eerste beginsel tracht te verklaren (God, Cogito). Maar het probleem van het correlationisme is dat de werkelijkheid alleen vanuit de mens gedacht kan worden, zonder dat ze als absoluut op-zichzelf kan bestaan. Het speculatief materialisme van Meillassoux tracht voorbij

⁹ M. Heidegger, *Zijn en tijd*, p. 83.

¹⁰ M. Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 455.

¹¹ M. Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 456.

¹² M. Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 456.

deze eindigheid te geraken, door een absoluut¹³ te denken, om zo de werkelijkheid los van menselijke verhoudingen te denken en ook te kennen.

De vraag die hierbij oprijst en die ook als de hoofdvraag van deze these kan worden beschouwd luidt: “Komt het speculatief materialisme werkelijk voorbij het correlationisme en haar primaat van de eindigheid?” Een aansluitende vraag zal luiden: “Staat het speculatief materialisme niet voor de keuze tussen een oneindige regressie in de contingentie en een herneming van de metafysica, in de vorm van de door Heidegger gewraakte onto-theo-logica?”

¹³ In *After Finitude* wordt '(un) Absolu' vertaald als '(an) absolute'. In het Nederlands is 'een absoluut' weliswaar niet gangbaar, maar 'absoluutheid' suggereert een entiteit, waar het voor Meillassoux ook een principe kan zijn. Daarom gebruik ik hier en daar de terminologie 'een absoluut'.

Hoofdstuk 1 : Correlationisme en Ancestraliteit

Meillassoux stelt dat hedendaagse filosofen alles wat buiten het correlaat van denken en zijn ligt zijn kwijtgeraakt: “Contemporary philosophers have lost the *great outdoors*, the *absolute* outside of pre-critical thinkers: that outside which was not relative to us, and which was given as indifferent to its own givenness to be what is, existing in itself regardless of whether we are thinking it or not; that outside that thought could explore with the legitimate feeling of being on foreign territory-of being entirely elsewhere” (AF, 7). Meillassoux introduceert de volgende problemen voor het correlationisme: *de ancestraliteit* en het *arche-fossiel*. Onder ancestraliteit verstaat Meillassoux een tijd voorafgaand aan het leven en het denken. Met arche-fossiel bedoelt hij de materialen die aanduiden dat deze ancestrale realiteit werkelijk heeft plaatsgevonden.

De wetenschap heeft door middel van radiometrische datering van meteorieten en thermoluminescentie kunnen berekenen wanneer de aarde geformeerd werd. De vraag die Meillassoux stelt is de volgende: “*how is correlationism liable to interpret these ancestral statements?*” (AF, 10) De metafysica kon het bestaan van een ancestraliteit legitimeren door zich te beroepen op een eeuwige entiteit die logischerwijs aanwezig was bij de formatie van de aarde. Maar de correlationist kan zich niet beroepen op zo’n eeuwige entiteit, omdat deze buiten het correlaat van denken en zijn als noodzakelijke entiteit zou moeten bestaan.

De correlationist kan zich niet legitimeren tegen deze wetenschappelijke uitspraken, omdat ze anders het correlaat moet absolutiseren en moet toegeven dat er absoluut iets heeft moeten bestaan voorafgaand aan het correlaat. De ancestraliteit wordt daarom altijd geduid binnen het correlaat van denken en zijn, en bestaat daarbij alleen als een voor-ons, en niet als een op-zichzelf.

Het probleem van het bestaan van de ancestraliteit en het arche-fossiel houdt voor de correlationist in dat het een gebeurtenis vóór het zijn veronderstelt, en daarom ook een gebeurtenis vóór het gegevene. De correlationist zou het bestaan van het arche-fossiel als volgt formuleren: “being of a being anterior to givenness” (AF, 14) Het bestaan van het arche-fossiel wordt hiermee aangeduid als een zijnde dat bestaat voorafgaand aan gegevenheid, d.w.z: het geven (het duiden) *van* de mens *aan* de wereld. Het arche-fossiel wordt door de correlationist geduid als een zijnde uit een tijd voorafgaand aan de gegevenheid, en wat zich nu in het heden, aan ons geeft, zonder zelf op zich te bestaan in het verleden. Dit geven is een geven van het arche-fossiel in relatie tot het bestaan van de mens, maar ook de omgekeerde beweging van het geven van de mens aan de wereld. (AF, 20) Beide vormen van geven worden verstaan na en binnen de gegevenheid als zodanig. De correlationist kan de ancestraliteit hierdoor alleen maar vanuit de mens denken, en reduceert de ancestraliteit daarbij altijd tot een voor-ons: “What is given to us, in effect, is not something that is anterior to givenness, but merely something that is given in the present but gives itself *as* anterior to givenness.” (AF, 16) De ancestraliteit als een werkelijk verleden beschouwen betekent dat ze op zichzelf heeft moeten bestaan als absoluut. De correlationist kan de ancestraliteit nooit als een absoluut beschouwen; ze kan niets meer zijn dan een tijd voorafgaand aan gegevenheid als gegevene en gevende van datgene voorafgaand aan gegevenheid, maar alleen als gegevene binnen de gegevenheid en daarom vanuit het hedendaagse voor-ons.

De filosofie van Meillassoux wil echter naar een tijd voorafgaand aan de gegevenheid zelf. Deze tijd voorafgaand aan de gegevenheid kan alleen maar bestaan zonder de mens, omdat de gegevenheid altijd een menselijke aangelegenheid veronderstelt. De ancestraliteit is een tijd voorafgaand aan de gegevenheid, en kan dus niet vanuit Berkeley's idealisme bestreden worden. Dit idealisme veronderstelt dat datgene wat niet is waargenomen, niet bestaat ('esse est percipi'). Maar de ancestraliteit is niet een tijd die simpelweg niet is waargenomen en daarom niet kan bestaan. Het is een tijd voorafgaand aan gegevenheid en dus ook voorafgaand aan de waarneming. De onwaargenome gebeurtenis post-gegevenheid vindt plaats binnen het domein van de gegevenheid, waar de ancestraliteit juist in het niet-gegevene plaatsvindt: "the ancestral does not designate an absence in the given, and for givenness, but rather an absence of givenness as such (...) only a specific type of temporal reality is capable of capturing it" (AF, 21) Deze temporaliteit is een bestaan voorafgaand aan gegevenheid en op zichzelf bestaand als in zichzelf, d.w.z. *in de tijd zelf*, en kan dus niet overgaan naar een temporaliteit van gegevenheid, d.w.z. binnen het correlaat van denken zijn. Het correlationisme kan dit niet denken, aangezien het transcendentale subject optreedt als voorwaarde voor onze kennis gegeven in de tijd, die deze tijd zelf mogelijk maakt. Een tijd voorafgaand aan de mens kan daarom niet bestaan, evenmin als de overgang van deze temporaliteit voorafgaand aan de mens naar een temporaliteit volgend op het bestaan van de mens, omdat deze overgang in de tijd zelf moet plaatsvinden, en dit gegevene vanuit het transcendentale denken, maar vrijwel vanuit ieder post-Kantiaans denken, onmogelijk wordt gemaakt omdat de mens als voorwaarde optreedt voor de aanwezigheid van temporaliteit, en dus louter gedacht kan worden post-gegevenheid. Het idee van de ancestraliteit wordt door Meillassoux verder uitgewerkt tot een concept dat ook betrekking heeft op de temporaliteit van de post-post gegevenheid, een tijd voorbij de mens. De uitwerking van ancestraliteit naar een tijd na de mens, duidt Meillassoux aan als *diachroniciteit*. (AF, 112) Het enige wat het correlationisme over de diachroniciteit kan stellen is dat het een tijd is die gedacht wordt vanuit subjectieve vooronderstellingen en alleen als een voor-ons geduid kunnen worden, in plaats van als een op-zichzelf. Ook een tijd na de mens kan alleen als het gegevene van de toekomst vanuit het heden gedacht worden.

De vraagstelling zou nu ook verbonden kunnen worden met het wetenschappelijke denken. Meillassoux stelt ons voor de volgende uitdaging: "how science can think a world wherein spatio-temporal givenness itself came into being within a time and a space which preceded every variety of givenness". (AF, 22)

Anders dan het correlationisme kan de wetenschap deze tijd voorafgaand aan de gegevenheid wel kennen. En dit brengt ons bij Meillassoux's volgende denkbeweging: "It is the discourse of empirical science as such that we are attempting to understand and to legitimate". (AF, 28) Een voorlopige veronderstelling van Meillassoux is om het Kantiaanse denken, d.w.z. het transcendentale denken, te vervangen door een Cartesiaanse manier van onderzoeken. De empirische wetenschap en de mathematische redenering van het Cartesianisme beloven een kennen te zijn dat het absolute kan kennen, buiten het correlaat om. Maar Descartes fundeert zijn verdere denken op het bestaan van God, waarbij hij zich baseert op het ontologische godsbewijs van Anselmus: Omdat het in de definitie van God besloten ligt dat hij een perfect wezen is, en bestaan een perfectie inhoudt, moet God wel bestaan. Dit perfecte wezen is onmogelijk in staat om mij te bedriegen wanneer ik 'claire et distincte' redeneer, omdat het anders tegen de definitie van God in zou gaan, aangezien bedriegen een imperfectie veronderstelt. Het bestaan van God is in deze zin ook buiten het correlaat van denken en zijn, omdat het in de definitie van God ligt besloten om onafhankelijk van mijn denken te kunnen

bestaan.

Vervolgens geeft Meillassoux het tegenargument dat een correlationist in zou brengen tegen het bestaan van een absolute entiteit, in dit geval een perfecte God. Het is hier waar Meillassoux een onderscheid maakt tussen twee vormen van correlationisme: *weak correlationism*, waar Meillassoux Kant toe rekent, en *strong correlationism*, de vooraanstaande manier van denken in de hedendaagse filosofie, waarbij hij met name de filosofie van Heidegger op het oog heeft. (AF, 30) Het zwakke correlationisme zou tegen de filosofie van Descartes inbrengen dat dit metafysische denken wel degelijk een noodzakelijk absoluut heeft gevonden, maar het blijft een absoluut, binnen correlationistisch denken. Want zelfs als dit absolute noodzakelijk zou zijn, dan zou het alleen noodzakelijk voor-ons zijn, en niet een noodzakelijkheid op zichzelf: "because absolute necessity is always absolute necessity for us, necessity is never absolute, but only ever for us" (AF, 31)

Meillassoux merkt echter op dat dit niet het argument is waar Kant zich op beroept in de *Kritiek van de Zuivere Rede*. Kant weerlegt het ontologische godsbewijs door te stellen dat bestaan geen predikaat van het onderwerp is, waardoor het bestaan van God niet noodzakelijk hoeft te zijn. Wanneer we de volgende propositie zouden opstellen: 'een driehoek heeft drie hoeken', dan ligt het predikaat al in het onderwerp besloten. Deze redenering kan echter niet gebruikt worden om het bestaan van God te bewijzen, omdat we bij het voorbeeld van de driehoek a priori vast kunnen stellen dat het subject van de propositie noodzakelijk bestaat, en haar daarom als een analytische propositie moeten beschouwen. 'Bestaan' is echter geen predikaat, en voegt niets toe aan het subject van de propositie. Hierdoor levert het niet-bestaan van God geen enkele vorm van contradictie op. Voor Kant is het bestaan van God echter niet onwaar. Het concept God behoort tot de noumenale wereld van het Ding an sich, en is daarom niet te kennen voor het transcendentale subject. Kant beweert echter wel dat we het Ding an sich kunnen denken, omdat we door de a priori vermogens van het verstand de logische onmogelijkheid van een non-contradictie vast kunnen stellen. Dit leidt Kant tot de ontologische gedachte dat het Ding an sich absoluut moet bestaan. Omdat we de verschijningen van het Ding an sich waarnemen in de fenomenale wereld, kunnen dit niet louter verschijningen zijn van iets wat achter de verschijning in de noumenale wereld niet zou bestaan. Als we alleen de verschijningen van het Ding an sich zouden waarnemen zonder dat ze een absoluut ontologisch bestaan zouden bezitten, dan zou dit een contradictie opleveren omdat er dan alleen verschijningen van niet bestaande objecten zouden bestaan. We kunnen het zwakke correlationisme daarom als volgt beschrijven: We kunnen het Ding an sich denken, maar niet kennen. Maar de dingen 'an sich' bestaan echter absoluut.

Kants denken is daarom ook een breuk met het dogmatische denken van de metafysica, dat het bestaan van een noodzakelijk wezen als absoluut beschouwt.

De weerlegging van het dogmatisme is tegelijkertijd ook een breuk met Leibniz' principe van de voldoende grond, dat stelt dat alles wat is hoe het is, zo is, wegens een bepaalde reden. Het principe van de voldoende grond leidt zonder een noodzakelijke entiteit tot een oneindige regressie, omdat de verklarende reden voor waarom het is zoals het is, ook een verklaring moet hebben waarom het is zoals het is, evenals de reden voor de reden van de verklarende reden, *ad infinitum*. Het ontologische argument probeert het bestaan en de *arche* van het bestaan te verklaren, door een entiteit te postuleren, die oorzaak van zichzelf is, namelijk: God. (AF, 33)

We hebben nu gezien dat het zwakke correlationisme (Kant) het principe van de non-contradictie behoudt, maar afziet van het principe van de voldoende grond. Daarom moeten we zoeken naar een absoluut dat niet gefundeerd is in een noodzakelijke entiteit. Meillassoux vindt dit absoluut bij een

kernbegrip van het sterke correlationisme (Heidegger), namelijk *facticiteit*.

Het sterke correlationisme is voor Meillassoux het denken dat zich het sterkst keert tegen welke vorm van absoluut dan ook. Het sterke correlationisme stelt dat we niets buiten het correlaat van denken en zijn, op zich kunnen denken, zonder dat we dit op-zich reduceren tot een gegevene binnen de gegevenheid, en dus voor-ons. Daarom bevraagt de sterke correlationist zelfs de denkbaarheid van het Ding an sich. De sterke correlationist vraagt zich af hoe Kant (zwak correlationisme) buiten het denken kan denken wat onmogelijk moet zijn, en het daarbij wel denkt te kunnen denken. Want hoe kan Kant zeker weten dat de a priori vermogens van het verstand een contradictie onmogelijk maken, waardoor de contradictie wel *gedacht* kan worden? Daarom stelt het sterke correlationisme dat het Ding an sich onkenbaar is, en tevens ondenkbaar. (AF, 39)

De sterke correlationist zou het bestaan van dit Ding an sich afwijzen omdat we het niet kunnen kennen, noch denken, simpelweg omdat het Ding an sich zich bevindt buiten het correlaat van denken en zijn, en daarom betekenisloos is. Het sterke correlationisme onderkent dat het mogelijk is dat het Ding an sich bestaat, maar we kunnen dit nooit zeker weten en het Ding an sich als een absoluut beschouwen, simpelweg omdat we binnen het correlaat van denken en zijn er niets over kunnen zeggen. Dit mogelijke bestaan van het Ding an sich voor de correlationist, beschrijft Meillassoux voor de correlationist als volgt: *“it is unthinkable that the unthinkable be impossible”* (AF, 41) Daarom beweert het correlationisme dat we ons kenvermogen alleen maar kunnen beschrijven, en niet kunnen afleiden, zoals in het speculatief idealisme van Hegel, waar tijd en ruimte als synthetische eenheden beschouwd worden omdat we ze vanuit de verbeelding kunnen begrijpen. Hierdoor zijn tijd en ruimte niet louter voorwaarden voor ons kennen, zoals bij Kant, die tijd en ruimte louter kan beschrijven, maar zelf ook objecten die gededuceerd en gekend kunnen worden. Hegel denkt buiten het denken, om het kenvermogen zelf te kennen en daardoor tijd en ruimte als objecten te kunnen beschouwen die als objectieve zekerheden gededuceerd kunnen worden, waar we wel zekere kennis van kunnen hebben.

Het principe binnen het sterke correlationisme vanwaaruit Meillassoux vertrekt is het Heideggeriaanse begrip ‘facticiteit’, wat de *Geworfenheit* van het Dasein in de wereld aanduidt. De facticiteit van de existentie van het Dasein is dat het Dasein *is*, maar waarom het Dasein in de wereld is, de oorsprong van het Dasein, is contingent. Voor Heidegger is het Dasein in de wereld ‘geworpen’, zonder dat daar enige vorm van noodzakelijkheid aan voorafgaat of in het geding is. Facticiteit houdt in dat de structuur van de werkelijkheid ons gegeven is als een feit. Maar omdat we geen enkele grond kunnen vinden voor deze feitelijkheid, is facticiteit beslist geen noodzakelijkheid. Meillassoux definieert facticiteit als de afwezigheid van redenen voor het bestaan van de werkelijkheid. Er kan geen enkele grond gevonden worden waarom alles is zoals het is. We hebben gezien hoe de facticiteit van Daseins existentie is gelegen in *dat het is*. Maar deze gegevenheid van het bestaan is gegeven aan de mens in de representaties van de werkelijkheid en biedt geen enkele reden dat de werkelijkheid altijd zo zal blijven zoals ze is. (AF, 40) We kunnen nooit zeker weten waarom de werkelijkheid zo is zoals ze is, en het is niet onmogelijk dat ze kan veranderen zonder dat hier een noodzakelijke reden voor hoeft te zijn.

Zoals in de inleiding al is besproken stelt Meillassoux dat het correlationisme het denken is dat heeft afgerekend met de dogmatische metafysica; het denken waar de filosofie zo hevig in verstrikt is geraakt. Maar het zal nu het probleem van de ancestraliteit en het arche-fossiel beloven te zijn, dat

ons uit de 'correlationistische sluimer' zal doen ontwaken, waarna de opgave zich aandient, de werkelijkheid mathematisch te beschrijven, of de mens nou bestaat of niet.

Hoofdstuk 2 : Factualiteit en de noodzakelijkheid van de contingentie

Meillassoux stelt dat de ancestraliteit alleen gedacht kan worden wanneer we ook een niet-metafysische absoluutheid kunnen denken. Deze niet-metafysische absoluutheid kan volgens Meillassoux alleen gedacht worden door een radicale uitwerking van het sterke correlationisme en het principe van de facticiteit. Deze beweging van de transcendentale vooronderstelling van het voor-ons naar het absolute op-zichzelf als de interne radicalisering van de correlationistische de-absolutisering van het denken, belooft de enige manier te zijn om het denken voorbij de eindigheid te denken als een absoluut denken op zichzelf.

Meillassoux geeft stellig toe dat het een merkwaardige gedachte is om een absoluut te vinden in het principe dat het denken juist de-absolutiseert. (AF, 52) Meillassoux wil de kerngedachte van het correlationisme: facticiteit, als enige absoluut beschouwen, en *“put back into the thing itself what we mistakenly took to be an incapacity of thought.”* (AF, 53) Meillassoux's uitdagende gedachte is dat de de contingentie en de afwezigheid van elke reden voor het bestaan, hetgeen Meillassoux aanduidt als 'unreason', een absolute ontologische zekerheid zal blijken te zijn.

Contingentie is een vorm van kennis, althans de kennis van de mogelijkheid van een gebeurtenis, zonder dat deze noodzakelijke hoeft te zijn. Aangezien Meillassoux facticiteit van binnenuit radicaliseert en de ontologische waarheid van een absoluut vindt in dit de-absolutiserende denken, namelijk de zekerheid van onze onwetendheid en gebrek aan redenen voor alles in het bestaan, zal de mogelijkheid van alles om anders te zijn zonder enkele reden, de enige zekerheid zijn.

Maar hoe kunnen we zeker weten dat deze 'unreason' als absoluut, werkelijk een absoluut is op zichzelf, in plaats van een absoluut voor-ons; wat ons terug bij het correlationistische denken zou brengen, en misschien zelfs, omdat Meillassoux een absoluut als op zichzelf wil denken, terug bij de metafysica?

Om de onmogelijkheid van het correlationistische standpunt en de ontologische waarheid van de contingentie als absoluut te beschouwen, voert Meillassoux een mis-en-scène op, waarin een gelovige en een atheïst (die hij aanduidt als dogmatisten), een correlationist, een subjectief idealist en een speculatief materialist, over een leven na de dood converseren. (AF, 55-59) De these van de twee dogmatisten worden ontkracht door de correlationist, die stelt dat iets na de dood, zoals de twee dogmatisten ('er is leven na de dood' / 'er is geen leven na de dood') beweren, niet bewezen kan worden, omdat kennis een voor-ons is en kennis moet plaatsvinden in deze wereld, anders is het niet een voor-ons. De subjectief idealist stelt dat het leven na de dood ondenkbaar is, simpelweg omdat iets denken buiten het denken niet gedacht kan worden, en daarom betekenisloos is. Maar de these van de subjectief idealist kan als volgt worden ontkracht: zelfs wanneer datgene wat buiten het denken gedacht wordt als betekenisloos wordt beschouwd, dan betekent dit nog niet dat het onmogelijk is. De speculatief materialist daarentegen, stelt dat we nooit zeker kunnen weten hoe het leven na de dood zal zijn, maar dat we wel zeker weten dat alle mogelijkheden waar zouden kunnen zijn, en, bovendien volgens 'the principle of unreason', geheel zonder redenen. Het denken van de speculatief materialist is, zoals we gezien hebben, grotendeels in lijn met de correlationist en het principe van facticiteit. Het verschil ligt echter hierin, dat de onwetendheid van de correlationist

omtrent het leven na de dood, door de speculatief materialist in een absoluut zeker weten van de onwetendheid wordt omgezet.

Waar de idealist stelt dat we niets buiten het denken kunnen denken en dat dit denken dus betekenisloos is, stelt de correlationist dat dit denken wel degelijk kan bestaan, maar dit bestaan van het denken kan niet als denken op zichzelf worden beschouwd, aangezien het dan buiten het correlaat van denken en zijn zou vallen. Maar het denken dat ons denkt als bestaand of niet-bestaand na de dood is mogelijk, maar alleen als gedachte vanuit het bestaan zelf, d.w.z binnen het correlaat van denken en zijn. Deze these voorspelt echter een probleem voor de correlationist. De reden dat het onderwerp van Meillassoux's mis-en-scène het leven na de dood is, is een strategische zet, omdat het na de dood altijd *buiten de mens is*. Want als de correlationist vasthoudt aan het denken dat de mens kan denken als niet-bestaand, dan ontkracht hij tegelijkertijd zijn eigen uitgangspunt; namelijk dat de mens de voorwaarde is voor kennis. Als de correlationist stelt dat wij onszelf kunnen denken als niet bestaand, dan begeeft deze gedachte zich buiten het correlaat van denken en zijn. Om de these van de idealist te weerleggen, *moet* de correlationist het correlaat absolutiseren, en toegeven dat we kunnen denken buiten het denken. Maar de correlationist kan hier tegenin brengen dat we in onze onwetendheid alleen maar drie verschillende manieren van denken hebben: er is een leven na de dood of er is geen leven na de dood, het leven na de dood is ondenkbaar en onkenbaar, een leven na de dood is absoluut mogelijk. Maar hierdoor moet de correlationist toegeven dat er absoluut drie verschillende denkwijzen bestaat, waarmee hij de facticiteit absolutiseert, en een speculatief materialist wordt.

De correlationist kan zich alleen weren tegen het subjectief idealisme door te stellen dat er iets buiten het denken gedacht kan worden, waarmee hij het correlaat absolutiseert, en dus het correlationisme verlaat. Als laatste poging kan hij facticiteit absolutiseren door toe te geven dat er absoluut drie posities zijn, maar hierdoor wordt hij een speculatief materialist: "Thus, correlationism cannot de-absolutize both of its principles at once, since it always needs one of them in order to de-absolutize the other." (AF, 60) Deze absolutisering van facticiteit is voor Meillassoux de enige weg naar een niet-metafysische absoluutheid, omdat het correlationisme absoluut moet toegeven dat er iets buiten het denken moet bestaan, om niet een idealistisch standpunt te hoeven innemen, door te stellen dat wat niet gedacht kan worden niet kan bestaan. De ontologische waarheid achter het speculatief materialisme toont dat de de-absolutisering een absolutisering veronderstelt wanneer ze het idealisme wil bestrijden, waardoor de absolutisering van de de-absolutie de enige positie wordt.

De absolutisering van facticiteit is geen metafysisch denken, aangezien de absolutisering van facticiteit de noodzakelijkheid van een entiteit als noodzakelijk, stellig en per definitie ontkent. Noch is het een variant van de principe van de voldoende grond, eerder een principe van de onrede, aangezien de absolutisering van facticiteit een niet-weten veronderstelt, en dat we absoluut zeker weten dat we het niet weten. Het principe van de onrede is de absolute noodzakelijkheid van de noodzakelijkheid dat niets noodzakelijk is. Dit principe van de onrede is wat Meillassoux 'factualiteit' noemt, de non-facticiteit van facticiteit of een rationaliteit van een non-rationaliteit.

Deze factualiteit veronderstelt logischerwijs een contingentie, aangezien er geen enkele noodzakelijkheid aan het bestaan voorafgaat, en dat alles ook anders had kunnen zijn. Maar waar facticiteit stelt dat alles anders had kunnen zijn, zonder dat we dit weten, stelt factualiteit dat alles anders had kunnen zijn, en dat we weten dat alles anders had kunnen zijn, zonder dat alles anders moet of zal zijn. Hierdoor is contingentie noodzakelijk, maar ook is contingentie *de enige*

noodzakelijkheid. Het factuale is wat Meillassoux de speculatieve voorwaarden van factualiteit als speculatieve essentie van facticiteit noemt. Via de absolutisering van facticiteit stelt Meillassoux dat het mogelijk wordt om een speculatief materialisme te bereiken, dat een tijd en de dingen kan denken zonder denken.¹⁴

Zoals Meillassoux zelf al aangeeft, zouden we hier kunnen spreken van een Pyrrhus overwinning: om dit ene absoluut van de noodzakelijkheid van de niet-noodzakelijkheid te verkrijgen, heeft Meillassoux zoveel ingeleverd, waardoor hem alleen nog “*a hyper-Chaos*” rest (AF, 64), of, zoals hij het na de publicatie van *After Finitude* noemt: “*a superchaos*”.¹⁵ We moeten echter goed duidelijk maken dat deze radicale contingentie geen eeuwige wording is van alle dingen in de vorm van een chaos en wanorde. De contingentie zelf is zo radicaal dat zelfs worden erin zou kunnen verdwijnen, om vervolgens weer te ontstaan, zonder dat dit noodzakelijk is. De radicale contingentie is een evenwichtige tijd van orde en wanorde, chaos en stabiliteit. Deze superchaos kan plotseling en geheel zonder reden stabiliteit creëren, die vervolgens mogelijk in chaos overgaat, en vice versa. Maar omdat deze superchaos een absoluut is, bestaat er absolute kennis van, wat we kunnen aanduiden als een absoluut weten dat we niets weten. (AF, 65) Deze absolute en noodzakelijke contingentie toont ons een wereld waar alles anders kan worden, geheel zonder reden. Niets is onmogelijk, zelfs niet het ondenkbare. Er moet echter gesteld worden dat de mogelijkheid van iedere entiteit om anders te worden, niet noodzakelijk wordt gerealiseerd. Meillassoux stelt dat het noodzakelijk is dat het mogelijk is dat alles mogelijk is of kan zijn, zonder dat het noodzakelijk hoeft te gebeuren; waardoor de enige noodzakelijkheid die van de contingentie is. (AF, 80)

Meillassoux maakt vervolgens een opmerkelijke stap, namelijk door non-contradictie als een absolute voorwaarde voor factualiteit te beschouwen. We hebben al gezien waarom Meillassoux het principe van de voldoende grond afwijst, namelijk door facticiteit te absolutiseren met als gevolg een contingente werkelijkheid als super-chaos, waar alles anders kan zijn, geheel zonder reden. Maar het enige wat in deze chaos niet kan ontstaan is een noodzakelijke entiteit, omdat deze iets zou moeten worden wat ze al is, en al moet zijn wat ze nog niet is en misschien ook niet zal zijn, omdat ze dan beide moet zijn en dus datgene zijn wat ze kan worden, terwijl ze dat al is. Iets kan niet rood zijn en tegelijkertijd niet rood. Wel kan iets rood zijn om later niet rood te zijn. Er is geen mogelijkheid voor een entiteit om te veranderen omdat ze al datgene is voordat ze kan zijn wat ze kan worden: “Real contradiction can in no way be identified with the thesis of universal becoming, for in becoming, things must be this, *then* other than this; they are, *then* they are not.” (AF, 70) Het is daarom noodzakelijk voor een entiteit om iets te zijn wat het nog niet is, zodat het in de super-chaos mogelijk iets anders *kan* worden. Meillassoux duidt de noodzakelijke contingentie, na de publicatie van *After Finitude* ook wel aan als het ‘peut-être’, het ‘may-be’.¹⁶ Non-contradictie moet daarom een noodzakelijke voorwaarde zijn voor de superchaos en van de noodzakelijkheid van de contingentie als enige noodzakelijkheid.

¹⁴ In de Engelse vertaling van *Après la Finitude* vertaalt Ray Brassier ‘factualité’, om het niet te verwarren met ‘facticiteit’, niet met ‘factuality’ (wat als bijwoord ‘factual’ heeft), maar met ‘factiality’. Aangezien de Nederlandse taal bij een vervoeging van het woord facticiteit geen moeilijkheden ondervindt met het woord ‘feitelijk’ in verhouding tot facticiteit, aangezien ‘fact’ geen betekenis in de Nederlandse taal heeft, kunnen we Meillassoux’s eigen neologisme ‘factualité’, vertalen met het neologisme ‘factualiteit’. En ‘factual’, het speculerende dat de voorwaarden van factualiteit zoekt, met ‘factuaal’.

¹⁵ G. Harman, *Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011, p. 162.

¹⁶ Q. Meillassoux, *Time without Becoming*, Middlesex University, London, May, 2008, p.11

De werkelijkheid is een super-chaos; een wereld waarin alles (behalve een contradictoire entiteit) kan ontstaan en vergaan en geheel zonder reden. Maar, zo stelt Meillassoux, iedere contingente entiteit binnen deze super-chaos, en daarmee de mogelijkheid van de entiteit om te zijn en niet te zijn, ligt in het absolute gegeven dat een entiteit niet zomaar iets kan zijn. Iedere contingente entiteit kan pas contingent zijn wanneer ze als zodanig gedetermineerd is door te zijn of niet te zijn, waardoor de entiteit de mogelijkheid om anders te zijn, niet te zijn, of te zijn kan hebben. Deze voorzichtigheid om het Ding an sich in zijn volheid te kunnen denken, levert voor Meillassoux tevens een bewijs dat het Ding an sich bestaat. Meillassoux stelt dat de vraagstelling van het bestaan van het Ding an sich, neerkomt op de Leibniz' vraag: "Waarom is er iets, en niet niets?" Het antwoord op deze vraag moet voor Meillassoux neerkomen op een absoluut bestaan van de werkelijkheid, zonder dat ze in het niets zou verdwijnen door het verdwijnen van het denken. Het principe van de facticiteit is zelf geen feit, "facticity is not on the same level as facts" (AF, 75) Voor Meillassoux is facticiteit als zodanig dus een absolute: factualiteit. Het niet weten waarom de dingen zijn zoals ze zijn, is een zeker weten dat we niet weten waarom de dingen zijn zoals ze zijn. Er zijn echter twee interpretaties van deze 'non-facticity of facticity', d.w.z. factualiteit: de zwakke interpretatie, en de sterke interpretatie. De eerstgenoemde duidt Meillassoux als volgt aan: "to say that contingency is necessary is to say that *if* something is, then it must be contingent." (AF, 73) Deze bewering stelt dat de facticiteit van een entiteit een feit is omdat de noodzakelijkheid van de entiteit niet bewezen is. Door een feitelijkheid van facticiteit te postuleren, komen we uit bij een oneindige regressie. Aangezien de feitelijkheid van facticiteit als feit bevestigd moet worden door een feitelijkheid van deze feitelijkheid, moet deze tweede feitelijkheid weer bevestigd worden door een derde feitelijkheid, *ad infinitum*.

De sterke interpretatie van het principe van de factualiteit luidt als volgt: "to say that contingency is necessary, is to say *both* that things must be contingent *and* that there must be contingent things." (AF, 73) Deze tweede bewering zal Meillassoux's bewijs te zijn dat er iets is en niet niets. Deze bewering stelt, in tegenstelling tot de zwakke interpretatie, dat als een entiteit bestaat, ze noodzakelijk contingent moet zijn. De stelling dat een bestaande entiteit noodzakelijk bestaat, evenals de stelling dat een niet-bestaande entiteit absoluut kan bestaan, betekent dat bestaan en niet bestaan absolute zekerheden zijn, waardoor het bestaande en het niet bestaande de mogelijkheid bezitten om niet meer te hoeven bestaan en om wel te kunnen bestaan. In de contingente super-chaos, waar alles plotseling anders kan worden, moeten de twee domeinen van bestaan en niet bestaan er zijn, zodat de entiteiten ruimte hebben om te worden wat ze nog niet zijn, wat in stand wordt gehouden door non-contradictie, waardoor het principe van de voldoende grond, dus onmogelijk waar kan zijn.

Bestaan en niet-bestaan fungeren als twee gedetermineerde voorwaarden voor de contingentie als zodanig. Zo zien we dat er volgens Meillassoux absoluut *iets* moet bestaan, en hoe de contingentie van de werkelijkheid een bepaalde gedetermineerdheid bezit doordat de mogelijkheden van de entiteit om te worden wat hij nog niet is, bij voorbaat er moeten zijn.

Het principe van de factualiteit leidt tot twee absolute ontologische zekerheden, waarmee Meillassoux het correlationisme achter zich kan laten:

- De absolute onmogelijkheid van een contradictie.
- Het absolute bestaan van de dingen.

Daarop onderzoekt Meillassoux, onder de titel, 'Hume's Problem', de mogelijkheid van een radicale contingentie binnen een werkelijkheid die stabiel lijkt. Deze stap belooft aan te tonen dat het mogelijk is de ancestraliteit als op zichzelf te denken en te kennen.

Hoofdstuk 3: De mogelijkheid van een radicale contingentie binnen een stabiele werkelijkheid

Het principe van de factualiteit toont ons een wereld waarin alles kan ontstaan en vergaan: de bergen kunnen plotseling verdwijnen, de zeeën kunnen ieder moment droog worden, en de sterren kunnen geheel in zichzelf verdwijnen. Deze superchaos houdt dus ook een contingentie van de natuurwetten in, die zonder welke reden dan ook plotseling kunnen veranderen en zelfs verdwijnen. Maar de vraag: 'waarom zijn deze wetten dan nooit veranderd?', rijst hierbij op. Zonder een bepaalde noodzakelijkheid binnen de werkelijkheid, zouden we deze contingentie toch al veel eerder moeten hebben opgemerkt? Maar Meillassoux stelt dat de werkelijkheid een superchaos *is*, waar alles zonder reden kan ontstaan en vergaan, zonder dat dit voor de stabiliteit van onze wereld een probleem veroorzaakt.

Meillassoux verbindt deze vraagstelling met 'het probleem van Hume', oftewel het probleem van de causaliteit. Hume vraagt zich af of een bepaalde oorzaak noodzakelijk gebonden is aan een bepaald gevolg. Als wij ervaren dat gebeurtenis A duizenden keren gebeurtenis B veroorzaakt, kunnen we dan hieruit het logische gevolg trekken dat wanneer A, dan B? Meillassoux stelt dat er drie antwoorden op deze vraag bestaan: het metafysische antwoord, Hume's sceptische antwoord, en Kants transcendentale antwoord.

De metafysica zou stellen dat causaliteit wordt bepaald door een bepaalde onderliggende reden, die ervoor zorgt waarom de dingen zijn zoals ze zijn. Hume stelt dat alleen de zintuigelijkheid kan vaststellen wat waar is en wat niet. Maar de zintuigelijkheid kan ons geen noodzakelijke, vastomlijnde a priori waarheden leveren, waardoor de zintuigelijkheid nooit causaliteit kan verklaren. Daarom moeten we de vraag stellen waarom wij überhaupt geloven dat de wetten waar zijn. Het antwoord hierop is simpel: uit gewoonte, 'habit', stelt Hume. Wanneer A op B volgt, en deze gebeurtenis zich meerdere malen herhaalt, dan stellen wij louter uit gewoonte dat A op B volgt, zonder dat dit verband noodzakelijk waar hoeft te zijn.

Kants transcendentale denken stelt dat de twaalf categorieën (waaronder causaliteit) van het verstand als a priori vermogens van de mens om de werkelijkheid waar te nemen fungeren. En hierdoor is de ontkenning van de noodzakelijkheid van de wetten per definitie niet mogelijk voor het transcendentale subject. Het verdwijnen van de causaliteit als noodzakelijkheid zou onmogelijk aan het bewustzijn kunnen verschijnen, omdat dit bewustzijn als voorwaarde optreedt voor de mogelijkheid van causaliteit. Vanwege de verschijning van de werkelijkheid aan de mens als noodzakelijk, bestaan de wetten als noodzakelijk.

Meillassoux bekritiseert ieder antwoord, omdat geen enkele van deze drie posities de waarheid van de noodzakelijkheid van causaliteit *als zodanig* bevraagt. Het denken van Hume ligt nog het dichtst in de buurt bij het bevragen van de noodzakelijkheid van causaliteit. Maar Hume bevraagt alleen onze mogelijkheid om een fundering in de rede te vinden voor het noodzakelijke verband tussen oorzaak en gevolg. Dit scepticisme van Hume leidt uiteindelijk tot bijgeloof, wat, zoals we gezien hebben, volgens Hume ligt in het idee dat causaliteit voor ons niets meer is dan gewoonte. Het scepticisme van Hume, zo stelt Meillassoux, blijft, ondanks haar verwijten aan de metafysica, de wereld beschouwen als een metafysische wereld, en in die zin schaarst Hume zichzelf bij de metafysici die

trachten de facetten van de werkelijkheid te verklaren. Hume kan de noodzakelijkheid van de causaliteit als zodanig niet bevragen, omdat hij de wereld waarin hij de noodzakelijkheid bevreemdt, toch nog op metafysische wijze beschouwt.

Meillassoux vraagstelling is een herformulering van de vraagstelling van Hume. Meillassoux vraagstelling is de volgende: "If laws are contingent, and not necessary, then how is it that their contingency does not manifest itself in sudden and continual transformations?" (AF, 92) Hoe kan de werkelijkheid contingent zijn, en de natuurwetten stabiel? Deze twee werelden van verschil probeert Meillassoux met elkaar te verbinden. Dit project lijkt vol tegenstrijdigheden te zijn. Want hoe kunnen we in een werkelijkheid leven waar alles plotseling kan veranderen en tegelijkertijd niet hoeven te vrezen dat we ieder moment vernietigd kunnen worden? Maar Meillassoux geeft hierop een opmerkelijk antwoord: "The acausal universe is just as consistent and just as capable of accounting for our actual experience as the causal universe." (AF, 92)

Meillassoux formuleert zelf de belangrijkste tegenwerping bij deze stelling: "If the laws of nature were contingent, 'we would have noticed'." (AF, 94) Laten we kijken naar Meillassoux's repliek. Meillassoux wijst op *Critique de raison Aléatoire (Critique of Aleatory Reason)* van Jean-René Vernes). In dit boek probeert Vernes de ongegronde redenen van Hume en Kant wat betreft de noodzakelijkheid van de wetten, te ontmaskeren. Er moet echter worden opgemerkt dat Vernes, in tegenstelling tot Meillassoux, werkelijk gelooft in de conclusies van Hume en Kants denken. Vernes' tactiek is dat we van de stabiliteit van de natuurwetten naar de noodzakelijkheid van de natuurwetten kunnen geraken, via kansberekening. Maar in tegenstelling tot de opvatting dat a priori redeneringen ons de noodzakelijkheden, en a posteriori redeneringen ons de contingentie tonen, draait Vernes deze configuratie om. Het a priori toont ons de contingentie, waar het a posteriori ons de noodzakelijkheden laat zien. Het is het a priori dat ons de verschillende mogelijkheden van een gebeurtenis toont, waar het a posteriori ons de werkelijke en enige gebeurtenis toont. We kunnen ons a priori honderden mogelijkheden voorstellen wanneer A een object raakt. Maar er is maar één antwoord mogelijk in de ervaring (a posteriori). Hierdoor kunnen we ons geloof in noodzakelijkheid als zodanig ernstig bevragen.

Meillassoux schrijft dat "our assumption in this case is exactly the same as that which would lead a gambler to suspect (...) that a die that always lands the same face up is *very probably* loaded." (AF, 96) Wanneer de worp met de dobbelstenen herhaaldelijk hetzelfde resultaat oplevert, dan groeit ons wantrouwen dat er een bepaalde onderliggende reden is voor waarom de dobbelstenen steeds dit resultaat tonen. Maar wat als de dobbelstenen niet alleen een aantal opeenvolgende keren hetzelfde resultaat tonen, maar gedurende ons hele leven? En wat als dit voorkomt met dobbelstenen die niet ieder zes zijden hebben, maar miljoenen zijden? We zouden dan wel moeten erkennen dat er een onderliggende reden is waarom de worp met de dobbelstenen (met ontelbaar veel mogelijkheden), iedere keer hetzelfde resultaat oplevert. Via het argument van de kansberekening (Vernes) kunnen we stellen dat dit voorbeeld van de dobbelstenen als gebeurtenis binnen het universum, ook kan worden toegepast op de causale noodzakelijkheid van het universum als geheel. Meillassoux geeft het volgende gedachtenexperiment om dit te laten zien: "I construe our own physical universe as one among an immense number of conceivable (i.e. non-contradictory) universes (...) Thus, I mentally construct a 'dice-universe' which I identify with the *Universe of all universes*, bound globally by the principle of non-contradiction alone, each face of which constitutes a single universe governed by a determinate set of physical laws (...) I roll these dice in my mind (...) yet in the end, I find that the

same result (...) always occurs: the dice-universe always lands with the face representing 'my' universe up, and the laws of impact are never violated." (AF, 97) De onwaarschijnlijkheid van dit resultaat is zo groot dat we dit nauwelijks kunnen toeschrijven aan toeval. Daarom moet er wel een verborgen reden zijn voor waarom de dobbelstenen steeds op dezelfde kanten vallen.

Kansberekening laat zien dat we deze stabiliteit niet kunnen toeschrijven aan toeval; daar zijn de mogelijkheden simpelweg te groot voor. Bovendien behoort toeval, volgens Meillassoux, nog steeds binnen het domein van de noodzakelijkheid. Er moeten noodzakelijke wetten zijn, opdat toeval überhaupt kan bestaan. Meillassoux licht dit als volgt toe: de dobbelstenen waarmee gegooid wordt, hebben ieder zes zijden. De uitkomst van de worp met de dobbelstenen zal toevallig zijn, maar aangezien er maar zoveel gegeven mogelijkheden zijn voor de dobbelstenen om op te landen, begeeft de toevalligheid van de uitkomst zich nog steeds binnen het domein van de noodzakelijke mogelijkheden, en niet in het *virtuele*. Hierdoor moeten we goed onderscheid maken tussen de contingentie en het toeval. De worp van de dobbelstenen binnen een contingente werkelijkheid biedt ruimte voor de dobbelstenen om te doen wat ze willen: "if from one throw to the next the dice imploded, or became flat or spherical, or if gravity ceased to operate and they flew into the air, or on the contrary were projected underground, etc., then there would be no aleatory sequence, and it would be impossible to establish calculus or probabilities." (AF, 99) Toeval berust nog steeds op de noodzakelijkheid van bepaalde wetten waarin het zich kan uiten, waar, zoals we gezien hebben, contingentie alléén als noodzakelijk beschouwd moet worden.

Vernes positie bestaat er uit om de noodzakelijkheid van de stabiliteit van de causaliteit binnen het universum, ook toe te passen op het universum als geheel. 'The probabilistic argument' van Vernes laat ons zien dat er een onderliggende reden is voor de gebeurtenissen *binnen* het universum, evenals voor het universum als *geheel*. Maar Meillassoux wil laten zien dat de contingentie van de werkelijkheid stabiel is, zonder zich te hoeven beroepen op een onderliggende reden. Zijn argument laat zien dat toeval en kansberekening niet kunnen worden toegepast op het universum als geheel; uitsluitend op gebeurtenissen binnen het universum. Meillassoux vindt de mogelijkheid die de stabiliteit van de natuurwetten binnen de superchaos zou kunnen grondvesten, in het *transfinitie*.

We zien dat kansberekening alleen toepasbaar is op datgene wat a priori mogelijk is op basis van een numerieke totaliteit. Wanneer we een bepaalde hoeveelheid mogelijkheden hebben die te totaliseren valt, dan kunnen we er kansberekening op toepassen. Dit geldt eveneens voor het toeval; er moet een bepaald gegeven zijn waardoor toeval überhaupt kan bestaan.

Meillassoux stelt dat de mogelijkheid om het universum als geheel te totaliseren en haar daarbij te reduceren tot een set, niet meer mogelijk is sinds de revolutionaire set-theorie van Georg Cantor: "for one of the fundamental components of this revolution was the detotalization of number, a detotalization also known as the 'transfinite'." (AF, 103) Het transfinitie laat ons niet alleen zien dat we kansberekening niet kunnen toepassen op het universum als geheel, ook geeft het ons een duidelijk onderscheid tussen toeval en contingentie.

Cantor's set theorie kan als volgt worden beschreven: stel we nemen een set van objecten en tellen haar elementen. We noemen deze set A. Ieder element dat we uit A hebben gehaald nemen we los van elkaar en benoemen de mogelijke groeperingen van ieder element, die we vervolgens wederom als een set nemen. We noemen alle mogelijke groeperingen van set A: set B. We zien dat set B absoluut groter is, en altijd moet zijn, dan set A. "You will always obtain the same result: the set B of

possible groupings (or parts) of a set A is always bigger than A.” (AF, 104) De reeks die door deze set-theorie kan worden gemaakt is de serie van transfinitie kardinale getallen. Maar het bijzondere aan deze reeks is dat ze zelf niet getotaliseerd kan worden, omdat de set die alle sets zou moeten omvatten, altijd een nog grotere set veronderstelt waar de eerstgenoemde een deel van moet zijn: *“the (quantifiable) totality of the thinkable is unthinkable.”* (AF, 104) Dit axioma toont dat er geen grootste geheel is en stelt Meillassoux in staat om te beweren dat we hierdoor niet kunnen stellen dat de contingentie van de werkelijkheid niet strookt met de stabiliteit van de natuurwetten: “We have at our disposal *one* axiomatic capable of providing us with the resources for thinking that the possible is untotalizable.” (AF, 105) Kant veronderstelt dat als de wetten niet absoluut noodzakelijk zijn, de werkelijkheid niet aan het bewustzijn kan verschijnen. De mogelijkheid van kennis voor het subject is voor Kant afhankelijk van de noodzakelijkheid van de wetten. Maar Cantor’s set-theorie leidt ertoe dat we alleen datgene wat zich binnen het universum afspeelt kunnen totaliseren. Er is geen grootste geheel (het universum) dat alle andere delen in zich sluit. En dit leidt ertoe dat we niet met zekerheid kunnen stellen dat de totalisering van een gebeurtenis binnen het geheel, ook toe te passen is op het geheel zelf.

Zoals we hebben gezien stelt Meillassoux dat het in ieder geval mogelijk is dat de stabiliteit van de natuurwetten binnen een radicale contingentie past. Het is, geheel in lijn met het speculatieve denken, een opmerking over de mogelijkheid dat het niet onmogelijk is, “whether this non-totalization actually obtains, we have merely supposed it, and drawn the consequences of the fact that such a supposition is possible.” (AF, 110)

We keren nu, na Meillassoux’s bewijs voor de mogelijkheid van de noodzakelijkheid van de contingentie en de stabiliteit van de natuurwetten door het mathematische (Cantor), terug naar zijn vraag naar dat ‘wat is’. Of beter geformuleerd, dat wat er is en moet zijn zonder dat er denken hoeft te zijn. Op dezelfde manier waarop Meillassoux eerder facticiteit absolutiseerde, zal hij nu het absolute van de mathematica legitimeren. Hiervoor keert hij terug naar de notie van een (niet metafysisch) object bekeken vanuit het Cartesiaanse denken.

Al aan het begin van *After Finitude* pleit Meillassoux voor een eerherstel van de in de hedendaagse filosofie ten onrechte obsolete verklaarde these van primaire en secundaire kwaliteiten. Dit onderscheid is afkomstig van Locke, hoewel reeds Descartes dit onderscheid, zij het impliciet, maakt. De primaire kwaliteiten van een object zijn de eigenschappen die het object in zichzelf bezit, onafhankelijk van een waarnemend subject. Deze eigenschappen zijn bijvoorbeeld: vorm, uitgebreidheid, lengte en breedte en het gewicht van een object. De secundaire kwaliteiten van een object zijn de eigenschappen die bij het waarnemende subject een gevoel van sensatie weten op te brengen, en niet los van dit waarnemende subject kunnen bestaan. Voorbeelden van secundaire kwaliteiten zijn: kleur, smaak, geur, en geluid. We moeten erkennen dat er een bepaalde relatie bestaat tussen het object en de waarnemer, omdat wanneer er geen subject zou zijn om de sensatie te ervaren, deze sensatie niet in de wereld aanwezig zou zijn. Deze relatie tussen de waarnemer en het waargenomen object, heeft alleen betrekking op de secundaire kwaliteiten. De primaire kwaliteiten daarentegen kunnen via mathematische en geometrische termen geformuleerd worden en zijn daarom eigenschappen van het object zelf, of het object waargenomen wordt of niet: “All those aspects of the object that can be formulated in mathematical terms can be meaningfully conceived as properties of the object in itself.” (AF, 3) De correlacionist zou het idee dat de primaire kwaliteiten van een object een bestaan los van het voor-ons bezitten, afwijzen. De fenomenologie

zou zelfs stellen dat ieder object altijd in een andere context verschijnt, waardoor het onderscheid primair en secundair niet eens gesteld kan worden. Maar het is de mathematica, zo stelt Meillassoux, die het mogelijk maakt om datgene te denken wat er moet zijn, zonder dat er denken hoeft te bestaan. Het is hier dat Meillassoux kritiek uit op de 'Kopernikanische Wende' van Kant, die hij eerder als een 'Ptolemaïc-Counter-Revolution' wil aanduiden. Waar het heliocentrische model van Copernicus brak met het geocentrische model van Ptolemaeus, herstelt Kant de positie van de mens in het centrum van het universum. Het is op het moment dat de wetenschap na de 'Copernicaans-Galileïsche revolutie', de mogelijkheid van de ancestraliteit als een op zich kan denken, dat het Kantiaanse denken de filosofie afhankelijk maakt van een subjectief gezichtspunt waaruit de grenzen van de natuur a priori *beschreven* kunnen worden. Het ironische aan Kants filosofie, zo stelt Meillassoux, is dat hij de filosofie wetenschappelijk tracht te maken, terwijl hij juist het belangrijkste aspect van de wetenschap ondermijnt, door kennis afhankelijk te maken van het menselijke denken, en daarmee haar van haar speculatieve karakter berooft. (AF, 114)

Meillassoux richt zich vervolgens op de figuur van Galilèi, en diens mathematisering van de werkelijkheid. Het 'Galileïsme' beschrijft de werkelijkheid onafhankelijk van menselijke verhoudingen, en kan denken wat er is en moet zijn zonder de noodzakelijkheid van het denken. De mathematisering van de werkelijkheid toont ons het mogelijke bestaan van het factuale, zonder dat ze berust op een noodzakelijkheid. Het factuale bestaan van alles dat mathematiseerbaar is, moet als een hypothese geponeerd worden, en bestaat als feit binnen een contingente werkelijkheid, onafhankelijk van menselijke verhoudingen.

Het is echter belangrijk op te merken dat de wiskunde voor Meillassoux geen onveranderbare zekerheid inhoudt. De mathematica bevindt zich geheel binnen het domein van het gegevene, d.w.z. binnen het bestaan van de mens. Voor Meillassoux toont de wiskunde echter een aspect van het denken dat kan voortbestaan zonder dat wij er noodzakelijk hoeven te zijn als voorwaarde voor kennis. De wiskunde is in dit opzicht niet noodzakelijk; Meillassoux benadrukt de betekenis van de wiskunde als absolute *mogelijkheid*. De wiskunde biedt de mogelijkheid om datgene te denken wat er is en moet zijn, zelfs wanneer er geen denken is; een taak die Meillassoux aanduidt als de belangrijkste opdracht voor de moderne filosofie. (AF, 126)

Het speculatieve materialisme is volgens Meillassoux een denken dat de grondgedachte van de wetenschap tracht te hernemen en deze tot de taak van de hedendaagse filosofie te maken. Ze is speculatief omdat ze zich beroept op de mogelijkheid van een bestaan van een absoluut; en ze is een materialisme omdat ze als speculatief denken de weg baant naar de dingen op zichzelf buiten het correlaat van denken en zijn. Meillassoux's denken is Cartesiaans in werkwijze, evenals in principe; alles wat mathematiseerbaar is, moet beschouwd worden als een absoluut. Maar ze breekt met de metafysica doordat de contingentie, en de contingentie alleen, als noodzakelijk beschouwd moet worden, wat een afwijzing van het principe van de voldoende grond veronderstelt. We kunnen daarom Meillassoux's filosofie Galileïsch noemen, in de zin dat de werkelijkheid mathematisch beschreven moet worden. De filosofie moet het mathematiseerbare absolutiseren, en zichzelf de taak stellen van de diachroniciteit: de werkelijkheid te denken voorafgaand, en na de mens.

Hoofdstuk 4 : Heideggers wraak

Meillassoux denken mag welverdiend beschouwd worden als één van de hoogtepunten binnen de hedendaagse filosofie. Het speculatief materialisme is een denken dat werkelijk voorbij twee eeuwen correlationisme probeert te komen, door de werkelijkheid op-zich te denken en te kennen, zonder afhankelijk te hoeven zijn van de mens. Na meer dan tweeduizend jaar metafysica, was het Kant die ons uit de ‘dogmatische sluimer’ bracht, en het tijdperk van het correlationisme inluidde. Nu probeert de ‘nieuwe filosofie’, vaak aangeduid als het ‘speculatief realisme’ of ‘object-oriented-ontology’, ons te bevrijden uit de ‘correlationistische sluimer’.

Hoe bewonderenswaardig Meillassoux denken ook is, het roept echter ook enkele vragen op. Zoals in de inleiding werd gesteld, is het nog maar de vraag of het speculatief materialisme werkelijk voorbij de eindigheid van het correlationisme kan komen. Een belangrijk argument tegen het speculatief materialisme kan gevonden worden in het werk van Heidegger. Ik zal in dit laatste hoofdstuk een kritiek op Meillassoux ontwikkelen, om te laten zien hoe Meillassoux denken van een denken voorbij de eindigheid uiteindelijk een herneming is van de door Heidegger zo gewraakte ‘onto-theo-logica’.

Meillassoux poging om de ancestraliteit als een werkelijkheid op zich te denken, in plaats van als een verleden voor-ons dat altijd als gevende en gegevene binnen de gegevenheid is gegeven, is vooral een epistemologische exercitie, aangezien kennis van de ancestraliteit primair wordt gemaakt. Maar de vraag naar kennis van de ancestraliteit gaat vervolgens op twee manieren over in een ontologisch vraagstuk. De kritiek van Meillassoux op het correlationisme is dat het correlationisme de ancestraliteit nooit als op zichzelf kan duiden. Maar het door Meillassoux epistemologisch onderkende bestaan van de ancestraliteit wordt een ontologie wanneer ancestraliteit (en diachroniciteit) als ontologische temporaliteit worden gedacht die vervolgens wordt geradicaliseerd tot een radicale contingentie (factualiteit) als een ontologisch ‘fundament’: de superchaos. Maar tegelijkertijd wordt deze superchaos aangeduid en verantwoord als een rationele non-rationaliteit, oftewel het weten dat we niets weten, waardoor de ontologie toch weer gefundeerd wordt in een epistemologie. Deze absolute *tijd*-facticiteit als ontologisch principe vindt een epistemologische fundament in het principe van non-contradictie (d.w.z. in de logica). Maar deze logica is geen logica op meta-niveau, ze speelt zich geheel af op het niveau van het zijn, waardoor non-contradictie als ontologisch principe beschouwd moet worden, omdat ze uitspraken doet over gebeurtenissen inclusief het denken als gebeurtenis *in* de wereld, en niet formeel spreekt *over* de wereld. Non-contradictie duidt Meillassoux, zoals we gezien hebben, aan als speculatieve voorwaarde van *factualiteit*, hetgeen hij het *factuale* noemt (AF, 79). Non-contradictie fungeert bij Meillassoux dus als de absolute voorwaarde voor een radicale contingentie, omdat een entiteit binnen de superchaos nooit iets zou kunnen worden wat ze al is, want dan moet ze al zijn wat ze nog niet is en misschien ook niet zal zijn, omdat ze beide moet zijn en dus datgene moet zijn wat ze kan worden, terwijl ze dat al is. Hierdoor is ze oneindig en noodzakelijk, en dus onmogelijk in Meillassoux's superchaos.

Een vraag die hierbij oprijst is de volgende: ‘is de logica contingent?’ Een inleidende vraag die hierbij enige verheldering kan bieden is: ‘is het zijn contingent?’ Meillassoux zou op de vraag of het zijn contingent is, bevestigend moeten antwoorden omdat een tijd die tijd en worden kan vernietigen om over te slaan in een niets, ook (het) zijn moet kunnen vernietigen, omdat het niets tevens als

speculatieve voorwaarde en als determinant voor de superchaos fungeert. Het zijn zelf is altijd een radicaal contingent zijn, omdat het ook *niets* kan worden, wat tevens als een contingent niets geduid moet worden, aangezien in de superchaos ook iets uit niets kan ontstaan.

Voor Heidegger kan de vraag naar een fundamentele ontologie alleen gevonden worden in de Daseinsanalytiek.¹⁷ Het niets manifesteert zich bij Heidegger in de grondstemming van de angst, en wordt dus altijd vanuit het Dasein gedacht. Voor Heidegger is het niets een modus van het Dasein (Sein-zum-Tode) en bijgevolg van (het) zijn. Het niets 'gebeurt'; d.w.z.: het 'is'.

Bij Meillassoux geldt dat het zijn *en* het niets een speculatieve voorwaarde zijn voor de radicale contingentie, omdat een entiteit altijd iets moet zijn zodat het de mogelijkheid heeft om te worden wat het (nog) niet is. Maar kunnen we nu niet tegen Meillassoux stellen dat het zijn als zodanig absoluut moet zijn, aangezien de radicale contingentie als zodanig 'is', en de entiteiten binnen de contingentie altijd moeten bestaan om niet te kunnen bestaan? Want een entiteit die niet bestaat kan niet niet bestaan om vervolgens te bestaan, omdat deze entiteit dan nooit iets is geweest. Meillassoux gebruikt de volgende termen om de radicale contingentie van de zijnden aan te duiden: 'zijn, niet-zijn, anders zijn'. (AF, 66) Dit zijn de drie mogelijkheden voor zijnden binnen de contingentie, maar het zijn tevens drie vormen van *zijn*. Blijft, omdat niet-zijn ook zijn is, en iets anders zijn, iets niet zijn, iets zijn, zelfs iets geweest zijn binnen de mogelijkheden van het zijn geschieden, het zijn niet als absoluut fundament gelden?

Zoals we gezien hebben, stelt Meillassoux dat zijn altijd een contingent zijn is en nooit als fundament kan gelden, het fundament is het principe van de non-contradictie.

Meillassoux moet op de vraag: 'kan de logica (non-contradictie) binnen de superchaos verdwijnen?', ontkennend antwoorden, omdat het zijn en het niets (beide als op zichzelf staand en contingent) als speculatieve voorwaarden voor de superchaos moeten fungeren, in stand gehouden door non-contradictie omdat dit principe stelt dat iets wat is altijd moet kunnen verdwijnen of veranderen in iets wat het nog niet is.

Een stelling die we uit Meillassoux's denken kunnen afleiden en tegen hem inbrengen is, dat vasthouden aan de logica een ontologie (superchaos als zijn) veronderstelt, evenals het niets als modus van zijn, omdat de contingente werkelijkheid altijd afhankelijk moet zijn van de gedetermineerde posities van bestaan en niet bestaan, wat als voorwaarde voor het zijn moet fungeren. Dit betekent dat het zijn als zodanig als fundament moet gelden, ook voor de logica, anders kan de logica niet de status bezitten die Meillassoux eraan toeschrijft. De logica moet 'zijn', om het niets te kunnen funderen. Wanneer Meillassoux vasthoudt aan de logica, dan moet niets wel een vorm van zijn zijn, omdat de logica niet kan verdwijnen, aangezien (het) zijn de contingente werkelijkheid als het ware noodzakelijk contingent maakt. We zien dat het zijn echter wel kan verdwijnen voor Meillassoux, namelijk van het zijn naar het niet-zijn, waarbij het niet-zijn, de mogelijkheid in zich draagt om te zijn (evenals de omgekeerde beweging). Het principe van non-contradictie is juist het principe dat deze twee domeinen in stand houdt en ervoor zorgt dat er een iets en een niets *zijn*, omdat een entiteit niet allebei kan zijn, en niet uitsluitend één van de twee kan zijn omdat de werkelijkheid radicaal contingent is. Het principe van non-contradictie is dus een ontologisch principe. Sterker nog, Meillassoux stelt dat zijn en niet zijn absoluut moeten bestaan

¹⁷ M. Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 33.

binnen de contingente werkelijkheid, maar ze kunnen nooit zelf absoluut zijn. De vraag is echter in hoeverre dit absolute bestaan van de contingentie niet de ontologie doet omslaan in een onto-theologica, waar een bepaald 'zijnde' (non-contradictie) als gemeenschappelijke grond voor het zijnde in het geheel wordt geponeerd, en de werkelijkheid door de logica gedragen wordt?

Waar Heidegger stelt dat de ontologie fundamenteel is en de logica een afgeleide is van de ontologie, daar stelt Meillassoux dat de logica fundamenteel is. Zoals bij Heidegger het zijn 'transcendens zonder meer' wordt genoemd¹⁸, zo fungeert bij Meillassoux het principe van de non-contradictie als 'transcendens zonder meer': als er werkelijkheid is geldt dit principe, en als er geen werkelijkheid is, geldt het ook. Maar, zoals we gezien hebben, moet ook bij Meillassoux de logica op een ontologie berusten.

We scherpen de vraagstelling aan. Als alles binnen de superchaos verdwijnt, is er dan niets of nog steeds de contingentie? De sterke interpretatie van het correlationisme zou stellen dat als contingentie noodzakelijk is, er contingente dingen moeten zijn. Maar wat als alles verdwijnt, is er dan niets, of de contingentie? En is er dan de mogelijkheid van het iets, vanuit het niets? Voor Meillassoux moet er niets kunnen zijn als een contingent niets als voorwaarde voor de contingentie. Meillassoux's superchaos beweegt zich dus tussen iets en niets heen en weer, omdat het allebei kan zijn. Beter gezegd, dat moet zelfs; er kan iets zijn, en vervolgens niets, en dan weer iets, maar de superchaos als zodanig kan in Meillassoux's denken juist niet door de logica in stand worden gehouden omdat de superchaos zich niet kan beroepen op het zijn als fundament, omdat zijn voor Meillassoux altijd contingent is. De contingentie kan niet niets zijn omdat contradictie dan niet meer zou bestaan. Dus moet de superchaos, in tegenstelling tot Meillassoux's stelling, een ontologie inhouden waar het niets nog steeds als iets *bestaat*.

We kunnen deze vraagstelling tevens verbinden aan Meillassoux's opmerking omtrent toeval als gebeuren binnen de noodzakelijkheid. We hebben gezien hoe Meillassoux toeval en contingentie onderscheidt doordat toeval altijd een reeks van noodzakelijke mogelijkheden nodig heeft om toeval te kunnen worden genoemd (bijvoorbeeld de dobbelstenen die zes zijden hebben). Meillassoux onderscheidt toeval van contingentie als zodanig, omdat toeval binnen het domein van de noodzakelijkheid plaatsvindt, waar contingentie het virtuele inhoudt. Maar is contingentie wel een gebeuren wat buiten de noodzakelijkheid valt? Alles wat er gebeurt, of kan gebeuren met de entiteiten die binnen de contingentie bestaan, blijft binnen het geheel van mogelijkheid. De dobbelstenen kennen zes zijden, waardoor er een mogelijkheid is dat de dobbelsteen bijvoorbeeld op drie kan landen. Maar om de contingentie strikt te scheiden van het toeval, blijkt niet zo eenvoudig te zijn als Meillassoux beweert. Laten we nu kijken naar een voorbeeld van de contingentie zoals aangeduid door Meillassoux. De mogelijkheden binnen de contingentie zijn, om Meillassoux's eigen woorden te gebruiken, 'de capaciteit om te verdwijnen, veranderen, ontstaan'. (AF, 66) De sterren kunnen verdwijnen, ze kunnen veranderen, maar alle mogelijkheden die de entiteit in zich draagt blijven geheel binnen het domein van het zijn, omdat het mogelijkheden zijn van wat er al is. Er kan nooit iets met de entiteiten gebeuren wat absoluut contingent te noemen valt omdat hetgene wat er mee kan gebeuren altijd al een mogelijkheid is. De sterren kunnen van kleur veranderen, maar de kleur waarin ze kunnen veranderen blijft een kleur die absoluut bestaat. Er kan onmogelijk iets met de sterren gebeuren wat zich absoluut buiten het domein van de mogelijkheid

¹⁸ M. Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 62.

begeeft, omdat de eigenschappen van de entiteit die binnen de contingentie veranderen, altijd al bekend zijn. Hierdoor blijft Meillassoux's *virtuele* –anything is possible– toch altijd vastzitten in een gelimiteerde mogelijkheid. En mogelijkheid is voor Meillassoux nog steeds noodzakelijkheid. Wat er binnen de contingentie met een entiteit gebeurt 'is' altijd al gegeven binnen de contingentie waardoor een absolute radicale contingente gebeurtenis onmogelijk is. Dus is er altijd een noodzakelijke mogelijkheid binnen het spatio-temporeel bepaalde geveene.

Want, zoals we gezien hebben wanneer Meillassoux het niets als een contingent niets aanduidt, kan een entiteit die niet bestaat niet bestaan om vervolgens te bestaan, omdat het dan nooit iets is geweest. Hierdoor moet het zijn niet als contingent geduid worden zoals Meillassoux doet, maar als fundament, omdat de mogelijkheden altijd al 'zijn'. Niet zijn is voor Meillassoux altijd contingent, maar de contingentie vereist dat het niets altijd een zijn is, en als niets 'is'. Dit geldt eveneens voor het anders-zijn, anders-worden, geweest zijn, omdat ze allemaal altijd binnen het gebeuren van het zijn geschieden. Het is zelfs onmogelijk om een absolute contingente gebeurtenis te *denken* die niet binnen de noodzakelijkheid ligt. Het virtuele is nooit het werkelijke buiten, omdat ze onmogelijk buiten het zijn kan gebeuren, noch buiten het denken.

Dit brengt ons tot de afsluitende vraag: is Meillassoux's denken, waarin de logica als speculatieve voorwaarde van de radicale contingentie fungeert, omdat ze binnen die contingentie onmogelijk kan verdwijnen, een onto-theo-logica?

Vasthouden aan de logica veronderstelt (het) zijn als fundament. Als de logica het principe is dat de twee domeinen van zijn en niet zijn in stand houdt en ervoor zorgt dat er een iets en niets is omdat het niet allebei kan zijn, en niet één van de twee alleen kan zijn, omdat het een contingente werkelijkheid is, dan kan Meillassoux het zijn niet meer denken, omdat niets geen modus van zijn kan zijn.

In *Identiteit en differentie* (en eerder in *Wat is Metafysica?*) stelt Heidegger dat de metafysica kan worden bepaald als de vraag naar het zijnde als zodanig *en* in het geheel. Kenmerkend voor de metafysica is, dat zij de totaliteit van het zijnde herleidt tot een dragende grond: de eenheid van het zijnde als hoogste zijnde. Om deze reden brengt Heidegger in *Identiteit en Differentie*, meer precies in het opstel "De onto-theo-logische structuur van de metafysica", de westerse metafysica op één noemer: *onto-theo-logie*.¹⁹ Telkens weer wordt gezocht naar een (absoluut) fundament: "Denkt de metafysica het zijnde met het oog op zijn gemeenschappelijke grond voor ieder zijnde als zodanig, dan is ze logica als onto-logica". Denkt de metafysica het zijnde als zodanig in zijn totaliteit, met het oog op het hoogste, alles grondvestende zijnde, dan is zij logica als theo-logica."²⁰

Is Meillassoux's principe van non-contradictie niet een nieuw ankerpunt binnen de onto-theo-logische traditie? Het principe van non-contradictie bepaalt immers de twee speculatieve voorwaarde van het zijn en het niets als absoluut gegeven voor de superchaos, en bovendien maakt dit principe de superchaos mogelijk door contradictoire zijnden onmogelijk te maken. Dit alles regulerende principe van non-contradictie beheerst (het) zijn en (het) niets, en fungeert als absolute grond voor de superchaos. Meillassoux denkt de gehele werkelijkheid vanuit de logica, omdat ze als gemeenschappelijke grond voor ieder zijnde absoluut bestaat.

¹⁹ M. Heidegger, *Identiteit en differentie*, Boom, Amsterdam, 2001, p. 63.

²⁰ M. Heidegger, *identiteit en differentie*, p. 85.

Het principe van non-contradictie fungeert bij Meillassoux als een 'hoogste zijnde'; het is de grond van het geheel van het zijnde, en een noodzakelijke entiteit, omdat ze alles (het zijnde in het geheel) fundeert. Non-contradictie is voor Meillassoux het principe dat ervoor zorgt dat de radicale contingentie geen noodzakelijke entiteiten kan bevatten, maar het principe van non-contradictie zelf is wel een noodzakelijke entiteit. Om deze reden mondt Meillassoux's speculatief materialisme uit in een metafysica. Hij is uit de correlationistische cirkel losgebrosen, maar betaalt daarvoor een hoge prijs. En misschien bestaat de filosofie wel uit louter Pyrrhus-overwinningen.

Zo blijkt het nog maar de vraag of dit nieuwe denken een werkelijkheid los van de mens kan denken, zonder uiteindelijk een nieuwe metafysica te ontwikkelen.

Deze nieuwe stroming kan beschouwd worden als een logische stap binnen de filosofie. De metafysica vóór Kant probeert de werkelijkheid op zich te denken, maar fundeert deze werkelijkheid altijd in een hoogste zijnde (God, de onbewogen beweging, het cogito). Bij en na Kant wordt de mens als centrum van het universum geponeerd, doordat kennis van de werkelijkheid altijd afhankelijk is van het transcendentale subject. Bij de fenomenologie verschuift deze gedachte enigszins, met name in de filosofie van Heidegger en Merleau-Ponty, die het *samenhoren* van mens en wereld willen denken. Het differentiedenken, met name het door Nietzsche beïnvloedde denken van Deleuze en Foucault, probeert hierin nog verder te gaan door het idee van een rationeel en autonoom subject te vernietigen, en eerder te spreken van assemblages en netwerken waarin de mens verblijft en tevens een deel van is. Maar desondanks ontsnapt het differentiedenken nog steeds niet geheel aan het denken vanuit de mens, doordat ze blijft spreken van onder andere menselijke re-presentaties, een menselijke taal, het menselijke lichaam en menselijke technologie. De Object Orientated Ontology en het speculatief realisme kunnen zo gezien worden als de logische stap die het denken moet maken: een geheel onafhankelijk bestaan van de dingen, los van het subject.

Maar is het wel mogelijk, om een werkelijkheid te denken en te kennen, geheel los van menselijke verhoudingen? Misschien kunnen we nooit werkelijk recht doen aan de dingen, en blijft de mens als 'bron van kennis' ook de voorwaarde voor kennis. Misschien is daarom wel de enige en uiterste mogelijkheid die de filosofie bezit, wat betreft het recht doen aan de werkelijkheid zelf, het denken van Heidegger, die ons erop wil wijzen dat het gaat om een besef van de dingen te creëren, door ze niet louter af te doen als objecten. Misschien gaat het wel om een verstaan van de werkelijkheid. Een werkelijkheid die we samen met de dingen delen, en die er voor ons is, zoals wij er ook voor haar zijn. Want misschien heeft de aarde haar hoop op ons gevestigd, en moeten wij er ook 'zorgend' voor haar zijn, in plaats van haar alleen te kunnen zien als voor-ons, waardoor ze altijd tegenover ons blijft.

Geraadpleegde literatuur:

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

Heidegger, M., *Zijn en Tijd*, (1927 / 1998). Sun, Nijmegen.

Heidegger, M., *Identiteit en Differentie*, (1957 / 2001). Boom, Amsterdam.

Husserl, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (1936 / 1976). Martinus Nijhoff, Den Haag.

Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie* (1913 / 1950). Martinus Nijhoff, Den Haag.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (1781 / 1997). Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Meillassoux, Q., *After Finitude*, (2006 / 2008). Continuum, London.

Meillassoux, Q., "Time without becoming", Middlesex University, London, May, 2008
(<http://speculativeheresy.files.wordpress.com/2008/07/3729-timewithoutbecoming.pdf>
(geraadpleegd 20.07.2013))