

Thomas Rudhof-Seibert

Erste Annäherung an ein Drittes Manifest der Philosophie.

Der Ruf, den wir soeben vernahmen, richtet sich vielmehr
an die ganze Menschheit.

Aber an dieser Stelle und in diesem Augenblick
sind wir die Menschheit, ob es uns passt oder nicht.
Samuel Beckett 1971, p. 197. Vgl. Badiou 2006a: 63

Some of those days,
you'll miss me, honey.
Jean-Paul Sartre 1981, p. 270, 272, 274.

Gilt der erste Einsatz des Denkens Alain Badiou der Verteidigung der Philosophie gegen die antiphilosophische Skepsis, schließt er dabei an den frühen Martin Heidegger und an Jean-Paul Sartre an. Angezeigt wird das schon im Titel seines dreibändigen Hauptwerkes *Das Sein und das Ereignis* (1988, 2006/2010, 2018/2022) an, der explizit auf *Sein und Zeit* (1927/1984) und *Das Sein und das Nichts* (1943/1991) Bezug nimmt. Gemeinsam ist ihnen „das Triplet des Seins, des Subjekts und der Wahrheit“ (Badiou 2010b, p. 108, vgl. u.a. auch Badiou 1998: 119), dem die beiden früheren Bücher in einer „universalen phänomenologischen Ontologie“ nachgingen, die als „Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt.“ (Heidegger 1984, p. 38)

Natürlich schließt die Gemeinsamkeit im Einsatz Unterschiede nicht aus: allen voran die Entscheidung Badiou, zur Sache seines Denkens gerade nicht eine „Idee von Existenz überhaupt“ und deren „eigentliches Ganzseinkönnen“ (Heidegger 1984, p. 313 bzw. 301 u. pass, vgl. §61ff) oder gar „Gottseinwollen“ (Sartre 1992: p. 1052 u pass) zu machen und deshalb auch keine „ursprüngliche Wahrheit der Existenz“ anzunehmen (Heidegger a.a.O., p. 307f). Thema seines Denkens sind insofern allein die besonderen und je für sich getrennten Subjektivierungs- bzw. Existenzmöglichkeiten, die sich menschlichen Lebewesen in der Teilhabe an den vier „Wahrheitsprozessen“ bzw. „Wahrheitsprozeduren“ der Kunst, der Wissenschaft, der Politik und der Liebe eröffnen. Bemerkenswert bereits an dieser Stelle, dass die Philosophie für den Philosophen Badiou keine eigenen Wahrheiten hervorbringt, deshalb kein eigener Wahrheitsprozess ist und auch keine eigene Subjektivität einschließt. Ihre besondere Aufgabe liegt für Badiou allein darin, die je epochale „Kompossibilität“ bzw.

den je epochalen „Kompossibilitätsraum“ der künstlerischen, wissenschaftlichen, politischen und amourösen Wahrheiten zu bestimmen – wir kommen darauf zurück. (Vgl. vor allen anderen Stellen Badiou 1998: 23, 53, 89, 115)

Von Heidegger trennt sich Badiou in dem Augenblick, in dem der Freiburger Rektor seinen politischen Verrat der Philosophie durch eine „Kehre“ in die antiphilosophische Skepsis abbüßt. Der Anerkennung von dessen bleibender Unumgänglichkeit tut das allerdings keinen Abbruch, im Gegenteil: Gleich zu Beginn seines ersten Hauptwerks hält Badiou ausdrücklich fest, dass Heidegger „der letzte Philosoph“ sei, der „universell anerkannt werden kann.“ (Badiou 2006b: 15). Aus einer ganzen Reihe gleichsinniger Erwähnungen anderswo ist für unseren Zusammenhang dann zunächst die Stelle im Gespräch mit Fabien Tarby hervorzuheben, in der Badiou in einer wohlüberlegten Aufzählung präzisiert, warum das Denken von *Sein und Zeit* zu den ersten Maßgaben (nicht nur) seines Denkens gehört: „Heidegger (war) ein großer Denker, so sehr er auch ein kleinbürgerlicher Nazi war. Das schmälert nicht die Bedeutung einer Vielzahl seiner Analysen, über die Zeitlichkeit, über die *Phänomenologie der Angst*, über die Gleichursprünglichkeit (...), über die Figuren der Entfremdung, über die Geschichte der Philosophie, über die Dichtung.“ (Badiou/Tarby 2017: p. 106, Übersetzung modifiziert, Hervorhebung von uns) Eigens hervorzuheben ist weiterhin Badiou's wiederholter Verweis auf den „recht schönen Text“, in dem Heidegger darlegt, „dass Wahrheit und Freiheit im Grunde das Gleiche seien: ‚das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit.‘“ (Badiou 2015: 52. Vgl. Heidegger 1954: 12). Zu diesem eminenten Punkt gehört zuletzt, dass Badiou wiederum an mehreren Stellen erklärt, in den Kern seines eigenen Denkens vor allem den „Geniestreich“ Heideggers aufgenommen zu haben, „unerschütterlich an der Hauptunterscheidung von Wissen und Wahrheit oder Denken und Erkenntnis festzuhalten.“ (Badiou 1998: 70)

Humanismus und Antihumanismus

Wenn das Verhältnis Badiou's zu Sartre noch etwas komplizierter ist, dann deshalb, weil Treue und Abstandnahme hier ja dem philosophischen Lehrer gelten, dem Badiou die Anfänge seines eigenen Denkens verdankt. Kein Zufall und für uns maßgeblich, dass er sich dazu in einer in ihrer intellektuellen Redlichkeit bestechenden Weise gerade in dem Interview äußert, mit dem seine *Ethik* schließt – wir zitieren in extenso: „Was Sartre mich gelehrt hat, war, wie ich sagen möchte, einfach, fast in einem naiven Sinn, der

Existenzialismus. Aber was soll Existenzialismus heißen? Das will das Aufrechterhalten einer Verbindung, einer immer wieder herstellbaren Bindung zwischen dem Begriff einerseits und andererseits der existenziellen Instanz der Wahl, der Instanz der vitalen Entscheidung heißen. Die Überzeugung, dass der philosophische Begriff nicht die Mühe einer Stunde lohnt, wenn er nicht, und sei es auch durch sehr komplexe Vermittlungen, die Instanz der Wahl und der vitalen Entscheidung erwidert, erhellt und anordnet. *Und in diesem Sinn muss der Begriff, auch und immer, eine Sache der Existenz sein.* Dies hat mich Sartre gelehrt.“ (Badiou 2003a: 137f. Hervorhebung von uns).

Die Abstandnahme zu Sartre fand ihren Grund dann in dessen Bestimmung des Existenzialismus als eines – so Badiou's Zuspitzung – „radikalen Humanismus.“ Doch obwohl Badiou selbst die Partei eines mit Foucault eingeführten „radikalen Antihumanismus“ zu ergreifen und sich Sartre damit diametral entgegensetzen scheint, ist die Differenz weit weniger trennscharf als die Wortwahl suggeriert – wir zitieren wieder in extenso: „Wie es das dialektische Denken der Widersprüche will, gibt es eine Einheit der beiden widerstreitenden Orientierungen. Denn die eine wie die andere behandelt die Frage: Wie steht es mit dem Menschen ohne Gott? (...) Der radikale Humanismus und der radikale Antihumanismus sind sich einig im Thema des Menschen ohne Gott als Öffnung, als Möglichkeit, als Denkprogramm. Darum kreuzen sich die beiden Orientierungen insbesondere in allen revolutionären (...) Situationen, die zwischen radikalem Humanismus und radikalem Antihumanismus subjektiv unentscheidbar sind.“ (Badiou 2006c, p. 211). Bei Badiou selbst zeigt sich das Prozessieren dieser Dialektik gerade an der Stelle, an der er dem Menschen zunächst zuschreibt, bloß ein animalisches Wesen zu sein. Auf derselben Seite folgt dieser reduktiven These antithetisch ein auch ethisch-politisch aufgeladener Begriff des Menschen, der dann durch einen Einschub sofort wieder dialektisch relativiert wird: „Man muss hierauf eine zweiteilige Antwort geben. Der erste Teil ist, dass sich der Mensch überhaupt nicht vom Tier unterscheidet. (...) Der zweite Teil ist, dass der Mensch fähig ist, das Ereignis aufzunehmen. (...) Das ist, was ich – *wenn man unbedingt diese Idee aufrechterhalten will* – die Menschlichkeit des Menschen in Bezug auf die Animalität nennen würde. Ja, der Mensch ist gänzlich ein Tier, aber ein Tier, das unter bestimmten Bedingungen fähig ist, Dinge zu tun, die aus dem Animalischen nicht ableitbar sind.“ (Badiou/Ruda/Völker 2007: 45) Dem entspricht, dass die Frage nach den aus dem „zweiteiligen“ Wesen des Menschen zu ziehenden Folgerungen für Badiou noch während der Abfassung seines dritten

Hauptwerks eine philosophisch wie ethisch-politisch „offene Frage“, damit aber ein „ungeregeltes Problem“ bildete. An ihr hing und hängt die Möglichkeit, neben den Subjekten der Wissenschaft, der Kunst, der Politik und der Liebe ein „philosophisches Subjekt“, damit aber eben auch die zuvor ausgeschlossene Möglichkeit eines Subjekts überhaupt zu behaupten. Die Philosophie würde dann zwar nach wie vor keine eigenen Wahrheiten hervorbringen, wäre in der ihr eigenen Subjektivität aber insofern doch ein fünfter Wahrheitsprozess, als sie aus dem für sie konstitutiven Bedingtsein durch die Wahrheiten der Kunst, der Wissenschaft, der Politik und der Liebe nicht nur deren je epochale Kompossibilität, sondern auch deren dann in einer „ursprünglichen Wahrheit der Existenz“ gründende Kompossibilität überhaupt auszuarbeiten hätte, die ihrerseits allen anderen Wahrheiten und Wahrheitsprozessen einbeschrieben wäre. Wir kommen auch darauf zurück. (Vgl. u.a. Badiou 2016: 76ff, Badiou/Tarby 2017: 126f). Festzuhalten ist allerdings schon hier und jetzt, dass Badiou selbst diese Möglichkeit schließlich doch *nicht* ergriffen hat. Damit ist die Stelle markiert, an der wir unseren eigenen Eingriff in die gemeinte Sache selbst des Denkens platzieren. Die Wendung von der „Sache selbst“ ist mit Bedacht gewählt und hebt eine weitere Gemeinsamkeit Badious, Sartres und Heideggers hervor. Denn auch wenn hier fortlaufend und wo nötig auch längere Textstellen der drei Philosophen konstelliert werden, geht es uns weder um die philologische Frage, wie die genannten Denker „gelesen“ werden könnten, noch um das akademische Spiel, vorgebliche Schwächen eines Denkers durch vermeintliche Stärken eines anderen auszugleichen. Stattdessen geht es uns wie ihnen um die tatsächlich offene Frage nach der „Menschlichkeit des Menschen“ als der höchsten unserer Möglichkeiten, einer Möglichkeit, die ihren Ort nicht nur in Texten, sondern in dem eingangs genannten Triplet des Seins, des Subjekts bzw. der Existenz und der Wahrheit entfaltet. Dessen innere Dialektik ist hier die Sache selbst der philosophischen und ethisch-politischen Rede.

Die Situiertheit universeller Wahrheit

Die der „Annäherung an das Absolute“ (Badiou 2022: 321-373) gerade nicht widersprechende, sondern ermöglichend vorausgesetzte Situations- und darin Zeitgebundenheit seines Denkens reflektiert Badiou in den beiden Manifesten, die er der Philosophie gewidmet hat (Badiou 1989, 2009). Fokussiert er im *Ersten Manifest für die Philosophie* deren militanten Gegensatz zur antiphilosophischen Skepsis, konfrontiert er im

Zweiten Manifest eine noch einmal gefährlichere Situation. In ihr sieht er nicht nur die Philosophie, sondern auch deren außerphilosophische Bedingungen in ihrem Bestand bedroht, sofern „die Technik, die Kultur, die Verwaltung und der Sex den generischen Platz der Wissenschaft, der Kunst, der Politik und der Liebe einnehmen.“ (Badiou 2010b: 110) Diese Gefahr hat sich seither so weit verschärft, dass die Philosophie sich ihrer nur noch erwehren kann, wenn sie dazu sich selbst und ihre letzten Ressourcen ins Spiel bringt: ein höchster Einsatz, den Badiou in seinem Buch diesen Titels als den Einsatz der „Metapolitik“ bezeichnet hat. (Badiou 2003b)

Hervorzuheben ist daran zunächst einmal die in sich dialektische Bestimmung der Krise des gegenwärtigen Zeitalters selbst. Sie wird im ersten Zug nicht einfach als empirisch (ontisch) greifbare Krise der gegebenen politisch-ökonomischen Weltordnung, sondern in einer Heidegger nicht fernen Weise als in der vierfachen Krise der Wissenschaft, der Kunst, der Politik und der Liebe aufgebrochene (ontologische) Krise des Seins selbst und damit auch der Wahrheiten und ihrer Wahrheitssubjekte aufgefasst. In Schärfung seines Unterschieds zum späten Heidegger schreibt Badiou die von beiden diagnostizierte Gefahr einer Tilgung der Wissenschaft, der Kunst, der Politik und der Liebe im zweiten Zug dann aber doch nicht oder jedenfalls nicht allein einem in der Geschichte des Seins und der Wahrheit und darin der metapolitischen Subjektwerdung des Menschen entfesselten (ontologischen) Nihilismus zu, sondern der im ersten Zug gerade noch distanzierenden, profan-empirischen (ontischen) „Herrschaft des Kapitals“ und seiner politischen Ökonomie. Im dritten Zug wird deren *prima vista* nihilistischer Effekt – die gesellschaftliche Durchsetzung einer „verallgemeinerte Atomistik“, die das Sein so radikal „entbindet“, dass „das Reich des Mannigfaltigen ausnahmslos der bodenlose Grund dessen ist, was sich zeigt“ – von Badiou in einer nur scheinbar überraschenden Wendung ausdrücklich begrüßt, weil ihm die daraus resultierende umfassende „Desakralisierung“ der Welt selbst eine „notwendige Bedingung“ ist, um dem Denken allererst den gerade jetzt benötigten Zugang zu Sein und Wahrheit zu gewähren (Badiou 1998: 45ff). Dies wiederum liegt daran, dass das von nichts als der Leere umglänzte Mannigfaltige für Badiou tatsächlich nicht mehr und nicht weniger als die in der gegenwärtigen Krise so radikal wie nie zuvor enthüllte ontologische Wahrheit des Seins selbst als unseres deshalb auch abgründigen Grundes ist. In der Perspektive dieses dritten Zugs gibt Badiou den im ersten Zug gleichsam mitgenommenen späten Heidegger zugunsten des frühen Heidegger auf, der die angstdurchstimmte „Hineingehaltenheit des Daseins in das

Nichts“ in gleichfalls nur scheinbar überraschender Wendung ausdrücklich als dessen „Transzendenz“ begrüßt hatte, die er als das im Wortsinn meta-physische „Übersteigen des Seienden im Ganzen“ begriff, als „eigentliche“ Bewegung unseres Seins und Denkens selbst (Heidegger 1969: 38). Dabei hat der frühe Heidegger das ungedeckte Prozessieren des Mannigfaltigen in der Leere bzw. im Nichts noch insoweit präzisiert, als er für diesen uranfänglichen, d.h. voraussetzungslosen Prozess den Neologismus der „Mannigfaltigung“ geprägt hat, einer Mannigfaltigung, die als solche dann auch und gerade das Sein des Daseins bestimmt. (Heidegger 1978: 171ff) Damit hat der frühe Heidegger wie später Badiou gerade die desakralisierenden Effekte dieser im Wortsinn fundamentalontologischen Einsicht bejaht und die Philosophie deshalb programmatisch als „grundsätzlich atheistisch“ und darin als eine „Handaufhebung gegen Gott“ gefasst. (Heidegger 2013: 29) Den Richtungssinn des als Überstieg von der grund-, ziel- und einheitslosen Mannigfaltigung des Mannigfaltigen auf die Leere bzw. das Nichts hin vollzogenen Transzendierens hat Sartre als der dritte im Bunde begrifflich von einem „nur“ meta- zu einem rigoros „antiphysischen“ Transzendieren radikalisiert und die immer auch ethisch-politisch reflektierte „Handaufhebung gegen Gott“ damit zugleich zu einer Handaufhebung gegen eine irgend heimlich aufgefasste Natur, zuletzt zur Handaufhebung gegen das Sein selbst erweitert. (Sartre 2000, p. 240, 243 und 2005, p. 30f., 257. Vgl. auch de Beauvoir 2000, in nuce p. 77). Wird die grundsätzliche Krisenhaftigkeit des menschlichen Aufenthalts in einem nur noch als Mannigfaltigung bloßer Mannigfaltigkeiten begriffenen Sein von allen drei Philosophen als die Grund-Tatsache begriffen, unentrinnbar in einem sich unaufhörlich vermannigfaltigenden „Unzu Hause“ existieren zu müssen (Heidegger 1984: 188f), jenseits dessen es nichts als die Leere bzw. das Nichts gibt, bejaht Sartre den vorderhand negativen Befund im Blick auf sein politisches Potenzial deshalb als den „fortwährenden Traum von der Antiphysis“, weil sich erst und nur in einem so beschaffenen Raum das Mögliche allein „von uns aus vermöglichen“ kann (Sartre 2005: 30f): „Antiphysis, klassenlose Gesellschaft oder Befreiung des Menschen“ (Sartre 2000: 243) Badiou nimmt die gleichwohl dunkle Tönung dieser gerade aus dem zunächst Negativen geschöpften Hoffnung ausdrücklich auf, sofern nach der „Absetzung der Götter“ und ihres Jenseits auch für ihn „alles hier, immer hier ist und (...) die Kraft des Gedankens in der egalitären Fadheit liegt, die eine feste und erklärte Erfahrung dessen hat, was uns hier zukommt.“ (Badiou 2002a: 21) Wenn es in dem uns Zukommenden Wahrheiten gibt, die unsere Treue einfordern, heißt das allerdings nicht, dass

dieser Zufall und unsere Treue eine über uns hinausreichende Bedeutung einschließen, im Gegenteil – und im Gegenzug besonders zum späteren Heidegger: Die Wahrheiten erscheinen „in absoluter Bedeutungslosigkeit“, weil es „kein Mysterium des Seins“, sondern nur „dieses Bad der Alterität“ gibt, „das die Anarchie des Seins ist (...), die Abwesenheit von Bedeutung (...): Mannigfaltigkeiten, die in die Unendlichkeit gehen und als letztes Ende nichts als die bedeutungslose Leere haben.“ (Badiou/Truby 2017: 68, 154; Badiou/Ruda/Völker 2007: 51f, in nuce hinzu Badiou 2002a: 195)

„Es gibt nur“/„außer dass“

Doch obwohl Badiou die endgültige „Entbindung“ von jedem „Einen“ und „Ganzen“ auch im *Zweiten Manifest* bejaht, ist er dort hinsichtlich ihrer Effekte auf die vier Wahrheitsprozesse deutlich skeptischer. Deshalb sucht er jetzt ausdrücklich nach Möglichkeiten, die „aktive Autonomie“ der Wissenschaft, der Kunst, der Politik und der Liebe gegen deren Aufzehrung in Technik, Kultur, Verwaltung und Sex zu verteidigen (a.a.O.: 110ff). Prekär aber ist das, weil es für Badiou eine Subjektivierung der Wahrheiten und also deren „aktive Autonomie“ nur in den bedrohten Prozeduren selbst gibt – außerhalb ihrer gibt es für ihn ja nur „Individuen“, d.h. menschliche Lebewesen, die sich von anderen Lebewesen nicht unterscheiden. Damit weist er die Auseinandersetzung mit der (ontisch-ontologischen) Krise des Seins unter der Herrschaft des Kapitals philosophisch, aber auch künstlerisch, wissenschaftlich, politisch und amourös auf eine Kritik des epochal herrschenden „natürlichen Glaubens“ an, den er vor allem in seinem zweiten Hauptwerk *Logiken der Welten* unter dem Namen des „demokratischen Materialismus“ fasst. Diesem schreibt er zwei miteinander verbundene und handgreiflich nihilistische Dogmen zu: „Es gibt nur Individuen und Gemeinschaften“ und „Es gibt nur Körper und Sprachen.“ Im Zug einer „materialistischen Dialektik“ fügt er diesen Dogmen dann jeweils die Wendung „außer dass es Wahrheiten gibt“ an, deren Kraft er gerade ihrem „außer dass“ entnimmt. Die im Status ihres (frz.) „sinon que“ ergriffenen Wahrheiten sind so weder Zusätze oder Ergänzungen der Individuen und Gemeinschaften bzw. Körper und Sprachen, noch resultieren sie aus einer Synthese, in der sie Ausdrücke der von der Sprache benannten Körper oder Verdichtungen der Gemeinschaften in ihren Individuen wären. Erst und nur in ihrem „außer dass“ erscheinend, sind die Wahrheiten der Kunst, der Wissenschaft, der Politik und der Liebe wie ihre philosophisch erschlossene Kompossibilität nichts, das in oder mit den Körpern und Sprachen bzw. in und mit den

Individuen und Gemeinschaften bereits (mit-)gegeben wäre. Stattdessen sind sie aus der Leere bzw. dem Nichts hereinbrechende Ausnahmen vom und zum Regime der Körper und Sprachen bzw. vom und zum Regime der Individuen und Gemeinschaften. In neuerlich dialektischer Wendung sind sie diesen Regimen dann aber gerade als solche Ausnahmen immanent, weil und sofern sie der ontologischen Unbestreitbarkeit des „nichts als“ der Körper und Sprachen bzw. Individuen und Gemeinschaften Stand halten: „Es gibt nur Körper und Sprachen, außer dass es Wahrheiten gibt.“ Und: „Es gibt nur Individuen und Gemeinschaften, außer dass es Wahrheiten gibt.“ (Badiou 2010, p. 17-25)

Im dialektischen Zusammenhang der mehrfach gegeneinander ausgespielten wahrheits- und seinsgeschichtlichen (metapolitisch-ontologischen) und der (ontisch-)politischen Dimension der Krise kommt dann der Begriff des „Ereignisses“ zum Tragen, der ja der nicht nur, aber auch von Heidegger inspirierte Hauptbegriff überhaupt des ganzen Denkens Badiou ist. Ein Ereignis ist immer das Ereignis einer Wahrheit, die als von ihrem Ereignis erst eingeführte und derart selbst ereignishaft Wahrheit stets in einer besonderen historischen Situation erscheint und insofern immer partikular, weil zeitlich, räumlich und geschichtlich situiert ist. Das jede Wahrheit als Wahrheit trotz ihrer Situiertheit und also in ihrer zeitlich-räumlich-geschichtlichen Lokalität und Partikularität dann aber zugleich universell und ewig ist, resultiert zunächst aus dem Umstand, dass sie in ihrem immanenten Ausnahmestatus aus dieser Situation selbst nicht abzuleiten und deshalb auch nicht auf sie zu begrenzen ist. Diese prima vista paradoxe Bestimmung bewährt sich selbst wieder geschichtlich, insofern sich zeigen lässt, dass und wie sich eine durch ihr Ereignis situierte Wahrheit in späteren Situationen immer wieder, immer neu und immer anders als diese Wahrheit „aktualisieren“ lässt und so verstanden tatsächlich ewig ist – so lange jedenfalls, als es Ereignisse und Menschen gibt, die sie bezeugen, indem sie ihnen treu bleiben. (Vgl. in nuce Badiou 2022, p. 19 sowie a.a.O. in der Einführung Kenneth Richards, p. 15. Vgl. auch im Zweiten Manifest, p. 117)

Zurück in die radikalste Individuation

Wir hier sind damit allerdings an der Stelle unsere eigenen Eingriffs angelangt, in dem wir den Wahrheitsprozeduren der Kunst, der Wissenschaft, der Politik und der Liebe die Wahrheitsprozedur der Existenz und die ihr eigens zugehörige Wahrheit einschreiben. Hat Badiou diese Möglichkeit wie hier eingangs schon erwähnt selbst immer wieder erörtert

(und stetig abgewiesen), findet sich eine dazu besonders eminente Stelle bezeichnenderweise in der allerletzten Wendung seines zweiten Manifests. Dort bezieht er sich in emphatischer Zustimmung auf den Vers Jean-Arthur Rimbauds, in dem der Dichter sein Begehren artikuliert, „die Wahrheit in einer Seele und einem Leib“ zu besitzen (a.a.O.: 118). Im radikalen Sinn „existentiell“ ist die Wahrheit dieses Verses, weil Rimbaud damit ja gerade nicht auf die Teilhabe nur an der einen oder anderen Wahrheitsprozedur, sondern darüber hinaus auf genau das „Ganzseinkönnen“ (in einer Seele und einem Leib) zielt, das der frühe Heidegger in der einen und „ursprünglichen Wahrheit der Existenz“ gesucht hatte und für uns den Wahrheiten der Wissenschaft, der Kunst, der Politik und der Liebe ermöglichend einbeschrieben ist (Heidegger 1984: 235ff bzw. 307f). Deren Auszeichnung vor allen anderen Wahrheiten liegt Heidegger zufolge in „der Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten Individuation“, in der ein Dasein sein Existieren selbst zur Prozedur einer Wahrheit macht, die in ihrer „Jemeinigkeit“ zugleich die Wahrheit aller Existierenden sein soll und deshalb auch ihrer universalen Phänomenologie aufgegeben ist. (ebd., p. 38). Wenn dieses Dasein in seinem Sein nicht eine wie auch immer zu fassende Synthese von Körper und Sprache bzw. von Individuum und Gemeinschaft ist, liegt das daran, dass Heidegger schon bestritten hätte, Körper und Sprache bzw. Individuen und Gemeinschaften zum Ausgangspunkt zu nehmen. Deshalb hätte er die beiden Dogmen des ja auch von ihm zum Feind des Denkens erkorenen „demokratischen Materialismus“ nicht in diesen selbst schon demokratisch-materialistischen Formulierungen gefasst, sondern ihnen ohne Verlust an kritischer Schärfe die begrifflich Ludwig Wittgenstein entlehnte Wendung „Es gibt nur Lebensformen und Sprachspiele“ zugeschrieben. Der scheinbar unerhebliche Unterschied liegt dann darin, dass die nicht erst synthetische, sondern immer schon gegebene, wenn auch geschichtlich stetig sich modifizierende Einheit von Lebensform und Sprachspiel seinen eigenen Begriff des in sich mannigfaltigen „Daseins“ konstituiert. Wie die in *Sein und Zeit* ausgeführte Phänomenologie von dessen „durchschnittlicher Alltäglichkeit“ zeigt, geht dieses Dasein so rückhalt- und restlos in seinen Lebensformen und Sprachspielen auf, dass es – wie Heidegger treffend sagt – „zunächst und zumeist“ nichts als diese Lebensformen und Sprachspiele ist: „hinter“ ihnen verbirgt sich buchstäblich nichts –: außer dem Nichts, das Badiou in einer allerdings nicht bloß terminologischen Variation Leere nennt. Nichts aber auch als die Möglichkeit eines Ereignisses, das aus diesem Nichts bzw. aus dieser Leere in die

Lebensformen und Sprachspiele des Daseins einbricht und ihm deren „ursprüngliche Wahrheit“ als die Wahrheit seiner Existenz darbietet.

Gewonnen wäre damit zunächst einmal, die Phänomene menschlichen Lebens und Sprechens auch nicht in einem „ersten Teil“ in der Animalität verorten zu müssen, d.h. sie nicht auf Phänomene der Animalität reduzieren zu müssen. Stattdessen wird ihnen von Anfang an ein eigenes Sein zugestanden, das Sein eben des lebendig sprechenden und so in einer immer schon sprachlich-körperlich ausgetragenen Welt „befindlichen“ Daseins. Diesem (noch einmal) „zunächst und zumeist“ in seinen Lebensformen und Sprachspielen von sich entfremdeten und trotzdem in sich generischen Dasein widerfährt dann in erklärtermaßen seltenen Augenblicken unerwartet und unvordenklich das „außer dass“ der ihm ereignishaft zufallenden Wahrheiten.

Begrifflich klärt Heidegger dieses generisch daseinsmäßige Offenstehen für den Zufall des „außer dass“ seiner Wahrheiten durch den von Badiou wie von vielen anderen Rezensent*innen nicht zureichend gewürdigten, übrigens auch von ihm selbst nicht immer durchgehaltenen radikalen Unterschied von Dasein und Existenz. Gemäß dieses Unterschieds sind die Existenz und die von ihr bezeugte Wahrheit, wie von Badiou zu Recht gefordert, nicht eigenschaftlich mit oder am Dasein gegeben, sondern nichts als eine de facto nur selten und stets augenblicklich ergriffene, deshalb aber vorab stets unbestimmte, d.h. ereignishaft- Mögliche des Daseins. In definitiver Klarheit und Strenge und dennoch notwendig radikaler, weil nichts voraussetzender Unbestimmtheit wird dieser tatsächlich allesentscheidende Unterschied in *Sein und Zeit* in dem kategorisch, d.h. existenzial gemeinten Satz gefasst: „Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer *Möglichkeit* seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein.“ (Heidegger 1984, p. 12, kursiv von mir) In dem erst im Rahmen der Gesamtausgabe publizierten Anhang zum bereits 1929 veröffentlichten Kant-Buch erläutert Heidegger diese Unterscheidung gerade in einem Hinblick auf sein immer nur mögliches, also nie vorbestimmtes und nie gesichertes „außer dass“ des ereignishaft-augenblicklichen Zufalls einer Wahrheit – ich zitiere deshalb in extenso: „Was ich Dasein nenne, ist wesentlich mitbestimmt nicht nur durch das, was man als Geist bezeichnet, und nicht nur durch das, was man Leben nennt, sondern worauf es ankommt, ist die ursprüngliche Einheit und immanente Bezogenheit eines Menschen, der gewissermaßen in einem Leib gefesselt ist und in der Gefesseltheit in den Leib in einer eigenen Gebundenheit mit dem Seienden steht, inmitten desselben sich

befindet, nicht im Sinne eines herabblickenden Geistes, sondern in dem Sinne, dass das Dasein, inmitten des Seienden geworfen, als freies einen Einbruch in das Seiende vollzieht, der immer geschichtlich und in einem letzten Sinn zufällig ist. So zufällig, dass die höchste Form der Existenz des Daseins sich nur zurückführen lässt auf ganz wenige und seltene Augenblicke der Dauer des Daseins zwischen Leben und Tod, *dass der Mensch nur in ganz wenigen Augenblicken existiert, sonst aber inmitten seines Seienden sich bewegt.*“

(Heidegger 2010, p. 289f, Hervorhebung von mir) In Gänze zu zitieren war diese Stelle auch, weil sie in ihrem letzten Satz noch einmal und unmissverständlich ihre Verträglichkeit mit der Intention Badiou belegt, das Subjekt einer Wahrheit als immanente Ausnahme zu den Regimen der Körper und Sprachen bzw. Individuen und Gemeinschaften zu denken. Wird von dem von der Geburt bis zum Tod dauernd „inmitten seines Seienden sich bewegenden Dasein“ definitiv gesagt, dass es „nur in ganz wenigen Augenblicken existiert“, kann seine Existenz nicht an sich schon gegeben, mit Heidegger gesprochen also kein vor- oder zuhandenes Seiendes sein, d.h. kein Objekt der wissenden Erkenntnis und der herstellenden Praxis. Sie kann deshalb auch keine wie auch immer bestimmte Eigenschaft dieses Daseins sein. Sie kann und muss stattdessen nichts als ein reiner Vollzug, kann und muss nichts als ein Akt sein – ein Vollzug und Akt aber auch, der nicht in einem „ersten Teil“ animalisch, sondern zugleich augenblicklich und immer schon daseinsmäßig, d.h. generisch wäre – wenn auch als die immanente Ausnahme dieses Daseins von sich, die seine eigentliche Existenz „ist.“

Weil das so ist, ist auch seine erst in und mit der Existenz ergriffene Wahrheit kein immer schon mitgegebener und deshalb unverlierbarer Besitz des Daseins, sondern selbst nichts als eine ihm plötzlich zufallende und ihm oft sogleich wieder entfallende Möglichkeit, sein vielleicht radikalstes und deshalb auch nur in unauflösender „Gleichursprünglichkeit“ der zu entscheidenden Widersprüche aufgegebenes Sowohl-als-auch: „Das Dasein ist gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit.“ (Heidegger 1984, p. 223) Die Unauflöslichkeit dieses Sowohl-als-auch bildet darum auch den Kern der gleichermaßen unauflöselichen „Zweideutigkeit“ überhaupt allen Lebens und Sprechens des Daseins, deren abgründige Prekarität Heidegger in dem ebenso abgründigen Satz trifft: „Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch.“ (ebd., p.172) Zur Entscheidung stellt sich diese Zweideutigkeit deshalb selbst wieder nur ereignishaft, d.h. nur in den unvorhergesehen und

unberechenbar aufbrechenden Momenten, die Heidegger in der von Badiou ja ausdrücklich übernommenen Phänomenologie der Angst zu entfalten sucht, die er selbst Sören Kierkegaard verdankt. Die das Dasein stets plötzlich überfallende Angst ist die „Grundbefindlichkeit“ seines Seins, unter deren stets unerwartetem und nie intendierten Zufall oder besser Zustoß es aus seinen alltäglichen Lebensformen und deren geläufigen Sprachspielen, damit aber auch und gerade aus deren alle Entfremdungen in sich zusammenschließenden „Man-Selbst“ des Mitseins von Dasein und Dasein ent-setzt wird. (ebd., p. 114-130 u. pass.) Erst mit dem angstdurchstimmten Ent-setzt-werden aus dem Man tritt ein Dasein in die Ausnahme-Möglichkeit der Existenz als seinem stets nur jeweiligen In-der-Wahrheit-sein ein – wenn es ihr nicht, wie das „zunächst und zumeist“ der Fall ist und bleibt, in ein zwar kurz unterbrochenes, dann aber folgenlos fortgesetztes In-der-Unwahrheit-sein-und-bleiben entflieht, in dem es unter die „Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit des Man“ zurückkehrt. (ebd., p. 254) Eine ebenfalls von Kierkegaard angeregte und auf über 150 Seiten detailliert ausgeführte Phänomenologie hat Heidegger wenig später der mit der gleichen Wirkungsmacht belehnten Grundbefindlichkeit der Langeweile gewidmet (Heidegger 1983, p. 89-245), bei Sartre kommt neben der Angst dem Ekel eine ähnliche Rolle zu. Unerwartet, augenblicklich und deshalb auch nicht intendiert sind Ekel, Langeweile und Angst im strengen Wortsinn Ereignisse der Existenz und darin als Ereignisse dessen zu verstehen, was Heidegger in gleicher Strenge die „ursprüngliche Wahrheit der Existenz“ nennt. Streng muss diese Bestimmung gedacht werden, weil sie wortwörtlich nur in dem „Ur-Sprung“ zu fassen ist, in dem sich ein Dasein seine Wahrheit und damit seine nie zu- oder vorhandene Existenz allererst erspringt, um ihr im gelingenden Fall dauerhaft, d.h. bis in seinen Tod hinein treu zu bleiben.

Um jetzt allerdings noch einmal auf den hier gemeinten Punkt zurückzukommen: sowohl „vor“ wie „nach“ diesem Sprung sind wir nie nur Tier, auch nicht ein „Menschtier“, sondern immer schon Dasein, d.h. ein Sein, das insofern generisch ist, als es sich durch die Möglichkeit eines einzigen Existierens auszeichnet, die als solche nie mehr, aber eben auch nie weniger als eine Möglichkeit ist, „etwas“ immerhin, das dem Tier – soweit wir wissen – nicht zukommt. Um zu sehen, was mit dieser ontologischen Befreiung unseres Seins aus der Animalität in eine so verstandene ursprüngliche Humanität für die Krise der Wahrheiten gewonnen ist, wenden wir uns jetzt der Frage zu, wie es im Mitsein des Daseins mit anderem Dasein zur Möglichkeit einer vielköpfigen Ko-Existenz, d.h. zu einem geteilten In-der-

Wahrheit-sein kommen kann. Notwendig ist das deshalb, weil sich wie jede Wahrheit so auch die Wahrheit der Existenz in ihrer letzten Geltung nur in der zumindest möglichen Teilhabe ausnahmslos aller an dieser Wahrheit bewähren kann. Notwendig ist das aber auch, weil uns die Krise der Wahrheiten unter spezifisch kapitalistischer, d.h. politisch-ökonomischer Herrschaft auferlegt wurde und deshalb auch eine ethisch-politische Krise ist.

Fragen der Methode

Zuvor allerdings müssen wir die ontologischen Differenz näher in den Blick nehmen, in der Heidegger das zuhandene und das vorhandene Seiende (Objekte herstellender Praxis und wissender Erkenntnis) vom Seienden in der Weise des Daseins (Möglichkeit der Existenz) scheidet. Wird das vor- bzw. zuhandene Seiende im begrifflichen Verstehen entlang der ihm zukommenden Kategorien gefasst, orientiert sich das begriffliche Verstehen des Daseins und der Existenz nicht an Kategorien, sondern an „Existenzialien.“ Streng gesprochen sind sie natürlich doch Kategorien, solche allerdings, die das Sein des Daseins und dessen Möglichkeit der Existenz rein als Möglichkeit, d.h. als ereignishaften Akt bzw. Vollzug erschließen sollen und damit vom kategorial bestimmbaren (vor- bzw. zuhandenen) Seienden trennen, zu dem auch die animalischen Seienden gehören.

Ist der spezifische Status dieser Existenzialien in ihrer ontologischen Differenz zu Kategorien noch heute strittig und schwierig, so weil sie in zwar nicht meta-, aber doch transhistorischer Verallgemeinerung ein Seiendes fassen sollen, das es nur in seiner jeweilig-jemeinigen, also nur in radikal geschichtlicher Vereinzelung gibt: „Das Dasein ist in der Jeweiligkeit; sofern es ist, was es sein kann, ist es je das meinige. Die Bestimmung ist an diesem Sein eine durchgängige, konstitutive. Wer sie durchstreicht, hat an seinem Thema das verloren, wovon er spricht.“ (Heidegger 1989, p. 15). Ganz im Sinn des dem Dasein zuerkannten Doppels von Lebensformen und Sprachspielen hat Thomas Rentsch diese Schwierigkeit – in der begrifflichen Verallgemeinerung gerade verlieren zu können, was in seiner vorbegrifflichen Vereinzelung gemeint wird – in methodischer Strenge aufgelöst: „Existenzialien benennen keine Eigenschaften von Menschen, sondern Formen von Lebenssituationen. Sie dürfen nicht als theoretische Entitäten missverstanden werden, sondern sind hermeneutische Leitfäden einer apriorischen Analyse der menschlichen Situation. Ihre Universalität besteht nicht darin, dass ihre Geltung für alle Situationen des Lebens schlicht behauptet wird, sondern in der methodischen Einsicht, dass sie als richtungsweisend Fragehinsichten

vorzeichnen, die für eine phänomenologische Beschreibung der Form des ganzen Lebens nicht dispensiert werden können. Als transzendente Lebensformbegriffe stehen sie gleichsam wie Überschriften über dem dann erst zu leistenden Geschäft einer narrativen Phänomenologie, die sich an unseren Erfahrungen und unseren Sprachspielen im Leben zu orientieren hat.“ (Rentsch 2003, p. 168f).

Dem Unterschied von Dasein und Existenz (als der dem Dasein immanenten Ausnahme von sich) ist deshalb der Unterschied des „Existenzialen“ und des „Existenziellen“ hinzuzufügen: „existenzial“ sind die der phänomenologischen Beschreibung des Daseins und der Existenz zugehörigen Formen sprachlich artikulierter Lebensformen, „existenziell“ sind die jeweilig-jemeinigen und darin immer singulären Akte und Vollzüge selbst, deren Universalität die phänomenologische Beschreibung dann immer neu bewähren muss, da relevante Modifikationen nicht ausgeschlossen werden können. Anzumerken ist, dass sich Heidegger des notwendig und bleibend problematischen Charakters der Transhistorizität seiner Existenzialien methodisch und thematisch bewusst war. So hat er dem von der Ethnologie erschlossenen „primitiven Dasein“ wesentliche Modifikationen der existenzialen Struktur zugeschrieben, die an dessen Zeichengebrauch (Heidegger 1984: 81ff) und mehr noch an dessen Zeitlichkeit (Heidegger 2010: 255ff) hervortreten. Diese Modifikationen könnten so tiefgreifend sein, dass der dem Dasein existenzial zugeschriebene Primat der Zukünftigkeit bzw. des Entwurfs historisch insoweit eingegrenzt werden müsse, als dem „primitiven Daseins“ möglicherweise umgekehrt ein Primat der Gewesen- bzw. Geworfenheit zugeschrieben werden müsse. Wichtig für uns sind daran nicht die Richtigkeit oder Falschheit der Ausführungen zum „primitiven Daseins“ und dessen handgreiflich problematische Benennung, sondern die Problematisierung der Geschichtlichkeit der Existenzialien.

In diesen Kontext gehört dann die zuletzt nicht nur methodische, sondern auch ethische Frage, ob die Kierkegaard und – immer vergessen, nicht zu vergessen! – Max Stirner folgende, später auch von Sartre bejahte Gründung des Daseins wie der Existenz auf ihre „Jemeinigkeit“ und „Jeweiligkeit“ von der Kritik der „Verschmelzung von Individuum und Subjekt“ getroffen wird, die Badiou einer von „Descartes bis zu Sartre“ reichenden Tradition zugeschrieben hat – einer der Gründe, warum sein Verzicht auf ein Subjekt überhaupt den Verzicht auf eine „Ethik im Allgemeinen“ überhaupt einschließt. (In nuce Badiou 2013, p. 19 und Badiou 2003a: 28) Badiou hätte Recht, wenn mit der jemeinig-jeweiligen, mit Stirner als

je „einzig“ zu fassenden Existenz nur die psychophysische Privatperson im Sinn seiner Formel „Es gibt nur Individuen und Gemeinschaften“ gemeint wäre. Im begriffenen Doppel des Existenziellen und des Existenzialen aber kann dieser Vorwurf insofern zurückgewiesen werden, als Dasein und Existenz in diesem Doppel nie nur als ein solches Individuum, sondern immer schon als ein der Möglichkeit nach besonderes Allgemeines bzw. ein „singulares Universales“ gemeint werden (Sartre 1975, p. 123-151. Stirner 1972). Deshalb haben sich Heidegger wie Sartre unmittelbar nach Abschluss ihrer ersten Hauptwerke um eine wiederum existenziell-existenzial angelegte Revision der Kantischen Ethik bemüht – Heidegger in Vorlesungen der späten 1920er/frühen 1930er Jahre, Sartre in den Entwürfen zu seiner dann nie abgeschlossenen, doch im Humanismus-Vortrag von 1951 programmatisch exponierten Moralphilosophie. Ihren gemeinsamen Punkt fasst Heidegger noch 1929/30 in dem von ihm selbst wenig später schmähsch verratenen ethischen Imperativ: „Die Menschheit von uns Menschen je in das Dasein unserer selbst zu verwandeln.“ (Heidegger 1983: 509) Dieser Imperativ konstituiert dann aber doch – das ist der Punkt unseres Eingriffs – eine „Ethik im Allgemeinen“, die die Existenz mit Kant radikal formal als eine "Zweckmäßigkeit ohne Zweck" auffasst, deren sachliche Bestimmung dann der Freiheit der „jemeinig-jeweiligen“ Existenz überlassen wird. Bezeichnenderweise streift Badiou diesen Punkt dort, wo er darauf verweist, das sich auch Samuel Beckett, der für ihn selbst wichtigste Schriftsteller, im innersten Einsatz seiner Prosa auf die allgemein-ethische Grundformel Kants bezieht: „Denn ich wagte die Aufgabe, die ich auszuführen hatte, nur ins Auge zu fassen, wenn ich sie in dieser Atmosphäre – wie soll ich es ausdrücken – der Zweckmäßigkeit ohne Zweck – warum nicht – versetzte.“ (Badiou 2006a: 67. Beckett 1975: 130) Wir werden Beckett hier noch einmal treffen.

Kehren wir genau an dieser Stelle auf die zuvor gestellte Frage nach der menschlichen Ko-Existenz zurück, führt uns die existenziell-existenziale Revision der kantischen Ethik auf Sartres wiederum existenziell-existenziale Revision der Hegelschen Dialektik. Mit ihr kommt die hier schon genannte „Seinsbegierde“ (Sartre 1991: 969 u.pass) ins Spiel, sich selbst nicht nur zum Dasein der „Menschheit von uns Menschen“, sondern zu einem Dasein zu machen, das gottgleich seine eigene Ursache und in diesem Sinn nicht nur existenzial, sondern auch existenziell generisch, d.h. eigenen Ursprungs und darin Zweck an sich selbst wäre.

Auf Leben und Tod I

Wie zentral dieser Punkt in *Das Sein und das Nichts* ist, lässt sich schon an dem Umstand zeigen, dass das Buch in seinem Schlussteil nach meiner Zählung an nicht weniger als neun sich teilweise über mehrere Seiten erstreckenden Stellen auf ihn zurückkommt. (Sartre 1991: 971ff, 987, 1003ff, 1014, 1022, 1025, 1052, 1064ff, 1071). Fiel die Realisierung des Gott- bzw. Generischwerdens bei dem für Sartre hier maßgeblichen Georg Wilhelm Friedrich Hegel zuletzt dem „absoluten Geist“ zu, hängt die Übereinkunft von Hegel, Sartre und auch Heidegger dabei an dem Begriff des „Selbstes.“ Von ihm Hegel an einer der wichtigsten Stellen seiner Phänomenologie, dass es – dieses Selbst da in seiner existenziellen Vereinzelung – „das Leben des absoluten Geistes durchführt.“ (Hegel 1972, p. 581) Ist für Sartre im Unterschied zu Hegel dann aber gar nicht, d.h. nie wirklich zu erreichen, was Hegel bereits für erreicht hielt, raubt das seiner eigenen Dialektik nicht den zu ihrer fortgesetzten „Durchführung“ benötigten Elan – im Gegenteil: bezeichnet Sartre das Gottseinwollen der Existenz im letzten Satz von *Das Sein und das Nichts* als „nutzlose Passion“, soll damit ja keinesfalls gesagt sein, dass die Existenz von dieser Passion ablassen soll oder auch nur von ihr ablassen könnte. Auf den Punkt gebracht: die Rede vom Gottseinwollen der Existenz ist bei Sartre der aus der religiösen Erfahrung und Sprache entlehnte Begriff einer Existenzweise, die philosophisch im Begriff zwar nicht mehr eines „absoluten Geistes“, wohl aber einer absoluten Existenz zu rationalisieren wäre. Dazu gehört, dass die „menschliche-Realität“ – Sartres Übersetzung des Begriffs Dasein – dieser Passion nicht nur in besonderen Momenten, sondern schon in ihrer „durchschnittlichen Alltäglichkeit“, dann aber besonders in all‘ den Vollzügen folgt, die Badiou den Wahrheitsprozeduren zuordnet: in der Kunst, der Wissenschaft, der Politik und der Liebe. Herausragende Bedeutung kommt dabei den letzten beiden Prozeduren, d.h. der Politik und der Liebe zu – eine Unterscheidung, die Badiou selbst auch trifft und ausführlich erläutert (Badiou 2022: 469-587). Dies wiederum liegt daran, dass die Dialektik der so verstandenen absoluten Existenz ihren Ursprung und eigentlichen Ort in der von Sartre ausdrücklich fortgeschriebenen, d.h. der Sache selbst der menschlichen-Realität einbeschriebenen Dialektik von Herr und Knecht hat. Deren allesentscheidende Momente sind erstens ein ursprüngliches (Selbst-)Bewusstsein vom generischen und deshalb auch nicht-animalischen Charakter dieser stets „für-sich seienden“, d.h. auf sich vereinzelter Realität und zweitens die gleichursprüngliche Notwendigkeit, diese stets gemeinige Wahrheit ko-existenziell zu teilen, d.h. als die Wahrheit aller menschlichen-Realität zu bewahren. Für Sartre besteht „Hegels geniale Intuition“ (Sartre 1991: 432) darin,

dass Existierende sich diese Wahrheit radikal nur in einem Kampf auf Leben und Tod mitteilen können und müssen. Dies deshalb, weil allein das „Daransetzen des eigenen Lebens“ (Hegel 1972: 149) den Unterschied bewährt, der die menschliche-Realität existenzial vom bloßen Leben der Animalität scheidet. Untersteht alles animalische Leben dem Naturzwang zur Selbsterhaltung, kann die Existenz in ihrer generischen Freiheit und Wahrheit „den Verlust von allem und jedem wagen und ertragen“: „Seine Grenze wissen heißt, sich aufzuopfern wissen.“ (Hegel 1972: 288 bzw. 590. Vgl. auch Rudhof-Seibert 2023)

Wir brauchen die Dialektik von Herr und Knecht hier nicht in ihrem verwickelten weltgeschichtlichen Verlauf nachzuzeichnen, sondern können uns auf die drei Momente beschränken, die (nicht nur) für Sartre wesentlich sind. Der erste ist bereits benannt und ereignete sich in dem phänomenologisch an den Beginn der ganzen Geschichte gesetzten allerersten Kampf. Dieser Ursprung überhaupt der Weltgeschichte endet Hegel zufolge gerade nicht in einem letztlich ja bloß zufälligen, weil durch Muskelkraft, Geschicklichkeit und das Glück eines Augenblicks begünstigten Sieg des einen, sondern mit der Unterwerfung des anderen Beteiligten, der dem „Daransetzen des eigenen Lebens“ das Überleben in der Knechtschaft vorzieht und seinen Gegner damit in die Position des Herrn hebt. Dialektisch verlief und verläuft die darauf folgende Geschichte, weil die menschliche-Realität in ihrer generischen und insofern unverlierbaren Freiheit sich in allen Verhältnissen der Herrschaft und Knechtschaft immer neu gegen diese Verhältnisse erhoben hat und weiter erheben wird.

Das zweite Moment liegt in Sartres hier schon erwähnten skeptischen Vorbehalt gegen Hegels Auflösung der Dialektik von Herr und Knecht. Sartre zufolge ist die „Seinsbegierde“ der menschlichen-Realität nach ihrer absoluten Existenz so radikal, dass sie unter gar keinen Umständen befriedet werden kann und ihre „Antiphysis“ deshalb zugleich zur „nutzlosen Passion“ und zum „fortwährenden Traum“ werden lässt – ein Umstand, der für den Marxisten Sartre auch in einer kommunistischen Gesellschaft bestimmend bleiben würde. Deshalb liegt die Wahrheit der menschlichen Ko-Existenz Sartre zufolge im nie abzuschließenden, immerwährenden Konflikt: „Das Für-sich ist die Grundlage jeder Negativität und jeder Beziehung, es ist diese Beziehung. Deshalb trifft das Auftauchen des Anderen das Für-sich mitten ins Herz. (...) Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Andere-seins.“ (Sartre 1991, p. 635, 638).

Auf Leben und Tod II

Das dritte Moment fügt die beiden ersten zueinander und verdankt sich eher Heidegger als Sartre, obwohl Heidegger die Herr-Knecht-Dialektik nie zureichend zum Thema gemacht hat. Zugleich können an diesem dritten Moment die Vorbehalte zurückgewiesen werden, die sowohl Sartre als auch Badiou gegen Heideggers Entwurf des Daseins als „Sein zum Tode“ erhoben haben. (Sartre 1991, p. 914ff; für Badiou vgl. u.a. 2022, p. 176ff, bei Heidegger in nuce natürlich 1984, p. 235-267) Wie im Verhältnis von Dasein und Existenz liegt auch hier ein nicht zu überspringender Unterschied vor, den Heidegger als Unterschied zwischen dem zunächst und zumeist gelebten uneigentlichen und dem nur in seltenen Augenblicken gelebten eigentlichen Sein zum Tode bzw., genauer noch, als Unterschied des Seins zum Tode und der existenziell immer nur von wenigen und immer nur ereignishaft- Augenblicklich ergriffenen „Freiheit zum Tode“ begreift: „Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden *Freiheit zum Tode*.“ (Heidegger 1984, p. 266f, kursiv im Original). Um diesen Punkt in der hier gebotenen Kürze zu erläutern: wenn Sartre und Badiou gegen Heidegger Spinoza folgen, nach dem ein „freier Mann (...) an nichts weniger als an den Tod“ denkt, weil seine „Weisheit (...) nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern ein Nachsinnen über das Leben“ ist (Spinoza 1976, p. 247. Vgl. Badiou 2022: 176, Sartre 1991: 914-950), dann meinen sie, was Heidegger seinerseits als „Verenden“ und „Ableben“ bezeichnet, also den Tod bloß „als Phänomen des Lebens.“ (Heidegger 1984: 245ff) Wenn Heidegger dagegen vom zugleich existenziellen und existenzialen Tod als einem Phänomen nicht nur des Lebens, sondern im eigentlichen Sinn erst der Existenz spricht, meint er nicht den Augenblick oder die mehr oder minder kurze Zeit des Verendens und Ablebens, sondern das Todesverhältnis, das sich im Dasein als ereignishaft- Augenblickliches „Vorlaufen in den Tod“ realisiert und für das er das Existenzial des „Sterbens“ reserviert. In definitorischer Unterscheidung zu dem von Spinoza, Sartre und Badiou gemeinten Verenden und Ableben gefasst: „Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.“ (Heidegger 1984: 245) Erst und nur aus diesem existenziell vollzogenen Todesverhältnis heraus kann einem Dasein – mit Spinozas Worten gefasst – die „Weisheit“ seiner „Freiheit zum Tode“ zufallen, an nichts weniger als an sein Verenden und Ableben zu denken, weil seine Weisheit nicht ein Nachsinnen über Verenden und Ableben,

sondern ein Nachsinnen über die Existenz und das Existieren ist. Diese Weisheit muss nicht in Worten ausdrücklich werden, sondern hat unausdrücklich alle Existierenden geleitet, die sich in Freiheit zum „Daransetzen des eigenen Lebens“ entschlossen haben. Weil diese Weisheit der Freiheit, d.h. dem freien Todesverhältnis, zugehört, hat sie in ungezählten Fällen aber auch dazu geführt, zur gegebenen Zeit von solchem „Daransetzen“ abzusehen – entscheidend ist nicht die Draufgängerei, sondern der existenzielle Vollzug des freien Todesverhältnisses. Über dessen Jeweiligkeit kann von außen nur gemutmaßt werden: auch wenn die ganze Dialektik von Herr und Knecht zu Recht darauf aufbaut, das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft weltgeschichtlich in der todesflüchtigen Unterwerfung des ersten knechtischen Selbstes beginnen zu lassen, wird niemand jemals wirklich wissen können, ob der Verzicht auf das „Daransetzen des Lebens“ nicht doch in bewusster, d.h. wissender und freier Entscheidung getroffen wurde. Dieser Vorbehalt ändert nichts daran, dass jede Überwindung eines Herrschaftsverhältnisses immer auch an der Entscheidung zu einem solchen „Daransetzen“ hängt – dies und nichts anderes ist der Kern der „ursprünglichen Wahrheit der Existenz“: ihre Sache selbst des Daseins und des Denkens. Badiou und Sartres Kritik an Heideggers Entwurf des „Seins zum Tode“ behält dabei ihr Recht, wenn sie als Kritik nicht am Sein zum Tod, sondern an dem Sein zum Verenden und Ableben gefasst wird, das den existenziellen Kern des demokratischen Materialismus ausmacht – Heidegger wäre damit einverstanden. Dass Badiou umgekehrt dem eigentlichen Sein zum Tode und im gleichen Augenblick nicht zufällig Sartres damit verbundenen Existenzial der „nutzlosen Passion“ nahegekommen ist, lässt sich in literarisch und philosophisch bewundernswerter Weise in der Deutung ahnen, die er Samuel Becketts für ihn wichtigsten Buch *Worstward Ho. Auf's Schlimmste zu* gewidmet hat. Dieses Buch bezeichnet er mit direktem Bezug auf Heidegger als ein „Stenogramm zur Seinsfrage.“ (Beckett 1989. Badiou 2001, p. 121). Wenn wir hier bewusst „nur“ von einer Ahnung sprechen, dann weil es im folgenden Abschnitt zwar um die philosophische Bestimmung einer Wahrheit der Kunst (der Prosa Becketts) und damit um eine Kernaufgabe der Philosophie geht, von den dreizehn dort in außerordentlich dichter Folge eingeführten Begriffen oder Namen aber nur fünf der Philosophie (Sein, Leere, Nichts, Seiendes, Denken), fünf der Literatur (Trübe, Schädel, Kopf, Grab, Friedhof), zwei beiden Registern (Wörter, Menschheit) und einer in strittiger Weise der besonderen Auseinandersetzung zwischen

Badiou, Sartre und Heidegger angehören (Existenz), die unser eigenes Thema ist. Diesen Vorbehalt geben wir der Lektüre zum Geleit. (ebd. im Zusammenhang, p. 119-161.)

O Trübe, vergeh!

Wichtig ist *Aufs Schlimmste zu* zunächst einmal deshalb, weil Badiou dort mit Beckett auf die Leere und auf das Nichts zu sprechen kommt, die in seiner Ontologie die grund-, ziel- und einheitslose Mannigfaltigung von Mannigfaltigkeiten umglänzen oder umfloren. Becketts „Stenogramm“ entnimmt Badiou als dritten Seinsnamen den Begriff der „Trübe“ (ebd., p. 122), die er dann in ihrem Unterschied zur Leere direkt auf Heideggers ontologische Differenz bezieht: „Heidegger war sich dessen mit Sein und Seiendem bewusst.“ Kommt dem Sein als erste Bedingung – „damit es eine Frage überhaupt gibt“ – der „singuläre Namen Leere“ zu, braucht es den Namen der Trübe, um das reine Sein (die Leere) in seinem „Erscheinen“ zu fassen: „Das Sein als Ermöglichung der Erscheinung ist die Trübe“, mit Heidegger gesprochen: das Seiende. (ebd., p. 129) Das Nichts wiederum hält die Leere (das Sein) und die Trübe (das Seiende) in ihrer Differenz zusammen: „Fusion von Leere und Trübe im Nichts.“ (ebd., p. 145)

In der Trübe, d.h. unter dem mannigfach sich vermannigfaltigende Seienden, gibt es dann das eine ganz besondere Seiende, das die ganze Konstellation von Sein, Nichts und Seiendem bzw. von Sein, Leere und Trübe allererst ausdenkt und ausspricht, d.h. in Wörter fasst. Dieses denkende und deshalb sprechende Seiende wird von Badiou mit dem Namen der „Menschheit“ belehnt, den er dann Beckett folgend näherhin mit den Namen des „Kopfes“ bzw. des „Schädels“ bestimmt: „Der Kopf (wird) in seiner Darstellung einerseits wesentlich auf seine Augen und andererseits auf sein Gehirn reduziert, aus dem die Wörter sickern: zwei Löcher im Vorderschädel, das ist das Denken (...), das Denken in der Existenzform als Schädel.“ (ebd., p. 125-127). Mit dem denkenden Seienden – der Menschheit, dem Kopf bzw. dem Schädel und den aus diesem Schädel sickern den Wörtern – kommt dann bei Beckett und von ihm her bei Badiou ein weiterer, der letzte Name des Seins ins Spiel: „Was Trübe, Leere oder unbenennbarer Ort war, wird zum Friedhof. (...) Was ist das Seinsymbol einer Existenz anderes als der Grabstein, auf dem der ausgelöschte Name und die ebenfalls ausgelöschten Geburts- und Todesdaten stehen? (...) Weder Trübe, noch Leere, sondern Friedhof.“ (ebd., 158f)

Das Ziel dieser zugleich dichten und schönen philosophischen Exkursion in die Wahrheit der Kunst (Literatur, Prosadichtung) ist dann aber ein ethisches. Dabei bezieht sich Badiou einerseits auf die von Beckett immer neu wiederholte Wendung vom Gehen bzw. Weitergehen: „Wieder versuchen. Wieder scheitern. Wieder besser. Oder besser schlimmer. Wieder schlimmer scheitern. Wieder noch schlimmer. Bis übel für immer. Übergeben für immer. Gehen für immer. Wo weder noch für immer. Immer und allezeit.“ (ebd., p. 134. Beckett 1989: 9) Zum anderen aber bezieht er sich auf den Titel des Buchs selbst, der die Richtung des Weitergehens angibt: „Worstward Ho. Auf's Schlimmste zu.“ Die Richtungsangabe fasst den Sinn des Weitergehens im Begriff des „Vergehens“, der auf das Grab und damit auf den Friedhof verweist, den letzten Namen des Seins: „O Trübe, vergeh.“ (ebd., p. 147. Beckett 1989, p. 23) Von der ersten Wendung, der vom Weitergehen auf's Schlimmste zu, sagt Badiou dann in seinem entscheidenden Eingriff, dass sie nicht als bloße Beschreibung, sondern als ethischer Imperativ aufzufassen ist: „Wir müssen auf dem Kurs auf's Schlimmste bleiben. Auf's Schlimmste zu ist ein Imperativ“, und zwar der Imperativ des Gehens als des Sprechens bzw. Sagens und also des Weitersprechen- bzw. Weitersagenmüssens (ebd., p. 136 u. pass). Die zweite Wendung, die vom Vergehen, fasst er dann als die dem Imperativ in unserem Kopf, d.h. in unserem Denken vorausgesetzte „Hypothese eines absoluten Vergehens“, von der er dann aber sagt, dass sie scheitert und scheitern muss: „Das ‚O Trübe vergeh‘ bleibt wirkungslos. Wie wir gesehen haben, kann man immer sagen ‚O Trübe vergeh‘, die Trübe kümmert sich darum überhaupt nicht. Für uns ist hier wichtig, dass der Kopf außerstande ist, zu vergehen, außer natürlich, wenn die Trübe vergeht, also alles vergeht.“ (ebd., 147f)

Unsterblichkeit

Badiou hat Beckett damit in das Zentrum seiner eigenen Ethik versetzt – oder sich von Beckett dorthin versetzen lassen. Sie ist, allem voran, eine „Ethik der Wahrheiten“, die im Status des „außer dass“ ereignishaft zu dem hinzutreten, was allein „ist“, also zu den Körpern und Sprachen bzw. Individuen und Gemeinschaften. Das „einzige Prinzip“ einer solchen Ethik ist deshalb „die Möglichkeit des Unmöglichen“: „die Möglichkeit des Unmöglichen, die jede liebevolle Begegnung, jede wissenschaftliche Neugründung, jede künstlerische Erfindung und jede Ereignisfolge politischer Emanzipation uns vor Augen führen.“ (Badiou 2003a, p. 56). In Bezug auf unsere eigene jeweilig-jemeinige wie auf die uns

allen zugehörige Existenz verlangt uns die ethische „Möglichkeit des Unmöglichen“ ab, im Weitergehen- und Weitersprechenmüssen „unsterblich“ zu werden: „Der Mensch erhält sich als Unsterblicher vom Unbeherrschbaren und vom Unbeherrschten. Er erhält sich durch das Nicht-Seiende. Den Anspruch zu erheben, dass man ihm untersagt, sich das Gute vorzustellen, seine kollektiven Kräfte ihm unterzuordnen, an der Heraufkunft von ungeahnten Möglichkeiten zu arbeiten und das, was sein kann, als radikalen Bruch mit dem zu denken, was ist, das bedeutet, ihm ganz einfach die Menschheit selbst zu untersagen.“ (ebd., p. 26. Zum „Unsterblichen“ vgl. auch p. 23ff, 43, 48, 61, 70ff, 73f, 76, 84, 90, 103f, 110)

Den prima vista diametral gegen die Existenzwahrheit der Freiheit zum Tode gerichteten Satz erläutert Badiou dann aber wie folgt: „*Der Unsterbliche existiert nur in und durch das sterbliche Tier*. Die Wahrheiten haben ihren singulären Durchbruch nur im Gewebe der Meinungen. Es sind wir selbst als solche, die sich dem Subjekt-Werden aussetzen. Es gibt keine andere Geschichte als unsere, es gibt keine wahre Welt, die kommen wird. Die Welt als Welt ist und bleibt diesseits des Wahren und des Falschen. Es gibt keine Welt, die von der Welt des Guten gefangen wäre. Die Welt ist und bleibt diesseits des Guten und des Bösen. (...) Es ist also nötig, dass die Macht einer Wahrheit auch eine Ohnmacht ist.“ (ebd., p. 110. Hervorhebung von uns)

Dass wir in dieser Welt dann doch in einem Kompossibilitätsraum sind, den die Philosophie Badiou mit der Heideggers und Sartres teilt, folgt zum einen aus dem zuletzt genannten Umstand, dass die Macht einer Wahrheit stets eine Ohnmacht ist und das auch bleibt: er macht den ethischen Imperativ des Weitersagenmüssens der Möglichkeit einer Unmöglichkeit zu dem, was Sartre als die „nutzlose Passion“ bezeichnet hat, von der wir weder ablassen können noch ablassen dürfen. Es folgt zum zweiten aus der näheren Bestimmung des Begriffs des Unsterblichseins. Mit ihr ist natürlich nicht die *Un-sterblichkeit* gemeint, die uns als sterblichen Wesen ontologisch verwehrt ist. Gemeint ist vielmehr die *Un-sterblichkeit*, die wir erringen, wenn wir uns nicht in unsere Sterblichkeit einhausen, sondern aus ihr heraus bewusst in das Unzu Hause (weiter-)gehen, d.h. transzendieren, in dem unsere Freiheit das „Wesen der Wahrheit“ ist. Dieses der Freiheit gleichursprüngliche Wesen der Wahrheit hat uns Heidegger Badiou zufolge in dem „recht schönen Text“ gleichen Titels erschlossen – den Begriff des „Wesens“ wie überall bei Heidegger, Sartre und Badiou in verbalem Sinn genommen. Die hier bis jetzt geführte Diskussion hat dem nur noch hinzuzufügen, dass wir kein „sterbliches Tier“, sondern immer schon sterblich unsterbliches

Dasein sind, Menschheit von uns Menschen in je einem, dem uns eigenen und darin einzigen Dasein. Mit Heidegger wäre hier zu konkretisieren, dass das existenzielle Seinssymbol des Grabes und also der Seinsname des Friedhofs der Existenz zugehören, d.h. einem freien Verhältnis zum Tod.

Hässlichkeit und Schönheit der Wahrheiten

Setzt man nun – was der hier verfolgte Einsatz ist – die *un*-sterblich passionierte Wahrheit der Existenz zu der Krise der Wahrheiten ins Verhältnis, die Badiou im heutigen Stand der Wissenschaften, der Kunst, der Politik und der Liebe diagnostiziert, erweist sie sich als die Reserve, die die Treue zu den Wahrheiten aktivieren muss, wenn sie diese Krise aus- und im gelingenden Fall überstehen will. Sie ist das auch deshalb, weil die Philosophie jetzt angeben kann, worin über die je epochale Kompossibilität der Wahrheiten hinaus deren *Kompossibilität überhaupt* besteht. Damit kommt noch einmal eine weitere, hier bereits angesprochene Gemeinsamkeit Badiou, Sartres und Heideggers ins Spiel. Denn obwohl unsere Wahrheiten in Worten artikuliert werden, die aus einem Kopf sickern, in dessen Vorderschädel zwei Augen in ihren Löchern sitzen, heißt das nicht, dass ihre Artikulation ganz traditionell nur eine Sache des Sehens und Sagens wäre. Trotz seines Vorbehalts gegen eine „Wahrheit der Existenz“ hat Badiou Kierkegaards, Heideggers und Sartres Phänomenologie der Angst als der (mit der Langeweile und dem Ekel gleichsinnigen) „Grundbefindlichkeit“ des Daseins ausdrücklich anerkannt. Darin liegt zunächst einmal die Einsicht, dass Wahrheiten eben nicht nur eine Sache des Sehens und Sagens, sondern immer auch der Affektivität sind – im Fall der Wahrheit des Seins (und der Existenz) eben die der Angst, der Langeweile und des Ekels. Badiou seinerseits hat von daher auch den Wahrheiten der Kunst, der Wissenschaft, der Politik und der Liebe je einen primären Affekt, d.h. eine Grundbefindlichkeit zugewiesen. Dabei kontert er die im Ereignis der Angst erschlossene Wahrheit des Seins als des Unzuhauses der trüben, weil überall von der Leere und dem Nichts umgrenzten Mannigfaltigung von Mannigfaltigkeiten zunächst einmal generell mit dem Affekt des Glücks, das stetig die Treue begleitet, mit der sich ein Subjekt an eine künstlerische, wissenschaftliche, politische oder amouröse Wahrheit bindet. Das Glück als die eindeutig positive Affektivität der Treue – Badiou hat ihr ein ganzes Buch gewidmet (Badiou 2016) – differenziert sich dann noch einmal im Bezug je auf die einzelnen Wahrheitsprozeduren. Hier ordnet sich das Glück der Wahrheit einer Liebe zu, während die

Wahrheit der Politik vom Affekt des Enthusiasmus, die der Wissenschaft vom Affekt der Freude und die der Kunst vom Affekt der Lust begleitet wird (Badiou 2011, p. 406ff. Badiou/Tarby 2017: 119, 172).

Fragt man, inwiefern die verschiedenen Affekte der verschiedenen Wahrheiten und Wahrheits- bzw. Treueprozeduren miteinander kompossibel und in dieser Kompossibilität zugleich die Reserven bereitstellen, um die Autonomie der Wahrheiten gegen ihre kapitalonihilistische Aufzehrung in Technik, Kultur, Verwaltung und Sex zu verteidigen, wird man unmittelbar an den größten aller Antiphilosophen verwiesen, an Friedrich Nietzsche. Der hatte 1888 in einem seiner wichtigsten nachgelassenen Fragmente die schon in seiner *Geburt der Tragödie* erschlossene Wahrheit des Seins als eine „hässliche“ Wahrheit ebenfalls an die Angst und den Ekel gebunden und sich deshalb der Kunst zugewandt: „An einem Philosophen ist es eine Nichtswürdigkeit zu sagen: das Gute und das Schöne sind eins: fügt er gar noch hinzu ‚auch das Wahre‘, so soll man ihn prügeln. *Die Wahrheit ist hässlich*: wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehen.“ (Nietzsche 1988: 500; vgl. auch Nietzsche 1993; kursiv von uns)

Badiou aber kann sich der Prügelstrafe entziehen, weil er die von Nietzsche ja zu Recht behauptete „Hässlichkeit“ der Wahrheit des Seins ausdrücklich einräumen, Nietzsche im Gegenzug aber des Kardinalfehlers der „Vernähung“ der Wahrheit mit nur einer der vier (bzw. fünf) Wahrheitsprozeduren überführen kann. (Zum Problem der Vernähung in nuce Badiou 1998, p. 51-62) Badiou könnte Nietzsches Nachlassfragment deshalb wie folgt von einer Halbwahrheit in eine ganze Wahrheit umformulieren: „Die Wahrheit des Seins ist hässlich. Wir haben die Wahrheiten der Kunst, der Wissenschaft, der Politik und der Liebe, damit wir nicht an der Wahrheit des Seins zu Grunde gehen.“ In diesem Verhältnis der Wahrheiten zueinander hätte er zugleich bestimmt, worin deren Kompossibilität überhaupt besteht, jeder epochalen Kompossibilität voraus und über sie hinaus. Und: Er hätte schlagend dargelegt, warum die Philosophie und ihre Ethik „affirmationistisch“ sind, in dem sie wahrhaftig zugleich den tragischen Charakter des Seins und die radikale Kritik der Kunst, der Wissenschaft, der Politik und der Liebe an dieser Tragizität affirmieren können. (Badiou/Ruda/Völker 2007) Das wäre die Macht in aller Ohnmacht, in der die „Konsistenz“ seiner *Ethik* als einer Lehre nicht nur und nicht erst der Treue zu den Wahrheiten, sondern einer „Treue zur Treue“ liegt, die jeder bestimmten Treueprozedur voraus und wenn nötig wiederholt erst einmal lehrt, was es heißt, „einer Treue treu zu sein.“ (Badiou 2003a: 71, 69,

im Zusammenhang 65ff) Das erst wäre, in ihre letzte Folgerung entfaltet, die „Wahrheit der Existenz.“ Die Treue zur Treue erweist sich damit als Wiederholung der auf Kierkegaard zurückgehenden und insofern ur-existenzialistischen Problematik einer jeden besonderen Wahl von Gut und Böse vorausgesetzten Wahl der Wahl: „Man entscheidet also in dieser Wahl noch nicht, ob man das Gute oder das Böse will, man wählt nur, das man will, und damit ist der Gegensatz des Guten und Bösen gesetzt. Wer das Ethische wählt, wählt das Gute, aber ganz in abstracto.“ (Kierkegaard 1956, p. 265)

Die Probe aufs Exempel: Humanismus ohne Humanismus

Was aber wäre der Preis, der für diese Konsistenz zu entrichten sein wird? Unumwunden auf den Punkt gebracht: Badiou hätte im Humanismus- Streit Sartres und Foucaults die Seite zu wechseln und damit auf die Position zurückzukehren, in der er seinen eigenen Denkweg begonnen hat. Er könnte dann auch die Einschübe streichen, die seine wiederholten und stets emphatischen Bezugnahmen auf die „Menschlichkeit des Menschen“ relativieren. Würde er sich damit untreu? Wir denken nicht. Er würde mit diesem Schritt zurück stattdessen die maßgebende Kraft der Wahrheitstreue bewähren, die ja gerade nicht im starren Festhalten am erreichten Stand, sondern in der Permanenz seiner kritischen Durcharbeitung liegt. Auch diese, im Verhältnis zum geläufigen Wortsinn des Begriffs markante Umwertung hat Badiou schon in der *Ethik* entfaltet, in der er die Treue ausdrücklich als eine erfinderische Praxis fasst, „da ja das Ereignis nicht innerhalb der gewöhnlichen Gesetze der Situation enthalten war. (...) Die Treue zum Ereignis ist wirklicher (gedachter und praktizierter) Bruch innerhalb der Ordnung, in der das Ereignis stattfand.“ (ebd., p. 62f) Und: Er würde den eigenen Anfang im Schritt zurück natürlich nicht einfach dort wiederaufnehmen, wo er ihn einst zu Recht zurückgelassen hat, sondern würde ihn gerade in der Wiederholung in ein eigentlich Neues verwandeln. Im Blick auf den Streit von Humanismus und Antihumanismus ergäbe sich dabei die dritte Figur eines „Humanismus ohne Humanismus“, der so zu nennen sein wird, weil es in ihm eine Wahrheit des Menschen allein im bewussten „Daransetzen des eignen Lebens“ gibt, das (nicht nur) für die hier ins Gespräch gebrachten Philosophen immer schon der nicht immer handgreiflich zu bezahlende Preis der Wahrheit war. Im Denken Badiou bezeichnete die so verstandene „Wahrheit der Existenz“ den auf allen seinen Wegen gesuchten „Punkt“, in dem immer neu die „Rotation“ entschieden wird, in der ein Subjekt seiner Wahrheit und also sich selbst

entweder treu bleibt oder sich „reaktiv“ von ihr trennt bzw. sich „obskur“ gegen sie abschließt (in nuce Badiou 2010, p. 85ff). Nicht zufällig spricht Badiou dazu von seiner „heroischen Bestimmung und seiner demonstrativen Disziplin“, konsequenterweise wenig später auch von seiner „radikalen Wahl“: Begriffe, deren existenzialistischer Tonfall so wenig überhört werden kann wie dies schon im Begriff der „Treue zur Treue“ als einer „Wahl der Wahl“ zu überhören nicht möglich war und ist (a.a.O., p. 104f).

Wortwörtlich schlagende Gewalt kommt dem „Daransetzen“ des menschlichen Daseins nicht zufällig in der Wahrheitsprozedur der Politik zu, deren Krise der Krise der anderen Wahrheitsprozeduren insoweit vorausgeht, als es in ihr unmittelbar um die Herrschaft des Kapitals geht, die eben nicht nur den Planeten und alles Leben, sondern auch alle Wahrheitsprozeduren und damit die „Menschheit von uns Menschen“ oder die „Menschlichkeit des Menschen“ aufzehrt. In der Gefahr der Totalisierung dieser Herrschaft und angesichts der Unterwerfung aller Mehrheiten unter ihr Regime hätte Badiou seine Position in dem besonderen Punkt zu modifizieren, in dem er zwischen den Wahrheitsprozeduren der Kunst, der Wissenschaft und der Liebe einerseits und der der Politik andererseits einen radikalen Unterschied setzt. Denn während er die ersten drei immer schon als „aristokratisch“ verfasste Prozeduren beschreibt, war ihm die Politik eine „topologisch kollektive“ Prozedur: „Dass die zentrale Aktivität der Politik die Versammlung ist, ist eine lokale Metonymie ihres wesentlich kollektiven und mithin prinzipiell universalen Seins.“ (Badiou 2003b: 152). Weil die „Idee des Kommunismus“ als Wahrheit der Politik nun aber seit dem Ausgang des 20. Jahrhunderts Zug um Zug zur Sache immer kleinerer Minderheiten wird, verwandelt sich auch die Politik in eine so verstandenen aristokratische Praxis. Möglich ist ihr das, weil schon der Wahrheitsaristokratismus der Kunst, der Wissenschaft und der Liebe nur in einer dialektischen Wendung gegen den geläufigen Wortsinn zu verstehen war, sofern eine Wahrheit als solche sich notwendig nur als Wahrheit aller, d.h. nicht-exklusiv und nicht-elitär bewähren kann. Badiou hat dazu den nur scheinbar paradoxen Begriff eines „proletarischen Aristokratismus“ geprägt und ihm die Aufgabe gestellt, in stets eigens zu reflektierender Weise „elitär für alle“ zu sein. Seine subjektive bzw. existenzielle Ressource kann nur auf das setzen, „was in jedem keiner Evaluation im Hinblick auf den Durchschnitt, die Mehrheit, die Ähnlichkeit oder die Imitation unterliegt.“ Nach dem Gang unserer Diskussion aber liegt genau darin die „Wahrheit der Existenz“, die

Badiou an der gerade angeführten Stelle zur „nicht-demokratischen Ressource“ der Freiheit eines und einer jeden erhebt. (Badiou/Ruda/Völker 2007: 31ff)

Eine dieser Freiheit sich anmessende materialistische Dialektik kann dann weiter auf Karl Marx' und Friedrich Engels' *Manifest* als auf ihr allererstes Manifest vertrauen. Dort schon heißt es wortwörtlich - wenn auch leider oft andersherum gelesen – dass „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller“ und damit für die klassenlose „Assoziation“ der Menschheit ist. (Marx/Engels 1972, p. 482). Die Dialektik wird dabei die untergründigen Verbindungen zu reaktivieren haben, die sich im Begriff der Menschheit zwischen der „Wahrheit der Existenz“ und der von Badiou in einem ähnlichen Widerspiel von Zustimmung und Zweifel bejahten Wahrheit des menschlichen „Gattungswesens“ bei Marx finden. Unter den heute gegebenen Bedingungen wird die Dialektik aber auch auf Badiou's eigenen Kernbegriff des Ereignisses setzen müssen. Badiou selbst hat dazu ausdrücklich erinnert, dass zum Ereignischarakter sowohl der russischen wie der chinesischen Revolution deren epochale Unvorhersehbarkeit gehörten: auf beide Umbrüche hatten sich zu ihrer Zeit jeweils nur ihrer selbst methodisch ungewisse, wenn auch zu sich selbst entschlossene Minderheiten bezogen. Deren Haltung bezeichnet Badiou im Blick auf die Unberechenbarkeit jedes Ereignisses dann zwar zustimmend als einen „aleatorischen Optimismus“, rät aber noch an derselben Stelle dazu, „dass wir uns im Grunde nicht in der Alternative zwischen Optimismus und Pessimismus verlieren sollten. Denn diese Alternative führt zu nichts.“ (Badiou 2015: 129f.) Nichtsdestotrotz wird die materialistische Dialektik allem voraus auf diesen „eschatologischen Vorbehalt“ setzen können. (Barth 1994: 32)

Schluss: 4 + 1

Müssen wir uns deshalb vielleicht ernster als je zuvor auf die so verstandene aristokratische Minorität der Wahrheitsprozesse einlassen, wird die hier aufgeworfene Frage nach einem den vier Wahrheitsprozessen der Kunst, der Wissenschaft, der Politik und der Liebe nicht angestückten, sondern einbeschriebenen fünften Wahrheitsprozess noch einmal dringlicher. Dies aber nicht, weil er die Krise der Wahrheiten im Handumdrehen lösen könnte, sondern weil er uns diese Krise besser verstehen lässt. Nach dem voranstehenden Parcours wäre er zuerst als Wahrheitsprozess der Existenz zu bezeichnen und im selben Zug auf die Begriffe der „Menschheit des Menschen“ und des menschlichen „Gattungswesens“ zu öffnen.

Gegründet zugleich auf die nicht im professionellen Sinn des Worts zu verstehende „Existenz eines philosophischen Subjekts“ (Badiou 2016: 77) wäre er zugleich als Wahrheitsprozess der Philosophie zu bezeichnen, mit dem Vorbehalt, dass es ihm nicht um die Schaffung zusätzlicher Wahrheiten, sondern um den Begriff ihrer epochalen Kompossibilität wie ihrer Kompossibilität überhaupt geht. Letzterer wäre dann innerhalb des oben entwickelten Verhältnisses zwischen der „hässlichen“ Wahrheit des Seins als der vom Nichts, der Leere und dem Friedhof gerahmten und unauflöslich trüben Mannigfaltigung bloßer Mannigfaltigkeiten und den lustvollen, freudigen, enthusiastischen und glücklichen Wahrheiten der Kunst, der Wissenschaft, der Politik und der Liebe zu gewinnen. Zu erproben wäre er an den Materialitäten dieser Prozesse: an der Sinnlichkeit (Kunst), am Buchstaben (Wissenschaft), am Kollektiv bzw. der Assoziation (Politik) und an der Differenz (Liebe). (Badiou/Ruda/Völker 2007: 26f). Seinen eigenen erst-letzten Punkt der Bewährung und Bewahrheitung fände er im existenziellen Vollzug der „Ethik im Allgemeinen“, deren strikter Formalismus den je besonderen Ethiken die Freiheit der Entscheidung ihrer Sachen einräumt. Wenn der Wahrheitsprozess der Philosophie und der philosophischen Existenz zuletzt auch in seiner Dialektik mit der Religion und der religiösen Existenz zu denken bleibt, dann nicht nur, weil Heideggers „Ganzseinkönnen“ und Sartres „Gottwerdenwollen“ überzeugend ihrer theologischen Herkunft konfrontiert wurden. Denn so wie Sartre die unmögliche Möglichkeit einer absoluten Existenz auf der letzten Seite seines Hauptwerks zur „Umkehr der Passion Christi“ erhoben hat (Sartre 1991: 1052), hat sich Badiou zum Kronzeugen seines Hauptbegriffs des Ereignisses und dessen fundamentalen Universalismus keinen Geringeren als Paulus erwählt. Er hat ihn dazu als den „Dichter“ einer „Erzählung“ bzw. „Fabel“ gelesen und ist der Sache des paulinischen Denkens in diesem einen Punkt sicher nicht gerecht geworden. (Badiou 2002b: 8, 12f) Sofern auch der Streit um diese Wahrheit die proletarisch-aristokratische Angelegenheit einer vielleicht verlorenen Minderheit in einer in ihr Nichts, ihre Leere und vielleicht ihren Friedhof torkelnden Welt bleiben wird, überlassen wir deren Bestimmung dem Kronzeugen der Sache selbst des Universalismus unserer Existenz. Badiou hat uns dazu an die zwei wichtigsten Wahrheiten erinnert, die Paulus ausnahmslos allen Menschen hinterlassen hat: dass wir nicht unter dem Gesetz welcher Situation auch immer, sondern unter der Gnade des Ereignisses stehen, und dass wir in der Treue zu dieser Gnade nicht mehr Jüd*innen noch Griech*innen, nicht mehr Männer oder Frauen, nicht mehr Knechte-und-Mägde noch Herr*innen, sondern die

Militanten der Macht *und* der Ohnmacht unserer zugleich hässlichen und erhebenden Wahrheiten sind. (ebd., p. 120 u pass, 139 u. pass. Paulus, Römer 6,14 bzw .Gal. 3,28)

- Badiou, Alain. Beckett. Zürich-Berlin 2006a
- Badiou, Alain. Bedingungen. Zürich 2011
- Badiou, Alain. Bedingungen und Unendlichkeit. Berlin 2015
- Badiou, Alain. Das Sein und das Ereignis I. Berlin 2006b (fr. 1988)
- Badiou, Alain. Das Jahrhundert. Zürich/Berlin 2006c (fr. 2005)
- Badiou, Alain. Ethik. Wien 2003a (fr. 1993)
- Badiou, Alain. Gott ist tot. Wien 2002a
- Badiou, Alain. Kleines Handbuch zur In-Ästhetik. Wien 2001
- Badiou, Alain. Logiken der Welten. Sein und Ereignis II. Berlin 2010a (fr. 2006)
- Badiou, Alain. Manifest für die Philosophie. Wien 1998 (fr. 1989)
- Badiou, Alain. Paulus. Die Begründung des Universalismus. München 2002b
- Badiou, Alain. Philosophie des wahren Glücks. Wien 2016
- Badiou, Alain. Philosophie und Idee des Kommunismus. Wien 2013
- Badiou, Alain. The Immanence of Truths. Being and Event III. London 2022 (fr. 2018)
- Badiou, Alain. Über Metapolitik. Zürich-Berlin 2003b
- Badiou, Alain. Zweites Manifest für die Philosophie. Wien 2010b (fr. 2009)
- Badiou, Alain/Ruda, Frank/Völker, Jan. Dritter Entwurf eines Manifests für den Affirmationismus. Berlin 2007
- Badiou, Alain/Tarby, Fabien. Die Philosophie und das Ereignis. Wien 2017
- Barth, Karl: Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930. Zürich 1994
- Beauvoir, Simone de. Das andere Geschlecht. Hamburg 2000: 77
- Beckett, Samuel. Molloy. Frankfurt 1975
- Beckett, Samuel. Warten auf Godot. Frankfurt 1971
- Beckett, Samuel. Worstward Ho. Aufs Schlimmste zu. Frankfurt 1989
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Phänomenologie des Geistes. Frankfurt 1996
- Heidegger, Martin. Der Begriff der Zeit. Tübingen 1989
- Heidegger, Martin. Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt 1983
- Heidegger, Martin. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt 2010
- Heidegger, Martin. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Frankfurt 1978 1
- Heidegger, Martin. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Frankfurt 2013
- Heidegger, Martin. Sein und Zeit. Tübingen 1984
- Heidegger, Martin. Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt 1954
- Heidegger, Martin. Was ist Metaphysik? Frankfurt 1969
- Nietzsche, Friedrich. Die Geburt der Tragödie. Stuttgart 1993
- Kierkegaard, Sören. Entweder-Oder. Wiesbaden 1956

Marx, Karl/Engels Friedrich. Manifest der kommunistischen Partei. MEW 4. Berlin 1972

Nietzsche Friedrich. Nachgelassene Fragmente 1887-1888. München 1988

Rentsch, Thomas. Heidegger und Wittgenstein. Stuttgart 2003

Rudhof-Seibert, Thomas. Herrschaft, Knechtschaft, Bewusstsein der Freiheit. Hamburg 2023

Sartre, Jean-Paul. Das Sein und das Nichts. Hamburg 1991 (fr. 1943)

Sartre, Jean-Paul. Der Ekel. Hamburg 1981

Sartre, Jean-Paul. Der Existentialismus ist ein Humanismus. Hamburg 2000

Sartre, Jean-Paul. Entwürfe für eine Moralphilosophie. Hamburg 2005

Sartre, Jean-Paul. Mai 68 und die Folgen II. Hamburg 1975

Spinoza Baruch de. Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Hamburg 1975

Stirner, Max. Der Einzige und sein Eigentum. Stuttgart 1972