

Inhalt

Gebrauchsanweisung	4-20
1. Unterscheidungen im Begriff der Subjektivität	4
2. Unterscheidungen im Begriff materialistischer Kritik	8
3. Philosophie und Demokratie	11
4. Einsatz	14
5. Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz	17
Erster Würfelwurf: Das Subjekt im Dasein	21-168
1. Wahrsein qua existieren	21
1.1. Anzeige der hermeneutischen Situation	22
1.1.1. Ohne überlieferten Leitfaden der Idee Mensch	25
1.1.2. Ontologie und Fundamentalontologie	27
1.1.3. Dasein, Existenz, Subjektivität	32
1.1.4. Die Ordnungen des Seienden	38
1.2. Formal anzeigende Hermeneutik	42
1.2.1. Fundamentalontologie und Metontologie	45
1.3. Sein, Seiendes, Dasein: die ontologische Differenz	48
1.3.1. Jenseits von Subjekt und Objekt	50
1.3.2. Dasein und Existenz	52
1.3.3. Existenzial und Kategorie	56
1.3.4. In-der-Welt-sein	58
1.4. Ontologie des Alltags: Genitivus subjectivus und obiectivus	62
1.4.1. Befindlichkeit	63
1.4.2. Verstehen	64
1.4.3. Rede	65
1.5. Sorge, Transzendenz, Freiheit	67
1.5.1. Wahrheit	68
1.5.2. Ich-Selbst und Man-selbst oder: Wer ist das Subjekt der Alltäglichkeit?	73
1.5.3. Das Verfallen: Gerede, Neugier, Zweideutigkeit	75
1.6. Wie man wird, was man ist: die Angst, das Gewissen und der Tod	78
1.6.1. Jenseits von Rationalismus und Irrationalismus	85
1.6.2. Grundbefindlichkeit Achtung	90
1.6.3. Das Sollen des reinen Wollens sollen	93
1.6.4. Die Situation	96
1.6.5. Die Wiederholung	98
1.6.6. Augenblick, Ewigkeit, Welt-Geschichte	101
1.6.7. Spitze der Modernität	104
1.6.8. Zum Gewissen der Anderen werden	108
1.7. Die Politik des Daseins	110

1.7.1.	Die Revolution und ihr Trugbild	115
1.7.2.	Wahrheit und Größe	119
1.7.3.	Wesenhaft heimatlos	126
1.8.	Die Konstellation der Kehre	129
1.8.1.	Nihilismus	132
1.8.2.	Das Ge-Stell der Technik	139
1.8.3.	Nur noch ein Gott kann uns retten. Dichten, Denken, Geschichtlichkeit	145
1.8.4.	Äußerste Reaktion	153
1.8.5.	Hyperrevolution	164
Zweiter Würfelwurf: Die Kommunen des Daseins		169 - 396
2.	Revolution und Hyperrevolution	169
2.1.	Der materiale Bestand der Geschichtlichkeit	175
2.1.1.	Existenziale Ontologie der proletarischen Revolution	178
2.2.	Kampf um Anerkennung	183
2.2.1.	Die Selbstwahl des „guten Willens“	188
2.3.	Vernunft und Widerstand im Gerüst	193
2.3.1.	Die Kommune der Sterblichen	197
2.3.2.	Die Kommune der Vernünftigen	203
2.3.3.	Die Kommune der Sterblichen und Vernünftigen	208
2.3.4.	Die Zweideutigkeit der Kommune: Scham, Wut und Empörung	214
2.4.	Verschwinden, wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand	221
2.4.1.	Ich-denke Arbeit, Leben, Sprache. Die transzendental-empirische Dublette	227
2.4.2.	Die Metamorphosen des Lebens	233
2.4.3.	Arbeit, Leben, Sprache I: Der Leib.	238
2.4.4.	Was sind Macht-Wissen, was sind Dispositive?	242
2.4.5.	Arbeit, Leben, Sprache II: Die Bevölkerung.	246
2.4.6.	Arbeit, Leben, Sprache III: Der Krieg.	250
2.4.7.	Arbeit, Leben, Sprache IV: Das Selbst. Existenzästhetiken.	254
2.4.8.	Spiritualität	259
2.5.	Zwischenstand in Sachen Hyperrevolution I: Das Subjekt und die Macht	264
2.5.1.	Zwischenstand in Sachen Hyperrevolution II: Macht, Freiheit, Staat	272
2.5.2.	Zwischenstand in Sachen Hyperrevolution III: Was ist Aufklärung? Was ist Modernität?	279
2.5.3.	Die Problematisierung als Zirkel von Subjektivität, Sein und Wahrheit	285
2.6.	Marx' Gespenster	288
2.6.1.	Das biopolitische Empire	295
2.6.2.	Materialistische Teleologie	303
2.6.3.	Generation und Korruption I: Individuum, Klasse, Volk und Nation	308
2.6.4.	Generation und Korruption II: Gerede, Neugier, Zweideutigkeit	312
2.6.5.	Generation und Korruption III: Die neuen Barbaren	318
2.6.6.	Generation und Korruption IV: der Kairòs der Militanz	328

2.6.7.	Generation und Korruption V: das Telos der Militanz	333
2.7.	Die Treue der Nicht-Bindung: Generation und Korruption VI	335
2.7.1.	Einer Treue treu bleiben	339
2.7.2.	Die Situation, ihr Supplement, ihre Sprachen und die Revolution	343
2.7.3.	Sterblich unsterblich. Die Ethik	353
2.7.4.	Der Unsterblichkeit Konsistenz verleihen.	357
2.7.5.	Auf Treu' und Glauben. Die Messianizität	367
2.7.6.	Stand der Produktivkräfte und Idee der Gerechtigkeit	378
2.7.7.	Politisierung des Rechts und Präskription des Staates	384
2.8.	Paulinische Existenz und undarstellbare Gemeinschaft	390

Dritter Würfelwurf: Die Herankunft der Welt

Hyperrevolution

Beiträge zu einem aleatorischen Materialismus

So individualisiert sich seine Zeit in Empedokles.

Friedrich Hölderlin

Nun existiert die Existenz aber im Plural, singular plural.

Jean-Luc Nancy

Gebrauchsanweisung

Das 21. Jahrhundert wird ein *post-revolutionäres* Jahrhundert sein. So jedenfalls lautet der Konsens, der in der zeitgenössischen politischen Philosophie von Modernen und Postmodernen, von Liberalen und KommunitaristInnen geteilt wird und deshalb schon den kategorialen Rahmen jeder möglichen Kontroverse vorgibt. Allseits unbestritten ist dabei die - auch hier bejahte – *post-metaphysische* Einsicht, nach der das Werden von Gesellschaft in keinem ersten Ursprung gründet, auf kein letztes Ziel ausgerichtet ist und auch nicht das Medium sein kann, in dem ein universales Subjekt der Aufhebung seiner Entfremdung zustrebt. Keineswegs zufällig richtet sich die modern-postmoderne Skepsis deshalb vor allem gegen die „Große Erzählung“ des Marxismus, der sie vorhält, die Metaphysik eines solchen Universalsubjekts gewesen zu sein. Im revolutionären Diskurs nur mehr die „Vergangenheit einer Illusion“ zu sehen, scheint schließlich umso plausibler, als dessen Zerschleiß vom endlichen Einsturz der Staats- und Parteiapparate ratifiziert wurde, die sich in ihm rechtfertigen wollten.¹

1. Unterscheidungen im Begriff der Subjektivität

Eine nach all dem mehr als unwahrscheinliche Rückkehr eines *affirmativen* Denkens der Revolution hätte insofern vor allem anderen die Fähigkeit unter Beweis zu stellen, sich theoretisch und praktisch gerade unter postmetaphysischen

¹ Francois Furet, *Le passé d'une illusion*, Paris 1995.

Bedingungen zu erneuern. Dieses Buch ist vermessen genug, dazu einen Beitrag leisten zu wollen.²

Sein *Ausgangspunkt* ist – ich formuliere jetzt bewusst in programmatischer und definitorischer Verdichtung - ein noch für unsere Erfahrung konstitutiver und insofern gar nicht zu vermeidender Zirkel. In diesem Zirkel verweisen das faktisch existierende Dasein, das Sein und die Wahrheit immer schon so aufeinander, dass ihm kein Subjekt und keine Substanz, keine Dialektik und keine Teleologie mehr voraus liegen. Wenn dieser Zirkel im Folgenden stets als solcher von Subjektivität, Sein und Wahrheit benannt wird, dann weil Dasein der Name des Zirkels selbst ist Sein *Einsatz* – das, was mit ihm gewagt wird, worauf es setzt – sind die Möglichkeiten faktisch existierenden Daseins, zum Ort der Bezeugung und Bewährung einer im vollen, d.h. zugleich strengen wie geläufigen Sinn welt- und also seinsgeschichtlichen Revolution zu werden. Streng verstanden bezeichnet dieser Begriff die Umdrehung, Zurückwälzung bzw. Kehre (*revolutio, re-volvo*) allen Seins, mithin die *Wiederholung*, der ein unvordenklich Neues entspringen wird. Geläufig und damit auch handgreiflich verstanden zielt er auf den Umsturz der gegenwärtigen (welt-)gesellschaftlichen Verhältnisse.

Mit der Nennung der Begriffe des Daseins, des Seins, der Kehre und der Wiederholung ist natürlich auf das mit dem Namen Martin Heideggers signierte Denken verwiesen, auf das ich mich im Folgenden durchgängig beziehen werde. Dabei wird zu zeigen sein, dass der dieses Denken tragende Unterschied von Dasein und Subjekt mit und gegen Heidegger als Unterscheidung *im* Begriff der Subjektivität verstanden werden muss. Dem entspricht, dass die mit ihr beanspruchte *Dekonstruktion* des Subjekts der Sache nach - ich formuliere noch immer in programmatischer und definitorischer Verdichtung – als eine *Substruktion* der Subjektivität des Subjekts durch die Existenzialität des Daseins zu denken ist. Ihre ethisch-politische Dringlichkeit bewähren Dekonstruktion und Substruktion im Bezug auf gesellschaftliche Praxen der Subjektivierung in ihrem Zusammenhang mit solchen der Macht und des Wissens.³

2

³ Der Begriff der Dekonstruktion ist durch Jacques Derrida gebräuchlich geworden, Heidegger selbst hatte schärfer, doch ebenso zweideutig von Destruktion gesprochen, vgl. ders., *Sein und Zeit*, Tübingen 1953, S. 19ff., sowie den bereits 1922 geschriebenen, lange für verschollen gehaltenen

Tatsächlich sind Subjektivität und Subjekt, nicht weniger übrigens als das Sein und die Wahrheit, in der Philosophie schon seit dem 19., endgültig im 20. Jahrhundert zunächst immer das, was schon dekonstruiert wurde. Allerdings behauptet dieser Satz, und daran hängt im Folgenden alles, entgegen allzu flüchtigen liberalen oder postmodernistischen Lesarten keineswegs die Löschung oder Tilgung des ontologischen Zirkels von Subjektivität, Sein und Wahrheit. Statt dessen verweist er auf den scheinbar paradoxen Sachverhalt, dass historisch gerade aus der Dekonstruktion des Subjekts emphatische Neubestimmungen dieses Zirkels gewonnen wurden, definitorisch also von einer zugleich negierenden wie affirmativen *De-Konstruktion* von Subjektivität, Sein und Wahrheit die Rede ist *und* sein muss. So verstanden verwundert dann aber nicht, dass das Heideggersche Denken *de facto* wie *de jure* zur „letzten prima philosophia“ wurde, die unserer Epoche und so auch der hier erst zu entfaltenden Ontologie vorliegt.⁴ Es markiert deshalb auch nicht zufällig den Punkt, in dem die anderen philosophischen Diskurse übereinkommen, die hier in ausgewählten Stimmen zu Wort kommen. Dazu gehören die deutsche Kritische Theorie der ersten und zweiten Generation, der deutsche und französische Marxismus phänomenologischer und strukturaler Ausrichtung und schließlich neuere amerikanische, italienische und französische Versuche, aus den vielfältigen Abenteuern der Dekonstruktion ausdrücklich auf den Marxismus zurückzukommen.⁵

programmatischen Text *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in: Dilthey-Jahrbuch IV 1986/87, S. 237ff., bes. S. 249. Die Erläuterung des Begriffs durch den der Substruktion geht auf Hans Ebeling zurück, vgl. u.a. *Martin Heidegger. Philosophie und Ideologie*, Hamburg 1991, S. 57. Der Bezug auf Praxen der Subjektivierung, der Macht und des Wissens spielt auf das Denken Michel Foucaults an.

⁴ Jean-Luc Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004, S. 52. Zum Denken Nancys vgl. auch *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart 1988. Anzumerken bleibt, dass das Buch im französischen Original den Titel *La communauté desoeuvrée* trägt, was eigentlich mit „entwerkte Gemeinschaft“ zu übersetzen wäre. Vgl. dazu die der deutschen Übersetzung vorangestellte Anmerkung Nancys, a.a.O., S. 5, sowie den in dem Aufsatz *Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des „Kommunismus“ zur Gemeinschaftlichkeit der Existenz* artikulierten politischen Entwurf, in: Joseph Vogl (Hg.) *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt 1994, S. 167. Vgl. auch Reiner Ansén, *Zeitlichkeit und Politik*, Wien 1997.

⁵ In der Kritischen Theorie war die überragende Bedeutung Heideggers auch dann nie umstritten, wenn sie in schärfster Polemik (Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Ernst Bloch), im Anspruch oder Vollzug eines kritischen Austauschs (Walter Benjamin, Bert Brecht, Jürgen Habermas, Karl Otto Apel) oder im ausdrücklichen, wenn auch transformativen Anschluss (Herbert Marcuse, Hans Ebeling)

Im folgenden wird deshalb auseinandergelegt, dass diese ja nicht gerade selbstverständliche und in sich deshalb auch brüchige Konvergenz *auch* aus dem ontologischen Grund-Sachverhalt resultiert, dass – wieder im programmatischen und definitorischen Vorgriff formuliert - die *Geschichtlichkeit* des Daseins „vor dem liegt, was man Geschichte (weltgeschichtliches Geschehen) nennt. Geschichtlichkeit meint die Seinsverfassung des ‚Geschehens‘ des Daseins als solchen, auf dessen Grunde allererst so etwas möglich ist wie ‚Weltgeschichte‘ und geschichtlich zur Weltgeschichte gehören.“⁶ Scheint die Differenz von Geschichtlichkeit und Geschichte auf den ersten Blick bloß fortzuschreiben, was Michel Foucault als „empirisch-transzendente Dublette“ bezeichnet und einer im Menschen zentrierten und deshalb historisch bereits hinfälligen „Analytik der Endlichkeit“ zugeschrieben hat, so wird aufzuweisen sein, dass mit ihr statt dessen aus aller Anthropologie der Ausgang auf ein *Unmenschliches* genommen wird, das Heidegger dem ihm folgenden Denken als die exzessive, weil ek-sistierende Dimension des Menschlichen selbst erschlossen hat.⁷ Diese Dimension wird sich hier in einem neuen, weil von der Beschränkung auf die theoretische Praxis befreiten Begriff des Denkens selbst bestimmen, aus dem dann, über Heidegger hinaus, auch ein neuer Begriff von Philosophie gewonnen werden kann.

artikuliert wurde. Für Jean-Paul Sartre oder Jacques Derrida muss die bleibende Abhängigkeit von Heidegger gar nicht eigens betont werden, für den Strukturalismus wurde sie von Louis Althusser und Jacques Lacan ausdrücklich eingeräumt. Für das poststrukturelle und im weiteren Sinn postmarxistische Denken steht der Bezug auf Heidegger außer Frage. Während Michel Foucault noch in seinem letzten Interview ausdrücklich festhält, dass Heidegger für ihn selbst „immer der wesentliche Philosoph gewesen“ sei, der deshalb auch seine „ganze philosophische Entwicklung bestimmt“ habe, vermerkt Alain Badiou auf der ersten Seite seines Hauptwerks *Das Sein und das Ereignis* bündig: „Heidegger ist der letzte Philosoph, der universell anerkannt werden kann.“ Vgl. Badiou, *Das Sein und das Ereignis*, Berlin 2005, S. 15, sowie Foucault, *Die Rückkehr der Moral*, in: *Schriften* Bd. 4, S. 859 - 872. Ein ausdrücklicher Heidegger-Bezug lässt sich darüber hinaus auch in der osteuropäischen marxistischen Dissidenz nachvollziehen, so beim tschechischen Philosophen Karel Kosik und in der jugoslawischen „Praxis-Gruppe“ um Gajo Petrovic und Mihailo Markovic.

⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1953, S. 19f. Vgl. hier in nuce 1.9.3.

⁷ Ich verdanke diese Formulierung einem Streitgespräch, das Slavoj Žižek mit Alain Badiou geführt hat, vgl. Alain Badiou, Slavoj Žižek, *Philosophie und Aktualität*, Wien 2005, S. 75 sowie im Zusammenhang S. 71ff. Zur „transzendental-empirischen Dublette“ vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M 1971, S. 384 und pass.

Seine Ontologie zum Ausgangspunkt zu nehmen heißt aber auch, noch die ihr folgenden Diskurse in deren Horizont und deshalb auch in deren Begrifflichkeit einzuschreiben. Damit soll nicht verdeckt werden, dass sich alle diese Diskurse von der Heideggerschen Ontologie frei gemacht haben und auch frei machen wollten. Doch soll offen gelegt werden, dass und warum ihnen das nur gelang, weil sie zuvor geduldig und aufmerksam das Terrain erkundeten, das von *Sein und Zeit* und dem *Brief über den Humanismus* erschlossen wurde.⁸ Insofern liegt der Eigensinn meiner Kritik der politischen Ontologie darin, jeweils erst im letzten, dann aber entscheidenden Moment vom Denkweg Heideggers abzuweichen, um gerade so einen anderen, jeweils neuen einzuschlagen:

Wenn es auch weder im ganzen noch auch nur für *Sein und Zeit* ein ‚Zurück zu Heidegger‘ geben kann, so muss man doch noch einmal mit ihm anfangen – und zu keinem anderen Zweck als dem, ihn endgültig zu verlassen, dabei freilich in der Abkehr das Existenzsubjekt mitnehmend.⁹

2. Unterscheidungen im Begriff materialistischer Kritik

Der Untertitel *Beiträge zu einem aleatorischen Materialismus* zeigt an, dass der Bezug auf das mit Heideggers Namen signierte Denken von einem nicht minder entscheidenden, wenn auch oft nur implizit bleibenden Bezug auf die Denkwege abhängig bleibt, die mit den Namen Karl Marx und Friedrich Nietzsche signiert wurden. Ist die Zusammenstellung beider auch von Heidegger her vertraut, folgt sie hier methodischen Überlegungen, die sich zum einen im Nachlass Louis Althusser, zum anderen in der ersten gemeinsamen Arbeit Michael Hardts und Antonio Negris finden. Tatsächlich bergen die zeitgleich 1994 erschienenen Bücher Althusser und Hardt/Negris das jedenfalls in seinen Anrufungen *systematische* Archiv eines unter postmetaphysischer wie postmoderner Kondition erneuerten Materialismus.¹⁰

⁸ Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in: *Wegmarken*, Frankfurt 1996, S. 313ff.

⁹ Hans Ebeling, *Vernunft und Widerstand. Die beiden Grundlagen der Moral*, Freiburg 1986, S. 21. Es wird sich zeigen, dass ich diese Sätze anders meine als Ebeling, der hier noch ausführlicher zu Wort kommen wird. Vgl. II, 2.1.4.

¹⁰ Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris 1994, und *Sur la Philosophie*, Paris 1994, sowie Michael Hardt, Antonio Negri, *Die Arbeit des Dionysos. Materialistische Staatskritik in der Postmoderne*, Minneapolis/London 1994, dt. Berlin 1997. Explizit Bezug auf den Nachlass Althusser nimmt Negri in dem Text *Anmerkungen über die Entwicklung des Denkens beim späten Althusser*, in:

Sieht Althusser noch 1968 in der marxistischen Theorie und damit im dialektischen Materialismus eine in sich selbstgenügsame „Revolution ohne Vorläufer in der Geschichte der menschlichen Erkenntnis“, ist ihm alle Dialektik 1986 nur noch „ein Gräuel“.¹¹ Sein eigenes Denken rechnet er deshalb nicht mehr dem dialektischen, sondern einem *aleatorischen* Materialismus zu.¹² Darunter versteht er ein Denken, für das die Geschichte nach der Zersetzung jeder Vorstellung einer sie in letzter Instanz prägenden Determinante zum „Prozess ohne Subjekt“ geworden ist. Diese Geschichte ist ihm aber zugleich und stets die Geschichte der sozialen Kämpfe um selbst geschichtliche, also nie ganz vom eigenen Trugbild abzulösende und deshalb nie trennscharf von der Ideologie zu scheidende Wahrheiten.

Mit dieser Umwertung verbindet Althusser auch eine Neubestimmung der Philosophie. Diese bleibt für ihn der entscheidende „Kampfplatz“ der Wahrheiten und artikuliert nach wie vor den Klassenkampf in der Theorie, doch stehen sich Materialismus und Idealismus jetzt nicht mehr frontal gegenüber, sondern bilden ein „Paar“, in dem die meisten Materialismen bloß umgekehrte Idealismen sind. Die Schlacht um die Wahrheiten wird deshalb in jeder einzelnen Philosophie geführt, nicht mehr als Widerspruch zweier „Blöcke“, sondern als unregelmäßiges Widerspiel sich gegebenenfalls mehrfach kreuzender „Tendenzen“.¹³ Der aleatorische Materialismus ist deshalb auch keine von anderen Philosophien aparte Philosophie, sondern eine nur gelegentlich auftauchende, ansonsten „untergründige Strömung“, die das philosophische Feld immer neu durchquert und verschiebt und von Althusser

Episteme I, www.episteme.de, xx. Im Durchgang durch dieses Archiv nehme ich eine Problematik wieder auf, die ich zuerst in *Geschichtlichkeit, Nihilismus, Autonomie. Philosophie(n) der Existenz*, Stuttgart 1996, und dann in *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1997, verfolgt habe.

¹¹ Louis Althusser, *Für Marx*, Frankfurt/M. 1974, S. 207.

¹² *aléa*, Risiko, Wagnis, Zufall, *aléatoire*, auf dem Zufall beruhend, riskant, von lat. *alea*, Würfel, Würfelspiel. Den Begriff „aleatorischer Materialismus“ gebraucht Althusser von den 1980er Jahren an; die Bestimmung des dialektischen Materialismus als „cette horreur“ findet sich 1986 in einem Portrait, das Althusser von dem marxistischen Philosophen Nikos Poulantzas zeichnet, den er dort ausdrücklich zur Linie der aleatorischen Materialisten hinzurechnet. Vgl. *Écrits philosophiques et politiques*, S. 582. Vgl. auch Sebastian Reinfeldt, Richard Schwarz, *Eine ‚untergründige Strömung‘ im Denken des Politischen: Der aleatorische Materialismus von Louis Althusser*, in: *Episteme* I, www.episteme.de, xx

¹³ Vgl. *Philosophie - Idéologie – Politique*, in: *Sur la Philosophie*, S. 49ff., sowie thematisch Louis Althusser, *Lenin und die Philosophie*, Reinbek 1974.

durch zwei Reihen von Eigennamen markiert wird. In der ersten Reihe springt wenigstens auf den zweiten Blick das Fehlen des Namens von Marx ins Auge: „die Hindus, die Chinesen (der Zen) und Machiavelli, Spinoza, Kant, Hegel, Kierkegaard, Cavaillès, Canguilhem, Vuillemin, Heidegger, Derrida, Deleuze etc.“ In der zweiten Reihe wird Marx dann allerdings genau in der Mitte einer deutlich verkürzten und strenger komponierten Namensnennung platziert, in der ihm Epikur und Spinoza vorausgehen, während ihm Nietzsche und Heidegger nachfolgen.¹⁴

Die selben Namen nennen Hardt und Negri in *Die Arbeit des Dionysos* und markieren damit ebenfalls eine „Gegenströmung“ im bzw. zum „westlichen Denken.“ Wie Althusser suchen sie in deren Drift die Lösung eines Paradoxes, das schon „im Marxschen Denken durchgängig anzutreffen ist: das Paradox, die Befreiung der revolutionären Subjektivität einem ‚Prozess ohne Subjekt‘ anzuvertrauen.“¹⁵ Auch sie bilden dabei zwei Reihen von Eigennamen, wobei die erste „von Machiavelli über Spinoza zu Marx“ und die zweite von „Nietzsche und Heidegger bis zu Foucault und Deleuze“ führt. Die Kreuzung beider Reihen zeigen sie schon im Titel ihres Buchs an, in dem der Begriff der Arbeit auf Marx und der Name des Dionysos auf Nietzsche verweist. Den Fluchtpunkt ihrer Konstellation bestimmen, und das wird entscheidend sein, Zeit und Zeitlichkeit. Dabei wird die Arbeit im ersten Satz des Buches mit einem Zitat aus Marx' *Grundrissen* als „das lebendige, gestaltende Feuer“ bezeichnet, als „die Vergänglichkeit der Dinge, ihre Zeitlichkeit, als ihre Formung durch die lebendige Zeit“, während Dionysos wenige Zeilen später der „Gott der lebendigen Arbeit“ genannt wird, „schöpferische Kraft in ihrer eigenen Zeit.“¹⁶

Freilich geht es Hardt und Negri wie Althusser „nicht um philologische Bezüge, sondern um die Vergewisserung eines widerständigen Terrains der Kritik und der Konstitution“ für eine zugleich ethisch, politisch und philosophisch zu praktizierende

¹⁴ *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* ist ein unvollendeter, aus dem Jahr 1982 stammender Nachlasstext überschrieben, der sich in den *Écrits philosophiques et politiques* findet, a.a.O., S. 539ff. Die von den hinduistischen Denkern auf Deleuze führende Linie wird in dem Poulantzas gewidmeten Text, a.a.O., S. 582, die von Epikur auf Heidegger führende Linie wird in *Philosophie - Idéologie - Politique* gezogen, a.a.O.

¹⁵ *Arbeit des Dionysos*, S. 23 bzw. S. 17, der Begriff „Prozess ohne Subjekt“ stammt von Althusser, in dt. Übers. vgl. in nuce: *Die Veränderung der Welt hat kein Subjekt*, in: Neue Rundschau Jg. 106, Heft 3, S. 9ff., 1995.

¹⁶ *Die Arbeit des Dionysos*, S. 5; das Marx-Zitat findet sich in MEW 42, Berlin 1983, S. 278.

und in diesem Sinn „materialistische Staatskritik in der Postmoderne.“¹⁷ Die Kritik ist dabei stets durch einen negativen und einen affirmativen „Aspekt“ bestimmt: Sie ist einerseits die „Negation des Seienden“ in seiner „Staats-Form“ und andererseits, als im Antagonismus zur „Staats-Form“ hervortretende Alternative, die „Affirmation dessen, was entsteht.“ Unter Konstitution wiederum verstehen Hardt und Negri „die Produktion einer alternativen Gesellschaftlichkeit“ in der Immanenz eines von keiner Arche mehr getragenen und von keinem telos mehr durchwebten Seins, das allerdings gerade deshalb zum Medium der „konstituierenden Macht“ kommunistischer Bewegung werden kann und insofern der umfassende Sach-Verhalt ihrer deshalb eben auch *politischen* Ontologie ist.¹⁸

Benennen Marx und Nietzsche im Begriff der Arbeit und im Namen des Dionysos den zugleich negativen und affirmativen Charakter und die produktive Geschichtlichkeit von Kritik und Konstitution, so spüren Hardt und Negri die begriffliche Erschließung ihres ontologischen Zusammenhangs auf Spinoza, Heidegger und Foucault zurück. In dem der „Bestandsaufnahme“ ihrer „methodischen und theoretischen Grundlagen“ gewidmeten Kapitel des Buchs wird deren „Denken der Konstitution“ als „eine Theorie über unsere Immanenz und Immersion im Sein und über die fortwährende Konstruktion des Seins“ bezeichnet. Sofern eine so verstandene Ontologie natürlich „keine Theorie der Begründung“ mehr sein kann und will, wird sie von Hardt und Negri in einem ersten Schritt sogar durch eine historische Verwandtschaft zur „liberalen philosophischen Tradition“ und zu den Theorien der Postmoderne bestimmt.¹⁹ Mit diesen teilt sie die Gegnerschaft zu Geschichtsphilosophien, die das historische Werden einer teleologisch sich entfaltenden Dialektik, einer „transzendentalen Setzung des Gemeinwohls“ und einem „großen Subjekt oder einer zentralen Autorität“ unterstellen. Wie für Liberalismus und Postmodernismus sind auch für das Denken der Konstitution die Ziele des Werdens prinzipiell unbestimmt, das Werden selbst jederzeit für „Gegenentwürfe“ offen (ebd.).

3. Philosophie und Demokratie

¹⁷ Ebd., S. 22f.

¹⁸ Ebd. S. 8ff.

¹⁹ Ebd., S. 150, im Zusammenhang S. 149 – 153.

Eine unüberbrückbare Differenz zu ergibt sich dann allerdings in der Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit selbst von Ontologie bzw. Philosophie. Während Liberalismus und Postmodernismus in der Kritik der überlieferten Bestimmungen des Guten, des Wahren und des Seins „zum entgegengesetzten Pol springen und die Ontologie tout court verwerfen“, um in prinzipieller Selbstbescheidung dem Guten und der Wahrheit das Recht vorzuziehen, geht es dem Denken der Konstitution gerade um eine *ontologische* Bejahung der Offenheit von Gesellschaft und Geschichte. Dabei ist Spinoza der erste, der den Begriff des Seins „für die Produktion des Diskontinuierlichen, des Unvorhersehbaren, für das Ereignis“ öffnet. Während Heidegger den epochalen Einbruchsspielraum des Ereignisses dann „im herausfordernden Stellen“ erkennt, „das er Gestell nennt“, entwirft Foucault dazu eine „Genealogie der Konstitution des gesellschaftlichen Seins“, in der gefragt werden kann, „wie wir als Subjekte des Wissens, als Subjekte der Macht, als moralische Subjekte des Handelns konstituiert sind“ (ebd.). In die Antworten auf diese Fragen gehen schließlich, und das führt wieder auf Althusser zurück, die theoretischen und praktischen Erfahrungen ein, die seit den 1960er Jahren im „ersten Massenexperiment einer *neuen* marxistischen Problematik“ gemacht wurden:

„Zu erkennen, wie wir als Subjekte konstituiert wurden, ermöglicht uns zu sehen, wie und in welchem Ausmaß wir uns selbst als Subjekte zu konstituieren vermögen. (...) Wir sehen die allgemeinen Umrisse eines sowohl theoretischen als auch praktischen Problems, das unmittelbar ins Sein reicht. Die ontologische Konstitution der Realität wird uns deutlich, und alles, was nicht nach ihren Maßstäben konstruiert ist, bleibt undurchsichtig. Das Verhältnis von Klarheit und Undurchsichtigkeit hängt von unserer Fähigkeit ab, unsere Hoffnung, oder besser, unser kommunistisches Begehren der konstituierenden Intelligenz und der produktiven Imagination anzuvertrauen.“²⁰

An die Adresse von Liberalismus und Postmodernismus gerichtet, gestehen Hardt und Negri zwar ausdrücklich einen Vorrang der Demokratie vor der Philosophie bzw. Ontologie zu. Das bedeutet ihnen aber nicht, dass der Universalitätsanspruch der Philosophie durch einen liberal-postmodernen, d.h. relativistischen Konsens der öffentlichen Meinungsbildung ersetzt wird. Vielmehr gilt ihnen umgekehrt die Ontologie als eigentliche Entfaltung der Demokratie, die so selbst gar nichts anderes

²⁰ Ebd., S. 152f.

als „eine Praxis der Ontologie“ wird.²¹ Der Einsatz des aleatorischen Materialismus liegt dann aber in der postmetaphysischen und deshalb nicht mehr dialektischen Wiederholung des revolutionstheoretischen Hauptsatzes von Marx, den Liberale und Postmoderne einerseits der Lächerlichkeit, andererseits dem Verdacht des „Totalitarismus“ preisgeben wollten:

Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung. Übrigens setzt die Masse von *bloßen* Arbeitern - massenhafte von Kapital oder von irgendeiner bornierten Befriedigung abgeschnittene Arbeiterkraft - und darum auch der nicht mehr temporäre Verlust dieser Arbeit selbst als einer gesicherten Lebensquelle durch die Konkurrenz den Weltmarkt voraus. Das Proletariat kann also nur weltgeschichtlich existieren, wie der Kommunismus, seine Aktion, nur als „weltgeschichtliche“ Existenz überhaupt vorhanden sein kann; weltgeschichtliche Existenz der Individuen, d.h. Existenz der Individuen, die unmittelbar mit der Weltgeschichte verknüpft ist (Anführung und Kursivierung im Orig.).²²

Im folgenden werde ich deshalb die in der „wirklichen Bewegung“ des Kommunismus auszutragende weltgeschichtliche Revolution mit der nicht minder „wirklichen“ Bewegung zusammenführen, in der erst Nietzsche und später Heidegger ihren Begriff einer „weltgeschichtlichen Existenz der Individuen“ zu fassen suchten: der „Heraufkunft“ des europäischen Nihilismus in der Epoche der Technik. Von dem sagt Heidegger in einer auch in der Wortwahl auffälligen Nähe zu Marx, dass er „eine geschichtliche Bewegung, nicht irgendeine von irgendwem vertretene Ansicht und Lehre“ sei: „Der Nihilismus bewegt die Geschichte nach der Art eines kaum erkannten Grundvorgangs im Geschick der abendländischen Völker“ und entgrenzt sich im 20. Jahrhundert zur „weltgeschichtlichen Bewegung der in den Machtbereich

²¹ Ebd., S. 151. Die Anspielung gilt Richard Rorty, vgl. ders., *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*, in: *Solidarität oder Objektivität*, Stuttgart, 1988. Ihre Philosophie des „kommunistischen Begehrens“ haben Hardt und Negri nach der *Arbeit des Dionysos in Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/M 2002, und in *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt/M 2004, weiter ausgeführt.

²² Karl Marx, Friedrich Engels, *Feuerbach, Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung*, MEW 3, Berlin 19xx, S. 35f; in der *Arbeit des Dionysos* deshalb prominent schon auf der Seite 9 zitiert.

der Neuzeit gezogenen Völker der Erde.“²³ In der Verschränkung der auf Marx zurückgehenden Kritik der politischen Ökonomie mit der auf Nietzsche und Heidegger zurückgehenden Kritik der europäischen Metaphysik werden Ökonomie und Metaphysik dann aber jenseits des Schematismus von Theorie und Praxis, von Materie und Idee, mithin jenseits auch des Schemas von Basis und Überbau gedacht. In wiederum zugleich programmatischer und definitorischer Verdichtung heißt das dann, dass die Ökonomie selbst eine Metaphysik, historisch sogar die wirkungsmächtigste ist, und dass eine Metaphysik immer auch als ein seins- und wahrheitsgeschichtliches Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse zu fassen sein wird. Mit Foucault als „Dispositive“ gedacht, verdichten Ökonomie und Metaphysik diskursive und nicht-diskursive Weisen der Erschließung und Entbergung von Sein und Seiendem in Apparaten, Institutionen und Technologien der Macht und des Wissens und damit immer auch in epochalen Existenz- und Konstitutionsweisen des Daseins, d.h. in Praxen der Subjektivierung.²⁴

4. Einsatz

Ethisch-politisch wie ontologisch nimmt eine postmetaphysische kommunistische Bewegung dabei die gefährliche Wette an, in der sich zuerst Marx und Nietzsche rückhaltlos auf die in der Durchkapitalisierung der Gesellschaft freigesetzte „Umwertung aller Werte“ einließen. Ohne sie apologetisch hinzunehmen, doch auch ohne sie moralisierend zu beklagen oder liberal einzuhegen, setzen beide dabei gerade auf die „unmittelbar mit der Weltgeschichte verknüpften“ Existenz- und

²³ Da der Nihilismus-Begriff in oft sogar gravierend unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht wird, sei vorab angemerkt, dass er hier in einer spezifischen, im folgenden erst noch zu bestimmenden Weise Verwendung findet, vgl. S. xx. u. pass. Die zitierte Begriffsbestimmung Heideggers findet sich im Aufsatz *Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘* in der Sammlung *Holzwege*, 6., durchges. Aufl., Frankfurt 1980, S. 214.

²⁴ Der derart ausgeweitete Begriff der Metaphysik geht auf Heidegger zurück und entspricht strukturell wie methodisch dem später von Foucault eingeführten Begriff des Dispositivs bzw. des „Macht-Wissens“. Den Begriff des Dispositivs („le dispositif“) entnimmt Foucault militärischen, medizinischen und juristischen Kontexten, den des Macht-Wissens („pouvoir-savoir“) gebraucht er erstmals in einer 1971/72 am Collège de France gehaltenen Vorlesung. Vgl. die genaue Rekonstruktion bei Thomas Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Berlin/Hamburg 1997, S. 90ff. u. pass., sowie im folgenden II, 2.2.4. u. pass.

Konstitutionsweisen des Daseins, mit denen die modern-postmoderne Vergesellschaftung „von sich aus nicht fertig wird“: die „Desozialisierung der Individuen“ und die „Proletarisierung der Gesellschaft“.²⁵ Einleitend kann ihre Übereinstimmung in der Sache wie im Einsatz an zwei kürzeren und frühen, gleichwohl programmatischen Texten belegt werden: dem *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) und der dritten *Unzeitgemäßen Betrachtung* (1874). Dabei zeigt das *Manifest* in geradezu komplizenhaft bewunderndem Tonfall, wie die kapitalistische Herrschaft in der permanenten Revolutionierung der Produktionsverhältnisse die diskursiven und nicht-diskursiven Formationen vorkapitalistischer Vergesellschaftung aufzehrt: „Alle festen, eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.“ Mit der Zerstörung aller „feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse“ fallen auch die ihnen einbeschriebenen „religiösen und politischen Illusionen“, wobei mit der Profanierung auch der höheren bürgerlichen Berufe „alle bisher ehrwürdigen und mit frommer Scheu betrachteten Tätigkeiten ihres Heiligenscheins entkleidet“ werden. In der globalen Proletarisierung aller Gesellschaft bilden sich dann eben nicht nur im wörtlichen, sondern auch im ethisch-politischen Sinn „eigentumslose“ Subjektivitäten, denen mit den tradierten sozialen Bindungen auch die Bindungen an Gesetz, Moral und Religion hinfällig werden können und damit die spontane Zustimmung zu den bisher wirkungsmächtigsten subjektkonstituierenden Dispositiven des gesellschaftlichen „Macht-Wissens“. Bezeichnenderweise stellen die derart jenseits von Gut und Böse Proletarisierten zunächst gerade kein identisches (Klassen-)Subjekt, sondern eine heterogene, die bestehenden Klassen fortwährend neu zusammensetzende „Masse“ desozialisierter und deshalb auch „ent-identifizierter“ Individuen dar.²⁶ „Die bisherigen kleinen

²⁵ Hauke Brunkhorst, *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt/M 2002, S. 127.

²⁶ Der Begriff der „Ent-Identifizierung“ stammt von Michel Pêcheux und wird hier mehrfach wieder aufgegriffen. Vgl. ders., *Zu rebellieren und zu denken wagen! Ideologien, Widerstände, Klassenkampf*, in: *Kulturrevolution* 5 und 6, S. 61ff bzw. S. 63ff, 1983. Die Anführungszeichen am Begriff der „Masse“ verweisen auf dessen spezifischen Gebrauch bei Hardt/Negri und bei Alain Badiou, vgl. hier S. xx.

Mittelstände, die kleinen Industriellen, Kaufleute und Rentiers, die Handwerker und Bauern, alle diese Klassen fallen ins Proletariat hinab (...). So rekrutiert sich das Proletariat aus allen Klassen der Bevölkerung.“ Greift der durch die sozialen Kämpfe vorangetriebene Auflösungsprozess schließlich auch „innerhalb der herrschenden Klasse“ und durchdringt derart die „ganze alte Gesellschaft“, so geht zuletzt, was strategisch von erheblicher Bedeutung ist, auch „ein Teil der Bourgeoisie zum Proletariat über, und namentlich ein Teil dieser Bourgeoisideologen, welche zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Bewegung sich hinaufgearbeitet haben.“²⁷

Nietzsches *Unzeitgemäße Betrachtung* bestätigt die Diagnose des *Manifests* in gleichsinniger Anerkennung der subversiven Macht des Kapitals:

Wie sieht nun der Philosoph die Cultur in unserer Zeit an? Sehr anders freilich als jene in ihrem Staat vergnügten Philosophieprofessoren. Fast ist es ihm, als ob er die Symptome einer völligen Ausrottung und Entwurzelung der Cultur wahrnähme, wenn er an die allgemeine Hast und zunehmende Fallgeschwindigkeit, an das Aufhören aller Beschaulichkeit und Simplicität denkt. Die Gewässer der Religion fluthen ab und lassen Sümpfe oder Weiher zurück; die Nationen trennen sich wieder auf das feindseligste und begehren sich zu zerfleischen. Die Wissenschaften, ohne jedes Maass und im blindesten *laissez faire* betrieben, lösen alles Festgegläubte auf; die gebildeten Stände und Staaten werden von einer grossartig verächtlichen Geldwirthschaft fortgerissen. Niemals war die Welt mehr Welt, nie ärmer an Liebe und Güte.

Wie Marx spitzt auch Nietzsche seine Diagnose revolutionstheoretisch zu und schreibt dabei dem nationalen Staat als der politischen Form, unter der die Krise gebändigt werden soll, „nur eine Vermehrung der allgemeinen Unsicherheit und Bedrohlichkeit“ zu. Dabei setzt er den Akzent allerdings nicht auf den Klassenkampf der Proletarisierten, sondern lässt den in einer „Periode der Atome, des atomistischen Chaos“ kulminierenden Auflösungsprozess zur ethisch-politischen Probe radikal de-sozialisierter, d.h. auf sich vereinzelter Subjektivitäten werden, die darin allerdings je ihre „weltgeschichtliche“ Existenzweise zu finden vermögen:

Seit einem Jahrhundert sind wir auf lauter fundamentale Erschütterungen vorbereitet; und wenn neuerdings versucht wird, diesem tiefsten modernen Hange, einzustürzen oder zu explodiren, die

²⁷ Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: MEW 4, Berlin 1959, S. 464f., 469, 471f.

constitutive Kraft des sogenannten nationalen Staates entgegenzustellen, so ist doch für lange Zeiten hinaus auch er nur eine Vermehrung der allgemeinen Unsicherheit und Bedrohlichkeit. (...) Die Revolution ist gar nicht zu vermeiden und zwar die atomistische: welches sind aber die kleinsten untheilbaren Grundstoffe der menschlichen Gesellschaft?²⁸

²⁸ Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher*. In: KSA 1, 2., durchges. Auflage, München 1988, S. 366f.

5. Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz

Gerade weil die nihilistische Desozialisierung und Proletarisierung der einzelnen wie der Massen in aleatorischer, d.h. nicht-dialektischer und ent-identifizierender Weise zur Voraussetzung ihrer revolutionären Selbstkonstitution einerseits in der „wirklichen Bewegung“ des Kommunismus, andererseits in einer transnihilistischen „Kehre“ und „Umwertung aller Werte“ werden soll, dient ihr der „Tod Gottes“ als ontologische und ethisch-politische Referenz. In Widerspruch zu Liberalismus und Postmodernismus, die sich der damit aufgerissenen Leere nicht durch Verleugnung, sondern durch Banalisierung zu entziehen suchen, schreibt Nietzsche, und ich zitiere aus gegebenem Anlass ausführlich:

Das Ereignis selbst ist viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen vieler, als dass auch nur seine Kunde schon angelangt heißen dürfte; geschweige denn, dass viele bereits wüssten, was eigentlich sich damit begeben hat – und was alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral. Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht: wer erriete heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu müssen, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsternis, derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat?... Selbst wir geborenen Rätselrater, die wir gleichsam auf den Bergen warten, zwischen Heute und Morgen hingestellt und in den Widerspruch zwischen Heute und Morgen hineingespant, wir Erstlinge und Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts: (...) Stehen wir vielleicht zu sehr noch unter den nächsten Folgen des Ereignisses – und diese nächsten Folgen, seine Folgen für *uns* sind, umgekehrt als man vielleicht erwarten könnte, durchaus nicht traurig und verdüsternd, vielmehr wie eine neue schwer zu beschreibende Art von Licht, Glück, Erleichterung, Erheiterung, Ermutigung, Morgenröte (...) – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals so viel „offnes Meer“.²⁹

Zweifellos gehört Marx trotz des offenbaren politischen Unterschieds zu den „Wenigen“, von denen Nietzsche als den ersten Zeugen seines „größten neueren Ereignisses“ sprach. Es ließen sich dazu einige Stellen anführen, voran der berühmte Satz aus der Einleitung in die *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in dem Marx

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Fünftes Buch, 343.xx

vor Nietzsche schon „die Kritik der Religion“ jedenfalls in Deutschland „im Wesentlichen“ für beendet hält, dabei aber ausdrücklich anmerkt, dass sie nicht weniger als „die Voraussetzung aller Kritik“ sei. Einig sind sich Marx und Nietzsche dabei auch darin, dass es jetzt weniger um die Anerkennung des Faktums des Todes Gottes als darum geht, die Weite und Tiefe der von der Kritik der Religion erkämpften *neuen* Wahrheit auch ausdrücklich zu bewähren:

Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.³⁰

Man wird trotz allen Vorbehalts gegen den dialektischen Tonfall der Aufgabenstellung zugeben, dass die Kritik der Erde, des Rechts und der Politik noch längst nicht weit genug voran getrieben wurde. Aktuell und in nuce lässt sich dies treffsicher am liberal-postmodernen Dogma festmachen, nach dem sich die Gegenwart neben jeder anderen auch und gerade von einer „Wahrheit des Diesseits“ befreit glaubt. Sofern es mir im folgenden, um das jetzt noch einmal festzuhalten, „nicht um philologische Bezüge, sondern um die Vergewisserung eines widerständigen Terrains der Kritik und der Konstitution“ (Hardt/Negri) geht, zielt die hier versuchte Konstellation des Denkens nicht auf die systematische Deutung der einzelnen Diskurse. Statt dessen versammelt sie in drei aufeinander folgenden Würfelwürfen und schlicht im Wortsinn genommen *Beiträge* zu einem aleatorischen Materialismus, in dem die Ontologie ihre Gegenwart und ihre Gegenwärtigkeit auf die Probe stellt.

- Im ersten Würfelwurf wird mit Heidegger ein *aleatorischer Materialismus der Existenz* entworfen, der noch einmal wiederholen will, warum und wie in der „Frage nach dem Sinn von Sein“ als der „universalsten und leersten“ Frage „zugleich die Möglichkeit ihrer eigensten schärfsten Vereinzelung auf das jeweilige Dasein“ liegt.³¹

³⁰ Karl Marx, a.a.O., MEW 1, Berlin 19xx, S. 378f.

³¹ *Sein und Zeit*, S. 38

Da die nur in dieser Vereinzelung auszutragende „existenzielle Modifikation“ des Daseins die erste Möglichkeitsbedingung nicht nur seines eigentlichen Selbst-, sondern auch und gerade seines eigentlichen „Mit-ein-ander-seins“ ist, führt der Rückgang in die Heideggersche Ontologie unausweichlich in die Politik, damit aber durch die Heideggersche Politik und folglich durch seinen Nationalsozialismus.³² Im revolutionstheoretischen Kontext wird diese Unausweichlichkeit zur Probe auf unentschuldbares Exempel, in der deshalb eigens zu klären und zu rechtfertigen sein wird, warum ein aleatorischer Materialismus seinen Weg durch eine Ontologie nimmt, die die Signatur eines Nazis trägt. Dazu gehört, dass der erste hier ausgespielte Würfel in seiner letzten Drehung auf Georg Lukács führt, der jedenfalls im Ansatz noch heute vorgibt, wie Heidegger (und Nietzsche) aus marxistischer Perspektive zunächst zu begegnen war. Mit der Einholung der Zerstörung der Vernunft ist dann aber auch die Problematik eines „religiösen Atheismus“ bzw. einer „atheistischen Religion“ und damit – wiederum Lukács’ Begriff – einer „Hyperrevolution“ eröffnet, die in den folgenden Würfelwürfen erst entfaltet wird.

- Der im zweiten Wurf ausgespielte Würfel kreuzt in seiner zugegebenermaßen ziemlich turbulenten Drift Denkwege, die ausdrücklich an Heidegger anschließen und sich zugleich von ihm absetzen. Einer Erinnerung an die schon im 19. Jahrhundert beginnende untergründigen Kommunikation der Ontologien Marx’ und Nietzsches folgen thematisch allerdings spezifisch eingegrenzte Untersuchungen, die zunächst im engeren Horizont der existenzialen Phänomenologie verbleiben (Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre, Hans Ebeling). Dabei werden deren immanente Möglichkeiten im Blick auf den „materialen Bestand der Geschichtlichkeit“ ausgeschöpft und so der Punkt bestimmt, von dem aus ihre Grenze überschritten werden kann und muss.³³ Die Überschreitung selbst führt dann ausführlich auf Michel Foucaults „Ontologie der Gegenwart“, dessen Wiederholung des Heideggerschen Denkens deshalb auch den Dreh- und Angelpunkt des mit diesem Wurf eröffneten Weges markiert. Den Abschluss bilden dann wiederum spezifisch eingegrenzte Exkurse in die

³² Ebd., S. 130, 317 sowie pass. Der Ausdruck „Mit-ein-ander-sein“ stammt von Jean-Luc Nancy und erprobt Möglichkeiten des Denkens, die Heideggers Begriff des „Mitseins“ zugleich eröffnet und verschließt. Systematisch dazu vgl. *singulär plural sein*, a.a.O.

³³ Herbert Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*. In: Herbert Marcuse, Alfred Schmidt, *Existentialistische Marx-Interpretation*, Frankfurt/M 1973, S. 62.

postmarxistische Revolutionstheorie (Michael Hardt, Antonio Negri, Paolo Virno, Alain Badiou, Jacques Derrida), in denen der aktuelle Stand eines *aleatorischen Materialismus der Kommune* ausgemacht wird.

- Auf der so geschaffenen „Immanenzebene“³⁴ zugleich existenzial-seinsgeschichtlicher wie historisch-materialer Begriffe wird schließlich auch der dritte Würfel ins Spiel gebracht, diesmal jedoch so, dass dabei auf ausgewiesene Zitate gänzlich verzichtet wird. Dabei sollen sich die bis dahin erreichten Begriffe der *Existenz* und der *Kommune* in einem *aleatorischen Materialismus der Gegenwart* bewähren, dessen angemessenes Verständnis „einzig im Ergreifen ihrer als einer Möglichkeit“ liegt.³⁵ Auszuweisen bleibt dabei, dass die nicht zu leugnende Gewalt der Aneignung tatsächlich in der Immanenz des epochalen Zirkels von Subjektivität, Sein und Wahrheit ausgeübt wird, den sie als unseren erschließen will. Diese Adresse an eine immer singulare und dennoch zugleich universale geschichtliche Erfahrung und mit ihr ein vertiefter, im folgenden noch zu erläuternder Begriff des Erbes begründen deshalb den spezifischen Wahrheits- und Geltungsanspruch des hier versuchten Denkens. Gelingt der Wurf, kann diese Partie auch für sich gelesen werden.³⁶

³⁴ Deleuze, Guattari, *Was ist Philosophie?*, Frankfurt/M 2000, S. 42ff u. pass.

³⁵ *Sein und Zeit*, S. 38.

³⁶ Vgl. im folgenden S. xx sowie in nuce *Sein und Zeit*, § 74 und, in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzen, Derridas Bestimmungen des Erbes u. a. in *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/M 1995, S. 91ff. u. 147. Bleibt ausdrücklich anzuerkennen, dass die hier angetretene Erbschaft in sich natürlich noch vielstimmiger ist als eben angegeben. Weil sie wiederholt, im längeren Exkurs oder im wesentlichen Verweis zu Wort kommen werden, seien neben Louis Althusser Kostas Axelos, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Donna Haraway, Jean-Francois Lyotard, Jean-Luc Nancy und Slavoj Žižek, aber auch Hauke Brunkhorst, Alex Demirović, Jürgen Habermas, Axel Honneth und Peter Sloterdijk hervorgehoben. Historische Rückgriffe, um damit zu schließen, zielen nicht nur auf Marx und Nietzsche, sondern auch auf Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sören Kierkegaard und – eigens hervorzuheben – auf Walter Benjamin und Alexandre Kojève.

Erster Würfelwurf:

Das Subjekt im Dasein

1. Wahrsein qua existieren

Im Ausgang von Heidegger setzt sich der hier versuchte Materialismus der Existenz eine hermeneutische Phänomenologie des Daseins voraus. In der bedeuten, um diese Frage gleich zu Beginn wenigstens zu nennen, Ontologie, Phänomenologie und Hermeneutik im Grunde das selbe: eine philosophische *Logik* des Zirkels von Subjektivität, Sein und Wahrheit, den der Begriff des Daseins selbst nennt.³⁷ Von diesem Zirkel ist deshalb von vorneherein und immer festzuhalten, dass es sich bei ihm nicht um einen „Kreis“ handelt, in dem sich „eine beliebige Erkenntnisart bewegt“, sondern eben um das Sein des Daseins selbst, das im Begriff der Sorge gefasst wird. Deren erste und leitende Maxime lautet deshalb auch: „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen.“³⁸

Das Grundexistenzial der Sorge meint dabei sowohl die Sorge um sich wie die Sorge um die Wahrheit und insofern das Dasein der Wahrheit selbst.³⁹ In ihrem Begriff wie in ihrem Vollzug gründet zugleich die Doppelaufgabe, die Heidegger seiner Phänomenologie zugewiesen hat bzw. zuweisen musste. Einerseits soll sie *existenzial* die Seinsweisen des Daseins *schlechthin* bestimmen und erschafft gerade dazu ihre *Existenzialien*. Dabei handelt es sich um ontologische Begriffe, die

³⁷ Den Begriff „Logik“ verwendet Heidegger anfangs ausdrücklich gleichsinnig mit denen der Ontologie und der Hermeneutik. So sollte die für sein ganzes Denken programmatische Vorlesung *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923) ursprünglich *Logik* heißen. Da in diesem Semester aber schon eine Logik-Vorlesung angekündigt war, musste Heidegger einen neuen Titel finden und kommentierte das lapidar mit dem Satz: „Na, dann Ontologie.“ Vgl. Thomas Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*, München 1989, S. 73f sowie natürlich die Vorlesung selbst, die als Bd. 63 der Gesammelten Werke erschienen ist, Frankfurt/M 1988.

³⁸ *Sein und Zeit*, S. 153.

³⁹ Zum Begriff der Sorge vgl. *Sein und Zeit*, §§ 39 – 45, 57, 6 – 65 u. pass. und für die folgenden Schriften, auch des Spätwerks, die ausführlichen Quellenangaben im *Index zu Heideggers ‚Sein und Zeit‘*. Zusammengestellt von Hildegard Feick. Vierte, neu bearbeitete Auflage von Susanne Ziegler, Tübingen 1991, S. 83f.

jene Formen umgrenzen, in denen das Dasein sich im „apriorischen Perfekt“, d.h. *immer schon*, zu sich, zu den anderen und zum Ganzen des in der Welt Seienden verhält.⁴⁰ Andererseits gehört es zur in der Sorge ausgestandenen *Faktizität* des Daseins, das mit der existenzialen Frage nach seinem apriorischen Perfekt unumgänglich mitgefragt wird, wie dieses Dasein sich *existenziell* in seiner je besonderen historischen Situation um sich und die Wahrheit sorgt, d.h. *ist*: Existenziale Wahrheit gibt es „nur im Wahrsein qua existieren. Und dementsprechend ist auch das Fragen zu fassen: nicht als Nach-fragen-über, sondern als Fragen-für, worin schon gefragt ist, wie es mit dem Fragenden bestellt ist.“⁴¹ Sofern im „Wahrsein qua existieren“ die notwendig *konkrete* Formel der Sorge gesucht wird, soll im folgenden nur insoweit *universal* von Dasein oder Existenz gesprochen werden, als damit stets eine historisch singulare, die *transnihilistische* Existenz, gemeint wird, die wir selbst sind oder werden können. Sie heißt so, weil sie im Nihilismus zwar ihren seins- und wahrheitsgeschichtlichen Ort, nicht aber die letzte Bestimmung ihres Werden-Könnens hat. Dem entspricht, dass die Phänomenologie dieser Existenz trotz des Pathos der Ausdrucksweise mit einer affirmativen Pathetik der Unmittelbarkeit nicht verwechselt werden darf, sondern geradezu umgekehrt nur als „Destruktion“ praktiziert werden kann, d.h. „als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerbrecen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt.“⁴²

1.1. Anzeige der hermeneutischen Situation

Für den geradezu handstreichartigen Erfolg, mit dem *Sein und Zeit* zum zwar vielfach umstrittenen, doch einhellig anerkannten epochemachenden Diskursereignis der

⁴⁰ Ebd., S. 85 sowie die dazugehörige Erläuterung S. 441f.: „Nicht ein ontisch Vergangenes, sondern das jeweils Frühere, auf das wir zurückverwiesen werden bei der Frage nach dem Seienden als solchen, statt apriorisches Perfekt könnte es auch heißen ontologisches oder transzendentes Perfekt.“

⁴¹ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Sommersemester 1928, GA 26, S. 239, im Zusammenhang S. 238ff. Im zwingenden Übergang von der existenzial-ontologischen auf die existenziell-ontische Dimension liegt der allesentscheidende Unterschied der Heideggerschen zu den ihr vorausgehenden Transzendentalphilosophien.

⁴² *Sein und Zeit*, S. 129, sowie natürlich in nuce ebd., S. 19ff.

Philosophie des 20. Jahrhunderts wurde, können historisch wenigstens drei Gründe angegeben werden. Der erste liegt in dem Umstand, dass es Heidegger dort gelungen ist, in der eigenständigen Systematik eines zum erheblichen Teil aus Neologismen gebildeten Vokabulars nahezu alle Problematiken zusammenzuführen, die einerseits den Gesamtzusammenhang der philosophischen Tradition, andererseits und historisch spezifisch den Kern der damaligen philosophischen Debatten bestimmt haben. Dies gelingt ihm, indem er Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Descartes und Kant entlehnte Grundfragen der Philosophiegeschichte in der Perspektive der zu dieser Zeit relevanten philosophischen Strömungen synthetisiert. Dabei bringt er die aktuell avanciertesten akademischen Schulen, Edmund Husserls Phänomenologie und die neukantianische Transzendentalphilosophie, einerseits mit den von Carl Braig und Nicolai Hartmann unternommenen Versuchen einer Neugründung von Ontologie und Metaphysik, andererseits mit den weit auf die Sozial- und Geisteswissenschaften ausstrahlenden Forschungen der Lebensphilosophie und des Historismus Wilhelm Diltheys, Georg Simmels und Emil Lasks zusammen.⁴³

Der zweite Grund liegt dann aber in der Art und Weise, in der Heidegger gerade mit seinen weit ausgespannten Synthesen Differenzen aufreißt und Brüche provoziert. So entwirft *Sein und Zeit* eine Fundamentalontologie, die sich die Destruktion der gesamten Ontologiegeschichte zum Ziel setzt, eine Transzendentalphilosophie, die sich zugleich gegen Kant und den Neukantianismus, und eine Phänomenologie, die sich gegen deren Gründer Husserl stellt. Keineswegs zufällig kommt dieses Verfahren in seiner ethischen Dimension auf den Punkt, in der der „abtrünnige Theologe“ Heidegger Grunderfahrungen christlicher Spiritualität in den Begriffen der Sorge, der Angst, des Gewissens, der Schuld und des Todes verdichtet und zugleich in den Entwurf einer „grundsätzlich atheistischen“ und genau darin aleatorisch-materialistischen Ontologie einbringt. Von der sagt er schon 1922, „dass das von ihr

⁴³ Für eine bündige Rekonstruktion des Entstehungskontexts der Heideggerschen Phänomenologie vgl. Rentsch, a.a.O. Eine nahezu lückenlose, wenn auch nicht unproblematische Durchsicht des gesamten Textkorpus bietet Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910 – 1976*, Frankfurt/M 1990.

vollzogene sich zu sich selbst Zurückreißen des Lebens, religiös gesprochen, eine Handaufhebung gegen Gott ist.“⁴⁴

Greift Heidegger dabei auf Figuren und Praktiken der Askese wie der Mystik zurück, die er Paulus, Johannes, der Gnosis, Augustinus, Eckehart, Martin Luther und Sören Kierkegaard ebenso entnimmt wie der katholischen Neuscholastik und dem „entmythologisierten“ Protestantismus seiner Zeit, so reformuliert er sie dennoch im Licht des von Nietzsche bezeugten „größten neueren Ereignisses, dass Gott tot ist.“ Dabei wird die Konversion des Gläubigen vor Gott zur „existenziellen Modifikation“ einer radikal verweltlichten Existenz, die es dem nur noch auf sich gestellten Dasein ermöglichen soll, „ohne jeden weiteren Zuschauer auszukommen.“⁴⁵

Damit ist dann auch der dritte Grund für die ebenso spontane wie nachhaltige Wirkungsmacht von Sein und Zeit genannt. Indem Heidegger zum einen Grundproblematiken der philosophischen Tradition mit denen der unmittelbaren philosophischen Aktualität und zum anderen einen ethischen Radikalismus christlicher Herkunft mit der gleichermaßen ethisch aufgeladenen Radikalität des nietzscheanischen Atheismus kreuzt, entwirft er einerseits einen begrifflich auch auf den zweiten Blick konsequent durchgearbeiteten, hochgradig abstrakten ontologischen Diskurs, andererseits einen „formalen Roman“ des „faktisch existierenden Selbst“, der seine Sprengkraft auch außerhalb der Philosophie und sogar gegen sie entfaltet.⁴⁶ Beides kommt, und darin zeigt sich die Stringenz des ganzen Unternehmens, in dem zusammen, was Heidegger in wiederum existenzial-existenzieneller Zweideutigkeit die „Seinsfrage“ nennt:

⁴⁴ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, a.a.O., S. 246.

⁴⁵ Alexandre Kojève, *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M 1988, S. 211. Mit dem Ausdruck „existenzielle Modifikation“ bezeichnet Heidegger den ethischen „Sprung“ (Kierkegaard), allgemeiner gesprochen die Konversion des Daseins von der „Uneigentlichkeit“ in die „Eigentlichkeit“ seines Existierens, vgl. *Sein und Zeit*, S. 130 u. pass.

⁴⁶ Rentsch, a.a.O., S. S. 108.

Die Frage nach dem Sinn des Seins ist die universalste und leerste; in ihr liegt aber zugleich die Möglichkeit ihrer eigensten schärfsten Vereinzelung auf das jeweilige Dasein.⁴⁷

Nimmt man all' dies zusammen, dann demonstriert sein Eingriff in die Ontologie gleichsam in praxi, was er in Sein und Zeit thematisch als den wesentlichen und entscheidenden Akt des Denkens wie des Existierens überhaupt aufweist: den Akt der „Wiederholung“ als der „eigentlichen Überlieferung“, in der sich ein Dasein den Möglichkeitsspielraum seines Werdens erschließt und so allererst zu dem wird, was es ist.⁴⁸ Indem das Buch selbst zum ersten Beispiel der eigenen Lehre wird, artikuliert es innerhalb wie außerhalb der akademischen Institution ein Ethos und Pathos radikaler Modernität, das von nun an zur unumgänglichen Herausforderung jeden Denkens werden sollte, das sich auf der Höhe dieser Zeit zu halten sucht.

1.1.1. Ohne überlieferten Leitfaden der Idee Mensch

Inhaltlich wie methodisch resultiert die einerseits spontan durchschlagende, andererseits geradezu zwingend fortwirkende Überzeugungskraft der Heideggerschen „Wiederholung der Seinsfrage“ allerdings auch aus dem Umstand, dass sie den für die philosophische Moderne konstitutiven Zirkel von Subjektivität, Sein und Wahrheit vermittelt ihrer Synthesen in einer radikal neuen Weise fasst. Dabei bindet Heidegger diesen Zirkel schon im ersten Entwurf an einen methodischen Antihumanismus, mit dem er sich der antik-christlichen Anthropologie wie den modernen empirischen Humanwissenschaften zu entziehen sucht. Nahezu fünfzig Jahre vor Althusser und Foucault erkennt er in Anthropologie und Humanwissenschaft zwei nur scheinbar entgegengesetzte, in Wahrheit spiegelbildlich verkehrte Seiten des selben Dispositivs – des Dispositivs vom Menschen als dem animal rationale. Schreibt Foucault 1966, dass man „in unserer heutigen Zeit nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken kann“, so antizipiert Heidegger diese „Kehre“ des Denkens schon in der 1923 gehaltenen und für seine Anfänge zentralen Vorlesung *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, in der es in programmatischer Bündigkeit heißt:

⁴⁷ *Sein und Zeit*, S. 39.

⁴⁸ Ebd., §§ 68b, 74 sowie natürlich und bezeichnenderweise schon im Titel des einleitenden § 1., S. 2. Vgl. außerdem die Quellenangaben im *Index*, S. 110 und im folgenden 1.6.5. – 1.6.7. sowie pass.

In der Hermeneutik wird erst der Stand ausgebildet, radikal, ohne überlieferten Leitfaden der Idee Mensch, zu fragen.

Dabei nehmen beide, darin Nietzsche verpflichtet, das Ende der „Idee Mensch“ nicht nur ontologisch, sondern auch ethisch-politisch in den Blick, wobei „der“ Mensch bei Foucault in nicht allzu ferner Zeit „verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ und bei Heidegger in verwandter Metaphorik nur „ein flüchtiger Wolkenschatten über einem verborgenen Land“ gewesen sein wird.⁴⁹ In nur scheinbarer Paradoxie stoßen Heidegger wie Foucault dann aber gerade in der Leere des verschwundenen Menschen auf das faktisch existierende Selbst der Sorge um sich als einer Sorge um die Wahrheit. Zwar markiert dieses Selbst bei Heidegger schon 1921 die Differenz zu Husserl, sofern er in unüberhörbarer Distanzierung vom eigenen Lehrer im „Problem der Faktizität“ die „radikalste Phänomenologie“ ausarbeiten will, „die ‚von unten‘ *anfängt* im echten Sinne (kursiv im Orig.).“⁵⁰ Doch hält sich, jetzt im Unterschied zu Foucault, die Radikalisierung durchgängig auf Augenhöhe des im phänomenologischen Idealismus erreichten Problemstands und mithin im ausdrücklichen Bezug auf die keineswegs erledigte Problematik des philosophischen Anfangs. Gleichsam in statu nascendi kann dies in einem deshalb auch ausführlich zu zitierenden Brief nachgelesen werden, den Heidegger im Oktober 1927 an Husserl richtet. Dort heißt es:

Übereinstimmung besteht darüber, dass das Seiende im Sinne dessen, was Sie „Welt“ nennen, nicht aufgeklärt werden kann durch einen Rückgang auf Seiendes von ebensolcher Seinsart. Damit ist aber nicht gesagt, das, was den Ort des Transzendentalen ausmacht, sei überhaupt nichts Seiendes - *sondern es entspringt gerade das Problem: welches ist die Seinsart des Seienden, in dem sich „Welt“ konstituiert? Das ist das zentrale Problem von Sein und Zeit - eine Fundamentalontologie des Daseins. Es gilt zu zeigen, dass die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der aller anderen Seienden und dass sie als diejenige, die sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt. Die transzendente Konstitution ist eine zentrale Möglichkeit der*

⁴⁹ Für Foucault vgl. *Die Ordnung der Dinge*, S. 412 bzw. 462 sowie hier 2.4.; für Heidegger vgl. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, Frankfurt/M 1988, S. 17 sowie in *Die Zeit des Weltbildes*, in: *Holzwege*, S. 109.

⁵⁰ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Frankfurt/M 1985, S. 91.

Existenz des faktischen Selbst. Dieses, der konkrete Mensch ist als solcher - als Seiendes nie eine „weltlich reale Tatsache“, weil der Mensch nie nur vorhanden ist, sondern existiert. Und das „Wundersame“ liegt darin, dass die Existenzverfassung des Daseins die transzendente Konstitution alles Positiven ermöglicht. (...) *Das Konstituierende ist nicht nichts, also etwas und seiend - obzwar nicht im Sinne des Positiven. Die Frage nach der Seinsart des Konstituierenden ist nicht zu umgehen* (kursiv von mir, Anführung im Orig.).⁵¹

Da die hier versuchte Deutung gerade in diesem Problem ihren Ausgang nehmen will, muss sie ihren Punkt in einem vorbereitenden Schritt zuerst an den drei Gemeinplätzen der Heidegger-Rezeption bewähren, die einer angemessenen Auseinandersetzung mit der „Wahrheit der Existenz“ noch immer im Weg stehen.⁵² Dabei geht es mir, um das an dieser Stelle noch einmal zu erinnern, nicht um philologische Rechthaberei, sondern um die Möglichkeit, „neue Ursprünge zu zeitigen und vorzubereiten.“⁵³

1.1.2. Ontologie und Fundamentalontologie

Da Ontologie traditionell als „Lehre vom Sein“ gilt, Heidegger seinen Entwurf aber „Fundamentalontologie“ nennt, wird sein Verhältnis zu deren bisheriger Geschichte als Versuch einer restaurativen Überbietung der ontologischen Tradition gefasst. Restaurativ, mithin reaktionär, bestenfalls nostalgisch sei die Heideggersche Seinsfrage, weil sie notdürftig ein „ontologisches Bedürfnis“ maskiere, nämlich „die Bereitschaft, eine heteronome, der Rechtfertigung vorm Bewusstsein enthobene Ordnung zu sanktionieren.“ Dazu müsse Heidegger das Sein, das klassisch stets Sein eines Seienden war, von eben diesem Bezug „abtrennen“ und es, derart „vom Seienden hypostasierend unterschieden“, zur ebenso „autonomen“ wie „metageschichtlichen Instanz einer zeitlich verflüssigten Ursprungsmacht“ erheben.⁵⁴ Dieser von Adorno und Habermas ebenso wie von zahllosen anderen vielfach

⁵¹ Zit. nach Rentsch, a.a.O., S. 111.

⁵² Ebd., S. 221, 297, 307.

⁵³ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, 2., durchges. Auflage, Frankfurt/M 1990, S. 198.

⁵⁴ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M 1975, S. 67 bzw. Habermas, a.a.O., S. 158 bzw. S. 183.

variierte und dabei nicht nur in kritischer, sondern auch in affirmativer Intention gebrauchte erste Gemeinplatz der Heidegger-Deutung könnte sich nicht so hartnäckig halten, fänden sich dafür nicht hinreichende Belegstellen im Text. Vor dem Hintergrund des Heideggerschen Nationalsozialismus werden diese Stellen auch politisch brisant, sofern er seine zeitweilige Zustimmung zur Nazi-Diktatur expressis verbis als „Geschick des Seins“ zu rechtfertigen gesucht hat. So viel Licht das auf die Erbärmlichkeit des Freiburger Professors wirft, so wenig trägt diese Deutungsfigur zur Auseinandersetzung um die mit seinem Namen signierte Ontologie und ihre Verbindung zur Politik bei. So lässt sich zwar an nicht wenigen Stellen wörtlich nachweisen, dass Heidegger vom Sein tatsächlich – den Begriff jetzt einmal hingenommen - wie von einer „anonymen Ursprungsmacht“ spricht, doch lässt die *einzelne* Formulierung selbst diese Interpretation ja nur zu, wenn der Diskurs *im Ganzen* auch so gedeutet werden darf. Dies aber ist nicht der Fall, im Gegenteil. Den ersten Grund dafür nennen kundige Kritiker wie Habermas selbst, wenn sie ganz im Sinn des eben zitierten Briefs an Husserl einräumen, dass es dem Heideggerschen Denken zu seiner Zeit gar nicht mehr um „eine Rückkehr zur vorkantischen Ontologie“ gehen konnte: „Vielmehr dienten ontologische Denkformen dazu, die transzendente Subjektivität über den Bereich der Kognition zu erweitern und zu ‚konkretisieren.‘“⁵⁵ Das Ziel der „Erweiterung“ lag dann aber nicht nur, wie Habermas und andere meinen, im Rückgang vom kognitivistischen Erkenntnis- zum pragmatistischen Subjekt der Handlung.⁵⁶ Vielmehr ist der Rekurs auf die Praxis nur ein Zwischenschritt der Destruktion, die ihrerseits nie auf einen abgeschlossenen Begriff „des“ Seins abhebt, sondern Medium der in ihrer Geschichtlichkeit strukturell unabschließbaren, weil nur situativ zu beantwortenden Seinsfrage sein will. Die wiederum fragt nicht direkt nach einem von der bisherigen Ontologie „vergessenen“ Sein, sondern in transzendental-ontologischer Wendung nach den „ursprünglichen Erfahrungen“, die jedem historisch bestimmten „Sinn von Sein“ vorausliegen:

⁵⁵ A.a.O., S. 170.

⁵⁶ Diese Position vertreten systematisch und mit guten Gründen u.a. Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974, sowie, sprachanalytisch gestützt, Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M 1979, 8. – 10. Vorlesung, und in der amerikanischen Rezeption führend Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge 1991.

Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und *fortan leitenden Bestimmungen des Seins* gewonnen wurden (kursiv von mir).⁵⁷

Welches aber sind diese „ursprünglichen Erfahrungen“, und welches sind die in ihnen gewonnenen „Bestimmungen des Seins“? Mehr noch: von welchem „Sein“ ist in der Destruktion überhaupt die Rede?

Im Rahmen der Phänomenologie von *Sein und Zeit* sind dies einerseits die im „existenzialen Schematismus“ von Angst, Gewissensruf und Sein zum Tode und andererseits die im „moralischen Gefühl“ der Achtung eröffneten Erfahrungen. In diesen wird das Dasein von der „Unheimlichkeit“ und vom „Un-zuhause“ seiner „Geworfenheit“ in eine Freiheit affiziert, die ihm als „Wahrheit der Existenz“ zugleich zur ent-identifizierenden Bedingung seiner Vereinzelung wie seines Mitseins mit anderen wird.⁵⁸ Seinsgeschichtlich reformuliert erfolgt die Affizierung durch das „Un-zuhause“ der Freiheit in der epochalen Erfahrung des europäischen Nihilismus, durch die der formale Entwurf eines „eigentlichen Existierens“ in den material, d.h. sachhaltig bestimmten Entwurf einer transnihilistischen Existenz ver-„kehrt“ wird. Beide aber, und daran hängt hier alles, erschließen gerade kein erst-letztes Positivum, sondern umgekehrt das Nichts als das Nicht-Sein eines als erster Ursprung oder Grund, überzeitliches Wesen oder höchstes Ziel gedachten und transzendent gesetzten Seins. Wenn in diesen Erfahrungen trotzdem, wie Heidegger ja ausdrücklich sagt, die „ersten und fortan leitenden“, also gerade die metaphysischen bzw. „onto-theo-logischen“ Bestimmungen des Seins als des

⁵⁷ *Sein und Zeit*, S. 22. Zur Bestimmung der Seinsfrage als Frage nach dem Sinn von Sein vgl. in nuce die nichtpaginierte Vorbemerkung zum Einleitungskapitel von *Sein und Zeit*.

⁵⁸ Der Begriff des „existenzialen Schematismus“ stammt von Barbara Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt/M 1988, S. 176. Zur „Unheimlichkeit“ und zum „Un-zuhause“ der Freiheit vgl. in nuce *Sein und Zeit*, S. 189 sowie pass. Den Terminus „Wahrheit der Existenz“ führt Heidegger im § 44 ein, der dem konstitutiven Wahrheitsbezug des Daseins nachgeht, vgl. ebd. S. 221 sowie im Zusammenhang S. 212 – 226. Die de-konstruktive Einholung des „moralischen Gefühls“ der Achtung ist ein Ertrag der Auseinandersetzung mit Kant, die Heidegger in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre, also parallel zur Ausarbeitung und Veröffentlichung von *Sein und Zeit* führt, vgl. hier 1.6.2.

höchsten und allgemeinen Seienden gewonnen wurden, und wenn in der Folge dieser Erfahrungen Metaphysik und Ontologie als systematische Theorien transzendenter Begründung ausgebildet wurden, kann dies nicht durch deren bejahenden Vollzug geschehen sein, sondern nur durch deren verneinende Verdeckung und Verdrängung.⁵⁹ Dem entspricht, dass die „Seinsvergessenheit“, die Heidegger der Metaphysik zuschreibt, kein Vergessen des ersten Grundes, ewigen Wesens und letzten Zieles allen Existierens, sondern die aktive Verdrängung der „ursprünglichen Erfahrungen“ der Grund- und Ziellosigkeit dessen, was *ist*. In Verkehrung der wörtlichen Bedeutung ihres Titels liegt die Fundamentalität der Fundamentalontologie dann aber darin, *theoria negativa* jedes transzendent gesetzten Grundes, Ursprungs, Wesens und Ziels zu sein: „Grundlegung der Ontologie als ihre Überwindung“, wie es im zweiten Hauptwerk *Vom Ereignis* in definitorischer Kürze und Strenge heißen wird.⁶⁰

Fundamental ist diese Ver-Kehrung, weil sie den in der Angst und der Achtung und dann im europäischen Nihilismus freigelegten Abgrund zuletzt mit dem Namen des Seins benennt und von *diesem* Sein dann als dem „transcendens schlechthin“ spricht.⁶¹ Gemeint ist damit nicht ein endlich der Vergessenheit entrissenes Substrat des Schematismus von Grund und Gegründetem - weder eine Substanz noch ein Subjekt -, sondern das selbst grund- und ziellose „Es gibt“ eines Gebens, in dem das, was heute ist, nicht begründet, sondern revolutionär „verwandelt“ wird:

⁵⁹ Mit dem Begriff der „Onto-theo-logie“ benennt Heidegger, Derridas Begriffshybride vorwegnehmend, die zur Metaphysik gehörigen, d.h. als Theorie der Begründung konzipierten Ontologien: Lehren vom Sein, die als Lehren von der Transzendenz eines allgemeinen und höchsten Seienden immer auch die metaphysische Apologetik der jeweils herrschenden politischen Souveränität waren und sind (vgl. die Quellenangaben im *Index*, S. 63). Den Zusammenhang der philosophischen Destruktion der Onto-theo-logie mit einer politischen Destruktion der Souveränität nimmt Reiner Schürmann zum Ausgangspunkt seiner Heidegger-Interpretation, vgl. *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indianapolis 1990. Von hier führt eine „untergründige Strömung“ direkt zu Foucault, Hardt/Negri, Badiou und Derrida.

⁶⁰ A.a.O., S. 228.

⁶¹ *Sein und Zeit*, S. 38.

Das Sein, es selbst eigens zu denken, verlangt, vom Sein abzusehen, sofern es wie in aller Metaphysik nur aus dem Seienden her und für dieses als dessen Grund ergründet und ausgelegt wird. Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d.h. des Es gibt. Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben. Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben abgestoßen. Sein, Anwesen wird verwandelt. (...) Sein *ist* nicht. Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen (kursiv im Orig.).⁶²

Zur seinsgeschichtlichen Wahrheit des fundamentalontologischen Grund-Satzes „Sein *ist* nicht“ gehört dann aber auch, dass Heidegger das mit diesem Satz ausgesprochene „Erwachen aus der Seinsvergessenheit“ gerade nicht als ein „Tilgen der Seinsvergessenheit“, sondern als „das Sichstellen in sie und ein Stehen in ihr“ bestimmt. Solche „Inständigkeit“ in der Seinsvergessenheit ist dann aber ganz offenbar keine Nostalgie des verlorenen Grundes, sondern der bejahende Nachvollzug der von der Metaphysik verdeckten „ursprünglichen Erfahrungen“ als ein „Sicherinnern an etwas, was noch nie gedacht wurde.“ Deshalb kann Heidegger ausdrücklich dem eben nur scheinbar paradoxen Satz zustimmen, nach dem „das Fundament der Fundamentalontologie kein Fundament ist, auf dem aufgebaut werden könnte.“⁶³

Erst von hier aus lassen sich dann aber die Formulierungen vom „Geschick des Seins“ verstehen, die nicht nur Adorno und Habermas als Unterwerfung unter die „metageschichtliche Instanz einer zeitlich verflüssigten Ursprungsmacht“ verkennen. Weit entfernt von der „Sanktionierung“ einer „der Rechtfertigung vorm Bewusstsein enthobenen Ordnung“ gewinnt die Destruktion in der Freilegung der bisher stets abgedrängten „ursprünglichen Erfahrungen“ des Daseins ein zutiefst subversives und darin postmetaphysisches Wissen um eine jede Letzbegründung überholende, selbst aber uneinholbare, weil transzendental-ontologische An-archie. Von dem sagt Jean-Francois Lyotard:

⁶² Martin Heidegger, *Zeit und Sein*. In: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S. 6. Der 1962 gehaltene Vortrag, das von Alfredo Guzzoni verfasste und von Heidegger überprüfte und ergänzte Protokoll dieses Vortrags und die zwei weiteren kurzen Texte des Bandes gehören zu den wichtigsten des Spätwerks.

⁶³ *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“*, a.a.O. S. 32 bzw. 34.

Durch dieses Wissen lernt das *Dasein*, was es je schon ist, nämlich dass es in die Zeit als Dimension des Möglichen geworfen ist. Dass es, trotz – und inmitten – aller *Verfallenheit* für das eigentlich Zukünftige offen ist. Dass die Angst, in der ihm offenbar wird, dass „vor“ ihm nichts ist, nicht bloß eine vorübergehende Störung, sondern die grundlegende existenzialontologische „Affizierung“ ist. Denn eigentlich zu sein heißt für das *Dasein*, sich dieser Angst zu überlassen, nach Maßgabe der Ohnmacht *da* und nur *da-sein* zu können, so jedoch, dass es sich entscheidet, das heißt, dass es sich vor das Mögliche wirft (...). *Schicksal* heißt hier also nicht Bestimmung oder Los, sondern das Faktum, die Faktizität, dass es *da* (jetzt) dem *Dasein* wesentlich ist, in ein *dort* geworfen, „geschickt“ zu sein. (kursiv im Orig.).⁶⁴

1.1.3. Dasein, Existenz, Subjektivität

Benennt die Frage nach dem Sinn von Sein und ihre nicht-positive Beantwortung in den de-konstruktiv wiederholten „ursprünglichen Erfahrungen“ der Angst und der Achtung dann aber nur die zugleich ontische und ontologische Herausforderung, die das Dasein in die „Unheimlichkeit“ und das „Un-zuhause“ einer grund- und ziellosen Freiheit stellt, dann ruft diese doch ganz offenbar „subjektivistische“ Deutung unmittelbar den zweiten Gemeinplatz der Heidegger-Rezeption auf, nach dem es ihm gerade umgekehrt um die Löschung und Tilgung von Subjektivität schlechthin gegangen sei. Tatsächlich kann sich auch dieser Deutungsansatz nicht nur auf eine Vielzahl von Belegstellen im Text berufen, sondern scheint sich auch auf das Selbstverständnis Heideggers stützen zu können. Der sah und sieht den Sinn der Kehre bekanntlich *auch* in der Ablösung von einem Subjektivismus und Anthropologismus, dem er in seinem Frühwerk wider Willen verfallen sei. Dieser Selbstdeutung entspräche dann auch ein Wandel im Pathos der Formulierungen, in denen Heidegger die Existenz zu kennzeichnen sucht. Nennt die Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* (1929) das Dasein den „Platzhalter des Nichts“ und fordert ihm jedenfalls im Tonfall des Vokabulars eine heroisch-nihilistische „Entschlossenheit“

⁶⁴ Lyotard, a.a.O., S. 79f. Die durch die Begrifflichkeit nun allerdings nahezu unvermeidliche Verwechslung des existenzialen mit dem metaphysischen Ontologie-Verständnis hat Heidegger und nach ihm Derrida dazu geführt, auf den Titel „Ontologie“ überhaupt zu verzichten bzw. ihn selbst nur noch kritisch zu verwenden, d.h. im Blick auf sein metaphysisches Verständnis. Da dies aber nur zu neuen Verwicklungen geführt hat, folge ich hier Lyotard ebenso wie Deleuze/Guattari, Badiou, Foucault, Hardt/Negri u.a. und halte an dem Titel fest – um den Preis, wieder auf diesen Vorbehalt zurückkommen zu müssen. Vgl. hier 2.6., Fußnote *Alex Demirović, Das Wahr-*, sowie 2.7.5., Fußnote *Den in seiner Kritik*.

ab, spricht die Programmschrift der Kehre, der *Brief über den Humanismus* (1946), vom Dasein als dem „Hirten des Seins“, der sich in ein Ethos der „Gelassenheit“ einzuüben suche, indem er von aller Aufspreizung des Willens ablasse.⁶⁵ Nun muss allerdings, wer das für bare Münze nimmt, wiederholte Versicherungen Heideggers und vieler seiner Anhänger wie seiner Gegner ungeprüft hinnehmen, nach der zwischen der Subjektivität des Subjekts einerseits und der Existenzialität des Daseins andererseits die unvermittelbare Differenz einer radikalen Andersheit herrsche.⁶⁶ Eine solche aber lässt sich weder im Früh- noch im Spätwerk ausweisen, im Gegenteil. So stellt sich das Frühwerk explizit *in* die subjektphilosophische Tradition der Moderne und bestimmt den kritischen Einsatz der Phänomenologie in der endlichen Einlösung dessen, was diese nur erschlichen habe: die „Umwendung“ der Ontologie von der Substanz auf das Subjekt als ihres „exemplarischen Seienden“.⁶⁷ Trotz der Verschiebungen in der Terminologie wie im Tonfall hält auch das Spätwerk gerade an dieser Intention und mithin an einem transzendentalen Begriff der Erfahrung fest, in dem Dasein, Sein und Wahrheit gleichursprünglich je aufeinander verweisen. Dem entspricht dann, dass Heidegger die Kehre selbst immer nur im Blick auf ihre emphatischen *Subjektivierungsweisen* in den Figuren des Denkers und mehr noch des Dichters artikuliert. Dem entspricht schließlich auch, dass er die Kehre selbst als eine welt- und seinsgeschichtliche Bewegung fasst, deren Gelingen wesentlich an ihrem *existenziellen Vollzug als ihrer Subjektivierung* hängt.⁶⁸ Von welchem „Subjektivismus“ löst sich dann aber die Kehre – wenn nun

⁶⁵ *Was ist Metaphysik?*, in: *Wegmarken*, a.a.O. S. 118; *Brief über den Humanismus*, a.a.O., S. 342. Zu Recht kommt die Rezeption darin überein, dass mit der „existenziellen Modifikation“ der Entschlossenheit zur Gelassenheit auch der Versuch unternommen wird, den Beitritt zur und den Rückzug von der nationalsozialistischen „Revolution“ zu verarbeiten, die von Heidegger später, wiederum nicht zu Unrecht, als Extremform des modernen Subjektivismus, Anthropologismus und Voluntarismus gedeutet wurde.

⁶⁶ Vgl. exemplarisch Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, 3. erw. Auflage, Frankfurt 2004.

⁶⁷ So wörtlich in *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, S. 173ff und in programmatischer Dichte in *Sein und Zeit*, S. 24f., 45f., 229, 315. Vgl. auch in *Vom Wesen des Grundes*, in: *Wegmarken*, a.a.O., S. 161 und hier im weiteren Gang.

⁶⁸ Vgl. neben *Vom Ereignis* auch dazu den *Brief über den Humanismus*, die diversen Vorlesungen und Kommentare zu Hölderlin, Rilke und Trakl sowie den ebenfalls programmatischen Text *Wozu Dichter?* aus den *Holzwegen*, a.a.O., S. 265

andererseits nicht übersprungen werden kann, dass Heidegger deren Bedeutung wiederholt in einer solchen Loslösung gesehen hat?

Carl Friedrich Gethmann kommt das Verdienst zu, den ebenso verwickelten wie lange Zeit schlusslosen Streit um das Verhältnis des Heideggerschen Daseins zum Subjekt der Moderne zuletzt auch begrifflich entschieden zu haben. Dies gelingt ihm, indem er die ja nun von niemandem in Abrede gestellte Differenz zwischen Dasein und Subjekt als Differenz *im* Begriff der Subjektivität selbst versteht, als Unterscheidung nämlich zwischen einer von Descartes bis auf Husserl fortgeschriebenen „autonomistischen“ und einer zuerst von Heidegger eröffneten „responsorischen“ Theorie des Subjekts. Zeichnen sich das Subjekt wie das Dasein in ihrem Sein durch Freiheit aus, so ist die Freiheit des Daseins Gethmann zufolge nicht die autonome Freiheit einer voraussetzungslosen Selbstbestimmung und Selbstgesetzlichkeit der Subjektivität aus sich heraus, sondern die responsorische Freiheit der nur vom Dasein selbst zu erteilenden Antwort auf das apriorische Perfekt seiner Aussetzung in die Faktizität der Freiheit. Keineswegs zufällig bezieht sich Gethmann dabei direkt auf das Vermögen des Daseins zur transzendentalen Konstitution der Welt, in dem Heidegger das „zentrale Problem“ seiner Fundamentalontologie ausgemacht hatte:

Die Grundidee der responsorischen Auffassung des Subjekts, wie sie die Fundamentalontologie verfolgt, ist bereits durch die Umwandlung des Begriffs der Konstitution angezeigt. Das Dasein ist zwar das im Entwurf Konstitution vollziehende, aber nicht das autonom Konstitution Leistende. Die subjekttheoretische Kritik der Transzendentalphilosophie wird also dadurch möglich, dass die Frage nach dem Sinn von Sein sich *auch* auf das Konstitution vollziehende Seiende bezieht. (...) Weil die Fundamentalontologie die methodische Grundlage der Ontologie ist, muss sie transzendentale Charakter haben; weil sie jedoch nicht von vorneherein einen autonomistischen Subjektbegriff postuliert, kann sie überhaupt nur Ontologie sein. (...) *Der fundamentalontologischen Transzendentalphilosophie ist ihre spezifische Differenz zu anderen Transzendentalphilosophien durch die Wechselbezüglichkeit von Dasein und Sein vorgegeben* (kursiv von mir).⁶⁹

An der responsorischen Konstitution der Welt durch das Dasein und mithin an der zirkulären Gleichursprünglichkeit der „Wahrheit der Existenz“ und der „Wahrheit des

⁶⁹ *Verstehen und Auslegung*, S. 80, im Zusammenhang S. 76-85. Im Rück- und Vorgriff sei an dieser Stelle an die einleitende Besprechung des Konstitutions-Begriff bei Hardt und Negri erinnert.

Seins“ hält aber eben auch das seinsgeschichtlich gekehrte Denken Heideggers fest.
So heißt es im zweiten Hauptwerk *Vom Ereignis* in definitorischer Strenge:

Die Wahrheit des Seins und so dieses selbst west nur dort, wo und wann Da-sein.

Da-sein „ist“ nur, wo und wann das Sein der Wahrheit.

Eine, ja die Kehre, die eben das Wesen des Seins als das in sich gegenschwingende Ereignis anzeigt.

Das Ereignis gründet in sich das Da-sein (I).

Das Dasein gründet das Ereignis (II).

Gründen ist hier kehrig: I. tragend-durchragend. II. stiftend-entwerfend.⁷⁰

Dass in der Ausarbeitung einer responsorischen Theorie der Subjektivität dennoch eine Kehre des Denkens nötig war, hat dann aber trotzdem, hier kann Heideggers Selbstverständnis wieder gefolgt werden, mit Unklarheiten im Begriff des Daseins und mit einer Unentschiedenheit Heideggers selbst zu tun, die erst mit einer solchen Wendung aufzulösen waren. So hat der in seiner eigenen Prekarität hier erst noch zu bestimmende methodische Formalismus der Phänomenologie von *Sein und Zeit* deren anthropologische Deutung wenn nicht befördert, so doch so wenig verhindert, dass er sich genötigt sah, in *Vom Ereignis* ausdrücklich festzuhalten:

„Das Seiende“ aber ist nicht der „Mensch“ und das Da-sein sein Wie zu sein (so noch leicht missverständlich in *Sein und Zeit*), sondern das Seiende ist das Da-sein als Grund eines bestimmten, des zukünftigen Menschseins, nicht „des“ Menschen an sich, auch hier nicht genügend Klarheit in *Sein und Zeit*.⁷¹

Der expliziten Zurückweisung der anthropologischen Substanzialisierung folgt dann – und dies ist der Einsatz der Kehre des Denkens - die historisch-materiale Konkretion der Phänomenologie selbst, die damit zuletzt zu einem aleatorischen Materialismus wird. Auch dazu findet sich in *Vom Ereignis* ein Abschnitt, der bezeichnenderweise schlicht mit Das Da-sein überschrieben ist und die Problematik der Kehre in der Perspektive ihres existenziellen Vollzugs, d.h. ihrer Subjektivierung historisiert und damit ent-formalisiert:

⁷⁰ A.a.O., S. 261.

⁷¹ A.a.O., S. 300. In programmatischer Weise wird das anthropologisch-humanistische Missverständnisses des Daseins im 1949 verfassten *Brief über den Humanismus* de-konstruiert, vgl. *Wegmarken*, S. 313-364.

Wenn es nur west als zugehörig zum Ereignis, dann muss doch schon mit der ersten Nennung jene Weisung vollzogen werden, kraft deren Da-sein wesentlich anders ist als nur die formale Bestimmung des Grundes des Menschseins, die uns nichts angeht. Da-sein muss, *vom ‚Formalen‘ her gesprochen*, erfüllt erfahren werden, will sagen als die erste Vorbereitung des Übergangs in eine ganz andere Geschichte des Menschen. *Da-sein wird erfahren, nicht als Gegenstand vor-gestellt, sondern als Da-sein durch eine verrückende Einrückung vollzogen und ausgestanden*. Dazu gehört: Ausstehen der Not der Seinsverlassenheit in eins mit dem Sichstellen der Entscheidung über den Ausbleib und die Ankunft der Götter: das erste Beziehen des Postens der Wächterschaft für die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes in jener Entscheidung (kursiv von mir).⁷²

Implizit verweist diese in ihrer eigenen Genese noch zu bestimmende Entformalisierung des Daseins dann aber auf die zweite erst in der Kehre aufgelöste Unentschiedenheit Heideggers, in der es um die Bestimmung der Freiheit des Daseins geht. Tatsächlich werde ich im folgenden gleich in mehrfacher Hinsicht zeigen, dass Heidegger die spezifische Differenz seines eigenen Ansatzes erst mit der Kehre sicher zu gebrauchen weiß, weil er bis dahin immer wieder zwischen einem autonomistischen und einem responsorischen Verständnis der Freiheit des Daseins schwankt. Prekär – wenn dieses Wort an dieser Stelle überhaupt zureichend sein kann – war und ist dieses Schwanken allerdings nicht allein in ontologischer, sondern vor allem in ethisch-politischer Hinsicht, weil es zum wesentlichen Movens der Politik des Daseins wurde, die Heidegger in den frühen 1930er Jahren zum Nazi werden ließ. Für den Augenblick aber reicht es, wenn zunächst einmal klar geworden ist, dass die Kehre des Denkens mit einem ihr affirmativ oder kritisch zugeschriebenen *Verzicht* auf Subjektivität buchstäblich nichts gemein hat. Terminologisch kann dies so umgrenzt werden, dass mit der Begrifflichkeit der Existenz bzw. des Daseins die Seinsweisen und mithin existenziellen Vollzüge benannt werden, mit denen eine Theorie der Subjektivität der Subjektivität *substruiert*, also *unterbaut* werden muss, wenn sie das *faktisch existierende* Subjekt treffen soll, dass wir je selbst sind und zu sein haben. Damit ist aber schon gesagt, dass die Begriffe der Existenz, des Daseins und des Subjekts *letzten Endes*, d.h. nach der Destruktion des modernen Subjekts *und* seiner existenziell-existenzialen Substruktion, auf das selbe Seiende ausgehen. Dazu gehört dann, dass im Begriff der Subjektivität des Subjekts der später noch zu explizierende Zusammenhang von Faktizität, Existenzialität und Intentionalität stets mitgemeint wird und im Begriff der

⁷² a.a.O., S. 308f.

Subjektivierung deshalb stets ein existenzieller Vollzug zu denken ist. Dazu gehört dann aber auch, dass umgekehrt vor allem dem *eigentlichen* Sein des Daseins mehr und anderes zugeschrieben werden kann und muss als das, was Heidegger ihm zugeschrieben hat.⁷³

1.1.4. Die Ordnungen des Seienden

Im Problem der Kehre gründet auch der dritte Gemeinplatz der geläufigen Heidegger-Deutungen. Danach lasse Heidegger die Geschichte Europas und mit ihr die Weltgeschichte in idealistischer Verkehrung der elften Feuerbach-These aus den Grundbegriffen der Meisterdenker europäischer Metaphysikgeschichte hervorgehen. Auch hier finden sich Belegstellen im Text, etwa in der 1949 verfassten Einleitung zur Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?*, wo es im kursorischen Durchgang durch die Geschichte der europäischen Philosophie heißt:

Wie auch immer das Seiende *ausgelegt* werden mag, ob als Geist im Sinne des Spiritualismus, ob als Stoff und Kraft im Sinne des Materialismus, ob als Werden und Leben, ob als Vorstellung, ob als Wille, ob als Substanz, ob als Subjekt, ob als Energieia, ob als ewige Wiederkehr des Gleichen, jedes Mal *erscheint* das Seiende als Seiendes im Lichte des Seins. Überall hat sich, wenn die Metaphysik das Seiende *vorstellt*, Sein *gelichtet* (kursiv von mir).⁷⁴

Auslegung, Erscheinung, Vorstellung, Lichtung: die idealistische Optik scheint unverkennbar.⁷⁵ Solange jedenfalls, als man den Begriff „Metaphysik“ auf die Diskurse einer besonderen philosophischen Disziplin beschränkt, was Heidegger an der angegebenen Stelle nun allerdings unverkennbar tut. Solange auch, als unter dem „Licht“ bzw. den „Lichtungen“ des Seins ein primär Vollzügen des Erkennens korrelierendes Phänomen verstanden wird.

⁷³ Ohne Zweifel sind Hans Ebeling, Michel Foucault und Alain Badiou die Analytiker der Existenz *und* Theoretiker des Subjekts, die sich auf diesem Weg am weitesten hinausgewagt haben. Dazu mehr im Zweiten Würfelwurf.

⁷⁴ Martin Heidegger, *Einleitung zu: Was ist Metaphysik?*, in: *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt/M, 2., durchges. Auflage, Frankfurt/M 1978, S. 365f.

⁷⁵ Habermas, a.a.O., S. 159.

Nun gebraucht Heidegger den Begriff der Metaphysik genau besehen aber nicht einfach nur zur Benennung einer Disziplin der Philosophie und, nicht weniger wichtig, nicht nur in einer Wertung. Obwohl es ihm von Anfang an und durchgängig um deren Destruktion geht, verwendet er den Begriff der Metaphysik bis in die 1930er Jahre hinein grundsätzlich affirmativ, situiert sich selbst und die Destruktion ausdrücklich in deren Geschichte und terminiert das eigene Unternehmen deshalb auch auf eine „Metaphysik des Daseins.“ Erst im Denken der Kehre wird die Metaphysik dann zu dem, was auf dem Weg der Destruktion nicht mehr nur „aufgelockert“, sondern „über-“ bzw. „verwunden“ werden soll.⁷⁶

Dem Unterschied in der Wertung folgt dann aber ein Unterschied in der Sache selbst. So meint Heidegger im Begriff der Metaphysik bzw. ihrer Geschichte in einem engeren Sinn zunächst die gesamte europäische Philosophie und deren sich in allen Disziplinen und Variationen durchhaltende onto-theo-logische Struktur. Gemäß dieser subjektiv-intentional gar nicht zu überwindenden und deshalb auch von Plato auf Nietzsche sich durchhaltenden Struktur denkt die europäische Philosophie das Sein *meta-physisch*, d.h. im Überstieg *über* das Seiende. Zugleich identifiziert bzw. repräsentiert sie das Sein *onto-theo-logisch* in einem höchsten und allgemeinen Seienden (Geist, Gott, Subjekt, Mensch/Übermensch).

In einem weiteren Sinn dient ihm der Metaphysikbegriff dann aber zur durchgängigen Benennung der im Nihilismus terminierenden, in sich zugleich diskursiven wie nicht-diskursiven Ordnungen, in denen das Seiende vor aller Philosophie und Wissenschaft *als ein solches* „gelichtet“ wurde. Dies geschah und geschieht, indem diskursive (philosophische wie außer-philosophische) und nicht-diskursive Weisen der Erschließung und Entbergung von Sein und Seiendem, wie eingangs kurz angerissen, in Apparaten, Institutionen und Technologien der Macht und des Wissens und damit immer auch in Praxen ihrer Subjektivierung je in einem „Sinn von Sein“ bzw. einer „Wahrheit des Seins“ verdichtet wurden und werden. Eine solche

⁷⁶ Den Titel „Überwindung“ übernimmt Heidegger in ausdrücklich affirmativer Weise von Nietzsche und folgt darin zugleich kantischen Intentionen, mit dem Titel „Verwindung“ reflektiert er dann seine zunehmende Distanzierung von Nietzsche und Kant. Von der „Auflockerung“ der im Lauf ihrer Geschichte „verhärteten“, grundsätzlich aber fortzuschreibenden Tradition als Ziel und Zweck der Destruktion spricht Heidegger programmatisch in *Sein und Zeit*, S. 21ff. Für eine bündige Darstellung dieser Verschiebungen unter Angabe der wichtigsten Belegstellen vgl. Emil Kettering, *Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987, S. 134ff.

wiederum diskursiv wie nicht-diskursiv je von einem Sinn bzw. einer Wahrheit des Seins strukturierte und deshalb zugleich ontisch-ontologische Ordnung des Seienden meint Heidegger, wenn er vom „Seienden im Ganzen“ innerhalb einer Epoche der Geschichte des Seins bzw. einer epochalen Lichtung oder Unverborgenheit (a-letheia) des Seins oder einfach von der historischen Welt eines Daseins spricht und diese Epochen, Lichtungen, Unverborgenheiten und Welten selbst „Metaphysiken“ nennt.

Der engere und der weitere Metaphysikbegriff gehören im seinsgeschichtlichen Denken dann zunächst insoweit zusammen, als die Metaphysikgeschichte im engeren Sinn des Wortes (Geschichte der europäischen Philosophie) das Medium bildet, in dem die Metaphysikgeschichte im weiteren Sinn des Wortes (Geschichte der zunächst europäischen, dann weltweiten Ordnungen des Seienden) ihre Deutung erfährt. Möglich wird dies wiederum durch die in beiden Geschichten aufzuweisende onto-theo-logische Struktur, wobei dem höchsten und allgemeinen Seienden des philosophischen Diskurses das höchste und allgemeine Seiende des politischen Diskurses entspricht. In dieser Entsprechung tragen beide, der philosophische wie der politische Diskurs, ihren Teil zur natürlich immer auch nicht-diskursiven Konstitution der politischen Souveränität bei.

Engerer und weiterer Metaphysikbegriff gehören dann aber auch deshalb zusammen, weil Heidegger seine Geschichte der metaphysischen Wahrheiten so an die von ihm ja nur erst antizipierte Kehre (*revolutio*) dieser Geschichte selbst bindet, dass sich ihre eigene Wahrheit – *De-Konstruktion der gesamten Geschichte der Metaphysik zu sein* - erst und nur an der Grenze der *gegenwärtigen* und zugleich *finalen* Ordnung des Seienden bewähren kann, die er „Ge-Stells“ der Technik nennt. Das aber heißt: die volle Bewährung der Heideggerschen De-Konstruktion erfolgt erst in dem Augenblick, in dem der „planetarische Imperialismus“ der Metaphysik der Technik zur zugleich ontischen und ontologischen, d.h. auch zur zugleich diskursiven und nicht-diskursiven De-Konstruktion aller Metaphysik geworden sein wird - der im engeren wie der im weiteren Sinn des Begriffs.⁷⁷

⁷⁷ Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: *Holzwege*, GA 5, Frankfurt 2003, S. 109. Der Begriff des Ge-Stells entwirft insofern den seinsgeschichtlichen Horizont, in dem Foucault später seinen Begriff der „Bio-Macht“ und Hardt und Negri danach ihren Begriff des „Empire“ platzieren, vgl. hier in nuce 2.4.3. und die folgenden Abschnitte und dann wieder ab Abschnitt 2.6.1.

Aufgrund des sowohl methodischen als auch strategischen Zusammengehörens und des zugleich stets zu beachtenden Unterschieds des engeren wie des weiteren Metaphysikbegriffs und der entsprechend mehrdeutigen Rede von der Geschichte und Geschichtlichkeit des Seins hat Max Müller das seinsgeschichtliche Denken selbst treffend als „Metahistorik“ eines „empirischen Apriorismus“ bezeichnet.⁷⁸ Dessen Prekarität liegt nun allerdings nicht nur darin, dass seine Verschränkung von Empirie (Ontik) und Apriorismus (Ontologie) philosophiegeschichtlich einerseits radikal neu, andererseits in hier schon angesprochener und noch aufzuklärender Weise dem verbunden bleibt, was Foucault die „transzendental-empirische Dublette“ nennen wird.⁷⁹ Sie liegt auch nicht nur in dem selbst prekären Sachverhalt, die Bewährung des Zusammengehörens beider an das noch ausstehende Ereignis einer wiederum empirisch-ontischen und apriorisch-transzendental-ontologischen Kehre gebunden zu haben. Sie liegt dem allen voraus in dem Umstand, dass Heidegger schon im Einleitungskapitel von Sein und Zeit ausdrücklich einräumt, dass und wie die existenzial-ontologische „Aprioriforschung“ selbst existenziell-ontisch, also empirisch begründet und deshalb in sich ab-gründigen Wesens ist:

Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich *existenziell*, d.h. ontisch verwurzelt. Nur wenn das philosophisch-forschende Fragen selbst als Seinsmöglichkeit des je existierenden Daseins existenziell ergriffen ist, besteht überhaupt die Möglichkeit einer Erschließung der Existenzialität der Existenz und damit die Möglichkeit der Inangriffnahme einer zureichend fundierten ontologischen Problematik überhaupt (kursiv i. Orig.).⁸⁰

Derart noch einmal auf das hier gleich zu Beginn eingeführte Zusammengehören der ontologischen Wahrheit mit dem ontischen „Wahrsein qua Existieren“ zurückverwiesen, soll die Sicherung wenigstens des Zugangs zur Geschichte des Seins jetzt in einer Re-Konstruktion der beiden Lösungsansätze abgeschlossen werden, die Heidegger selbst ins Spiel gebracht hat. Der erste besteht in der Bestimmung des Charakters der existenziell-existenzialen Phänomenologie als einer

⁷⁸ Max Müller, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, vierte, erweiterte Auflage, hg. von Alois Halder, Freiburg/München 1986, S. 118ff.

⁷⁹ Vgl. hier schon in der *Gebrauchsanweisung* und dann durchgängig in allen drei Würfelwürfen.

⁸⁰ *Sein und Zeit*, S. 13, im Zusammenhang S. 12ff. sowie S. 314ff. Zum Existenzial der „Jemeinigkeit“ vgl. ebd. S. 41ff. u. pass.

„formal anzeigenden Hermeneutik“, der zweite im Zusammenhang der Fundamental- mit einer Metontologie, in dem Heidegger selbst zum ersten Mal explizit den Begriff der Kehre verwendet.

1.2. Formal anzeigende Hermeneutik

Wie im selbst noch unthematischen Verweis auf den Formalismus der existenzialen Analytik hier schon angerissen, findet Heidegger den ersten Lösungsansatz, indem er den Kategorien seiner „Logik“ des faktischen existierenden Daseins den Status einer „formalen Anzeige“ und ihr selbst den Status einer „Hermeneutik“ verleiht.⁸¹ Dabei definiert er die formale Anzeige in der zeitgleich zur Fertigstellung von Sein und Zeit gehaltenen Vorlesung Logik. Die Frage nach der Wahrheit wie folgt:

Alle Aussagen über das Sein des Daseins, alle Sätze innerhalb der Problematik der Temporalität haben als ausgesprochene Sätze den Charakter der Anzeige: sie indizieren nur Dasein, während sie als ausgesprochene Sätze doch zunächst Vorhandenes meinen.⁸²

Formal sind diese Sätze und die in ihnen exponierten Begriffe, weil sie in methodischer Absehung von jedem materialen, d.h. sachhaltigen Was ihres Gegenstands (Dasein, Existenz, Subjektivität) zunächst einmal nur auf die Form, d.h. das Wie seiner Seinsweisen ausgehen und darin ihre in sich zeitlich-geschichtliche Allgemeinheit finden. Der Anzeige-, d.h. der Verweis- und folglich Zeichencharakter dieser Sätze und Begriffe richtet sich dann einerseits gegen jede substantielle (anthropologische, soziologische, psychologische usw.) Identifikation des Daseins, andererseits aber immer auch gegen die ihm selbst einbeschriebene Tendenz, die abstrahierende Formalisierung idealistisch mit der Sache selbst zu verwechseln:

⁸¹ Vgl. Fn. 1. Der Genese der formalen Anzeige hat Georg Imdahl eine eigene systematische Studie gewidmet, vgl. *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Würzburg 1997.

⁸² *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21, 2., durchges. Auflage, Frankfurt/M 1995, S. 410.

Ein „Allgemeines“ des hermeneutischen Verstehens über das Formale hinaus gibt es nicht; und wenn es so etwas gäbe, wäre jede Hermeneutik, die sich selbst versteht und ihre Aufgabe, daran gehalten, davon Abstand zu nehmen und auf das je faktische Dasein zurückzugehen im Aufmerksammachen. Das „Formale“ ist nie eigenständig, sondern nur *weltliche Auslegung und Hilfe*. Die Hermeneutik soll ja nicht Kenntnisnahme erzielen, sondern das existenzielle Erkennen, d.h. ein Sein (kursiv von mir).⁸³

Indem die formale Anzeige auf das universal-apriorische Perfekt eines Daseins überhaupt verweist, das als „Vermögen des Möglichen“ de facto nur in seinen je singular-situativen Vollzügen *ist*,⁸⁴ platziert sich die formal anzeigende Hermeneutik bzw. Logik bzw. Ontologie – die Begriffe können ja letztlich in eins gesetzt werden – absichtsvoll jenseits des Gegensatzes zwischen einer überhistorisch gesetzten Apriorität und einer innerhistorisch verorteten Empirizität und weist sich zugleich zum selbst je singular-situativen Vollzug einer „Sache“ an, die außerhalb dieses Vollzugs gar nicht - *ist*. In *Sein und Zeit* nimmt Heidegger den aus dem Vollzugscharakter des Daseins „abgeleiteten“ Vollzugscharakter der Ontologie deshalb auch konsequent und ausdrücklich in deren Definition selbst auf:

Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*. (...) Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als einer Möglichkeit (kursiv im Orig.).⁸⁵

Sein formal anzeigender, also indexikalischer Funktionssinn umgrenzt dann auch den Wahrheitsanspruch des existenzialontologischen Begriffs bzw. darüber hinaus der Ontologie überhaupt. Beide müssen deshalb jederzeit sicherstellen und ausweisen können, selbst nur die Explikation eines ontischen Vollzugs zu sein. Das aber ist es, was Heidegger in seinem den klassischen Gebrauch des Titels ja

⁸³ *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, S. 18. Gleichen Sinnes heißt es in der *Logik*-Vorlesung: „Die Strukturen des Daseins (...) sind nicht so etwas wie ein ständig verfügbares Gerüst für ein mögliches Vorhandenes, sondern sie sind nach ihrem eigensten Sinn Möglichkeiten des Daseins zu sein, und nur das.“ Vgl. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, S. 414.

⁸⁴ Als „Vermögen des Möglichen“ kennzeichnet Jean-Francois Lyotard das Dasein, vgl. a.a.O., S. 80.

⁸⁵ *Sein und Zeit*, S. 38. Für eine kritische Rekonstruktion vgl. Carl Friedrich Gethmann, *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu ‚Sein und Zeit‘*. In: Diltthey-Jahrbuch IV, a.a.O., S. 27ff.

sprengenden Verständnis von Hermeneutik realisiert, demzufolge die Hermeneutik des Daseins ihren Ursprung in dessen selbst hermeneutischen Sein hat:

Dieses Verstehen, das in der Auslegung wächst, ist mit dem, was sonst Verstehen genannt wird als ein erkennendes Verhalten zu anderem Leben, ganz unvergleichlich; es ist überhaupt kein Sichverhalten zu ... (Intentionalität), sondern ein *Wie des Daseins* selbst.⁸⁶

Hat das Verstehen des Daseins seine Faktizität dann aber in selbst geschichtlichen und in Geschichte situierten Vollzügen, dann gilt das auch für deren ausdrücklichen Nachvollzug in der Ontologie, die damit immer nur die Ontologie ihrer Zeit, ihrer singularen historischen Situation sein kann. Zur Ontologie ihrer Zeit wird sie allerdings nicht durch die bloße Zugehörigkeit zu einer Epoche im alltäglich-unbestimmten wie im eben eingeführten seins- bzw. metaphysikgeschichtlichen Verständnis des Begriffs. Sie wird dies vielmehr erst im spezifischen Wie ihrer eigenen Zeitlichkeit, d.h. im „Wie eines Jetztseins“, das im Wortsinn entschlossen auf seinen eigenen Begriff ausgeht.⁸⁷ Damit platziert Heidegger seine Hermeneutik nicht nur jenseits des Gegensatzes von Apriorität und Empirizität, sondern zugleich jenseits des Gegensatzes von überhistorisch gemeintem Universalismus und einem auf innerhistorische Kontingenz limitierten Relativismus. Sarkastisch heißt es im unmittelbar in den Relativismus-Streit eingreifenden Vortrag *Der Begriff der Zeit* (1924):

Die gemeine Daseinsauslegung droht mit der Gefahr des Relativismus. Aber die Angst vor dem Relativismus ist die Angst vor dem Dasein. *Vergangenheit* als eigentliche Geschichte ist *wiederholbar* im Wie. Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine *Gegenwart* jeweils versteht, *zukünftig* zu sein. Das ist der erste Satz aller Hermeneutik. Er sagt etwas über das Sein des Daseins, das die Geschichtlichkeit selbst ist. Philosophie wird nie dahinterkommen, was Geschichte ist, solange sie Geschichte als Betrachtungsmöglichkeit der Methode zergliedert. Das Rätsel der Geschichte liegt in dem, was es heißt *geschichtlich zu sein* (kursiv von mir).⁸⁸

Prekär bleibt die an den jemeinig-situativen Nach-Vollzug ihres hermeneutischen, d.h. „bloß“ formal anzeigenden Charakters verwiesene Ontologie dann aber nicht nur

⁸⁶ *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, S. 15.

⁸⁷ Ebd., S. 18 und hier 1.6.-1.6.8.

⁸⁸ *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924*, Tübingen 1989, S. 25f.

in der methodisch unterstellten Korrespondenz philosophischen (bzw. überhaupt diskursiven) und vor-philosophischen (und darin auch nicht-diskursiven) Verstehens. Sie bleibt dies auch, weil das Dasein, dessen ontische Seins- und Selbstausslegung aller diskursiven Ontologie vorausliegt, immer schon und „gleichursprünglich in der Wahrheit und in der Unwahrheit“ ist.⁸⁹ Auch und schon deshalb kann die ontologische Hermeneutik ihre Wahrheit immer nur in der De-Konstruktion der Hermeneutik gewinnen, die das Dasein geschichtlich *ist* und zu sein hat.

1.2.1. Fundamentalontologie und Metontologie

Wie im Abschnitt 1.1.4. problematisiert, stellt sich die Frage der existenziell-ontischen Bewährung existenzial-ontologischer Wahrheit aber nicht nur im „Wie des Jetztseins“ des einzelnen Daseins, sondern zugleich in der Geschichte des Seins, in die alles Dasein und mit ihm überhaupt alles Seiende, also das „Seiende im Ganzen“ gestellt ist. Sofern existenziale Ontologie in beiden Hinsichten – der auf mein Sein und der auf die Geschichte des Seins überhaupt des Seienden – „heutige Ausgelegtheit des Heute“ in seiner Wahrheit *und* Unwahrheit sein muss,⁹⁰ braucht sie ein Kriterium der Entscheidung zwischen beiden. Weil das Problem der ja immer zugleich jemeinig-singularen wie seinsgeschichtlich-universalen Kehre hier und nicht in der inhaltlichen Revision eines vorgeblichen „Subjektivismus“ gründet, taucht der Begriff selbst auch schon unmittelbar nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* in der 1928 gehaltenen Vorlesung *Metaphysische Ausgangsgründe der Logik* auf.

In dieser Vorlesung resümiert Heidegger seinen Entwurf des Daseins auf die Zeitlichkeit und einer darauf aufbauenden zeitlich-geschichtlichen Exposition der Seinsfrage, um dann ausdrücklich eine „Grenze“ der eigenen Problematik einzuräumen und ihren „Umschlag“ in eine andere anzukündigen.⁹¹ Mit diesem Umschlag wird die existenziale Analytik selbst ausdrücklich zu einer seins- und weltgeschichtlich ausgespannten und deshalb „metaphysischen Historie“ – eine Wendung, in der sich die eben erläuterte Mehrdeutigkeit des Heideggerschen

⁸⁹ *Sein und Zeit*, S. 223, im Zusammenhang S. 219ff. Zum Begriff der „Gleichursprünglichkeit“ vgl. die Verweise im *Index*, S. 42.

⁹⁰ *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, S. 35ff.

⁹¹ *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, S. 196ff.

Metaphysik-Begriffs ebenso reflektiert wie Max Müllers Begriff der „Metahistorik“.⁹² Diese Historie wird dann, wie die ihr vorausgehende existenziale Analytik auch, als notwendig in deren Destruktion terminierende Wiederholung der Tradition bestimmt. Ziel und Zweck dieser Wiederholung liegen dann aber nicht in deren konservativen Fortschreibung, sondern in einem revolutionären „Aufbrechen der Horizonte“, bei dem „das Wesentliche immer der Zukunft überlassen“ bleibt, als dem „eigentlichen Erbe.“⁹³

Die darin programmatisch eingeholte Geschichtlichkeit der Ontologie selbst erfordert dann aber „je wieder ein neues Wachwerden“, mit dem die insofern nie abzuschließende „Ursprungsproblematik“ davor bewahrt wird, in einer bestimmten historischen Fassung fixiert und derart zur „ewigen Aufgabe“ verabsolutiert werden. Das aber heißt: Nur in explizit ergriffener Endlichkeit kann die Ontologie ihrer eben nicht „ewigen“, wohl aber *in sich selbst un-endlichen* Bestimmung genügen, in der Wiederholung ihrer Geschichte je und je „die Möglichkeit neuer Ursprünge zu zeitigen und vorzubereiten“ und damit den Zirkel von Subjektivität, Sein und Wahrheit in zugleich singularer und universaler Weise neu zu schlagen (ebd.).

Bezeichnete Heidegger die existenziale Analytik als Fundamentalontologie, so nennt er die jetzt eröffnete „metaphysische Historie“ eine *Metontologie* (von gr. *metabole*, Umschlag, Umwandlung, Wechsel, Veränderung). Geht es der Fundamentalontologie um die formale Anzeige des Zirkels von Subjektivität, Sein und Wahrheit, so zielt die Metontologie in ent-formalisierender Weise auf das epochal umgrenzte „Seiende im Ganzen“, in dem das jeweilige Dasein faktisch situiert ist und derart Sein versteht. Die über die Fundamentalontologie hinausführende Aufgabe der Metontologie liegt dann aber darin, ausdrücklich „die Frage der Ethik“ zu stellen – die Frage also, in der die Entscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit ihre äußerste Dringlichkeit gewinnt.⁹⁴

Die Metontologie selbst wird von Heidegger dann allerdings nur negativ bestimmt, indem er sie zunächst einmal von den empirischen Wissenschaften, dann von vorwissenschaftlichen Welt- und Lebensanschauungen und schließlich von den zu

⁹² Ebd., S. 196 sowie hier, 1.1.4.

⁹³ Ebd., S. 197f. Vgl. natürlich auch den Gebrauch des Begriffs des Erbes in *Sein und Zeit*, in nuce § 68b und §74.

⁹⁴ Ebd., S. 199.

dieser Zeit virulenten Projekten einer aus der Summierung empirischer Erkenntnisse gewonnenen „induktiven Metaphysik“ abhebt. Im zweiten, gleichermaßen negativ bestimmten Schritt wird der Metontologie der durchgeführte Vollzug der „radikalen ontologischen Problematik“ als Möglichkeitsbedingung vorausgesetzt, sofern „die Radikalisierung der Fundamentalontologie den genannten Umschlag der Ontologie aus dieser selbst“ hervortreiben soll. Im dritten Schritt wehrt Heidegger dann das Missverständnis ab, nach dem einer als „Disziplin“ aufgefassten Fundamentalontologie die Metontologie als „eine weitere mit einem neuen Titel daneben gesetzt“ werde.⁹⁵ Vielmehr sei die in der Analytik des Daseins vorbereitete Analytik der Temporalität des Seins in sich bereits die gesuchte Kehre, in und mit der „die Ontologie selbst in die metaphysische Ontik, in der sie unausdrücklich immer schon steht, ausdrücklich zurückläuft“:

Es gilt, durch die Bewegtheit der Radikalisierung und Universalisierung die Ontologie zu dem in ihr latenten Umschlag zu bringen. Da vollzieht sich das Kehren, und es kommt zum Umschlag in die Metontologie.⁹⁶

Heidegger hat den Begriff der Metontologie zwar nur in dieser einen Vorlesung verwendet, damit aber nicht die gemeinte Sache selbst aufgegeben, den inneren Umschlag der Ontologie in Ontik, den *Sein und Zeit* schon als das „Zurückschlagen“ des „Leitfadens allen philosophischen Fragens“ in den vor-philosophischen Ort seines „Entspringens“ bestimmt hatte.⁹⁷

Die hier schon mehrfach angestoßene Prekarität dieser Kehre hat ihre *materiale Anzeige* dann aber in der Parteinahme des Freiburger Professors für die nationalsozialistische „Revolution“ gefunden. Um den Ausgangspunkt der ganzen „Bewegtheit der Radikalisierung und Universalisierung“ festzuhalten und aus gegebenem Anlass auch gegen Heidegger zu wenden, wird der Begriff der Metontologie hier in seinem inneren Zusammenhang mit dem Begriff und der Sache der Fundamentalontologie festgehalten und später auch in die Diskurse eingeschrieben, mit denen über Heidegger hinausgegangen wird. Mit der Einführung

⁹⁵ Ebd., S. 200.

⁹⁶ Ebd., S. 201.

⁹⁷ A.a.O., S. 38.

des Begriffs selbst aber ist die Annäherung an Heidegger so weit abgeschlossen, dass im folgenden die wichtigsten Entdeckungen seiner vor und nach der Kehre entfalteten Phänomenologie selbst re- und de-konstruiert werden können.

1.3. Sein, Seiendes, Dasein: die ontologische Differenz

Die meisten Fehldeutungen des Heideggerschen Denkens gründen in der Verkennung seines strategischen Einsatzes: Fundamentalontologie entgegen dem Wortsinn als eine *theoria negativa* des höchsten und allgemeinen Seienden zu entwerfen, das die ontologische Tradition ihrerseits im Begriff „Sein“ zu fassen suchte, und „Seinsvergessenheit“ bzw. „Seinsverlassenheit“ deshalb überall dort auszumachen, wo die Erfahrung der letzten Grund- und Ziellosigkeit allen Existierens onto-theo-logisch verdeckt oder verdrängt wurde und wird. Transzendental gewendet fungiert der Seinsbegriff bei Heidegger in zirkulärer Bindung an die ebenfalls spezifisch gebrauchten Begriffe des „Seienden“ und des „Daseins“. Dabei umgrenzt die Triade Sein – Seiendes – Dasein, was er in Abkehr von der onto-theo-logischen Identitätslogik die „ontologische Differenz“, den „Unterschied von Sein und Seiendem“, nennt und zum Grund-Sachverhalt seines ganzen Denkens erhebt.⁹⁸ Den Begriff des Seienden gebraucht Heidegger jenseits der konventionellen Scheidung des objektiv Wirklichen von einem bloß subjektiv Vorgestellten oder Geglaubten und damit auch jenseits der Scheidung materieller und ideeller Gegebenheiten. Analog zu Husserls Begriff des „Phänomens“ ist alles, was positiv erfahren werden kann, ein Seiendes: „alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind.“⁹⁹ Sein hingegen ist das, „was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer auch erörtert werden, je schon verstanden ist“. Sein ist also überall dort gegeben, wo Dasein irgendein Seiendes als dieses Seiende versteht: „Sein liegt im Dass- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Geltung, Dasein, im ‚es gibt‘“ (ebd.). Weil es je nach seiner Art jedes Seiende bestimmt, ist „das Sein des Seienden selbst kein Seiendes“ (ebd.) -: dies genau ist der eigentliche Einsatz des Begriffs der

⁹⁸ Vgl. dazu die unter dem Titel *Sein und Seiendes (Unterschied)* aufgelisteten Verweise im *Index*, S. 78.

⁹⁹ *Sein und Zeit*, S. 6f.

ontologischen Differenz, mit dem Heidegger systematisch jede positive Identifikation des Seins mit einem wie auch immer bestimmten Seienden ausschließt. Eben deshalb aber kann das fundamentalontologisch gedachte Sein im Unterschied zum metaphysisch, d.h. onto-theo-logisch gedachten Sein auch nicht der erste Grund des Seienden sein: Es kann weder arche (Anfang und Erstes) noch telos (Ende und Zweck), weder Idee, noch Prinzip, noch Begriff, noch Geist, noch Gott, noch transzendentes Subjekt. Alle diese sind ihrerseits Seiende, die als solche selbst wieder je nach ihrem Sein verstanden werden müssen. Darin liegt dann aber, um das jetzt noch einmal festzuhalten: wenn das Sein in seiner ontologischen Differenz zum Seienden und nach dem Grund-Satz der Fundamentalontologie „nicht ist“, geht die viele andere kritische und affirmative Deutungen bündelnde These Habermas', nach der das Sein von Heidegger zur „autonomen“ und „metageschichtlichen Instanz“ einer „zeitlich verflüssigten Ursprungsmacht“ hypostasiert werde, schon im Ansatz in die Irre, weil das Sein, um Machtverhältnisse zwischen Seienden herstellen zu können, selbst wieder ein Seiendes sein müsste, das anderes Seiendes beherrschen und ihm derart als Grund dienen könnte. Mit Bezug auf den der ontologischen Differenz einbeschriebenen Wahrheitsbegriff heißt es in den Nietzsche-Vorlesungen dem gegenüber:

Die Drehung Seiendes – Sein, der Wendepunkt der Drehung: die Wahrheit des Seins. Die Drehung ist keine Umkehrung, sie ist Eindrehen in den anderen Grund als Ab-Grund.¹⁰⁰

Die einzige Bestimmtheit, die vom Sein allerdings immer ausgesagt werden kann und deshalb definitorisch zur ontologischen Differenz gehört, ist die, im apriorischen Perfekt, d.h. stets und immer schon, auf ein Dasein bezogen zu sein, das Sein versteht, sofern und indem es sich zu Seiendem verhält. Dieser Bezug zum Dasein ist dem Sein nicht äußerlich, es gibt nicht „an sich“ das Sein und später auch einen Bezug des Seins zum Dasein, sondern Sein gibt es selbst nur als vom Dasein verstandenes (bzw. missverstandenes) Sein:

¹⁰⁰ Nietzsche I, S. 590.

Nur solange Dasein *ist*, d.h. die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, „gibt es“ Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann „ist“ auch nicht „Unabhängigkeit“ und „ist“ auch nicht „An sich“. Dergleichen ist dann weder verstehbar noch unverstehbar. (...) Nur wenn Seinsverständnis ist, wird Seiendes als Seiendes zugänglich, nur wenn Seiendes ist von der Seinsart des Daseins, ist Seinsverständnis als Seiendes möglich (kursiv im Orig.).¹⁰¹

Weil von Sein nur gesprochen werden kann, sofern es vom Dasein verstanden wird, ergibt sich „eine Abhängigkeit des Seins, nicht des Seienden, vom Seinsverständnis“ (ebd.), nach der in „der Frage nach dem Sinn des Seins“ stets „das Woraufhin des allem Sein von Seiendem *zugrundeliegendem* Seinsverstehens zum Thema“ wird (kursiv von mir).¹⁰²

Aus der Abhängigkeit des Seins vom Dasein, d.h., wie Heidegger an dieser Stelle präzisiert, aus der „Abhängigkeit der Realität, nicht des Realen, von der Sorge“, resultiert aber nicht, dass umgekehrt das Dasein zum höchsten Seienden wird, das onto-theo-logisch die Welt erschaffen oder auch nur begründen könnte. Auch dies folgt zwingend aus der Zirkularität von Dasein, Sein und Wahrheit selbst, daraus also, dass umgekehrt auch das Dasein nur aus seinem responsorischen immer-schon-auf-Sein-bezogen-sein verstanden werden kann: Das Dasein ist das Seiende, das Sein versteht und sich zu Seiendem verhält, sofern es im apriorischen Perfekt in eine Unverborgenheit des Seins gestellt ist, die es nicht selbst erzeugt hat.

1.3.1. Jenseits von Subjekt und Objekt

Im Ansatz der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem bzw. Dasein demonstriert Heidegger den spezifischen Gebrauchswert der eigentlich ontologischen Operation, die nach der Bestimmung von Gilles Deleuze und Félix Guattari darin besteht, „zugleich Begriffsschöpfung und Errichtung, Begründung der Ebene“ zu sein, auf der diese Begriffe dem Denken „Konsistenz“ verleihen.¹⁰³ Mit der Neubestimmung, genauer: der *wiederholenden* Neuerschaffung der in den Anfang der Ontologie zurückführenden Begriffe Sein, Seiendes, Dasein sprengt Heidegger gleichsam auf einen Schlag den Dualismus von Subjekt und Objekt, der den Kern

¹⁰¹ *Sein und Zeit*, S. 212.

¹⁰² Ebd., S. 325.

¹⁰³ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 49f.

dessen bildet, was er die „Metaphysik der Subjektivität“ nennt. Dies geschieht ausdrücklich nicht durch Verleugnung der Möglichkeit der Subjekt-Objekt-Beziehung selbst, die ihm im Gegenteil als eine „in ihrer Faktizität unantastbare“ Gegebenheit und insofern als eine mögliche „Situation“ des Daseins gilt.¹⁰⁴ Doch nimmt er die beiden Glieder dieser Beziehung und die Beziehung selbst, um deren durchgeführte Vermittlung sich die Subjektmetaphysik vergeblich bemühte, in eine vorausliegende ontologische Struktur zurück, den Zirkel von Subjektivität, Sein und Wahrheit, den er näher in den Existenzialien der Welt und des In-der-Welt-seins bestimmen wird. Auch hier können dem bloßen Wortsinn nach zwei (bzw. drei) Glieder – Dasein und Sein (bzw. Wahrheit) – ausgemacht werden. Diese sind zwar in ontologischer Differenz (Dasein ist ein Seiendes, Sein ist kein Seiendes) voneinander geschieden, doch kann diese Unterscheidung mit der von Subjekt und Objekt eben deshalb nicht verglichen werden, weil die Pointe der Differenzierung selbst in der formalen Anzeige jenes vorgängigen *Zusammengehörens* bzw. jener vorgängigen *Wechselbezüglichkeit* liegt, außerhalb dessen bzw. derer Sein und Dasein nur als zwei verschiedene Seiende gedacht werden können. Insofern bilden Dasein und Sein, in ihrem ontologischen Zusammengehören und ihrem ontologischen Unterschied „ein Subjektives ohne Subjekt, das sich, ergänzen wir, aber auch nicht in der Form des (wissenschaftlichen) Objekts präsentiert.“¹⁰⁵

Im Denken der ontologischen Differenz erhellen sich dann aber zugleich der Unterschied und der Zusammenhang zwischen der Heideggerschen und der Husserlschen Phänomenologie wie der Unterschied und der Zusammenhang zwischen der Heideggerschen und der Kantischen Transzendentalphilosophie. So erweist sich die existenziale Phänomenologie zum einen als Versuch, die von Husserl im Begriff der Intentionalität gesuchte ursprüngliche Einheit der Erfahrung zu beschreiben, ohne auf das traditionelle Vokabular von Subjekt und Objekt zurückgreifen zu müssen. Was Husserl als die horizontal umschlossene Einheit von *intentio* (Erfahrungsvollzug) und *intentum* (Erfahrungsgegenstand) beschrieben

¹⁰⁴ *Sein und Zeit*, S. 59. Zum noch zu erläuternden Existenzial der „Situation“ vgl. im folgenden 1.6.4., später 2.2. und dann wieder 2.7. – 2.7.3.

¹⁰⁵ Alain Badiou, *Über Metapolitik*, Zürich/Berlin 2003, S. 77. Die Formulierung ist zwar Althusser gewidmet, passt aber haargenau auf den Grund-Sachverhalt, an dem im Denken Heideggers wortwörtlich alles hängt. Vom „Zusammengehören“ von Sein und Dasein spricht Heidegger, der Begriff der „Wechselbezüglichkeit“ geht auf Carl Friedrich Gethmann zurück, vgl. hier 1.1.3.

hatte, innerhalb derer jeweils ein Subjekt auf ein Objekt gerichtet ist, fasst Heidegger als das in einer Situation bzw. einer Welt, d.h. in einer Unverborgenheit des Seins vollzogene Sichrichten des Daseins auf ihm dort begegnendes Seiendes. Indem der Unterschied von Sein und Seiendem aus dem unhintergehbaren Zusammengehören von Sein und Dasein und vice versa gedacht wird, bestätigt sich zum anderen schon im grundbegrifflichen Ansatz, dass die Fundamentalontologie nicht nur nicht als vorkritischer Rückfall hinter die „kopernikanische Wende“ Kants missverstanden werden darf, sondern umgekehrt als deren Radikalisierung verstanden werden muss. Lag der Kern der kantischen „Revolution der Denkungsart“ in der Entdeckung, dass es eine Erkenntnis eines Seins an sich nicht geben kann, weil die Gegenstände unserer Erkenntnis sich nach den Möglichkeitsbedingungen dieser Erkenntnis richten und nicht umgekehrt, so verlegt Heidegger den transzendentalphilosophischen Bruch mit der „natürlichen Einstellung“ (Husserl) von der Gegenstandserkenntnis auf das ihr vorausliegende Seinsverständnis zurück. Von dem aber gilt dann, wie von Winfried Franzen in kantischer Formulierung treffend auf den Punkt gebracht, dass „die Bedingungen der Möglichkeit von Seinsverständnis die Bedingungen der Möglichkeit von Sein“ sind.¹⁰⁶ Von Kant wie von Husserl unterscheidet sich Heidegger dann allerdings, weil und sofern seine Ontologie keine autonomistische, sondern eine responsorische Subjektivität zu denken versucht.

1.3.2. Dasein und Existenz

In der näheren Bestimmung des Daseins geht Heidegger dann explizit auf Descartes zurück, der das Dasein aus dem ego cogito heraus und vom „Ich denke“ des erkennenden Bewusstseins her bestimmt hatte. Diese Bestimmung war eine Umbildung der in der antiken Ontologie aufgestellten Definition des Menschen als eines animal rationale, eines aus Leib, Seele und Geist zusammengesetzten vernünftigen Lebewesens. Ihr folgt nicht nur Descartes, sondern auch die an ihn anschließende Ontologie, die das ego cogito sukzessive als Subjekt, Seele, Bewusstsein, Geist und Person auslegt. Alle diese Bestimmungen antworten deshalb

¹⁰⁶ Winfried Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan 1975, S.24.

zugleich immer auch auf die Frage nach dem, was der Mensch sei. Um aufzuweisen, dass und wie Heidegger genau hier ansetzt, sei noch einmal ausführlich zitiert:

Descartes, dem man die Entdeckung des cogito sum als Ausgangsbasis des neuzeitlichen philosophischen Fragens zuschreibt, untersuchte das cogitare des ego - in gewissen Grenzen. Dagegen lässt er das *sum* völlig unerörtert, wenngleich es ebenso ursprünglich angesetzt wird wie das cogito. Die Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Sein des sum. (...) Eine ihrer ersten Aufgaben wird es sein zu erweisen, dass der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt. Jede Idee von „Subjekt“ macht noch - falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist - den Ansatz des subjectum (hypokeímenon) *ontologisch* mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die „Seelensubstanz“ oder die „Verdinglichung“ des Bewusstseins zur Wehr setzen mag. Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was *positiv* denn nun unter dem nichtverdinglichten *Sein* des Subjekts, der Seele, des Bewusstseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei. Diese Titel nennen alle bestimmte, „ausformbare“ Phänomenbezirke, ihre Verwendung geht aber immer zusammen mit einer merkwürdigen Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein des so bezeichneten Seienden zu fragen. Es ist deshalb keine Eigenwilligkeit in der Terminologie, wenn wir diese Titel ebenso wie die Ausdrücke „Leben“ und „Mensch“ zur Bezeichnung des Seienden, das wir selbst sind, vermeiden (kursiv im Orig.).¹⁰⁷

Im Rückgang auf das „Sein des sum“ schließt Heidegger dann an Kierkegaard an, der zuvor schon die traditionelle Frage „Was ist der Mensch?“ in die Frage „Wer ist der Mensch?“ verkehrt hatte. Wie Kierkegaard qualifiziert Heidegger das Sein des Daseins im Begriff der Existenz als des Inbegriffs eines zugleich singularen wie universalen „Entweder-Oder“, das wenn überhaupt dann nur in der unhintergehbaren „Jemeinigkeit“ des Seinsvollzugs, mithin immer nur in actu aufgelöst, d.h. entschieden werden kann:

Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen. Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. (...) Die Frage der Existenz ist eine ontische „Angelegenheit“ des Daseins.¹⁰⁸

¹⁰⁷ *Sein und Zeit*, S. 46.

¹⁰⁸ Ebd., S. 12. Vgl. auch S. 42.

Schon im Anschluss an Kierkegaard geht Heidegger dann aber entscheidend über den ersten „existierenden Denker“ hinaus. Kierkegaard hatte die menschliche Existenz in der berühmten Formulierung der *Krankheit zum Tode* als ein „Verhältnis“ bestimmt, „dass sich zu sich selbst verhält.“ Er hat diese Kernbestimmung dann noch einmal so präzisiert, dass er darunter nicht dieses Verhältnis als solches, sondern das Faktum verstand, „dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält (kursiv von mir).“¹⁰⁹ Schon im unmittelbar folgenden zweiten Schritt aber nimmt er die ausdrücklich intendierte radikale Neubestimmung von Subjektivität in die konventionelle Bestimmung zurück, nach der es dem Selbst im Existieren darum ginge, Unendlichkeit und Endlichkeit, Ewiges und Zeitliches, Freiheit und Notwendigkeit, Seele und Leib in die je ihm mögliche „Synthese“ zu bringen und sich derart in seiner höchsten Auszeichnung zu gewinnen, „Geist“ zu sein. Dabei bestimmt er das Sich-zu-sich-Verhalten als ein Sich-Verhalten zu einem aus Leib, Seele und Geist zusammengesetzten Seienden und fasst die Existenz damit letztlich einerseits doch im Sinn der traditionellen Ontologie aus dem Gegensatz von Existenz (wirklich, vorhanden) und Inexistenz (unwirklich, nicht vorhanden) und andererseits der Sache nach in der Grundbestimmung eines animal rationale. Heidegger wiederum versteht unter Existenz zwar wie Kierkegaard ein Sich-Verhalten zu sich, doch in zunächst unscheinbarer Verschiebung gerade nicht als Sichverhalten zu sich als zu einem Seienden, sondern als Sich-Verhalten zum Sein dieses Seienden. Dieses Sein ist dann aber gar nichts anderes als sein im Widerspiel von Faktizität („Geworfenheit“) und Existenzialität („Entwurf“) je schon endliches Sich-Verhalten selbst, also ein Sich-Verhalten zu sich *als* zum eigenen Sich-Verhalten.¹¹⁰ Deshalb liegt die erste Aufgabe einer Phänomenologie der Existenz in dem Aufweis, dass „dieser Titel nicht die ontologische Bedeutung des Terminus *existentia* hat und haben kann; *existentia* besagt ontologisch soviel wie *Vorhandensein*, eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Daseins wesensmäßig nicht zukommt (kursiv im Orig.).“¹¹¹ Damit wird nicht ausgeschlossen, dass Dasein „mit einem gewissen

¹⁰⁹ Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode. Eine christliche psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus*. Werke Bd. IV, Reinbek 1962, S. 13.

¹¹⁰ Für eine gerade die Differenz zu Kierkegaard unterstreichende Rekonstruktion des Heideggerschen Existenzbegriffs vgl. Tugendhat a.a.O., S. 158ff.

¹¹¹ *Sein und Zeit*, S. 42.

Recht in gewissen Grenzen als nur Vorhandenes aufgefasst werden kann“: hat doch Heidegger selbst gerade in der Ankündigung des notwendigen Umschlags der Fundamental- in die Metontologie ausdrücklich festgehalten, dass mit der Faktizität des Daseins das „faktische Vorhandensein von Natur“ *vorausgesetzt* werden muss.¹¹² Ist das Dasein *als ein Seiendes* unter anderem durch Natur bestimmt, folgt daraus aufgrund der *ontologischen* Differenz von Dasein (Existenzialität) und Vorhandenheit (Substanzialität) aber eben nicht, dass Dasein *in seinem Sein* durch Natur bestimmt werden könnte – und zwar präzise deshalb nicht, weil Substanzialität erst und nur erschlossen werden kann, wenn Existenzialität *als solche* bereits *faktisch* geworden ist, d.h. sofern und solange es ein Sich-Verhalten zum eigenen Sich-Verhalten gibt.

In der radikalen Entsubstanzialisierung der Existenz liegt dann aber zugleich die Wendung gegen deren für Kierkegaard grundlegende christliche Bestimmung. Führt dieser das unvordenkliche Dass des Sich-zu-sich-Verhaltens noch theologisch auf Gott als das transzendente und eben deshalb höchste und allgemeine Seiende zurück, so versucht Heidegger das Dasein immanent „als reine Subjektivität in sich abzuschließen und nur aus sich selbst auszulegen.“ Deshalb setzt er „die Geworfenheit als eine Wesensbestimmung des Daseins selbst an. Nach einem Werfer außerhalb ihrer zu suchen, wäre genauso abwegig, wie zu fragen, wie das Dasein in die Welt gekommen sei.“¹¹³

Indem Heidegger das Dasein sowohl von einem ihm transzendent vorausgesetzten göttlichen Ursprung wie von einem im leibseelischen Lebewesen substanzialisierten natürlichen Grund ablöst, wird die im Begriff der Jemeinigkeit formal angezeigte Singularität des Daseins so scharf akzentuiert, dass sie jedenfalls auf den ersten Blick in gar keinem Gattungsbegriff mehr eingefasst werden kann:

Das Sein, darum es diesem Seiendem in seinem Sein geht, ist je meines. Dasein ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem. (...) Das Ansprechen von Dasein muss gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personalpronomen* mitsagen: „ich bin“, „du bist“. Und Dasein ist je meines wiederum je in dieser oder jener Weise zu sein (kursiv im Orig.).¹¹⁴

¹¹² Ebd., S. 55. sowie *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, S. 199.

¹¹³ Schulz, a.a.O., S. 102.

¹¹⁴ *Sein und Zeit*, S. 42.

1.3.3. Existenzial und Kategorie

Die nach dieser rigorosen Entsubstantialisierung und Singularisierung des Daseins allerdings immer dringlicher werdende Frage, wie von ihm eine ja notwendig auf Allgemeinbegriffe ausgehende *universale* Ontologie überhaupt möglich sein soll, beantwortet Heidegger dann in einer genuin phänomenologischen Wende. Trotz seiner unhintergehbaren Jemeinigkeit soll das Dasein nämlich „gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden. Diese Indifferenz der Alltäglichkeit des Daseins ist nicht nichts, sondern ein positiver phänomenaler Charakter dieses Seienden. *Aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist.* Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Daseins Durchschnittlichkeit (kursiv von mir).“¹¹⁵

Das aber heißt: Nachdem Heidegger das Dasein von jedem transzendenten Ursprung und jedem substantiellen Grund abgelöst hat, erschließt er ihm im durchschnittlichen Alltagsleben einen trans- bzw. intersubjektiven Boden *allen* Existierens, der als solcher zugleich zum Ursprung und Grund der ihm allein angemessenen Allgemeinbegriffe werden soll. Die derart begründeten Existenzialien trennt Heidegger dann definitorisch von den Allgemeinbegriffen des „nicht daseinsmäßigen“, weil vor- bzw. zuhandenen Seienden ab, auf das er jetzt den traditionellen Titel der ontologischen Kategorie einschränkt:

Existenzialien und Kategorien sind die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren. Das ihnen entsprechende Seiende fordert eine je verschiedene Weise des primären Befragens: Seiendes ist ein *Wer* (Existenz) oder ein *Was* (Vorhandenheit im weitesten Sinne).¹¹⁶

Die ontologische Differenz von Existenzial und Kategorie begründet dann auch den postmetaphysisch verkehrten und deshalb affirmativen Gebrauch des Begriffs des „Wesens“, der nicht wenige Heidegger-Lektüren in die Irre geführt hat: Existenzial verstanden, meint der Ausdruck nicht mehr die substantivisch zu denkende *esséntia*, sondern die verbal zu denkenden Formen des allein dem Dasein zukommenden

¹¹⁵ Ebd., S. 43.

¹¹⁶ Ebd., S. 45.

Existierens. Diese aber *sind* nur in der Differenz des „faktischen Lebens“, das ich je selbst bin und zu sein habe.

Mit der Unterscheidung von Existenzial und Kategorie hat die Frage nach dem Sinn von Sein dann aber nahezu unvermerkt eine erste, entscheidende Antwort erfahren: Sein ist *entweder* Dasein (Existenzialität) *oder* Vorhandenheit (Substantialität), d.h. Sein des Seienden, das existenzial nach den Weisen seines Sich-zu-sich-Verhaltens verstanden werden muss (Dasein) *oder* Sein des Seienden, das kategorial nach dem bestimmt wird, was es ist (Vor- bzw. Zuhandenes). Dabei sind die kategorialen Seinsarten auf den Existenzialien des Daseins konstituiert, die ihnen derart ermöglichend voraus gehen.

Im gleichen Zug, und hier wird die Fundamentalontologie dann tatsächlich Fundamentalwissenschaft, fällt der existenzialen Analytik gerade als einer Analytik der faktisch existierenden und insofern „lebendigen“ Subjektivität ein logischer Vorrang „vor jeder Psychologie, Anthropologie und erst recht Biologie“ zu. Dies deshalb, weil deren Thema nicht das allein existenzial zu verstehende Dasein ist, sondern das kategorial zu bestimmende Lebewesen „Mensch“ (ebd.).

Treffend hat Thomas Rentsch die Existenzialien deshalb als „transzendente Lebensformbegriffe“ bezeichnet, in denen vor aller Physik oder Psychologie Feststellungen über die „Form des ganzen Lebens“ getroffen werden. Entgegen einer auch durch vielfache Wiederholung nicht richtiger gewordenen Kritik sind die Existenzialien dann aber eben keine „platonisch“ hypostasierten „nicht-konkreten Entitäten“, sondern Leitbegriffe eines transzendental angelegten Rückgangs auf das apriorische Perfekt allen faktischen Existierens:

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.¹¹⁷

¹¹⁷ Thomas Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart 1985, S. 53 bzw. S. 78. Als „nicht-konkrete Entitäten“ missversteht Wolfgang Stegmüller die Existenzialien, vgl. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1969, S. 177.

Der Vorrang der Existenzialanalyse vor jeder Humanwissenschaft bewährt sich folgerichtig in dem Umstand, dass das existenzial verstandene Sein des Daseins methodisch ausgeblendet werden muss, damit das wie auch immer kategorial zu bestimmende Lebewesen „Mensch“ als solches überhaupt thematisiert werden kann.

1.3.4. In-der-Welt-sein

Die erste existenziale Bestimmung des Daseins ist dann die des In-der-Welt-seins als der im Wortsinn grundlegenden und zugleich verbal zu verstehenden immanenten Wesensbestimmung seines Existierens. Nach diesem Existenzial ist die Welt in ihrem apriorischen Perfekt je der „Spielraum des faktischen Seinkönnens“,¹¹⁸ in dem Dasein sich zu sich und zu dem Seienden verhält, das ihm in dieser Welt begegnet. Das Existenzial selbst ist derart die nächste Konkretion des Zirkels von Dasein, Sein und Wahrheit, mit dem Heidegger schon im Ansatz den Dualismus von Subjekt und Objekt überschritten hatte, indem er Dasein *und* Sein, wie eben mit einer Formulierung Badiou ausgeführt, als „ein Subjektives ohne Subjekt“ bestimmt hatte, das sich als solches „auch nicht in der Form des (wissenschaftlichen) Objekts präsentiert.“ Dazu muss das zirkuläre Zusammengehören von Dasein und Welt, in dem sich das Zusammengehören von Dasein und Sein konkretisiert, allerdings aus der strikten Gleichursprünglichkeit beider gedacht werden:

Das In-Sein ist (...) keine „Eigenschaft“, die das Dasein zuweilen hat, zuweilen auch nicht, *ohne* die es *sein* könnte so gut wie mit ihr. Der Mensch „ist“ nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur „Welt“, die er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie „zunächst“ ein gleichsam in-sein-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine „Beziehung“ zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, *weil* Dasein als In-der-Welt-sein so ist, wie es ist (kursiv im Orig.).¹¹⁹

Der Gleichursprünglichkeit, mithin dem Zusammengehören und der Wechselbezüglichkeit von Dasein und Welt im „Seinsverhältnis“ des In-der-Welt-seins entspricht dann auch, dass das Verhältnis selbst nicht aus einem wie immer auch beschaffenen „Zusammentreffen“ des Daseins mit anderem Seienden

¹¹⁸ *Sein und Zeit*, S. 145.

¹¹⁹ *Sein und Zeit*, S. 57.

entstanden sein kann, sondern umgekehrt ein solches sich überhaupt nur im apriorischen Perfekt des In-der-Welt-seins ereignen kann. Das gilt dann auch und gerade für das besondere „Zusammentreffen“ des Daseins mit anderem Seienden, das die moderne Subjektphilosophie in der Subjekt-Objekt-Relation entdeckt hatte. Mit deren Rücknahme in das ihr vorgängige In-der-Welt-sein des Daseins erledigt sich zugleich die seit Descartes stets neu aufgeworfene Frage, wie denn das Subjekt aus dem Innenleben seines Bewusstseins in die Außenwelt der Objekte gelangen kann. Sie erweist sich zuletzt als eine Frage, die nur deshalb keine Antwort findet, weil sie immer schon zu spät kommt.

Allerdings funktioniert die De-Konstruktion nur, wenn das In-sein auch in allen weiteren Bestimmungen existenzial und nicht kategorial verstanden wird. So ist die existenzial verstandene Welt natürlich nicht das von vorhandenen Gegenständen angefüllte physikalische Universum, in dem sich unter anderem auch menschliche Lebewesen antreffen lassen, und das Dasein selbst ist *als* Dasein nicht und nie „in“ der Welt wie Wein im Glas, Papiere in der Schublade oder Kleider im Schrank sind. In der Welt ist ein Dasein vielmehr nur und je nur, indem jede besondere Erfahrung von innerweltlichem Seiendem erst aus einer ihr vorgängigen, sie horizontal umschließenden Erfahrung seiner Welt heraus möglich wird. In der es mit diesem Seienden jeweils eine „Bewandtnis“ hat, in der ihm je schon eine „Bedeutung“ zukommt, die sich in der Regel wie von selbst versteht:

Dieses Seiende, dem das In-sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichnen wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck „bin“ hängt zusammen mit „bei“; „ich bin“ besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei... der Welt als dem so und so Vertrauten. Sein als Infinitiv des „ich bin“, d.h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei..., vertraut sein mit...¹²⁰

Vertraut aber ist das Dasein zunächst und zumeist mit dem, was ihm in der Durchschnittlichkeit des Alltagslebens, in seinen alltäglich nächsten Seinsvollzügen begegnet, in dem also, was Heidegger in Modifikation des Sorge-Existenzials und in selbst alltagssprachlicher Wendung als „Mannigfaltigkeit“ des „Besorgens“ fasst:

¹²⁰ Ebd., S. 54.

Das In-der-Welt-sein hat sich mit dessen Faktizität je schon in bestimmte Weisen des In-seins zerstreut oder gar zersplittert. Die Mannigfaltigkeit solcher Weisen des In-seins lässt sich exemplarisch durch folgende Aufzählung anzeigen: zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, besprechen, bestimmen... Diese Weisen des In-seins haben die (...) Seinsart des Besorgens.¹²¹

Die in der Mannigfaltigkeit oder, wie Heidegger in der *Leibniz*-Vorlesung präzisiert, in der „Mannigfaltigung“ des Besorgens erschlossene Welt kann dann aber selbst wieder unterschiedlich bestimmt werden.¹²² In der Perspektive des Alltagslebens wird sie sicherlich zunächst als Raum des gelebten Lebens selbst verstanden, d.h. als „Lebenswelt“, in der die Ausdrücke „Welt“ und „Leben“ immer schon ineinander übergehen: „Der Sinnzusammenhang von ‚Leben‘ und ‚Welt‘ drückt sich gerade darin aus, dass (...) das eine Wort das andere vertreten kann, z.B. ‚draußen im Leben stehen‘, ‚in der Welt stehen‘, ‚er lebt ganz in seiner Welt‘, ‚ganz sein Leben.‘“¹²³ Doch obwohl der zuletzt auch das Spätwerk Husserls bestimmende Begriff der „Lebenswelt“ von Heidegger bereits in der 1921 gehaltenen *Aristoteles*-Vorlesung verwendet wird und die Lebenswelt selbst darin als nächster Horizont der existenziellen Erfahrung verstanden wird, geht die Phänomenologie des Daseins nicht in der pragmatistischen Kritik kognitivistisch verkürzter Welterfahrung auf.¹²⁴ Vielmehr zielt sie in der Beschreibung der Lebenswelt auf die Gewinnung eines „Apriori von Weltlichkeit überhaupt“, das als solches „modifikabel zu dem jeweiligen Strukturganzen besonderer ‚Welten‘“ ist und selbst wieder nur in der existenzialen Formalisierung solcher Welten ausgewiesen werden kann.¹²⁵

In das Weltlichkeitsapriori der Daseinsvollzüge als einer Grundbestimmung des Zirkels von Dasein, Sein und Wahrheit kann dann auch zurückgenommen werden, was im alltagssprachlichen wie im wissenschaftlichen Diskurs gemeint wird, wenn

¹²¹ Ebd., S. 56f.

¹²² *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, S. 173.

¹²³ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, S. 86

¹²⁴ Vgl. hierzu u.a. die bereits erwähnten Arbeiten von Dreyfus, Gethmann, Habermas, Rentsch und Tugendhat sowie natürlich Edmund Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt*, Ausgew. Texte II, Stuttgart 1986.

¹²⁵ *Sein und Zeit*, S. 65.

dort von einer „Welt der Fabrik“, einer „bäuerlichen Welt“ oder auch der „Welt der Mathematik“ bzw. den „Welten“ der Kunst, des Theaters, des Sports, der Religion, von der antiken, der mittelalterlichen und der modernen „Welt“ oder aber von der „vornehmen Welt“ und der „Welt der Vorstädte“ die Rede ist. Sie alle wären jeweils spezifische Bewandnis- und Bedeutsamkeitsstrukturen, die einem Dasein wie in punktierter Linie vorgeben, wer es und was es in seinem Sein ist und was ihm dort zunächst und zumeist möglich und unmöglich sein wird. Mit „Welt“ kann schließlich auch, und das ist für das Verständnis der Kehre von entscheidender Bedeutung, eine seinsgeschichtlich epochale Metaphysik gemeint werden, d.h. eine spezifische Unverborgenheit bzw. Lichtung des Seins selbst und darin eine Ordnung des Seienden im Ganzen. Mit einer umständlichen, aber präzisen Formulierung aus *Sein und Zeit* wäre eine Epoche der Metaphysik dann nämlich als historisch spezifische „Modifikation“ von Welt überhaupt und damit als „Strukturergänze“ einer besonderen Welt gar nichts anderes als ein „Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis.“¹²⁶ Gemäß der ontologischen Differenz der Welt zu allem innerweltlichen Seienden wäre der Ausdruck „Welt“ dann aber nicht nur gleichsinnig zu dem des „Lebens“, sondern schließlich auch zu dem des Seins selbst, sofern „Welt“ existenzial bestimmt gar nichts anderes als „das im Seinsverständnis verstandene Sein“ wäre, „das dem Seienden *Welteingang* verschafft (kursiv von mir).“¹²⁷ Das Sein, die Welt und das Leben bilden derart das in sich geschichtliche „Strukturergänze“ der Bewandnis und mithin der Bedeutsamkeit eines Zusammenhangs gesellschaftlicher Praxis - mit Foucault benannt: dessen „historisches Apriori“. Allerdings muss Praxis dabei in ihrer und vor ihrer unumgänglichen und zugleich unabschließbaren „Mannigfaltigung“ verstanden werden, d.h. auch und gerade vor der Scheidung von Theorie und Praxis selbst. Sie muss zugleich, trotz allem und in noch zu klärender Weise, als Medium der Freiheit verstanden werden.

¹²⁶ Ebd., S. 86.

¹²⁷ *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, S. 282.

1.4. Ontologie des Alltags: Genitivus subiectivus und obiectivus

Das derart weltkonstituierende Seinsverständnis des Daseins ist primär allerdings kein explizit theoretisches, sondern ein implizit vor-theoretisches Wissen, „das je schon zum Dasein gehört und in jedem Umgang mit Seiendem ‚lebendig‘ ist.“¹²⁸ Die Formen dieses Weltverständnisses nennt Heidegger „Befindlichkeit“, „Verstehen“ und „Rede“. Im Aufweis ihrer existenziell immer schon vollzogenen Interaktivität vertieft er die Destruktion der metaphysischen Doktrin vom Menschen als einem Komposit aus Leib, Seele und Geist um eine entscheidende Wendung und unterläuft so zugleich die fundamentale Opposition der antik-christlichen Rationalität, der zufolge Leib und Geist einander als bewusstloses Begehren einerseits und reine Erkenntnis andererseits gegenübergestellt sind: In der Einheit von Befindlichkeit, Verstehen und Rede wird das Existieren selbst zum Medium eines Wissens um sich und die Welt, das aller Theorie nicht nur faktisch, sondern auch konstituierend vorausliegt. Dieses Wissen darf allerdings nicht als Eigenschaft oder Besitz eines dem Sein, der Welt oder dem Leben transzendenten und in diesem Sinn noch metaphysisch gedachten Subjekts, sondern muss als Grundform des In-der-Welt-seins selbst verstanden werden, als ein Wie des geschichtlichen Existierens. Dabei handelt es sich um den zugleich seins-, welt- und selbsterschließenden Grundvollzug des Sich-zu-sich-Verhaltens selbst, in dem es sich zu allen weiteren Vollzügen seines Daseins verhält und ihnen so allererst das „Da“ ihres Seins öffnet. Diese vor-theoretische bzw. nicht-diskursive Ontologie des Alltags (*genitivus subiectivus*) liegt deshalb auch der explizit theoretischen bzw. diskursiven Ontologie des Alltags (*genitivus obiectivus*) voraus, die Heidegger auszuarbeiten beansprucht. Sie dient ihr dabei als das in sich allerdings ab-gründige Fundament ihres ersten und leitenden Satzes, nach dem „die ontische Auszeichnung des Daseins“ darin liegt, „ontologisch zu sein“:

Ontologisch-sein besagt hier noch nicht: Ontologie ausbilden. Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sein des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vor-ontologisches zu bezeichnen. Das bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise des Verstehens von Sein.¹²⁹

¹²⁸ *Sein und Zeit*, S. 67.

¹²⁹ *Ebd.*, S. 12.

1.4.1. Befindlichkeit

Im Existenzial der Befindlichkeit fasst Heidegger dann das Phänomen, dass Dasein sich in jedem Augenblick seines In-der-Welt-seins *in* einer bestimmten Stimmung *befindet*:

Solches Gestimmtsein, darin einem so und so „ist“, lässt uns - von ihm durchstimmt - inmitten des Seienden im Ganzen befinden. Die Befindlichkeit der Stimmung enthüllt nicht nur je nach ihrer Weise das Seiende im Ganzen, sondern dieses Enthüllen ist zugleich - weit entfernt von einem bloßen Vorkommnis - das Grundgeschehen unseres Daseins.¹³⁰

Deshalb dürfen die Stimmungen nicht rationalistisch als Nebenerscheinungen des Denkens, Wollens oder Handelns oder psychologisch als Begebenheiten des „Seelenlebens“ abgetan werden. Die Stimmung ist nichts, was sich nachträglich wie ein Schleier über eine an sich seiende Welt legen würde. Statt dessen gilt umgekehrt, dass Dasein Welt je nur in dieser oder jener Stimmung „hat“, so dass „die Befindlichkeit der Stimmung (...) die Weltoffenheit des Daseins“ allererst „konstituiert“.¹³¹ Dies gilt auch und besonders für die „oft anhaltende, ebenmäßige und fahle Ungestimmtheit“, die weite Teile des Alltagslebens in seiner routinierten Indifferenz beherrscht.¹³²

Stimmungen erschließen das In-der-Welt-sein in seiner Aussetzung in und an seine Welt: „Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von Außen, noch von Innen, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem auf.“¹³³ Die Weite des in der Stimmung eröffneten Weltverständnisses kann daher durch die Reflexion nie zur Gänze eingeholt werden. Dem entspricht, dass eine Stimmung auch sehr viel tiefer täuschen kann als dies ein bloßer Irrtum vermag. Dass ein Dasein einer Stimmung Herr werden und dass Stimmungen umschlagen können, beeinträchtigt ihren Primat schon deshalb nicht, weil eine Stimmung immer nur aus einer Gegenstimmung heraus abgedrängt werden kann. Die besondere Erschließungsweise der Stimmungen liegt dann aber darin, dass sie die „Geworfenheit“ bzw. „Faktizität“ des

¹³⁰ *Was ist Metaphysik?*, a.a.O., S. 110.

¹³¹ *Sein und Zeit*, S. 137.

¹³² Ebd., S. 135.

¹³³ Ebd., S. 136.

Daseins erschließen, sein „Dass es ist und zu sein hat“.¹³⁴ Dem entspricht dann, dass die Stimmung dem Dasein nicht nur die Welt eröffnet, sondern dass sie es - vielleicht häufiger noch - „in der Weise der ausweichenden Abkehr“ vor sich selbst verschließt.¹³⁵ Dies mag als erste Anzeige der Ab-gründigkeit jeden Seinsverständnisses genommen werden.

1.4.2. Verstehen

Der Befindlichkeit ist das Verstehen gleichursprünglich: Befindlichkeit hat selbst ihr Verständnis, Verstehen ist immer gestimmtes. Im Existenzial des Verstehens sind nicht einzelne Verstehensakte gemeint, in denen Dasein ausdrücklich von etwas Kenntnis nimmt. Gemeint sind vielmehr die Weisen des Existierens, in denen das Dasein die in der Stimmung intuitiv eröffnete Welt intentional offen hält: „Das im Verstehen Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren.“¹³⁶

Heidegger erläutert das existenziale Verstehen durch alltagssprachliche Wendungen. Wird gesagt, dass jemand etwas vom Autofahren, Kochen, Fußballspielen, von der Mode oder gar vom Leben und der Welt versteht, dann wird ja nicht gemeint, dass jemand von etwas theoretisch Kenntnis habe. Gemeint ist vielmehr, dass jemand besonders geschickt Auto fährt, schmackhafte Gerichte zubereitet, sich für Fußball begeistert, modisch ist und im Leben oder der Welt sich auskennt. Bezieht man diesen Begriff des Verstehens auf die Existenz im Ganzen, wird deutlich, dass Verstehen hier den Vollzug des Daseins selbst meint. Genauer noch: Im Existenzial des Verstehens ist noch einmal festgehalten, dass der Daseinsvollzug selbst das vor-ontologische Wissen ist, das ein Dasein von sich und seiner Welt haben kann - ein Wissen allerdings, das „*kein Entdeckthaben einer Tatsache, sondern das Sichhalten in einer existenziellen Möglichkeit*“ ist (kursiv von mir).¹³⁷

Die im existenzial verstandenen Lebensvollzug immer schon realisierte Einheit von Wissen und Handeln zeigt sich z.B. in den spontanen und präzise genommen in der Regel nicht-intentionalen Akten, in denen ein Dasein sein Selbstverständnis mit

¹³⁴ Ebd., S. 134.

¹³⁵ Ebd., S. 136.

¹³⁶ Ebd., S. 134.

¹³⁷ Ebd., S. 144.

anderem Dasein oft vor-sprachlich kommuniziert: Wie nah man beieinander steht, welchen Abstand man voneinander wahrt, wie man sich näher kommt, diese scheinbar wie von selbst getroffenen gestischen Entscheidungen des Alltagshandelns folgen einer im Dasein selbst habitualisierten und derart vorbegrifflichen Ontologie dessen, was ein Körper, was eine Person, was Intimität und was Sozialität ist. Wie alle Reflexion ruht deshalb auch alle explizite Ontologie auf dieser Tiefenschicht des Wissens auf, ohne sie jemals gänzlich ins Bewusstsein heben zu können.

Weil das im Daseinsvollzug selbst schon realisierte Existenzverstehen eine gelebte Interpretation des Daseins durch sich ist, die stets im Werden begriffen und insofern aktuell immer unabgeschlossen ist, bezeichnet Heidegger das Dasein nach der Erschließungsweise des Verstehens als „Entwurf“ oder „Existenzialität“:

Das Entwerfen hat nichts zu tun mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan, gemäß dem das Dasein sein Sein einrichtet, sondern als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend. Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten. (...) Und nur weil das Sein des Da durch das Verstehen und dessen Entwurfscharakter seine Konstitution erhält, weil es ist, was es wird bzw. nicht wird, kann es zu sich selbst sagen: „werde, was du bist!“¹³⁸

1.4.3 Rede

Die dritte Form des Weltverständnisses ist die Rede. In diesem Existenzial wird das Phänomen gefasst, dass In-der-Welt-sein immer auch In-der-Sprache-sein ist. Die Faktizität der Rede liegt in den diversen historischen Sprachen und den vielfältigen Modi des Sprechens wie Aussprache, Rücksprache, Fürsprache, Zu- und Absage, Aufforderung, Warnung, Aussage usw. Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen gleichursprünglich: „Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus. Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit kommt zu Wort. Den Bedeutungen wachsen Worte zu.“¹³⁹ Weil die Rede als Existenzial eine Seinsweise

¹³⁸ Ebd., S. 145. Auch wenn die Formel „Werde, was du bist“ auf Pindar zurückgeht, spielt Heidegger mit ihrer existenzialen Wendung auf Nietzsche an, der sie seinem Zarathustra in den Mund gelegt hatte. Vgl. auch die dazugehörige Anmerkung auf S. 443, sowie natürlich Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Das Honigopfer*.

¹³⁹ Ebd., S. 161.

des Daseins ist, hat „alle Rede (...) zugleich den Charakter des Sichaussprechens. Redend spricht sich Dasein aus, nicht weil es zunächst als ‚Inneres‘ gegen ein Draußen abgekapselt ist, sondern weil es als In-der-Welt-sein verstehend schon ‚draußen‘ ist. Das Ausgesprochene ist gerade das Draußensein.“¹⁴⁰

Das redende Sichaussprechen des Daseins liegt dann nicht nur im Gesagten als solchem, sondern auch im Tonfall, der Modulation, im Tempo, in den die jeweilige Äußerung begleitenden Gesten, mithin in der ganzen Sprechweise. Es liegt damit auch, im Vorgriff auf Foucault gesagt, in den mehr oder minder verregelten Machtbeziehungen, in denen einem Dasein das Wort erteilt oder entzogen wird. Zugleich müssen neben der sprachlichen Verlautbarung auch das Hören und das Schweigen und schließlich – über Heidegger hinaus – auch das Schreiben und Lesen und zuletzt der aktive oder passive Gebrauch von Medien jedweder Art als Modi der Rede gefasst werden.¹⁴¹

Sofern sie die Bedeutsamkeit sowohl des Sichbefindens wie des Sichverstehens zu Wort kommen lässt, gehört die Rede sowohl der Faktizität (Geworfenheit) wie der Existenzialität (Entwurf) des Daseins zu und begleitet alle Akte seiner Intentionalität, seines „Seins bei“. Ist die Rede dann aber wie die Befindlichkeit und das Verstehen nie zur Gänze reflexiv einholbar, müssen auch und gerade die wissenschaftlichen Objektivationen der Sprache und der Schrift in Psychologie, Linguistik, Semiotik als Abstraktionen von der gelebten Rede verstanden werden. Bleibt anzumerken und zur Diskussion zu stellen, dass und wie die existenziale Einheit von Lebens- und Sprachvollzug Ludwig Wittgensteins Konzeption einer Einheit von „Lebensform“ und „Sprachspiel“ entspricht: Wie Wittgenstein sieht auch Heidegger in den Grenzen der Sprache die Grenzen der Welt – zu Recht und zu Unrecht, wie zu zeigen bleibt.¹⁴²

¹⁴⁰ Ebd., S. 162.

¹⁴¹ Diese Öffnung des Existenzials der Rede war zweifelsohne der allesentscheidende Einsatz des Frühwerks von Jacques Derrida, vgl. *Grammatologie* und *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M 1974 bzw. 1976.

¹⁴² Zum Verhältnis zwischen Heidegger und Wittgenstein vgl. neben den bereits erwähnten Arbeiten von Rentsch und Tugendhat Karl-Otto Apel, *Transformationen der Philosophie*, Bd. 1, Frankfurt 1976, S. 223ff.

1.5. Sorge, Transzendenz, Freiheit

In der Gleichursprünglichkeit von Befindlichkeit, Verstehen und Rede liegt dann immanent die Gleichursprünglichkeit von Geworfenheit und Entwurf: „Als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen.“¹⁴³ Sichbefindend ist es immer schon in eine vor-ontologisch artikulierte Welt versetzt, in der ihm bestimmte Lebens- und Seinsmöglichkeiten offen stehen und andere verschlossen sind. Diese Geworfenheit in bestimmte Möglichkeiten, mithin die ganze Ontologie seines Alltags (Genitivus subjectivus), gibt sich ihm jedoch immer nur im Licht des Entwurfs, in dem es sein Schon-sein auf das hin überschreitet, was es sein und werden kann. Der Entwurf überfliegt die Geworfenheit nicht, sondern findet als zunächst pragmatisch-vorreflexive Auslegung der Geworfenheit an ihr seine Konkretion. Insofern sind Geworfenheit und Entwurf nicht vollständig voneinander zu trennen, sondern gehören gleichursprünglich und wechselbezüglich zusammen: Im Entwurf seines Seins realisiert ein Dasein Seins- und Lebensmöglichkeiten, die ihm aus seiner Geworfenheit vorgezeichnet sind und doch nie zwingend aus ihr abgeleitet werden können. Aufgrund der Unableitbarkeit des gleichwohl niemals freischwebenden Entwurfs kommt ihm im Widerspiel mit der Geworfenheit ein nicht genau auszumessender Vorrang zu. Diesen Vorrang kennzeichnet Heidegger in einer der wichtigsten Wendungen seiner Phänomenologie als den Primat der Möglichkeit vor der Wirklichkeit:

Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten. (...) Auf dem Grund der Seinsart, die durch das Existenzial des Entwurfs konstituiert wird, ist das Dasein ständig „mehr“, als es tatsächlich ist, wollte man es als Vorhandenes in seinem Seinsbestand registrieren. Es ist aber nie mehr, als es faktisch ist, weil zu seiner Faktizität das Seinkönnen gehört. Das Dasein ist als Möglichsein auch nie weniger, d.h. das, was es in seinem Seinkönnen noch nicht ist, ist es existenzial (ebd.).

Sofern nun aber dieses Sich-Entwerfen-*Können* eine Funktion der Geworfenheit des Daseins und folglich ein Sich-Entwerfen-*Müssen* ist, bezeichnet Heidegger den Seinssinn des Daseins als Sorge. Damit will er nicht sagen, dass das Existieren ein mühseliges Geschäft wäre, das den Einsatz nicht lohne. Mühsal und Trübsinn sind

¹⁴³ Ebd., S. 145.

als alltägliche Befindlichkeiten ebenso wie Sorglosigkeit oder Begeisterung faktische Modifikationen der Sorge. Der Ausdruck soll auch nicht den Vorrang der vorreflexiv-pragmatischen vor den reflexiv-theoretischen Verhaltensweisen bezeichnen. Er soll vielmehr auf den Punkt bringen, dass es dem Dasein in seinem Sein stets und in allem um sein Sein geht - nicht, weil es keine anderen Sorgen als nur die eigenen kennen würde, sondern weil *je* nur es selbst - in die Seinsart des Entwerfens *als* in „das Freisein für das eigenste Seinkönnen“ geworfen - dieses Sein zu sein hat.¹⁴⁴ Damit aber wird der Primat der Existenz (Existenzialität, Entwurf, Möglichkeit) zum Primat der Zeitlichkeit selbst vor dem, was *je* schon war (Faktizität, Geworfenheit, Wirklichkeit). Nach ihrer Zeitlichkeit verstanden, bezeichnen Existenz, Entwurf und Möglichkeit die Zukünftigkeit des Daseins, sein Werden-Können oder Sich-vorweg-sein. Faktizität, Geworfenheit und Wirklichkeit des Daseins machen seine Vergangenheit oder Gewesenheit aus, sein Schon-sein. Sofern Zukünftigkeit und Gewesenheit Bestimmungen des Daseins als In-der-Welt-sein sind, nimmt Heidegger beide wie folgt zusammen:

Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels Sorge, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird.¹⁴⁵

Die Einheit von Existenzialität (Sich-vorweg-sein), Faktizität (Schon-sein-in) und Intentionalität (Sein-bei) bezeichnet Heidegger schließlich als „Transzendenz“ des Daseins. Darunter ist dann nicht wie noch bei Jaspers ein Jenseitsbezug oder gar eine Jenseitigkeit des Daseins selbst zu verstehen, sondern wiederum nichts anderes als der Primat des Werden-Könnens vor dem Gewordenen. Derart immer schon transzendierend, überschreitet Dasein nicht etwa das Sein und die Welt auf ein transzendentes Wesen, sondern sich und alles innerweltliche Seiende auf sein und dessen Sein und Welt, um aus dieser Überschreitung allererst auf sich zurück zu kommen. Deshalb kann der Satz, nach dem die ontische Auszeichnung des Daseins darin liegt, ontologisch zu sein, mit Bezug auf den metaphysischen Dualismus von Immanenz und Transzendenz so reformuliert werden, dass die immanente Auszeichnung des Daseins darin liegt, transzendierend zu sein. So verstanden

¹⁴⁴ Ebd., S. 191.

¹⁴⁵ Ebd., S. 192.

bezeichnet die Transzendenz des Daseins seine ebenso endliche wie unhintergehbare Freiheit, in der, um jetzt darauf zurück zu kommen, sowohl sein singulares „Schicksal“ wie das universale „Geschick des Seins“ selbst liegt:

Die Freiheit stellt in ihrem Wesen als Transzendenz das Dasein als Seinkönnen in Möglichkeiten, die vor seiner endlichen Wahl, d.h. in seinem Schicksal, aufklaffen.¹⁴⁶

In dieser Formulierung liegt eine weitere, auf den ersten Blick unscheinbare Kehre, in der Heidegger überhaupt erst den Übergang vom autonomistisch-humanistischen zum responsorisch-posthumanistischen Begriff der menschlichen Freiheit vollzieht. Gilt Freiheit dort als wie immer auch bestimmte Eigenschaft des Menschen, die in ihm selbst ihren Grund hat und ihn deshalb zur Autonomie bestimmt, kehrt Heidegger dieses Verhältnis um, in dem er Freiheit zur noch dem Dasein selbst vorausliegenden, weil es in seinem Sein und in seiner Zeit allererst konstituierenden Seinsbedingung macht, auf die das Dasein immer erst antworten, die es jederzeit verantworten muss und die seine freie Entscheidung derart keine autonome, sondern eine responsorische sein lässt. Nach der Vorlesung des Jahres 1930 wird die Freiheit deshalb erst dann existenzial verstanden,

wenn wir sie als *Grund der Möglichkeit des Daseins* suchen, als *dasjenige, was noch vor Sein und Zeit liegt*. (...) Wenn wir aber die Freiheit als Grund der Möglichkeit des Daseins zu suchen haben, dann ist sie selbst in ihrem Wesen ursprünglicher als der Mensch. Der Mensch ist nur ein Verwalter der Freiheit, nur einer, der die Freiheit von Freien in der ihm zugefallenen Weise Freiheit sein lassen kann, so dass, *durch den Menschen hindurch*, die ganze Zufälligkeit der Freiheit sichtbar wird. Menschliche Freiheit heißt jetzt nicht mehr: Freiheit als Eigenschaft des Menschen, sondern umgekehrt: *der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit* (kursiv von mir).¹⁴⁷

Gibt Heidegger hier die ontologisch bis jetzt am weitesten zurück führende Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein – *die Freiheit ist das, worin Sein und Zeit ihren konstituierenden „Grund“ gefunden haben* – so kommen in dieser Antwort doch zugleich und in kaum noch abzudrängender Weise die ethische und die politische Dimension der Ontologie selbst in den Blick. Um ihr näher zukommen gilt es, in einem letzten *vorbereitenden* Schritt der Frage nach der Wahrheit nachzugehen.

¹⁴⁶ *Vom Wesen des Grundes*, a.a.O., S. 174.

¹⁴⁷ *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31, S. 134f.

1.5.1. Wahrheit

Der § 44 von *Sein und Zeit* ist zu einem der Basistexte sämtlicher Diskussionen geworden, die im 20. Jahrhundert zum jahrhundertealten Problem der Wahrheit geführt wurden. Heidegger nimmt darin zunächst eine zu dieser Zeit schon weithin bestrittene Definition wieder auf, die auf Aristoteles zurückgehende, doch von Avicenna und Thomas v. Aquin formulierte Bestimmung der Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei*: Übereinstimmung der wahren Aussage bzw. des wahren Urteils mit ihrem Gegenstand (*apophansis, iudicio, propositio*). In einer an Kant sich anlehrenden Zurückweisung einer realistischen Verkürzung dieser Bestimmung schlägt er vor, an ihr auch weiterhin festzuhalten, dabei jedoch in den „Seinszusammenhang“ der „Wahrheitsbeziehung“ zurückzufragen, um dort die „Seinsart“ ihrer beiden Glieder und deren mögliche Übereinstimmung aufzuklären. Wie kaum anders zu erwarten, führt die „Frage nach der Seinsart der *adaequatio*“ in die „Frage nach der Seinsart des Erkennens“ und diese in das In-der-Welt-sein des Daseins und sein Zusammengehören mit dem Sein und der Wahrheit zurück.¹⁴⁸ Ist eine Aussage wahr, wenn sie das in ihr gemeinte Seiende selbst so „entdeckt“ und „sehen lässt“, wie es an ihm selbst ist, dann muss, so Heideggers erster Zug, „das Wahrsein (Wahrheit) der Aussage verstanden werden als entdeckend-sein. (...) Das Wahrsein als Entdeckend-Sein ist wiederum ontologisch nur möglich auf dem Grunde des In-der-Welt-seins.“¹⁴⁹ Damit aber weist, so Heideggers zweiter Zug, alles Entdeckt-sein von Seiendem in die ihr vorgängige „Erschlossenheit der Welt“ zurück, in der dieses Seiende allererst entdeckt werden kann. Diese wiederum, das ist dann der dritte Zug, gründet ihrerseits in der spontanen und zunächst vor-theoretischen Ontologie des Alltags (*Genitivus subjectivus*), die voranstehend im befindlich sich aussprechenden Seinsverständnis des Daseins aufgewiesen wurde: „Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-sein und das Selbst.“

¹⁴⁸ *Sein und Zeit*, S. 216, im Zusammenhang S. 212ff.

¹⁴⁹ Ebd., S. 218f.

Sofern Erschlossenheit von Welt und Entdecktheit von innerweltlichem Seienden im Dasein konstituiert werden, gilt dann einerseits, dass „mit der Erschlossenheit das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit erreicht“ wurde, und andererseits, dass das Dasein „wesenhaft ‚wahr‘“ und auch dann „in der Wahrheit“ ist, wenn es *ontisch* nie in jede mögliche Wahrheit eingeführt werden kann. Dabei erweist sich zuletzt, dass „die ursprünglichste und zwar eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, die *Wahrheit der Existenz*“ ist (kursiv i. Orig).¹⁵⁰

Sind die apophantische Aussage- und Urteilswahrheit und die hermeneutische „Wahrheit der Existenz“ gleichermaßen durch die „Als-Struktur“ ihrer Bewährung bestimmt, nach der sie das Seiende *als* das Seiende entdecken bzw. erschließen, von dem jeweils die Rede ist, und führt andererseits die Aufklärung der „Seinsart des Erkennens“ von der Aussage- und Urteilswahrheit in die „Wahrheit der Existenz“ zurück, so ist die Wahrheit selbst primär hermeneutischen und erst in abgeleiteter, wenn auch deswegen nicht hingfälliger Weise apophantischen Seins:

Die Aussage und ihre Struktur, das apophantische Als, sind in der Auslegung und ihrer Struktur, dem hermeneutischen Als, und weiterhin im Verstehen, der Erschlossenheit des Dasein fundiert.¹⁵¹

Das aber heißt: Der erste Ort der Wahrheit ist nicht das Urteil, sondern die im Sein des Daseins erschlossene Welt selbst. Deshalb gelangt Heidegger an dieser Stelle nicht nur zu einer Reformulierung des Wahrheitsbegriffs, sondern auch zur Reformulierung, besser gesagt: *zur ersten vollen Bestimmung des Zirkels von Dasein, Sein und Wahrheit selbst*:

Sein – nicht Seiendes – „gibt es“ nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit sind „gleichursprünglich“ (kursiv im Orig).¹⁵²

Weil Heidegger mit der vollen Bestimmung des Zirkels von Dasein, Sein und Wahrheit dessen erste, nahezu wortgleiche, doch nur auf Sein und Dasein bezogene Bestimmung „überholt“, sei seine Argumentation ausführlich zitiert:

¹⁵⁰ Ebd., S. 220f.

¹⁵¹ Ebd., S. 223.

¹⁵² Ebd., S. 230.

*Wahrheit „gibt es“ nur, sofern und solange Dasein ist. Seiendes ist nur dann entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist. (...) Vordem Dasein überhaupt nicht wahr, und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein, weil sie als Erschlossenheit, Entdeckung und Entdecktheit dann nicht sein kann. Bevor die Gesetze Newtons entdeckt wurden, waren sie nicht „wahr“; daraus folgt nicht, dass sie falsch waren, noch gar, dass sie, wenn ontisch keine Entdecktheit mehr möglich ist, falsch würden. Ebensovienig liegt in dieser „Beschränkung“ eine Herabminderung des Wahrseins dieser „Wahrheiten“. (...) Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhaft daseinsmäßigen Seinsart relativ auf das Sein des Daseins (kursiv im Orig.).*¹⁵³

Den Unterschied der existenzialen De-Konstruktion der Wahrheit von jeder Spielart des Relativismus als eines pseudokritischen Vorurteils zugunsten einer wie immer auch subjektunabhängigen wie übergeschichtlichen und deshalb vorgeblich „an sich“ seienden Wahrheit markiert Heidegger noch auf der selben Seite, indem er das Dasein zirkulär auf eben die „Wahrheitsvoraussetzung“ relativiert, die er gerade erst auf das Dasein relativiert hatte:

Wahrheit setzen „wir“ voraus, weil „wir“, seiend in der Seinsart des Daseins, „in der Wahrheit“ sind. Wir setzen sie nicht voraus als etwas „außer“ oder „über“ uns, zu dem wir uns neben anderen „Werten“ auch verhalten. Nicht wir setzen die „Wahrheit“ voraus, sondern sie ist es, die ontologisch überhaupt möglich macht, dass wir so sein können, dass wir etwas „voraussetzen“. (...) Wir müssen die Wahrheit voraussetzen, sie muss als Erschlossenheit des Daseins sein, so wie dieses selbst je als meines und dieses sein muss. Das gehört zur wesenhaften Geworfenheit des Daseins in der Welt. *Hat je ein Dasein als es selbst frei darüber entschieden, und wird es je darüber entscheiden können, ob es ins Dasein kommen will oder nicht?* „An sich“ ist gar nicht einzusehen, warum Seiendes entdeckt sein soll, warum Wahrheit und Dasein sein muss (kursiv im Orig.).¹⁵⁴

Die eigentliche Dramatik dieser De- und Re-Konstruktion der Wahrheit liegt dann, man ahnt es schon, im Sein des Daseins selbst. Ist dieses ontologisch, d.h. als solches, immer schon „in der Wahrheit“, so soll nämlich gleichursprünglich wahr sein, dass Dasein immer auch „in der Unwahrheit“ ist. Diese durchaus befremdliche und ihre religiöse Herkunft kaum verbergende Bestimmung führt dann aber zwingend auf die Frage, wer denn nun dieses Dasein eigentlich ist.

¹⁵³ Ebd., S. 226f.

¹⁵⁴ Ebd., S. 227f.

1.5.2. Ich-Selbst und Man-selbst oder: Wer ist das Subjekt der Alltäglichkeit?

Nach dem hermeneutischen Ansatz der Phänomenologie müssen alle Bestimmungen des Daseins als Bestimmungen seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit ausgewiesen werden. Im Blick auf das Alltagsleben zeigt sich dann aber im scheinbaren Widerspruch zum Existenzial der Jemeinigkeit:

Die Welt ist immer schon primär als *die gemeinsame Welt* gegeben und es ist nicht so, dass auf der einen Seite zunächst einzelne Subjekte wären, so auch einzelne Subjekte, die jeweils ihre eigene Welt hätten, und dass es nun darauf ankäme, die verschiedenen Umwelten der einzelnen aufgrund irgendeiner Verabredung zusammenschieben und daraufhin zu vereinbaren, wie man eine gemeinsame Welt hätte. So stellen sich die Philosophen die Dinge vor, wenn sie nach der Konstitution der intersubjektiven Welt fragen. *Wir sagen: Das erste, was gegeben ist, ist die gemeinsame Welt* (kursiv von mir).¹⁵⁵

Hier wird der Bruch zwischen Heidegger und der subjektmetaphysischen Tradition in ganzer Schärfe sichtbar. Wird Subjektivität noch bei Husserl aus der Grunderfahrung des ego cogito und aus der Beziehung des erkennenden Subjekts zu einem erkannten Objekt bestimmt, so nimmt Heidegger die Subjekt-Objekt-Relation in den Zirkel von Subjektivität, Sein bzw. Welt und Wahrheit zurück. Gibt es diesen Zirkel immer nur als *je meinen*, so ist damit gerade nicht die Selbstbezüglichkeit des „Ich denke“ gemeint, sondern die Jemeinigkeit einer in der alltäglichen Praxis erschlossenen Welt, die als solche immer schon die Jemeinigkeit eines Mitseins und Mit-ein-ander-seins-mit-Anderen ist: „*Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-sein ist Mitsein mit Anderen.*“¹⁵⁶ Diese Anderen sind nicht „der ganze Rest der Übrigen außer mir“, sondern die, „von denen man sich zumeist nicht unterscheidet, unter denen man auch ist“ (ebd.). Alles Besorgen ist deshalb gleichursprünglich „Fürsorge“, in der mein Dasein in den vielfältigen Modi intersubjektiven Verhaltens und seinen verschiedenen gesellschaftlichen Verhältnissen jederzeit auf Andere bezogen ist. Erst aus diesem unhintergehbaren Bezogensein auf Andere kann ich mich im „Ich“-Sagen als den meinen, der ich bin:

¹⁵⁵ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt/M 1979, S. 339.

¹⁵⁶ *Sein und Zeit*, S. 118.

Das Sichkennen *gründet* in dem ursprünglich verstehenden Mitsein. Es bewegt sich zunächst gemäß der nächsten Seinsart des mitseienden In-der-Welt-seins im verstehenden Kennen dessen, was das Dasein mit den Anderen umweltlich-umsichtig vorfindet und besorgt. Aus dem Besorgten her und mit dem Verstehen seiner ist das fürsorgende Besorgen verstanden. Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen (kursiv von mir).¹⁵⁷

Gemäß der gesellschaftlichen Form und Formierung des In-der-Welt-seins muss dann auch und gerade das Selbstsein primär als eine Funktion des Mit-ein-ander-seins begriffen werden: „Zunächst ‚bin‘ nicht ‚ich‘ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ‚selbst‘ zunächst ‚gegeben‘. Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.“¹⁵⁸

Wer aber ist dieses Man-selbst, das ich zunächst wie jede und jeder andere bin? Den Ausdruck „Man“ bzw. „Man-selbst“ wählt Heidegger nach der umgangssprachlichen Wendung, der zufolge nahezu sämtliche Verrichtungen der Alltagspraxis so vollzogen werden *sollen*, wie „man“ solche Verrichtungen vollzieht: „Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ‚großen Haufen‘ zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden ‚empörend‘, was *man* empörend findet (kursiv im Orig.).“¹⁵⁹ Dabei kommt es nicht notwendig darauf an, dass in jedem Fall auch so gehandelt wird, wie man handeln soll: entscheidend ist vielmehr, dass die zumeist implizit bleibende Ontologie des Alltags (Genitivus subjectivus) im Man eine normative und normalisierende Artikulation findet, die nicht erst in der Rede, sondern schon in der Befindlichkeit und im Verstehen an jeder Welt- und Selbsterschließung teilhat, weil sie gar nichts anderes ist als die allem Alltagshandeln einbeschriebene diffus-anonyme Autorität des durchschnittlichen Seinsverständnisses selbst. Dass zunächst nicht ich selbst, sondern die Anderen als Man-selbst bestimmen, was und wie ich bin, meint dann nicht den ontischen Sachverhalt, dass besondere Andere willentlich über mich verfügen. Nicht diese oder jener Andere ist das Man-selbst, nicht einige und auch nicht alle anderen zusammen, im Gegenteil: Das Man-selbst

¹⁵⁷ Ebd., S. 124.

¹⁵⁸ Ebd., S. 129.

¹⁵⁹ Ebd., S. 126f.

sind alle und keiner, „das Man (...) ist das Niemand.“¹⁶⁰ An diesem Niemand partizipiert jede und jeder, sowie er oder sie alltäglich an der „Mannigfaltigung“ gesellschaftlicher Praxis teilnimmt. Deshalb kommen im Man-selbst sämtliche Bestimmungen des Daseins zusammen: War das Dasein zunächst als In-der-Welt-sein und Welt als die Bedeutsamkeitsganzheit des alltäglich gelebten Lebens bestimmt worden, so zeigt sich nun im Man-selbst

das „realste Subjekt“ der Alltäglichkeit. (...) Wenn das Dasein ihm selbst als Man-selbst vertraut ist, dann besagt das zugleich, dass das Man die nächste Auslegung der Welt und des In-der-Welt-seins vorzeichnet. *Das Man-selbst, worumwillen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit.* Die Welt des Daseins gibt das begegnende Seiende auf eine Bewandnisganzheit frei, die dem Man vertraut ist, und in den Grenzen, die mit der Durchschnittlichkeit des Man festgelegt sind (ebd., kursiv von mir).

So ist das In-der-Welt-sein des Daseins nichts anderes als das, was seine vorreflexive Zugehörigkeit zur Alltagsnormalität einer *ko-existenziell* geteilten Lebensform und deren Sitten, Einrichtungen und sprachlich artikulierten Seins- und Sinndeutungen es sein lassen. Die dem Dasein zugesprochene Bestimmung der Jemeinigkeit steht – wie eingangs schon angesprochen und wenigstens im Prinzip – zum apriorischen Perfekt seiner Ko-Existenzialität nicht im Widerspruch: *Je meines* ist das Dasein ja nicht als isoliertes ego cogito, sondern als geschichtliche Weise, mit Anderen in einer gemeinsamen Welt zu sein. Die Form der Jemeinigkeit bezeichnet ein gesellschaftliches Seinsverhältnis.

1.5.3. Das Verfallen: Gerede, Neugier, Zweideutigkeit

Weil Heidegger im Aufweis der ko-existenziell geteilten Man-Form des Daseins nur die letzte Konsequenz seiner Abkehr vom Subjekt der cartesianischen Tradition zieht, weist er immer wieder darauf hin, dass seine Beschreibung des Alltagslebens nicht moralisch oder „kulturkritisch“ gemeint sei, sondern in strikt ontologisch zu verstehender „Neutralität“ allein auf ein konstituierendes Existenzial abziele, d.h. auf eine Formbestimmtheit jeden Daseins als eines solchen.¹⁶¹

¹⁶⁰ Ebd., S. 128.

¹⁶¹ Ebd., S. 176.

Trotzdem kann kein Zweifel daran bestehen, dass sowohl die Metaphysik- und Ontologiekritik als auch die implizite Ethik und Politik der Phänomenologie über das Man-Existenzial entwickelt werden. Dies zeigt sich zuerst in den näheren Bestimmungen des Man-selbst in den Existenzialien der „Abständigkeit“, der „Nivellierung“, des „Geredes“, der „Neugier“ und der „Zweideutigkeit“, mit denen Heidegger nahezu Punkt für Punkt die Bestimmungen wiederaufnimmt, in denen Kierkegaard das Alltagsleben der bürgerlichen Gesellschaft als „examen rigorosum der Nivellierung“ beschrieben hatte.¹⁶² Dies zeigt sich darüber hinaus darin, dass Heidegger den Seinssinn der vom Man-selbst geregelten Alltäglichkeit in der existenziellen Bewegung des „Verfallens“ charakterisiert, in der das Dasein von sich „abgefallen“ und „entfremdet“ sein soll.¹⁶³ Vollends sichtbar aber wird die ethisch-politische Bedeutung des Man-Existenzials daran, dass Heidegger die für das Dasein letztlich entscheidende Differenz von „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ methodisch wie systematisch von ihm abhängen lässt:

Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das Man-selbst, das wir von dem eigentlichen, d.h. eigens ergriffenen Selbst unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man zerstreut und muss sich erst noch finden.¹⁶⁴

Uneigentlichkeit wird dabei als ein vom Man-selbst zugleich immer schon und immer wieder neu vollzogenes Vergessen der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Seins wie des Daseins sichtbar, das zuletzt zum „Abblenden des Möglichen als solchen“ führt. Stehen Zeit und Geschichte existenzial verstanden unter den Primat der Zukünftigkeit als dem Sich-Vorweg-sein des Daseins in den Möglichkeiten seines Werden-Könnens, so wird dieser Überschuss der Freiheit vom Man-selbst auf die jeweils herrschende Ordnung des Seienden eingeebnet, die damit tendenziell eine „Ordnung der Dinge“ (Foucault) wird:

¹⁶² Vgl. ebd. §§ 35-37 und §§ 25-27. Vgl. Sören Kierkegaard, *Eine Literarische Anzeige*, Düsseldorf 1954, S. 89ff.

¹⁶³ *Sein und Zeit*, § 38.

¹⁶⁴ Ebd., S. 129.

Das verstehende Sichertwerden des Daseins ist als faktisches je schon bei einer entdeckten Welt. Aus dieser nimmt es - und zunächst gemäß der Ausgelegtheit des Man - seine Möglichkeiten. Diese Auslegung hat im vorhinein die wahlfreien Möglichkeiten auf den Umkreis des Bekannten, Erreichbaren, Tragbaren, dessen, was sich gehört und schickt, eingeschränkt. Diese *Nivellierung der Daseinsmöglichkeiten auf das alltäglich zunächst Verfügbare* vollzieht zugleich eine *Abblendung des Möglichen als solchen*. Die durchschnittliche Alltäglichkeit wird möglichkeitsblind und beruhigt sich bei dem nur „Wirklichen“ (kursiv von mir).¹⁶⁵

Verfallen, von sich abgefallen und entfremdet ist das Man-selbst, weil und sofern es das jemeinig-zukünftige Dasein einem Primat des Faktisch-Allgemeinen, des Schon-Gegebenen und der Wirklichkeit unterwirft: „Möglichkeitsblind“ geworden, blendet das Dasein den Seinssinn der Existenz - Jemeinigkeit, Sich-vorweg-sein, Transzendenz, Freiheit - aus und deutet sich selbst von einem existierenden in ein vorhandenes, d.h. in ein mit einer fixen Identität und substantiell begründeten Eigenschaften versehenes Seiendes um.

Weil sich der weiteste Reflex dieser alltäglichen Seins- und Selbstvergessenheit dann aber tatsächlich in der metaphysischen Tradition findet, die das Dasein als das weltjenseitig-übergeschichtliche ego cogito eines gattungsallgemeinen „Bewusstseins überhaupt“ und das Sein selbst als die beständige Anwesenheit des unvergänglichen, höchsten und allgemeinen Einen denkt, so findet die existenziale Fundamentalontologie ihren ersten Terminus darin, die ontologische Tradition als begriffliche Überhöhung der im Man-selbst alltäglich gelebten Selbstverdinglichung des Daseins zu destruieren. Hängen dann aber sowohl das ethische Entweder-Oder des jemeinigen Selbstseinkönnens wie die notwendig auch politisch aufgeladene Metaphysikkritik der Phänomenologie an der De-Konstruktion der Man-Form des Daseins, weil das Man-selbst in der Verfallenheit des Alltagslebens nichts weniger als die „Seinsvergessenheit“ selbst habitualisiert und so auch zum Subjekt der Metaphysik wird, muss die Kehre aus der Metaphysik heraus zwingend als Bruch mit der Alltagsnormalität der zur Welt gewordenen Metaphysik und folglich zugleich als existenziell-jemeinige *Konversion* und als welt- und seinsgeschichtliche *Revolution* entworfen werden.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Ebd., S. 194f.

¹⁶⁶ Heidegger hat das Entsprechungsverhältnis seiner Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zu den theologischen Unterscheidungen von status integritatis, status corruptionis und status gratiae ausdrücklich anerkannt, zugleich aber ausdrücklich eine Vorgängigkeit der

1.6. Wie man wird, was man ist: die Angst, das Gewissen und der Tod

Nun sollte der Seinssinn des Daseins nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens, sondern der Indifferenz seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit freigelegt werden. Indem Heidegger das „natürliche Geradehinleben“ (Husserl) nun aber als den Raum der Verfallenheit des Daseins und zugleich als den Ursprungsort der metaphysischen „Verdeckungen“ umgrenzt, gerät die Phänomenologie in ein Dilemma: Wie soll der Seinssinn des Daseins „am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins“ aufgeklärt werden, wenn dort „Jeder der Andere und keiner er selbst“ ist?¹⁶⁷ Heißt das nicht, dass sich das Dasein gerade in seiner Alltagswelt gegen sich abriegelt hat? Tatsächlich vermerkt Heidegger unmittelbar im Anschluss an seine Man-Analyse:

Wenn das Dasein die Welt eigens entdeckt und sich nahebringt, wenn es ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt, dann vollzieht sich dieses (...) immer als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt.¹⁶⁸

Um die Abriegelung des Daseins vor ihm selbst durchbrechen zu können, greift die Phänomenologie zunächst auf zwei Erfahrungen zurück, die in Analogie zu Jaspers' Begriff der „Grenzsituation“ als Grenzerfahrungen bezeichnet werden können: auf die Erfahrung der Angst und auf die des Gewissensrufs. Dem Ansatz der Analyse entsprechend darf die Angst kein Ausnahmezustand jenseits der Alltäglichkeit sein, sondern muss sie wenigstens latent durchstimmen. Nun wird das Dasein in der Durchschnittlichkeit seines Seins- und Weltverhältnisses von der geläufigen Bedeutsamkeit der Welt getragen: Die „Dinge des Lebens“ haben seit je ihren angestammten Platz, im „Lauf der Dinge“ begegnet man sich selbst aus den Dingen heraus, jede und jeder weiß, was man zu tun hat und „wie die Dinge liegen.“ Dann aber: Plötzlich und ungeahnt, an einer Straßenecke, in der Windfangtür eines Restaurants, am Ende eines ausgelassenen Gelächters oder beim Aufblicken aus

existenzialen vor der theologischen Bestimmung behauptet. Vgl. ebd., S. 180 und hier 2.6.3., 2.7.3. und 2.8.

¹⁶⁷ Ebd., S. 66 bzw. 128.

¹⁶⁸ Ebd., S. 129.

beiläufiger Zeitungslektüre überkommt „einen“ die Angst. Damit ist nicht das unerwartete Erschrecken der Furcht gemeint, das den überfällt, der beim Überqueren der Straße plötzlich das Auto bemerkt, das ihn zu überfahren droht. Die Angst liegt tiefer als jede Furcht, weil sie nicht auf ein bestimmtes furchterweckendes Seiendes, sondern auf das ganze Dasein und mithin auf die ganze Welt gerichtet ist:

In der Angst - sagen wir – „ist es einem unheimlich.“ Was heißt das „es“ und das „einem“? Wir können nicht sagen, wovor einem unheimlich ist. Im Ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. Dies jedoch nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich einem zu. Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns - im Entgleiten des Seienden - dieses „kein“. (...) Wir „schweben“ in Angst. Deutlicher: Die Angst lässt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. Darin liegt, dass wir selbst - diese seienden Menschen - inmitten des Seienden uns mitentgleiten. Daher ist im Grunde nicht „dir“ und „mir“ unheimlich, sondern „einem“ ist so. Nur das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da.¹⁶⁹

Weil man nicht weiß, wovor man sich ängstigt, ist es auch nicht unaufrichtig, wenn man, sobald die Angst sich gelegt hat, versichert, dass man eigentlich vor „nichts“ sich geängstigt habe. Dieses „nichts“ freilich ist kein wie immer zu bestimmender Gegenstand, sondern das im Augenblick vollzogene Sich-an-nichts-mehr-halten-können, das „einen“ inmitten des wegrückenden Seienden bedrängt und augenblicklich ent-identifiziert. Diese „grundlegende existenzialontologische Affizierung“ (Lyotard) aber ist selbst wieder nichts anderes als eine Weise des In-der-Welt-seins. Genauer noch: es ist das In-der-Welt-sein *als* in der Angst „vor“ sich selbst gebrachtes:

Worum die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst. In der Angst versinkt das umweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltliche Seiende. Die Welt vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mitdasein anderer. Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der Welt und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein.¹⁷⁰

¹⁶⁹ *Was ist Metaphysik?*, in: *Wegmarken*, a.a.O., S. 111f.

¹⁷⁰ *Sein und Zeit*, S. 187.

Augenblicklich, unverfügbar und doch aus dem Innersten des eigenen Seins vor sich selbst gebracht, erfährt sich das Dasein als „das nackte ‚Dass‘ im Nichts der Welt“.¹⁷¹ Die Welt selbst aber zeigt sich „in einer leeren Erbarmungslosigkeit“ als „die Nichtigkeit des Besorgbaren, d.h. die Unmöglichkeit des Sichentwerfens auf ein primär im Besorgten fundiertes Seinkönnen der Existenz. Das Enthüllen dieser Unmöglichkeit bedeutet aber ein Aufleuchten-lassen der Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens.“¹⁷² Diese wiederum liegt nicht in irgendeiner besonderen Lebensmöglichkeit unter anderen, sondern lediglich darin, dass das Dasein in seine in der Angst affektiv erlittene Vereinzelung einwilligt und sich von der Angst in seine eigenste Seinsfrage „einstimmen“ lässt. Aus seiner „Botmäßigkeit“¹⁷³ unter die Welt und die Anderen entlassen, fragt es nach seinem Sein als nach dem Seinkönnen, „das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann.“¹⁷⁴ Von dieser Vereinzelung gilt dann aber, und daran hängt hier wie im folgenden alles, dass sie die Vereinzelung eines In-der-Welt-seins und insofern die ergriffene Jemeinigkeit des Zirkels von Dasein, Sein und Wahrheit meint, und also weder die eines auf sich isolierten ego cogito noch die einer in sich verschlossenen „Person“:

Dieser existenziale „Solipsismus“ versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, dass er das Dasein gerade in einem extremen Sinn vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt (ebd.).

Was die Angst als Befindlichkeit erschließt, das erschließt das Phänomen des Gewissens nach der Seite des Verstehens und der Rede. Um den inneren Zusammenhang von Angst und Gewissensruf auszuweisen, de-konstruiert Heidegger zunächst die überkommenen philosophischen Theorien des Gewissens.¹⁷⁵ Diese verdecken dessen primären Seinssinn durch die moralisierende Bestimmung, der zufolge der Gewissensruf jeweils auf eine bestimmte Verfehlung und insofern eine bestimmte Schuld des Daseins bezogen ist. Heidegger seinerseits

¹⁷¹ Ebd., S. 276f.

¹⁷² Ebd., S. 343.

¹⁷³ Ebd., S. 126

¹⁷⁴ Ebd. S. 188.

¹⁷⁵ Ebd., §§ 54-60.

bezieht den Gewissensruf nicht mehr *moralisch* auf eine Verfehlung im Mitsein mit Anderen, sondern *ontologisch* auf die Form des Existierens im Ganzen. Zugleich löst er den Gewissensruf von jedem Bezug auf die Werte und Normen einer allgemeinen Sittlichkeit und versteht ihn als allein auf das vereinzelte Dasein bezogenen und im „Modus des Schweigens“ artikulierten „Ruf der Sorge“:

Der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen. Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man.¹⁷⁶

Was aber soll unter einer nicht moralischen, sondern ontologischen Schuld verstanden werden? Wie ist man nicht infolge einer bestimmten Verfehlung, sondern in der Form seines Daseins „schuldig“? Heidegger erläutert das existenzielle Schuldigsein in einer Reflexion auf die Zeitlichkeit und mithin die Endlichkeit des Existierens. Weil das Dasein als faktisch existierendes nie hinter sein Schon-in-der-Welt-sein zurück kann, kann es die eigene Existenz nie von sich aus beginnen und deshalb auch nicht durch sich selbst begründen. Es bleibt folglich eines von ihm selbst begründeten Anfangs schuldig:

Existierend kommt es nie hinter seine Geworfenheit zurück, so dass es dieses „dass es ist und zu sein hat“ je eigens erst aus seinem Selbstsein entlassen und in das Da führen könnte. (...) Ob es den Grund gleich selbst nicht gelegt hat, ruht es in seiner Schwere, die ihm die Stimmung als Last offenbart. Und wie ist es dieser geworfene Grund? Einzig so, dass es sich auf Möglichkeiten entwirft, in die es geworfen ist. Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen nie mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen. *Der eigene geworfene Grund zu sein, ist das Seinkönnen, darum es in der Sorge geht* (kursiv von mir).¹⁷⁷

Die mit der Geworfenheit schon gesetzte Schuld des Daseins - den Grund seines Seins nicht selbst gelegt zu haben - wird im Entwurf gleichsam verdoppelt. Sich entwerfend wählt das Dasein die Möglichkeiten seines Seinkönnens, und es wählt sie so, dass die Wahl der einen Lebensmöglichkeit notwendig die Abwahl anderer, an sich gleichermaßen offenstehender Möglichkeiten ist:

¹⁷⁶ Ebd., S. 277.

¹⁷⁷ Ebd., S. 284.

Der Entwurf ist nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit seines Grundseins bestimmt, sondern als Entwurf wesenhaft nichtig. (...) Die gemeinte Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten. Die Freiheit aber ist nur in der Wahl der einen, d.h. im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichttauchwählenkönnens der anderen.¹⁷⁸

Deshalb lautet die Lehre des Gewissensrufs, phänomenologisch auf den Punkt gebracht: „Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt. Die Sorge - das Sein des Daseins - besagt demnach als geworfener Entwurf: Das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit“ (ebd.).

Der Unterschied der ontologischen zur moralischen Gewissensinterpretation zeigt sich freilich erst in der Bestimmung des Sinns des Gewissensrufs in seiner ganzen Schärfe. Moralisch und existenzial verstanden ruft das Gewissen jeweils zu Reue, Buße und Umkehr auf. Moralisch verstanden zielt die Reue auf die Begleichung und damit auf die Tilgung der durch die Verfehlung entstandenen Schuld. Existenzial verstanden aber zielt die Reue gerade umgekehrt auf die Übernahme der eigenen Schuld und stellt insofern in paradoxer Verkehrung der moralischen Reue ein „Aufrufen zum Schuldigsein“ dar.¹⁷⁹

Darunter ist nun allerdings keine Anstiftung zur tätigen Amoralität zu verstehen, sondern die Aufforderung zur ausdrücklichen Anerkennung der letzten Grund- und Ziellosigkeit des Existierens im Ganzen: Statt sich in die Normalität der alltäglichen Bedeutsamkeit zu flüchten, in der sich „das Leben“ wie von selbst versteht, soll sich das Dasein in der doppelten Schuld seiner ursprünglichen Grundlosigkeit bejahen, „darin es sich an nichts halten kann.“¹⁸⁰

Hier zeigt sich, dass Heidegger in der Interpretation der Angst und des Gewissensrufs ein einheitliches Phänomen vor Augen hat: Die Angst erschließt das Dasein in seiner ungedeckten Überlassenheit an es selbst, der Gewissensruf fordert es dazu auf, diese Überlassenheit an es selbst eigens zu übernehmen und derart zum Zeugen der „Wahrheit der Existenz“ zu werden. Nimmt man die Angst und den Gewissensruf zusammen, so werden sie als die „ursprünglichen Erfahrungen“ kenntlich, in denen „die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins

¹⁷⁸ Ebd., S. 285.

¹⁷⁹ Ebd., S. 287.

¹⁸⁰ *Was ist Metaphysik?*, in: *Wegmarken*, a.a.O., S. 112.

gewonnen wurden.“¹⁸¹ Zugleich erhellt, warum diese Erfahrungen zunächst und zumeist nicht eigens vollzogen und übernommen, sondern als verdrängte zum Anlass vielfältiger Versuche wurden, sich der Ab-gründigkeit des eigenen Seins durch Vergewisserung eines transzendenten Grundes oder durch eine autonomistische Selbstbegründung zu entheben. Verständlich wird jetzt auch, dass und wie das Dasein die in diesen Erfahrungen „ursprünglich“ aufbrechende Seinsfrage in die Frage nach einem höchsten und allgemeinen Seienden verkehrt: eines „Seins“, dass einen von der eigenen ontologischen Schuld freisprechen, absolvieren könnte. Dem entspricht dann, dass, wie und warum das Dasein mit der Moralisierung des Gewissensrufs an das Man-selbst und die Durchschnittlichkeit des Alltagslebens zurückgebunden wird, deren fixer Ausdruck die jeweils geltenden Werte und Normen sind: „Das Dasein gilt als Seiendes, das zu besorgen ist, welches Besorgen den Sinn der ‚Wertverwirklichung‘ und Normerfüllung hat“.¹⁸² Damit aber wird verdeckt, dass die „Wahrheit der Existenz“ darin liegt, die Frage nach dem Sinn des je mir bevorstehenden Seins einerseits ohne jede Deckung durch herrschende Normen oder Werte, andererseits ohne die Selbstgewissheit einer in sich selbst begründeten Autonomie beantworten zu müssen:

Das Rufverstehen erschließt das eigene Dasein in der Unheimlichkeit seiner Vereinzelung. Die im Verstehen mitenthüllte Unheimlichkeit wird genuin erschlossen durch die ihm zugehörige Befindlichkeit der Angst. (...) Das Gewissenhabenwollen wird Bereitschaft zur Angst.¹⁸³

Indem Heidegger in der Angst und im Gewissensruf die vom Alltagsleben und der metaphysischen Tradition verdeckten „ursprünglichen Erfahrungen“ des Seins des Daseins freilegt, wird noch einmal deutlich, wie eng seine Analytik der Existenz an diejenige Kierkegaards anschließt. Auch dort stehen die Angst und das Gewissen im Mittelpunkt der Dialektik der Selbstwerdung, auch dort führt - wie in *Furcht und Zittern* dargelegt - das eigentliche Selbstseinkönnen zur „teleologischen Suspension des Ethischen.“¹⁸⁴ Trotzdem bestätigt sich auch hier wieder ihre grundlegende

¹⁸¹ *Sein und Zeit*, S. 22.

¹⁸² Ebd., S. 293.

¹⁸³ Ebd., S. 296.

¹⁸⁴ Vgl. Sören Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, xx, S. 57.

Differenz. In der Perspektive Kierkegaards muss die Heideggersche „Bereitschaft zur Angst“ als die äußerste Form der Verzweiflung begriffen werden, die er in der *Krankheit zum Tode* „Trotz“ nennt: „Sich nicht trösten und heilen lassen wollen durch das Ewige, das Irdische so hoch veranschlagen, dass das Ewige kein Trost zu sein vermag.“¹⁸⁵ Allerdings muss unter der „trotzigen“ Bejahung des „Irdischen“ die Bejahung der aus jeder transzendenten Garantie freigesetzten und im radikalen Sinn sich selbst immanenten Welt verstanden werden, nicht die vorgeblich illusionslose Selbst-Beschränkung auf ein Aufgehen im „bloß“ irdischen, „bloß“ weltlichen Hier und Jetzt durchschnittlicher Alltäglichkeit: in dessen Verachtung sind sich Kierkegaard und Heidegger ja gerade einig! Dem entspricht dann auch, dass Heidegger wie Kierkegaard das Selbstseinkönnen an einen Terminus der Ablösung und Abkehr von allem so verstanden „bloß“ Irdischen binden. Nur ist dieser Terminus bei Heidegger nicht die Erlösung durch Gott, sondern der Tod:

Nur das Freisein für den Tod gibt dem Dasein *das Ziel schlechthin* und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit. (...) Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden lässt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen Übermacht seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur „ist“ im Gewährthaben der Wahl, die Ohnmacht der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden (kursiv von mir).¹⁸⁶

Damit bricht schließlich ein weiterer, letzter Unterschied zwischen den beiden „existierenden Denkern“ auf. Findet Kierkegaard zuletzt einen absoluten Halt an einem Anderen, so führt der angstdurchstimmte und vom Gewissensruf schweigend artikulierte „Vorlauf in den Tod“ in der Phänomenologie Heideggers an die Grenze, die das Dasein „einzig von ihm selbst her zu übernehmen hat“:

Sie macht offenbar, dass alles Sein bei dem Besorgten und alles Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. (...) Das Vorlaufen erschließt der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Kierkegaard, a.a.O., S. 70.

¹⁸⁶ *Sein und Zeit*, S. 384.

¹⁸⁷ Ebd., S. 263f. Bleibt zu erwähnen, dass Heidegger der Grundbefindlichkeit Angst in den *Grundbegriffen der Metaphysik* eine weitere, in ihrem Leistungssinn gleichsinnige an die Seite gestellt hat: die Langeweile. Vgl. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, Freiburg 1983. Vgl. dazu Jean-Paul Sartre, *Der Ekel*, Hamburg 1981.

Bleibt allerdings festzuhalten, dass noch die Einsicht um die letztendliche Jemeinigkeit des deshalb auch „eigensten Seinkönnens“ die eines In-der-Welt-seins ist, mithin eben nicht ein dann in sich verschlossenes Selbst meint, sondern ein Selbst in der Fülle seiner mit-weltlichen Bezüge und damit eben nicht bloß ein Selbst, sondern ein Welt.

1.6.1. Jenseits von Rationalismus und Irrationalismus

Die explizit vollzogene Ent-Moralisierung des Gewissens ist zu einem wesentlichen Anhaltspunkt der Heidegger-Deutungen gewordenen, die ihm einen dezisionistischen Irrationalismus vorwerfen, der seinem Beitritt zur nationalsozialistischen „Revolution“ wenn nicht vorgearbeitet, so doch buchstäblich „nichts“ in den Weg gelegt habe. Nun hat Heidegger sein eigenes Denken schon in *Sein und Zeit* auch als einen Eingriff in die damals aktuellen Debatten um Rationalismus und Irrationalismus verstanden und dabei auch hier eine Position jenseits der geläufigen Opposition beider beansprucht: „Der Irrationalismus - als das Gegenspiel des Rationalismus - redet nur schielend von dem, wogegen dieser blind ist.“¹⁸⁸

Inwiefern Heidegger in der Freilegung der „ursprünglichen Erfahrungen“ der Angst und des Gewissens die beanspruchte dritte Position findet, zeigt sich, wenn man sich klar macht, worum es im Vorlauf in den Tod eigentlich geht. Selbstverständlich darf das Vorlaufen sowenig mit dem Vollzug der Selbsttötung wie mit einem Räsonnieren über das Sterben verwechselt werden. Statt dessen muss es als der im äußersten Fall lebenslängliche Versuch eines ständig aufrechterhaltenen ausdrücklichen Bewusstseins um die im Tod kulminierende letzte Grund- und Ziellosigkeit des endlichen Existierens und den responsorischen Charakter seiner prekären Freiheit angesehen werden. In diesem Bewusstsein hält sich die eigentliche Existenz dann aber tatsächlich jenseits von Rationalismus und Irrationalismus: Der Unbewusstheit des alltäglichen Geradehinlebens entgegengesetzt und derart ent-schlossen die „Wahrheit der Existenz“ bezeugend, weiß sie um die von aller Rationalisierung nur abgedrängte, zuletzt aber weder zu vermittelnde noch aufzuhebende Irrationalität des endlichen Existierens. Unverstellt dieser Irrationalität konfrontiert, kann sie sich

¹⁸⁸ Ebd., S. 136.

von den geläufigen Illusionen der Metaphysik und aller weltgeschichtlichen Dialektiken ebenso distanzieren wie von einem Sicheinhausen ins „bloß“ Weltliche einer sich in sich verschließenden Alltäglichkeit und gewinnt so das eigene Dasein in der endlichen Frist seines Selbstseinkönnens.

Weit entfernt von einem leichtfertig heroisierten Dezisionismus erfährt das den „Ruf der Sorge“ vernehmende Dasein zugleich, dass von einer Entscheidung immer nur dort gesprochen werden kann, wo keine weitere Begründung mehr angegeben und nicht weiter kalkuliert werden kann, also eine eigentlich unentscheidbare Situation vorliegt. Deshalb terminiert die volle Erfahrung des Sich-entscheiden-müssens als eines Sich-*grundlos*-entscheiden-müssens auch nicht in der jeder weiteren Reflexion enthobenen Bindung an eine dann ein für alle Mal getroffene Entscheidung, sondern in der Freiheit zur möglichen Rücknahme der Entscheidung. Als ontische Rationalisierung des ontologisch Irrationalen allen Daseins versteht diese Freiheit,

dass der Entschluss seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und offen gehalten werden muss für die jeweilige faktische Möglichkeit. Die Gewissheit des Entschlusses bedeutet: *Sichfreihalten für seine mögliche und je faktisch notwendige Zurücknahme.* (...) Sichfreihalten für die Zurücknahme ist die eigentliche *Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst.* (...) Das zur Entschlossenheit gehörende Für-wahr-halten tendiert seinem Sinne nach darauf, *sich ständig, d.h. für das ganze Seinkönnen des Daseins, freizuhalten.* (...Die Entschlossenheit) weiß um die Unbestimmtheit, die ein Seiendes, das existiert, durchherrscht (kursiv von mir).¹⁸⁹

Das „ständige Sichfreihalten“ ist dann natürlich gerade nicht als ästhetisch-opportunistisches Sichausliefern an beliebig andrängende Möglichkeiten zu verstehen, sondern geradezu umgekehrt als ausdrückliche Aneignung dessen, was schon bei Kierkegaard und noch bei Foucault den Kern des existenzialistischen Freiheitsbegriffs ausmacht: das jeder spezifischen Wahl die – so Kierkegaards Ausdruck – „absolute“ Wahl als die „Wahl der Wahl“ selbst vorausgehen muss, in der ich mich als den zugleich Wählen-Könnenden und Wählen-Müssenden wähle und mich zugleich dazu bestimme, diese „absolute“ Wahl in jeder spezifischen Wahl mitzuwählen, d.h. zu wiederholen. Die absolute Wahl als Wahl der dauernden „Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst“ reflektiert dann auch den responsorischen und eben nicht autonomistischen Charakter der Freiheit des Daseins, den Kierkegaard vor Heidegger wie folgt gefasst hat:

¹⁸⁹ Ebd., S. 307f.

Die Wahl vollzieht mit einem Schlag folgende zwei dialektische Bewegungen: Das, was gewählt wird, ist nicht da und entsteht durch die Wahl; das, was gewählt wird, ist da, sonst wäre es keine Wahl. Wenn nämlich das, was ich wähle, nicht da wäre, sondern durch die Wahl schlechthin entstünde, würde ich nicht wählen, sondern würde erschaffen; aber ich erschaffe mich nicht, ich wähle mich.¹⁹⁰

Treffend hat Habermas im „Sein zum Tode“ die „quasi-religiöse“ Ethik eines „Protestantismus auf dem Nullpunkt der Säkularisierung“ erkannt: Im ursprünglichen Sinn des Wortes religio (Gewissenscheu) bindet sich das aus aller Normalität herausgesetzte und auf sich vereinzelt Dasein an seine „endliche Autonomie inmitten des Nichts der entgötterten Welt“¹⁹¹ und wird derart, wiederum im ursprünglichen Sinn des Worts, zum „Protestanten“, d.h. zum Zeugen für die „Unheimlichkeit“ des Existierens und das „Un-zuhause“ der Freiheit (von lat. *protestari*, öffentlich bezeugen, eine Gegenerklärung abgeben, missbilligen). Zugleich wird das in keiner Heimkehr aufzuhebende und einzuholende „Un-zuhause“ zur eigensten Wahrheit der Phänomenologie des Daseins selbst: hatte sie im ersten Schritt ihrer Säkularisierung der Subjektivität das In-sein des Daseins durch das „Wohnen“ in einer alltäglich vertrauten Welt bestimmt, klärt sie diesen definitiv profanen Anfang und Grund allen Existierens jetzt als Verdeckung einer ihr vorgängigen Maßlosigkeit auf - in der eminenten Bedeutung des Begriffs der Aufklärung:

Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Un-zuhause muss existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden (kursiv im Orig.).¹⁹²

Vor diesem Hintergrund kann jetzt auch die Frage nach dem Verhältnis der existenzialen und der moralischen Gewissensinterpretation beantwortet werden.

¹⁹⁰ Sören Kierkegaard, *Entweder-Oder Bd. 2*, Düsseldorf 1950, S. 229. Vgl. dazu auch die Ausführungen Helmut Fahrenbachs, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Frankfurt 1968, S. 72 – 126.

¹⁹¹ Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt/M 1987, S. 70 bzw. 77. Dass und warum der Begriff der Autonomie die spezifische Freiheit des Daseins allerdings verfehlt, wurde bereits ausgeführt.

¹⁹² *Sein und Zeit*, S. 189.

Wenn die existenziale Deutung die moralische de-konstruiert, so ist das – wie grundsätzlich und zuvor schon in der De-Konstruktion der Subjekt-Objekt-Beziehung durch die Struktur des In-der-Welt-seins – keine Verwerfung des de-konstruierten Sachverhalts, sondern seine Substruktion: das ontologisch verstandene Gewissen wird dem moralischen unterbaut. Die Bindung des Daseins an das Gute und die Ausbildung seines „guten Willens“ ist dann aber als ein Vollzug zu verstehen, den das Dasein *eigentlich* nur in expliziter Bejahung seiner „Unheimlichkeit“ und seines „Un-Zuhause“, damit aber in der ihm darin widerfahrenden radikalen Vereinzelung und der ausdrücklichen Wahl dieser Vereinzelung als der Wahl der Wahl selbst vollziehen kann. Damit gewinnt Kants Formulierung zu Beginn des ersten Abschnitts der *Grundlegung zur Metaphysik der Metaphysik der Sitten* – „Es ist überall *nichts* in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“ – überhaupt erst ihre eigentliche Schärfe: ein Sachverhalt, der später vor allem Sartre beunruhigen wird.¹⁹³ Dem entspricht, dass die explizite Wendung gegen „Normen“ und „Werte“, die die ganze Gewissensinterpretation durchzieht, nicht als Ausdruck eines programmatischen Immoralismus, sondern als klare Positionierung gegen die damals aktuellen Entwürfe „materialer Wertethiken“ verstanden werden muss. Allerdings lässt gerade die eigentümliche Rationalität der Phänomenologie ihren ontologischen Universalitätsanspruch prekär werden. muss sie doch eine Wahrheit behaupten, der die allgemeine Anerkennung notwendig versagt bleibt, sofern und solange sich die durchschnittliche Ko-Existenzialität des Alltagslebens vor ihr verschließt. Im Wissen um die Exklusivität der phänomenologischen Wahrheit räumt Heidegger gegen Ende von *Sein und Zeit* denn auch lapidar ein: „Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein *faktisches Ideal* des Daseins zugrunde? *Das ist in der Tat so.*“¹⁹⁴ Die Prekarität dieses „Ideals des Daseins“ und der sie bezeugenden Ontologie bzw. Philosophie beschreibt Barbara Merker wie folgt:

¹⁹³ Vgl. im folgenden 2.2.

¹⁹⁴ *Sein und Zeit*, S. 310.

Es sind diese besonderen Erlebnisse, die Angst und der Gewissensruf, die dem widerfahren sein müssen, der durch sie und durch die Offenheit für sie Philosoph und Autor werden konnte; und es sind die gleichen Erlebnisse, die, als Voraussetzung eines fundierten Verständnisses seines Textes, auch konstitutiv sein müssen für die Lebensgeschichte seiner impliziten Leser. *Sein und Zeit* wäre dann, paradox genug, die allgemeine und wesentliche Biographie derer, die den Zustand der Uneigentlichkeit durchschaut und - der Intention nach - überwunden haben. Die Exklusivität dieser Geschichte aber sorgt für die Exklusion derer, die andere Geschichten haben, aus der Philosophie.¹⁹⁵

Der zwar logisch und prinzipiell berechtigten, doch zugleich allzu selbstverständlich, auch allzu billig eingeforderten Demokratisierung der Philosophie ist dann aber entgegenzuhalten, dass die Bejahung des „Un-zuhauses“ der Freiheit zum Philosophieren selbst gehört. Denn die Philosophie ist nicht erst bei Heidegger, sondern schon bei Platon und Descartes und noch bei Kant und Husserl eine Praxis der Freiheit, die den im Prinzip freien Zugang jedes singularen Wesens zur Universalität an ein – jeweils unterschiedlich gedachtes - Sich-und-der-Welt-fremd-werden bindet, das als *conversio ad se* zur Bedingung jeder Erfahrung und Behauptung der Wahrheit im eminenten Sinn des Worts wird. Solches „Wahrsein qua existieren“ – dem dann eben auch ein „guter Wille“ entspricht - verdankt sich somit der Bejahung einer ent-identifizierenden Erfahrung durch eine Subjektivität, die von da an „in der Welt, doch nicht von der Welt“ sein wird.¹⁹⁶ Auf eine solche Erfahrung aber verweist, wenn auch in radikal atheistischem Selbstverständnis, die formale Anzeige des Gewissensrufs, wenn sie protokolliert: „Auf die Fragen nach Namen, Stand, Herkunft und Ansehen versagt er nicht nur die Antwort, sondern gibt auch (...) nicht die geringste Möglichkeit, ihn für ein ‚weltlich‘ orientiertes Daseinsverständnis vertraut zu machen.“¹⁹⁷

Sofern dabei nun aber gelten soll, dass vom ent-identifizierenden Ruf des Gewissens nur getroffen wird, „wer zurückgeholt werden will“,¹⁹⁸ also in der Wahl der Wahl sich selbst gewählt hat, stellt sich gleichwohl – und insoweit haben Einwände wie der Merkers ihr Recht - die Frage nach den ko-existenziellen Bedingungen seiner Kommunikation.

¹⁹⁵ Merker, a.a.O., S. 288.

¹⁹⁶ *Johannes Evangelium* 17, 9-19.

¹⁹⁷ *Sein und Zeit*, S. 274.

¹⁹⁸ Ebd., S. 271.

1.6.2. Grundbefindlichkeit Achtung

Tatsächlich hat Heidegger die Universalität der „Wahrheit der Existenz“ unmittelbar nach *Sein und Zeit* durch eine auf Kant zurückgreifende Modifikation seiner Gewissensanalyse auszuweisen gesucht, in der er den ent-identifizierenden und gerade deshalb singularisierenden Gewissensruf nicht mehr nur auf die Grundbefindlichkeit Angst, sondern auch auf die Grundbefindlichkeit der Achtung antworten lässt. Deren Auszeichnung liegt darin, das Dasein per definitionem unter den Anspruch zu stellen, zum singular-universalen Zeugen und darin zur Jemeinigkeit der „praktischen Vernunft“ selbst zu werden:

Die Achtung ist die Weise des Verantwortlichseins des Seins sich selbst gegenüber, das *eigentliche Selbstsein*. Das unterwerfende Sich-unterwerfen auf die ganze Grundmöglichkeit des *eigentlichen Existierens*, die das Gesetz gibt, ist *das Wesen des handelnden Selbstseins, d.i. der praktischen Vernunft* (kursiv von mir).¹⁹⁹

Tatsächlich ist die Erhebung des eigentlichen Existierens des Daseins zum „handelnden Selbstsein“ der „praktischen Vernunft“ ein zentraler, wenn auch kaum angemessen gewürdigter Zug in der Auseinandersetzung Heideggers mit Kant in der Zeit von 1925 bis 1930.²⁰⁰ Sie ist zugleich einer der eindrucksvollsten Belege der destruierend-substruierenden Strategie der Entwendung, mit der Heidegger wesentliche Positionen und Axiome der metaphysischen Tradition in den eigenen ontologischen Entwurf einschreibt und derart existenzial verkehrt. Grundlage dafür war die Einsicht, dass das Dasein und mit ihm die gesamte fundamentalontologische

¹⁹⁹ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Frankfurt/M 1991, S. 146.

Zwischen 1924/25 und 1930 ist Kant in nahezu allen Vorlesungen eine der wesentlichen Referenzen Heideggers, vgl. besonders *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30) und zuletzt *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1930). Kantisch geprägt ist auch die programmatische Abhandlung *Vom Wesen des Grundes* (1928), in *Wegmarken*, a.a.O., S. 123.

²⁰⁰ Auch hier markiert Slavoj Žižek die Ausnahme von der Regel, vgl. *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt/M 2001, S. 68ff. sowie im Zusammenhang S. 15 - 168.

Problematik trotz aller metaphysischen Seinsvergessenheit in der Philosophie natürlich immer schon Thema war und auch gewesen sein musste.²⁰¹

Für Kant gilt dies, neben Kierkegaard und Nietzsche, in herausragender Weise. Immerhin schreibt Heidegger ihm zu, in seiner Bestimmung der transzendentalen Einbildungskraft das ab-gründige Sein des Daseins gleichsam erst im letzten Augenblick „vergessen“ zu haben: „Kant ist vor dieser unbekanntem Wurzel zurückgewichen.“²⁰² Indem er selbst dann den von Kant unterlassenen Schritt von der Einbildungskraft zum Dasein geht, entwirft Heidegger sein eigenes Unternehmen einer Wiederholung der Seinsfrage primär als Wiederholung des Kantischen Unternehmens.²⁰³

Die existenziale Substruktion der Analyse der Achtung findet sich unmittelbar vor dem versuchten Aufweis des „Zurückweichens“ Kants in dem *Die transzendente Einbildungskraft und die praktische Vernunft* überschriebenen § 30 des 1929 publizierten Kant-Buchs. Zug um Zug ist dort nachzulesen, wie Heidegger Kants Analyse des „praktischen, d.h. des moralischen Selbstbewusstseins“ und des „nicht notwendig durch Leibzustände bestimmten“, also „reinen“ und in Kants Worten deshalb „selbstgewirkten“ Gefühls der Achtung in eine Analyse der eigentlichen Existenz des Daseins umschreibt. Dabei weist er dem *Gefühl* der Achtung ein seins-, welt- und selbsterschließendes Vermögen zu, das ihm bei Kant selbst allerdings gar nicht zukommen konnte. Tatsächlich war die Lehre von den „Triebfedern“ des moralischen Handelns, in der Kant auf das Gefühl der Achtung zurückgeht, nicht weniger, aber auch nicht mehr als die Lehre von den Motivationen, die das moralische Handeln günstigstenfalls befördern können. Heidegger wiederum übernimmt in der ersten Zeile des Kapitels zunächst einmal Kants Definition der Praxis aus der *Kritik der reinen Vernunft*: „Praktisch ist alles, was durch Freiheit geschieht.“ Im zweiten Zug bereits wird das Gefühl der Achtung dann aber in einer über Kant hinausgehenden Weise zu dem, „was das Wesen der Person als des moralischen Selbst *konstituiert*“, eine Bestimmung, in der der Begriff des Wesens existenzial, d.h. verbal gebraucht wird. Mit dieser Verschiebung wird die Achtung zu einem in ihrer Eminenz sonst nur der Angst

²⁰¹ *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 173ff. Vgl. hier 1.3.2.

²⁰² *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 146.

²⁰³ *Ebd.*, S. 185ff.

vergleichbaren existenziellen Befindlichkeit, d.h. zu einem konstituierenden Moment des Seins- und Daseinsverständnisses selbst: „Das Gefühl ist ein Gefühlhaben für ... und als dieses zugleich ein Sich-fühlen des Fühlenden. Die Art und Weise, wie das Sich-fühlen jeweils das Selbst offenbar macht, *d.h. sein lässt*, wird wesentlich immer mitbestimmt durch den Charakter dessen, wofür der Fühlende im Sich-fühlen ein Gefühl hat (kursiv von mir).“²⁰⁴

Obwohl Satz um Satz in Kants Worten referiert, avanciert die Achtung nun zum Existenzial, d.h. zur universalen Form des Existierens schlechthin: Sie ist Achtung für das moralische Gesetz, die sich nicht erst nach der gesetzmäßigen Handlung einstellt und auch nicht zur nachträglichen Beurteilung dieser Handlungen dient, sondern deren Möglichkeit selbst im apriorischen Perfekt „konstituiert“, in dem sie das Gesetz „allererst zugänglich“ werden lässt. Allerdings, und hier geht Heidegger wieder auf Kant zurück, dient die Achtung nicht zur „Gründung“ des Gesetzes. Statt dessen macht sie gleichursprünglich mit dem Gesetz „das achtende Ich“ offenbar und ist derart „in sich ein Offenbarmachen meiner selbst als des handelnden Selbst“: „Achtung vor dem Gesetz ist Achtung vor sich selbst als demjenigen Selbst, das nicht durch Eigendünkel und Eigenliebe bestimmt wird.“

So verstanden, ist sie wiederum gleichursprünglich dazu der Akt, in dem sich das Dasein seinem selbstgegebenen Gesetz und deshalb sich selbst unterstellt: „In diesem Mich-mir-unterwerfen bin ich als ich selbst (und) erhebe ich mich zu mir selbst als dem selbstbestimmten freien Wesen.“ Im unvermerkten Rückgriff auf Nietzsche schließt Heidegger dann: „Die Achtung ist demnach die Weise des Selbstseins des Ich, aufgrund deren es den ‚Helden in seiner Seele nicht wegwirft‘.“²⁰⁵ Im Rückgriff auf Kierkegaard hätte er vermerken können, dass das in der Wahl des Gesetzes vollzogene Sich-Wählen des das Gesetz achtenden Selbst der Akt ist, den Kierkegaard als Wahl der Wahl dachte.

Wenn er schließlich beansprucht, in seiner Wiederholung der Achtungsanalyse deutlich gemacht zu haben, dass der Begriff des Gefühls jetzt nicht mehr

²⁰⁴ Ebd., S. 143f., bei Kant vgl. a.a.O., A 800, B 828.

²⁰⁵ Ebd., S. 144f. Das Nietzsche-Zitat findet sich in *Also sprach Zarathustra* im Kapitel *Vom Baum am Berge*, xx, S. xx. Bezeichnenderweise wird Heidegger in der Bestimmung der Wiederholung auf dieses Zitat zurückkommen, vgl. hier 1.6.5. und *Sein und Zeit*, S. 385.

empirisch-psychologisch, sondern als Begriff einer „transzendentalen Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst“ verstanden werden müsse, dann ist damit natürlich gar nichts anderes als die Transzendenz des Daseins gemeint, als das Vermögen, sich und die Welt in responsorischer Freiheit zu konstituieren, d.h. zu transformieren. Zugleich kann die im Gefühl der Achtung aufgewiesene und für die transzendente Einbildungskraft kennzeichnende Gleichursprünglichkeit von Rezeptivität (sichunterwerfende unmittelbare Hingabe an das Gesetz) und Spontaneität (freies Sich-Vorgeben des Gesetzes) in die das Dasein kennzeichnende Gleichursprünglichkeit von Faktizität (Geworfenheit) und Existenzialität (Entwurf) zurückgenommen werden, von der aus verständlich wird, „inwiefern in der Achtung das Gesetz sowohl wie das handelnde Selbst nicht gegenständlich erfasst, aber gerade in einer ursprünglicheren, ungegenständlichen und unthematischen Weise als Sollen und Handeln offenbar sind und das unreflektierte, handelnde Selbst-sein bilden.“²⁰⁶

1.6.3 Das Sollen des reinen Wollens sollen

Mit dieser Umschrift der transzendentalphilosophischen in eine existenzialontologische Analyse kann Heidegger dann sogar den Kategorischen Imperativ als Imperativ des Daseins deuten, ein Schritt, den er in der Vorlesung *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* wie folgt ausführt:

Der Kategorische Imperativ besagt also: Sei in deinem Handeln jederzeit zugleich, d.h. zuerst, *wesentlich in deinem Wesen*. Das Wesen der Person ist diese Selbstverantwortlichkeit: Sich an sich selbst, *nicht egoistisch und in Bezug auf das zufällige Ich*, binden. Selbstverantwortlich sein, d.h. nur antworten und d.h. zuerst immer fragen nach dem Wesen des Selbst. Diesem zuerst und in allem das Wort geben, *das Sollen des reinen Wollens wollen* (kursiv von mir).²⁰⁷

Den von jedem vorgegebenen Inhalt ausdrücklich sich absetzenden Formalismus dieser „reinen“ Selbstaffirmation der eigentlichen, d.h. freien Existenz verteidigt Heidegger schließlich in einer Schärfe, die sich wiederum, wenn auch nicht nur,

²⁰⁶ Ebd., S. 145f.

²⁰⁷ A.a.O., S. 293.

gegen die zu seiner Zeit wie noch heute virulenten Entwürfe materialer Wertethiken richtet:

Dieses, sich selbst zu wollen, ist das angeblich Leere, im Grunde aber ist es das einzig Konkrete an der Gesetzlichkeit des sittlichen Handelns. Dieses angeblich leere Gesetz ist gerade dadurch Grundgesetz, dass, wenn es das Handeln wirklich bestimmt, dieses auch schon je und im Augenblick und für dieses weiß, *was es, d.h. primär immer, wie es handeln soll.* Die Sittlichkeit des Handelns besteht nicht darin, dass ich einen sog. Wert verwirkliche, sondern dass ich wirklich will, d.h. mich entscheide, in der Entschiedenheit will, d.h. die Verantwortung auf mich nehme und in der Übernahme existent werde (kursiv im Orig.).²⁰⁸

Die Emphase der Formulierung belegt zugleich, dass und wie Heidegger im Anschluss an Kant dessen Intention gleichsam immanent überdreht, indem das Gesetz im Grunde nur noch ein Moment der Selbstaffirmation und Selbstsubjektivierung der moralischen, d.h. der eigentlichen Existenz wird, die bei Kant in umgekehrter Tendenz ja nur ein „Beispiel“ für die Faktizität der praktischen Vernunft war. Wohl auch deshalb meldet Heidegger in *Sein und Zeit* einen ausdrücklichen Vorbehalt gegen den Begriff des Sittengesetzes an und macht in der nicht zureichend de-konstruktiven Verwendung dieses Begriffs den Grund dafür aus, dass Kants Theorie des Gewissens zuletzt einer phänomenal unangemessenen „Gerichtshofvorstellung“ verfalle, in der der affirmative Charakter des Gewissensrufs als eines „Aufrufs zum Schuldigsein“ verdeckt und das Gewissen selbst auf die Rolle eines „Richters und Mahners“ reduziert werde, „mit dem das Dasein rechnend verhandelt.“²⁰⁹ Dem entspricht, dass sich Heidegger weniger auf die beiden ersten, direkt auf die Gesetzesform abhebenden Formulierungen des Kategorischen Imperativs, als vielmehr auf die dritte Formulierung bezieht, in der Kant das moralische Selbst darauf verpflichtet, in jeder seiner Handlungen die „Menschheit“ in der eigenen wie in der Person jedes anderen zu achten und derart immer auch als Selbstzweck zu verstehen. Weil diese „Vorzeichnung“ jeden eigentlichen Selbstseins und mithin das „Prinzip“ des „eigentlichen Seinsollens“ kategorisch „aus dem Wesen seiner Existenz“ selbst folge, dürfe der Begriff „Menschheit“ dabei allerdings nicht empirisch,

²⁰⁸ Ebd., S. 279f.

²⁰⁹ Ebd., S. 293.

sondern müsse als auf die „ontologische Verfassung“ des Menschen gerichteter Begriff verstanden werden.²¹⁰ Einerseits in neuerlicher Wendung gegen jede materiale Wertethik und andererseits in Konsequenz der ja immer nur im Verweis auf die Faktizität jemeinigen Existierens sinnvollen Rede von der „ontologischen Verfassung“ des Daseins verleiht Heidegger dem Kategorischen Imperativ schließlich nicht nur eine ethische, sondern auch eine politische Dimension:

Als sittlich Handelnder, d.h. als existierender Zweck seiner selbst ist der Mensch im Reich der Zwecke. Zweck muss hier immer im objektiven Sinn verstanden werden, als seiender Zweck, Person. Das Reich der Zwecke ist das Miteinander-sein, das *Commercium* der Personen als solches, und deshalb das Reich der Freiheit. Es ist das Reich der existierenden Personen unter sich, und nicht etwa ein System von Werten, auf das sich irgendein handelndes Ich bezieht und in dem als etwas Menschlichem die Zwecke im Zusammenhang als ein Gefälle von Absichten auf etwas fundiert sind. Reich der Zwecke muss in einem ontischen Sinn genommen werden. Zweck ist existierende Person, das Reich der Zwecke das Miteinander der existierenden Personen selbst.²¹¹

Die zugleich ethische und politische Dimension des Imperativs reformulieren die *Grundbegriffe der Metaphysik* schließlich in der auf die Jemeinigkeit des eigentlichen Seinkönnens ausgerichteten Vorschrift, die „Menschheit von uns Menschen *je* in das *Dasein unserer selbst* zu verwandeln (kursiv von mir).“²¹²

Ohne Zweifel hat Heidegger mit der Rückbindung des eigentlichen Existierens an Kants dabei allerdings signifikant verschobenen Begriff der praktischen Vernunft seiner Rationalisierung der irrationalen, weil ab-gründigen Faktizität des subjektiven Seins ihren weit reichendsten Ausdruck verliehen. Er hat dabei zugleich noch einmal seine eigene Entdeckung zur Geltung gebracht, nach der alle Rede von einem Selbst und insofern einer Subjektivität immer eine Welt und darin einen Zirkel von Subjektivität, Sein und Wahrheit meint. Umso dringlicher stellt sich damit allerdings die unumgängliche Frage ihrer geschichtlichen Konkretion, deren Beantwortung dann zugleich den Wendepunkt markiert, in dem die Fundamentalontologie in ihre Metontologie umschlägt.

²¹⁰ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe Bd. IV, Berlin 1911, S. 428f. Die beiden ersten Formulierungen finden sich auf der S. 421.

²¹¹ *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 197.

²¹² *Grundbegriffe der Metaphysik*, S. 509.

1.6.4. Die Situation

Die Frage nach der konkreten geschichtlichen Bestimmung der zum Existenzial umgeschriebenen praktischen Vernunft stellt Heidegger noch im § 60 von *Sein und Zeit*, in dem die Bejahung des Gewissensrufs zur Voraussetzung der „Entschlossenheit“ als des eigentlichen Selbstseins wird. „Aber woraufhin“, so fragt Heidegger dort, „entschließt sich das Dasein in der Entschlossenheit“, d.h. in der Anerkennung und augenblicklichen Befolgung des Kategorischen Imperativs? „Die Antwort“, so heißt es lapidar im folgenden Satz, „vermag nur der Entschluss selbst zu geben. Es wäre ein völliges Missverstehen des Phänomens der Entschlossenheit, wollte man meinen, es sei lediglich ein aufnehmendes Zugreifen gegenüber vorgelegten und anempfohlenen Möglichkeiten.“²¹³ Vor jedem Akt einer bloßen Wahlfreiheit eröffnet der Entschluss vielmehr „die konstitutiven Momente des bisher übergangenen existenzialen Phänomens, das wir *Situation* nennen“:

In dem Terminus Situation (Lage – „in der Lage sein“) schwingt eine räumliche Bedeutung mit. Wir werden nicht versuchen wollen, sie aus dem existenzialen Begriff auszumerzen. Denn sie liegt auch im „Da“ des Daseins. (...) Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende ist. Die Situation ist nicht ein vorhandener Rahmen, in dem das Dasein vorkommt, oder in den es sich auch nur selbst brächte. Weit entfernt von einem vorhandenen Gemisch der begegnenden Umstände und Zufälle, *ist* die Situation nur durch und in der Entschlossenheit. Entschlossen für das Da, als welches das Selbst existierend zu sein hat, erschließt sich ihm erst der jeweilige faktische Bewandnischarakter der Umwelt. Nur der Entschlossenheit kann das aus der Um- und Mitwelt *zu-fallen*, was wir Zufälle nennen (kursiv im Orig.).²¹⁴

Im gleichursprünglichen Zusammengehören und der Wechselbezüglichkeit des entschlossenen Daseins mit seiner Situation, in dem mit jeder spezifischen Wahl einer immer zufälligen Möglichkeit die Wahl der Wahl selbst und derart die Situation selbst als eine solche des Wählen-Könnens und –Müssens bejaht wird, fasst Heidegger die nächste Konkretion des Zirkels von Dasein, Sein und Wahrheit, den er zuerst im gleichursprünglichen Zusammengehören und der Wechselbezüglichkeit von Dasein und Sein, dann in dem von Dasein und Welt ausgemacht hatte. Im

²¹³ *Sein und Zeit*, S. 298.

²¹⁴ Ebd., S. 299f.

folgenden Paragraphen vergewissert er sich deshalb auch nicht zufällig noch einmal der „*hermeneutischen Situation*“ seiner eigenen Phänomenologie, deren „Gewaltsamkeit“ er aus der Not begründet, „dass sie sich das Sein dieses Seienden gegen seine eigene Verdeckungstendenz erobert.“²¹⁵ Naheliegende Vorwürfe, sich im Rückgang auf das Zusammengehören von Dasein und Sein, Dasein und Welt bzw. Dasein und Situation in einen „Zirkel“ zu begeben, in dem vorausgesetzt werde, was doch erst zu beweisen sei, weist er als „doppelte Verkennung“ der phänomenologischen Aufgabe zurück. Als verstehende Analytik des Daseins müsse diese erstens „voraussetzen“, dass das Verstehen selbst „eine Grundart“ von dessen Sein ausmacht, und sie müsse zweitens „voraussetzen“, dass dieses Sein seine Auszeichnung darin hat, ein Seinsverhältnis zu sich selbst, Sorge um sich zu sein. Die zirkuläre Verklammerung der Phänomenologie mit ihrem in sich selbst zirkulären „Gegenstand“ leugnen, verdecken oder gar auflösen zu wollen, heiße deshalb, sich in einem unangemessenen Anspruch auf voraussetzungslose Objektivität gänzlich der Selbstverkennung auszuliefern. Statt dessen komme es gerade darauf an, „ursprünglich und ganz in diesen ‚Kreis‘ zu springen, um sich schon im Ansatz der Daseinsanalyse den vollen Blick auf das zirkelhafte Sein des Daseins zu sichern“:

Nicht zuviel, sondern zuwenig wird für eine Ontologie des Daseins „vorausgesetzt“, wenn man von einem weltlosen Ich „ausgeht“, um ihm dann ein Objekt und eine ontologisch grundlose Beziehung zu diesem zu verschaffen. Zu kurz trägt der Blick, wenn das „Leben“ zum Problem gemacht wird und dann auch gelegentlich der Tod berücksichtigt wird. Künstlich dogmatisch beschnitten ist der thematische Gegenstand, wenn man sich „zunächst“ auf ein „theoretisches Subjekt“ beschränkt, um es dann „nach der praktischen Seite“ in einer beigefügten „Ethik“ zu ergänzen. Dies mag zur Klärung des existenzialen Sinnes der hermeneutischen Situation einer ursprünglichen Analytik des Daseins genügen.²¹⁶

Wie aber springt man „ursprünglich und ganz“ in diesen Zirkel, in seine Situation, wenn diese Situation und dieser Zirkel gar nichts anderes als die Konstitutionsmodi der „Subjektivität des ‚geschichtlichen‘ Subjekts“ selbst sind, seine „Wesensverfassung“?²¹⁷ Dem methodischen Ansatz der Analytik entsprechend kann

²¹⁵ Ebd., S. 310f.

²¹⁶ Ebd., S. 315f.

²¹⁷ Ebd., S. 382.

die Antwort auf diese Frage selbst wieder nur formal anzeigend gegeben werden, im phänomenologischen Aufweis des Existenzials, in dem die eigentliche Geschichtlichkeit des Daseins – mit Marx gesprochen: seine „weltgeschichtliche Existenz“ – im Wie ihres Seins verständlich wird.

1.6.5. Die Wiederholung

In dem der „Grundverfassung der Geschichtlichkeit“ gewidmeten § 74 von *Sein und Zeit* kommt Heidegger zunächst noch einmal auf das Existenzial der Entschlossenheit zurück, in dem das Dasein vorlaufend „dem Tod unter die Augen geht“, um im „Entschluss in die Situation“ als der Wahl der Wahl seine Geworfenheit frei zu übernehmen und damit existierender Zweck seiner selbst zu werden, „praktische Vernunft“. Den Entschluss selbst, der ja immer nur in der Jemeinigkeit des Existierens gefällt wird, kann die existenziale Analytik als solche grundsätzlich nicht zum Thema machen: Ihr bleibt allein die Frage, woher und woraufhin *überhaupt* die Möglichkeiten eines eigentlichen Selbstseinkönnens entworfen werden können. Dazu aber reicht die bisher angegebene Möglichkeitsbedingung des freien Handelns, der Vorlauf in den Tod, offensichtlich nicht aus: „Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz sind aber doch nicht dem Tod zu entnehmen“ (ebd.). Auch hier bleibt also nur der Sprung in den Zirkel selbst, der jetzt methodisch konsequent aus der Vereinzelung der eigentlichen Existenz zurück in deren durchschnittliche Alltäglichkeit führt. In der aber findet sich das Dasein in eine ihm vertraute Welt versetzt, in der es im Mit-sein mit anderen und in der „Mannigfaltigung“ gesellschaftlicher Praxis immer schon der Man-Form des Existierens verfällt und sich aus den Existenzmöglichkeiten versteht, die ihm dort unausdrücklich an die Hand gegeben werden. Von daher betrifft der Unterschied zwischen dem uneigentlichen und einem möglichen eigentlichen Selbstseinkönnen zunächst jedenfalls nicht das Was, sondern nur erst das Wie der selbst unausweichlichen Übernahme der vom jeweiligen Man-Selbst artikulierten Seinsmöglichkeiten:

Das eigentliche existenzielle Verstehen entzieht sich der überkommenen Ausgelegtheit der Welt so wenig, dass es je aus ihr und gegen sie und doch wieder für sie die gewählten Möglichkeiten im Entschluss ergreift. Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe*, das sie als geworfene

übernimmt. Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein Sichüberliefern überkommener Möglichkeiten in sich, obzwar nicht notwendig als überkommener (kursiv i. Orig).

Schon im nächsten Satz verweist Heidegger auf die ethisch-politische Dimension des Überlieferungsgeschehens, indem er anmerkt, dass „alles ‚Gute‘ Erbschaft ist und der Charakter der ‚Güte‘ in der Ermöglichung eigentlicher Existenz liegt.“²¹⁸ Die formal anzeigende Aufklärung einer eigentlichen Übernahme des geschichtlichen Erbes greift dann auf die der Analyse der Geschichtlichkeit vorgelagerte Analyse der Zeitlichkeit zurück, in deren innerer Bewegung das Dasein aus dem Primat der Zukünftigkeit (Sich-vorweg-sein, Entwurf, Existenzialität) auf die eigene Gewesenheit (Schon-sein-in, Geworfenheit, Faktizität) zurückkommt, um die Gegenwart (Sein-bei, Intentionalität) als den Augenblick des möglichen „Entschlusses in die Situation“ zu verstehen. Die Seinsweise eigentlicher Geschichtlichkeit wird schließlich im Begriff der Wiederholung gefasst, den Heidegger Kierkegaard entlehnt und von Anfang an seinem eigenen Unternehmen - Wiederholung der Frage nach dem Sinn von Sein – voranstellt:²¹⁹ Sein Erbe sich wiederholend gewinnt das Dasein vorlaufend-entschlossen die Eigentlichkeit seines Seins, in dem es sich in der Aufnahme und im Austrag ihm zu-fallender Möglichkeiten dagewesenen Daseins in die Kohärenz einer Überlieferung einbringt, die es *von sich aus* neu ausrichtet und insofern frei bestimmt. Diese innerhalb eines Spiels von Übernehmenmüssen und Neuschaffenkönnen gehaltene und deshalb responsorische, nicht autonome „Wiederkehr‘ des Möglichen“²²⁰ wird schließlich in einer der wichtigsten und deshalb auch ausführlich zu zitierenden Passagen von *Sein und Zeit* wie folgt erläutert:

Die Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung, d.h. der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit – dass das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit; denn in ihr wird allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht. Das wiederholende Sichüberliefern einer gewesenen Möglichkeit erschließt jedoch das dagewesene Dasein nicht, um es abermals zu verwirklichen. Die Wiederholung des Möglichen ist weder ein Wiederbringen des „Vergangenen“ noch ein Zurückbinden der „Gegenwart“ an das „Überholte“. Die Wiederholung lässt sich, einem entschlossenen Sich-entwerfen entspringend, nicht

²¹⁸ Ebd., 383.

²¹⁹ Vgl. Sören Kierkegaard, *Die Wiederholung. Die Krise*, Werke II, Reinbek 1961.

²²⁰ *Sein und Zeit*, S. 391.

vom „Vergangenen“ überreden, um es als das vormals Wirkliche wiederkehren zu lassen. Die Wiederholung erwidert vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwidern der Möglichkeit im Entschluss ist aber zugleich als augenblickliche der Widerruf dessen, was im Heute sich als „Vergangenheit“ auswirkt. Die Wiederholung überlässt sich weder dem Vergangenen, noch zielt sie auf einen Fortschritt. Beides ist der eigentlichen Existenz im Augenblick gleichgültig.²²¹

Geht der Begriff der Wiederholung und die ihm einbeschriebene Notwendigkeit, „allererst die Wahl“ zu wählen, „die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht“, also die Wahl selbst wählen, auf Kierkegaard zurück, so verweist Heidegger an dieser Stelle gleich zwei Mal darauf, dass er sich dessen „Existenzdialektik“ in der Perspektive Nietzsches aneignet. Den ersten Rückverweis auf Nietzsche leistet der in einfache Anführung gesetzte Begriff der „Wiederkehr“, durch den Heidegger Kierkegaards Analyse der Wiederholung mit dessen Lehre von der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ zusammenbringt. Der zweite Verweis liegt im Topos von der Wahl des „Helden“, den er dem Kapitel *Vom Baum am Berge* des *Zarathustra* entnimmt und unmittelbar nach *Sein und Zeit* auch seiner Umdeutung des „moralischen Gefühls“ der Achtung unterlegt.²²²

Die der „Grundverfassung der Geschichtlichkeit“ damit einbeschriebene Konstellation der Ethiken Kants, Kierkegaards und Nietzsches umreißt dann aber die weitreichendste Möglichkeit des eigentlichen Selbstseinkönnens: Indem die in der Durchschnittlichkeit des Alltagslebens immer schon vollzogene Identifizierung des Daseins mit „Namen, Stand, Herkunft und Ansehen“ der sozialen Person in den Grundbefindlichkeiten der Angst und der Achtung affektiv unterbrochen und insofern augenblicklich außer Kraft gesetzt wird, bringt sich die eigentliche Existenz im bejahenden Verstehen des Gewissensrufs in „die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren“, um der praktischen Vernunft im „Wahrsein qua existieren“ ein zugleich singulares (jemeiniges) und universales (weltgeschichtliches) „Da“ zu erschließen. Dem entspricht dann auch der ebenfalls in sich zirkuläre Selbstzweck-Charakter der ethisch-politischen Aktion, der das Schicksal der Vergangenheit *im Augenblick* ebenso „gleichgültig“ ist wie jede Fortschrittsdialektik.

²²¹ Ebd., S. 385f.

²²² Vgl. hier S. 1.6.2.

1.6.6. Augenblick, Ewigkeit, Welt-Geschichte

Den in *Sein und Zeit* allerdings nur im obendrein unvermerkten Zitat evozierten Zusammenhang zwischen Kierkegaards Analyse der Wahl der Wahl und der Wiederholung und Nietzsches Lehre von der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ hat Heidegger in einer außerordentlich aufmerksamen Lektüre zweier Kapitel des *Zarathustra* dann auch explizit entfaltet und damit phänomenologisch weiter bewährt.²²³ Bekanntlich hat Nietzsche selbst seinen „Gedanken der Gedanken“ einerseits als auf die Verlaufsform der Weltgeschichte gerichtete Hypothese mit kosmologisch-naturwissenschaftlichem Geltungsanspruch, andererseits als je im Selbstversuch zu erprobenden „existenziellen Imperativ“ dargestellt.²²⁴ Natürlich artikuliert der Widerspruch in der Darstellungsform ein bleibendes Schwanken, zuletzt auch ein Scheitern Nietzsches. Anerkennt man jedoch, dass der Gedanke der Wiederkehr das Kernstück einer philosophischen Intervention in die „Große Politik“ sein sollte – „Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt“ –, dann erweist sich der Doppelcharakter der Darstellung als unvermeidlich, sofern die im Gedanken intendierte kulturrevolutionäre Subversion der Seinsweisen des Daseins nur gelingen kann, wenn ihm selbst Wahrheit und damit zwingende Überzeugungskraft zukommt.²²⁵ Deshalb bringt Nietzsche die zu dieser Zeit weithin plausible kosmologisch-physikalische und die ethisch-politische Dimensionen der Wiederkehr in einer der wichtigsten Formulierungen des Gedankens selbst auch explizit zusammen:

²²³ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Der Genesende*, S.xx; *Vom Gesicht und Rätsel*, S. xx.

Anzumerken ist allerdings, dass sich Heideggers Deutung der Ewigen Wiederkehr des Gleichen nach der Kehre ändert: Gibt sie ihm zunächst das Modell eigentlicher Geschichtlichkeit vor, wird sie mit der zunehmenden Distanzierung von Nietzsche zur Chiffre der in sich selbst rotierenden technischen Seinsbemächtigung. Vgl. hier 1.8. – 1.8.3.

²²⁴ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, München 1988, S. 496. Der Ausdruck „existenzieller Imperativ“ stammt von Bernd Magnus, vgl. ders., *Nietzsches Existential Imperative*, Bloomington/London 1978.

²²⁵ *Also sprach Zarathustra, Die stillste Stunde*, S. xx.

Mein Lehre sagt: So leben, dass wünschen muß, wieder zu leben, ist die Aufgabe – du wirst es jedenfalls! Wem Streben das höchste Gefühl giebt, der strebe: wem Ruhe das höchste Gefühl giebt, der ruhe; wem Einordnen Folgen Gehorsam das höchste Gefühl giebt, der gehorche. Nur möge er sich bewußt darüber werden, was ihm das höchste Gefühl giebt und kein Mittel scheuen! Es gilt die Ewigkeit!²²⁶

Spricht der erste Satz des aus dem Jahr 1881 stammenden Fragments bis zum Bindestrich von einer im eigenen Seinsverhältnis zu lösenden oder zu verfehlenden Aufgabe, so wird nach dem Bindestrich zum Faktum erhoben, was gerade als Imperativ eingeführt wurde. Ohne sich auf diese Stelle zu beziehen, setzt Heideggers Deutung gerade hier ein. Dabei wählt er zielsicher die zwei Kapitel des *Zarathustra* aus, die es ihm erlauben, den Zusammenhang der kosmologischen und der ethischen Dimension der Wiederkehr existenzial, d.h. als einen Sachverhalt aufzuklären, der deshalb von zugleich kosmologischer und ethischer Bedeutung ist, weil er die Form meint, in der der Zirkel von Subjektivität, Welt und Wahrheit immer schon Geschichte *war* und *ist*, immer wieder neu Geschichte *wird* und deshalb auch bejaht werden *kann* und *soll*.

Tatsächlich wird die Wiederkehr auch im *Zarathustra* zunächst als objektive Verlaufsform der Weltgeschichte eingeführt. Im Kapitel *Der Genesende* sind es die Tiere Zarathustras, Adler und Schlange, die das in der Wiederkehr in sich zurückrollende „Rad des Seins“ kosmologisch deuten und sich von ihrem Meister daraufhin vorhalten lassen müssen, aus dem Gedanken der Wiederkehr ein „Leier-Lied“ gemacht zu haben. Im Kapitel *Vom Gesicht und Rätsel* ist es dann der den „Geist der Schwere“ verkörpernde Zwerg, der die Weltgeschichte nach dem Modell antiker Geschichtsphilosophien deutet und dem linearen Zeitverständnis des Alltagsverstands entgegenhält, dass alles Gerade lügt und die Wahrheit „krumm“ ist, weil die Zeit selbst ein Kreis sei. Zarathustra aber herrscht ihn an: „Du Geist der Schwere, mache es dir nicht zu leicht! Oder ich lasse dich hocken, wo du hockst, Lahmfuß!“ So wäre die Auslegung der Wiederkehr nach der Art zyklischer Zeit- und Geschichtskonzeptionen ein „Leier-Lied“ und obendrein ein Symptom des „Geistes der Schwere“, den Zarathustra bekanntlich seinen „Erzfeind“ nennt?²²⁷

²²⁶ *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, München 1988, S. 501.

²²⁷ *Also sprach Zarathustra, Von alten und neuen Tafeln 2*, S. xx.

In seiner existenzialen Formalisierung des Gedankens der Wiederkehr zeigt Heidegger minutiös, dass dessen Zweideutigkeit aus der Art und Weise herrührt, in der er gedacht wird - aus der Art und Weise nämlich, wie sich das Denken des Gedankens zu seinem Gedachten, zum Gedanken selbst und damit auch zu sich verhält. An der genannten Stelle erläutert Zarathustra dem Zwerg die Wiederkehr im Bild eines Torwegs, der den Namen „Augenblick“ trägt. Von diesem Torweg führen zwei Gassen in die Unendlichkeit der Zeit, die eine in die Zukunft voraus, die andere in die Vergangenheit zurück. Auf die Frage Zarathustras, ob die endlos in die Vergangenheit bzw. die Zukunft laufenden Gassen einander nicht „ewig widersprechen“ müssen, erteilt der Zwerg die hier schon zitierte Antwort, dass sie dies eben nicht tun, weil sie sich, selbst unendlich, irgendwo im Unendlichen zum Kreis schließen müssen. Symptom des „Geistes der Schwere“ ist diese Antwort, weil die Wiederkehr und damit die Geschichte selbst vom Zwerg als objektiver, ihm selbst als betrachtendem Subjekt unmittelbar ansichtiger Zyklus vorgestellt wird, in dem alles, was war, ist und sein wird, in der an sich selbst und für ihn selbst zutiefst gleichgültigen Form eines immerwährenden Ausgleichs hintereinander herläuft und so auch immer wieder den „Augenblick“ benannten Torweg passieren muss:

Der Zwerg sieht nichts von dem, was Zarathustra, befremdlich genug, sagt, dass im Torweg beide Gassen „sich vor den Kopf stoßen.“ Wie sollen sie dies, wo doch alles hinter allem nur herläuft, wie ja die Zeit selbst es zeigt, bei der das noch-nicht-Jetzt zum Jetzt wird und jetzt auch schon ein nicht-mehr-Jetzt ist und dies im ständigen Und-so-weiter?²²⁸

Vor den Kopf stoßen sich die beiden Ekstasen der Zeit nur und erst dann, wenn sie sich weder im quantitativ Unendlichen eines kosmologischen Zyklus zusammenschließen noch im ebenfalls quantitativ Unendlichen der linear homogenisierten Weltzeit verlieren, sondern in dem Torweg ineinander und gegeneinander laufen, unter dem Zarathustra dem Zwerg das Rätsel und Gleichnis gerade eben zur *augenblicklichen Entscheidung* vorlegt. Damit aber klärt sich dann auch und gerade der Zusammenhang von Kosmologie und Ethik, sofern die ewige Wiederkehr des Gleichen als existenzial-„kosmologische“ Bestimmung der Geschichte des Seins und der Welt in sich gar nichts anderes als die Ethik des im eminenten Sinn des Worts existenziellen, weil seins- und welterschließenden

²²⁸ Nietzsche I, S. 311.

Augenblicks ist, die deshalb auch nur augenblicklich bejaht oder verneint werden kann. Den „Kosmos“ der Geschichte vom existenziell verstandenen Augenblick aus zu denken heißt dann aber, ihn von der Aktion und Entscheidung des geschichtlich existierenden Selbst aus zu denken und ihn deshalb auch als Wiederkehr dessen zu denken, was diesem Selbst *jetzt* möglich und notwendig ist:

Was ist mit all dem für das rechte Denken der Wiederkehr gesagt? Dieses Wesentliche: was künftig wird, ist gerade Sache der Entscheidung, der Ring schließt sich nicht irgendwo im Unendlichen, sondern der Ring hat seinen ungebrochenen Zusammenschluss im Augenblick als der Mitte des Widerstreits; was wiederkehrt, wenn es wiederkehrt - darüber entscheidet der Augenblick und die Kraft der Bewältigung dessen, was in ihm an Widerstrebendem sich stößt.²²⁹

1.6.7. Spitze der Modernität

Weit entfernt davon, in der vorsokratischen Spekulation die wörtlich zu nehmende Antwort auf die nihilistische Krise zu suchen, muss die Lehre von der „ewigen“ Wiederkehr des Augenblicks der Entscheidung also gerade umgekehrt als ein radikaler Versuch verstanden werden, den einzigartigen Bedingungen rückhaltloser Modernität ihren geschichtsphilosophischen Ausdruck zu verleihen. Im Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist folglich eine Formel geschichtlichen Handelns zu denken, die selbst erst auf der Folie der nihilistischen Vergleichgültigung der Geschichte verstanden werden kann: „Die Dauer, mit einem ‚Umsonst‘, ohne Ziel und Zweck, ist der lähmendste Gedanke, namentlich wenn man begreift, dass man gefoppt wird und doch ohne Macht (ist), sich nicht foppen zu lassen.“²³⁰ Um diese Lähmung abschütteln zu können, denken Nietzsche und Heidegger Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit quer zur Opposition von konservativ-zyklischer und progressiv-linearer Geschichtsauffassung aus dem ekstatisch auf Welt und Wahrheit hin offenen *kairos* des sich durch sich bestimmenden und sich darin als Zweck an sich selbst achtenden Daseins. Wollte man einen Titel für diese Geschichtsauffassung jenseits von Zyklus und Linie, wäre sie *instantaneistisch* zu nennen, weil sie ihre einigende Mitte und ihren Abgrund in ekstatischen Zeitlichkeit der Existenz hat, die Zukunft und

²²⁹ Ebd., S. 312.

²³⁰ *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, S. 213.

Vergangenheit in sich einholt und in der Wahl der Wahl aus sich entlässt. Nahezu wortgleich zum eingangs zitierten Nietzsche-Fragment schreibt Heidegger:

Was war denn schon und was wird wiederkommen, wenn es wiederkommt? Antwort: das, was im nächsten Augenblick sein wird. Wenn du das Dasein in die Feigheit und in die Unwissenheit abgleiten lässtest mit allen ihren Folgen, so wird diese wiederkommen, und sie wird jenes sein, was schon war. Und wenn du aus dem nächsten Augenblick und so aus jedem einen höchsten gestaltest und daraus die Folgen verzeichnest und festhältst, so wird dieser Augenblick wiederkommen und das gewesen sein, was war.²³¹

Impliziert die Bejahung der Wiederkehr nach Nietzsches berühmter und oft missverstandener Formulierung die Bejahung des ganzen Werdens, wie es war, ist und sein wird ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl, so erhellt nun, dass und wie sich sein amor fati auf ein Werden richtet, das selbst wieder auf dieses Ja hin geöffnet ist, weil es in seinem Was und Wie von ihm aus allererst bestimmt wird.²³² Zielt der Gedanke der Wiederkehr damit bei Nietzsche wie in seiner existenzialen Formalisierung bei Heidegger auf eine radikale und kaum noch zu überbietende Exposition der subjektiven Ursprungsdimension geschichtlichen Handelns, verweist er in der Sprengung sowohl der historistischen Indifferenz wie aller objektiven Geschichtsdiagnostik auf den Umstand, dass beide Formen der Historie

den Menschen (...) als ein Selbst bei der ganzen Rechnung vergessen, gleich dem, der bei einer Abzählung der Anwesenden sich selbst mitzuzählen vergisst. So den Menschen vorstellen heißt: alles von außen verrechnen, sich selbst jedoch aus dem Seienden herausstellen und heraushalten. Bei dieser Verrechnung bedenken wir nicht, dass wir als ein zeitliches, sich überantwortetes Selbst der Zukunft im Willen überantwortet sind, und dass die Zeitlichkeit des Menschseins erst und allein bestimmt, wie denn der Mensch in diesem Ring des Seienden steht.²³³

Von daher kann die Zweideutigkeit des Gedankens der Wiederkehr, „Chiffre der höchsten Sinnlosigkeit und zugleich Überwindung des Nihilismus zu sein“,²³⁴ nur in der existenziellen Verwerfung oder Bejahung seiner Welt- und Selbstdeutung

²³¹ Nietzsche I, S. 398.

²³² Vgl. W III, S. 834ff.

²³³ Ebd., S. 398f.

²³⁴ Heinz Röttges, *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Berlin/New York 1972, S. 230.

aufgelöst werden, in der ein Dasein in der Bejahung oder Verneinung seiner Freiheit zur Wahl der Wahl das „Alles ist gleich“ des Gedankens *entweder* in ein „Alles ist gleichgültig“ *oder* in ein „Nichts ist gleichgültig“ übersetzt. Damit wird der Gedanke selbst, bei Nietzsche wie bei Heidegger, nicht nur der Sache, sondern auch der Form nach in den Zirkel von Subjektivität, Sein und Wahrheit zurückgenommen, in dem „zum Ausdruck kommt, dass das Sichhalten in diesem Gedanken für sein Wahrsein selbst mit wesentlich ist, dass der Halt sich aus der Haltung bestimmt und nicht umgekehrt.“²³⁵

Eben hier, wo die im Begriff des Erbes angezeigte historische „Substanz“ des Daseins radikal und rückhaltlos auf den Instantaneismus der im Augenblick zu entscheidenden „Wiederkehr des Möglichen“ entsubstanzialisiert ist, kommt Heidegger auf die Spitze seines gegen jede „Ontologie des Substanziellen“ gerichteten Destruktionsunternehmens, das sich dabei zugleich als „Spitze der Modernität“ erweist.²³⁶ Nichts als die gegen „die Unständigkeit der Zerstreuung“ in die quantitative Unendlichkeit der Welt gerichtete augenblickliche Entschlossenheit des Daseins soll nämlich aufkommen dafür, dass überhaupt vom qualitativen „Ganzseinkönnen“ einer Existenz *und* der qualitativen Einheit ihrer Weltgeschichte gesprochen werden kann:

Die Entschlossenheit des Selbst gegen die Unständigkeit der Zerstreuung ist in sich selbst die erstreckte Ständigkeit, in der das Dasein als Schicksal Geburt und Tod und ihr „Zwischen“ in seine Existenz „einbezogen“ hält, so zwar, dass es in solcher Ständigkeit augenblicklich ist für das Welt-Geschichtliche seiner jeweiligen Situation.²³⁷

Die eigentliche Herausforderung der existenziellen Bejahung liegt dann aber darin, dass die Entscheidung ihres Entweder-Oder nur dann die „Ständigkeit“ eines freien Selbst konstituiert, wenn es lernt, den in der Angst und der Achtung zunächst affektiv erlittenen „Entschluss in die Situation“ willentlich und frei in das Ethos seines ganzen

²³⁵ Nietzsche I, S. 392.

²³⁶ Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Anhang: Zur Geschichte der Nietzsche-Deutungen*. Sämtliche Schriften Bd. 6, Stuttgart 1987, S. 238ff.

²³⁷ *Sein und Zeit*, S. 390f. Der der existenzialen Ontologie entgegengesetzte Begriff einer „Ontologie des Substanziellen“ findet sich ebd., S. 319.

Daseins zu verwandeln – in die ständig bejahte und stetig wiederholte Freiheit zur Wahl der Wahl als der Entscheidung des Unentscheidbaren:

Die Entschlossenheit als Schicksal ist die Freiheit für das möglicherweise situationsmäßig geforderte Aufgeben eines bestimmten Entschlusses. Dadurch wird die Ständigkeit der Existenz nicht unterbrochen, sondern gerade augenblicklich bewährt. Die Ständigkeit bildet sich nicht erst durch die und aus der Aneinanderfügung von „Augenblicken“, sondern diese entspringen der schon erstreckten Zeitlichkeit der zukünftig gewesenden Wiederholung. (...) Die eigentliche Geschichtlichkeit versteht die Geschichte als „Wiederkehr“ des Möglichen und weiß darum, dass die Möglichkeit nur wiederkehrt, wenn die Existenz schicksalhaft- augenblicklich für sie offen ist.²³⁸

Im expliziten Zusammenschluss ihrer *formalen Anzeige* der Wiederholung mit Nietzsches „Gedanken der Gedanken“ erfährt die methodisch von der Materialität der Geschichte abstrahierende Fundamentalontologie dann aber ihre erste *materiale*, d.h. *metontologische* Bestimmung. Denn indem die Grundbefindlichkeit Angst als Möglichkeitsbedingung des eigentlichen „Entschlusses in die Situation“ zugleich als existenziale Formalisierung des von Nietzsche entworfenen inneren Zusammenhangs der nihilistischen Krise der Moderne mit der transnihilistischen Wahrheit der ewigen Wiederkehr kenntlich wird, kann der existenziale Schematismus von Angst, Gewissensruf und Sein zum Tode umgekehrt auf die historische Erfahrung des Nihilismus und Nietzsches Entwurf einer transnihilistischen „Umwertung aller Werte“ ent-formalisiert werden. Indem die Grundbefindlichkeit Angst und der Gedanke der Ewigen Wiederkehr im Rückgang auf Kant noch dem Kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft einbeschrieben werden, erhält die „Umwertung aller Werte“ zugleich eine zwar überraschende, doch sachlich gerechtfertigte ethisch-politische Qualifikation. In der liegt dann auch der Grund für die in der Auseinandersetzung mit Kant, Kierkegaard und Nietzsche immer emphatischer ausfallende Besetzung des Begriffs des Willens, dessen unmittelbarer Bezug zur Ethik wie zur Politik auf der Hand liegt. Damit wird aber die hier schon mehrfach aufgeworfene Frage, ob und wie die existenzielle Ethik der „kämpfenden Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren“ politisch überhaupt kommuniziert werden kann, noch einmal dringlicher. Im Vorgriff auf die darauf antwortende Politik des Daseins bleibt allerdings festzuhalten, dass sich für Heidegger ausgerechnet dort, wo er die daseins- und seinsgeschichtlichen Konsequenzen seines responsorischen

²³⁸ Ebd., S. 391f.

Freiheits- und Subjektbegriffs ausarbeitet, dessen spezifische Differenz zu einem autonomistischen Freiheits- und Subjektbegriff zunehmend verwischt.

1.6.8. Zum Gewissen der Anderen werden

Beantwortet der „Entschluss in die Situation“ als des weltgeschichtlichen Raums der „Wiederkehr des Möglichen“ die ethische Frage nach der Selbst-„Ständigkeit“ des Daseins, so ist mit dieser Antwort die immanent politische Dimension der Phänomenologie doch gerade erst eröffnet. Diese wäre auch als weiterhin nur formal anzeigende erst dann zureichend zu entfaltet, wenn gezeigt wird, wie sie gerade das alltägliche Selbst- und Mitsein des Daseins, seine Selbst- und Mitwelt und also sein gesellschaftliches Seinsverhältnis zu bestimmen vermag. Implizit räumt Heidegger die begrenzte Reichweite seiner Analyse der zu sich selbst entschlossenen Freiheit ein, wenn er im berühmten Davoser Streitgespräch mit Ernst Cassirer anmerkt, „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.“²³⁹

Doch auch wenn die „ganz wenigen Augenblicke“ der Freiheit das durchschnittliche Alltagsleben und das Kontinuum der Weltgeschichte transzendieren, ereignen sie sich nicht an einem dem Alltagsleben und der Weltgeschichte transzendenten Ort. Sie hinterlassen deshalb in beiden ihre Spuren, und sie tun dies nicht nur im Selbst- und Weltverhältnis des eigentlich existierenden einzelnen, sondern im Mitsein und Mit-ein-ander-in-der-Welt-sein. Mehr noch: sie begründen allererst so etwas wie ein eigentliches Mitsein in einer gemeinsamen Welt.

Das Mitsein selbst hatte Heidegger im Existenzial der Fürsorge bestimmt und dabei neben den „indifferenten Modi“ des durchschnittlichen Mitseins die zwei „extremen Möglichkeiten“ der „einspringend-beherrschenden“ und der „vorspringend-befreienden“ Fürsorge unterschieden, wobei die erstgenannte „das Miteinandersein in weitem Umfang“ bestimme. „Einspringend-beherrschend“ ist dieser Modus der Fürsorge, weil das Dasein in diesem Verhältnis zum Anderen gleichsam für ihn

²³⁹ *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, Anhang zu: *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 290.

„einspringt“, ihn in den verschiedensten Formen der Vertretung „aus seiner Stelle“ wirft und derart einer „Herrschaft“ unterwirft, die umso nachhaltiger wirkt, als sie sich „stillschweigend“ durchsetzt und dem Beherrschten deshalb die meiste Zeit verborgen bleibt.²⁴⁰

Das existenzielle Ferment dieser Herrschaft ist die Seinsweise der „Abständigkeit“, in der das Dasein paradoxerweise gerade aus der Sorge um einen Abstand und Unterschied zum Mitdasein unter die „Botmäßigkeit“ der Anderen gerät, weil es sein Denken und Handeln primär aus der strategischen Hinsicht auf sie orientiert und seine eigenen Seinsmöglichkeiten deshalb an deren tatsächliche oder vermeintliche Kalküle anpasst. Dabei verstärkt sich die Eigendynamik seiner von der Abständigkeit auf die „Durchschnittlichkeit“ zur „Einebnung“ des Seinkönnens führenden Ko-Existenzialität, weil und sofern sich das Dasein in der Unterwerfung unter die Anderen von sich selbst entlasten kann: den Vorgaben der einspringend-beherrschenden Fürsorge angepasst, verengt sich der durch die Freiheit des Sichvorweg-seins und den Primat der Möglichkeit prinzipiell offene und dadurch prekär unbestimmte Spielraum des Seinkönnens auf den ko-existenziell legitimierten Horizont des je schon Instituierten, Geregeltten und Eingebühten.

Die Anderen selbst wiederum sind nicht notwendig bestimmte Andere, „im Gegenteil, jeder Andere kann sie *vertreten*. Entscheidend ist nur die unauffällige, vom Dasein als Mitsein unversehens übernommene Herrschaft der Anderen. Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht (kursiv von mir).“²⁴¹ Obwohl es sich dabei um ein Existenzial, das heißt um ein apriorisches Perfekt des Daseins als solchen handelt, merkt Heidegger ausdrücklich an, dass die Seinsweise der Abständigkeit intern mit der ko-existenziellen Organisation der Arbeit (des Besorgens) und der Öffentlichkeit verbunden ist und „Eindringlichkeit und Ausdrücklichkeit“ der primär in diesen beiden Sphären begründeten „Diktatur“ der enspringend-beherrschenden Fürsorge „geschichtlich wechseln“ können.²⁴²

Wenngleich die Befreiung vom Zunächst und Zumeist des vom Man-selbst überformten Alltagslebens *anfänglich* immer nur in der Vereinzelung erschlossen wird, die einem Dasein im existenzialen Schematismus von Angst, Gewissensruf und

²⁴⁰ *Sein und Zeit*, S. 122.

²⁴¹ Ebd., S. 126.

²⁴² Ebd., S. 126 bzw. 129, im Zusammenhang S. 122ff.

Sein zum Tode widerfährt, bindet Heidegger die eigentliche Aneignung und das volle, d.h. eben auch praktische Verstehen der ent-identifizierenden „Wahrheit der Existenz“ phänomenal schlüssig an das gesellschaftliche Seinsverhältnis der Fürsorge. Aufgewiesen wird dies an deren zweitem „extremen“ Modus, den er als die „vorspringend-befreiende Fürsorge“ bezeichnet. In dieser Weise des Mitseins springt ein Dasein dem anderen „voraus“, um ihm die immer schon auf die diffus-anonyme Normativität des Man „eingeebnete“ Sorge um sich „eigentlich als solche zurückzugeben.“ Als auf den Anderen bezogener Modus des Sich-vorweg-seins verhilft die vorspringend-befreiende Fürsorge „dem Anderen dazu, in seiner Sorge durchsichtig und für sie frei zu werden.“²⁴³ Auf den Zusammenhang zwischen der im angstdurchstimmten Gewissensruf erlittenen Vereinzelung und der entschlossenen Gründung eines eigentlichen Mitseins in der vorausspringend-befreienden Fürsorge geht Heidegger dann in der Analyse des Gewissens ein:

Aus dem Worumwillen des selbstgewählten Seinkönnens gibt sich das entschlossene Dasein frei für seine Welt. Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen „sein“ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dies in der vorausspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum „Gewissen“ der Anderen werden. *Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander*, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will (kursiv von mir).²⁴⁴

1.7. Die Politik des Daseins

Indem Heidegger das Selbstseinkönnen des Daseins auf die Möglichkeit terminiert, aus der vereinzelt Entschlossenheit zu sich eine eigentliche Ko-Existenzialität zu gründen, bestimmt er das Sein des Daseins selbst als ein wesentlich *politisches* Sein, in dem die auf sich vereinzelt Zeugen der „Wahrheit der Existenz“ zur politischen Subjektivität ihrer Welt werden können und sollen. Tatsächlich findet sich in *Sein und Zeit* neben dem eben zitierten Passus eine zweite Stelle, an der Heidegger explizit eine Politik des Daseins entwirft, und keineswegs zufällig findet

²⁴³ Ebd., S. 122.

²⁴⁴ Ebd., S. 298.

sich diese Stelle in dem hier schon besprochenen und der „Grundverfassung der Geschichtlichkeit“ gewidmeten § 74. Unmittelbar vor der Einführung des Existenzials der Wiederholung heißt es dort:

Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit bezeichnen wir *das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte verstanden werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. *In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner „Generation“ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus* (kursiv von mir).²⁴⁵

Gibt man dieser Stelle, ihrem weiteren Kontext und der systematischen Notwendigkeit ihres Auftauchens in diesem Kontext – letztlich also der politischen Ontologie Heideggers selbst – die Relevanz, die ihr zukommt, werden alle Deutungen hinfällig, die seine Ontologie „retten“ wollen, indem sie Ontologie und Politik in ein äußerliches Verhältnis setzen: Ist das Dasein in seiner eigensten und eigentlichen Seinsmöglichkeit politischen Wesens, dann gilt dasselbe von der Phänomenologie, die dessen Sein und Seinsmöglichkeiten zum Thema hat.²⁴⁶ Ist Heideggers Politik dann aber keine außerontologische Verirrung, sondern der Versuch, eine ontologisch zwingend geforderte ontisch-politische Entscheidung zu treffen und auf diese Entscheidung eine zusammenhängende Politik zu gründen, muss jedenfalls im ersten Schritt Kritikern wie jüngst Emmanuel Faye oder vor ihm Viktor Fariás Recht gegeben werden, die ihre Lektüre Heideggers methodisch und systematisch von dem Sachverhalt bestimmen lassen, dass er in seiner Politik die konsequente Fortschreibung seiner Ontologie sah. Allerdings liegt die Grenze der Kritiken Fayes und Fariás' darin, dass sie den politischen Entwurf der Ontologie mit der Deutung verwechseln, die der Rektor der Universität Freiburg ihm zu einer bestimmten Zeit gab. Dem entspricht, dass sich Faye im Wesentlichen auf die oft fraglos unerträglichen und in ihrem jetzt endgültig überspannten Pathos nicht selten lächerlichen Texte der mittleren 1930er Jahre beschränkt, mit denen Heidegger

²⁴⁵ Ebd., S. 384.

²⁴⁶ Einen systematischen Überblick über die vielfältig verzweigten Linien der Auseinandersetzung um Heideggers Politik gibt Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, S. 466 – 487.

unmittelbar in die nationalsozialistische „Revolution“ eingreifen wollte. Doch wäre seine Ontologie wohl kaum zum bestimmenden philosophischen Ereignis des 20. Jahrhunderts geworden, hätte ihre Sache des Denkens und der in ihr gründende politische Entwurf vor allem oder gar nur in dieser Zeit ihren adäquaten Ausdruck gefunden.

Will man den der Sache nach zwingenden Zusammenhang von Ontologie und Politik nicht verleugnen und sich dennoch nicht einfach auf die Selbstdeutung des Autors verlassen, muss man den politischen Entwurf der Ontologie selbst eigens entfalten und zugleich angeben, wie sich Entwurf und Selbstdeutung des Entwurfs zueinander verhalten. Um dabei auch die Stelle zu markieren, an der Heidegger die formale Anzeige einer existenzial-fundamentalontologisch verstandenen Politik des Daseins überhaupt in seiner eigenen politischen Entscheidung existenziell-metontologisch ent-formalisiert, soll der politische Entwurf im folgenden in fünf Schritten (a – e) so präzise auseinandergelegt werden, dass die im letzten Schritt (f) nachgezeichnete Selbstdeutung zumindest distanziert werden kann. Im methodischen Unterschied zu einer natürlich immer möglichen ideologiekritischen Rückführung auf einen impliziten Subtext hält sich die hier versuchte Rekonstruktion deshalb zunächst in der Immanenzebene der ontologischen Begriffe, mit denen Heidegger selbst dem Denken – in diesem Fall dem Denken des Politischen – Konsistenz zu verleihen sucht. Ihren Ausgangspunkt bilden die beiden zuletzt zitierten Passagen aus *Sein und Zeit*, die dabei in der voranstehend nachgezeichneten Auseinandersetzung Heideggers mit Kant, Kierkegaard und Nietzsche kontextuiert werden:

a.) Das Dasein, in seiner Eigentlichkeit als faktische Existenz der praktischen Vernunft, d.h. als Denken und Handeln aus Freiheit bestimmt, ist zunächst und zumeist insoweit *politischen* Wesens, d.h. Mitsein mit Anderen, als es sich im Modus der Abständigkeit zum Anderen immer schon deren Herrschaft unterworfen hat und in dieser Unterwerfung selbst zum Nutznießer und Teilhaber dieser Herrschaft geworden ist.

b.) Der Verlust seiner Freiheit, die „Ablendung des (ihm selbst wie allem Dasein) Möglichen“, resultiert aus der willentlichen, wenn auch zumeist nicht gewussten Verdrängung der „Wahrheit der Existenz“, in der ihm die Angst, die Achtung, der Gewissensruf und das Sein zum Tode sein eigenes Sein als das Un-zuhause und die

Unheimlichkeit einer *Vereinzelung* in die Freiheit *aller* enthüllen, die zwar „eingeebnet“, doch niemals aufgehoben werden kann.

c.) Die existenzielle Modifikation seines Seins, in der es sich vom Gewissensruf aus dem herrschaftsförmigen Mitsein mit Anderen in seine freie Vereinzelung vor- und zurückrufen lässt, ist als „Entschluss in die Situation“ gleichursprünglich ein ontologischer, ethischer und politischer Akt. *Ontologisch*, sofern sich das Dasein in diesem (wenn auch zumeist nicht begrifflich explizierten) Akt die verdrängte „Wahrheit der Existenz“ wiederaneignet, um künftig aus ihr, in ihr und für sie zu existieren. *Ethisch*, sofern dieser Entschluss das Selbstseinkönnen aus Freiheit als sein je eigenes „Wahrsein qua existieren“ und damit als seinen „guten Wille“ erschließt. *Politisch*, sofern es dabei zum Zeugen dieser Wahrheit und derart in „Mitteilung und Kampf“ zum „Gewissen der Anderen“ werden kann und soll. *Politisch* auch, weil das Geschehen des Daseins immer schon ein Mitgeschehen ist und sich die existenzielle Modifikation meines Seins deshalb immer schon auf die Umwälzung und Kehre, d.h. Revolutionierung des gesellschaftlichen Seinsverständnisses anweist und angewiesen weiß.

d.) Die politische Gemeinschaft der eigentlich Ko-Existierenden ist das „Volk“. Diese Gemeinschaft ist weder darzustellen noch zu vertreten, mithin nicht zu repräsentieren, weil sie selbst das in und von der Wahrheit „im vorhinein“ (a priori) schon geleitete „Geschick“ der sich vereinzelnden „Schicksale“ der unvertretbaren, also nicht zu repräsentierenden Freiheit *ist*: das „undarstellbare“ Reich der Zwecke als „das Miteinander-sein, das *Commercium* der Personen als solches, und deshalb das Reich der Freiheit.“ Dieses Reich der Freiheit gibt es nur in der Mitteilung seiner Vereinzelung und im Kampf für die Kehre des Seins und der Welt aus der Mitteilung ihrer Wahrheit heraus. Das „Volk“ ist so verstanden die Gemeinschaft derer, die in ihrem Mitsein mit Anderen auf ihrer Vereinzelung bestehen, indem sie sie in der Wahrheit und als Wahrheit gemeinsam ausstehen. In eigentlicher Form existieren das Reich der Freiheit und sein „Volk“ nur in actu, d.h. im Augenblick ihrer Gründung und in der immer neu zu vollziehenden *Wiederholung* des Gründungsaktes als der „Wiederkehr“ des immer schon und immer wieder Möglichen. Es ist insofern zweifellos das „Volk“ Nietzsches, der seinen Zarathustra im Kapitel *Von der schenkenden Tugend* sagen lässt: „Ihr Einsamen von heute, ihr Ausscheidenden, ihr

sollt einst ein Volk sein: aus euch, die ihr euch selbst erwähltet, soll ein auserwähltes Volk erwachsen: - und aus ihm der Übermensch.“²⁴⁷

e.) Das existenzial verstandene Geschick des „Volkes“ ist als Existenzial nur die formale Anzeige eines existenziellen Mitgeschehens, das sich selbst nur in historisch bestimmter Singularität ereignen kann, d.h. in und mit einer historisch besonderen „Generation“ des „Volkes“. Die „Generation“ ist die konkrete Subjektivität der vorausspringend-befreienden Fürsorge. Sie ist es, der die Entscheidung über die Wiederkehr des Möglichen zu-fällt. Sie ist es, die in der Erwidern der Möglichkeit eines gewesenen Daseins augenblicklich widerruft, was in der Gegenwart als Vergangenheit sich auswirkt. Sie ist es auch, die sich in ihrem „Entschluss in die Situation“ zugleich vom bloßen „Fortschritt“ dessen freimacht, was ihr in den jeweils herrschenden Kalkülen gesellschaftlicher Praxis und Öffentlichkeit wie in punktierter Linie vorgezeichnet wird. Kurz, sie ist es, in der die heutige Ordnung des Seienden im Ganzen auf eine Kehre im Sein hin überschritten, d.h. transzendiert wird. Die „Generation“ ist je die meine.

f.) Die formale Anzeige des Existenzials des „Volkes“ gilt dem deutschen Volk, und die „Generation“, die diesem Volk befreiend vorausspringt, ist die der nationalsozialistischen Bewegung, in der und mit der das Volk zu sich selbst „erwacht“ und sein Reich der Freiheit gründet. Am 1. Mai 1933, dem ersten „Tag der nationalen Arbeit“, tritt Heidegger der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei bei, der er bis zu ihrem Verbot angehören wird. Kurz zuvor hat er das Rektorat der Freiburger Universität übernommen, das er allerdings vor dem Hintergrund interner Auseinandersetzungen der Nazis und nicht zuletzt aufgrund schwerer Differenzen zu den offiziellen Partei-„Philosophen“ Alfred Baeumler, Ernst Kriek, Erich Jaensch und Alfred Rosenberg bereits im April 1934 wieder niederlegt.

²⁴⁷ A.a.O., S. xx. Slavoj Žižek weist zu Recht daraufhin, dass das „Volk“ Heideggers und Nietzsches natürlich auch dasjenige Kierkegaards ist: „Der Hintergrund hier ist unmissverständlich kierkegaardianisch: Eine wahre christliche Gemeinschaft wird auf die Tatsache gegründet, dass jedes ihrer Mitglieder die von Christus, ihrem Helden, freiwillig übernommene Existenzweise wiederholen muss“ (*Tücke des Subjekts*, S. 26). Der Begriff der „undarstellbaren Gemeinschaft“ geht auf Jean-Luc Nancy zurück, vgl. a.a.O.

Heidegger zieht sich aus der aktiven Politik zurück, trägt aber nach wie vor das Abzeichen der Partei am Revers.

Zu klären ist jetzt, dass und wie der unter (f) angezeigte und im angegebenen Sinn metontologische Umschlag vom existenzialen politischen Entwurf in die existenzielle Selbstdeutung dieses Entwurfs in doppelter Weise ein Absturz in die Unwahrheit war: im Bezug, der dabei existenzial auf das „Volk“ und im Bezug, der dabei existenziell auf seine vorausspringend-befreiende „Generation“ genommen wurde. Zu zeigen bleibt dann, dass der existenziale Entwurf (a – e) dennoch oder gerade deshalb das Problem vorgibt, an dem die anderen hier verfolgten Denkwege einsetzen, in dem sie es anders zu stellen und folglich anders zu lösen suchen. Die Unumgänglichkeit des Problems selbst wird damit allerdings nicht verneint, sondern ausdrücklich bejaht. Darin liegt zugleich, dass es gerade an dieser Stelle nicht um interessante philologische Verweise geht, sondern um die Wiederholung einer Sache des Denkens, die im Denken selbst ihre Dringlichkeit erweisen wird.

1.7.1. Die Revolution und ihr Trugbild

Dem politisch-ontologischen Entwurf Heideggers wenigstens in der Folge (a – e) existenziale Wahrheit zuzuschreiben heißt im Kern gar nichts anderes, als ihm zuzustimmen, wenn er den eigentlichen politischen Akt in der revolutionären Gründung der undarstellbaren und unvertretbaren Ko-Existenz derer erkennt, die sich augenblicklich von jeder manförmig identifizierten, repräsentierten und substanzialisierten Gemeinschaft lösen, um im Un-zuhause ihrer ent-identifizierten und deshalb notwendig vereinzelt Freiheit ihr gemeinsames Reich der Zwecke zu teilen.

Die Tragödie *und* die Erbärmlichkeit der Heideggerschen Politik liegen dann aber darin, dass der Phänomenologe des Verfallens in der eigenen revolutionär gemeinten Aktion selbst einem Trugbild der Revolution verfällt.²⁴⁸ Ohne Zweifel hat

²⁴⁸ Obwohl ich den Begriff des Trugbilds letztlich in der Bedeutung gebrauche, die ihm in Alain Badiou „Ethik der Wahrheiten“ zukommt, verwende ich ihn an dieser Stelle unspezifisch. Das liegt schlicht daran, dass Badiou hier selbst noch zu Wort kommen wird und ich an der gegebenen Stelle noch einmal auf diese Ausführungen zurückkommen werde; vgl. hier 2.7.4. Im Vorgriff sei gesagt, dass Badiou selbst den Begriff des Trugbilds an Heideggers „revolutionärer“ Wahl entwickelt.

dies auch damit zu tun, dass Heidegger bis zu Beginn der 1930er Jahre an Politik nicht sonderlich interessiert, sein Anschluss an die nationalsozialistische „Revolution“ mithin auch im biographischen Sinn ein Kurzschluss war. Dabei resultiert die fatale Verwechslung der nationalsozialistischen „Machtergreifung“ mit einem revolutionären Bruch auch daraus, dass die Politik der Nazis wenigstens auf den ersten Blick sämtliche Attribute der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts praktizierten revolutionären Politik aufweist. Das beginnt mit der Reklamation des Begriffs selbst und wird in der Reklamation des Begriffs des Sozialismus noch einmal bestätigt. Dazu gehört das Programm der radikalen Zerstörung der ganzen bestehenden Ordnung und die Vorwegnahme der Neuen Ordnung in Form und Auftreten der nationalsozialistischen „Arbeiterpartei“, in ihrer Politik der Massenaktionen und Massenversammlungen sowie überhaupt in einer Inszenierung des Politischen, die sich bei den Nazis wie bei ihren faschistischen Verbündeten in Italien und anderswo Punkt für Punkt einer ästhetischen Simulation der Politik der sozialistischen und kommunistischen Parteien und der Oktoberrevolution des Jahres 1917 verdankt. Dazu gehören schließlich das Pathos der Entscheidung und die diktatorische Konstitution des nationalsozialistischen Staates, die Heidegger in der Notwendigkeit begründet sieht, dem revolutionären Bruch institutionell Dauer zu verleihen und sich der spontanen Tendenz des „Volkes“, neuerlich in den vor-revolutionären Zustand seiner Uneigentlichkeit zu verfallen, „entschlossen“ in den Weg zu stellen. Dem entspricht zuletzt, dass der Führer als Diktator der vorausspringend-befreienden Fürsorge nicht Repräsentant, sondern „Gewissen“ des „Volkes“ sein soll: vorruffender Rückruf in die Eigentlichkeit des Selbst- wie des Mitseinkönnens allen Daseins. *Allen Daseins?* Eben hier zeigt sich, dass der vom simulatorischen Stil der Nazipolitik begünstigte „Irrtum“ Heideggers nicht nur einem biographischen, sondern auch einem ontologischen Kurzschluss entspringt. Dieser liegt schlicht und einfach darin, dass die Nazipolitik konstitutiv unfähig war, zu einer revolutionären Politik und damit überhaupt zur Politik im eminenten Sinn des Wortes zu werden. Zu der gehört nämlich unabdingbar, dass sie sich *an alle* adressiert und deshalb auch dann prinzipiell *jedes* Dasein als ein solches auf sich verpflichtet, wenn sie de facto in einem lokal begrenzten gesellschaftlichen Raum stattfindet. So fand der axiomatische Universalismus revolutionärer Politik seinen ersten und heute noch richtungsweisenden konstitutionellen Niederschlag in der Jakobiner-Verfassung des Jahres 1893, in der allen, die ein Jahr im revolutionären Frankreich gelebt und

gearbeitet hatten, die vollen Bürgerrechte zuerkannt wurden, weil der Republik, wie der Jakobiner Jean-Lambert Tallien ausführte, nur der „schlechte Citoyen“, nicht aber der „fremd“ ist, der von anderswo kommt.²⁴⁹ Den Jakobinern wie den Bolschewiki konter-revolutionär entgegengesetzt, begrenzen die Nazis ihren Staat auf die substanziell in ihrem „Blut und Boden“ verwurzelte Gemeinschaft der Deutschen. Trotzdem oder besser gerade deshalb vom Gespenst der universellen Republik und des Kommunismus heimgesucht, weisen sie sich zugleich darauf an, die von der Revolution versprochene Kommune der auf sich Vereinzelten substanziell im „Juden“ zu identifizieren und konsequent der totalen Vernichtung auszuliefern. Sicher, Heidegger hat sich in beiden Punkten von Anfang an von den Nazis abgesetzt und im biologisch begründeten Rassismus und Antisemitismus das innere „Verfallen“ ihres Projekts ausgemacht, das er – hybrid genug! - durch seine politisch-philosophische Aktion umkehren wollte.²⁵⁰ Doch hat er die materielle Substanz des Blutes und die industriell-militärische Vernichtung des „Artfremden“ durch die immaterielle Substanz der deutschen und der griechischen Sprache und den ontologischen Ausschluss der „Fremdsprachigen“ von der vorgeblich nur im Deutschen und Griechischen ursprünglich und eigentlich sagbaren Wahrheit ersetzt. Wenn in dieser Operation sein Absturz in die Unwahrheit liegt, dann natürlich nicht in dem Sinn, dass er im Übergang von der Fundamental- zur Metontologie und von der Ontologie zur Politik „vergessen“ habe, dass die „Wahrheit der Existenz“ nur in der Destruktion jeder „Ontologie des Substanziellen“ erschlossen und bewährt werden kann. Der Absturz in die Unwahrheit liegt vielmehr in der Unterstellung, dass die ent-substanzialisierende und ent-identifizierende Rede von der Unheimlichkeit und dem Un-zuhause der Freiheit allein im Griechischen (der Sprache des Denkens von Heraklit und Parmenides und der Dichtung von Homer, Äschylos und Sophokles) und im Deutschen (der Sprache des von Kant über Nietzsche auf Heidegger führenden Denkens und der Dichtung Hölderlins) ihr faktisch existierendes Medium gefunden habe. Er terminiert deshalb konsequent die Entscheidung, als faktisch existierende Subjektivität der Revolution nur und allein das „Volk“ der Deutschen anzusprechen. Wie weit auch immer er sich von seinem nationalsozialistischen „Irrtum“ zu lösen

²⁴⁹ Ich verdanke diesen Hinweis Hauke Brunkhorst, a.a.O. S. 83.

²⁵⁰ Zu diesem Punkt vgl. das eingangs genannte Buch Jean-Francois Lyotards, das insofern eine der wichtigsten Lektüren Heideggers darstellt.

vermochte: die sprachvölkisch hierarchisierte Nationalisierung der Wahrheit, die dem „deutschen“ Dasein als dem vorgeblichen Erben des „griechischen“ Daseins einen privilegierten Zugang zur Wahrheit einräumt, hat er bis zum Schluss nicht nur nicht infragegestellt, sondern in seinem „linguistic turn“ weiter vertieft.²⁵¹

Allerdings widerspricht diese Selbstdeutung nicht nur dem politischen Entwurf seiner Ontologie, sondern dem voraus der Ontologie bzw. Philosophie selbst, weil sie verkennt, dass das Un-zuhause der Freiheit *als solches* die Grenzen jedes nationalen Staates ebenso transzendiert wie die Grenzen jeder nationalen Sprache.²⁵² Dem entspricht dann, dass die undarstellbare Gemeinschaft des eigentlichen Mitseins, auch wenn sie „Volk“ heißt, nichts als die immer singulare und darin strukturell offene und unabschließbare Pluralität ist, in der „wir“, wie Heidegger mit Kant noch zu sagen wusste, die „Menschheit von uns Menschen je in das Dasein unserer selbst verwandelt.“²⁵³ Wenn der agitierende Rektor nicht mehr wissen wollte, was er in der Auseinandersetzung mit Kant noch explizit bejaht hatte, bleibt diese Wahrheit dennoch seiner Ontologie als eine Möglichkeit einbeschrieben, die gegen ihren Autor gedacht werden kann und soll. Wie die hier gleichwohl unaufgelöste Problematik unter Beibehaltung ihres fundamentalontologischen Ansatz

²⁵¹ Die sprachvölkische Hierarchisierung des Zugangs zur Wahrheit ist natürlich nur relativ zu verstehen, im Sinne eines faktischen, aber nicht logischen oder sogar ontologischen Vorrangs der deutschen und der griechischen vor allem vor den romanischen Sprachen. Der späte Heidegger hat dann explizit die Möglichkeit erwogen, der chinesischen und japanischen Sprache einen vergleichbaren Vorrang einzuräumen, weil deren ontologische Grundbegriffe des Tao bzw. des Zen ebenfalls einen letzten Abgrund hinter jeder Begründung nennen könnten. Mag damit auch eine durchaus ernst zunehmende „untergründige“ Verbindung verschiedener ontologischer Erfahrungen freigelegt sein: ihre sprachvölkische Einhegung hat bestenfalls Kuriositätswert. Vgl. *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt/M 1985, S. xx. Für einen Vergleich des späten Heideggerschen Denkens mit Taoismus und Zen-Buddhismus vgl. Michael E. Zimmermann, *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Ohio 1981.

²⁵² Insoweit ist Alain Badiou zuzustimmen, wenn er in der De-Konstruktion des „linguistic turn“ die aktuell entscheidende Aufgabe einer Philosophie und Politik der Wahrheit sieht. Vgl. *Die gegenwärtige Welt und das Begehren der Philosophie*, in: Alain Badiou, Jacques Rancière, Rado Riha, Jelica Sumic, *Politik der Wahrheit*, Wien 1997, S. 9ff.

²⁵³ Vgl. hier 1.6.2. und 1.6.3.

radikal anders zu fassen ist, wird sich hier zureichend erst in der Besprechung des Begriffs der Multituden bei Hardt/Negri zeigen.²⁵⁴

1.7.2. Wahrheit und Größe

Es gehört zur existenzialen Wahrheit des politischen Entwurfs der Heideggerschen Ontologie, die Seinsweise der undarstellbaren Gemeinschaft als des gemeinsamen „Geschicks“ der auf sich vereinzelt „Schicksale“ nicht als abschließbaren Prozess ihrer Vereinigung, sondern als strukturell unabschließbaren Prozess einer Unterscheidung zu fassen, in der die „Macht des Geschicks“, die das eigentliche Dasein „im Vorhinein“ leitet, erst, nur und allein in „Mitteilung und Kampf“ freigesetzt werden kann, d.h. nur in actu und nur im bleibenden Unterschied einer Entgegen- und Aussetzung in das weltgeschichtliche Gemeinsam-Sein allen Daseins. Hat Heidegger in den Grenzen der Fundamentalontologie von *Sein und Zeit* nicht näher ausgeführt können, von welchem Kampf er eigentlich spricht, so findet sich dessen metontologische Bestimmung in der erstmals 1953 publizierten Vorlesung des Sommersemesters 1935.

Deren Bedeutung liegt zweifellos darin, dass existenzialer Entwurf und existenzielle Selbstdeutung dort kaum zu trennen sind, weil sie nach dem Rücktritt vom Rektorat einerseits bereits die Loslösung aus dem nationalsozialistischen Engagement markiert und andererseits ein letztes Mal versucht, politisch-philosophische Definitionsmacht über den Nationalsozialismus zu erringen.²⁵⁵ Dem entspricht, dass die Vorlesung Ontologie und Politik einerseits in einem in den Anfang der europäischen Metaphysik zurückführenden Rückgang auf Heraklit, Parmenides und Sophokles, andererseits im explizit an den Nationalsozialismus adressierten Kommentar der gegenwärtigen Epoche zu bestimmen sucht.

²⁵⁴ Vgl. im folgenden 2.6.1. – 2.6.7.

²⁵⁵ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Frankfurt/M 1983. Auch Jacques Derrida entwickelt seine Deutung des Heideggerschen Nationalsozialismus im Bezug auf diese Vorlesung, vgl. *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt/M 1988. Der von verschiedener Seite erhobene Vorwurf, dass Heidegger den Verweis auf den Nationalsozialismus in der ja erst 1953 veröffentlichten Vorlesung nicht getilgt habe, ist insofern unverständlich, als ein solches Vorgehen unleserlich gemacht hätte, worum es ihm in der Selbstdeutung seines politischen Entwurfs ging: wem aber wäre damit gedient?

Mit Heraklit, Parmenides und Sophokles wiederholt Heidegger zunächst seine Grundbestimmung des Daseins als des im revolutionären Entwurf seines Seins „unheimlichsten“, weil nirgendwo „heimischen“ Wesens:

Das Un-heimliche verstehen wir als jenes, das aus dem „Heimlichen“, d.h. Heimischen, Gewohnten, Geläufigen, Ungefährdeten herauswirft. Das Unheimliche lässt uns nicht einheimisch sein. Darin liegt das Über-wältigende. Der Mensch aber ist das Unheimlichste, weil er nicht nur inmitten des so verstandenen Unheimlichen sein Wesen verbringt, sondern weil er aus seinen zunächst und zumeist gewohnten, heimischen Grenzen austritt, ausrückt, weil er als der Gewalt-tätige die Grenze des Heimischen überschreitet und zwar gerade in Richtung auf das Unheimliche im Sinne des Überwältigenden.²⁵⁶

Den Nicht-Ort dieser Überschreitung alles Heimischen in Richtung auf das Unheimliche bestimmt Heidegger mit Sophokles dann als *polis*, wobei er den üblicherweise durch die Begriffe der Stadt und des Stadtstaats übersetzten griechischen Begriff existenzial so formalisiert, dass er „die Stätte, das Da“ nennen soll, „worin und als welches das Da-sein als geschichtliches ist. Die *polis* ist die Geschichtsstätte, das Da, in dem, aus dem und für das Geschichte geschieht.“ Diejenigen, die das ins Unheimliche transzendierende *politische* Wesen des Daseins entschlossen bejahen – mit Sophokles nennt Heidegger hier die Denker, die Dichter, die Priester und die Herrscher – werden mit ihrer Bejahung zu denen, die in der *polis* zugleich *a-polis* sind: „ohne Stadt und Stätte, Ein-same, Un-heimliche, ohne Ausweg inmitten des Seienden im Ganzen, zugleich ohne Satzung und Grenze, ohne Bau und Fug, weil sie als Schaffende dies alles je erst gründen müssen.“²⁵⁷

Nun hat Heidegger gleich zu Beginn der Vorlesung unmissverständlich klar gestellt, dass es auch ihm nicht um aufgelesene philologische Verweise, sondern um eine auf die eigene Gegenwart zielende politisch-ontologische Entscheidung geht. Mit Nietzsche – auf den schon der Titel der „Schaffenden“ verweist - nimmt er dort Bezug auf die nihilistische Krise, in der die „Völker“ Europas „in den größten Umtrieben und Gemächten zum Seienden Bezug haben und dennoch aus dem Sein längst herausgefallen sind, ohne es zu wissen.“ Europa als die *polis* des ersten Anfangs allen Denkens sei dabei zwischen „Russland“ und „Amerika“ in eine „Zange“ geraten,

²⁵⁶ *Einführung in die Metaphysik*, S. xx (116).

²⁵⁷ *Ebd.*, S. xx(117).

zwischen Mächten mithin, die „metaphysisch gesehen“ dasselbe seien: „trotzlose Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen.“ Beiden wohne – und hier kommt der zu führende Kampf ins Spiel - eine imperiale Tendenz inne, in deren Fortschritt noch „die hinterste Ecke des Erdballs technisch erobert und wirtschaftlich ausbeutbar“ werden soll.

Die Diagnose der Krise – „die Verdüsterung der Welt, die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der hassende Verdacht gegen alles Schöpferische und Freie“ – terminiert auch hier in einer „Ablenkung des Möglichen“, die erreicht sein wird, „wenn Zeit nur noch Schnelligkeit, Augenblicklichkeit und Gleichzeitigkeit ist und die Zeit als Geschichte aus allem Dasein aller Völker geschwunden“ sein wird. Soll der imperialen Durchsetzung der liberalkapitalistischen wie staatssozialistischen Technik durch eine Kehre im Sein Einhalt geboten werden, ist „nichts Geringeres“ vonnöten „als den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins (zu) *wieder-holen*, um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln. Solches ist möglich. Es ist sogar die maßgebende Form der Geschichte, weil es im Grundgeschehnis einsetzt (kursiv im Orig.).“²⁵⁸ Die Wiederholung des Anfangs ist dann aber, ganz in der Perspektive von *Sein und Zeit*, kein Rückbezug auf „lediglich Nachzuahmendes“, sondern der revolutionäre Bruch selbst, in dem „mit all dem Befremdlichen, Dunklen, Ungesicherten“ des Anfangenkönnens eine radikal neue Welt erschlossen wird: „Wiederholung, wie wir sie verstehen, ist alles andere, nur nicht die verbessernde Weiterführung des Bestehenden mit den Mitteln des Bestehenden.“²⁵⁹

Macht Heidegger die „Generation“ des „anderen Anfangs“ in der nationalsozialistischen Bewegung aus, sieht er diese allerdings damals bereits in ein Stadium des Verfalls eintreten. Soll der Verfall aufgehalten werden, muss die vorausspringend-befreiende Ontologie die zugleich von außen wie von innen bedrohte Bewegung wieder ihrer „inneren Wahrheit und Größe“ konfrontieren. Diese aber erkennt Heidegger metontologisch in „der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen“ -: nicht ohne an dieser Stelle bereits resigniert festzustellen, dass das, „was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird“, mit dieser „Wahrheit und Größe“ nichts

²⁵⁸ Ebd., S. xx(28f).

²⁵⁹ Ebd., S. 29f.

mehr zu tun habe, weil es „seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der ‚Werte‘ und der ‚Ganzheiten‘“ macht, die ihrerseits nicht zufällig „in der Wirtschaftslehre eine Rolle“ spielen.²⁶⁰

Nun bedarf es nicht einmal mehr der einfachsten ideologiekritischen Operation, um einzusehen, dass der Nationalsozialismus der ihm metontologisch-metahistorisch zugeschriebenen „Wahrheit und Größe“ zu keiner Zeit auch nur im Ansatz genügen konnte, weil er selbst die bisher zweifellos furchtbarste Macht in dem Geschehen war, das Heidegger ab jetzt und ja nun wirklich nicht zu Unrecht als „Raserei der entfesselten Technik“ fassen wird.

In Heideggers Enttäuschung über das Versagen des real existierenden Nationalsozialismus gegenüber seiner metahistorischen „Aufgabe“ aber meldet sich sein zweiter ontologischer Kurzschluss, der perspektivisch gesehen wichtiger ist als der erste, weil er nicht nur seine eigene politische Ontologie, sondern den Hauptstrang des modernen revolutionären Denkens überhaupt betrifft. Bestand sein erster, die Bezugnahme auf die Nazis überhaupt erst ermöglichender Kurzschluss in der sprachvölkischen Nationalisierung der revolutionären Subjektivität im „deutschen“ Dasein, so besteht der zweite in der Annahme, dass der revolutionären Subjektivität – wie immer sie ontisch bestimmt sei – ihre ontologische Aufgabe gestellt sei, die sie sich völlig transparent machen könne, um deren Übernahme und Lösung dann auch direkt intendieren zu können.

Nun soll hier nicht bestritten werden, dass die Revolution als Kehre im gesellschaftlichen Seinsverständnis auch gewollt, d.h. eigens bejaht und mithin ontisch in der „weltgeschichtlichen Existenz“ ihres Daseins subjektiviert werden muss. Es soll auch nicht bestritten werden, dass einer ontisch-historischen Subjektivität überhaupt eine ontologisch-metahistorische Aufgabe zufallen kann. Im Gegenteil: die Phänomenologie des Daseins steht und fällt mit der Bewährung ihres Leitsatzes, nach dem die ontische Auszeichnung des In-der-Welt-seins darin liegt, ontologisch, d.h. in der Weise des Verstehens der Geschichte des Seins und damit auch des Verstehens der Geschichtlichkeit des eigenen Seins zu sein – und der Bindung dieser an eine selbst zu treffende Entscheidung. Doch ist damit gerade nicht gesagt, dass die Übernahme dieser Geschichtlichkeit der Akt eines seiner selbst und seines Ortes vollständig gewissen und bewussten Subjekts verstanden werden darf,

²⁶⁰ Ebd., S. 151f.

also als ein Geschehen, dass seinen logischen und faktischen Ursprung in der *Autonomie* eines Subjekts hätte, das dieses Geschehen wie ein Objekt manipulieren könnte und damit zugleich begründen würde. Eben das aber unterstellt Heidegger, wenn er seine eigene politisch-philosophische Aktion darauf ausrichtet, den ontisch verfallenden Nationalsozialismus zu seiner ontologischen „Wahrheit und Größe“ zurückzuführen und ihm derart zu ermöglichen, sich seiner seinsgeschichtlichen Mission unmittelbar und vollständig zu bemächtigen. Hat er in seinem ersten Kurzschluss übersprungen, dass sich die Wahrheit des Politischen wie jede Wahrheit *an alle* adressiert und deshalb nicht sprachvölkisch nationalisiert werden kann, so überspringt er im zweiten Kurzschluss seine eigenste ontologische Entdeckung, nach der das Dasein als *faktisches* „Wahrsein qua existieren“ unaufhebbar und gleichursprünglich in der Wahrheit *und* in der Unwahrheit ist. Dies ist so und muss so sein, weil sich ihm der Grund, mithin die Wahrheit seines Seins immer schon entzogen hat und immer wieder entziehen muss, sofern es sich in der doppelten „Schuld“ seines Seins erstens eben nicht selbst zu begründen und deshalb auch nicht endgültig mit sich zu identifizieren vermag, und sofern zweitens die Wahl der Seinsmöglichkeit, in die es sich entwirft, immer auch die Abwahl einer anderen, ihm gleichursprünglich offen stehenden Seinsmöglichkeit sein wird. Treffend heißt es bei Žižek:

Und genau in dieser Erwartung, dass es einer politischen Bewegung möglich sein könnte, sich unmittelbar auf ihr geschichtlich-ontologisches Fundament zu beziehen, liegt das Problem. Eine solche Erwartung bleibt in sich selbst zutiefst metaphysisch, insofern sie missversteht, dass die Lücke, die die unvermittelte ideologische Legitimierung einer Bewegung von ihrer „inneren Größe“ (ihrem historisch-ontologischen Wesen) trennt, die konstitutive Bedingung, die positive Bedingung ihres „Funktionierens“ ist.²⁶¹

Indem Heidegger einen Nationalsozialismus entwirft, der sich seiner „inneren Wahrheit und Größe“ vergewissern, sich damit seines seinsgeschichtlichen Grundes bemächtigen und sich folglich zur unbedingten Entscheidung der Begegnung von planetarischer Technik und neuzeitlichem Mensch ermächtigen könne, imaginiert er eine Subjektposition, die sich über die ontologische Differenz hinweggesetzt hätte und zum ontischen Souverän des ontologischen Geschehens geworden wäre. Žižek

²⁶¹ Ebd., S. 23.

fährt fort: „Wie Heidegger selbst es ausdrückte: Diejenigen, die der ontologischen Wahrheit am nächsten kamen, sind dazu verdammt, auf ontischem Niveau zu irren...aber: sich worüber zu irren? Genau über die Trennungslinie zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen.“²⁶²

Natürlich heißt das nicht, dass ein Dasein kein Wissen von seiner seinsgeschichtlichen Aufgabe haben könne, in diesem Fall also von der Notwendigkeit, die Begegnung zwischen der planetarischen Technik und dem neuzeitlichen Menschen entscheiden zu müssen – ich bleibe der Einfachheit halber bei Heideggers Wortwahl. Doch muss diese Entscheidung in den Zirkel der ontologischen Differenz zurückgenommen werden, als eine Entscheidung, in der Dasein, Sein und Wahrheit erst und nur aus dem apriorischen Perfekt ihres Zusammengehörens und ihrer Wechselbezüglichkeit zu dem werden, was sie sind. Sie ist dann immer noch eine freie Entscheidung und mithin eine Entscheidung im emphatischen Sinn, weil das Innestehen des Daseins in der Wahrheit seines Seins nicht mit einer bewussten Einpassung in die jeweilige Ordnung des Seienden im Ganzen verwechselt werden darf. Sie wird aber nie in der Position einer unbedingten Selbst-, Seins- und Wahrheitsgewissheit gefällt, die allein einem weltlosen „Vernunftwesen überhaupt“ möglich wäre, einem Wesen mithin, dass aus sich selbst den Anfang seines und allen Seins setzen würde.

Um diesen in sich widerwendigen, in sich ab-gründigen Grund-Sachverhalt im Zusammengehören von Dasein, Sein und Wahrheit über die Zweideutigkeit seines ersten Entwurfs einer weltgeschichtlichen Politik des Daseins auch begrifflich festzuhalten, führt Heidegger in der Kehre seines Denkens den Begriff des „Ereignisses“ ein, der das Zusammengehören und die Wechselbezüglichkeit von Dasein, Sein und Wahrheit als das nennt, was dem Dasein, dem Sein und der Wahrheit „augenblicklich“ – unvordenklich und deshalb auch nachträglich nie einholbar - vorausgeht. Dem entspricht, dass die Intentionalität des vom Ereignis erst hervorgebrachten Subjekts keine autonome Intentionalität der Begründung und des ihm selbst durchsichtigen Willens, sondern eine responsorische Intentionalität der Bejahung des Ereignisses und der Zeugenschaft für dessen Wahrheit ist. Zu der aber gehört, was Heidegger in Sein und Zeit schon herausgestellt, doch im eigenen Engagement „vergessen“ hatte: dass sich der Entwurf, der die Wahrheit des

²⁶² Ebd., S. 21.

Ereignisses versteht und bezeugt, seine eigene Geworfenheit in das Ereignis nie gänzlich durchsichtig machen wird und folglich seiner ontologischen Aufgabe immer nur in indirekter Weise zu entsprechen vermag - dass er, wie Žižek wiederum treffend sagt, in einer unaufhebbaren „ontischen Blindheit“ nicht bloß eine negative Grenze, sondern seine eigenste positive Möglichkeitsbedingung gefunden hat.²⁶³ Žižeks steter Dialogpartner Badiou hat für diesen Verzicht auf eine direkte Identifikation des ontologischen und des ontischen Entwurfs auf Stéphane Mallarmés Rede vom „beschränkten Handelns“ zurückgegriffen und dessen Empfehlung – „Bewahre dich also, und sei da“ – gerade auf die revolutionären Abenteuer der Philosophie bezogen:

Von Platon und seinem unglücklichen sizilianischen Abenteuer über die passiven Beziehungen zwischen Hegel und Napoleon bis zu den vorübergehenden Verirrungen Heideggers und, nicht zu vergessen, der Prätention von Nietzsches Wahn, die Weltgeschichte in „zwei Stücke“ zu brechen, zeigt alles, dass es nicht die massive Geschichte ist, welche die Philosophie autorisiert. Dies ist vielmehr, was Mallarmé das „beschränkte Handeln“ genannt hat und was ein möglicher Name für die wirklich denkenden Sequenzen der Politik in actu ist. Seien wir politische Kämpfer des beschränkten Handelns. Seien wir philosophisch die, die in einer kategorialen Montage, in der das Wort „Gerechtigkeit“ essenziell ist, die Figur dieser Handlung verewigen.²⁶⁴

²⁶³ *Tücke des Subjekts*, S. 23.

²⁶⁴ *Über Metapolitik*, S. 117. Mallarmés Reflexion auf das „beschränkte Handeln“ findet sich in Wolfgang Asholt, Walter Fähnders (Hg.), *Fin du siècle. Erzählungen, Gedichte, Essays*, Stuttgart 1993, S. 367 – 373. Vgl. hier auch die systematische Besprechung der Ethik Badiou im Abschnitt 2.7.4.

1.7.3. Wesenhaft heimatlos

Dazu passt – und passt nicht, dass Heidegger den Neuanfang seines Denkens auch und gerade an ein „produktives Gespräch“ mit Marx bindet, der Nietzsche von nun an zumindest programmatisch gleichen Ranges an die Seite tritt.²⁶⁵ Im Manifest der Kehre, dem 1946 an Jean Beaufret geschriebenen und ein Jahr später in erweiterter Fassung veröffentlichte *Brief über den Humanismus*, hält Heidegger jetzt ausdrücklich fest, dass Marxens „Anschauung von der Geschichte der übrigen Historie überlegen“ sei. Unvermerkt korrigiert er dabei auch die gleichermaßen antisowjetische wie antiamerikanische und auch deshalb nationalsozialistisch ausgerichtete „Geopolitik“ seiner *Einführung in die Metaphysik*:

Man mag zu den Lehren des Kommunismus und zu deren Begründung in verschiedener Weise Stellung nehmen, seinsgeschichtlich steht fest, dass sich in ihm eine elementare Erfahrung dessen ausspricht, was weltgeschichtlich ist. Wer den „Kommunismus“ nur als „Partei“ und „Weltanschauung“ nimmt, denkt in gleicher Weise zu kurz wie diejenigen, die beim Titel „Amerikanismus“ nur und dazu noch abschätzig einen besonderen Lebensstil meinen.²⁶⁶

Zur zumindest programmatisch entworfenen Neubestimmung der Metontologie gehört dann auch eine Neubestimmung der Fundamentalontologie, die Heidegger am Begriff des „Geschicks“ sowie in der Umschrift des Begriffs der „Existenz“ in den der „Ek-sistenz“ ausweist. Keineswegs zufällig findet die Klärung der eigenen Grundposition ihren Terminus in einer im ausdrücklichen Rückblick auf *Sein und Zeit* vorgenommenen Schärfung des Unterschieds zwischen einem responsorischen und einem autonomistischen Begriff des Daseins, die jetzt auch definitiv festhält,

²⁶⁵ Wenn ich mich an dieser Stelle unmittelbar in die Auseinandersetzung mit Heideggers eigener Kehre begeben und dabei auf eine Auseinandersetzung mit seinem persönlichen Verhältnis zum eigenen Nationalsozialismus und der Zeit danach verzichten, so weil mich das längst und zweifelsfrei erwiesene persönliche Versagen des Freiburger Professors nicht interessiert, während ich im Hinblick auf eine mögliche Schuld der existenzialen Ontologie dem hier schon wiederholt aufgerufenen Buch Lyotards nichts hinzuzufügen habe. Dort heißt es in jedenfalls für mich verbindlicher Weise: „Wenn man, zumindest innerhalb der ‚Logik‘ der Existenzialontologie und nur im Hinblick auf sie von einer Schuld sprechen kann, so rührt sie von dieser Schwäche, von diesem Unvermögen her, dem Gebot der Dekonstruktion und der Umschrift rückhaltlos zu entsprechen“ (a.a.O., S. 57). Vgl. auch: Jean-Francois Lyotard, *Streitgespräche oder: Sprechen nach Auschwitz*, Grafenau 1998.

²⁶⁶ *Brief über den Humanismus*, a.a.O., S. 341xx.

dass das Dasein im Entwurf des Seins und der Wahrheit zwar deren Konstitution vollzieht, diese Konstitution aber nicht autonom, d.h. nicht aus sich heraus setzt, sondern in der Übernahme seines „Geschicks“ als sein eigenes „Da“ aus-steht:

Aber ist nicht in *Sein und Zeit*, wo das „es gibt“ zur Sprache kommt, gesagt: „Nur solange Dasein ist, gibt es Sein“? Das bedeutet: nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Dass aber das Da, die Lichtung der Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst. Dieses ist das Geschick der Lichtung.²⁶⁷

Die Rückbindung des gemeinsamen „Geschicks“ wie der einzelnen „Schicksale“ des Daseins an eine epochale „Schickung“ des Seins darf dann allerdings, wie ebenfalls eingangs schon ausgeführt, nicht als Einsetzung einer anonymen Ursprungsmacht verstanden werden: Das Ereignis ist „nur“ und im Wortsinn „nichts“ als der ontologische Name dafür, dass die Geschichte der Wahrheit des Seins und deren mögliche Kehre in einen anderen Anfang auf gar keine ontische Macht *gegründet* werden kann, weil sie gar nichts anderes als die „Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz“ ist, in der Dasein, Sein und Wahrheit gleichursprünglich und wechselbezüglich zusammengehören.²⁶⁸

Dies wiederum liegt nicht etwa daran, dass das faktisch unüberschaubare Gewimmel von Begebenheiten, aus denen das epochale Ereignis hervorgehen wird, zu chaotisch wäre, um eindeutig und umfassend identifiziert und in einer Folge von Ursachen und Folgen auf deren ersten Grund hin hierarchisiert werden zu können. „Epochal“ ist das Ereignis, weil es sich einem Inne- und Ansichhalten verdankt, in dem die Schickung und Lichtung von Wahrheit mit einem Vorenthalten und einem Entzug von Gegenwart und Anwesen einhergeht, der den Augenblick der Schickung und Lichtung selbst betrifft, den Blitz des Ereignisses. Der aber verweist nicht auf eine der Immanenz der Welt transzendente Dimension, sondern auf die Transzendentalität der Welt selbst, die für ihr Dasein immer ein apriorisches Perfekt und eben deshalb auch der Grund seiner bleibenden „ontischen Blindheit“ sein wird: auch und gerade dann, wenn es Weltaufgang, ontologische Wahrheit und apriorisches Perfekt selbst nur gibt, sofern und solange es Dasein gibt. Die Heideggers denkerische Kehre einleitende De-Konstruktion des Humanismus ist

²⁶⁷ Ebd., S. 336xx.

²⁶⁸ Ebd., S. 323ff und 334xx sowie pass.

dann aber keine Wendung gegen das ab-gründige und eben deshalb responsorisch freie „Wahrsein qua existieren“ des Daseins, sondern gegen dessen anthropologische Einhegung und ihre politischen Implikationen:

Angesichts der *wesenhaften* Heimatlosigkeit des Menschen zeigt sich dem seinsgeschichtlichen Denken das künftige Geschick des Menschen darin, dass er in die Wahrheit des Seins findet und sich zu diesem Finden auf den Weg macht. Jeder Nationalismus ist metaphysisch ein Anthropologismus und als solcher ein Subjektivismus. Der Nationalismus wird durch den Internationalismus nicht überwunden, sondern nur erweitert und zum System erhoben. Der Nationalismus wird dadurch so wenig zur Humanitas gebracht und aufgehoben, wie der Individualismus durch den geschichtslosen Kollektivismus. Dieser ist die Subjektivität des Menschen in der Totalität. Er vollzieht ihre unbedingte Selbstbehauptung. (...) *Das Wesen des Menschen besteht aber darin, dass er mehr ist als der bloße Mensch, insofern dieser als das vernünftige Lebewesen vorgestellt wird* (kursiv von mir).²⁶⁹

Schreibt Heidegger in verdeckter Selbstkritik Marx wie Nietzsche zu, in den Grenzen einer autonomistisch-humanistischen Subjektphilosophie verblieben und deshalb im Versuch der De-Konstruktion der Metaphysik gescheitert zu sein, weist er ihnen dennoch eine privilegierte Rolle zu, sofern die dem Ereignis der Kehre seinsgeschichtlich vorausgesetzte „Vollendung“ der Metaphysik nur im Durchgang durch ihr Denken erfahren werden könne:

Die absolute Metaphysik gehört mit ihren Umkehrungen durch Marx und Nietzsche in die Geschichte der Wahrheit des Seins. Was aus ihr stammt, lässt sich nicht durch Widerlegungen treffen oder gar beseitigen. Es lässt sich nur aufnehmen, indem seine Wahrheit anfänglicher in das Sein selbst zurückgeborgen und dem Bezirk einer bloß menschlichen Meinung entzogen wird.²⁷⁰

Will man die Wahrheiten Marx', Nietzsches *und* Heideggers „anfänglicher“ noch als Heidegger selbst in den Zirkel von Subjektivität, Sein und Wahrheit bergen, dann ist zuerst an die eingangs umrissene Konstellation des Marx'schen *Manifests* und der dritten *Unzeitgemäßen Betrachtung* Nietzsches zu erinnern, in der das Werden der universalen „Klasse“ und das Werden des „Volkes“ des Übermenschen in der Begegnung von planetarischer Technik und neuzeitlichem Mensch gerade nicht als Selbstbehauptung eines metaphysisch bestimmten Subjekts, sondern als „wirkliche“

²⁶⁹ Ebd., S. 342xx.

²⁷⁰ Ebd., S. 336.

Bewegung der De-Konstruktion eines solchen Subjekts sichtbar wurde, als ein die Gesellschaft zugleich proletarisierender und atomisierender Auflösungsprozess, der von keinem Staat mehr gebändigt und auch und gerade deshalb zum singular pluralen Anfang der Kehre des Denkens wie des Seins werden kann.

Eben diese Doppelbewegung von Proletarisierung der Gesellschaft und Desozialisierung der Individuen meint auch Heidegger, wenn er im *Brief über den Humanismus* sagt, dass die „zuletzt“ von Nietzsche bezeugte und von Marx im Begriff der „Entfremdung“ erfahrene „Heimatlosigkeit“ jetzt „Weltschicksal“ wird, und dass sie als solche keine bloß vorläufige und vorübergehende, sondern eine „wesenhafte“ Heimatlosigkeit ist, in der seinen Aufenthalt nehmen muss, wer „in der Nähe des Seins“ eine „Heimat“ finden will, die „nicht patriotisch, nicht nationalistisch, sondern seinsgeschichtlich“ zu denken ist: als die Dimension einer Ek-stasis in die Kehre des Seins selbst, die nur erschlossen werden kann, wenn das Dasein „zuvor“ lernt, „im Namenlosen zu existieren.“²⁷¹

1.8. Die Konstellation der Kehre

Bildet der Begriff des „Ereignisses“ den fundamentalontologischen Terminus des seinsgeschichtlich gekehrten Denkens Heideggers, dann bildet der der „Technik“ dessen metontologisch-metahistorischen Terminus. Wie eingangs schon dargelegt, hat es die Metahistorik mit dem Entsprechungsverhältnis zwischen der Metaphysik als einer epochalen „Konstellation von Sein und Mensch“ in einer Ordnung des Seienden im Ganzen und den besonderen metaphysischen Diskursen zu tun, in denen diese Konstellationen begrifflich Ausdruck finden.²⁷² Das Entsprechungsverhältnis der Metaphysik im Sinne eines metaphysischen Diskurses (Denken) zur Metaphysik im Sinne einer epochalen seinsgeschichtlichen Konstellation (Sein) darf dabei nicht nach dem Muster von Subjekt und Objekt und eben deshalb weder unter einem Primat des Denkens noch unter einem Primat des Seins gedacht werden. Vielmehr ist auch und gerade hier mitzudenken, dass das

²⁷¹ *Brief über den Humanismus*, S. 338f., 341f., 319xx

²⁷² „Konstellation von Sein und Mensch“ ist die begriffliche Figur, mit der Heidegger den Zirkel von Subjektivität, Sein und Wahrheit in den wichtigsten Texten seines Spätwerks zu fassen sucht, vgl. *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969.

Dasein – und von ihm im Begriff des „Menschen“ ja die Rede – zwar konstitutiv ein Selbst und insofern eine Subjektivität ist, als solches aber stets das Selbst und die Subjektivität einer Welt in der Fülle ihrer Bestimmungen: also die Subjektivität einer „Konstellation von Sein und Mensch.“ Zugleich kann das Entsprechungsverhältnis von Diskurs und Konstellation nur de-konstruktiv freigelegt werden, sofern sich die ihm einbeschriebene Wahrheit des Seins nur im Gegenzug auf die strukturelle „Seinsvergessenheit“ allen metaphysischen Denkens erschließt, d.h. im metahistorischen „Andenken“ der Kehre des Seins selbst.

Die metaphysischen Denker der epochalen Metaphysik der Technik sind Marx und Nietzsche, die ihrerseits zwar beanspruchen, im Denken des Seins als der lebendigen Arbeit bzw. des Willens zur Macht die Metaphysik „überwunden“ zu haben, Heidegger zufolge aber eben lediglich deren „Vollendung“ zu denken vermochten. Konsequenterweise bleibt auch die „Vollendung“ der Metaphysik doppelt artikuliert: als im Denken Marx' und Nietzsches erreichte letzte metaphysische Position, und als in diesem Denken de-konstruktiv zu erschließende letzte Konstellation der Metaphysik als der bisherigen Geschichte des Seins.

Heidegger versteht sich selbst als den dritten Denker der Technik, der im Ausgang von Marx und Nietzsche einlöst, was diesen versagt bleiben musste: das metaphysische Denken so zu „überwinden“, dass die Konstellation der Technik als Einbruchsspielraum des Ereignisses erschlossen wird.

Der Unterschied, den Heidegger derart zu Marx und Nietzsche behauptet, soll sich dabei nicht etwa einer erst von ihm erbrachten besonderen philosophischen bzw. ontologischen Leistung verdanken, sondern dem Umstand, dass der Philosoph Heidegger hinter die Dichtung, d.h. hinter das poetische Denken zurücktritt und damit ausdrücklich anerkennt, dass die Philosophie aufgrund ihres strukturell metaphysischen, d.h. onto-theo-logischen Wesens zur „Überwindung“ der Metaphysik von sich aus gar nicht fähig ist. Deshalb nennt der *Brief über den Humanismus* als Programmschrift der Kehre des Denkens in Friedrich Hölderlin den vierten, den „am weitesten voraus-dichtenden“ Denker der Kehre des Seins.²⁷³ Sein

²⁷³ *Brief über den Humanismus*, S. 338fxx, in nuce auch *Vom Ereignis*, S. 204 sowie natürlich, eigens Hölderlin gewidmet, die aus den Jahren 1934/35 stammende Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, GA 39, Frankfurt/M 1999 und die bereits erwähnte Textsammlung *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Programmatisch zum Vorrang des poetischen vor dem

Vorrang vor Marx, Nietzsche *und* Heidegger ist dabei ein doppelter, sofern er sich einerseits als Vorrang des poetischen vor dem philosophischen Denken, andererseits als Vorrang vor anderen poetischen Denkern – Jean-Arthur Rimbaud, Georg Trakl, Rainer Maria Rilke – bewähren soll: „Hölderlin ist der Vor-gänger der Dichter in dürftiger Zeit. Darum kann auch kein Dichter dieses Weltalters ihn überholen. Der Vorgänger geht jedoch nicht in eine Zukunft weg, sondern er kommt aus ihr an, dergestalt, dass in der Ankunft seines Wortes allein die Zukunft anwest.“²⁷⁴

Die Namen Marx, Nietzsche, Heidegger und Hölderlin umgrenzen derart den politisch-poetisch-philosophischen Diskurs der „Überwindung“ der Metaphysik als der „Überwindung“ zugleich der onto-theo-logischen Struktur des Denkens *und* des Seienden im Ganzen und damit als der Eröffnung einer Welt, die nicht mehr onto-theo-logisch hierarchisiert wäre, weil sie keinem Souverän, keiner Souveränität mehr unterstellt wäre.

Tatsächlich findet diese ja durchaus gewagte Konstruktion auch im Selbstverständnis Marxens wie Nietzsches ihren Anhalt. Wie eingangs schon dargelegt beanspruchen beide, auf dem Weg einer durchgeführten „Kritik der Religion“ und der rückhaltlosen Bejahung des „Todes Gottes“ die Konfusion von Ontologie und Theologie aufzulösen, die Marx im Doppel von Idealismus und Ideologie und Nietzsche im Doppel von Metaphysik und Moral ausmacht.²⁷⁵ Für beide führt die „Kritik des Himmels“ zwingend zur einer „Kritik der Erde“, mit der sich die Kritik der Religion in der des Rechts, die Kritik der Theologie in der der Politik und dergestalt die „Aufhebung“ der ins Jenseits verkehrten Ontologie in der „Verwirklichung“ ihrer Diesseitigkeit vollenden.²⁷⁶ Beide verorten die Doppelkritik von Religion und Recht, von Theologie und Politik und von Metaphysik und Moral in der „wirklichen Bewegung“ einer seins- und weltgeschichtlichen Krise, die sich in der politischen Ökonomie des Kapitals wie im Nihilismus zunächst als „trotzlose Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen“ artikuliert, gerade darin aber allererst die Möglichkeit einer „proletarischen

philosophischen Denken: *Wozu Dichter?*, in: *Holzwege*, S. 265ff.xx Vgl. auch die Trakl-Deutung in *Die Sprache im Gedicht*, in: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt/M 1985, S. xx.

²⁷⁴ *Wozu Dichter?*, a.a.O., S. 316xx.

²⁷⁵ Vgl. hier *Gebrauchsanweisung*, 4.

²⁷⁶ Karl Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, S. 384.

Revolution“ bzw. einer „Umwertung aller Werte“ als der „Verwirklichung“ einer von der Theologie befreiten Ontologie einräumt. Wenn beide Heidegger zufolge dennoch nur zur „Vollendung“, nicht zur „Überwindung“ der Metaphysik gelangt sind, dann liegt das nicht etwa daran, dass die intendierte „Verwirklichung“ einer nachmetaphysischen Ontologie ausgeblieben wäre, sondern umgekehrt gerade in der Intention auf eine solche „Aufhebung“ der Ontologie in die Wirklichkeit und, darüber noch hinaus, in deren seinsgeschichtlichem „Erfolg“:

Die vollendete Metaphysik, die der Grund der planetarischen Denkweise ist, gibt das Gerüst für eine vermutlich lange dauernde Ordnung der Erde. Die Ordnung bedarf der Philosophie nicht mehr, weil sie ihr schon zugrunde liegt.²⁷⁷

Ohne Zweifel liegen in dieser metontologischen Bestimmung die Wahrheit und das Recht der Selbstkritik Heideggers. Da er diese allerdings immer nur verdeckt vollzogen hat, bleibt mit *und* gegen sie immer erst auf Marx und Nietzsche selbst zurück zu gehen.

1.8.1. Nihilismus

Da Heidegger das programmatisch eingeforderte „produktive Gespräch“ mit dem Marxismus nie geführt hat, kann die gleichsinnig angelegte De-Konstruktion der Metaphysiken Marx' und Nietzsches nur in seiner Auseinandersetzung mit Nietzsches Genealogie des Nihilismus nachvollzogen und muss dann analog auf Marx übertragen werden.²⁷⁸ Nietzsches erster und allesentscheidender Zug lag zunächst in der Überdrehung des im 18. Jahrhundert von christlich-reaktionärer Seite in die Ontologie eingebrachten Begriffs des Nihilismus selbst.²⁷⁹ Stand dieser Begriff

²⁷⁷ *Die Überwindung der Metaphysik*, a.a.O., S. 79xx.

²⁷⁸ Kostas Axelos hat eine seinsgeschichtliche Deutung des Denkens von Marx versucht, die den *Nietzsche*-Vorlesungen Heideggers sowohl in ihrer Treffsicherheit wie in ihren vielleicht unvermeidlichen Irrtümern an die Seite gestellt werden kann. Vgl. *Marx, penseur de la technique: De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, Paris 1969, sowie der in deutscher Sprache verfasste Aufsätze versammelnde Band *Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger*, Tübingen 1966.

²⁷⁹ In den Mittelpunkt einer breiten Diskussion tritt der im 18. Jahrhundert entstandene Nihilismus-Begriff erstmals, nachdem Friedrich Heinrich Jacobi ihn in einem 1799 publizierten *Sendschreiben an*

dort für ein den Bestand nicht nur der Theologie und der Metaphysik, sondern letztlich des Seienden selbst gefährdendes Denken, so greift Nietzsche diese Bestimmung zwar auf, führt den so verstandenen Nihilismus dann aber nicht erst auf einen Bruch mit Theologie und Metaphysik zurück, sondern erkennt darin deren innerstes und eigenstes Resultat. So verstanden, ist der Nihilismus die „wirkliche Bewegung“ der in der historischen Konjunktion von Platonismus und Christentum eröffneten Seins- und Weltgeschichte:

Denn warum ist die Heraufkunft des Nihilismus nunmehr nothwendig? Weil unsere bisherigen Werthe selbst es sind, die in ihm ihre letzte Folgerung ziehen; weil der Nihilism die zuende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist – weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der Werth dieser „Werthe“ war...

Dem entspricht, dass Nietzsche auch seinen eigenen Denkweg in die „wirkliche Bewegung“ des Nihilismus einschreibt und sich „als den ersten vollkommenen Nihilisten Europas“ bezeichnet, „der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat – der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat...“.²⁸⁰

In abgekürzter und zugleich hochverdichteter Form lässt sich die nihilistische „Vollendung“ von Theologie und Metaphysik einem für sich allein stehenden Blatt der *Götzendämmerung* entnehmen, das den Titel *Wie die wahre Welt zur Fabel wurde* trägt. Auf diesem Blatt rekonstruiert Nietzsche die Genese des Nihilismus als ein sechs Akte (a – f) umfassendes ontologisches Drama, dessen Movens die sukzessive Entwertung der metaphysischen Dualismen von Sein und Schein, Sein und Werden und Sein und Sollen ist. Sofern im Mittelpunkt dieses Dramas zugleich je und je ein bestimmtes Verhältnis des Daseins zur Wahrheit steht, kann sie

Fichte zur Kennzeichnung der Philosophie des Deutschen Idealismus gebraucht hatte. Als ästhetische Kategorie taucht der Begriff bei Novalis und Friedrich Schlegel auf, sein politisch-moralischer Gebrauch geht dann nicht auf deutsche, sondern auf französische und natürlich auf russische Debatten zurück. Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. VI, xx, S. 846ff.

²⁸⁰ *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, KSA 13, 2., durchges. Aufl., Berlin/New York 1988, S. 190. Vgl. ebd., S. 56f.

zugleich als eine Geschichte der Wahrheit gelesen werden, die als „Geschichte eines Irrtums“ erzählt wird.²⁸¹

a.) Den ersten Akt des Dramas bestreitet der Platonismus, der als die älteste Artikulation der metaphysischen Dualismen ebenso einfach wie überzeugend ist, sofern er im Grund wenig mehr darstellt als die Umschreibung des Satzes „Ich, Plato, bin die Wahrheit.“ Die „wahre“ Welt ist hier nichts anderes als das existierende Wahrsein des weisen, frommen und tugendhaften Daseins und mithin die exzellente und eminente Seinsweise des Daseins selbst: sofern er sie in sich erinnert, sich seiner Teilhabe an ihr versichert und sie in sich zu bergen weiß, *ist* Plato hier und jetzt selbst die Wahrheit.

b.) Der zweite Akt wird mit der Übercodierung der Antike durch das Christentum eröffnet, mit der der Bezug des Menschen zur Wahrheit futurisiert und zugleich an die reuige Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und, ihr entsprechend, die Anerkennung der uneingeschränkten Souveränität eines höchsten und allgemeinen Seienden gebunden wird, das von nun an den Namen Gottes trägt. Obwohl der Besitz der Wahrheit – die volle Präsenz des Einen im Denken wie im Sein - damit in die Zukunft aufgeschoben und derart zum Versprechen depotenziert wird, setzen sich die metaphysischen Denkstrukturen selbst im gesellschaftlichen Seinsverhältnis erst mit dieser Wendung durch – ein Umstand, den Nietzsche in der Bestimmung des Christentums als eines „Platonismus fürs Volk“ fasst:²⁸² „Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher, - sie wird Weib, sie wird christlich...“.

c.) Der dritte Akt ist dann im kantischen Kritizismus erreicht, mit dem das onto-theologische Eine nach der Erledigung des ontologischen Gottesbeweises nur noch in unendlicher, weil niemals abzuschließender Annäherung zugänglich werden kann, dabei aber immerhin noch ein letzter Trost, vor allem aber: eine Verpflichtung und ein Imperativ bleiben soll - „die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.“

²⁸¹ Friedrich Nietzsche, *Wie die wahre Welt zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums*, in: *Götzendämmerung*, S. 963.xx

²⁸² *Jenseits von Gut und Böse*, KSA xx, xx, Vorrede.

d.) Der vierte Akt ist schließlich der positivistischen Skepsis vorbehalten, die den kantischen Skrupel in dem Protokollsatz vergleichgültigt, nach dem die Wahrheit unbeschadet ihrer möglichen künftigen Erlangung bis heute jedenfalls definitiv unerreicht geblieben ist und als unerreicht auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend wirken kann - denn wie, wozu und mit welchem Recht sollte etwas Unbekanntes bindend sein können!?

e.) Einen Schritt weiter geht dann der „Freie Geist“, mit dem der fünfte Akt anbricht: Wenn die „wahre“ Welt als unbekannte Welt weder Trost noch Imperativ mehr sein kann, dann ist sie schlichtweg eine nutzlose und folglich eine widerlegte Idee. Dann kann im Grunde das ganze Drama beendet, dann kann zu anderem übergegangen werden, ohne künftighin noch auf einen solchen flatus vocis überhaupt Bezug zu nehmen.

f.) Unhörbar für die Meisten bricht im „Teufelslärm aller freien Geister“ dann aber der sechste Akt und die eigentlich finale Phase im Zur-Fabel-Werden der „wahren“ Welt an, mit deren Aufgang erst der Höhepunkt des ganzen Dramas erreicht ist: „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? Die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!“ Höhepunkt ist die in diesem Akt sich ereignende Implosion der Dualismen von Sein und Schein, Sein und Werden und Sein und Sollen dann aber auch deshalb, weil sie den Punkt des Umschlags in eine andere Geschichte markiert – eine Kehre, die Nietzsche deshalb auch mit dem in Versalien angefügten Vermerk „INCIPIT ZARATHUSTRA“ signiert.

Näheren Aufschluss über die nihilistische Erfahrung einer deckungslosen Freisetzung des Daseins aus jeder kosmologischen, theologischen oder moralischen Bindung gibt dann ein Fragment aus dem Nachlass, in dem Nietzsche das Drama des Nihilismus nicht mehr vermittels einer zwar hochbrisanten, doch zugleich auch extrem verkürzenden seins- und wahrheitsgeschichtlichen Konstruktion, sondern in der Analyse eines „psychologischen Zustandes“ aufwirft - mit Heidegger gesprochen: in der Hermeneutik einer „Grundbefindlichkeit“ des Daseins.

In dem aus spätester Zeit, nämlich aus dem Jahreswechsel 1887/1888 stammenden Fragment *Kritik des Nihilismus* verfolgt Nietzsche dessen Genesis rückbezüglich auf

das Scheitern einer dreifachen Anstrengung, den Konsequenzen eines Einzugs der Differenz von Sein und Schein, Sein und Werden und Sein und Sollen noch einmal zu entgehen. Die Kategorien, mit deren sukzessiver „Überwindung“ der Nihilismus zur Grundbefindlichkeit des Daseins wird, sind diejenigen des Zweckes bzw. des Sinnes, der Einheit bzw. der Ganzheit sowie der Wahrheit bzw. des Seins. Zur „Überwindung“ der Zweckkategorie kommt es, wenn den Prozessen des Seins und des Werdens ein Zweck bzw. ein Sinn unterlegt wird, der sich als nichtig erweist, sobald einsichtig wird, dass die Geschichte des Seins sich ihm nicht fügen und also durch ihn weder zu beherrschen noch auch zu begreifen ist. Der Nihilismus manifestiert sich dann „psychologisch“ in einer tiefgreifenden Erschöpfung des Daseins, er ist „das Bewußtwerden der langen Vergeudung von Kraft, die Qual des ‚Umsonst‘, die Unsicherheit, der Mangel an Gelegenheit, sich irgendwie zu erholen, irgendworüber noch zu beruhigen - die Scham vor sich selbst, als habe man sich allzulange betrogen“.

Ein solcher Zweck oder Sinn wäre nun etwa, wie Nietzsche mit äußerster Hellsicht hinsichtlich der großen Leidenschaften seiner Epoche festhält, die „Erfüllung eines sittlich höchsten Kanons in allem Geschehen“ gewesen, die Herstellung einer „sittlichen Weltordnung“; er hätte ebenso in der Mehrung von „Liebe und Harmonie im Verkehr der Wesen“ wie in „der Annäherung an einen allgemeinen Glücks-Zustand“ liegen können. Wesentlich wäre die finale Rechtfertigung des Daseins am Ende des Daseins gewesen, mit der jedes einzelne Schicksal und vor allem das in ihm erfahrene Leiden und Unrecht sukzessive Realisierung einer sich in sich aufspitzenden Entwicklung per aspera ad astra geworden wäre: Noch „das Losgehen auf einen allgemeinen Nichts-Zustand“ hätte dem Genüge getan, sofern die Vernichtung allen Seins auch ein Zweck sein kann und als solcher immer noch ein Sinn wäre.²⁸³

Analog zur „Überwindung“ der Zweckkategorie ist dann auch die der Einheits- bzw. Ganzheitskategorie zu denken. Unter ihrer Geltung geht das Dasein zunächst und zumeist davon aus, dass in allem Existieren ein die je einzelnen Ereignisse umgreifendes Ganzes wirkt, in dem es seiner bloßen Faktizität und damit seiner Endlichkeit entledigt wäre, weil es in diesem Ganzen ein „modus der Gottheit“ und also universal und unendlich gerechtfertigt, Teilhaber, vielleicht sogar Mittelpunkt

²⁸³ Friedrich Nietzsche, KSA 13, S 46.

allen Werdens ist. Jede Entsagung, die ihm abverlangt wird, jedes Opfer, das es zu leisten hat und jeder Schmerz, der ihm zugefügt wird, sind in dieser in allem Geschehen wirkenden Einheit letztendlich die Erhebung zu einem es ewig Übertreffenden und also ein unendlich wertvoller Dienst am Höheren und Notwendigen: „Das Wohl des Allgemeinen fordert die Hingabe des einzelnen“, der in dieser Hingabe allein Größe und Würde zu erringen vermag. Sind nun aber die alten kosmologischen, theologischen oder moralischen Bindungen ebenso unwiderruflich zersetzt wie das durch sie integrierte gesellschaftliche Seinsverhältnis, dann sind die Pluralität, Diskontinuität und Aleatorik allen Geschehens in keine Ganzheit mehr eingefügt und die desozialisierten Einzelnen ausweglos nur an sich selbst verwiesen, ohne das ihnen irgendwo noch die Einkehr in ein ihnen unendlich überlegenes Ganzes möglich wäre.

„Diese zwei Einsichten gegeben“, so fährt Nietzsche fort, „daß mit dem Werden nichts erreicht werden soll und daß unter allem Werden keine größere Einheit waltet, in der der Einzelne völlig untertauchen darf wie in einem Element höchsten Werthes: so bleibt als Ausflucht übrig, diese ganze Welt des Werdens als Täuschung zu verurtheilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt, als wahre Welt.“²⁸⁴ Nun ist aber dem Dasein schon im vierten Akt des Zur-Fabel-Werdens der „wahren“ Welt gerade die dualistische Aufspaltung der Immanenz seines „Da“ unmöglich geworden, weil es ein für alle Mal darüber belehrt worden ist, dass und wie die metaphysischen Dualismen nichts als instrumentelle Projektionen „zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschaftsgebilde“ sind.²⁸⁵ Folglich entsteht nun, nach der unwiderruflichen Freisetzung des Menschen in die Immanenz einer zweck-, einheits- und wahrheitslosen Geschichte, die letzte Form des Nihilismus, in der man sich das ateleologische und aleatorische Werden als einzige Realität zugesteht und sich jede Ausflucht zu metaphysischen „Hinterwelten“ untersagt, ohne doch in der Lage zu sein, sich auf der Höhe der eigenen Einsicht halten, d.h. sie wirklich bejahen zu können. Nietzsche resümiert:

Was ist im Grunde geschehen? Das Gefühl der Werthlosigkeit wurde erzielt, als man begriff, daß weder mit dem Begriff „Zweck“, noch mit dem Begriff „Einheit“, noch mit dem Begriff „Wahrheit“ der Gesamtcharakter des Daseins interpretiert werden darf. Es wird nichts damit erzielt und erreicht; es

²⁸⁴ Ebd., S. 47f.

²⁸⁵ Ebd., S. 49.

fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens: der Charakter des Daseins ist nicht „wahr“, ist falsch (...). Kurz: die Kategorien „Zweck“, „Einheit“, „Sein“, mit denen wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen - und nun sieht die Welt werthlos aus.²⁸⁶

Entspringt der Nihilismus als existenzielle Grundbefindlichkeit der Einsicht, dass die basalen Kategorien des metaphysischen Seins-, Welt- und Selbstverständnisses - Zweck, Einheit, Wahrheit - unserer Seins-, Welt- und Selbsterfahrung nicht mehr entsprechen, so kann er nur dann „überwunden“ werden, wenn es gelingt, sich von der Bindung an diese Kategorien zu befreien:

Versuchen wir, ob es nicht möglich ist, ihnen den Glauben zu kündigen. Haben wir diese 3 Kategorien entwerthet, so ist der Nachweis ihrer Unanwendbarkeit auf das All kein Grund mehr, das All zu entwerthen.²⁸⁷

Die transnihilistische „Umwertung aller Werte“ besteht dann allerdings, trotz einiger in diese Richtung zielenden Bemerkungen Nietzsches, gerade nicht in der Einsetzung von Werten, die den bisher herrschenden entgegengesetzt wären. Die „Umwertung“ besteht vielmehr in der Bejahung der epochalen Wahrheit des Seins, die in der nihilistischen Erfahrung zunächst in der Form einer Enttäuschung, mithin in der Grundbefindlichkeit der Angst vollzogen wird: *dass* der Zirkel von Subjektivität, Sein und Wahrheit selbst gar nichts anderes als der Zirkel der sich unausgesetzt bekämpfenden, sich durchkreuzenden und überlagernden „Werthschätzungen“ des Seins ist, *dass* „alle ‚Zwecke‘, ‚Ziele‘, ‚Sinne‘ nur Ausdrucksweisen des Einen Willens sind, der allem Geschehen inhärrt, der Wille zur Macht“, *dass* alle „Werthschätzungen nur Folgen und engere Perspektiven im Dienste dieses Einen Willens“ sind, und *dass* das Sein selbst gar nichts anderes als das an sich selbst grund- und zwecklose Spiel dieses Willens zur Macht ist:

Das Sein selbst abschätzen: aber das Abschätzen selbst ist dieses Sein noch.²⁸⁸

²⁸⁶ Ebd., S. 48.

²⁸⁷ Ebd., S. 49.

²⁸⁸ Ebd., S. 44f.

Wie zuvor schon dargelegt, liegt die Probe eines transnihilistischen Machtwillens in seiner Fähigkeit, den Gedanken der Ewigen Wiederkehr des Gleichen bejahen zu können, die sich damit als die Fähigkeit erweist, die Freisetzung in das grund- und zwecklose Spiel des „Werthschätzen“-Müssens im eigenen „Werthschätzen“-Wollen zu bejahen.²⁸⁹

1.8.2. Das Ge-Stell der Technik

Nun resultiert aus dem zwar bewusst fragmentarischen, durch ihren nicht-intendierten Abbruch dann aber noch einmal fragmentierten Charakter der „Experimentalphilosophie“ Nietzsches, dass nahezu keiner der Grundbegriffe seines Denkens in einer Fassung letzter Hand vorliegt.²⁹⁰ Hat sich diese Problematik hier bereits in der Deutung des Gedankens der Ewigen Wiederkehr gezeigt, den Nietzsche in einer kosmologisch-physikalischen und in einer existenziell-ethischen Fassung entwickelt, so gilt dies auch für den zweiten Grundbegriff seines Denkens, den des Willens zur Macht.

Tatsächlich bestimmt Nietzsche den Willen zur Macht einerseits in substanzialistischer Sprache als metaphysisches Emanationsprinzip alles Seienden, andererseits nominalistisch als Grundbegriff eines postmetaphysischen „Kräfte-Pluralismus“ der Welt- und Seinerschließung – eine Problematik, die später auch das Denken Foucaults bestimmen wird.²⁹¹

²⁸⁹ Vgl. hier 1.6.6.

²⁹⁰ Zum Begriff der „Experimentalphilosophie“ vgl. KSA 13, S. 492.

²⁹¹ Entlang dieses Widerspruchs kann schematisch eine ältere, den Willen zur Macht als metaphysisches Prinzip deutende Nietzsche-Rezeption von einer jüngeren Rezeption unterschieden werden, die im Singular „Wille zur Macht“ nur den abkürzenden Begriff einer unabschließbar pluralen Mächte-Vielheit deutet. Letztere nimmt ihren Ausgang in Gilles Deleuzes zuerst 1962 erschienenen Buch *Nietzsche und die Philosophie*, dt. zuerst München 1976, und wird in Deutschland vor allem von Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York 1971, und Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die Ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1984, vertreten. Heideggers Deutung gehört insofern zur älteren Nietzsche-Rezeption, als sie in einer subjektmetaphysischen Bestimmung des Willens zur Macht terminiert. Zu Foucault vgl. hier ab Abschnitt 2.4.

Nicht weniger mehrdeutig ist dem entsprechend der ethisch-politische Grundbegriff Nietzsches, der Begriff des „Übermenschen“. Hier reicht die Spannbreite der verschiedenen und an bestimmten Texten jeweils auch zu belegenden Deutungen von einer nationalsozialistisch-faschistischen bis zu den Interpretationen, die der Begriff bei den ästhetischen Avantgarden des 19. und 20. Jahrhunderts und in einer mittlerweile ebenfalls über hundert Jahre andauernden linken Rezeption gefunden hat.²⁹²

Heideggers Deutung des Denkens von Nietzsche (und Marx) findet ihre Plausibilität zunächst einmal darin, dass er den für Nietzsches (und Marx') Denken zentralen Begriff des „Wertes“ als unausweichlich subjektmetaphysischen Begriff fasst und von daher im Willen zur Macht (wie in der lebendigen Arbeit) die metaphysische Bestimmung einer zum Souverän alles Seienden ermächtigten Subjektivität erkennt:

Durch die Einschätzung von etwas als Wert wird das Gewertete nur als Gegenstand der Schätzung des Menschen zugelassen. Aber das, was etwas in seinem Sein ist, erschöpft sich nicht in seiner Gegenständlichkeit, vollends dann nicht, wenn etwas den Charakter des Wertes hat. Alles Wertes ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung. Es lässt das Seiende nicht: sein, sondern das Wertes lässt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns – gelten. (...) Das Denken in Wertes ist hier und sonst die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken lässt.²⁹³

Die Weise, in der das unter der Bestimmung des Willens zur Macht (bzw. der lebendigen Arbeit) zur meta-physischen Verfügung über alles Seiende ermächtigte Subjekt seine Autonomie vollzieht, ist Heidegger zufolge dann aber gar nichts anderes als die Technik selbst, die damit allerdings, wie eingangs schon belegt, zum metontologische Begriff „aller Bezirke des Seienden (wird), die jeweils das Ganze des Seienden zurüsten: die vergegenständlichte Natur, die betriebene Kultur, die gemachte Politik und die überbauten Ideale“:

„Die Technik“ meint hier also nicht die gesonderten Bezirke der maschinenhaften Erzeugung und Zurüstung. Diese hat freilich eine näher zu bestimmende Vormachtstellung, die in dem Vorrang des

²⁹² Für den linken Gebrauch des „Übermenschen“-Begriffs sei noch einmal auf Deleuze sowie natürlich auf Foucault verwiesen, vgl. hier S. 2.5.

²⁹³ *Brief über den Humanismus*, S. 349xx; dass Heideggers Kritik des Wert-Begriffs nicht im Sinn der klassischen Substanzontologie verstanden werden darf, sondern auf die Zirkularität von Dasein, Sein und Wahrheit abzielt, muss an dieser Stelle hoffentlich nicht mehr eigens ausgeführt werden...

Stofflichen als des vermeintlich Elementaren und in erster Linie Gegenständigen begründet ist. Der Name „Die Technik“ ist hier so wesentlich verstanden, dass er sich in seiner Bedeutung deckt mit dem Titel: die vollendete Metaphysik. Er enthält die Erinnerung an die techne, die eine der Grundbedingungen der Wesensentfaltung der Metaphysik überhaupt ist. Der Name ermöglicht zugleich, dass das Planetarische der Metaphysikvollendung und ihrer Herrschaft ohne Bezugnahme auf historisch nachweisbare Abwandlungen bei Völkern und Kontinenten gedacht werden kann.²⁹⁴

Als epochale Konstellation von Sein und Mensch im Zeitalter des Nihilismus (und der politischen Ökonomie des Kapitals) ist die Technik eine Weise der Entbergung des Seienden und derart, wenn auch nur in der Weise der vollendeten „Seinsvergessenheit“ verstanden, eine Wahrheit des Seins. Diese nennt Heidegger im Existenzial des Ge-Stells und fasst damit das Wie, d.h. die Form der technischen Seins- und Welterschließung:

Das Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht, hat den Charakter des Stellens im Sinne der Herausforderung. Diese geschieht dadurch, dass die in der Natur verborgene Energie aufgeschlossen, das Erschlossene umgeformt, das Umgeformte gespeichert, das Gespeicherte wieder verteilt und das Verteilte erneut umgeschaltet wird. Erschließen, umformen, speichern, verteilen, umschalten sind Weisen des Entbergens. Dieses läuft jedoch nicht einfach ab. Es verläuft sich auch nicht ins Unbestimmte. Das Entbergen entbirgt ihm selber seine eigenen, vielfach verzahnten Bahnen dadurch, dass es sie steuert. Die Steuerung selbst wird ihrerseits überall gesichert. Steuerung und Sicherung werden sogar die Hauptzüge des herausfordernden Entbergens.²⁹⁵

Erschließt das technische Entbergen das Seiende als Wert, so findet dieser sein Sein im „Bestand“ als der spezifischen Weise seines Anwesens. Mit diesem Begriff verweist Heidegger auf den Umstand, dass das technisch manipulierte Seiende zuletzt nicht einmal mehr als Gegenstand oder Objekt gedacht werden kann: was zum Bestand des Ge-Stells wird, ist darauf „bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen“ (ebd.). Darin liegt: was Bestand der technischen Manipulation geworden wurde, ist

²⁹⁴ Martin Heidegger, *Die Überwindung der Metaphysik*, in: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt/M 2000, S. 76ffx. Es sei noch einmal auf die „untergründige“ Verbindung verwiesen, die Heideggers Ge-Stell- bzw. Technikbegriff mit Foucaults Begriff der „Bio-Macht“ und Hardt und Negris Begriff des „Empire“ unterhält, die hier noch eigens Thema werden.

²⁹⁵ *Die Frage nach der Technik*, in: *Vorträge und Aufsätze*, S. 20xx.

nur noch zu vernutzendes Material und funktionales Moment des Prozesses der Manipulation im sich totalisierenden System der Manipulation selbst. Dieses System wird dann seinerseits zum Wert des seiner vollständigen Verwertung ausgelieferten Seienden, d.h. zum Wert des Werts. Die Transformation jedes möglichen Objekts zum Material des wertschöpfenden und –setzenden Bestellens schließt dann aber auch eine entsprechende Transformation des Subjekts ein. Mit der erweist sich, und daran hängt dann alles, dessen vorgeblich souveräne Verfügungsmacht über die technische Steuerung der Bestandssicherung zuletzt als Schein einer instrumentell-anthropologischen Fehldeutung der Technik. Tatsächlich steht das Subjekt des Willens zur Macht (und der lebendigen Arbeit) seinerseits immer schon, d.h. im apriorischen Perfekt, unter der Herausforderung, das Seiende in das Gegenstandslose seines bloßen Bestandes aufzulösen und sich selbst funktional in das System des zum Selbstzweck gewordenen Verwertungsprozesses einzufügen. Weit entfernt davon, dem Willen eines souveränen Subjekts zu entspringen, erweisen sich das Ge-Stell der Technik und mit ihm der Nihilismus und die politische Ökonomie des Kapitals insofern als „Geschick“ des Seins selbst, das sich wie jedes andere Seinsgeschick zwar nicht „jenseits alles menschlichen Tuns“, doch zugleich „nicht nur *im* Menschen und nicht maßgebend *durch* ihn“ zeitigt:

Das Ge-stell ist das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Als der so Herausgeforderte steht der Mensch im Wesensbereich des Ge-Stells. (...) Das Ge-Stell ist eine Schickung des Geschicks wie jede Weise des Entbergens (kursiv im Orig.).²⁹⁶

Dem entspricht dann, dass die nihilistische „Seinsvergessenheit“ des Subjekts der Technik selbst bereits einer „Seinsverlassenheit“ antwortet, die keiner Verfehlung des Denkens, sondern einem Entzug des Seins entspringt, in dem das Denken des Nihilismus, der politischen Ökonomie des Kapitals wie der Technik ihr apriorisches Perfekt gefunden haben. Deshalb kann es, wie Heidegger an dieser Stelle definitorisch präzisiert, gar keine *willentliche* „Überwindung“ der Seinsverlassenheit geben, sondern nur die „Verwindung“ der ihr antwortenden Seinsvergessenheit. Wie im Aufweis des strategischen Einsatzes der Fundamentalontologie gezeigt, besteht die Seinsvergessenheit ja nicht in einem Vergessen des onto-theo-logischen

²⁹⁶ Ebd., S. 27f.

Grundes alles Seienden, als den die Metaphysik das Sein denkt, sondern umgekehrt im Vergessen der „ursprünglichen Erfahrungen“ der Grundlosigkeit dessen, was ist, die sich ihrerseits gerade in der metaphysischen Setzung des Seins als Grund artikuliert.²⁹⁷

Damit klärt sich zugleich, warum Heidegger im Ge-Stell der Technik die Epoche der „Vollendung“ der Metaphysik und deshalb den Einbruchsspielraum des Ereignisses der Kehre des Seins ausmacht: Ist die technische Ordnung des Seienden im Ganzen die erste Ordnung des Seienden, die *zuletzt* nicht mehr nach dem onto-theologischen Schema von Grund und Gegründetem, d.h. nicht mehr metaphysisch bestimmt werden kann, weil sie mit allen Objekten auch das vorgeblich autonome bzw. souveräne Subjekt in das systemische Bestellen des Bestandes aufzehrt, dann ist sie eben darin die letzte Epoche der metaphysisch artikulierten Geschichte des Seins – und zur ersten einer ganz anderen Geschichte.

Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg findet Heidegger für die im Wortsinn abgründige Zweideutigkeit des Geschicks der Technik eine geradezu apokalyptische, deshalb hier auch ausführlich zu zitierende Beschreibung:

Ehe das Sein sich in seiner anfänglichen Wahrheit ereignen kann, muss das Sein als der Wille gebrochen, muss die Welt zum Einsturz und die Erde in die Verwüstung und der Mensch zur bloßen Arbeit gezwungen werden. (...) Der Untergang hat sich schon ereignet. Die Folgen dieser Begebenheit sind die Begebenheiten der Weltgeschichte dieses Jahrhunderts. Sie geben nur noch den Ablauf des schon Verendeten. Sein Verlauf wird im Sinne des letzten Stadiums der Metaphysik historisch-technisch geordnet. Diese Ordnung ist die letzte Einrichtung des Verendeten in den Anschein einer Wirklichkeit, deren Gewirk unwiderstehlich wirkt, weil es vorgibt, ohne ein Entbergen des Wesens des Seins auskommen zu können (...). Dem Menschentum der Metaphysik ist die noch verborgene Wahrheit des Seins verweigert. Das arbeitende Tier ist dem Taumel seiner Gemächte überlassen, damit es sich selbst vernichte und in das nichtige Nichts vernichte.²⁹⁸

Obwohl Heidegger die Möglichkeit der Vernichtung alles Seienden auch im materiellen Sinn des Wortes versteht, liegt die „höchste Gefahr“ nicht erst in der durchaus realen Möglichkeit der Auslöschung des Lebewesens Mensch, sondern ihr voraus in der Auslöschung des „Daseins im Menschen“, d.h. des Denkens selbst. Die aber wird gerade dann wahrscheinlicher, wenn die materielle Katastrophe ausbleibt,

²⁹⁷ Vgl. hier 1.1.2. und pass.

²⁹⁸ *Überwindung der Metaphysik*, a.a.O., S. 69.

weil die systemische Sicherung und Steuerung des Prozessierens der Technik ihren Eintritt zu verhindern weiß.

Verdeutlichen lässt sich Heideggers auf den ersten Blick überspannte, wenn nicht zynische Position im Vergleich zur geläufigen ökologischen Kritik der Technik. Sieht man einmal vom Unterschied im Technik-Begriff ab, dann spitzen die seinsgeschichtliche wie die ökologische Kritik der technischen Produktions- bzw. Entbergungsweise ihre Analyse auf eine epochale Krise oder gar Katastrophe zu. Trotz der Übereinstimmung im Befund aber fällt deren Bestimmung gänzlich unterschiedlich aus. So bezieht sich die ökologische Krisen- oder Katastrophenhypothese stets auf einen aus dem Einsatz der modernen Produktionstechnologien resultierenden „GAU“ – Tschernobyl, das Ozonloch, ein Atomkrieg – und fordert dem entsprechend eine umfassende Kontrolle des Einsatzes dieser Produktionssysteme einschließlich des Verzichts auf die Techniken, deren Kontrolle zum gegebenen Zeitpunkt oder überhaupt unmöglich scheint. Für Heidegger aber liegt gerade in einem solchen Sicherungsregime die höchste Gefahr, würde mit ihm doch ein möglichst störungsfreies Fungieren der technischen Entbergungsweise des Seienden garantiert, damit aber die Metaphysik der Technik selbst überhaupt erst auf Dauer gestellt. Wenn Heidegger im Meßkirchner Vortrag zur *Gelassenheit* (1955) anmerkt, dass die Dramatik der weltgeschichtlichen Situation nicht in dem zu dieser Zeit ja durchaus wahrscheinlichen Ausbruch eines Dritten Weltkriegs, sondern umgekehrt in der Beseitigung der Möglichkeit eines solchen Krieges liegt, geht er tatsächlich konsequent über eine ökologische Kritik der Technik hinaus und bringt allererst auf den Punkt, was in der Epoche der Technik eigentlich aufs Spiel gesetzt wird:

Inwiefern gilt der soeben ausgesprochene Satz? Er gilt insofern, als die im Atomzeitalter anrollende Revolution der Technik den Menschen auf eine Weise fesseln, behexen, blenden und verblenden könnte, dass eines Tages das rechnende Denken *als das einzige* in Geltung und Übung bliebe (kursiv im Orig.).²⁹⁹

Teilt Heidegger mit der kritischen Ökologie die Einsicht, dass die Wahrheit der gegenwärtigen Ordnung der Dinge erst in ihrem krisenhaften oder katastrophischen

²⁹⁹ Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, S. 25. Zu diesem ganzen Abschnitt vgl. die Kritik Hardt/Negris

Exzess erscheint, erwartet er diesen Exzess allerdings nicht in einer empirisch-ontischen, sondern einer transzendental-ontologischen Katastrophe: in der Form, die die Technik dem Zirkel von Subjektivität, Sein und Wahrheit möglicherweise unhintergebar und damit endgültig aufprägen wird. Revolutionstheoretisch gewendet begründet diese Einsicht dann aber eine strategische Option, in der die Befreiung von der Technik, wie bei Marx in der Kritik der politischen Ökonomie des Kapitals und bei Nietzsche in der Kritik des Nihilismus, gerade nicht in deren Begrenzung oder Einhegung, sondern in einer Überdrehung gesucht werden muss, „in der wir uns hier und jetzt als Menschen wissen, die den Weg in das Atomzeitalter und durch es hindurch finden und bereiten müssen“ (ebd.).³⁰⁰

1.8.3. Nur noch ein Gott kann uns retten. Dichten, Denken, Geschichtlichkeit

Indem Heidegger die Kehre im Sein nicht mehr als „Überwindung“ der Metaphysik, sondern als vom (subjektmetaphysischen) Willen zur Macht und von der (subjektmetaphysischen) Arbeit *ablassende*, ihnen sich *verweigernde* „Verwindung“ des technischen Seins-, Welt- und Selbstverständnisses und zugleich der Welt der Technik selbst denkt, treten Nietzsche und der nicht wirklich in Anspruch genommene Marx im Entwurf einer revolutionären Politik des Daseins endgültig hinter Hölderlin zurück. Dabei schließt Heidegger bereits in der Hölderlin gewidmeten Vorlesung der Jahre 1934/35 Poesie, Ontologie und Politik bzw. Staat so zusammen, „dass das geschichtliche Dasein der Völker (...) aus der Dichtung entspringt und aus dieser das eigentliche Wissen im Sinne der Philosophie und aus beiden die Erwirkung des Daseins eines Volkes als eines Volkes durch den Staat.“ Nach der Abwendung vom Nationalsozialismus wird der Dreibund der „eigentlich Schaffenden“, zu dem neben dem Dichter der als Subjektivität der Philosophie bzw. Ontologie agierende „Denker“ und der als Subjektivität der Politik agierende „Staatsschöpfer“ gehört, auf das ungleiche Paar des Dichters und des Denkers reduziert In dem

³⁰⁰ Keineswegs zufällig antizipiert die Rede vom unumgänglichen „Durchgang“ durch das Atomzeitalter wörtlich Hardt und Negris Option eines ebenso unumgänglichen Durchgangs durch Bio-Macht und Empire: „Vielmehr müssen wir durch das Empire hindurch, um auf die andere Seite zu gelangen“ (*Empire*, S. 218, vgl. ebd. S. 57 u. S. 230). Die Problematik selbst wird hier allerdings noch mehrfach zum Thema, vgl. im folgenden 2.3., dann 2.6.2. und 2.6.7.

gewährt der Dichter dem Denker nunmehr die Möglichkeit, sich von der metaphysisch strukturierten Philosophie, d.h. der Onto-theo-logie, zu lösen.³⁰¹ Der Tendenz nach terminiert die Annäherung an Hölderlin im Einzug überhaupt der Differenz von Poesie, Philosophie und Politik zugunsten einer Entgrenzung der Poesie zur revolutionären „Prophetie“, in der die Dichter zu den eigentlich Existierenden, zum exemplarischen Dasein werden: „Die Dichter können aber das, was vor ihrem Dichten und für es das Gedicht ist, nur sagen, wenn sie das sagen, was allem Wirklichen vorausgeht: das Kommende. Ihr Wort ist das voraussagende Wort im strengen Sinn des *prophetein*. Die Dichter sind, wenn sie in ihrem Wesen sind, *prophetisch* (kursiv im Orig.).“ Bezeichnenderweise beeilt er sich dann aber gerade an dieser Stelle, in aller Schärfe den Unterschied zwischen den seins- und wahrheitsgeschichtlichen Dichter-Propheten und den Propheten „jüdisch-christlicher Bedeutung“ zu markieren. Nennen letztere das Heilige immer nur und immer schon in seiner Bindung an den Gott, „auf den die Sicherheit der Rettung in die *überirdische* Seligkeit rechnet“, sagen erstere ihr „vorausgründendes Wort des Heiligen“ umgekehrt aus dem „Fehl Gottes“ und dem „Ende des Göttertages“:

Man verunstalte Hölderlins Dichtung nicht durch das „Religiöse“ der „Religion“, die eine Sache der römischen Deutung des Verhältnisses zwischen Menschen und Göttern bleibt. Man überbürde nicht das Wesen des Dichtertums, indem man den Dichter zu einem „Seher“ im Sinne des Wahrsagers macht. Das dichterisch zum voraus gesagte Heilige öffnet nur erst den Zeit-Raum des Erscheinens der Götter und weist in die Ortschaft des Wohnens des geschichtlichen Menschen *auf dieser Erde*. Das Wesen des Dichters darf nicht in der Entsprechung zu jenen „Propheten“ gedacht, sondern das „Prophetische“ dieser Dichtung muss aus dem Wesen des dichterischen Voraussagens begriffen werden. *Ihr Traum ist göttlich, aber sie träumen nicht einen Gott* (kursiv von mir).³⁰²

Dem entspricht, dass die Befähigung zur Prophetie nicht aus der Erfahrung eines verborgenen Grundes aller Geschichte, sondern aus der ausdrücklich vollzogenen und bejahten Erfahrung des im „Tod“ bzw. im „Fehl Gottes“ eröffneten Abgrunds

³⁰¹ *Hölderlins Hymnen*, S. 51. Wollte man, was Heidegger allerdings nicht tut, die Veränderung im Verhältnis von philosophischem und poetischem Denken auf eine entsprechende Veränderung im Verhältnis von Poesie und Philosophie zur politischen Aktion übertragen, wäre analog zu sagen, dass die Dichtung der Politik die Möglichkeit einzuräumen hätte, sich vom Staat als der spezifisch politischen Artikulation der Onto-theo-logie zu lösen.

³⁰² *Andenken*, in: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 114.

erwächst, die Heidegger als erste Möglichkeitsbedingung der Kehre als der seinsgeschichtlichen Revolution zu fassen sucht:

Mit diesem Fehl bleibt für die Welt der Grund als der gründende aus. (...) Das Weltalter, dem der Grund ausbleibt, hängt im Abgrund. Gesetzt, dass dieser dürftigen Zeit noch eine Wende aufbehalten ist, kann sie einst nur kommen, wenn die Welt sich von Grund auf, und das heißt jetzt eindeutig, wenn sie sich vom Abgrund her wendet. Im Weltalter der Weltnacht muss der Abgrund der Welt erfahren und ausgestanden werden. *Dazu aber ist nötig, dass solche sind, die in den Abgrund reichen* (kursiv von mir).³⁰³

Radikal gefasst, löst diese Bestimmung das dichterische Dasein noch von der disziplinären Bestimmung eines besonderen Literaturproduzenten: „Dichter“ ist, wer in der Grundbefindlichkeit Angst nicht nur die eigene, sondern die Abgrunderfahrung einer ganzen Epoche aufzunehmen und derart die Freisetzung des Menschen aus jeder Bindung zu bejahren vermag, um im „Weltalter der Weltnacht“ zur „weltgeschichtlichen Existenz“ werden: „Wo dies geschieht, da ist ein Dichtertum zu vermuten, das sich in das Geschick des Weltalters schickt.“³⁰⁴ Deshalb beantwortet „Hölderlins denkende Dichtung“ auch die ethisch-politische Frage, was im „planetarischen Imperialismus der Technik“ überhaupt noch zu tun bleibt – oder besser – was dort allererst möglich wird: sich einzuüben in die seins- und wahrheitsgeschichtliche Zeugenschaft eines „dichtenden Denkens“, die einst zu einer verwandelten Seinsweise des Daseins und damit zu einer neuen epochalen Form des Zirkels von Subjektivität, Sein und Wahrheit selbst werden kann, zum gesellschaftlichen Seinsverhältnis des/der Vielen ohne Eins.

Dabei muss Heideggers gerade an dieser Stelle vorgebrachte Anmerkung absolut ernst genommen werden, nach der es ihm *nicht* um „eine ästhetische Flucht zu Hölderlins Poesie“ und erst recht *nicht* darum gehe, sich „aus der Gestalt des Dichters einen gekünstelten Mythos zu machen.“³⁰⁵ Dieser Selbstvorbehalt schließt dann nicht aus, sondern gerade ein, dass Heidegger, der biographisch-psychologisierende Deutungsansätze ansonsten verabscheut, im *Hölderlin - Kierkegaard - Nietzsche* überschriebenen 105. Abschnitt des zweiten Hauptwerks

³⁰³ *Wozu Dichter?*, S. 266.xx

³⁰⁴ Ebd., S. 268.xx

³⁰⁵ Ebd., S. 269.xx

Vom Ereignis ausdrücklich darauf verweist, dass alle drei Dichter-Propheten „frühzeitig aus der Helle ihres Tages hinweg mussten“: „Welches Bewegungsgesetz des Künftigen bereitet sich da vor? Müssen wir nicht in ganz andere Bezirke und Maßstäbe und *Weisen zu sein* umdenken, um noch Zugehörige der hier anbrechenden Notwendigkeiten zu werden (kursiv von mir)?“³⁰⁶

Wenn Heidegger die seinsgeschichtliche Kehre derart zur Sache einer auch und gerade existenziell auszutragenden Verbindung einer „denkenden Dichtung“ mit einem „dichtenden Denken“ macht, dann muss der die Verbindung beider noch einmal umfassende Begriff des Denkens allerdings in der Weite genommen werden, die ihm im gesamten Spätwerk zukommen wird. Tatsächlich fasst dieser Begriff dort nicht das unspezifische Gesamt der theoretischen Verhaltungen, sondern die im Vollsinn des Begriffs bestimmte befindlich-verstehende Rede, in der in nunmehr metontologisch-metahistorischer Sachhaltigkeit zum Austrag gebracht wird, was in *Sein und Zeit* formal anzeigend als „Geschichtlichkeit“ des Daseins selbst bezeichnet wurde: „Die Bestimmung Geschichtlichkeit liegt vor dem, was man Geschichte (weltgeschichtliches Geschehen) nennt. Geschichtlichkeit meint die Seinsverfassung des ‚Geschehens‘ des Daseins als solchen, auf dessen Grunde allererst so etwas möglich ist wie ‚Weltgeschichte‘ und geschichtlich zur Weltgeschichte gehören.“³⁰⁷

Weil die transzendental-ontologische Vorgängigkeit des zum Radikale der Geschichtlichkeit erhobenen Denkens dann aber das im engeren Sinn praktische Handeln des Daseins nicht weniger als seine theoretischen Verhaltungen betrifft, bestimmt die erste Seite des *Briefs über den Humanismus* das Denken im Unterschied zum bloßen „Bewirken einer Wirkung“ als das „einfachste und zugleich das höchste“ Handeln:

Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, dass von ihm eine Wirkung ausgeht oder dass es angewendet wird. Das Denken handelt, indem es denkt. Dieses Handeln ist vermutlich das einfachste und zugleich das höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht. Alles Wirken aber beruht im Sein und geht auf das Seiende aus. Das Denken dagegen lässt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, *um die Wahrheit des Seins zu sagen* (kursiv von mir).³⁰⁸

³⁰⁶ *Vom Ereignis*, S. 204.

³⁰⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1953, S. 19f. Vgl. hier Abschnitt 1.5 – 1.5.3.

³⁰⁸ *Brief über den Humanismus*, a.a.O. S. 313. Vgl. auch die *Nietzsche*-Vorlesung, wo es in gleichfalls definitorischer Bestimmtheit heißt: „Das ekstatische Innestehen im Offenen der Ortschaft des Seins ist

Obliegt das „Wahrsprechen“ (Foucault) des Seins als des „Kommenden“ in actu den „auf getrenntesten Bergen nah beieinander wohnenden“ Denkern und Dichtern,³⁰⁹ so hat das „Zwiegespräch“ Heideggers mit Hölderlin seinen Terminus im poetisch-politischen Entwurf einer „neuen Religion“ bzw. einer „neuen Mythologie“ als dem Medium einer auch den nationalsozialistischen „Irrtum“ *verwindenden* Politik des Daseins. Ihrer seinsgeschichtlichen „Wahrheit und Größe“ soll die im Namen Hölderlins auszutragende Politik gerade deshalb entsprechen können, weil sie keinem auf Wirkung orientierten „Wille zur Machtergreifung“ entspringt, sondern auf eine anti-souveränistische und kulturrevolutionäre Transformation des Existierens zielt, in der das postmetaphysische „Wahrsprechen“ des Seins zum „Wahrsein qua existieren“ eines transnihilistischen Daseins wird. Wie eingangs angemerkt, sind die Begriffe „Religion“ bzw. „Mythologie“ dabei weder nach ihrem christlichen noch nach ihrem antiken Verständnis zu nehmen. Vielmehr gilt umgekehrt, dass die monotheistische wie die polytheistische Religion nur aus der im eminenten Sinn des Wortes dichterischen Bestimmung der beiden Begriffe verstanden werden können. „So wäre alle Religion *ihrem Wesen nach* poetisch“, heißt es bei Hölderlin, und er fährt fort: „Hier kann nun noch gesprochen werden über die Vereinigung mehrerer zu einer Religion, wo jeder seinen Gott und alle einen gemeinschaftlichen *in dichterischen Vorstellungen* ehren, wo jeder sein höheres Leben, die Feier des Lebens mythisch feiert.“ Die „dichterischen Vorstellungen“ der Menschen von je ihrem „Gott“ bzw. ihren „Göttern“ dienen ihnen dabei als Artikulation der „Ideen“ oder „Bilder“, die sie sich von ihrem „Geschick“ als dem „höheren, mehr als mechanischen Zusammenhang“ machen, „der ihnen ihr heiligstes ist, in dem sie sich vereinigt fühlen (...): Dieser höhere Zusammenhang kann nicht in bloßen Gedanken wiederholt werden.“

Die von den derart zu „Religionsstiftern“ avancierten Dichtern und Denkern eröffnete Kommunikation der unabschließbar vielen und vielfältigen Entwürfe eines singular-

als das Verhältnis zum Sein, sei es zum Seienden als solchem, sei zum Sein selbst, das Wesen des Denkens. Das so, nämlich aus dem Sein erfahrene Wesen des Denkens bestimmt sich nicht aus einer Abgrenzung gegen Wollen und Fühlen. Es darf daher auch nicht als das nur theoretische Verhalten gegen das praktische abgesetzt und in seiner Wesenstragweite für das Wesen des Menschen eingeschränkt werden.“ A.a.O., Bd. 2, S. 358xx. Vgl. hier auch 2.5.3. und 2.7.2.

³⁰⁹ Nachwort zu „*Was ist Metaphysik?*“, ebd., S. 312.

plural auszutragenden „höheren Lebens“ soll sich dann in einem freien Gemeinsamsein des Daseins bewähren, das die Differenz seiner Jemeinigkeiten ausdrücklich bejaht:

Wie einer die beschränkte aber reine Lebensweise des anderen billigen kann, so kann er auch die beschränkte aber reine Vorstellungsweise billigen, die der andere vom Göttlichen hat. Es ist Bedürfnis der Menschen, (...) ihre verschiedenen Vorstellungen von Göttlichem zusammenzubringen und sich einander zuzugesellen. Ihre Freiheit ist in einem harmonischen Ganzen von verschiedenen Vorstellungsarten und Lebensweisen begriffen.

Sofern Vorstellungs- und Lebensweisen im Denken des Daseins gar nicht zu trennen, weil immer schon zum Modus seines faktischen In-der-Welt-seins geworden sind, können „die religiösen Verhältnisse“ als Artikulation dieses Denkens selbst auch nur jenseits des metaphysischen Dualismus von Idealität und Materialität gefasst werden. Sie sind in diesem Sinn „weder intellektuell noch historisch, sondern intellektuell-historisch, d.h. mythisch darzustellen“ - in einer und als eine existenziell entgrenzte Dichtung.³¹⁰

Den eminent politischen Gehalt so verstandener Dichtung haben Hölderlin, Hegel und Schelling selbst lange vor Heidegger in dem Fragment gebliebenen Manifest artikuliert, das von seinen späteren Herausgebern zwar *Ältestes Systemprogramm des Deutschen Idealismus* betitelt wurde, unter diesem Titel aber geradezu paradigmatisch den im Wortsinn „untergründigen“, oft erst de-konstruktiv freizulegenden Charakter allen aleatorischen Materialismus' anzeigt. Der in der Handschrift Hegels überlieferte, doch nur fragmentarisch erhaltene Text resümiert die Debatten, die Hegel, Schelling und Hölderlin als Studenten des Tübinger Stifts unter dem Eindruck der Französischen Revolution und in Erwartung ihrer Ausweitung auf die deutschen Feudalstaaten führten. Dabei geht es ihnen um nicht weniger als um „die Principien für eine Geschichte der Menschheit“ jenseits des „ganzen elenden Menschenwerks von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung“: „Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heißt Idee. Wir müssen also auch über den Staat hinaus!“

³¹⁰ Friedrich Hölderlin, *Über Religion*, undatiertes Fragment, zit. nach Pierre Berteaux, *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt/M 1969, S. 69f.

Schon im ersten Schritt gehören dazu der „Umsturz alles Afterglaubens“ und die „Verfolgung des Priestertums, das neuerdings Vernunft heuchelt, durch die Vernunft selbst.“ Ziel ist die „absolute Freiheit der Geister, die die intellectuelle Welt in sich tragen, und weder Gott noch Unsterblichkeit außer sich suchen dürfen“, letzte Maßgabe zur Erringung dieses Ziels aber „die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit.“ Dazu muss die Poesie sowohl die Philosophie als auch die „Geschichte“, d.h. die Politik, „überleben“ und derart zur einzigen „Lehrerin der Menschheit“ werden, zur „volkserzieherischen“ Praxis einer „neuen Mythologie“, die im Unterschied zu allen historischen Mythologien aber eine solche der „Idee“ und der „Vernunft“ sein wird. Als solcher fällt ihr die Aufgabe zu, den „großen Hauffen“ des „Volkes“ mit den Philosophen und der Philosophie zusammenzuführen:

Ehe wir die Ideen ästhetisch, d.h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse, und umgekehrt: ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muß philosophisch werden, um das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. (...) Dann erst erwartet uns gleiche Ausbildung aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden, dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister.³¹¹

Ohne Zweifel besteht die singuläre historische Leistung von Heideggers „Zwiesgespräch“ mit Hölderlin darin, die Philosophie der eben mehr als nur ästhetischen Herausforderung einer Dichtung konfrontiert zu haben, die er als Medium der Wahrheit des *kommenden* Seins verstand. Treffsicher hat er sich dazu immer wieder der drei Verse Hölderlins bedient, in denen er seine Phänomenologie des Daseins und seine Metahistorik der Wahrheit zusammengeführt sah:

- Dichterisch wohnet der Mensch auf der Erde.
- Nah ist/ und schwer zu fassen der Gott./ Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.
- Was aber bleibt, stiften die Dichter.³¹²

³¹¹ *Ältestes Systemprogramm des Deutschen Idealismus*, zit. nach Christoph Jamme, Helmut Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels „Ältestes Systemprogramm“ des Deutschen Idealismus*, Frankfurt 1984, S. 11-14.

³¹² *In lieblicher Bläue...; Patmos; Andenken*; in: Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Gedichte*, Bd. 1. Hg. von Detlev Lüders, Wiesbaden 1989, S. 462f., S. 340, S. 358.

Von diesen drei Sätzen her muss dann auch der berühmt-berüchtigte Satz verstanden werden, mit dem das posthum veröffentlichte *Spiegel*-Interview überschrieben wurde: „Nur noch ein Gott kann uns retten.“³¹³ Gemeint ist hier natürlich kein gleichsam ontischer Eingriff einer transzendenten Macht, sondern die immanente und deshalb letztlich auch ethisch-politische Macht, die der späte Heidegger der Dichtung und darin einem Gott der Dichtung zusprechen wollte. Doch hat er das einer solchen Konstruktion einbeschriebene, hier untergründig von Anfang leitende und im folgenden unter Rückgriff auf Lukács' Begriffe des „religiösen Atheismus“ und der „Hyperrevolution“ zu entfaltende Problem nur erst aufrufen können. Dies wiederum liegt vor allem anderen daran, dass er das historische Entsprechungsverhältnis zwischen Hölderlins Dichtung und dem Ereignis der Französischen Revolution nicht einmal benannt und deshalb auch in keiner Wendung bearbeitet hat. Er hat damit aber nicht nur der Dichtung Hölderlins, sondern auch seiner eigenen denkerischen Kehre die Schärfe und Tiefe genommen, die beide so hätten gewinnen können. Er hat deshalb zweitens die Verschiebungen in Hölderlins Verständnis des Zusammenhangs seiner Poesie mit der Revolution, damit aber die innere Dynamik seines Denkens nicht wahrgenommen, in der sich das Problem des Abbruchs des revolutionären Prozesses in Frankreich, des Scheiterns seiner Ausweitung auf Deutschland und damit die ungelöste Frage einer Überlieferung und folglich auch *Wiederholung* der „Idee“ der Revolution in postrevolutionärer Zeit reflektiert. Er hat deshalb drittens nie einen Zugang zu den von allen hellenistischen Nostalgien befreiten Wiederholungen der Dichterphilosophie (nicht nur) Hölderlins im kulturrevolutionären Avantgardismus des 20. Jahrhunderts gewinnen können und sich damit die Möglichkeit verstellt, das Potenzial einer „dichterischen“ Politik kritisch, auch selbstkritisch auszuloten. Aus diesem Grund hat er viertens der Zusammenhang und Unterschied von Politik, Philosophie und Poesie nie angemessen denken können und blieb damit einer Schwäche Nietzsches verhaftet, die noch das Denken Foucaults, Hardt/Negris und Derridas beirren sollte. Er hat deshalb die mit den Namen Marx', Nietzsches und Hölderlins *und* mit seinem eigenen Namen umgrenzte Konstellation eines

³¹³ *Nur noch ein Gott kann uns retten. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966.* In: *Der Spiegel* 23/1976. Das späte Erscheinen des Interviews geht auf Heidegger zurück, der auf einer posthumen Veröffentlichung bestand.

postmetaphysischen Denkens der Revolution nur insoweit eröffnet, als er sie im selben Augenblick auch entstellt hat.

Bevor diese Konstellation im zweiten Würfelwurf neu justiert und derart anders erschlossen wird, soll der Zweideutigkeit seines Denkens noch einmal in der Konfrontation mit einem seiner schärfsten Kritiker nachgegangen werden - mit Georg Lukács. Dabei wird auch das hier allerdings methodisch gewollte Versäumnis nachgeholt, die Denkmöglichkeiten der Phänomenologie des Daseins wie der Metahistorik der Wahrheit auch durch ihre ideologiekritische Prüfung zu qualifizieren.

1.8.4. Äußerste Reaktion

Lukács' *Die Zerstörung der Vernunft*, zeitgleich zur Auseinandersetzung Heideggers mit Hölderlin geschrieben, bildet gleichsam das Gegenstück zu seiner Aufsatzsammlung *Geschichte und Klassenbewusstsein*, an der er unmittelbar nach der Oktoberrevolution zu arbeiten begonnen hatte, als er zum ersten Mal ins Zentralkomitee der Kommunistische Partei Ungarns aufgenommen wurde.³¹⁴

Situiert das erste Buch die historische Vernunft in der Rationalität des revolutionären proletarischen Klassenbewusstseins, so situiert das zweite Buch analog dazu die historische Unvernunft in der Irrationalität des Klassenbewusstseins der Bourgeoisie, das sein ideologisch-philosophisches Radikale im „Sonderweg“ des deutschen „Irrationalismus“ findet. Will man die Treffsicherheit verstehen, mit der Lukács noch dort vorgeht, wo er bewusst mit krassen Verzerrungen arbeitet oder ihm nicht minder krasse Fehldeutungen unterlaufen, muss allerdings noch ein drittes Buch erwähnt werden: die 1914/15, zu Beginn des Ersten Weltkriegs, geschriebene *Theorie des Romans*, in der es ihm nach späterem Eingeständnis um eine „Kierkegaardisierung des jungen Marx“ geht und in der er im Begriff der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ ein echtes, wenn auch nie zureichend entfaltetes Äquivalent zum

³¹⁴ Zwischen beiden Büchern liegen der Sturz der ungarischen Räterepublik, Lukács' Emigration erst nach Österreich, dann nach Deutschland, liegen nationalsozialistische „Machtergreifung“ und Zweiter Weltkrieg, die Emigration in die Sowjetunion, die Rückkehr nach Ungarn und ein durch stalinistische Angriffe bedingter Rückzug aus der Politik. Nach der Publikation des Buchs und der Niederschlagung des Aufstands von 1956 wird Lukács noch einmal ins Zentralkomitee und in die Regierung aufgenommen, zieht sich aber schon ein Jahr später endgültig in die wissenschaftlich-philosophische Arbeit zurück.

Heideggerschen Begriff des „Un-zuhause“ der Freiheit findet – sich also selbst in der Strömung des Denkens bewegt, die er später ihres Irrationalismus überführen will.³¹⁵ Die *Zerstörung der Vernunft* bestimmt den Irrationalismus zunächst als „internationale Erscheinung in der imperialistischen Periode“, in der Lukács konform zum damaligen Marxismus-Leninismus die zeitgenössische und zugleich finale Epoche der bürgerlichen Gesellschaft ausmacht.³¹⁶ Nach einer Analyse der besonderen Modernisierungsgeschichte Deutschlands rekonstruiert Lukács die Entwicklung des Irrationalismus in einer Folge von Monographien einzelner philosophischer Diskurse, die von Schelling über Schopenhauer und Kierkegaard erst zu Nietzsche und von dort über die breit aufgefächerten Lebensphilosophie zu Heidegger und Jaspers führt, um schließlich in der „Philosophie“ der Nazis (Baeumler, Kriek, Rosenberg et. al.) auf den Punkt gebracht zu werden. Gesonderte Aufmerksamkeit wird der deutschen Soziologie und der Rassenbiologie gewidmet, ein Abschnitt über den „Irrationalismus der Nachkriegszeit“ im Denken Sartres und Wittgensteins schließt das insofern enzyklopädische Unternehmen ab.

Für die hier thematische Perspektive ist nun allerdings entscheidend, dass Lukács in der fraglos gleich in mehrfacher Hinsicht problematischen Folge der Einzelmonographien ein grundbegriffliches Schema der „ideellen Einheit“ des Irrationalismus freilegt, das durchaus zur Folie einer letzten Durchsicht der politischen Ontologie Heideggers genommen werden kann.³¹⁷ Ausgehend von der zugleich philosophie- und realgeschichtlichen „Demarkationslinie“ des Jahres 1848 bestimmt er den Irrationalismus zunächst einmal als „äußerste Reaktion“ gegen den erst in den Staaten und Parteien der bürgerlichen Demokratie, dann in der Sowjetmacht und den Parteien der III. Internationale organisierten Prozess des „weltgeschichtlichen Fortschritts“ (a) und identifiziert den sozialen Träger der von den irrationalistischen Ideologien artikulierten Gegenrevolution in der „parasitären

³¹⁵ Georg Lukács, *Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Form der großen Epik*, Frankfurt/M 1971, S. 13 bzw. S. 32. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt 1968. *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin 1984. Zu den „untergründigen“ Verbindungen zwischen Lukács und Heidegger vgl. Lucien Goldmann, *Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente*, Hg. von Y. Ishaghpour, Darmstadt 1975.

³¹⁶ *Zerstörung der Vernunft*, S. 5

³¹⁷ Ebd., S. 10.

Intelligenz“ der spätbürgerlichen Gesellschaft (b). Dann zeichnet er das Selbstverständnis des Irrationalismus als eines „dritten Weges“ zwischen bzw. jenseits von Materialismus und Idealismus nach (c) und bestimmt dessen strategischen Einsatz schließlich in einer „indirekten Apologetik“ der bestehenden Verhältnisse (d). Die Pointe der indirekten Apologetik wiederum macht er in einer „hyperrevolutionären“ Überbietung des politischen Entwurfs des Kommunismus (e) durch einen „religiösen Atheismus“ bzw. eine „atheistische Religion“ aus, die in der im 20. Jahrhundert anbrechenden Epoche der „Großen Politik“ ihre weltgeschichtliche Probe finden sollte (f). Im folgenden wird zu zeigen versucht, dass Lukács' Deutung *im Prinzip* in (fast) allen Punkten Recht behält – so jedoch, dass damit zugleich mehr und anderes gesagt wird als er selbst zu sagen beabsichtigt. Dieses verdichtet sich nicht zufällig in dem Begriff, der diesem Buch zum Titel wurde und hier zum ersten Mal explizit verwendet wird: dem Begriff der Hyperrevolution.

a.) Schon im definitiven Ansatz schlägt Lukács den Irrationalismus der auf die Revolutionen von 1789, 1848, 1870/71, 1905 und 1918 antwortenden politischen „Reaktion“ zu und spricht ihm im selben Augenblick eine eigenständige, aus einem originären Ansatz immanent sich entfaltende Problematik ab. Zwar kommt ihm eine durch sämtliche Ausprägungen sich durchziehende „ideelle Einheit“ zu, die in der „Herabsetzung von Verstand und Vernunft“ und der „kritiklosen Verherrlichung der Intuition“, in einer „aristokratischen“ Erkenntnistheorie, in der „Ablehnung des gesellschaftlichen Fortschritts“ und schließlich im „Schaffen von Mythen“ ausgemacht werden kann. Doch tauchen alle diese „Motive“ in strikter Abhängigkeit von der Entfaltung der Klassenkämpfe auf, um zuletzt konsequent in Faschismus und Nationalsozialismus ihre politische Artikulation zu finden.³¹⁸ Wenn dabei ein stetes Absinken des intellektuellen Niveaus festzustellen ist, das durch zunehmende Demagogie kaschiert werden muss, so liegt das darin, dass sich mit den politischen Spielräumen der Bourgeoisie in der „niedergehenden“ und deshalb bereits „innerlich problematischen“ Dynamik des Kapitalismus auch deren ideologische Spielräume verengen.

Hängen nun aber Form und Inhalt der politischen wie der ideologischen Reaktion vom Stand der Klassenkämpfe ab, dann reflektiert sich in der „führenden Rolle des

³¹⁸ Ebd., S. 10.

deutschen Irrationalismus“ die besondere Geschichte der Klassenkämpfe und ihr folgend natürlich des Kapitalismus in Deutschland. Muss die irrationalistische Reaktion in den Ländern des Westens einer erfolgreichen bürgerlichen Revolution und der ihr folgenden Durchsetzung des bürgerlichen Nationalstaats sowie einer entwickelten bürgerlichen Kultur antworten, dann erklärt sich daraus, dass sich der westliche Irrationalismus im wesentlichen als „liberal gemäßigter“ entfaltet.³¹⁹ Anders verhält es sich in Deutschland, dessen historische Eigenart in nuce darin liegt, „dass es in der modern-bürgerlichen Entwicklung zu spät gekommen ist.“³²⁰

Lukács spürt den deutschen „Sonderweg“ auf den Bauernkrieg des Jahres 1525 zurück, in dem die Widersprüchlichkeit der bäuerlichen Revolten – „Rückzugsgefechte“ eines noch „feudalhörigen“ Daseins und „unreife Vorhutgefechte“ der bürgerlichen Revolution zu sein – weit radikaler hervortrat als anderswo. Der qualitative und quantitative, zugleich in Form und Inhalt wirksame Vorsprung der damaligen deutschen Klassenkämpfe und seine ambivalente ideologische Artikulation in der Reformationsbewegung verkehrten sich dann aber zu einer auf Jahrhunderte fortwirkenden vernichtenden Niederlage, mit der ein ökonomisch verarmtes, politisch in zahllose Feudalherrschaften gespaltenes und kulturell traumatisiertes Deutschland den Anschluss an die das übrige Europa umwälzende bürgerlich-kapitalistische Modernisierung verpasst: „Naturgemäß entsteht in einem solchen Land keine reiche, unabhängige und mächtige Bourgeoisie, keine ihrer Entwicklung entsprechende fortschrittliche revolutionäre Intelligenz.“³²¹

Formuliert die Bourgeoisie in den anderen europäischen Ländern ihren Sieg über den Feudalismus in einem „revolutionären Patriotismus“ und in einer fortschrittsteleologisch ausgerichteten Geschichtsphilosophie, kann sich die deutsche Bourgeoisie ökonomisch, politisch und kulturell überhaupt nur im strukturellen „Klassenkompromiss“ mit dem Adel entwickeln. Dem entspricht, dass sich der Nationalismus als die seit dem 19. Jahrhundert hegemoniale Ideologie des Politischen schlechthin in Deutschland von vorneherein als „gegenrevolutionärer

³¹⁹ Ebd., S. 18.

³²⁰ Ebd., S. 31.

³²¹ Ebd., S. 35.

Chauvinismus“ artikuliert, in dem „Ruhe die erste Bürgerpflicht“ ist.³²² Aus dem selben Grund aber speist sich dann „der Kampf der deutschen Geschichtstheorie und Geschichtsschreibung gegen die Konzeption eines rationellen Fortschritts“, aus dem im 19. und 20. Jahrhundert „in Schopenhauer und Nietzsche, aber auch in Spengler, Heidegger usw. die führenden Denker der *radikal reaktionären* Einstellung zur Wirklichkeit“ hervortreten werden (kursiv von mir).³²³

Damit ist der Begriff geprägt, in dem Lukács die Besonderheit des deutschen Irrationalismus fassen wird: im Unterschied zur „ordinären Reaktion“ der westlichen Länder eine Position der „äußersten Reaktion“ zu entwickeln, die sich nicht nur der bürgerlichen und der sozialistischen Demokratie, sondern der Moderne selbst, mithin dem dialektischen Prozess der Weltgeschichte als solchem widersetzt. Im Durchgang vor allem durch die 1920er Jahre zeigt Lukács, wie sich die „extrem reaktionäre“ Position der deutschen Philosophie nach der Niederlage des deutschen Adels und seiner Bourgeoisie im Ersten Weltkrieg *und* nach der Niederlage der deutschen Proletariats in der Novemberrevolution des Jahres 1918 so weit verschärft, dass sie sich ab 1929 in der Naziartei eine „Massenbasis“ verschaffen kann, mit deren Hilfe sie zuletzt zur Staatsmacht wird:

Wir glauben (...), dass man die indirekte, unterirdische Massenwirkung der bisher analysierten neumodischen, reaktionären Ideologie nicht unterschätzen darf. Diese Wirkung beschränkt sich nicht auf den unmittelbaren Einfluss der von den Philosophen verfassten Bücher selbst, obwohl man nicht außer acht lassen soll, dass die Auflagen der Werke Schopenhauers und Nietzsches sicherlich viele Zehntausende erreichen. Aber über Universitäten, Vorträge, Presse usw. greifen diese Ideologien auch auf die breitesten Massen über, selbstverständlich in vergrößerter Form, dadurch wird jedoch ihr reaktionärer Inhalt, ihr leztthinniger Irrationalismus und Pessimismus eher verstärkt als abgeschwächt, da die Kerngedanken die Vorbehalte stärker beherrschen.³²⁴

b.) Der „äußerst“ reaktionäre Charakter des deutschen Irrationalismus tritt in entwickelter Form zuerst bei Nietzsche hervor. Während die Ideologen der „ordinären Reaktion“ die kapitalistische Gesellschaft „vom ‚normalen‘ Menschen (Bürger,

³²² Ebd., S. 40 bzw. 48.

³²³ Ebd., S. 50. Zu den Begriffen der „radikalen“, „extremen“ bzw. „äußersten“ Reaktion vgl. ebd. S. 10, 50, 160, 321, 376 u. pass. Den für den westlichen Irrationalismus kennzeichnenden Begriff der „ordinären“ Reaktion gebraucht Lukács S. 327

³²⁴ Ebd., S. 68f.

Kleinbürger) aus retten“ wollen und dabei an dem Umstand scheitern, dass die Dynamik dieser Gesellschaft selbst zu einer „zunehmend totalen Verzerrung des Menschen“ führt, geht Nietzsche „resolut von dieser Verzerrung aus, die sich in seiner Zeit als Lebensmüdigkeit, Pessimismus, Nihilismus, Selbstauflösung, Unglauben an sich selbst, Perspektivenlosigkeit usw. äußert.“ Diese Überdrehung gelingt ihm, weil er in der „dekadenten“ Subjektivität seiner Epoche die Passion seiner eigenen Existenz, seinen eigenen Nihilismus erkennt, sich zugleich aber das besondere Vermögen einer „Dekadenz der Stärke“ zuschreibt und damit treffsicher artikuliert, „was die parasitäre Intelligenz in der imperialistischen Periode braucht, was sie innerlich bewegt und beunruhigt, welche Art von Antwort sie am meisten befriedigen würde.“

Der derart zur sozialen Basis der „äußerten Reaktion“ avancierenden „parasitären Intelligenz“ schreibt Lukács dann drei Eigenschaften zu: sie schwankt zwischen „feinstem Nuancensinn, wählerischster Überempfindlichkeit und plötzlich hervorbrechender, oft hysterischer Brutalität“, sie rebelliert gegen die gesamte „Kultur der Gegenwart“, hält aber gerade in der verbalen Radikalität ihrer Rebellion an ihren „parasitären Privilegien“ und deren klassenherrschaftlichen Absicherung fest und sie findet – wie Nietzsche selbst - in einer das gesamte gesellschaftliche Leben in den Blick nehmenden Geschichtsphilosophie der „Dekadenz“ den „Zentralpunkt“ ihrer Selbst- und Welterkenntnis:³²⁵

Diese Wandlung äußert sich vor allem in einem selbstgefälligen, sich selbst bespiegelnden, spielerischen Relativismus, Pessimismus, Nihilismus usw., der aber oft – bei ehrlichen Intellektuellen – in aufrichtige Verzweiflung, in eine daraus entspringende Rebellenstimmung (Messianismus usw.) umschlägt.³²⁶

c.) Das Schwanken zwischen einer Position der radikalen Revolte und einer Position der passiven Affirmation des Bestehenden findet seinen im engeren Sinn philosophischen Ausdruck dann in der Art und Weise, in der die „parasitäre Intelligenz“ in den Widerspruch zwischen Idealismus und Materialismus eingreift. Angesichts der offenbaren akademischen Erstarrung des Idealismus seit dem Zusammenbruch seiner großen Systeme und angesichts der ebenso offenbaren

³²⁵ Ebd., S. 314f.

³²⁶ Ebd., S. 249.

Verbindung des Materialismus mit der sozialistischen und kommunistischen Arbeiterbewegung setzt sie auf einen „dritten Weg“, der sich in der Orientierung auf das Leben, die Existenz und schließlich das Sein selbst gleichermaßen vom „Subjektivismus“ der idealistischen wie vom „Objektivismus“ der materialistischen Philosophie zu befreien vorgibt und dabei in jedem Fall auf die radikale Entwertung der positiven Wissenschaften zielt. Ob beabsichtigt oder nicht schafft er damit – und auch dies kommt im Klassenkampf den Herrschenden zu Gute – „einen Raum für den wüstesten Obskurantismus, für die nihilistische Mystik der imperialistischen Dekadenz.“³²⁷

Das damit einhergehende „erkenntnistheoretische Jonglieren“ kommt Lukács zufolge bei Heidegger auf seinen Höhepunkt, der „das ‚Verstehen‘, also ein rein bewusstseinsmäßiges Verhalten, ‚ontologisch‘ ins objektive Sein hineinschmuggelt und damit (...) ein schillerndes Hell-Dunkel zwischen Subjektivität und Objektivität“ erzeugt, in dem verdeckt werden soll, dass und wie der „dritte Weg“ den des Idealismus nie verlassen hat.³²⁸

d.) In dieser Bewegung aber zeigt sich dann der strategische Einsatz der irrationalistischen Ideologen, den Lukács in einer „indirekten Apologetik“ der herrschenden Verhältnisse ausmacht. Zielt die unmittelbare ideologische Verteidigung der bürgerlichen Gesellschaft darauf ab, deren offenbare Widersprüche zu verleugnen und in der nationalstaatlich verfassten liberalen Demokratie, dem freien Markt und dem historischen Entsprechungsverhältnis von positiver Wissenschaft und technischem Fortschritt die beste aller möglichen Ordnungen zu feiern, „geht die indirekte Apologetik gerade von diesen Widersprüchen aus, erkennt deren faktische Existenz, ihre Unwiderlegbarkeit als Tatsache an, gibt ihnen jedoch eine Deutung, die für den Bestand des Kapitalismus trotz alledem vorteilhaft ist.“ Dabei geht der Irrationalismus zwei verschiedene, sich de facto allerdings immer auch überlagernde oder kreuzende Wege. Auf dem ersten Weg arbeitet er die „Scheußlichkeiten“ des Kapitalismus ausdrücklich heraus, deutet sie aber nicht als im Prinzip zu beseitigende Eigenschaften einer historischen Gesellschaftsformation, sondern als solche „des menschlichen Daseins schlechthin, der Existenz überhaupt“,

³²⁷ Ebd., S. 353.

³²⁸ Ebd., S. 394. Zum Begriff des „dritten Wegs“ vgl. S. 67ff., 96, 306, 326, 344, 351f., 393f., 418.

die als universale Konstanten des subjektiven Lebens deshalb gar nicht verändert werden können, sondern heroisch oder tragisch ausgestanden werden müssen.³²⁹ Auf dem zweiten Weg wird die Überwindung der vom Kapitalismus induzierten „Verzerrungen“ der Existenz zwar für möglich gehalten, doch prinzipiell außer Reichweite der sozialistischen und kommunistischen Bewegung gesetzt, der dann umgekehrt zugeschrieben wird, zu den selben oder gar zu noch schlimmeren „Verzerrungen“ und „Scheußlichkeiten“ zu führen:

Die indirekte Apologetik auf dem Feld der Moral diffamiert vor allem das gesellschaftliche Handeln überhaupt, speziell jede Tendenz, die Gesellschaft verändern zu wollen. Sie erreicht dieses Ziel durch die Isolierung des Individuums und durch ein Aufstellen so hoher Ideale, vor deren Erhabenheit das kleinlich Nichtige der gesellschaftlichen Zielsetzungen zu verblassen und sich aufzulösen scheinen soll.³³⁰

e.) In dieser weitesten Ausspannung der „indirekten Apologetik“ aber kommt es zu dem Umschlag, der dem Begriff der „äußersten Reaktion“ logisch bereits einbeschrieben ist: was für Lukács die de facto radikalste gegenrevolutionäre Position ist und bleiben muss, erscheint ihren Ideologen als die eigentlich revolutionäre, alle demokratischen, sozialistischen oder kommunistischen Aspirationen weit übertreffende weltgeschichtliche Bewegung. Um diese Zweideutigkeit der „äußersten Reaktion“ auch begrifflich herauszustellen, spricht Lukács vor allem Nietzsche zu, das eigene Unternehmen als den „hyperrevolutionären“ Versuch einer Überbietung der sozialistisch-kommunistischen Bewegung entworfen zu haben – eine Deutung, mit der er dessen Selbstverständnis übrigens ebenso trifft wie das Heideggers. Tatsächlich positioniert sich Nietzsche schon im Dritten Buch der *Morgenröte* ausdrücklich nicht nur jenseits der demokratischen wie der sozialen Revolution, sondern auch jenseits der auf sie antwortenden Reaktion, wenn er sich – Lukács unvermutet nahe – programmatisch und direkt gegen „die Feindschaft der Deutschen gegen die Aufklärung“ wendet und in *seiner* Kritik des deutschen Irrationalismus schreibt:

³²⁹ Ebd., S. 164. Zum Begriff der „indirekten Apologetik“ vgl. außerdem S. 198, 242f, 359ff u. pass.

³³⁰ Ebd., S. 242.

Der ganze große Hang der Deutschen ging gegen die Aufklärung und gegen die Revolution der Gesellschaft, welche mit großem Missverständnis als deren Folge galt. (...) Diese Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen – unbekümmert darum, dass es eine ‚große Revolution‘ und wiederum eine ‚große Reaktion‘ gegen dieselbe gegeben hat, ja dass es beides noch gibt: es sind doch nur Wellenspiele, im Vergleiche mit der wahrhaft großen Flut, in welcher wir treiben und treiben wollen!³³¹

Für Lukács ist die von Nietzsche entworfene hyperrevolutionäre Bewegung allerdings nichts anderes als der indirekt apologetische Versuch, der weltgeschichtlich im proletarischen Klassenbewusstsein subjektivierten „wirklichen Dialektik“ eine bloß demagogische „Pseudodialektik“ entgegenzustellen. In der werde die soziale Revolution zum bloß „oberflächlichen“ und „äußerlichen“ Aufruhr banalisiert, während der in der transnihilistischen Probe des Gedankens der Ewigen Wiederkehr ihren Ausgang nehmenden Hyperrevolution eine „gründlichere“, weil geradezu „kosmisch-biologische“ Dimension verliehen wird: Geht es der sozialen Revolution „bloß“ um die Umwälzung der politökonomischen Macht- und Ausbeutungsverhältnisse, zielt die Hyperrevolution auf nicht weniger als auf die Revision der Christianisierung Europas und derart auf eine Umwälzung des Selbst-, Welt- und Seinsverhältnisses des Daseins in der Selbsterschaffung des „Übermenschen“ aus der transnihilistischen Bejahung des „Todes Gottes“.³³² Für Lukács ist es deshalb auch kein Zufall, sondern aufgrund des bloß reaktiven Charakters allen Irrationalismus nur konsequent, dass die erste Formulierung einer hyperrevolutionären Politik und Philosophie in Nietzsches 1871 (!) fertiggestellter Tragödienschrift niedergelegt wird:

Erstens schließt in diesen Jahren die Entstehungsgeschichte der großen Nationalstaaten in Mitteleuropa ab, und damit sind viele der wichtigsten Forderungen der bürgerlichen Revolutionen erfüllt; jedenfalls endet damit ihre Periode in West- und Mitteleuropa. (...) Und die proletarische Revolution zeigt in diesen Jahren bereits ihre deutliche Physiognomie: in der Pariser Kommune. (...) Damit ändert sich aber Gegenstand und Ausdrucksform einer jeden reaktionären Philosophie.³³³

f.) Den Beweis für den bloß „pseudodialektischen“ und deshalb auch pseudorevolutionären Charakter des zum Äußersten radikalisierten Irrationalismus findet Lukács dann in dem Strukturmerkmal irrationalistischen Denkens, dass er

³³¹ Friedrich Nietzsche, *Morgenröte*, Drittes Buch, Aph. 197.

³³² *Zerstörung der Vernunft*, S. 146 bzw. 250.

³³³ Ebd., S. 245.

„religiösen Atheismus“ oder „atheistische Religion“ nennt und bei Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche ebenso nachweisen kann wie später bei Klages, Jünger, Jaspers und Heidegger. Diese spezifische Form des Atheismus führt Lukács zufolge allerdings gerade nicht zur „Destruktion von Religion und Religiosität, wie bei den großen Materialisten des 17. und 18. Jahrhunderts, (...) sondern er soll, im Gegenteil, als Ersatz für die Religion dienen, soll eine neue – atheistische – Religion für diejenigen schaffen, die infolge der Entwicklung der Gesellschaft, infolge des Fortschritts der Naturerkenntnis, ihren alten religiösen Glauben verloren haben.“ Implizit gegen den materialistisch-naturwissenschaftlichen Atheismus gerichtet und eben darin indirekt apologetisch, soll die Freisetzung aus der monotheistischen Religion dabei auf eine „Religiosität ohne Gott“ verschoben, „umgeleitet“ werden, die sich als eine bloß „subjektive Religiosität ohne bestimmtes Objekt“ artikuliert.³³⁴ Den Grund für das Auftauchen der atheistischen Religion macht Lukács – dabei implizit auf seine eigene *Theorie des Romans* zurückgreifend – in der „immer offeneren Diskongruenz“ zwischen der tendenziellen Totalisierung der bürgerlichen Herrschaft und der gleichzeitigen Entleerung aller ideologischen Formen aus, in der ihr Zwangscharakter legitimiert werden sollte. Die Zersetzung der ideologischen Bindungen „zeigt sich dem bürgerlichen Intellektuellen als ein Januskopf der vollständigen Freiheit, des berausenden Gefühls, ganz auf sich selbst gestellt zu sein, einerseits, und einer trostlosen Verlassenheit andererseits; des Dranges, im eigenen Ich die Norm jedes Handelns und Verhaltens zu suchen, einerseits, und eines wachsenden Nihilismus andererseits. Dieses Sinnloswerden des individuellen Lebens lässt den modernen religiösen Atheismus entstehen“, der – wir sind am Ziel! - bei Heidegger schließlich zum „weltanschaulichen Mittelpunkt“ wird:

Bei Heidegger haben wir es nun mit einer ähnlichen Problematik wie bei Kierkegaard zu tun, jedoch ohne Gott, ohne Christus, ohne Seele. Heidegger will eine theologische Geschichtsphilosophie für den ‚religiösen Atheismus‘ schaffen. Damit verschwinden bei ihm alle inhaltlichen Momente der Theologie, auch die Kierkegaardschen, nur das vollkommen leer gewordene theologische Gerüst bleibt.³³⁵

³³⁴ Ebd., S. 172f bzw. S. 352. Zum Begriff der „atheistischen Religion“ vgl. S. 179, 315, 352ff., 405, 411ff. u. pass.

³³⁵ Ebd., S. 355 bzw. S. 411.

Der bloß imaginäre Charakter der religiös-atheistischen Hyperrevolution – von Nietzsche als „Umwertung aller Werte“, von Heidegger als gleichzeitige Kehre des Daseins und des Seins gedacht – zeigt sich Lukács zufolge darin, dass sämtliche Irrationalisten gerade an diesem Punkt an die „schwächste, ideologischste Seite“ der deutschen Philosophie anschließen, in der der „Tod Gottes“ zum ersten Mal offen ins Zentrum des Denkens gerückt wurde: der Philosophie Ludwig Feuerbachs. Von ihr übernimmt der Irrationalismus nämlich „die Auffassung, als ob die Wandlung der religiösen Vorstellungen der Menschen den wichtigsten, entscheidenden Teil der Geschichte ausmachen würden.“ Von ihr aus wird die antiplatonisch-antichristliche Hyperrevolution dann nach dem Modell der Christianisierung Europas und der weiteren Welt gedacht: als zwar atheistische, doch der Form nach quasi-religiöse Konversion des Daseins, für die Hölderlin, Nietzsche und Heidegger deshalb durchaus konsequent den Namen eines Gottes in Anspruch nehmen, den Namen des Dionysos.³³⁶

Allerdings nennt Lukács selbst gerade in diesem Zusammenhang den nicht bloß geschichtsphilosophischen, sondern im konkret empirischen Sinn durchaus gegenwartsdiagnostischen Befund, in dem Nietzsche wie Heidegger ihrem hyperrevolutionären Unternehmen in wenn auch zweideutiger Weise strategische Plausibilität verleihen: die Einschätzung nämlich, mit dem Anbruch des 20. Jahrhunderts in die Epoche der „Großen Politik“ eingetreten zu sein, in der der „Kampf um die Erd-Herrschaft“ zuletzt im Durchgang durch die quasi-religiöse Frage einer Bejahung oder Verneinung des Lebens und Seins selbst ausgefochten wird:

Wo ist der Ausweg aus diesem Chaos? Auch hier gibt Nietzsche eine unzweideutige Antwort: das Zeitalter der „großen Politik“, der Kriege und Revolutionen, wird die Menschheit (d.h. die herrschende Klasse) zu einer *Umkehr* zwingen, und die entscheidenden Kennzeichen dieser heilsamen *Verwandlung*, dieses Überwindens der Dekadenz erscheinen eben als Renaissance der Barbarei (kursiv von mir).³³⁷

³³⁶ Ebd., S. 287.

³³⁷ Ebd., S. 270 bzw. 278. Zum Begriff der „Großen Politik“ vgl. ebd. S. 270 – 278, 286f. u. pass.

1.8.5. Hyperrevolution

Anerkennt man den in derart systematischer Weise zuerst in der *Zerstörung der Vernunft* offen gelegten Zusammenhang, der das zwischen Philosophie und Ideologie schwankende Denken Nietzsches und Heideggers über seine dann nur noch ideologischen Variationen bei Ernst Jünger, Ludwig Klages oder Oswald Spengler mit den Partei-„Philosophen“ der NSDAP und derart mit den Leserinnen und Lesern des *Völkischen Beobachter* verbindet, und macht man sich unverstellt klar, dass und wie kein Geringerer als Heidegger diesen Zusammenhang in seiner eigenen politischen Aktion zumindest zeitweilig ausdrücklich ratifiziert hat, dann kann Lukács' Genealogie des deutschen Irrationalismus in ihren einzelnen Argumenten (a-d) kaum widersprochen werden:

a.) Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche, von Lukács zu Recht an dessen Beginn gestellt, haben nie einen Hehl daraus gemacht, dass und wie Antidemokratismus, Antisozialismus und Antikommunismus, mithin der Versuch einer „philosophischen“ Aufrüstung der Konterrevolution, das subjektiv treibende Motiv ihres Denkens waren;

b.) Der Begriff der „parasitären Intelligenz“ traf durchaus das damals schon nach Hunderttausenden zählende soziale Milieu, das deren Büchern die Ideologie entnahm, in der die geistesaristokratische Verachtung der „Masse“ mit der sozialen, ökonomischen und kulturellen Selbstbehauptung der eigenen Privilegien *subjektiv* plausibel vermittelt werden konnte;

c.) Die „indirekte Apologetik“ der bestehenden Verhältnisse griff noch in den „Totalitarismus“-Debatten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und nicht zuletzt im Postmoderne-Streit der 1980er Jahre auf eine geschichtsphilosophische Skepsis zurück, die sich schopenhauerianischer, nietzscheanischer oder heideggerianischer Motive bediente;³³⁸

³³⁸ Hier liegt der Grund dafür, dass die voranstehend mit Lukács geführte Auseinandersetzung mit größerer Aktualität auch auf der Folie von Jürgen Habermas' *Der philosophische Diskurs der Moderne* hätte geführt werden können, der Lukács' Argumentation gleichsam Punkt für Punkt aufnimmt, um sie

d.) Von der Anthroposophie bis zu den Synkretismen „kalifornischer“ Heilslehren hat sich ein religiöser Atheismus als Kernfigur einer in sich hochgradig ausdifferenzierten mythopoetischen Ideologieproduktion erwiesen, deren Potenzial an „Irrationalismus“ wohl noch lange nicht ausgeschöpft ist und unterirdisch in mehr als beunruhigender Weise mit den „fundamentalistischen“ Neugründungen der klassischen Großreligionen kommuniziert. Hier bleibt anzumerken, dass der ideologiekritischen Bestimmung einer politisch hochgradig ambivalenten „parasitären Intelligenz“ heute noch sehr viel mehr Bedeutung zukommt als damals.

Und doch: Fünfzig Jahre nach dem Erscheinen der *Zerstörung der Vernunft* bedarf es keines großen Aufwands mehr, um zugleich das Scheitern von Lukács' Versuch zu erkennen, das Denken von Nietzsche und Heidegger auf seine Teilhabe an der Ideologie des Irrationalismus zu reduzieren. Tatsächlich kann die Linie, die Lukács von Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche über Spengler, Jünger und Klages auf Heidegger und von dort über Baeumler und Rosenberg bis zum *Völkischen Beobachter* zieht, *in umgekehrter Richtung*, und dies ist allerdings entscheidend, eben *nicht* gezogen werden: weil das Denken jedenfalls von Nietzsche und Heidegger in seinem gleichwohl nicht zu leugnenden Zusammenhang mit der Deutschen Ideologie des 20. Jahrhunderts nicht aufgeht.³³⁹

Trennt man dann aber – mit und gegen Lukács – Philosophie und Ideologie und entfaltet vom Punkt ihrer Trennung aus die Wahrheit der beiden vorausliegenden Erfahrung, wird gleichsam im Gegenzug sichtbar, dass Lukács' Scheitern nicht nur seine Kritik des Irrationalismus, sondern auch und gerade seinen eigenen politisch-philosophischen Entwurf betrifft. So konnte er die in der Kritik der „Dekadenz“ philosophisch reflektierte existenzielle Erfahrung Nietzsches und deren seins- und wahrheitsgeschichtliche Umschrift durch Heidegger nur deshalb zur bloß gegenrevolutionären „Pseudodialektik“ depotenzieren, weil er sich selbst und dem Marxismus der Dritten Internationale den Begriff der „wirklichen Dialektik“ der

gegen den „Irrationalismus“ der Gegenwart – das auf Nietzsche und Heidegger zurückgespurte Denken Foucaults und Derridas – zu kehren.

³³⁹ Dasselbe gilt natürlich vom Denken Schopenhauers und Kierkegaards wie von dem Georg Simmels, Max Schelers, Max und Alfred Webers, Karl Mannheims und sogar dem Denken Carl Schmitts, von Lukács allesamt der „ideellen Einheit“ des Irrationalismus zugeschlagen.

Geschichte zuschrieb. Erweist sich aber, dass sich „das Zeitalter der ‚großen Politik‘, der Kriege und Revolutionen“ dieser „wirklichen Dialektik“ gar nicht fügen, mehr noch: gar nicht fügen konnte, und erweist sich umgekehrt, dass sich die Epoche der „Großen Politik“ im Resultat eher mit den Kategorien des Nihilismus bzw. des Gestells der Technik als mit den Kategorien eines sich im Klassenbewusstsein seiner selbst durchsichtig werdenden weltgeschichtlichen Fortschritts fassen lässt, dann wechseln „wirkliche“ und „Pseudodialektik“ ihren Ort und ihre Signatur. Dann wird dann aber neu zur Disposition gestellt, wie eine in der Geschichte faktisch existierende Vernunft gedacht werden kann und muss.

Damit soll, um das gerade an dieser Stelle mit allem Nachdruck klar zu stellen, nicht behauptet werden, dass die auf das Jahr 1789 folgenden Revolutionen des Einsatzes nicht würdig waren, mit der Lukács sie vor ihrer irrationalistischen Verleugnung bewahren wollte. Auch soll nicht bestritten werden, dass die Klassenkämpfe, wie im folgenden zu entwickeln bleibt, die ausgezeichneten „Wahrheitsprozesse“ (Badiou) waren und sind, in denen diese Revolutionen immer auch als welt- und seinserschließende „Kehren“ subjektiv bezeugt wurden und werden. Vielmehr soll umgekehrt und in nur scheinbar paradoxer Wendung offen gelegt werden, dass die Wahrheit dieser Kämpfe wie die Wahrheit der Revolutionsereignisse, in denen sie sich augenblicklich verdichteten und weiter verdichten werden, nur dann gedacht werden kann, wenn sie mit der transnihilistisch-„dionysischen“ Wahrheit zusammengedacht wird, die Nietzsche und Heidegger selbst, daran muss nichts zurückgenommen werden, nur in einer Konfusion von Philosophie und Ideologie zu benennen wussten. Der Ausgangspunkt einer solchen Konstellation von sozialer und Hyperrevolution wäre im thesenförmigen Vorgriff (a - d) dann aber wie folgt zu umgrenzen:

a.) dass die Geschichte nicht das Medium ist, in dem sich ein substantielles Subjekt vom „An sich“ zum „Für sich“ seines Seins und Denkens hinaufarbeitet - und sei es „materialistisch“ als Klassenbewusstsein entworfen;

b.) dass die keinem onto-theo-logisch garantierten Fortschrittsvektor folgende Geschichte statt dessen die nur jenseits von Gut und Böse, d.h. faktisch nur im Nihilismus zu begreifende a-teleologische „Unschuld des Werdens“ darstellt und sich

deshalb auch einer „materialistisch“ gewendeten dialektischen Totalisierung entzieht und auf immer entziehen wird;³⁴⁰

c.) dass die anti- oder postdialektische Einsicht in die „Unschuld des Werdens“ aber nicht zu einer bestenfalls liberalen Resignation führen muss, sondern zum subjektiven Motiv einer Kehre werden kann, deren eigene Geschichte mit dem Wahrsprechen der „Unschuld des Werdens“ selbst beginnt, als dem alle Teleologien untergrabenden und gerade deshalb prophetischen Wahrsprechen des *kommenden* Seins und des ihm entsprechenden „guten Willens“;

d.) dass das sozialrevolutionäre Axiom der bedingungslosen und gleichen Freiheit aller deshalb erst im Zusammenschluss mit der hyperrevolutionären Bejahung der Grund-, Ziel- und Zweckfreiheit des Daseins und der Welt Gerechtigkeit schafft: eine Gerechtigkeit, die sich *eigentlich* immer nur in actu kommuniziert.

Für die Möglichkeit eines so verstandenen Zusammendenkens der zwar nicht mehr dialektischen, doch nach wie vor materialistischen Wahrheit der sozialen Revolutionen mit der hyperrevolutionären Wahrheit einer religiös-atheistischen Kehre spricht dann aber nicht zuletzt Lukács selbst, wenn er schon für das Ende des 19. und das erste Drittel des 20. Jahrhunderts einräumen muss, dass das „verführerische“ Potenzial eines „jeweils ‚neuen‘ Nietzsche“ während der „ganzen imperialistischen Periode“ wirksam bleiben und sich dabei „keineswegs auf den rein reaktionären Teil der Intelligenz“ beschränken wird. Vielmehr ergreife seine „demagogisch wirksame Pseudorevolution“ auch „im Wesen ihrer Gesamttätigkeit entschieden fortschrittliche Schriftsteller“ und vermag sogar „einige marxistische Intellektuelle stark (zu) beeindrucken.“³⁴¹ Dem entspricht dann, dass die von Lukács phänomenologisch ja kaum weniger prägnant als von Heidegger beschriebene Grundbefindlichkeit Angst nicht auf die Partikularerfahrung einer bürgerlichen Klassenfraktion reduziert werden kann, weil und sofern – wie hier noch zu zeigen

³⁴⁰ „Unschuld des Werdens“ ist der Begriff, in dem Nietzsche die im Nihilismus angelegte transnihilistische Wahrheit fasst, auf die seine „atheistische Religion“ zielt, vgl. *Götzen-Dämmerung, Die Vier Großen Irrtümer*, Aph. 8.

³⁴¹ *Zerstörung der Vernunft*, S. 251 und 253.

sein wird – die „parasitäre Intelligenz“ als epochal-universelle Seinsweise des Daseins bestimmt werden kann. Ist die von Nietzsche und Heidegger aufgeworfene Problematik ihrer dionysischen, d.h. religiös-atheistischen Bejahung dann aber keineswegs nur das psychosoziale Problem deklassierter bürgerlicher Intellektueller, dann gewinnt die Antwort, die Lukács in der *Theorie des Romans* noch erproben wollte – die „Kierkegaardisierung des jungen Marx“ – eine unerwartete und in ihren Möglichkeiten erst noch auszulotende Aktualität. Hinfällig wird damit auch und gerade der Punkt der gegen Nietzsche und Heidegger erhobenen Anklage, der sich von vorneherein als deren schwächster erwiesen hat: die Behauptung, der zufolge der in entwickelter Form in der existenzialen Phänomenologie eingeschlagene „dritte Weg“ nur das Täuschungsmanöver eines verdeckt operierenden Idealismus sei, vor dem sich der Materialismus ausgerechnet durch eine „Vernähung“ mit den empirischen Natur- und Sozialwissenschaften schützen könne.³⁴² Im jetzt auszuspielenden Zweiten Würfelwurf wird zu zeigen sein, dass der „dritte Weg“ gar kein anderer als der des aleatorischen Materialismus ist.

³⁴² Der Begriff der „Vernähung“ ist ein Leitbegriff im Denken Badiou, vgl. in nuce sein *Manifest für die Philosophie*, a.a.O.

Zweiter Würfelwurf:

Die Kommunen des Daseins

2. Revolution und Hyperrevolution

Bildeten Grenzgänge zwischen einer im Sinne Nietzsches und Heideggers hyperrevolutionären Metaphysikkritik und einer marxistisch ausgerichteten Kritik der politischen Ökonomie schon für Lukács *auch* einen „Durchgangspunkt zum Sozialismus“, stellt sich deren Geschichte heute erheblich enger verknüpft dar, als ihm dies erscheinen mochte – und musste.³⁴³ So wurden „Nietzsche-“ und „Heidegger-Marxismen“ in bisher vier aufeinander folgenden Generationen zum Medium einer mehr oder minder explizit ausgeführten politischen Ontologie der Revolution (a – d).³⁴⁴ Dabei meldet sich im letztlich natürlich nicht zu haltenden Titel eines „Nietzsche-und-Heidegger-Marxismus“ das Problem, dass diese Generationen je auf ihre Weise bearbeiteten: Denkwege zusammenzuführen, die zwar alle im durch den „Tod Gottes“ eröffneten Terrain, zunächst aber oft in entgegengesetzter Richtung eingeschlagen wurden.

a.) In Deutschland setzte sich die erste Generation meist aus Intellektuellen der Sozialdemokratie zusammen, die ihre Marx-Lektüren seit den 1890er Jahren systematisch um Nietzsche-Lektüren erweiterten. Dabei griff die Auseinandersetzung mit Nietzsche auch im proletarischen Milieu der Sozialdemokratie so weit um sich, dass dessen Schriften, wie zumindest eine Untersuchung der Arbeiterbüchereien Leipzigs angibt, „sehr viel häufiger ausgeliehen wurden als die von Marx, Lassalle oder sogar Bebel.“ Ihren eigenständigsten Ausdruck fand die nietzscheanisch inspirierte sozialdemokratische Dissidenz schließlich bei dem Philosophen Gustav Landauer, dessen prägender Einfluss auf den anarchistischen Flügel der

³⁴³ Lukács zitiert dabei übrigens Franz Mehring, der selbst schon versuchte, das nicht nur „verführerische“, sondern sogar „nützliche“ Potenzial der „hyperrevolutionären Geste“ für den Klassenkampf aufzuklären, vgl. a.a.O., S. 251.

³⁴⁴ Der Begriff der „Generation“ ist natürlich nur cum grano salis zu nehmen und wird weniger im strikt chronologischen als zur Markierung spezifischer Rezeptionsphasen verwendet, die trotz durchlässiger historischer Grenzen sachlich voneinander getrennt werden können und müssen.

Arbeiterbewegung und die politisierte künstlerische Avantgarde bis in die 1920er Jahre fortwirkt.³⁴⁵

b.) Der Erste Weltkrieg, Oktober- und Novemberrevolution, die faschistische Machtergreifung in Italien, die Formierung faschistischer Massenbewegungen überall in Europa, die sukzessive Stalinisierung der Sowjetunion, der Dritten Internationale und ihres Marxismus, erste Niederlagen des europäischen Kolonialismus in den Kontinenten des globalen Südens, der Aufstieg der USA zur Weltmacht und die Überformung des gesellschaftlichen Alltags der Metropolen durch eine technisch reproduzierbare „Massenkultur“ bildeten dann den epochalen Kontext der zweiten Generation, in der politisch-philosophische Grenzgänge zwischen Marx und Nietzsche bald auf allen Seiten der immer unübersichtlicher verlaufenden politischen Fronten unternommen wurden. Zu den Protagonisten dieser Generation gehören natürlich Heidegger und Lukács selbst und mit ihnen bürgerliche Intellektuelle wie Max Weber, der für die ganze hier gemeinte Generation bündig notiert:

Die Redlichkeit eines heutigen Gelehrten, und vor allem eines heutigen Philosophen, kann man daran messen, wie er sich zu Marx und Nietzsche verhält. Wer nicht zugibt, dass er gewichtigste Teile seiner eigenen Arbeit nicht hätte leisten können ohne die Arbeit, die diese beiden getan, beschwindelt sich selbst und andere. Die Welt, in der wir selber geistig existieren, ist weitgehend eine von Marx und Nietzsche geprägte Welt.³⁴⁶

³⁴⁵ Steven E. Aschheim, *Nietzsche und die Deutschen. Karrieren eines Kults*, Stuttgart 2000, S. 172f., im Zusammenhang S. 168-219. Eine zentrale Rolle kommt dabei der „Literaten- und Studenten-Revolution“ der Bewegung der „Jungen“ um Bruno Wille, Wilhelm Werner und Otto Braun zu, für die Nietzsche zum Stichwortgeber ihrer Revolte gegen die sich damals schon abzeichnende Verbürgerlichung der SPD wurde. Die „Jungen“ spalteten sich später als *Verein Unabhängiger Sozialisten* von der SPD ab und gingen schließlich in der anarchistischen Bewegung auf, für deren Herausbildung ihre Zeitschrift *Der Sozialist* von wesentlicher Bedeutung war. Vgl. Hans Manfred Bock, *Die „Literaten- und Studenten-Revolution“ der Jungen in der SPD um 1890*. In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, Bd. 63, 13. Jg. (März) 1971, H. 1/2, S. 22-41. Im Kreis um den später auf eine nationalistische Position verfallenden ehemaligen Theologen Max Maurenbrecher diente der doppelte Bezug auf Marx und Nietzsche dabei auch explizit dem Versuch, die sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft in eine „religiös-atheistische“ Hyperrevolution zu überführen, deren Probe die rückhaltlose Bejahung einer immanenten „Selbsterschaffung der Welt“ sein sollte. Vgl. Aschheim, a.a.O., S. 178.

³⁴⁶ Zit. n. Eduard Baumgarten (Hg.), *Max Weber – Werk und Person*, Tübingen 1964, S. 554f.

Zu dieser Generation gehört in Deutschland auch die ältere Kritische Theorie, die ihren Widerspruch zum staats- und parteiamtlichen Marxismus nicht zufällig in allerdings verschieden ausfallenden Nietzsche- und Heidegger-Lektüren vertiefte.³⁴⁷

³⁴⁷ Gründete die Anziehungskraft Nietzsches bei Ernst Bloch in den neoromantischen bzw. expressionistischen Motiven seines eigenen Denkens, so entlehnten Theodor W. Adorno und Max Horkheimer ihm wesentliche Motive ihrer „Dialektik der Aufklärung“. Scharf und grundsätzlich fiel dann allerdings Adornos Heidegger-Kritik aus, um den Preis allerdings, dass die näher besehen offenbaren Gemeinsamkeiten strategisch durch „Missverständnisse“ verdeckt werden mussten, die einer „philosophischen Kommunikationsverweigerung“ gleichkamen. Vgl. Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt/Main 1962, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M 1969. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., vgl. hier 1.1.2. Vgl. auch Hermann Mörchen, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart 1981 sowie ders., *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, 1980.

Noch komplizierter verhält sich das allerdings kaum dokumentierte Spiel von Anziehung und Abstoßung bei Walter Benjamin und Bert Brecht. Obwohl sich auch bei Benjamin auf den ersten Blick ausschließlich Belege einer radikalen Ablehnung Heideggers finden, führt er selbst die Prominenz der Gegnerschaft in wenn auch zweideutiger Formulierung auf untergründige Übereinstimmungen zurück. Bezeichnend dafür ist etwa der Satz in einem Brief vom Januar 1930, in dem er ankündigt, seinem Passagen-Werk und seinem Trauerspielbuch eine „Theorie der geschichtlichen Erkenntnis“ vorzusetzen, die er ausgerechnet im Durchgang durch *Sein und Zeit* gewinnen will: „So werde ich auf meinem Weg Heidegger begegnen und erwarte einige Funken des Aufprallens unserer sehr verschiedenen Weisen, die Geschichte zu betrachten.“ Vgl. Walter Benjamin, *Briefe. Hg. von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem*, Frankfurt/M 1966, Bd. 2, S. 506. Vgl. auch Wilhelm van Reijen, *Der Schwarzwald und Paris. Heidegger und Benjamin*, München 1998, sowie Martin Seel, *Sprache bei Benjamin und Heidegger*, in: *Merkur* 517 (1992), S. 333-340, schließlich Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt/M 1973. Erhellender noch wären wohl die „Funken des Aufprallens“ geworden, die bei einer zweiten, leider ebenfalls nicht ausgeführten Kreuzung beider Denkwege aufgeleuchtet wären. Wiederum brieflich kündigte Benjamin noch im selben Jahr an, „in einer ganz engen und kritischen Lesegemeinschaft“ mit Bert Brecht „den Heidegger zu zertrümmern.“ (*Briefe*, S. 514). Es kann kein Zweifel daran bestehen und ist in der Sache auch begründet, dass diese „Heidegger-Zertrümmern“ über weite Strecken die Irrationalismus-Kritik Lukács' vorweg genommen hätte. Doch hätte sie wohl auch ein philosophisch und politisch Neues hervorgebracht, das beide dann ohne den Funkenschlag dieser Begegnung nur implizit und fragmentarisch entwickeln konnten. Bei Benjamin wäre hier natürlich an *Über den Begriff der Geschichte*, an das *Theologisch-politische Fragment* sowie an *Der destruktive Charakter und Erfahrung und Armut* und *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* zu denken, alle in: Walter Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt/M 1977. Hinzuziehen wären die Aufsätze *Zur Kritik der Gewalt* und

c.) Eine dritte Generation bilden schließlich die Autorinnen und Autoren des ausdrücklich phänomenologischen bzw. existenzialistischen Marxismus. Deren Reihe wird schon ein Jahr nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* von Herbert Marcuse eröffnet, der in den 1920er Jahren in Freiburg Assistent Heideggers war.³⁴⁸ In der Folge des nationalsozialistischen Weltkriegs findet diese Generation ihren geographischen Schwerpunkt dann allerdings nicht mehr in Deutschland, sondern einerseits in Frankreich und Italien, andererseits in einzelnen Ländern des real existierenden Sozialismus.³⁴⁹ Obwohl sich der Heidegger-Marxismus der

Der Sürrealismus, in: Walter Benjamin, *Angelus Novus*, Ausgewählte Schriften 2, Frankfurt/M 1988. Bei Brecht wäre darauf zu sehen, dass und wie die seinem Theater und seiner Literatur implizite Philosophie und Ethik des „Einverständnisses“ auf eine kommunistische „Verfremdung“ des hyperrevolutionären bzw. „religiös-atheistischen“ amor fati ausgehen. Vgl. Christof Šubik, *Einverständnis, Verfremdung, Produktivität. Versuche über die Philosophie Bert Brechts*, Wien 1982 und *Philosophieren als Theater. Zur Philosophie Bertolt Brechts*, Wien 2000.

Für eine Geschichtsschreibung der Kritischen Theorie mit Fokus auf den emphatischen Begriff ihrer spezifischen Subjektivität vgl. Alex Demirović, *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt 1999.

³⁴⁸ Vgl. in nuce Herbert Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus* (1928) und *Über konkrete Philosophie* (1929), beide in: Herbert Marcuse, Alfred Schmidt, *Existentialistische Marx-Interpretation*, Frankfurt/M 1973, S. 41ff. bzw. S. 85ff. Vgl. außerdem die Habilitationsschrift *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 3. Aufl. Frankfurt/M 1970. Die Arbeit erscheint zwar noch in Heideggers Frankfurter Verlag, wird aber angesichts der politischen Entwicklung nicht mehr eingereicht; Marcuse und seine Familie verlassen Deutschland noch vor der nationalsozialistischen „Machtergreifung“.

³⁴⁹ Natürlich gab es vor dem Krieg auch in Frankreich und Italien Grenzgänge durch die „Materialschlacht Nietzsche-Marx“ (Heiner Müller), die politisch sowohl ins linke wie ins rechte Lager, manchmal auch in beide führen konnten. Es reicht, hier die Namen Georges Sorels, Georges Batailles, Maurice Blanchots, Mircea Eliades und Emile Ciorans zu nennen. Wie gefährlich diese Wege durch unwegsames Gelände waren, belegt die zwar theoretisch nur bedingt ernst zu nehmende, politisch aber wirkungsmächtigste Gestalt dieser Konstellation, Benito Mussolini, dessen Doppellektüre Marx' und Nietzsches ihn vom äußersten linken Flügel der italienischen Sozialdemokratie auf die Führungsposition der faschistischen Diktatur führte.

Im phänomenologischen Marxismus Frankreichs sind neben Jean-Paul Sartre zunächst Simone de Beauvoir und Maurice Merleau-Ponty, in ihrem näheren Umfeld André Gorz, François Jeanson und Pierre Verstraeten zu nennen. Während Alphonse de Waelhens, Claude Lefort und Cornelius Castoriadis weniger den Spuren Sartres als denen Merleau-Pontys folgen, schlägt Kostas Axelos

französischen Phänomenologie intern nicht weniger ausdifferenziert als der Nietzsche-Marxismus der Kritischen Theorie in Deutschland, stellt eine gegen die Dogmatik des „Diamat“ gekehrte Bestimmung des Heidegger entlehnten Existenz-Begriffs seinen gemeinsamen Kern dar. Dasselbe gilt dann auch von der „praxisphilosophischen“ Dissidenz im östlichen Marxismus, für die u.a. der tschechische Philosoph Karel Kosík und vor allem die jugoslawische *Praxis*-Gruppe um die Philosophen Gajo Petrovic und Mihailo Markovic stehen.

d.) Die dritte und die vierte Generation eines „Nietzsche-und-Heidegger-Marxismus“ verbindet der gemeinsame Bezug auf die globale Kulturrevolution, die durch das Ereignis des Mai 1968 und das ihm folgende Jahrzehnt markiert wird. Äußerlich betrachtet gehören der vierten Generation primär Diskurse zu, die durch das Präfix „post-“ ausgezeichnet werden: solche der Postmoderne, des Poststrukturalismus und des Postoperaismus. Im Milieu der marxistisch gekehrten Phänomenologie einsetzend, trennen sie sich von dieser durch eine in sich differenzierte Kritik ihrer humanistisch-anthropologischen Fundierung.

einen Weg ein, der unmittelbar Marx und Heidegger verpflichtet bleibt. Natürlich ist hier noch einmal auf Alexandre Kojève zu verweisen, dessen Rolle in der französischen Heidegger-Rezeption gar nicht unterschätzt werden kann. Dabei hat Kojève durch seine Zusammenstellung Heideggers mit Hegel noch die Wende der Phänomenologie zu Marx eingeleitet.

Der zuletzt interessanteste Einsatz wird schließlich von Henri Lefebvre, dem vietnamesischen Philosophen Tran Duc Thao und der kollektiven Produktivität einerseits der Gruppe *Socialisme ou Barbarie*, andererseits der *Situationistischen Internationale* ausgespielt. Zu den Mitgliedern der ersten zählte neben Castoriadis und Lefort auch Jean-Francois Lyotard, im über Frankreich hinausführenden Umfeld der S.I. kommt Toni Arno, Michele Bernstein, Guy Debord, Asger Jorn, Attila Kontanyi, Constant Nieuwenhuis und Raoul Vaneigem besondere Prominenz zu. Dabei bleibt gerade über die S.I. einzuholen, was der phänomenologische Marxismus Frankreichs dem Surrealismus, vgl. Jules Francois Dupuis (= Raoul Vaneigem), *Der radioaktive Kadaver. Eine Geschichte des Surrealismus*, Hamburg 1979. Für einen systematischen Überblick vgl. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/Main 1987. Vgl. auch Bernhard Waldenfels u.a. (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus*. 4 Bd. Frankfurt/M. 1977ff., sowie Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton 1975 und meine Darstellung in *Geschichtlichkeit, Nihilismus, Autonomie*, a.a.O., S. 239-411.

Zur osteuropäischen praxisphilosophischen Dissidenz vgl. Karel Kosík, *Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*, Frankfurt/M 1967; Gajo Petrovic (Hg.), *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, Freiburg 1969; Ursula Rütten, *Am Ende der Philosophie? Das gescheiterte „Modell“ Jugoslawien*, Klagenfurt 1993.

Im sog. „Postmoderne“-Streit der 1980er Jahre wiederholt sich dann auch die Konfrontation zwischen Heidegger und Lukács, sofern die jüngere Kritische Theorie ihren „philosophischen Diskurs der Moderne“ primär gegen das Denken Michel Foucaults und Jacques Derridas, aber auch gegen das der älteren Kritischen Theorie zu verteidigen sucht. Verdeckt wurde dabei, dass die Konstellation Marx-Nietzsche-Heidegger den gemeinsamen Ausgangspunkt der umstrittenen Bestimmung der Modernität bildete. Dies ist dann auch der Grund dafür, dass sich alle Beteiligten dem allerdings weitgespannten und hier noch näher einzugrenzenden Diskurs des Postmarxismus zurechneten – von denen abgesehen, die sich offen zum Liberalismus und damit zur Unabänderlichkeit der herrschenden Ordnung der Dinge bekannten.³⁵⁰

Wie angekündigt, verbleibt der Zweite Würfelwurf des hier versuchten Denkens in seiner Drift durch das von der dritten und vierten Generation besetzte Terrain zunächst im Bereich der existenzialen Phänomenologie. Er folgt den Verwindungen des Zirkels von Subjektivität, Sein und Wahrheit dann in dichter, aber auch enggeführter Auseinandersetzung durch Diskurse aus dem Umfeld der jüngeren Kritischen Theorie (Ebeling), einer poststrukturalen Hermeneutik des Subjekts (Foucault) und der im weiten Sinn postmarxistischen Revolutionstheorie (Hardt/Negri, Badiou, Derrida). Die Engführung bewährt sich in einer Bestimmung der

³⁵⁰ Neben Foucault und Derrida werden dem Poststrukturalismus vor allem Gilles Deleuze, Félix Guattari und Jean-Francois Lyotard zugerechnet, für den Operaismus bzw. Postoperaismus sollen hier Antonio Negri und Michael Hardt genannt sein. Zur jüngeren Kritischen Theorie sind neben Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel Hauke Brunkhorst und Axel Honneth, aber auch Hans Ebeling zu zählen. Den in Habermas' Buch *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt/M 1985) kulminierenden scharfen Polemiken der ersten Jahre folgten bald differenziertere Auseinandersetzungen, vgl. Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M sowie Hauke Brunkhorst, *Demokratie und Differenz. Vom klassischen zum modernen Begriff des Politischen*, Frankfurt/M 1993 sowie umgekehrt, ein Beispiel nur, Foucaults präzise Bestimmung seines Verhältnisses zu Habermas im vierten Band der *Schriften*, Frankfurt/M 2005, S. 898f, vgl. hier 2.5.1., Fußnote. Zu erwähnen bleibt, dass sich die meisten der eben genannten Autoren *zuletzt* anerkennend an Sartre erinnern und dass im hier verfolgten Kontext die von überhaupt allen ausdrücklich anerkannte Unumgänglichkeit Heideggers den roten Faden der Erkundung des zugegeben unübersichtlichen Terrains darstellt.

kommunizierenden Röhren, in denen die Ontologien der Kommune sich mit der einer transnihilistischen Existenz verbinden.

2.1. Der materiale Bestand der Geschichtlichkeit

Knapp ein Jahr nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* und noch als Assistent Heideggers entwirft Herbert Marcuse in zwei programmatischen Aufsätzen eine „Phänomenologie des Historischen Materialismus“, in der er Marx und Heidegger unmittelbar zusammenführen will. Danach wird in Heideggers Daseinsanalytik der Punkt erreicht, „wo die bürgerliche Philosophie sich von innen her auflöst und den Weg frei macht zu einer neuen ‚konkreten‘ Wissenschaft.“³⁵¹ Diese soll dann allererst den Denkraum öffnen, „in dem die Sätze des Marxismus, die die Struktur der Geschichtlichkeit betreffen, im Hinblick auf das *Phänomen der Geschichtlichkeit* interpretiert werden“ können:

Dem auf (die marxistische Grundsituation) gerichteten Blick enthüllte sich die Geschichtlichkeit als die primäre Bestimmtheit menschlichen Daseins, in deren konkreten Boden alle abstrakt gewordenen geistigen und materialen Gegenstände zurückzunehmen sind. Menschliche Freiheit erfüllte sich in dem Ergreifen der geschichtlichen Notwendigkeit, in dem Willen zur unmittelbaren geschichtlichen Existenz, die in der revolutionären geschichtlichen Situation als radikale Tat sich realisiert.³⁵²

Treffsicher verweist Marcuse dann gerade auf die Passage der Daseinsanalytik, in der Heidegger sein eigenes Unternehmen explizit auf den Grundentwurf der modernen Subjektphilosophie zurückbezieht und zugleich den definitiven Unterschied markiert, den er in die Subjektphilosophie einzeichnet, den der Bestimmung der Subjektivität nicht als der eines wie auch immer bestimmten Egos, sondern einer Welt selbst: „Sollte das ‚cogito sum‘ als Ausgang der existenzialen Analytik des Daseins dienen“, schreibt Marcuse, „dann bedarf es nicht nur der Umkehrung, sondern einer neuen ontologisch-phänomenalen Bewährung seines Gehalts. Die erste Aussage ist dann: ‚sum‘ und zwar in dem Sinne: ich-bin-in-einer-Welt.“

Diese Welt ist eine auf das Dasein ausgerichtete „Bedeutungswelt“, responsorisch von einer Subjektivität konstituiert, die in ihr je schon ihre Zeitigung und Verräumlichung und damit ihr Sein selbst gefunden hat.³⁵³ Dasein und Welt sind

³⁵¹ *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*, a.a.O., S. 54.

³⁵² Ebd., S. 42 bzw. S. 53.

³⁵³ Ebd., S. 55, vgl. *Sein und Zeit*, S. 211.

folglich gleichursprünglich aufeinander bezogen und in dieser Wechselbezüglichkeit „Teile einer unzerreißbaren konkreten Totalität.“ Diese erfährt ihre zugleich ontische wie ontologische Bestimmung nicht in ihrer theoretischen Auffassung und nicht in den theoretischen Verhaltensweisen, sondern wird aller Reflexion voraus im „praktisch-brauchenden Besorgen“ konstituiert, in dem zuerst und in „echter“ Weise alle Bedeutsamkeit aufbricht.

Den entscheidenden Charakter des In-der-Welt-seins sieht Marcuse dann im Existenzial des Mitseins beschrieben, das sich in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit auch für ihn als ein zunächst man- und deshalb machtförmig konstituiertes gesellschaftliches Seinsverhältnis darstellt. Indem er in ausführlicher Analyse aufweise, wie jedes Dasein seine primären Entscheidungen, Werte und Möglichkeiten aus der Man-Form seines Seins gewinnt, gelange Heidegger auf das im Begriff der Geworfenheit gefasste entscheidende Problem seiner Interpretation: „Dasein ist seinem Sein von Ursprung her je schon überantwortet, sein Sein ist ihm auferlegt, ohne dass es um sein Woher und Wohin weiß, und mit dieser Geworfenheit ist es auch in seine Mit- und Umwelt hineingeworfen, verfällt es ihr in steter Abkehr von seinem eigentlichen Sein.“

Sofern nun aber in allem Verfallen ein wie immer auch entstelltes Verstehen der Eigentlichkeit gewahrt bleibt, ist dem Dasein trotzdem die Möglichkeit gegeben, in seine eminente Seinsweise „durchzudringen“. Auch wenn es seine existenziellen Möglichkeiten im Zuge seiner Geworfenheit manförmig bestimmt, kann es sich entschlossen zu sich selbst „zurückrufen“ und sich dergestalt zu sich selbst befreien. Dabei gilt allerdings, dass auch das freie ein geworfenes Dasein bleibt: „Seine Freiheit liegt nur in der todbereiten Übernahme des ‚Erbes‘, im selbstgewählten Vollzug der Notwendigkeit. Das ‚Erbe‘ bleibt wesentlich bestimmend, es macht die konstitutive Geschichtlichkeit des Daseins aus.“ Das „Geschichtlich-Werden“ des existenziellen Mitseins vollzieht sich deshalb in der „Wiederholung“ des Erbes, die, wie Marcuse schon im Referat Heideggers pointiert, nur als „Widerruf“ des Gegebenen möglich ist, als eine schöpferisch freie, Neues schaffende „Erwiderung“ des Daseins auf seine Vergangenheit. Die derart responsorische Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit der Existenz ist insofern weder eine apriorische noch eine

empirische Bestimmung, sondern deren ursprünglicher Seinsvollzug selbst, ihr jeweilig-jemeiniges und zugleich immer schon mit-geteiltes „Da“.³⁵⁴

In weiterer Forcierung Heideggerscher Vorgaben terminiert Marcuses Aufweis der möglichen Eigentlichkeit des Existierens schließlich dort, wo sie auch von Heidegger ausdrücklich als ein in und mit seiner jeweiligen „Generation“ zu kommunizierendes „Mitgeschehen“ bestimmt wird, das als solches „Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes“ sei.³⁵⁵ Dabei rechnet er noch und gerade den Heideggerschen Rekurs auf den „Augenblick der Entscheidung“ unter die Konstitutionsbedingungen befreiter Subjektivität, sofern dem bürgerlichen Freiheitsbegriff wie dem bürgerlichen Determinismus damit „das Freisein als das Wählenkönnen der Notwendigkeit“ entgegengestellt und also „die Geschichte als die einzige Autorität“ aufgerichtet werde.³⁵⁶

Bezeichnenderweise bricht Marcuse seine Darlegung des Ganges der Phänomenologie dann aber genau an dieser Stelle ab und bestimmt ihre Wahrheit und den in ihr zum Austrag gebrachten philosophischen Antrieb in der „Wiederholung“ der „Grundfrage aller lebendigen Philosophie“:

Was ist eigentliche Existenz und wie ist eigentliche Existenz überhaupt möglich? (...) Von diesem Boden aus werden nun alle philosophischen Probleme angegangen (...) Und wenn im Verlauf solcher Interpretationen die offenbare Verfallenheit des alltäglichen Daseins wieder vor die Möglichkeit eigentlichen, wahren Existierens gebracht wird, dann erhält diese Philosophie ihren höchsten Sinn als echte praktische Wissenschaft: als die Wissenschaft von den Möglichkeiten eigentlichen Seins und seiner Erfüllung in der eigentlichen Tat.

Im Übergang von der existenzialen Phänomenologie zum historischen Materialismus schränkt Marcuse Heideggers „radikalen Anstoß“ abschließend auf den Formalismus des phänomenologischen Entwurfs ein, der den „materialen Bestand der Geschichtlichkeit“ dann aber schon methodisch gar nicht erreichen könne. Zureichend könne die „Grundfrage aller lebendigen Philosophie“ aber nur dann beantwortet werden, wenn bestimmt wird, wie die Welt als materiale Bedeutsamkeitstotalität auf das sich um sich sorgende Dasein fundiert ist, wer genau

³⁵⁴ Ebd., S. 55 -58.

³⁵⁵ Ebd., S. 58, die Belegstelle findet sich in *Sein und Zeit*, S. 385, vgl. hier 1.7.

³⁵⁶ Ebd., S. 59f.

im Begriff des Daseins angesprochen wird und wie weit die bestimmte Allgemeinheit („konkrete Totalität“) der gemeinsamen Welt geschichtlich reicht. Vor allem anderen muss dabei ausgemacht werden, ob diese Totalität tatsächlich „für alles in einer konkreten geschichtlichen Lage gegenwärtige Dasein ‚dieselbe‘ ist“ - was, wie Marcuse sogleich anmerkt, „offenbar nicht“ der Fall ist: „Nicht nur die Bedeutungswelt der einzelnen gleichzeitigen Kulturkreise ist verschieden, auch innerhalb eines solchen Kreises klaffen noch Abgründe des Sinnes zwischen den Welten.“ Gibt es im „existenzial wesentlichen Verhalten (...) kein Verstehen zwischen der Welt des modernen Bürgers des Hochkapitalismus und der des Kleinbauern oder Proletariers“, muss die Phänomenologie konsequent auf „die Fragen der materialen Konstitution der Geschichtlichkeit“ ent-formalisiert werden.³⁵⁷

Nun hatte Heidegger Methodik, Terminologie und Eigensinn seiner Phänomenologie in der Bestimmung ihrer „hermeneutischen Situation“ geankert, in der einsichtig werden sollte, dass und wie die formale Analytik des Daseins quer zur Scheidung von theoretischer und praktischer Philosophie in sich selbst schon ethisch-politisch motiviert ist. Genau diese Forderung richtet Marcuse nun gegen Heidegger selbst, indem er die hermeneutische Situation der Daseinsanalytik historisch-material konkretisiert:

Nicht Dasein überhaupt ist als geworfenes In-der-Welt-sein je seiner Welt verhaftet, und nicht Weltlichkeit überhaupt ist als Bedeutsamkeit je auf ein Dasein bezogen, sondern immer steht ein konkretes Dasein in einer konkreten Welt, ist eine konkrete Welt auf ein konkretes Dasein bezogen. (...) Es ist keine einheitliche Bedeutungswelt, die einem einheitlichen Dasein verbunden ist, die seismäßige Verbundenheit von Dasein und Welt ist kein freischwebendes Abstraktum, sondern konstituiert sich in konkreten geschichtlichen Vorgängen.³⁵⁸

2.1.1. Existenziale Ontologie der proletarischen Revolution

Konsequenterweise nimmt Marcuse die Phänomenologie des faktisch existierenden Daseins aus der „hermeneutischen Grundsituation“ der Phänomenologie in die „marxistische Grundsituation“ des historischen Materialismus zurück. Aus ihr heraus soll sie endlich auf „die Frage der geschichtlichen Möglichkeit der radikalen Tat“

³⁵⁷ Ebd., S. 62.

³⁵⁸ *Beiträge zu einer Phänomenologie*, S. 72.

geführt werden, „die eine notwendige neue Wirklichkeit als Realisierung des ganzen Menschen“ gerade dort „freimacht“, wo „eben diese Realisierung als faktische Unmöglichkeit erscheint, d.h. in einer revolutionären Situation.“³⁵⁹ Damit springt die Phänomenologie in den Zirkel ihrer eigenen Geschichtlichkeit und wird zur „Theorie der proletarischen Revolution“ und „revolutionären Kritik der bürgerlichen Gesellschaft.“³⁶⁰

Die von der historisch-material gekehrten Phänomenologie „freigemachte“ radikale Tat selbst fasst Marcuse im Unterschied zum Materialismus der Zweiten Internationale nicht als zwangsläufiges Resultat einer ökonomisch determinierten Geschichte, sondern ausdrücklich als ein „Existenzial“, d.h. „als eine wesentliche Verhaltensweise menschlichen Daseins und auf menschliches Dasein wesentlich ausgehend.“ Weil in der radikalen Tat - ganz nach der Bestimmung der dritten Feuerbachthese - die Veränderung der materiellen und ideellen Bedingungen allen Daseins mit der Veränderung dieses Daseins selbst „zusammenfällt“, wird die eigentliche Existenz in ihrem Vollzug zur „weltgeschichtlichen Existenz der Individuen, d.h. Existenz der Individuen, die unmittelbar mit der Geschichte verknüpft ist.“ Gerade indem Marcuse Marx/Engels' Gebrauch des Existenz-Begriffs umstandslos mit den Konnotationen auflädt, die dieser bei Heidegger gewonnen hat, kann er im Gegenzug Heideggers nationalistisch borniertes Doppel von „Volk“ und „Generation“ de-konstruieren und im Proletariat die Möglichkeit und in der kommunistischen Aktion die Wirklichkeit eines eigentlichen Mit-ein-ander-seins allen Daseins ausmachen, d.h. eine weltgeschichtlich auch universalisierbare Kommunikation der Eigentlichkeit.³⁶¹

Den Grundriss und die spezifische Aufgabenstellung seiner Phänomenologie entwirft Marcuse im Weiteren so, dass er nun ganz explizit den Marxschen Ausgriff auf „die wirklichen Verhältnisse, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann“, mit dem Heideggerschen Ausgriff auf das „Apriori der ‚wirklichen‘ Subjektivität“ zusammenschließt. Dabei konkretisiert er die ontologische Analyse der durchschnittlichen Alltäglichkeit, indem er sie in die von Marx und Engels in der

³⁵⁹ Ebd., S. 44f., im Zusammenhang S. S. 42–53.

³⁶⁰ Ebd., S. 41.

³⁶¹ Ebd., S. 46f.; die von Marcuse zitierten Feuerbachthesen finden sich in MEW 3, S. 5f., der ebenfalls zitierte Entwurf der „wirklichen“ kommunistischen Bewegung ebd., S. 35f. Vgl. hier *Gebrauchsanweisung*, 3 u. pass.

Einleitung zur Deutschen Ideologie entwickelte Ontik bürgerlicher Vergesellschaftung einschreibt und so acht spiralförmig sich aufgipfelnden und in letztlich ungeklärter Weise zwischen Ontik und Ontologie oszillierenden Existenzialien gelangt (a – h). Deren Folge aufeinander resultiert aus der jeweils sachhaltigeren Bestimmung ihrer „konkreten geschichtlichen Einheit“.³⁶²

a.) Die Seinsweise des Daseins ist primär die gesellschaftliche. Dasein existiert ursprünglich „unselbstständig“, ist als das im Begriff des In-der-Welt-seins gefasste Sein einer Welt selbst stets einem Verbund mit anderem Dasein zugehörig und dergestalt in seiner singulären, jemeinigen Existenz immer schon die Existenz von Gesellschaft, Mit-ein-ander-in-der-Welt-sein.

b.) Dasein existiert als In-der-Welt-sein „lebensräumlich“ situiert und hat sich vermittels seiner Leiblichkeit immer schon in einer zunächst naturgegebenen Umwelt verräumlicht, die als seine Umwelt allerdings je schon gesellschaftliche Umwelt – Haus, Dorf, Stadt, Land - ist.

c.) Antrieb und Richtung aller Verhaltungen des Daseins sind ursprünglich durch die Bedingungen seiner materiellen Reproduktion bestimmt, dadurch, dass es sich je nach seiner gegebenen natürlichen wie nach seiner im Austausch mit der Natur selbsterzeugten gesellschaftlichen Seinslage in aller Produktion primär um seinen eigenen Bestand sorgt.

d.) Die materielle Reproduktion des Daseins ist stets und zugleich die Produktion der „idealen und materialen Gegenständlichkeiten“ seiner Welt und also immer schon Produktion auch seines „ideellen Lebens“ als der Idealität der Welt, die es selbst ist. Wenn dabei festzuhalten ist, dass diese „Idealitäten“ selbst - Recht, Moral, Kunst, Wissenschaft etc. - wesentlich auf die gegebene Produktionsweise der jeweiligen Gesellschaft fundierte und insofern „unselbstständige Gebilde“ sind, gilt doch zugleich, dass damit weder eine Wert-Priorität, noch auch nur eine ontisch-zeitliche Priorität der Produktion materialer Gegenständlichkeiten behauptet wird:

³⁶² *Beiträge zu einer Phänomenologie*, S. 48 bzw. MEW 3, S. 20 und *Sein und Zeit*, S. 229. Im Zusammenhang vgl. die *Beiträge*, S. 48ff. u. 71ff.

Dasein als In-der-Welt-sein ist stets schon „material“ und „geistig“, „ökonomisch“ und „ideologisch“ zugleich, so dass in der geschichtlichen Bewegung des Daseins jeweils schon die ideologischen Bereiche mitreproduziert werden.³⁶³

e.) Als in seinem Sein immer schon geschichtliches und also sich selbst reproduzierendes Sein bedarf die Existenz keines transzendenten Anstoßes und keines transzendenten Zieles mehr. Die geschichtliche Bewegung vollzieht sich in der Immanenz der Geschichte selbst, in der sich die „gesellschaftlichen Totalitäten“ als deren jeweilige „konkrete Einheit“ gemäß den Bedingungen und dem Antrieb ihrer Reproduktion entfalten. Dabei ist festzuhalten, dass „Antrieb der Reproduktion“ nicht mit bloßem Selbsterhaltungstrieb verwechselt werden darf: wenn die erste Sorge des Daseins auf die Reproduktion seiner Existenz ausgeht, impliziert dies notwendig, dass es ihm dabei immer schon „um die Erhaltung, Formung und Weitertreibung seines Seins als geworfenem In-der-Welt-sein geht, also mit Einschluss der ihm zugehörigen materialen und idealen Gegenständlichkeiten.“³⁶⁴

f.) Die Geschichtlichkeit des Daseins entfaltet sich primär nach seiner Generativität. Jede Generation ist dabei je schon in ein durch eine bestimmte Anordnung seiner materialen und idealen Gegenständlichkeiten konstituiertes Erbe versetzt, das sie von der ihr vorausgegangenen Generation übernimmt. Indem jede Generation zunächst innerhalb des überkommenen Erbes einsetzen muss, ist sie ursprünglich an dessen Maßgaben gebunden und organisiert ihr eigenes Sein zunächst unvermeidlich in den Perspektiven und Möglichkeiten, die ihr von ihm vorgezeichnet werden. Zugleich jedoch ist die Fortschreibung der Überlieferung und die Übernahme der überkommenen materiellen und institutionellen Ausrüstung immer auch deren mehr oder minder bewusste, mehr oder minder willentliche Transformation. Den Maßgaben der Geschichte unterworfen, entwirft sich jede Generation je schon über diese Maßgaben hinaus auf das Sein hin, das allererst durch sie in die Welt gebracht werden.

g.) Aus der unter kontingenten Bedingungen (Bevölkerungszunahme, räumliche Ausdehnung, vor allem aber Verkehr, Zusammenschluss und Zusammenstoß mit

³⁶³ Ebd., S. 74.

³⁶⁴ Ebd., S. 77.

anderen Gesellschaften) und vermittels der transformativen Übernahme des Erbes erreichten stetigen Erweiterung der Reproduktion resultiert die arbeitsteilige und macht- und herrschaftsförmige Ausdifferenzierung des gesellschaftlichen Seins des Daseins. Mit dieser Ausdifferenzierung spaltet sich dessen in den Existenzialien „Gesellschaft“ und „Generation“ angezeigte „konkrete geschichtliche Einheit“, also seine Welt selbst, klassenförmig auf und bestimmt sich deshalb als ein in sich agonaler und antagonistischer Zusammenhang, als Kampf von Dasein gegen Dasein im Kampf von Klasse gegen Klasse.

h.) Im Zuge der selbst primär durch den Klassenantagonismus voran getriebenen Entwicklung von der lokal gebundenen zur alle lokale Bedingtheit transzendierenden globalen Arbeitsteilung des kapitalistischen Weltmarkts terminiert die agonal-antagonistische Klassenförmigkeit des Daseins in der Heraufkunft einer „universalen Klasse“, die in ihrer allseitigen Abhängigkeit von überall gleichen Reproduktionsbedingungen zuerst der Form, dann auch der subjektiv begriffenen Sache nach eine „weltgeschichtliche Existenzweise“ ausbildet. Mit der Existenz dieser universalen Klasse ist dann aber ein geschichtliches Dasein geworden, das in seinem Sein selbst schon jede lokale Besonderung transzendiert und deshalb in der radikalen Tat seine eigentliche, weil zugleich singuläre wie universale Geschichtlichkeit finden kann:

Wenn einem Dasein die Welt nur noch als zu besorgender Lebensraum gegeben ist, wenn es nur noch in dieser Besorgung existiert, wenn es durch die Existenz die Bedingungen schafft, durch die die Welt als Lebensraum überhaupt erst möglich wird, dann kann es erkennen, dass seinsmäßig Welt auf ein besorgendes Dasein bezogen ist, dass alle verdinglichten Objektivitäten geschichtlich geworden sind als von einem lebendigen Dasein besorgt. Mit dieser Erkenntnis der Geschichtlichkeit der Welt wird ihm die Erkenntnis der eigenen Geschichtlichkeit, die gerade durch ihre Geworfenheit in der verändernden Tat eine neue Welt schaffen kann.³⁶⁵

Die im „Klassenbewusstsein“ dann auch explizit begriffene Möglichkeit der radikalen Tat ist als solche dann aber trotzdem nichts als eine existenzielle Möglichkeit endlichen Daseins:

³⁶⁵ Ebd., S. 82.

Die geschichtliche Notwendigkeit realisiert sich durch die Tat der Menschen. Diese können an ihrer Tat vorbeigehen - die Geschichte der letzten Jahre ist voll von solchen verpfuschten revolutionären Situationen - sich von Subjekten zu Objekten der Geschichte degradieren.³⁶⁶

2.2. Kampf um Anerkennung

Das ausgedehnte Referat der Frühschrift Marcuses rechtfertigt sich nicht zuletzt daraus, dass dieser seinerzeit kaum beachtete Text archäologisch zum Gründungsdokument der phänomenologischen bzw. existenzialistischen Marxismen wurde, die von der dritten Generation eines zwischen Marx, Nietzsche und Heidegger oszillierenden Denkens ausgearbeitet wurden. Mit und neben Marcuse kommt dabei Jean-Paul Sartre eine ohne jeden Zweifel überragende Rolle zu, und das nicht nur in der Folge seines philosophischen, literarischen und politischen Diskurses, sondern auch durch das existenzielle Beispiel seines ethisch-politischen „Engagements“.

In *Das Sein und das Nichts* (1943) noch unmittelbar Heidegger und zugleich einem untergründig fortwirkenden Cartesianismus verpflichtet, wendet sich Sartre in der Nachkriegszeit dem Denken von Marx zu. Dieses gibt ihm jetzt methodisch auch dann noch „den unaufhebbaren Rahmen des Wissens“ vor, wenn es andererseits ontologisch nach wie vor nur der Phänomenologie gelingen soll, „eine wirklich verstehende Erkenntnis hervorzubringen, die den Menschen in der sozialen Welt wiederfinden und ihn bis in seine Praxis bzw. bis zum Entwurf verfolgen wird (kursiv im Orig.)“:

Der Existenzialismus erscheint also als ein aus dem Wissen (dem historischen Materialismus, TS) herausgefallenes Systemfragment. Von dem Tage an, da der Marxismus die menschliche Dimension (d.h. den existenziellen Entwurf) zur Grundlage des anthropologischen Wissens nehmen wird, hat der Existenzialismus keine Daseinsberechtigung mehr: aufgesogen, überschritten und aufbewahrt durch die totalisierende Bewegung der Philosophie, wird er aufhören, eine besondere Untersuchung zu sein, um die Grundlage aller Untersuchungen zu werden.³⁶⁷

³⁶⁶ Ebd., S. 53.

³⁶⁷ Jean-Paul Sartre, *Fragen der Methode. Neu herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Arlette Elkaim-Sartre*, Reinbek 1999, S. 190 bzw. 194.

Die ontologischen Konsequenzen dieser Kehre hat Sartre dann vor allem in der Programmschrift *Fragen der Methode* (1957) und schließlich in der *Kritik der dialektischen Vernunft* (1960) ausgearbeitet. Da mein Zweiter Würfelwurf den „materialen Bestand der Geschichtlichkeit“ selbst erst mit Foucault eigens zum Thema macht, sind im Rückgang auf Sartre nur erst die im Frühwerk schon artikulierten Probleme relevant, die für ihn den Übergang von der formal- und fundamentalontologischen („existenzialistischen“) zur metontologischen („materialistischen“) Fassung seiner Phänomenologie zwingend werden ließen. Dies aber sind die in *Das Sein und das Nichts* (1943) ausgeführte Wiederholung der Hegelschen Anerkennungsproblematik und die an Kierkegaard, Kant und Heidegger angelehnte Wiederholung der Selbstwahl des „guten Willens“, die Sartre polemisch und doch auch programmatisch in dem Vortrag *Ist der Existenzialismus ein Humanismus* (1946) darlegt.³⁶⁸

Gegen den noch von Husserl unternommenen Versuch einer Konstitution der Existenz der anderen aus einer vorgängigen Selbsterkenntnis des *ego cogito* hält Sartre in *Das Sein und das Nichts* von Anfang an fest: „Die Existenz des anderen hat (...) die Natur eines kontingenten und unreduzierbaren Faktums. Man *begegnet* dem anderen, man konstituiert ihn nicht“ (kursiv von mir). Folglich hat die Ontologie des faktisch existierenden Daseins gleichermaßen das Selbst wie den anderen zum Thema:

Kein logischer oder epistemologischer Optimismus kann also diesen *Skandal der Pluralität der Bewusstseine* beenden. (...) Die Aufgabe, die eine Ontologie sich stellen kann, ist, diesen Skandal zu beschreiben und ihn eben in der Natur des Seins zu begründen: *aber sie ist unfähig, ihn zu überschreiten*. (...) Die Zerstreung und der Kampf der Bewusstseine werden das bleiben, was sie sind (kursiv von mir).³⁶⁹

Der Aufriss des Problems schon zeigt die Hauptquelle seiner Philosophie des anderen an: Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807). Hegel war der erste, der das Problem des oder der anderen nicht einfach als Problem seiner Konstitution durch das *ego cogito*, sondern einer Dialektik wenigstens zweier

³⁶⁸ Im folgenden schließe ich an meine Ausführungen in *Existenzphilosophie* an, a.a.O. S. 126ff.

³⁶⁹ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1991, S. 452 bzw. 442f.

„Selbstbewusstseine“ aufgefasst hatte. In dieser Dialektik ist das in seinem eigenen Sein zunächst als „Begierde“ bestimmte Selbst auf die anderen angewiesen, weil es nur dann seiner selbst gewiss und damit eigentlich Selbstbewusstsein werden kann, wenn es sich einem anderen Selbstbewusstsein entgegensetzt und sich so vermittels eines Gegenübers seines eigenen Seins versichert: „das Selbstbewusstsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein. (...) Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.“³⁷⁰ Insofern gilt in nuce:

Jedes ist dem Anderen die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem Anderen unmittelbares für sich seiendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist. Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend* (kursiv i. Orig.).³⁷¹

Dabei vollzieht sich die Vermittlung des Selbst und des/der anderen als ein gewaltsamer Kampf um existenzielle Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit, der während der längsten Zeit der Weltgeschichte deshalb auch nur als Kampf um Herrschaft und Knechtschaft geführt werden kann: Herr wird, wer seine Freiheit und Selbstständigkeit im todesbewussten und todesbereiten „Daransetzen des eigenen Lebens“ bewährt und deshalb auch die Anerkennung durch die anderen erreicht, Knecht wird, wer dem möglichen Tod im Kampf das Überleben vorzieht und deshalb vom Herrn auch nur als unfrei und unselbstständig, weil ans bloße Überleben gebunden verachtet werden kann.³⁷²

³⁷⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M 1973, S. 144f., im Zus. S. 145 – 155.

³⁷¹ Ebd., S. 147

³⁷² Ebd., S. 148f. Zu erwähnen bleibt, dass Sartre in seiner existenzialen Wiederholung der Anerkennungsdiagnostik Alexandre Kojève folgt, dessen 1947 veröffentlichten Hegel-Vorlesungen für die gesamte französische Nachkriegsphilosophie von konstitutiver Bedeutung waren. Kojève sah in Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Heideggers *Sein und Zeit* die epochalen Werke einer explizit atheistischen Philosophie und bestimmte deren Verhältnis zueinander so, dass einerseits die „Anthropologie“ von *Sein und Zeit* derjenigen der *Phänomenologie des Geistes* „im Grunde nichts Neues“ hinzugefügt habe, die *Phänomenologie des Geistes* andererseits ohne *Sein und Zeit* aber „wahrscheinlich niemals verstanden“ worden wäre. Vgl. Alexandre Kojève, *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M 1988, S. 326.

In der finalen Epoche der im fortwährenden Kampf um Herrschaft und Knechtschaft voran getriebenen Weltgeschichte aber erweist sich der Knecht als *zuletzt* doch überlegen: Während der Herr in seiner exklusiven Souveränität strukturell von der Anerkennung der Knechte abhängig bleibt, die er selbst nicht anerkennen kann und will, erreichen die Knechte im Fortschritt der Arbeit und des Rechts die universelle Gegenseitigkeit der Anerkennung, in der sich sämtliche Subjekte zuletzt als *allgemeines* Selbstbewusstsein, eben als „gegenseitig sich anerkennend“ erkennen. Sartre hält sich grundsätzlich in dem durch Hegel vorgegebenen Rahmen und setzt sich dennoch in existenzialphänomenologischer, besser: in einer genuin existenzialistischen Kehre von ihm ab. Ihm zufolge bleibt Hegel trotz der Entdeckung der Anerkennungsbegierde als des Grunds aller Begierden des bewussten Seins „bei der vom Idealismus gestellten Frage“ stehen, wie der oder die andere für mich zum Gegenstand der Erkenntnis werden kann:

Immer noch ist die Erkenntnis hier Maß des Seins, und Hegel kann sich nicht einmal denken, dass es ein Für-Andere-sein geben kann, das nicht letztlich auf ein „Gegenstand-sein“ reduzierbar ist. Deshalb kann das allgemeine Selbstbewusstsein, das sich durch alle dialektischen Phasen hindurch zu befreien sucht, nach seinem eigenen Geständnis einer reinen leeren Form gleichgesetzt werden: dem „Ich bin Ich“. „Dieser Satz des Selbstbewusstseins“, schreibt er, „ist ohne allen Inhalt.“³⁷³

In der leeren Formel des „Ich bin Ich“, der die formelle Rechtsgleichheit der Staatsbürger im bürgerlichen Staat entspricht, ist Sartre zufolge verdrängt, „dass die Selbstheit als Grundlage der persönlichen Existenz ganz verschieden von einem Ego oder von einer Verweisung des Ego auf sich selbst ist.“ Deshalb gilt:

Hier wie überall muss man gegen Hegel Kierkegaard ins Feld führen, der die Ansprüche des Individuums als solchen vertritt. Das Individuum verlangt seine Erfüllung als Individuum, die Anerkennung seines konkreten Seins und nicht das objektive Auseinanderlegen einer allgemeinen Struktur. Ohne Zweifel setzen die Rechte, die ich beim Andern geltend mache, die Allgemeinheit des Selbst; die Achtbarkeit der Person verlangt die Anerkennung meiner Person als allgemeiner. Aber es ist mein konkretes individuelles Sein, das in dieses Allgemeine einfließt und es ausfüllt, für dieses Dasein beanspruche ich Rechte, das Einzelne ist hier Träger und Grundlage des Allgemeinen; das

³⁷³ *Das Sein und das Nichts*, S. 433; zum Nachweis des Hegel-Zitats vgl. ebd., S. 1105.

Allgemeine kann in diesem Fall keine Bedeutung haben, wenn es nicht zum Zwecke des Individuellen existiert.³⁷⁴

Damit ergibt sich dreierlei. In einem ersten Schritt übernimmt Sartre „Hegels geniale Intuition“, nach der das Selbst seine eigene Freiheit nur in der Anerkennung dieser Freiheit durch andere erfahren kann und deshalb als Begierde nach Anerkennung verstanden werden muss. In einem zweiten Schritt aber verwirft er die Möglichkeit einer endgültigen Aufhebung des „Skandals der Pluralität der Bewusstseins“ und beharrt darauf, dass „der Konflikt (...) der ursprüngliche Sinn des Für-Andere-seins“ ist *und* bleiben wird.³⁷⁵ Im fortdauernden Konflikt bleibt gegenseitige Anerkennung jederzeit prekär und letztlich unerreichbar: Intersubjektivität oszilliert, so der pessimistische Befund, unaufhebbar zwischen den Polen des Masochismus und des Sadismus hin und her.³⁷⁶

Gerade aufgrund seiner Unauflöslichkeit aber bindet Sartre den Kampf um Anerkennung in einem dritten Schritt an die auf Kierkegaard, zuletzt aber auf Kant zurückführende Problematik der Eigentlichkeit des individuellen Existierens zurück, für die er den Begriff der *authenticité* wählt. Im doppelten Rückgang auf Hegel und Kant gewinnt er dann den Grundriss eines „kollektiven Existenzialismus“, in dem sich die Authentizität des Daseins ebenso in der Selbstwahl der individuellen Existenz wie in der „Begegnung“ mit den anderen artikulieren muss. Obwohl Authentizität das erste Ziel der Ethik und der Moral und damit primär ein ethisch-moralisches Problem existenziell je meiner Lebensführung bleibt, wird sie mit Hegel und zuletzt mit Marx zugleich zum politischen Problem des Zusammenlebens aller, zum Problem einer *authentischen* „Zwischen-Ichheit“.³⁷⁷

³⁷⁴ Ebd., S. 434f.

³⁷⁵ Ebd., S. 432 bzw. 638.

³⁷⁶ Vgl. dazu ebd. die ausgedehnten Einzelanalysen S. 633 – 720.

³⁷⁷ Der Begriff „kollektiver Existenzialismus“ findet sich bei Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Kämpfe*, Frankfurt/M 1994, S. 287. Der Begriff der „Zwischen-Ichheit“ ist dem Vortrag *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?* entnommen, der auf Deutsch zuerst im Sammelband *Drei Essays* (Frankfurt/M 1965) erschien, vgl. ebd., S. 7 - 51. Ich ziehe diese Ausgabe der Neuübersetzung vor, vgl. *Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943 – 1948*, Hamburg 1994, S. 117ff. Eine angemessene Lektüre der Moralphilosophie Sartres hat natürlich auch die *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Hamburg 2005, zu berücksichtigen.

2.2.1. Die Selbstwahl des „guten Willens“

In *Das Sein und das Nichts* kündigt sich diese Kehre in der beiläufigen Behauptung an, nach der die authentische Existenz mit der Verantwortung ihres „individuellen Abenteuers“ zugleich eine Verantwortung für „die menschliche-Realität als Spezies“ übernimmt.³⁷⁸ Was genau darunter verstanden werden kann, erläutert dann der Vortrag *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, in dem Sartre polemisch auf katholische und parteimarxistische Polemiken antwortet und derart auch in praxi einen Übergang von der Philosophie zur Moral und zur Politik vollzieht. Dort heißt es:

Wenn wir sagen, dass der Mensch für sich selbst verantwortlich ist, so wollen wir nicht sagen, dass der Mensch gerade eben nur für seine Individualität verantwortlich ist, sondern dass er verantwortlich ist für alle Menschen. (...) Wählen, dies oder jenes zu sein, heißt gleichzeitig, den Wert dessen, was wir wählen, bejahen, denn wir können nie das Schlechte wählen. Was wir wählen, ist immer das Gute, und nichts kann für uns gut sein, wenn es nicht für alle gut ist.³⁷⁹

Tatsächlich zieht Sartre in der Moralisierung der existenziellen Selbstverantwortlichkeit zunächst nur die Konsequenz aus der existenzialphänomenologischen Grundthese, nach der das Sich-in-Situation-wählen-Müssen und mithin die freie Nötigung zur Wahl der Wahl nicht das kontingente Schicksal eines einzelnen Individuums, sondern aller einzelnen ist. Folglich beantworte ich - jedenfalls „auf der Ebene der strengen Authentizität“, d.h. in unverstellter Bejahung der „Wahrheit der Existenz“ - mit meiner im Sinne Kierkegaards „absoluten“ Wahl (Wahl der Wahl) wie mit meiner spezifischen Wahl (Wahl dieser oder jener Möglichkeit) nicht nur das Drama meines individuellen Daseins, sondern immer auch das *menschliche* Drama schlechthin:

Instruktiv in jedem Fall Simone de Beauvoir, *Soll man de Sade verbrennen. Drei Essays zur Moral des Existenzialismus*, München 1964.

³⁷⁸ Ebd., S. 945, vgl. auch S. 895, S. 955. Mit dem Begriff *réalité-humaine*, menschliche-Realität, übersetzt Sartre Heideggers Begriff des Daseins - eine Wahl, mit der die anthropologische Einhegung der Existenzialphänomenologie insofern entschieden ist, als Sartre die menschliche-Realität an der angegebenen Stelle als die einer „Spezies“ fasst: eine Wendung, die Heidegger selbst dort nicht im Sinn hatte, wo er seinerseits vom „menschlichen Dasein“ spricht.

³⁷⁹ *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, S. 12.

Indem wir sagen, dass der Mensch sich wählt, verstehen wir darunter, dass jeder unter uns sich wählt; aber damit wollen wir ebenfalls sagen, dass indem er sich wählt, er alle Menschen wählt. Tatsächlich gibt es nicht eine unserer Handlungen, die, indem sie das Bild des Menschen schafft, der wir sein *wollen*, nicht gleichzeitig ein Bild des Menschen schafft, so wie wir meinen, dass er sein *soll*.³⁸⁰

Sartre erläutert diese These auch im Verweis auf politische Wahlhandlungen. Ein Arbeiter, der sich einer revolutionären Gewerkschaft anschließt, trifft ja nicht einfach eine private Entscheidung. Er bezeugt vielmehr in seiner Wahl, dass das Engagement im Klassenkampf für alle Arbeiter, zuletzt für alle Menschen das an und für sich Gute ist. Dasselbe gilt allerdings auch für den Arbeiter, der sich einer christlichen Gewerkschaft anschließt: Er bezeugt in seiner Wahl, dass weltliche Gerechtigkeit nur im Rahmen der Achtung vor den Geboten der Religion und den Gesetzen des Staates angestrebt werden darf - und zwar wiederum nicht nur von ihm allein, sondern idealiter von allen. Mache ich mir diese Implikation meiner Wahlen klar, so begreife ich, dass ich nicht nur für mich allein, sondern für alle wähle: „Indem ich mich wähle, wähle ich den Menschen.“³⁸¹

Unschwer wird hier kenntlich, wie Sartres Begriff einer verantwortlichen Wahl auf den Kern der Kantischen Moralphilosophie zurückführt: Wenn die authentische Existenz in ihrer Selbstwahl ein Gutes wählen soll, das nicht nur ihr eigenes Gutes, sondern das Gute für alle wäre, so folgt sie jedenfalls im Ansatz Kants Kategorischem Imperativ, demzufolge ein freies und also selbstverantwortliches Subjekt in allen seinen Handlungen sich selbst und die anderen jederzeit auch als Zweck an sich selbst anerkennen soll. In der Aufnahme der Kantischen Problematik schließt Sartre allerdings an Heidegger an, sofern er die geforderte Wahl der Wahl und das ihr erst entspringende eigentliche Handeln aus Pflicht von jeder Spekulation auf eine theologische Gratifikation ablöst:

Der Existenzialismus ist nichts anderes als die Bemühung, alle Folgerungen aus einer zusammenhängenden atheistischen Einstellung zu ziehen. (...) Der Existenzialismus ist mithin nicht ein Atheismus in dem Sinne, dass er sich erschöpfte in dem Beweis, Gott existiere nicht. Eher erklärt er: Selbst wenn es Gott gäbe, würde das nichts ändern; das ist unser Standpunkt. Nicht, als ob wir glaubten, dass Gott existiert, aber wir denken, dass die Frage nicht die seiner Existenz ist; der Mensch

³⁸⁰ Ebd., S. 26 bzw. 12.

³⁸¹ Ebd., S. 13.

muss sich selber finden und sich überzeugen, dass ihn nichts vor ihm selber retten kann, wäre es auch ein gültiger Beweis der Existenz Gottes.³⁸²

In der Konsequenz dieses „postulatorischen“ Atheismus entfällt für Sartre wie für Heidegger dann aber die Möglichkeit, das moralisch qualifizierte, weil auf die Verallgemeinerbarkeit seiner Willensbestimmung verpflichtete Handeln an ein a priori geltendes Gutes rückzubinden: „Es kann nichts a priori Gutes mehr geben, da es kein unendliches und vollkommenes Bewusstsein mehr gibt, um es zu denken. (...) Dostojewski hatte geschrieben: ‚Wenn Gott nicht existiert, so wäre alles erlaubt‘. Da ist der Ausgangspunkt des Existenzialismus.“³⁸³ Insofern gilt für Sartre, dass die individuelle Existenz ihre Freiheit „in Verlassenheit“ ausübt: Weder Gott, noch die Natur, noch eine gegebenenfalls sogar universelle Sittlichkeit können der Freiheit eine unbedingte Verpflichtung auferlegen, der Mensch ist schlichtweg „nichts anderes als wozu er sich macht.“³⁸⁴

An dieser Stelle trennt sich Sartre wie zuvor schon Heidegger von Kant, der in der Bestimmung des Guten zwar ebenfalls keine bestimmten Normen oder Werte vorschrieb und darüber hinaus selbst schon ausdrücklich anmerkt, dass der „missliche Standpunkt“ jedenfalls der Philosophie „weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird“, doch trotzdem immer daran festhielt, dass das Gute in Begriffs- und Gesetzesform zum Ausdruck kommen könne und müsse: „Der kategorische Imperativ“, so schreibt Kant 1786 in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, „ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen *Maxime*, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“³⁸⁵ Gerade diese Möglichkeit aber verwirft Sartre, wenn er ausdrücklich festhält: „Das Für-sich ist keineswegs, um zunächst das Universelle zu

³⁸² Ebd., S. 35f.

³⁸³ Ebd., S. 15f.

³⁸⁴ Ebd., S. 31 bzw. 11

³⁸⁵ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Aufl. Riga, 1786, S. 421. Die Bestimmung des „Standpunkts“ der Philosophie findet sich ebd., S. 425f. Vgl. hier 1.6.3.

denken und sich nach Begriffen zu bestimmen. (...) Die Wahl des Für-sich ist immer Wahl der konkreten Situation in ihrer unvergleichlichen Einmaligkeit.“³⁸⁶

Indem er die Bindung des universell Guten an die Form des Gesetzes verwirft, bleibt Sartre in der näheren Bestimmung der Wahl der Wahl zur Wahl des universell Guten konsequenterweise nur eine formalontologische Reflexion auf deren Vollzug als einer solchen, die hier im ersten Zitat aus dem *Humanismus*-Vortrag schon genannt wurde: Handle ich aus Freiheit, so erliege ich im Bestimmungsgrund meines Handelns *zuletzt* weder inneren noch äußeren Zwängen, sondern folge einem frei gewählten Ziel und vollziehe derart überhaupt erst eine Wahl im eminenten Sinn des Worts. Eine solche Wahl aber scheidet logisch zwingend das Wählenswerte von dem, was als wählensunwert verworfen wird; formal kann letzteres als das Schlechte, ersteres als das Gute benannt werden.

Nun ist damit ganz offensichtlich nicht die Frage beantwortet, welches Gute zugleich ein Gutes für mich und ein Gutes für alle sein kann. Die immer dringlicher gewordene Antwort findet Sartre dann in der Bestimmung der „Situation“, in der diese Wahl allein vollzogen werden kann und notwendig vollzogen wird. Diese Situation ist nämlich gar keine andere als die vom „Skandal der Pluralität der Bewusstseine“ und damit vom Kampf um Anerkennung durchherrschte Welt der ko-existenziell ausgestandenen „Zwischen-Ichheit“:

Wir wollen die Freiheit um der Freiheit willen und durch jeden besonderen Einzelfall hindurch. Und indem wir die Freiheit wollen, entdecken wir, dass sie ganz und gar von der Freiheit der andern abhängt, und dass die Freiheit der andern von der unseren abhängt. Gewiss hängt die Freiheit als Definition des Menschen nicht vom andern ab, aber sobald ein Sichbinden vorhanden ist, bin ich verpflichtet, gleichzeitig mit meiner Freiheit die der andern zu wollen, und ich kann meine Freiheit nicht zum Ziel nehmen, wenn ich nicht zugleich die der andern zum Ziel nehme.“³⁸⁷

Liegt Authentizität in der unverstellten Bejahung der „Wahrheit der Existenz“, so verlangt sie zum einen – über Kant und auch über Kierkegaard hinaus - die Anerkennung der Einsicht, dass der Mensch nach dem Tod Gottes „in Verlassenheit“

³⁸⁶ *Das Sein und das Nichts*, S. 1023. Die Begriffe „Für-sich“ (pour-soi) und „An sich“ (en-soi) sind Grundbegriffe der Sartre'schen Phänomenologie und verdanken sich ebenfalls dem Rückgang auf Hegel.

³⁸⁷ *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, S. 32.

auf sich zurückgeworfen, folglich jenseits von Gut und Böse und damit jenseits des Gesetzes existiert: „Wenn Gott tot ist, dann ist alles erlaubt. Da ist der Ausgangspunkt des Existenzialismus.“ Sie verlangt jedoch gleichermaßen - und hier kehrt Sartre gerade „auf der Ebene der strengen Authentizität“ zu Hegel zurück - die ausdrücklich zu vollziehende Bejahung dessen, dass gerade in dieser Verlassenheit niemand allein wählt und niemand allein sich wählt:

Man wählt im Angesicht der andern und man wählt sich im Angesicht der andern.³⁸⁸

Im vermittels der Situierung der Wahl der Wahl im Anerkennungskampf erreichten Zusammenschluss von Kant und Hegel – der deren Intuitionen durchaus entspricht! - überschreitet Sartre dann aber auch die Fassung, die er dem „Skandal der Pluralität der Bewusstseine“ in *Das Sein und das Nichts* gegeben hatte. Hatte er die Begegnung mit dem anderen dort als definitiv unauflöslichen und deshalb unausweichlich sado-masochistischen Kampf der Bewusstseine entworfen, hebt er jetzt ausdrücklich hervor, dass die moralisch qualifizierte Wahl der eigenen Freiheit die ausdrückliche Bejahung der Freiheit der anderen einschließen muss, sofern und weil sie nur „im Angesicht der andern“ und in der Begegnung mit dem anderen vollzogen kann und soll.

Die eigentliche Existenz ist damit zwar weder von der Begierde noch vom Kampf um Anerkennung befreit, weist sich jetzt aber moralisch und politisch auf eine Position jenseits von Herrschaft und Knechtschaft an, sofern sie den Kampf um Anerkennung und damit die Bereitschaft zur tödlichen Gewalt als Vorgriff auf die authentische „Zwischen-Ichheit“ einer gegenseitigen Anerkennung entwerfen muss. Anders gesagt: sofern es ein authentisches Selbst nur im „Angesicht der andern“ und in der Bejahung dieser Situation geben *kann*, darf dieses Selbst zuletzt weder Herr noch Knecht sein *wollen*.

Indem er sowohl das ontologische wie das moralische und dann eben auch politische Problem einer Bestimmung der „Wahrheit der Existenz“ primär in der Dimension der Intersubjektivität bzw. Ko-Existenzialität situiert und zugleich mit dem Problem einer moralisch qualifizierten, also auf die Verallgemeinerungsfähigkeit der eigenen Wahl

³⁸⁸ Ebd., S. 31.

der Wahl verbindet, stößt Sartre an die Grenze seiner existenzialen Phänomenologie.

Sachlich, sofern der Kampf um Anerkennung jetzt zumindest der Möglichkeit nach „nicht mehr ein unhintergebares Strukturmerkmal der menschlichen Existenzweise“ darstellt, sondern wiederum zumindest der Möglichkeit nach „als die grundsätzlich überwindbare Folgeerscheinung einer asymmetrischen Beziehung zwischen sozialen Gruppen interpretiert“ werden kann und muss.³⁸⁹

Methodisch, sofern die Existenz dann nicht mehr nur im Rückgang auf die existenzielle Erfahrung und existenziale Analyse der Geschichtlichkeit überhaupt, sondern zugleich durch die historisch-materiale Analyse der besonderen historischen Situationen verstanden werden muss, in denen die Situiertheit „im Angesicht der andern“ je schon faktisch geworden ist. Deshalb schreibt Sartre wie vor ihm Marcuse seine Phänomenologie von nun an dem „unaufhebbaren Rahmen des Wissens“ ein, das nach Hegel mit dem Namen Marx' signiert wurde und wird.

Da nun allerdings das keinesfalls zufällig immer auch im Rückgang auf Kant erschlossene ethisch-politische Potenzial der Phänomenologie auch von Sartre noch nicht ausgeschöpft wurde, wird deren Überschreitung jetzt noch einmal aufgeschoben.

2.3. Vernunft und Widerstand im Gerüst

Stehen Marcuse und Sartre am Anfang der Geschichte des phänomenologischen Marxismus und seiner ethisch-politischen Problematik, so will Hans Ebeling diesen Denkweg insofern abschließen, als er bereits eine ebenso postphänomenologische wie postmarxistische Position einnimmt. Postphänomenologisch, sofern die existenziale Destruktion der philosophischen Tradition bei ihm ganz ausdrücklich zur Unterstellung unter diese Tradition und hier insbesondere zur Unterstellung unter die Philosophie Kants führt. Postmarxistisch, sofern sich die von Marx eröffnete Problematik einer historisch-material entworfenen Kommune des Daseins bei ihm auf die kontrafaktische Selbstbehauptung einer „idealen Sinndimension“ reduziert, die „den Sinn der französischen Kampfformel“ *liberté – égalité – fraternité* „unter

³⁸⁹ Axel Honneth a.a.O., S. 251; im Zus. vgl. S. 249 – 255. Vgl. auch *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt 2000.

Prämissen der Vernunft“ restituiert.³⁹⁰ Darin folgt er der jüngeren Kritischen Theorie und treibt damit auch meinen Würfelwurf aus der ferner zurückliegenden Geschichte der Philosophie in deren Aktualität.

Der Zusammenhang mit dieser Geschichte bleibt dabei allerdings insofern gewahrt, als Ebeling die zeitgenössische Kritische Theorie im Rückgriff auf Heidegger existenzial *unter-* und im Rückgriff auf Kant zum Medium „spekulativer Vernunft“ *ausbaut*. Dem entspricht, dass Ebelings Ausgangs- und Zielpunkt durch die „Selbstbehauptung der Vernunft“ bestimmt wird, die er im „Interesse des Existenzsubjekts“, im „Intersubjekt der Sprache“ und im „Intellekt des bewussten Seins“ angelegt sieht.³⁹¹ Schließt er dabei sowohl an das Früh- wie an das Spätwerk Heideggers an, so verkehrt er beide doch so, dass in der immanent ansetzenden Abkehr eine End-, Erst- und Letztbegründung der Vernunft und des Widerstands als der beiden Grundlagen der „Einheit des moralischen Sollens“ erreicht werden soll.³⁹² Der Rekurs auf das Doppel von Vernunft und Widerstand nimmt dann aber wenigstens „indirekt auch Absichten Heideggers auf, die seit Habermas endgültig storniert schienen, nicht zuletzt dank Heideggers eigener Absage an alle Moralphilosophie“:

Seither ist das Interesse der Vernunft im wesentlichen ohne Rücksicht auf das Existenzinteresse abgehandelt worden und deshalb auch eine zureichende Grundlegung der Ethik nicht möglich geworden. Statt dessen hat sich die für die Praxis relevante Theorie fast ausschließlich auf den Wechsel des Vernunftparadigmas konzentriert. Der Übergang von der Maßstäblichkeit des Bewusstseins zur Maßstäblichkeit der Sprache ist aber so lange schon deshalb nicht gelungen und deshalb auch für die Grundlegung der Ethik selbst nicht überzeugend, wie das Paradigma der Existenz ignoriert blieb. Existenz aber meint – gegen Heidegger – Widerstand. Und dieser Widerstand

³⁹⁰ Hans Ebeling, *Die ideale Sinndimension. Kants Faktum der Vernunft und die Basis-Fiktionen des Handelns*, München 1982, S. 122. Vgl. systematisch Ders., *Gelegentlich Subjekt. Gesetz: Gestell: Gerüst*, München 1983; *Vernunft und Widerstand. Die beiden Grundlagen der Moral*, München 1986; *Neue Subjektivität. Die Selbstbehauptung der Vernunft*, Würzburg 1990 sowie zuletzt *Das Subjekt der Philosophie. Rekonstruktion der Philosophie im Zeitalter ihrer Zerstörung*, Hamburg 1993.

³⁹¹ In dichter Kurzfassung nachzulesen im Abschnitt *Das Subjekt im Dasein* des Sammelbands *Neue Subjektivität. Die Selbstbehauptung der Vernunft* a.a.O., S. 75 – 90.

³⁹² *Vernunft und Widerstand*, S. 113f.

setzt sich als Vernunft fort. (...) ‚Vernunft‘ und ‚Widerstand‘ bilden eine Einheit noch *vor* den Paradigmen der Existenz, der Sprache und des Bewusstseins (kursiv i. Orig.).³⁹³

Dabei führt der „Rückgang auf die existenziale Verfassung der Vernunft“ (ebd.) allererst auf den vollen Begriff der zuerst von Heidegger in den Blick genommenen faktisch existierenden Subjektivität, dies aber so, dass zugleich klar wird, dass dieses Subjekt eben nicht nur eines ist, das es immer schon gibt, sondern eines, das es allererst geben *soll*.³⁹⁴

Den Grund dafür bestimmt Ebeling immer auch im Ausgriff auf den „materialen Bestand der Geschichtlichkeit“, den er im „Chaos der Zeit“ (a), in der „UnOrdnung der Technik“ (b) und im „Dogma der Skepsis“ anvisiert (c) und im Begriff des „Gerüsts“ epochal zu bestimmen sucht (d). Das „Sein-Sollen“ faktisch existierender Subjektivität liegt dann jeweils in der „Nicht-Identifikation“ mit dem Bestand seiner Geschichtlichkeit als der „Grundtat widerständiger Vernünftigkeit“ und der darin zumindest potenziell erreichten „Identifikation“ der Vernünftigen mit den Sterblichen.³⁹⁵

a.) Im „Chaos der Zeit“ verortet Ebeling mit der ontologischen Geschichtlichkeit des Daseins auch dessen ontische Geschichte, sofern beiden vor dem widerständigen Einspruch faktisch existierender Vernunft jeder Grund und jedes Ziel fehlt. Können Geschichtlichkeit und Geschichte mit Heidegger zunächst nur als in sich ab-gründige Zeit und Zeitlichkeit gedacht werden, darf ihr Ab-Grund allerdings – daran hängt für Ebeling alles und deshalb auch die Philosophie – nicht und niemals bejaht werden.

b.) Dabei kann auch das „Dogma der Skepsis“ mit Heidegger erschlossen werden, sofern unter diesem Begriff gerade solche Diskurse zu fassen sind, die sich nicht zuletzt unter Berufung auf seine „Destruktion der Metaphysik“ vom Wahrheits-, Verständlichkeits-, Richtigkeits- und Wahrhaftigkeitsanspruch widerständiger

³⁹³ Ebd., S. 14. Da ich hier aus methodischen Gründen lediglich Ebelings Anschlüsse an die Heideggersche Phänomenologie, nicht aber seine Heidegger-Kritik diskutiere, sei ausdrücklich auch auf sein Buch *Martin Heidegger. Philosophie und Ideologie*, Hamburg 1991, verwiesen. Vgl. hier Prolog.

³⁹⁴ Vgl. ebd., S. 20.

³⁹⁵ Ebd. S. 209f.

Vernunft lösen wollen. Soll umgekehrt gerade diese Vernunft gelingen, muss sie die „Höllenfahrten der Skeptiker mitgefahren sein“, um *Meta-Physik* in strenger Wissenschaft als Nicht-Identifikation mit bloßer Natur und deshalb immanente Transzendenz ausweisen zu können: als „Transzendenz der Endlichkeit im bewussten Sein.“³⁹⁶

c.) Wie das Chaos der Zeit und das Dogma der Skepsis führt dann aber auch die „UnOrdnung der Technik“ auf Heidegger zurück, der sie seinsgeschichtlich im Begriff des Ge-Stells zu fassen suchte.³⁹⁷ Wenn Ebeling diesem Begriff den des „Gerüsts“ an die Seite stellt, so will er damit ein wiederum schon bei Heidegger benanntes Moment in den Fokus der Metontologie stellen: den Einzug des Unterschieds zwischen Krieg und Frieden, der als Hauptzug des Ge-Stells dessen nähere Bestimmung als Gerüst notwendig macht. Dabei bezieht er sich auf den für das Spätwerk Heideggers zentralen Text *Überwindung der Metaphysik*, in dem die Rüstung zum ersten Movens der systematisch entgrenzten Vernutzung alles Seienden im ziellosen Prozessieren der Technik wird. So setzen Rüstung und Gerüst der ontologischen Ziellosigkeit der Technik ein ontisch immer prekäres Ziel, indem sie ihren automatischen Prozess gegen „Störfälle“ jedweder Art aufrüsten wollen. Verausgibt sich die Dynamik des Gerüsts zunächst im Krieg und zuletzt im „Ausrottungskrieg“, so kommt sie konsequent doch erst im Einzug des Unterschieds von Krieg und Frieden und damit im „Ausrottungsfrieden“ auf ihren Punkt. Um das selbst wieder auf den Punkt zu bringen, zitiere ich wie Ebeling selbst Heideggers Ausführungen in extenso:

Die Welt-Kriege sind die Vorform der Beseitigung des Unterschieds von Krieg und Frieden, welche Beseitigung nötig ist, da die ‚Welt‘ zur Umwelt geworden ist zufolge der Verlassenheit des Seienden von einer Wahrheit des Seins. (...) Jenseits von Krieg und Frieden ist die bloße Irrnis der Vernutzung des Seienden in die Selbstsicherung des Ordners aus der Leere der Seinsverlassenheit. ‚Krieg‘ und ‚Frieden‘ sind, zu ihrem Unwesen abgeändert, in die Irrnis aufgenommen und, weil unkenntlich geworden hinsichtlich eines Unterschiedes, in den bloßen Ablauf des sich steigernden Machens von Machbarkeit verschwunden. Die Frage, wann Frieden sein wird, lässt sich nicht deshalb nicht

³⁹⁶ Ebd., S. 227 bzw. 234. Es wird hier noch zu zeigen sein, dass Ebelings Distanzierung auch vom vernunftkritischen „Jubel in Paris“ (S. 206) einem Missverständnis entspringt, das produktiv zu verkehren bleibt.

³⁹⁷ Vgl. hier 1.8.2.

beantworten, weil die Dauer des Krieges unabsehbar ist, sondern weil schon die Frage nach etwas frägt, das es nicht mehr gibt, da auch schon der Krieg nichts mehr ist, was auf einen Frieden auslaufen könnte. Der Krieg ist zu einer Abart der Vernutzung des Seienden geworden, die im Frieden fortgesetzt wird.³⁹⁸

Wie hier schon gezeigt, gilt Heideggers Kritik des Ge-Stells nun aber weniger der drohenden Ausrottung der menschlichen Gattung als vielmehr der drohenden Auslöschung und Tilgung des „Daseins im Menschen“, die auch und gerade dann realisiert werden kann, wenn die ontische Katastrophe ausbleibt. Ebeling stellt zwar diese Möglichkeit nicht in Abrede, im Gegenteil, skandalisiert aber dennoch zu recht, dass Heidegger sie gegen den „bloß“ ontischen Holozid ausspielt und diesen damit moralisch und politisch relativiert. Entscheidend ist nun, dass er dieses Versagen nicht psychologisch, sondern systematisch deutet und einer Schwäche in der Ausarbeitung gerade des Kernstücks der existenzial-seinsgeschichtlichen Phänomenologie zuschreibt: der Bestimmung des Daseins als eines Seins zum Tode. Deshalb setzt seine *Existenzialpragmatik* gerade hier ein, in einer Kehre nicht nur gegen Heidegger, sondern auch gegen die Kritische Theorie Habermas' und Apels. Notwendig ist dies deshalb, weil es im Gerüst gar keinen anderen Ausgangspunkt des Widerstands mehr gibt als das Sein zum Tode selbst.

2.3.1. Die Kommune der Sterblichen

Wie eingangs schon vermerkt, stammt von Ebeling auch der hier zur Bestimmung des Gebrauchssinns der phänomenologischen Destruktion eingeführte Begriff der Substruktion. Heidegger seinerseits hat die scheinbare Paradoxie der Destruktion sogar definitiv anerkannt und ausdrücklich darauf bestanden, dass sie „nicht den negativen Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition“ hat: „Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten“ wiederholen und von ihnen aus „das ‚Heute‘ und die herrschende Behandlungsart der Geschichte der Ontologie“ treffen.³⁹⁹

³⁹⁸ Martin Heidegger, *Die Überwindung der Metaphysik*, a.a.O., S. 88f, von Ebeling zitiert in *Gelegentlich Subjekt*, a.a.O., S. 102ff., im Zus. S. 100 – 107.

³⁹⁹ *Sein und Zeit*, S. 22f., vgl. auch die zeitgleich zum Erscheinen des Buchs gehaltenen Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie*, in der es gleichen Sinnes heißt: „Erst durch die Destruktion

Allerdings bedeutet diese methodische Sicherung nicht, dass das anvisierte Ziel auch erreicht wird: bei Heidegger nicht, und bei denen nicht, die ihm später folgen sollten. Für Ebeling bezieht sich dieser Vorbehalt auch auf die jüngere Kritische Theorie und deren Destruktion der Bewusstseins- durch die Sprachphilosophie. Um den gleichwohl ausdrücklich bejahten Prozess der Destruktion in seiner „positiven Absicht“ zu Ende zu führen, terminiert seine Existenzialpragmatik in einer Restitution des Paradigmas des „bewussten Seins“:

Ist aber das Paradigma des Bewusstseins (...) erschöpft? Ich meine und suche zu begründen, dass das schon deshalb nicht der Fall ist, weil es gar nicht ausgeschöpft ist. Es erscheint lediglich in unvollständiger Form, solange die Paradigmen der Existenz einerseits, der Sprache andererseits übersprungen wurden. Über ‚bewusstes Sein‘ kann daher m. E. erst zureichend gesprochen werden nach dem Durchgang durch das Existenz- und das Sprachsubjekt. Das Subjekt bleibt dann nicht zu beschränken auf ein Bewusstseinssubjekt, wird aber als Subjekt des bewussten Seins zur Instanz einer Vermittlung des Existenz- und des Sprachsubjekts.⁴⁰⁰

Dabei bestimmt auch Ebeling das Existenzsubjekt als Sein zum Tode, kehrt dabei aber dessen Heideggerschen Entwurf Zug um Zug um. Hatte Heidegger den existenzial verstandenen Tod aus einer Erfahrung äußerster Vereinzelung als die unbezügliche, unüberholbare, gewisse und zugleich unbestimmte Möglichkeit des Daseins bestimmt, so charakterisiert Ebeling den Tod als „die gemeinsamste und bezüglichste, ungewisse aber bestimmbare, ja: überholbare Möglichkeit des Existenzsubjekts“ und deshalb als ontisch-ontologische Voraussetzung der moralisch-politischen Möglichkeit, „sich selbst in der Kommune der Sterblichen als einen Sterblichen zu setzen.“

Damit setzt er explizit und im ebenso engen wie doch radikal ver-kehrten Bezug gerade auf Heidegger den Begriff, der den Zweiten Würfelwurf von Anfang geleitet hat und weiter leiten wird: den der Kommune des Daseins. Zugleich bestimmt er diese Kommune als die erst der Sterblichen, dann der Vernünftigen und schließlich als die der Vernünftigen und der Sterblichen. In formalen Anzeige eröffnet Ebeling diese Ver-Kehrung in den drei Zügen einer existenzialen Pragmatik, die er als

kann sich die Ontologie der Echtheit ihrer Begriffe voll versichern.“ Vgl. GA 24, Frankfurt 1975, S. 31, im Zus. S. 26 – 32.

⁴⁰⁰ *Das Subjekt im Dasein*, a.a.O., S. 75.

Existenzialgenetik, -erotik und -polemik (a – c) ausführt. Dabei spitzt er die formale Anzeige jeweils auf besondere „Existenzentscheide“ zu, die dann Selbst-, Fort- und zuletzt Mit-Setzungen der Kommunen des Daseins durch sich ermöglichen und sich derart auf den „materialen Bestand der Geschichtlichkeit“ anweisen.⁴⁰¹

a.) Die Existenzialgenetik bestimmt den Tod mit und gegen Heidegger als eigenste und zugleich als überholbare und bezüglichste Möglichkeit im Verstehen der „Suizidalität“ des Existierens. Ungefragt in die Welt geworfen, ist jedem Dasein in der nicht intendierten und auch nicht intendierbaren Faktizität seines Seins dennoch die Möglichkeit gegeben, die eigene Geworfenheit in der Selbsttötung zurückzunehmen. Heideggers „Freiheit zum Tode“ bewährt sich dabei in beiden Optionen der Suizidalität: der bewussten Selbsttötung wie der bewussten Abwahl dieser Option, die dann allerdings tatsächlich den Tod überholt und die eigene Existenz uneingeschränkt und derart frei übernimmt. Dabei ist gerade dieser im Wortsinn eigenste Existenzentscheid auch ein Modus des unhintergehbaren Bezogenseins auf andere, seine Bejahung und Übernahme oder Verneinung und Verwerfung: „Wer eben sich gegenüber dem eigenen Gewordensein in eine Kommune hinein und ihre kommunikative Grundregulation prinzipiell nicht anders zur Wehr setzen kann als durch Akte der Selbstaufhebung, der hat zugleich die Suizidalität als Bedingung der Möglichkeit einer Grundentscheidung einer Einstimmung in die Kommune anerkannt“ und mit der „Suizidverweigerung“ eine freie „Annahme seiner selbst *und* der Kommune“ vollzogen (kursiv von mir).⁴⁰²

b.) Die Existenzialerotik erschließt in der zumindest passiven „Genozidalität“ die nächste Option der „Freiheit zum Tode“ und bezieht sich dabei auf „das vielleicht banale, aber keinesfalls triviale Existenzfaktum a priori einer Verfügbarkeit nicht nur der eigenen Existenz, sondern auch der ‚neuer‘ Existenz.“⁴⁰³ Nicht trivial ist die im eminenten Fall freie Verweigerung der „erotischen Tendenz der Natur“, weil sich

⁴⁰¹ Ebd., S. 79 sowie *Vernunft und Widerstand*, S. 186. Zu Heideggers Todesbegriff vgl. *Sein und Zeit*, S. 263ff. Den Begriff der „Existenzentscheide“ führt Ebeling in seinem Heidegger-Buch ein, vgl. a.a.O., S. 159

⁴⁰² *Vernunft und Widerstand*, S. 64.

⁴⁰³ Ebd., S. 51.

jedes Dasein darin von sich als einem auch natürlichen Lebewesen distanziert und sich ausdrücklich in der „UnNatur“ seiner ent-identifizierten Überlassenheit an es selbst bejaht. Auch in diesem Existenzentscheid sind beide Optionen, die der Bejahung und die der Verneinung, sowohl eigenste wie bezügliche Weisen, den Tod als Möglichkeit zu verstehen und frei überholen zu können, als Möglichkeit in diesem Fall, den Fortbestand der Kommune mitgewährleisten zu können – oder nicht.

c.) Führt die Existenzialerotik das Denken auf die Banalität gleichwohl fundamentaler Existenzentscheide, so führt die Existenzialpolemik in deren im Wortsinn dramatische Dimension. Wie vor ihm Sartre holt jetzt auch Ebeling Hegels Anerkennungsproblematik existenzial ein: „Herrschaft und Knechtschaft sind über einem Todesverhältnis etabliert, und was Hegel eine Metapher des Selbstbewusstseins ist, muss auf den Grund des Existenzbewusstseins zurückgeholt werden.“⁴⁰⁴ Dabei hebt er besonders auf die von Hegel genannte Möglichkeit ab, dass das „Daransetzen des Lebens“ in der Bewährung und Bejahung der „Freiheit zum Tode“ de facto zum gemeinsamen Tod der jeweils Beteiligten führen kann. In diesem Fall gilt, wie Hegel lakonisch anmerkt, dass „durch den Tod zwar die Gewissheit geworden, dass beide ihr Leben wagten und es an ihnen wie an dem anderen verachteten; aber nicht für die, welche diesen Kampf bestanden.“⁴⁰⁵ Als dritten Modus eines Verstehens des Todes als der bezüglichsten und zugleich prinzipiell überholbaren Möglichkeit des Daseins erschließt das Todesverhältnis der gegenseitigen Anerkennung die im eminenten Fall wiederum frei zu bejahende oder zu verneinende „Holozidalität“ je meines wie überhaupt allen Existierens. Ontisch erst heute gegeben, stellt die Holozidalität tatsächlich nicht nur die gewaltsame Tötung eines oder mehrerer Sterblicher, sondern der ganzen Kommune der Sterblichen zum wortwörtlich wohl radikalsten aller Existenzentscheide. Der Dramatik des *factum brutum* wegen sei ausführlich zitiert:

Insbesondere durch das existenziale Faktum a priori der Holozidalität wird die ‚UnNatur‘ der Existenz zugänglich und entsprechend eine Vernunft des Selbstbewusstseins, die nicht oder nicht mehr primär einer ‚Natur‘ opponiert, sondern dem vor-vernünftigen Selbstverhältnis eines Seienden, das zur Aufhebung aller Existenzvollzüge befähigt ist. Dadurch verschiebt sich die Bedeutung vernünftigen

⁴⁰⁴ Ebd., S. 55.

⁴⁰⁵ *Phänomenologie des Geistes*, S. 149.

Selbstbewusstseins nicht nur beiher, sondern grundlegend. (...) Der Freiraum des Selbstbewusstseins, sich angesichts des gewöhnlichen Szenarios tödlicher Begegnungen souverän zu setzen, ist durch die patent gewordene Holozidalität keineswegs nur eingeengt, sondern in der relevanten Hinsicht schlechthin nicht vorhanden. D.h.: der entscheidende Kampf auf Leben und Tod kann nicht mehr gewagt, das ‚Leben‘ nicht mehr riskiert werden, weil dadurch alles Leben aufs Spiel gesetzt wird.

In explizit metonotologischer Kehre gilt dann aber auch, dass ausgerechnet die Holozidalität „erstmalig einen existenzialpragmatisch entwickelten Begriff der Kollektivität bewussten menschlichen Existierens“ bereitstellt:

Erst durch die Möglichkeit des Holozids wird die Gattung ganz und die Menschheit ‚eins‘, so schmerzlich es sein mag, dies anzuerkennen. Es ist dadurch eigentlich die Holozidalität und nicht die bloße passive Genozidalität, die der unbegrenzten Kommune der Vernunft zuarbeitet – durch äußerste Begrenzung und Konzentrierung der Gattung selbst.⁴⁰⁶

Im Zusammenhang der Suizidalität, der passiven Genozidalität und der Holozidalität als der pragmatischen Bestimmungen der eigenen, bezüglichsten und im gelungenen Fall auch überholten Möglichkeiten der Existenzialität des Daseins im Sein zum Tode ist dann aber jeweils auch dessen Möglichkeit vorgezeichnet, zum bewussten Sein widerständiger Vernunft zu werden: „die Möglichkeit strikter Nicht-Identifikation mit der Kommune und deshalb auch schon die mögliche Negation dieser Möglichkeit als Leistung tatsächlicher Identifikation mit den Gattungsinteressen.“⁴⁰⁷ In der ausdrücklichen Bejahung der im Ganzen bedrohten Kommune der Sterblichen bestimmt die Existenzialpragmatik dann auch ihren Begriff einer eigentlichen Existenz als des ausdrücklich je von mir zu setzenden Selbst einer „TransExistenzialität“, in der das Dasein zugleich seiner Verantwortung für die eigene, die nächste und alle Fortexistenz gerecht werden kann. Dabei ist schon in der scheinbar singularen Selbsttötung wie in der scheinbar nur partiellen Verweigerung der Zeugung neuen Daseins das Ganze allen Daseins zum Existenzentscheid gestellt, weil „auf der Ebene der strengen Authentizität“ – wie zuvor schon von Sartre ausgeführt – jede einzelne Wahl notwendig so vollzogen wird, dass sie in ihrer Idealität *alle* bindet und derart ein „Bild“ des Daseins schafft,

⁴⁰⁶ *Vernunft und Widerstand*, S. 58f bzw. 60.

⁴⁰⁷ *Ebd.*, S. 60.

wie es sein *soll*. Sie ist dies noch als spontan und insofern vor-ethisch oder vor-moralisch getroffene Wahl, weil und sofern sie *in jedem einzelnen Fall* „die primäre Entgegnung auf eine *allgemeine* Existenzkonstellation“ darstellt.⁴⁰⁸

Die über Heidegger hinaus in ihre weiteste Erschließungsmöglichkeit entfaltete Existenzialpragmatik ist als Artikulation der universell „ausgezeichneten Daseinsgewissheit“ dann aber zu recht aller empirischen theoretischen Erkenntnis vorgeordnet, sofern ihr Erkenntnisinteresse wie ihre Erkenntnisleistung „überhaupt nicht in die Abstufungsordnung der Evidenzen über Vorhandenes“, sondern zur singular-universalen „Wahrheit der Existenz“ gehört.⁴⁰⁹ Als ab-gründiger Grund aller wahrhaftigen Selbst- und Weltverhältnisse gibt das Suizidalität, Genozidalität und Holozidalität zusammen- und derart eigens übernehmende authentische Todesverhältnis „existenzielle Entscheidungsalternativen erster Ordnung“ vor, an der dann alle praktischen und theoretischen Verhaltungen des Daseins ihre im Wortsinn *Endbegründung* finden können und sollen:

Die Authentizität des existenzialen Subjekts tritt nicht bloß neben die Vernunftkapazität zu Wahrheit und Richtigkeit und ist schon gar nicht dieser ‚bloß‘ und wie immer auch vage ‚lebensweltlich‘ vorgeordnet, sondern sie ist der anhaltende Ort der Bewahrung des Vernunftinteresses selbst: nämlich seiner Eingemeindung in den allgemeinen Gattungsinteressen.⁴¹⁰

Gleichwohl stellt eigentliche Existenz derart nur die erste Synthese der reinen Subjektivität dar, der in ihrer eigenen Dimension insofern noch ein zureichender Maßstab fehlt, als die bloße *Selbsterhaltung* und sei es der ganzen Gattung ihren letzten Grund nur in einer über ihr bloßes Leben hinausführenden *Selbstverwirklichung* finden kann. Um diese überhaupt in den Blick zu bringen, muss zur Endbegründung der Moral in der ersten subjektiven Synthese noch die vom Intersubjekt der Sprache zu vollziehende zweite Synthese ihrer Letzt- und die vom bewussten Sein zu vollziehende dritte Synthese ihrer Erstbegründung hinzutreten.

⁴⁰⁸ Ebd., S. 62f.

⁴⁰⁹ *Sein und Zeit*, S. 256 bzw. 265.

⁴¹⁰ *Vernunft und Widerstand*, S. 66.

2.3.2. Die Kommune der Vernünftigen

Da die jüngere Kritische Theorie, der Ebeling in der Bestimmung der zweiten subjektiven Synthese folgt, eine Reflexionsform der „Krise des Marxismus“ bildet, ist im Übergang zunächst einmal auf Marx' Entwurf einer widerständigen Vernunft einzugehen. Ebeling stellt ihn in das von Hegel eröffnete Todesverhältnis des Anerkennungskampfs, dessen Begriff Marx insoweit radikalisiert, als er die von Hegel im dialektischen Fortschritt der Arbeit und des Rechts „aufgehobene“ Resignation der Knechtschaft zurückweist. Hatte der Knecht in der Konfrontation mit dem Tod sich nicht um dieses oder jenes bloß gefürchtet, sondern die Angst „um sein ganzes Wesen“ erleiden müssen, die ihn zum Abbruch des Anerkennungskampfs und damit zur Arbeit bestimmte, verweist Marx gegen Hegels methodischen Optimismus auf den Umstand, dass die Arbeit selbst ein zumindest tendenziell in holozidale Perspektive gestelltes Todesverhältnis ist. Zum Beleg zitiert Ebeling die Stelle aus dem ersten Band des *Kapitals*, an der es heißt:

Die kapitalistische Produktion, die wesentlich Produktion von Mehrwert, Einsaugung von Mehrarbeit ist, produziert also mit der Verlängerung des Arbeitstags nicht nur die Verkümmern der menschlichen Arbeitskraft, welche ihrer normalen moralischen und physischen Entwicklungs- und Betätigungskapazitäten beraubt wird. Sie produziert die vorzeitige Erschöpfung und Abtötung der Arbeitskraft selbst. Sie verlängert die Produktionszeit des Arbeiters während eines gegebenen Terms durch Verkürzung seiner Lebenszeit.⁴¹¹

Gegen die allzu versöhnliche Einhegung des Anerkennungskampfs durch Hegel fordert Marx dessen auf Leben und Tod gewagte Wiederaufnahme nach der Maßgabe des explizit „kategorisch“ genannten Imperativs, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“⁴¹² Vor jeder weiteren strategisch ausdifferenzierten Bestimmung der Klassenkämpfe kann existenzialpragmatisch dann aber in jedem Fall festgehalten werden, dass die Befolgung dieses Imperativs „die systematische Akkumulation der Widerständigkeit der Unterdrückten gegen alle Weisen der Missachtung“ einfordert, „deren Inbegriff die Missachtung ihrer

⁴¹¹ Karl Marx, *Das Kapital* Bd. 1, MEW 23, S. 281. Vgl. *Vernunft und Widerstand*, S. 174ff.

⁴¹² Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. MEW 1, S. 385.

Lebensmöglichkeit durch Zutodebringen ist.“ Konsequenterweise muss diese Widerständigkeit ihrerseits dann aber zumindest prinzipiell auf die Tötung jedes Gegners ausgehen, der den Unterdrückten strukturell und de facto das Leben vorenthält. Ebeling nennt dies eine „Revolutionsethik“, die dem gemeinsamen Interesse aller Sterblichen zwar zu widerstreiten scheint, ihm jedoch insofern entspricht, als sie „der *schließlichen* Befreiung *aller zukünftigen Sterblichen* das Wort redet (kursiv von mir).“ Moralisch ist der revolutionsethische Imperativ dann akzeptabel, wenn in seine Befolgung Vernunft schon so weit eingegangen ist, dass sie sich jedes anarchischen Charakters entledigt hat und deshalb mehr als bloße *Selbstbehauptung* der Unterdrückten, weil Versuch der *Selbstverwirklichung* ihrer universellen Kommune geworden ist.⁴¹³

Unter den Bedingungen der längst allseits anerkannten und zwar nicht allein, doch nicht zuletzt im Problem der revolutionären Gewalt wie der gewaltsamen Verteidigung der Revolution geankerten „Krise des Marxismus“ aber muss der Eingang von Vernunft in den Widerstand an die jedem Gewaltakt vorauszusetzende Pflicht zur Argumentation und die kategorische Bindung an den immer erst zu erschöpfenden Prozess des Argumentierens verwiesen werden. Was in erster Annäherung trivial und noch auf den zweiten Blick als liberales Vorurteil erscheint, auch in solcher Perspektive aufgenommen werden kann, ist dem kommunikativen Handeln als Realutopie der „Tagung des Rates in Permanenz“ faktisch von Anfang an einbeschrieben und von daher sehr wohl Bezugspunkt einer Wiederholung des Marx’schen Entwurfs unter postmarxistischen Bedingungen.

Eben diese Bedingung führt Ebeling von der Revolutions- zur Diskursethik, mit der „nun auch die existenzialpragmatische und die traditionell-praktische Möglichkeit der Selbstverwirklichung erstmals auf einen der Möglichkeit nach festen Grund gestellt (wird): an Stelle wildwüchsiger Selbstbehauptung kann gegen alle Anfeindungen vernünftige Selbststeigerung gesetzt werden.“⁴¹⁴ Dies aber deshalb, weil sich sowohl das authentische Subjekt der Existenzialpragmatik wie das traditionelle Vernunftsubjekt Kants, mit beiden aber auch das revolutionäre Subjekt Marx’ in ihrem Anspruch nicht nur auf die Selbstbehauptung einer Kommune der Sterblichen verpflichtet haben, sondern auch auf deren vernünftige Legitimationsfähigkeit und

⁴¹³ *Vernunft und Widerstand*, S. 176f.

⁴¹⁴ *Das Subjekt im Dasein*, S. 81.

tatsächlich erreichte Legitimation und insofern auf die Herstellung einer Kommune der Vernünftigen. Dieser Problematik aber sucht die Diskursethik universal- und transzendentalpragmatisch gerecht zu werden. Wie Kant geht es auch der Diskursethik darum, das „Faktum der Vernunft“ auf seinen letzten Grund zu stellen; ihre Antwort findet sie in der Argumentationssituation als dem Ort des Daseins, an dem das In-der-Welt-sein unhintergebar zum jedenfalls normativ universellen und egalitären In-Argumentation-sein geworden ist. Ihr Ausgangspunkt ist bekanntlich der performative Selbstwiderspruch, in den gerät, wer argumentativ zu begründen sucht, dass die allgemein anerkannten Regeln der Argumentation für ihn nicht gelten. Karl-Otto Apel hält ausdrücklich fest, dass auch diese Bestimmung zur Hegelschen Anerkennungsproblematik zurückführt:

Da (...) alle sprachlichen Äußerungen und darüber hinaus alle sinnvollen Handlungen und leibhaftigen Expressionen von Menschen (sofern sie verbalisierbar sind) als virtuelle Argumente aufgefasst werden können, so ist in der Grundnorm der wechselseitigen Anerkennung der Diskussionspartner diejenige der „Anerkennung“ aller Menschen als „Personen“ im Sinne Hegels virtuell impliziert.⁴¹⁵

Jürgen Habermas hat die ethische Verbindlichkeit des In-Argumentation-seins dann so bestimmt, dass alle Argumentierenden mit dem bewussten Sich-Einlassen auf Argumentation und im Bewusstsein dessen, was es heißt, Handlungsnormen zu legitimieren, immer schon auch den „Universalisierungsgrundsatz“ anerkannt haben, nach dem „die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer allgemeinen Befolgung der strittigen Norm für die Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können.“⁴¹⁶ Dem entspricht dann der „diskursethische Grundsatz“, nach dem „nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)“, der umgekehrt auch so formuliert werden kann, „dass jede gültige Norm die Zustimmung aller Betroffenen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen könnten, finden würde.“⁴¹⁷

⁴¹⁵ Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie* Bd. 2 *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt 1973, S. 400.

⁴¹⁶ Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M 1983, S. 103.

⁴¹⁷ Ebd., S. 103 bzw. S. 132. Vgl. die ausführliche Diskussion Ebelings in *Vernunft und Widerstand*, S. 153 – 164.

Im zwischen Habermas und Apel ausgefochtenen Streit um den Anspruch auf eine derart erreichte Letztbegründung kommunikativer Vernunft schlägt sich Ebeling auf die Seite Apels, verbindet mit solcher Letztbegründung dann aber eben nur die Anweisung, „dass wir das Nichtverwerfbare der Argumentationssituation für das Unhintergebare des Argumentierens nehmen und das Unhintergebare für das Letztbegründete. (...) Dies ist genug und der Benennungsstreit im übrigen nur eine Überfrachtung mit historischen Reminiszenzen.“⁴¹⁸

Im zugleich intendierten Schritt über Habermas und Apel hinaus hält er dann einerseits strikt an einer erkenntnis- und deshalb eben diskursorientierten Grundlegung der Ethik fest, schärft deren Relevanz aber in ihrer Rückbindung an die existenziale Grundproblematik des Seins zum Tode, von dem er an dieser Stelle bündig sagt:

Die Form der Moralität dient zur Formierung einer Materie der Mortalität, welche ihrerseits Indikator aller Unumkehrbarkeit der Zeit ist.⁴¹⁹

In der Konsequenz werden der Universalisierungsgrundsatz und der diskursethische Grundsatz zunächst mit einem „existenzialpragmatischen Grundsatz“ verkoppelt und dann aus dieser Verkopplung in noch einmal zwei Schritten reformuliert. Den existenzialpragmatischen Grundsatz selbst gewinnt Ebeling schlicht aus einer Moralisierung der an sich selbst unmoralischen und deshalb auch „folgenlosen Schulbuchweisheit“ *Alle Menschen sind sterblich*, die dann allerdings die Form *Alle Menschen sind als Sterbliche anzuerkennen* annimmt. Wird dieser Satz im ersten Schritt dem Universalisierungs- und dem diskursethischen Grundsatz integriert, muss es künftig heißen:

⁴¹⁸ *Vernunft und Widerstand*, S. 162f.

⁴¹⁹ *Ebd.*, S. 165.

1. Jede gültige Norm muss der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes Einzelnen als eines Sterblichen voraussichtlich ergeben, von allen Sterblichen zwanglos akzeptiert werden können.

2. Jede gültige Norm fände die Zustimmung aller Sterblichen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen könnten.⁴²⁰

Mit diesem ersten Schritt ist aber tatsächlich nur erst die Verkopplung der Einsicht in die Vernünftigkeit der Universalisierung mit dem universellen Sein zum Tode als solchen erreicht. Wird dabei aber, und darum geht es ja, der existenzialpragmatische Grundsatz der unumgänglichen und dann auch konsequent auszutragenden Anerkennung der universellen Sterblichkeit selbst ausdrücklich anerkannt, folgt im zweiten Schritt eine weitere Reformulierung, die dann die Pflicht zum Widerstand gegen die Missachtung der universellen Sterblichkeit einschließt:

1. Jede gültige Norm muss der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Interessen jedes Einzelnen als eines Sterblichen und der allgemeinen Vernichtung vernünftig Widerstehenden voraussichtlich ergeben, von allen widerständig Sterblichen zwanglos akzeptiert werden können.

2. Jede gültige Norm fände die Zustimmung aller dem Terror des Todes Widerstehenden, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen könnten.⁴²¹

Damit kommt Ebeling dann aber noch einmal auf Hegel zurück:

Sich selbst als Sterblichen zu setzen heißt: sich selbst in der Kommune der Sterblichen als Sterblichen anzuerkennen. Ich kann mich aber nur selbst als solchen anerkennen, wenn ich mich meinerseits als anerkennend setze, also mich anerkenne als anerkennend – wesentlich nicht nur mich. (...) Hegels Prämisse der Theorie der Selbstbewusstseins ist auch die – wenn auch nur formale Prämisse der Anerkennungsverhältnisse in Kommunikation, Argumentation und Identifikation: „Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend.“⁴²²

⁴²⁰ Vgl. ebd., S. 166ff.

⁴²¹ Vgl. ebd., S. 183f.

⁴²² Ebd., S. 186f.

Ist diese Anerkennungstat als solche noch frei von ethischen Forderungen, so schließt sie doch die Fundierung aller Ethik auf diese Tat ein und bildet insoweit noch das faktische Apriori der Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft als der idealiter herrschaftsfrei sich verständigenden Kommune der Vernünftigen. Dies allerdings nur so, dass die Argumentationsgemeinschaft als solche sowohl von der gemeinigen Sterblichkeit wie vom gesellschaftlichen „Sterbezusammenhang“ muss absehen können: Wer argumentiert, muss im Argument von seiner und der Sterblichkeit aller abstrahieren, nicht weil er unfähig wäre, etwas anderes als Argumente zu verstehen, sondern weil unter Argumentierenden nur gelten darf, was von ihnen im radikalen Sinn des Worts, d.h. aber in radikaler Distanz von jedem Interesse, diskutiert und zuletzt angenommen werden kann. So sehr dies im Interesse einer rigoros verstandenen Vernunft befreiend ist, so deutlich wird an dieser Stelle, dass die im Intersubjekt der Sprache vollzogene zweite Synthese der Subjektivität zwar die im angegebenen Sinn verstandene Letztbegründung der Moral zu leisten vermag, zu ihrer Erstbegründung, zum „Dass“ ihrer auch faktischen Anerkennung aber prinzipiell nicht in der Lage ist. An dieser Stelle öffnet sich dann auch wieder ein Spalt zwischen der von Habermas und Apel entworfenen Kommune der Vernünftigen und der von Marx entworfenen Kommune der Unterdrückten, von der Ebeling mit der jüngeren Kritischen Theorie allerdings zu recht verlangt hatte, sich auf die Vernunft anzuweisen, deren Artikulation Sache der vernünftig Sprechenden ist.

2.3.3. Die Kommune der Sterblichen und Vernünftigen

Die tatsächliche Identifikation der Sterblichen und der Vernünftigen in eine Kommune beider kann Ebeling zufolge deshalb weder dem faktisch endlichen Existenzsubjekt noch dem logisch un-endlichen Intersubjekt der Sprache zugemutet, sondern muss vom Intellekt des bewussten Seins geleistet werden, das die dritte Synthese der Subjektivität vollzieht. Allerdings kann dieses bewusste Sein nach den dekonstruktiven „Höllenfahrten der Skeptiker“ wie nach der kommunikativen Letztbegründung der Vernunft nicht mehr in dem „Ich denke“ gefunden werden, das Kant zufolge alle meine Vorstellungen muss begleiten können. Es muss statt dessen in dem „Ich-widerstehe“ und schließlich dem „Ich-widerspreche“ subjektiviert werden, das sich in allen Akten des Widerstands aufweisen lässt, die gleichursprünglich als

Akt der Vernunft vollzogen werden und deshalb in ein und dem selben Zug das Interesse des Existenzsubjekts mit dem Intersubjekt der Sprache vermittelt haben. Das heißt nicht, diese Vermittlung umstandslos auf die im Kampf sich assoziierende Kommune der Unterdrückten zurückzuführen, die sich faktisch in „Avantgarden des Widerstands“ verkörpert und dort immer schon als eine solche ausgesprochen hat. Deren Anspruch auf Verkörperung und Aussprache des Allgemeininteresses bleibt vielmehr zu recht solange ein bloßer Anspruch, bis er im letztendlichen Konsens kommunikativer Vernunft in seiner Verständlichkeit, Richtigkeit und Wahrheit bestätigt worden ist. Es heißt aber, die *Wahrhaftigkeit* des Ich-widerstehe und Ich-widerspreche vom Anspruch konsensueller Bestätigung zu befreien und zur Benennung dieses Seins auch deshalb auf die erste Person Singular und den Begriff des Bewusstseins zurückgehen zu müssen:

Das Ich-widerstehe des Selbstbewusstseins ist wesentlich unüberführbares je einzelnes Widerstehen, freilich nach Möglichkeit in einer Assoziation von Widerstehenden, weil andernfalls das Existenzsubjekt im Intersubjekt lediglich verschwindet. D.h.: das Interesse des Existenzsubjekts muss sich vor dem Intersubjekt des Sprachsubjekts bewähren. Das kann es aber nur, wenn das Bewusstseinssubjekt als je einzelnes Widerstandssubjekt auch noch dem falschen Konsens widersteht. Denn nur aus der anhaltenden Distanz des je einzelnen Widerstandsbewusstseins lässt sich die Möglichkeit des wahren Konsenses befördern. Das Widerstandspotenzial des Selbstbewusstseins verliert seine Kraft zur Vereinigung von Existenz- und Sprachsubjekt, wenn der Parameter der Wahrhaftigkeit getilgt wird, wie dies unter Argumentierenden als Argumentierenden der Fall sein muss. Wir können daher keine Konsensustheorie der Wahrhaftigkeit entwickeln. (...) Die Leistung der Identifikation der Argumentierenden und der Sterblichen bleibt prinzipiell jeweilige Einzelleistung.⁴²³

Übernimmt und anerkennt das Ich-widerstehe und Ich-widerspreche des bewussten Seins seine Angewiesenheit auf Argumentation auch ausdrücklich als seine Grenze, gelingt dennoch nur ihm die faktische Erstbegründung der Einheit von Vernunft und Widerstand, die sich in diesem Gelingen selbst auf nichts anderes gründet als die ausdrückliche Wahl der Wahl. Mit ihr und durch sie setzt es sich gerade in der Übernahme und Anerkennung seines derart begrenzten Anspruchs prinzipiell dem Intersubjekt der Argumentation *voraus* – wenn auch nur so, dass es damit den Prozess des Argumentierens immer neu in Gang bringt, der allein seine wahrhaftige

⁴²³ *Das Subjekt im Dasein* a.a.O., S. 88f.

Absicht auf Verständlichkeit, Richtigkeit und Wahrheit zu bewähren vermag. Das aber heißt: nur infolge der wahrhaftigen Vereinzelung der Widerstehenden und ihrer Assoziation mit anderen wird unter Sterblichen Argumentation als eine solche möglich, die Sterbliche moralisch und politisch anzuleiten vermag. „Hierbei hält uns“, schreibt Ebeling in jetzt auf Heidegger und Sartre zurückweisender Entschlossenheit, „kein allgemeiner Weltgeist, sondern in der Wahrnehmung des Allgemeinen hält sich jeder selbst als das reflektierte Fürsichsein des Widerstands gegen das Misslingen“:

Der Intellekt des bewussten Seins ist nämlich nicht einmal mehr auf einen abwesenden Gott bezogen, sondern allein an der Notwendigkeit orientiert, menschliche Subjekte aufeinander zu beziehen und sowohl die Einheit eines mit sich wie die Einheit aller miteinander zu ermöglichen. (...) *Das eigentliche Subjekt im Dasein* ist daher dasjenige des bewussten Seins, das nicht weniger im apriorischen Plural gedacht ist als das Intersubjekt der Sprache und das Kosubjekt der Existenz, das aber als das beide Vermittelnde die Einzelheit des Fürsichseins an sich behalten muss und nicht in der Allgemeinheit eines Konsenses aufgehen kann, soll der Konsens davor bewahrt werden, ein falscher zu sein (kursiv i. Orig.).⁴²⁴

Der faktisch immer auch assoziierten Pluralität des trotzdem immer für sich vereinzelt und sich derart der eigenen Wahl der Wahl verdankenden bewussten Seins spricht Ebeling dann den im engeren Sinn Kant entlehnten Begriff einer „spekulativen Vernunft“ zu, der zugleich über den aktuell leitenden Begriff der kommunikativen Vernunft hinausweist. Als faktisch existierende steht diese spekulative Vernunft „immer und essenziell unter der Avantgardebedingung“ und darf sich deshalb auch nicht „in schlechter Idealität“ vormachen, „die Avantgardebedingung durchzustreichen, d.h. zu meinen: die Vernunft wäre noch bei sich oder in idealer Sprechsituation gerade bei sich, wenn der Unterschied der Avantgarde und des Fußvolks abgeglichen wäre.“⁴²⁵ Dem entspricht dann aber, dass die von spekulativer Vernunft vollzogene dritte Synthesis *auf immer* an eine Differenz gebunden bleibt, in der das wahrhaftige Existieren und das vernünftige Sprechen nur so zusammenkommen, dass sie dabei unaufhörlich auseinandergehalten werden müssen. Sie verbindet und trennt derart „Kommunikativa“ als das, was verständlich, richtig und wahrhaftig genannt werden kann, und „Akkommunikativa“ als das, was

⁴²⁴ Ebd., S. 89.

⁴²⁵ *Jenseits der kommunikativen Vernunft. Das Subjekt der Leidenschaft*, in: *Neue Subjektivität*, a.a.O., S. 186f.

zunächst und zumeist und oft auch für immer als Phänomen der Unverständlichkeit, Unrichtigkeit oder Unwahrhaftigkeit, zuletzt aber stets als „metaphorischer oder ganz unmetaphorischer Tod“ verstanden werden muss. Auf der Ebene der Unverständlichkeit ist im Kern der Suizid gemeint, den Ebeling nicht als individuelle Kommunikationsverweigerung, sondern als Zerstörung der gemeinsamen kommunikativen Welt deutet, die im Suizidenten, aber eben nicht allein durch ihn vollzogen wird; auf der Ebene der Unrichtigkeit ist im Kern der Homizid gemeint, der im Ausgriff auf das unhintergehbare Widerstandsrecht zwar unumgänglich sein kann, aber auch dann eine gewaltsame Aufhebung der Kommune der Argumentierenden im Vollzug eines Rechts des aktuell Stärkeren darstellt und deshalb in jedem einzelnen Fall nicht zu rechtfertigen ist und bleibt; auf der Ebene der Unwahrhaftigkeit schließlich der Umgang mit dem Holozid, in dem die Unwahrhaftigkeit selbst als verkennende oder verleugnende Einstimmung in die drohende Auslöschung der Gattung gedacht werden muss.⁴²⁶

Vermittelt über den Widerstand gegen Unverständlichkeit, Unrichtigkeit und Unwahrhaftigkeit identifiziert die dritte Synthese das bewusste Sein mit den drei „Basis-Fiktionen“ allen kommunikativen Handelns, unter denen Ebeling im Rückgriff auf das „Faktum der Vernunft“ wie auf den historischen Zusammenhang von Aufklärung und Französischer Revolution die nur kontrafaktisch zu intendierenden „Vernunftzwecke“ der Behauptung der Freiheit, der Herstellung von Gleichheit und der „Absorption der Sterblichkeit“ als der „vernünftigen Grundlage der Brüderlichkeit“ versteht.⁴²⁷

Behauptung der Freiheit, Herstellung der Gleichheit und Absorption der Sterblichkeit sind freilich *ficta* der Vernunft, die als solche nicht ablegbar und doch auch nicht belegbar sind wie empirische Daten oder die Empirie stützende Konstrukte: Sie überschießen die Erfahrung nicht zu dem Zwecke einer besseren Begründung der Erfahrung, haben keinen transzendentalen Status im Sinne Kants, sondern sind regulative Ideen: *Sie müssen sich nicht nur in der Kritik an der Metaphysik vergegenwärtigen lassen, sondern als deren allererst tragfähiges Ergebnis bewährt werden.* (...) Die Einschränkung der Basis-Fiktionen des Handelns darauf, *Fiktionen* zu sein und nicht *mehr* als regulative Ideen, kann freilich nicht zu dem ideologehistorischen Versuch verleiten, sie dann doch besser überhaupt

⁴²⁶ *Ideale Sinndimension* a.a.O., S. 18-31. In diesem Buch gliedert Ebeling die Differenz zwischen Sphären des Existenzsubjekts, des Intersubjekts der Sprache und des Subjekts des bewussten Seins als reale Gewaltkonstellation, ideale Sprechsituation und ideale Sinndimension.

⁴²⁷ Ebd., S. 12 - 16 u. S. 77 – 113.

abschaffen zu wollen. Denn ihre Abschaffbarkeit bedeutet die Aufhebung der Humanität selbst: Ohne die Basis-Fiktion der behaupteten Freiheit entfällt auch die Basis-Deduktion der Verantwortlichkeit; ohne die Basis-Fiktion der herzustellenden Gleichheit die entsprechende Deduktion der Gerechtigkeit; ohne die Basis-Fiktion der absorbierten Sterblichkeit die Deduktion einer Rationalfigur der Brüderlichkeit (kursiv von mir).⁴²⁸

Immer schon anerkannt sind diese „Basis-Fiktionen“, sofern das „Faktum der Vernunft“ in seiner dreifachen Gliederung als Faktum der Kommunikation (Kommune der Sterblichen), Faktum der Argumentation (Kommune der Vernünftigen) und Faktum der Identifikation (Kommune der Sterblichen und Vernünftigen im Ich-widerspreche des bewussten Seins) so anerkannt wird, dass sich die Vernünftigen und Sterblichen darin gegenseitig als frei, gleich und „nicht bloß sterblich“ anerkennen. Im Vollzug dieser Anerkennung ist „der Tod als das Radikal der Gewalt zugleich auch das Radikal der Sym-pathie als des geteilten Pathos, das Vernünftige und Unvernünftige als Endliche eint.“⁴²⁹

Dabei trennt *und* verbindet die spekulative Vernunft des Ich-widerstehe und Ich-widerspreche die akommunikative „reale Gewaltkonstellation“ von der kommunikationsleitenden „idealen Sinndimension“, in dem sie sich widerständig „auf der ‚einsamen‘ Grenzscheide zwischen Kommunikativa und Akommunikativa“ hält. „Spekulativ sein heißt: den Unterschied beider ‚Welten‘ zu durchbrechen, indem an dem Unterschied festgehalten wird.“⁴³⁰

Im „durchblickenden“ Festhalten an der Differenz hält das bewusste Sein dann aber auch seinen eigenen Unterschied und darin sich selbst aus, d.h. den existenzialpragmatischen Grund-Sachverhalt, unhintergebar Freiheits- *und* Todesbewusstsein zu sein und deshalb je für sich „probeexistieren“ zu müssen: „Das Ich-widerspreche repräsentiert kein Wir-widersprechen, sondern ist so ‚es selbst‘, dass umgekehrt alles Wir-widersprechen nur Re-präsentant ist für die radikale Vereinzelung im Widerspruch.“ Mit und gegen Heidegger schließt Ebeling: „Im Ich-widerspreche wiederholt sich die Vereinzelung – mit den Mitteln der Vernunft.“⁴³¹

⁴²⁸ Ebd., S. 78f.

⁴²⁹ Ebd., S. 114 bzw. 101.

⁴³⁰ *Jenseits der kommunikativen Vernunft*, S. 188f. Vgl. 2.4.

⁴³¹ Ebd., S. 186 bzw. 192.

Anders als die vom Existenzsubjekt endbegründete Kommune der Sterblichen und anders auch als die vom Intersubjekt der Sprache letztbegründete Kommune der Vernünftigen ist die im Ich-widerspreche erstbegründete Kommune der Sterblichen *und* Vernünftigen dann aber eben nicht nur im Akt der Erstbegründung, sondern immer und überhaupt je nur in der Vereinzelung der wahrhaftig Existierenden und vernünftig Sprechenden gegeben. Dies gilt auch und gerade dann, wenn sich die im „Wahrsein qua existieren“ Vereinzelten faktisch stets zu „Avantgarden des Widerstands“ assoziieren und sich dabei auf die Universalisierung dieser Assoziationen anweisen.

Wenn in Ebelings Entwurf einer faktisch existierenden spekulativen Vernunft tatsächlich ausgeschöpft ist, was Heideggers Entwurf des faktisch existierenden Daseins nur erst einbeschrieben war, lässt sich das nicht zufällig auch daran ausweisen, dass in den Vereinzelungen wie in den Assoziationen der spekulativen Vernunft – es gibt das eine nicht ohne das andere und umgekehrt – rational wiederholt wird, was Heidegger im Existenzial des „Volkes“ nur in irrationalistischer Entstellung zu sagen wusste. So hat auch Heidegger (a) die Eigentlichkeit des Daseins in der Faktizität der praktischen Vernunft ausgemacht, die sich (b) im „existenzialen Schematismus“ von Angst, Achtung und Gewissensruf und im affektiv erlittenen Sein zum Tode erst zu sich selbst, ihrem Un-zuhause und ihrer Unheimlichkeit ermächtigen muss, um aus der Vereinzelung seiner Wahl der Wahl heraus (c) im „Wahrsein qua existieren“ zum „guten Willen“ und deshalb zum „Gewissen der Anderen“ zu werden, mit denen es sich dann (d) zur un-darstellbaren und un-vertretbaren Gemeinschaft der un-vertretbaren „Freiheiten zum Tode“ assoziiert, um (e) zur immer nur in actu gegebenen „Generation“ vorausspringend-befreiender Fürsorge zu werden, d.h., mit Ebeling präzisiert, zu einer Avantgarde der Einheit von Vernunft und Widerstand.⁴³²

Heidegger selbst allerdings hat seine im Rückgang auf Kant, Kierkegaard und Nietzsche gewonnene Entdeckung augenblicklich wieder verspielt, erst durch die Benennung der assoziierten praktisch-spekulativen Vernunft durch den unrettbaren

⁴³² Vgl. 1.7. Ebeling selbst reduziert Heideggers Entwurf einer eigentlichen Existenz auf die Position eines quasi-stirnerianischen existenziellen Anarchismus, der sich aus voraussehbarer Erschöpfung erst in die „Volksgemeinschaft“ und dann in eine poetisierende Mystik rettet. Diese Deutung mag den Freiburger Professor psychologisch treffen, wird aber – wie hier gezeigt – dem systematischen Potenzial des Entwurfs nicht gerecht.

Namen des „Volkes“ und dann (f) durch die Identifikation von „Generation“ und „Volk“ ausgerechnet im faschistischen Trugbild der Revolution, d.h. in der historisch bisher unüberbotenen Anti-Vernunft.⁴³³ Ebeling revidiert diese unsäglichste aller Verfehlungen politischer Ontologie deshalb auch und gerade dadurch, dass er seinen Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode konsequent und kompromisslos an das mit dem „Faktum der Vernunft“ gegebene Gesetz rückhaltloser Universalisierung zurückbindet und diese Faktizität in ihrer aktuell avanciertesten, wenn auch nach wie vor bloß formalen Fassung aufnimmt:

Argumentierend ist den Argumentierenden die Argumentationssituation unhintergebar. Argumentieren heißt: sich als vernünftig setzen und damit allgemein.⁴³⁴

Mit der Ausschöpfung des zuerst von Heidegger signierten Entwurfs einer Phänomenologie der transnihilistischen, weil sich im Nihilismus von ihm abkehrenden Existenz ist dann aber tatsächlich die Grenze des ganzen Entwurfs und damit der Augenblick ihrer Überschreitung markiert – nicht zuletzt deshalb, weil die nihilistische Erfahrung im Holozid auf ihr materiales Radikale zu treffen droht. Wenn diese Überschreitung jetzt in einer Kritik noch von Ebelings Fassung dieser Phänomenologie vollzogen wird, spricht das nicht gegen, sondern für deren Rang. Bewähren wird sich das immer dann, wenn ich auf Ebeling zurückkomme, explizit am Ende des Zweiten und dann mit dem ganzen Dritten Würfelwurf.

2.3.4. Die Zweideutigkeit der Kommune: Scham, Wut und Empörung

Wenn sie auch nicht darin aufgeht, finden sich doch Parallelen zwischen Ebelings Phänomenologie der Kommunen des Daseins und der aktuell hegemonialen Tendenz einer „Rückkehr zur Ethik“.⁴³⁵ *Philosophisch* wird diese Tendenz primär aus der auch durch Versatzstücke der jüngeren Kritischen Theorie wie des neueren französischen Denkens aufgerüsteten Dogmatik der Skepsis und dem ihr eigenen

⁴³³ Vgl. 1.7.1.

⁴³⁴ *Vernunft und Widerstand*, S. 148

⁴³⁵ Eine radikale Kritik dieser Tendenz leistet Alain Badiou, der hier deshalb auch prominent zu Wort kommen wird. Vgl. in nuce *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien 2003.

„Abschied vom Prinzipiellen“ (Odo Marquardt) legitimiert – eine Konfusion, an der prominente AutorInnen beider Diskurse leider nicht unbeteiligt waren.

Moralphilosophisch terminiert sie in der Bestimmung, wonach es das Böse ist, dass dem Guten seinen Platz anweist; ihr entspricht, dass der Einbruch eines Ereignisses in die Geschichte nur als Ereignis des radikal Bösen gedacht werden kann.

Politisch behauptet sie nicht mehr nur die Krise, sondern den Zusammenbruch des Marxismus und damit die vermeintlich alternativlose Einschließung der Politik in ein Dispositiv, dessen Grenzen der Liberalismus absteckt. Konsequenterweise wird die Politik dann auch dem Rang nach der Ethik unterstellt, die sich ihrerseits in einer Lektüre der Menschenrechte begründet, die den Menschen selbst primär als Opfer identifiziert, genauer: als das Wesen, „das sich selbst als Opfer wiederzuerkennen vermag.“⁴³⁶ Kant folgend wird die ethische Position schließlich primär in der Position des Urteils bzw. des Urteilenden verortet: ein Umstand, der das Denken auf die vorauslaufende Rechtfertigung „humanitärer Interventionen“ einschränkt.

Trotz offener Anschlüsse trennt sich Ebeling von dieser Tendenz im nun allerdings „unzeitgemäßen“ Beharren auf der „idealen Sinndimension“ zu behauptender Freiheit, herzustellender Gleichheit und in deren Konjunktion erst zu absorbierender Sterblichkeit. Ihren regulativen Ideen im „guten Willen“ verpflichtet, folgt die deshalb auch frei gewählte Selbsttätigkeit der wahrhaftig Existierenden und vernünftig Sprechenden, die sich selbst in der Unterordnung der Selbstbehauptung des Lebens unter die Selbstverwirklichung der Vernunft bejaht: ein „Abschied vom Prinzipiellen“ ist mit Ebeling nicht zu machen und wird von ihm auch ausdrücklich zurückgewiesen.⁴³⁷

Dabei kommt ihm zugute, dass sich seine Zusammenführung von Transzendentalphilosophie, Existenzialanalytik und Diskursethik in einem phänomenal auch begründeten Spiel von Gabe und Gegengabe entfaltet. So erfährt Kants Entwurf einer praktischen Vernunft in der Substruktion durch Heideggers Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode in dem Maß an existenzieller und ko-existenzieller Bindungskraft, wie die „Freiheit zum Tode“ umgekehrt erst in der Unterstellung unter das „Faktum der Vernunft“ ethisch-politisch qualifiziert wird – eine Bewegung, die Heidegger selbst vorweggenommen, doch nie wirklich ausgeführt hat.

⁴³⁶ Badiou a.a.O., S. 22.

⁴³⁷ Vgl. *Ideale Sinndimension*, S. 122f.

Zugleich kommt die existenzial substrierte Spekulation ihrerseits nur in der Verweisung auf das von der jüngeren Kritischen Theorie letztbegründete Paradigma kommunikativen und schließlich argumentativen Handelns zur Deckung ihres Anspruchs auf Verständlichkeit, Richtigkeit und Wahrheit. Dem entspricht, dass die diskursethische Wiederholung des „Faktums der Vernunft“ erst in der Verweisung auf die „mit den Mitteln der Vernunft“ wiederholte Vereinzelnung der wahrhaftig Existierenden das bewusste Sein findet, das zwischen wahren und falschem Konsens existenziell zu unterscheiden vermag.

Ihren weitreichendsten politischen Anspruch erhebt Ebelings Phänomenologie schließlich im zwar nicht zentralen, doch durchgängig aufrechterhaltenen Rückbezug auf die Hegel und Marx entlehnte Anerkennungsproblematik. Dies geschieht keineswegs zufällig im Verweis auf ein zwar zutiefst prekäres, doch nach Lage der Dinge zwingend einzuforderndes Widerstandsrecht, das im Extremfall als Recht auf gewaltsame Gegenwehr behauptet werden muss und im gelingenden Fall „der *schließlichen* Befreiung aller *zukünftigen* Sterblichen“ den revolutionsethisch gespurten Weg bereitet.

Dennoch ist nicht zu übersehen, dass die spekulativ aufgeladene Existenzialpragmatik Ebelings ausgerechnet in der Ausrichtung auf die „Existenzentscheide“ der Suizidalität, Genozidalität und Holozidalität in eigentümlicher Weise abstrakt bleibt. Greifbar wird dies in der quasi-leninistischen Reservierung des im eminenten Sinn ethisch-politischen Handelns auf die in aller Kommunikation einsame Entschlossenheit der wahrhaftig Existierenden und ihrer „Avantgarden des Widerstands.“ Dabei geht es mir nicht um die Bestreitung des faktischen Rechts dieser Einschränkung als vielmehr um die Frage, wie in der Alltäglichkeit ko-existenziellen Widerstands Felder der Vermittlung zwischen Avantgarde und „Fußvolk“ ausgemacht werden können, die nicht allein von den Virtuosen des „Wahrseins qua existieren“, sondern immer auch von der Selbstermächtigung der Vielen erschlossen werden. Im Zug der von Ebeling selbst schon geleisteten Verortung von Existenzialpragmatik und Diskursethik im Horizont der Anerkennungsdiagnostik kann dabei auf das selbst der jüngeren Kritischen Theorie zugehörige Projekt Axel Honneths verwiesen werden, das „normative Potenzial der sozialen Interaktion nicht einfach nur mit den sprachlichen Bedingungen einer herrschaftsfreien Verständigung gleichzusetzen“, sondern die diskursethische Kritik der Verständigungs- auf eine Kritik der „Anerkennungsverhältnisse“ zu erweitern und

diese in einer erneuerten Kritik der Produktionsverhältnisse zu bewähren.⁴³⁸

Tatsächlich zielt auch Honneth auf den schon von Ebeling monierten Umstand, dass die Regeln kommunikativen Handelns zwar Voraussetzungen einer herrschaftsfreien Verständigung und damit einer gegenseitigen Anerkennung jedenfalls der Argumentierenden umreißen, ihre Verletzung in den tatsächlichen Verständigungsverhältnissen aber nur sehr vermittelt zum Motiv ethischen oder politischen Widerstands wird, weil sich „moralische Erfahrungen nicht an der Einschränkung von Sprachkompetenzen entzünden, sondern sich mit der Verletzung von sozialisatorisch erworbenen Identitätsansprüchen bilden.“ Doch während Ebeling dieses Problem im Rückgang auf die zwar unausweichlichen und letztlich auch alltäglichen, in durchschnittlicher Alltäglichkeit aber eben stets abgedrängten und deshalb immer erst in Vereinzelung vollziehbaren „Existenzentscheide“ der „Freiheit zum Tode“ auflösen will, setzt Honneth auf die ihnen vorgelagerten und deshalb in der Selbsterfahrung des Daseins sehr viel präsenteren „Gefühle sozialer Missachtung“, die sich in den Verständigungsverhältnissen immer dann einstellen, wenn entgegen der ko-existenziell geteilten Erwartung „eine als verdient angesehene Anerkennung ausbleibt“ (ebd.). Dabei geht Honneth auf Hegel, auf George Herbert Mead und, wenn auch unthematisch, auf Heidegger zurück:

Der Zusammenhang, der zwischen der Erfahrung von Anerkennung und dem Sich-zu-sich-Verhalten besteht, ergibt sich aus der intersubjektiven Struktur der persönlichen Identität: die Individuen werden als Personen allein dadurch konstituiert, dass sie sich aus der Perspektive zustimmender oder ermutigender Anderer auf sich selbst als Wesen zu beziehen lernen, denen bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten positiv zukommen. Der Umfang solcher Eigenschaften und damit der Grad der positiven Selbstbeziehung wächst mit jeder Form von Anerkennung, die der einzelne auf sich selbst als Subjekt beziehen kann: so ist in der Erfahrung von Liebe die Chance des Selbstvertrauens, in der Erfahrung von rechtlicher Anerkennung die der Selbstachtung und in der Erfahrung von Solidarität schließlich die der Selbstschätzung angelegt.⁴³⁹

⁴³⁸ Axel Honneth, *Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*. In: *Das Andere der Gerechtigkeit*, a.a.O., im Zus. S. 88 – 109, zum Problem einer erneuerten Kritik auch der Produktionsverhältnisse ebd., S. 101 und S. 104ff.

⁴³⁹ *Kampf um Anerkennung* a.a.O., S. 277f. Zu George Herbert Mead vgl. ebd., S. 107 – 226. Zum Begriff des Sich-zu-sich-Verhaltens bei Heidegger vgl. hier 1.3.2. u. pass. Anzumerken bleibt allerdings, dass Honneth eigens die methodische Differenz einer am monologischen Sich-zu-sich-Verhalten und einer am dialogischen Verständigungshandeln orientierten Reformulierung der Anerkennungsdiagnostik zum Ausgangspunkt macht.

Der existenziellen Bedeutung der in den intimen Liebes-, institutionellen Rechts- und sozialen Wertschätzungsverhältnissen erwarteten Anerkennung entspricht, dass sich die Verletzung solcher Erwartungen in „Grundbefindlichkeiten“ missachteten Daseins niederschlägt, die in ihrem seinerschließenden und deshalb auch ethisch-politisch relevanten Potenzial denen der Angst und der Achtung an die Seite gestellt werden können. Honneths „empirisch kontrollierte Phänomenologie der Anerkennungsformen“ verdichtet diese Grundbefindlichkeiten in den Gefühlen der Scham, der Wut und der Empörung und verweist zugleich auf deren für die ethisch-politische Widerständigkeit des Daseins konstitutive Leistung:

In solchen Gefühlsreaktionen (...) kann die Erfahrung von Missachtung zum motivationalen Anstoß eines Kampfes um Anerkennung werden. Denn die affektive Spannung, in die das Erleiden von Demütigungen den einzelnen hineinzwingt, ist von ihm selbst jeweils nur aufzulösen, indem er wieder zur Möglichkeit des aktiven Handelns zurückfindet; dass diese neueröffnete Praxis aber die Gestalt einer politischen Gegenwehr anzunehmen vermag, ergibt sich aus den Chancen der moralischen Einsicht, die in jenen negativen Empfindungen unverbrüchlich als kognitive Gehalte eingelassen sind.⁴⁴⁰

Unterlegt man die seinerschließenden Potenziale der die Anerkennungsverweigerung oder den –vorenthalt realisierenden Grundbefindlichkeiten Scham, Wut und Empörung einer die unmittelbaren Interessenkalküle übersteigenden ethisch-politischen Qualifikation der sozialen Kämpfe und verbindet diese mit der ja nachweislich richtigen Einsicht, dass jedenfalls die Anerkennungsverhältnisse des Rechts und der sozialen Wertschätzung historisch einer in diesen Kämpfen angelegten Tendenz auf Universalität und Egalität offen stehen, kann der Rückgang auf die Anerkennungsbegehrde tatsächlich den „normativen Gesichtspunkt“ einer kritischen Gesellschaftstheorie markieren. Diese könnte dann „die Geschichte der sozialen Kämpfe als einen gerichteten Vorgang“ beschreiben, der „hypothetisch auf einen vorläufigen Endzustand“ ausgerichtet ist,

⁴⁴⁰ *Kampf um Anerkennung*, S. 259 bzw. 224, vgl. im Zus. S. 212 – 226; vgl. auch *Das Andere der Gerechtigkeit*, S. 100. Den Missachtungsgefühlen ist insofern ganz explizit das Gewicht existenzieller Grundbefindlichkeiten zu verleihen, vgl. hier 1.4.1. u. pass. sowie jetzt auch Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, Frankfurt 2006, der dabei erneut auch Alexandre Kojève ins Spiel bringt.

von dem aus das existenziell ja immer situativ gebundene ethisch-politische Handeln strategisch bestimmt und dann auch gerechtfertigt werden kann.⁴⁴¹

Wenn ich meinen Zweiten Würfelwurf jetzt aber auf die *Existenzästhetik* Michel Foucaults leite, hat dies auch mit der von ihm selbst eingeräumten und so weit ich sehe bislang nicht überschrittenen Grenze wohl eines jeden Rückgangs auf diese Dialektik zu tun. Honneth benennt deren Grenze im Schlusskapitel seines programmatischen Aufsatzes *Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in dem er zunächst noch einmal festhält, dass eine solche Theorie ihre normativen Ansprüche in den vielfältigen Kämpfen um Anerkennung ausweisen kann, weil sie in deren „Grammatik“ die vor-theoretische Instanz findet, „unter Verweis auf die sich zeigen lässt, dass eine Kritik der gesellschaftlichen Kommunikationsverhältnisse nicht vollkommen ohne Rückhalt in der sozialen Realität ist.“ Unmittelbar im Anschluss aber weist er ausdrücklich die deshalb zunächst naheliegende Unterstellung zurück, nach der die Grundbefindlichkeiten missachteten Daseins „als solche moralisch etwas Gutes seien.“ In der Explikation dieses Vorbehalts bezieht sich Honneth auf soziologische Studien unter faschistischen Jugendgruppen, die empirisch den Nachweis antreten, dass Erfahrungen verweigerter oder vorenthaltener Anerkennung eben nicht nur zu vernünftigen Widerstand, sondern umgekehrt zur Unterwerfung unter zutiefst autoritäre, weil gewaltsam zusammengehaltene „Kameradschaften“ führen können. So kann eine anerkennungstheoretisch subtruierte Diskursethik in der Massenerfahrung sozialer Missachtung zwar immer ein „Moment innerweltlicher Transzendenz“ ausmachen, doch ist damit keinesfalls garantiert, dass „die normative Richtung ihrer Kritik von den Betroffenen geteilt wird.“⁴⁴²

Genau besehen führt dieser ja doch prinzipielle Vorbehalt dann aber auf die Kritik der Anerkennungsbegierde zurück, die Nietzsches Genealogie der Moral und dann auch Heideggers Analyse des Man-Existenzials zugrunde liegt. Tatsächlich haben Nietzsche und Heidegger aus der in der Sache geradezu als Konstituens des Daseins eingeschätzten Anerkennungsbegierde nicht auf eine ihr einbeschriebene emanzipatorische Tendenz geschlossen, sondern in ihr den ab-gründigen Grund der herrschaftsförmigen Konstitution aller gesellschaftlichen Seinsverhältnisse des

⁴⁴¹ *Das Andere der Gerechtigkeit*, S. 274.

⁴⁴² Ebd., S. 107.

Daseins gesehen: „Zunächst ‚bin‘ nicht ‚ich‘ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ‚selbst‘ zunächst ‚gegeben‘. Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.“⁴⁴³ Dem aber ist so, und hier führt die Anerkennungsbegierde schon bei Hegel unmittelbar in das Problem eines uneigentlichen oder eigentlichen Seins zum Tode zurück, weil ein in seiner Faktizität grund-loses Dasein nur in Gesellschaft die Gründe und damit auch die Anerkennung seines Existierens und seiner existenziellen Entwürfe finden kann – eine selbst existenziale Zweideutigkeit, die dann aber tatsächlich gleichermaßen zum Widerstand wie zur Unterwerfung, letztlich auch zu dem vom frühen Sartre analysierten Sado-Masochismus der Ko-Existenzialität führt bzw. führen kann.

Dies gilt dann aber nicht nur für die in Scham, Wut oder Empörung artikulierte Reaktion auf verweigerte oder vorenthaltene Anerkennung, sondern ihr voraus schon in den sehr viel häufigeren Fällen der unproblematisch gewährten, nichtsdestotrotz aber herrschaftsförmig zugeteilten und herrschaftsbestätigend angenommenen Anerkennung. Damit ist einem ethisch-politischen Rückgang auf die Begierde nach Anerkennung nicht gleich jeder Boden entzogen, im Gegenteil. Doch ist ihm dringlichst die Aufgabe zugewiesen, diese Begierde und das durch sie konstituierte Wesen noch einmal einem rückhaltlosen, jetzt aber eben nicht notwendig dogmatisch-skeptischen Zweifel auszusetzen – den Zweifel, den Foucault wie folgt formuliert hat:

Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist in sich bereits das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er. Eine ‚Seele‘ wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.⁴⁴⁴

Foucault als Protagonisten dieses Zweifels aufzurufen, hat im hier verfolgten Zusammenhang seinen Grund dann aber erst einmal in dem Umstand, dass auch er die zuletzt von Ebeling wiederholte Konstellation von Kant und Heidegger fortschreibt; es hat seinen Grund dann aber darin, dass es ihm wie Marx und zuletzt

⁴⁴³ *Sein und Zeit*, S. 129; vgl. hier 1.5.2. u. pass.

⁴⁴⁴ Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M 1976, S. 42.

Honneth um eine historisch-materiale „Grammatik der sozialen Kämpfe“ und insofern eben auch um eine Ontologie der Kommune geht.

2.4. Verschwinden, wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand

Wären sich Hans Ebeling und Michel Foucault in den späten Siebziger oder frühen Achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts begegnet, hätten sie sich selbst dann nicht viel zu sagen gewusst, wenn sie über Heidegger hätten reden sollen, mit dessen Denken beide intim vertraut waren. Während Ebeling zu dieser Zeit an der Seite von Habermas „letzte Zielmarken der Humanität“ sichern wollte, kam Foucault mit Deleuze, Guattari und Derrida jedenfalls darin überein, dass man „in unserer heutigen Zeit nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken kann.“⁴⁴⁵ Signum des Unterschieds war das allen Beteiligten schon damals unumgängliche Verhältnis zu Heidegger und zu Nietzsche: lastete Habermas beiden, darin Lukács folgend, nicht weniger als die „Zerstörung der Vernunft“ an, waren sie für Foucault die wegweisenden Vorgänger in der mit dem „Ende des Menschen“ allererst angebrochenen „Wiederkehr des Anfangs der Philosophie“:

Allen, die noch vom Menschen, von seiner Herkunft oder Befreiung sprechen wollen, all jenen, die noch fragen nach dem Menschen in seiner Essenz, jenen, die von ihm ausgehen wollen, um zur Wahrheit zu gelangen, jenen ungekehrt, die alle Erkenntnis auf die Wahrheiten des Menschen selbst zurückführen, allen, die nicht formalisieren wollen, ohne zu anthropologisieren, die nicht mythologisieren wollen, ohne zu demystifizieren, die nicht denken wollen, ohne zugleich zu denken, dass es der Mensch ist, der denkt, all diesen Formen linker und linkischer Reflexion kann man nur ein philosophisches Lachen entgegensetzen – das heißt: ein zum Teil schweigendes Lachen.⁴⁴⁶

In seinem letzten, von ihm selbst gar nicht mehr durchgesehenen und drei Tage nach seinem Tod erschienenen Interview hat Foucault sein Verhältnis zu Nietzsche und Heidegger, damit aber auch sein Verhältnis zum Humanismus, zur Anthropologie und

⁴⁴⁵ *Ideale Sinndimension*, Klappentext bzw. *Ordnung der Dinge*, a.a.O. S. 412. Die Formulierung vom sich wie ein Gesicht im Sand des Meeresufers verschwindenden Menschen findet sich ebd., vgl. hier 1.1.1. Da meine Ausführungen zu Foucault noch immer der Deutung folgen, die ich in *Geschichtlichkeit, Nihilismus, Autonomie. Philosophie(n) der Existenz* versucht habe, habe ich einzelne Passagen in nur leicht bearbeiteter Form hier übernommen. Vgl. ebd., S. 334 – 421.

⁴⁴⁶ *Ordnung der Dinge*, ebd.

zum Denken der Existenz abschließend präzisiert. Dabei vermerkt er zunächst, in seinem „ganzen philosophischen Werden“ durch die „Lektüre Heideggers“ bestimmt zu sein, der ihm deshalb auch „stets der wesentliche Philosoph“ gewesen sei. Im gleichen Augenblick aber bekennt sich zu einem „fundamentalen Nietzscheanismus“ und erklärt, schon deshalb „einfach Nietzscheaner“ zu sein, weil dieser noch über Heidegger „hinausgegangen“ sei. Zugleich räumt er ein, dass ihm Nietzsche „ganz allein gar nichts“ gesagt und er dessen Denken erst verstanden habe, als er ihn mit Heidegger gelesen habe: „Nietzsche und Heidegger, das war der philosophische Schock.“⁴⁴⁷

Im Rückgang auf das von seinem frühen Tod abgebrochene Werk lässt sich der Abschnitt seines Denkwegs denn auch genau bestimmen, auf dem er selbst von diesem Schock eingeholt wird und in dem er ihn einzuholen sucht. So hält sich Foucault anfangs wie ungezählte andere seiner Generation ganz in der Perspektive des von Heidegger inspirierten und von Sartre, Simone de Beauvoir und Maurice Merleau-Ponty entfalteten französischen Existenzialismus. Während es der frühen Nietzsche-Lektüre mitgeschuldet sein mag, dass er sich schon in seiner ersten Buchveröffentlichung (1954) auf die „Grenzerfahrung“ des Wahnsinns bezieht, will er im damals üblichen doppelten Rückgriff auf Existenzialismus und Marxismus gleichwohl eine definitiv anthropologisch auszuformulierende „Phänomenologie der Geisteskrankheit“ entwerfen. Diese soll die individuellen Pathologien fern der Naturwissenschaft einerseits „in ihrer existenziellen Notwendigkeit“ und andererseits in ihrer Abhängigkeit von gesellschaftlichen Verhältnissen verstehen, die von „Konkurrenz, Ausbeutung, Gruppenrivalität oder Klassenkampf“ bestimmt werden.⁴⁴⁸ Nimmt die Grundbefindlichkeit Angst dabei eine zentrale Stelle ein, dann weil „die Geschichte und die Natur des Menschen“ Foucault zufolge „nur in ihrer Beziehung auf die Angst begriffen werden können“: die Angst ist „Prinzip und Grund dieser Geschichte; sie bestimmt von vorneherein einen bestimmten Stil der Erfahrung (und) ist gleichsam ein Apriori der Existenz.“ Will man ein naturalistisches Missverständnis der „Geschichte und Natur des Menschen“ vermeiden, muss man sich dann aber selbst „ins Zentrum dieser Erfahrung versetzen; nur wenn man sie von innen heraus

⁴⁴⁷ Michel Foucault, *Die Rückkehr der Moral. Gespräch mit Gilles Barbedette und André Scala*. In: *Schriften* Bd. 4, Frankfurt 2005, S. 867f.

⁴⁴⁸ Michel Foucault, *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt/M 1968, S. 74, S. 70 und S. 125.

begreift, lassen sich die durch die Entwicklung entstandenen natürlichen Strukturen und die durch die psychologische Geschichte herauskristallisierten individuellen Mechanismen im krankhaften Universum bestimmen.“⁴⁴⁹

Die Geisteskrankheit ist deshalb zureichend nur im Nachvollzug des Seins- und Weltentwurfs des erkrankten Daseins und *als* sein Seins- und Weltentwurf zu verstehen, „gekennzeichnet durch einen ureigenen Stil der Verfallenheit an die Welt: das Subjekt, dem die Bedeutungen des Universums entgleiten, das dessen grundlegende Zeitlichkeit verliert, entäußert seine Existenz an die Welt, in der seine Freiheit anbricht.“⁴⁵⁰ Dabei ist natürlich stets mitzudenken, dass dieses Verfallen an die Welt kein Verfallen an einen Zusammenhang von Objekten, sondern an eine existenzial verstandene Welt und damit immer auch an das eigene In-der-Welt-sein ist.

Das zweite und in gewisser Weise nietzscheanischste Buch Foucaults, *Wahnsinn und Gesellschaft*, erscheint erst 1961 und markiert insofern die rund achtjährige Probezeit, in der Foucault lernt, den erst durch die Konstellation Heidegger-Nietzsche ausgelösten „philosophischen Schock“ zu reflektieren. Kennlich wird diese Verschiebung in dem Versuch, die Geisteskrankheit bzw. den Wahnsinn nicht mehr im Rückgriff auf eigentliche und uneigentliche Existenzformen eines Individuums und auch nicht mehr in ihrer Abhängigkeit von der kapitalistischen Produktionsweise, mithin weder anthropologisch noch überhaupt „humanistisch“, sondern vielmehr als das schlechthin und radikal Andere zur Vernunft zu verstehen. Diese Vernunft bestimmt Foucault dann aus dem seinsgeschichtlichen Prozess, in dem der Wahnsinn als ursprüngliche und unverstellte Erfahrung des selbst un-vernünftigen Seinsgrundes alles Seienden durch theoretisch-wissenschaftliche wie praktisch-gesellschaftliche Prozeduren der Verdeckung, Ausgrenzung und Ausschließung auf das eingegrenzt, besser noch: herabgebracht und herabgewürdigt wird, was seither als Geisteskrankheit bezeichnet wird. Indem dann aber alle psychologischen bzw. psychiatrischen Diskurse einschließlich noch der von Foucault selbst versuchten existenzial-materialistischen Phänomenologie der Geisteskrankheit erst innerhalb der selbst nicht mehr hinterfragten Dichotomie von Vernunft und Geisteskrankheit einsetzen, haben sie den ihr vorausliegenden „Punkt Null der Geschichte des

⁴⁴⁹ Ebd., S. 70f.

⁴⁵⁰ Ebd., S. 89f.

Wahnsinns“ immer schon übersprungen, den Augenblick also, „an dem der Wahnsinn noch undifferenzierte Erfahrung, noch nicht durch eine Trennung gespaltene Erfahrung“ war:

Es gibt keine gemeinsame Sprache, vielmehr gibt es sie nicht mehr. Die Konstituierung des Wahnsinns als Geisteskrankheit am Ende des achtzehnten Jahrhunderts trifft die Feststellung eines abgebrochenen Dialogs, gibt die Trennung als bereits vollzogen aus und lässt all' die Worte ohne feste Syntax, die ein wenig an Gestammel erinnern und in denen sich der Austausch zwischen Wahnsinn und Vernunft vollzog, im Vergessen versinken. Die Sprache der Psychiatrie, die ein Monolog der Vernunft über den Wahnsinn ist, hat sich nur auf einem solchen Schweigen errichten können.⁴⁵¹

Deshalb ist das eigentliche Thema der an dieser Stelle erstmals als „Archäologie“ bezeichneten Destruktion der Psychologie wie der Anthropologie und des Humanismus nicht mehr die Geschichte der Geisteskrankheit, sondern die Geschichte dieses ihr schon vorausliegenden und durch sie selbst vertieften Schweigens (ebd.). Darin liegt: Foucault destruiert die „menschliche“ Vernunft von einem ihr vorausgesetzten Anderen, d.h. von dem in der Konstitution der Geisteskrankheit zum Schweigen gebrachten Wahnsinn her - und: auf diesen Wahnsinn hin. Dabei sind Vernunft und Wahnsinn in der Weise des wechselseitigen Ausschlusses so aufeinander bezogen, dass die Vernunft die ausschließende Instanz wird, die sich selbst allerdings erst durch den Ausschluss des Wahnsinns konstituiert. Sofern Wahnsinn und Vernunft in dieser Bezogenheit aufeinander ein Ganzes bilden, innerhalb dessen die Vernunft durch die in der Konstitution der Geisteskrankheit vollzogene Auslöschung des Wahnsinns ihr eigenes Anderes und darin zugleich ihre eigene Tiefe auslöscht, erscheint die Vernunft als gegen sich selbst gerichtete, sich selbst verstümmelnde Gewalt.

Damit nun aber die vom „exterritorialen Standpunkt“ des ausgeschlossenen Anderen aus betriebene Destruktion ihrerseits überhaupt möglich werden kann, darf der Ausschluss nicht total sein.⁴⁵² Deshalb greift Foucault auf die widerständige Selbstbehauptung des Wahnsinns zurück, die sich „im Aufblitzen von Werken wie

⁴⁵¹ Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt/M 1973, S. 7f.

⁴⁵² Hinrich Fink-Eitel, *Foucault zur Einführung*, Hamburg 1989, S. 30.

Hölderlins, Nervals, Nietzsches oder Artauds“ artikuliert, und stellt sein ganzes Unternehmen konsequent in die Blickbahn „der großen nietzscheanischen Forschungen“, deren Einsatz darin liegt, dass sie „die Dialektik der Geschichte mit den unbeweglichen Strukturen der Tragik konfrontieren“ wollen.⁴⁵³ So wie Nietzsche zuvor schon den modernen Nihilismus im Rückgang auf die griechische Tragödie und die verdrängte Wahrheit des Dionysischen überwinden wollte, und so wie Heidegger die Vergessenheit des Sinns von Sein und des eigentlichen Seins des Daseins zuerst im angstdurchstimmten Vorlauf in das Sein zum Tode und später in der Dichtung Hölderlins revidieren will, so will Foucault die Gewalt des modernen Rationalisierungsprozesses im Rückgang auf die tragische Wahrheit des Wahns auflösen. Dabei erschließt die tragische Erfahrung den „reinen Ursprung“ allen Seins, den er dann als den „Punkt Null“ der Geschichte bestimmt, der in der „historischen Zeit“ gewaltsam verdrängt und mit dieser Verdrängung so systematisch vergessen wurde, das er heute überhaupt „nur noch in den Begriffen der Leere, der Nichtigkeit, des Nichts erfasst“ werden kann.⁴⁵⁴

Wenn sich Foucaults dem Schweigen des Wahns zugewandte „Archäologie“ zugleich von der Anthropologie und vom Humanismus lösen muss, dann deshalb, weil in einer ersten Hinsicht „Mensch“ der Name des Wesens ist, dem in der Verdrängung und Vergessenheit der Tragik des Seins eine „Seele“ eingeprägt wurde, die zum Gefängnis seines Körpers geworden ist. Vergleicht man den Entwurf dieser Archäologie des vor-vernünftigen und deshalb „reinen Ursprungs“ aller Vernunft mit Ebelings Entwurf einer eben nicht repressiv-instrumentellen, weil *spekulativen*, also ihre eigene Genese „durchblickenden“ Vernunft, so tritt als Punkt ihrer Übereinstimmung deren Bestimmung hervor, sich „auf der ‚einsamen‘ Grenzscheide zwischen Kommunikativa und Akommunikativa“ halten zu können: „Spekulativ sein heißt: den Unterschied beider ‚Welten‘ zu durchbrechen, indem an dem Unterschied festgehalten wird.“⁴⁵⁵ Allerdings markiert diese Übereinstimmung sofort eine scharfe und kaum zu überbrückende Trennung, weil Foucault und Ebeling den „durchbrochenen“ Unterschied von den einander entgegengesetzten Welten der Vernunft und der Un-Vernunft her in den Blick nehmen. Geht es Foucault um die

⁴⁵³ *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 536 bzw. S. 11.

⁴⁵⁴ Ebd., S. 11.

⁴⁵⁵ Hans Ebeling, *Jenseits der kommunikativen Vernunft*, a.a.O. S. 188f. Vgl. hier 2.3.3.

Rettung einer von machtgetränkter Rationalisierung in die vorgeblich akommunikative Unvernunft abgedrängten, ursprünglich undifferenzierten und in der ihr eigenen Wahrheit tragischen Erfahrung, beharrt Ebeling im Ausgang von einem differenzierten Begriff des tragischen Grundzugs der individuellen wie der Gattungsexistenz auf der „idealen Sinndimension“ einer allen Formen des Seins zum Tode entgegengesetzten Vernunft, deren Medium die Kommunikation ist. Ohne an dieser Stelle weiter ins Detail gehen zu müssen, lässt sich doch voraussehen, dass beide Positionen in ihrer anfänglich gar nicht zu vermeidenden Entgegensetzung nicht gehalten werden können. Foucault jedenfalls hat sich nach dem zuerst in *Wahrheit und Gesellschaft* bejahten „philosophischen Schock“ entschlossen in das nach wie vor unwegsame Gelände des Denkens vorgewagt, das sich in der vom „verschwundenen Menschen“ eröffneten „Leere“ erschließt. Wie jetzt noch einmal zu zeigen sein wird, hat er diesen Weg dann aber nicht in gerader Linie, sondern in gleich mehreren Kehren abgeschrieben, die so nicht intendiert und deshalb auch stets mit einer Krise des Denkens selbst verbunden waren. Folgt man der Deutung Hinrich Fink-Eitels, kann die ganze Passage in vier Abschnitte unterteilt werden:

1. In den Fünfziger Jahren vertrat er eine vor allem an Heidegger orientierte Philosophie freier Subjektivität, deren potenziell selbstbestimmte Existenzentwürfe gesellschaftlicher Repression unterliegen, vor allem dann, wenn sie „abnorm“ sind.
2. Im Laufe der Sechziger Jahre wurde er zum Archäologen des Wissens, der eine „theoretizistische“ Philosophie objektiver, autonomer und anonymer Diskurs- und Wissensformationen schrieb.
3. In den Siebziger Jahren wurde aus dem Archäologen der Genealoge der Macht, der eine „praktizistische“ Philosophie objektiver, autonomer und anonymer Dispositiv-Formationen vertrat.
4. In den Achtziger Jahren wurde er schließlich zum Ethiker, der die Skizze einer Existenzphilosophie souveräner, individueller Selbstverhältnisse entwarf.⁴⁵⁶

Die schematische Darstellung schon zeigt an, dass die Kohärenz dieses Denkweges nicht in der Folge aufeinander aufbauender Stufen liegen kann, auch wenn jede Kehre eine ihr vorausgehende Krise zu beantworten suchte. Die Kohärenz des Denkens Foucaults liegt vielmehr erstens darin, dass er in jedem Abschnitt, wenn auch jeweils in unterschiedlichem Zugriff und unterschiedlicher Hinsicht, das anthropologisch-humanistische Dispositiv „problematisiert“, dessen Kern die

⁴⁵⁶ Hinrich Fink-Eitel a.a.O., S. 103.

„transzendental-empirische Dublette“ bildet, die den Menschen zugleich als transzendentes Subjekt der reinen Vernunft und empirisches Subjekt der Arbeit, des Lebens und der Sprache setzt und eben dadurch zum Verschwinden bestimmt.⁴⁵⁷ Sie liegt zweitens im Begriff der „Problematisierung“ selbst, der zum methodischen Schlüssel des noch unausgeschöpften Potenzials wie einer zureichenden Deutung seines Denken wurde. Sie liegt drittens darin, dass es Foucault in seiner letzten Kehre vergönnt war, einer solchen Deutung von sich aus die Anweisung zu geben, die einzelnen Züge seines Denkens unbeschadet ihrer Inkohärenzen dem offenen Programm einer „Ontologie der Gegenwart“ einzuschreiben, die zugleich als „historische Ontologie unserer selbst“ praktiziert werden *soll*.⁴⁵⁸

2.4.1. Ich-denke Arbeit, Leben, Sprache. Die transzendental-empirische Dublette

Wenn ich das obenstehende Schema Fink-Eitels auch meiner Deutung unterlege, dann primär deshalb, weil es zu recht anzeigt, dass zwischen der vierten und der ersten Position ein reflexives Verhältnis unterstellt werden darf, in dem Foucaults anfängliche Fragestellung und die letzte Antwort benannt werden, die er dieser Frage erteilt hat. Offen bleibt damit allerdings, wie sich die zweite und dritte Position in dieses Verhältnis fügen. Was ich eben als nicht-intendierte, weil auf

⁴⁵⁷ Vgl. *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O. S. 384 und pass. Zum Begriff der „Problematisierung“ vgl. hier B 1.5.2.

⁴⁵⁸ Die seine letzte Position benennenden Ausdrücke „Ontologie der Gegenwart“ und „historische“ bzw. „kritische Ontologie unserer selbst“ führt Foucault in zwei programmatischen Texten ein, die er beide unter dem Titel *Was ist Aufklärung?* veröffentlicht. Der erste ist ein Auszug aus einer 1983 gehaltenen Vorlesung (*Schriften* Bd. 4, S. 837 – 848), der zweite erschien 1984 zuerst in englischer Sprache und stammt aus der in dieser Zeit entscheidenden Zusammenarbeit mit Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow an der Universität Berkeley (ebd. S. 687 – 706). Der Ausdruck „Ontologie der Gegenwart“ findet sich im ersten (ebd., S. 848), der Ausdruck „historische“ bzw. „kritische Ontologie unserer selbst“ im zweiten Text (ebd., S. 702 u. pass.). Von programmatischer Bedeutung für das Verständnis der letzten Position Foucaults ist darüber hinaus der 1982 ebenfalls in der Kooperation mit Dreyfus/Rabinow entstandene Aufsatz *Subjekt und Macht*, vgl. ebd., S. 269 – 293, vgl. hier 2.5. Vgl. auch Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt/M 1987 sowie Hubert L. Dreyfus, *On the orderings of things. Being and power in Heidegger and Foucault*. In: *Michel Foucault Philosopher*, Herfordshire 1992, S. 80 – 96.

unvorhergesehene Krisen antwortende Kehren bezeichnet habe, nennt Foucault selbst „theoretische Verschiebungen“ zwischen unterschiedlichen „Achsen der Erfahrung.“ Die erste Verschiebung (im Schema Fink-Eitels der zweiten Position entsprechend) habe ihn dazu geführt, „nach den Formen von Diskurspraktiken zu fragen, die das Wissen artikulieren.“ Die zweite (im Schema der dritten Position entsprechend) habe dann die Beziehungen, Strategien und Techniken in den Blick genommen, die „die Ausübung von Macht regeln.“ Die dritte habe schließlich „die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich“ untersucht, durch die sich (im Schema der vierten Position entsprechend) „das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt.“⁴⁵⁹ Der *Aufklärungs*-Aufsatz von 1984 nimmt die Rede von den „Achsen der Erfahrung“ auf, bezeichnet sie programmatisch als Achsen des Wissens, der Macht und der Ethik und unterstellt im unvermerkten Anschluss an Kant jede Achse einer besonderen Leitfrage: „Wie sind wir als Subjekte unseres Wissens konstituiert worden? Wie sind wir als Subjekte konstituiert worden, die Machtbeziehungen ausüben und erleiden? Wie sind wir als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert worden?“⁴⁶⁰ Im dazugehörigen Gespräch mit Hubert Dreyfus und Paul Rabinow weist Foucault den Achsen des Wissens, der Macht und der Ethik und ihren jeweiligen Leitfragen dann je eine „Ontologie unserer selbst“ zu:

Als Erstes eine historische Ontologie unserer selbst in unseren Beziehungen zur Wahrheit, die es uns erlaubt, uns als Erkenntnissubjekte zu konstituieren; dann eine historische Ontologie unserer selbst in unseren Beziehungen zu einem Feld der Macht, auf dem wir uns als Subjekte konstituieren, die im Begriff sind, auf die anderen einzuwirken; schließlich eine historische Ontologie unserer Beziehungen zur Moral, die es uns erlaubt, uns als ethisch Handelnde zu konstituieren.⁴⁶¹

Stimmig ist diese retrospektive Selbstdeutung, sofern Foucault tatsächlich immer schon, wenn auch nicht notwendig thematisch, den Kreuzungen der Achsen des

⁴⁵⁹ Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit. Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt/M, S. 12.

⁴⁶⁰ *Was ist Aufklärung?*, a.a.O., S.705f. Der Verweis auf Kant meint natürlich die drei Fragen „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“, vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, B 832f., der Kant an anderer Stelle noch die vierte Frage „Was ist der Mensch?“ zugeordnet hat. Vgl. auch, eine weitere untergründige Verbindung, die Wiederholung dieser vier Fragen in Heideggers *Kant*-Buch, a.a.O., S. 187.

⁴⁶¹ *Schriften* Bd. 4, S. 474f.

Wissens und der Macht und dabei immer auch der Frage nach der Stellung nachging, die sie der Existenz, dem Subjekt oder schlicht den Individuen zugewiesen haben. Der Unterschied zwischen der ersten und vierten und der zweiten und dritten Position liegt dann allerdings darin, dass der mittlere Foucault sich nahezu ausschließlich der passiven Konstitution von Subjektivität in den Kreuzungen der Mächte und der Wissen widmete, während sich der frühe wie der späte Foucault primär für deren Selbst-Konstitution interessierte – ein Unterschied, der sich unvermerkt noch in den beiden obenstehenden Zitaten meldet, in denen einerseits vom Konstituiert-Werden, andererseits vom Sich-Konstituieren des Daseins die Rede ist. Wollte man die derart vollzogene Kreisbewegung von Heidegger her fassen, wäre sie als eine solche zu denken, in der Foucault das Sein des Subjekts zuerst und zuletzt in der Bestimmung des In-der-Welt-seins fasst, womit zugleich gesagt wäre, dass die Achsen der Macht, des Wissens und der Subjektivierung insofern zusammenhängen, als sie gar nichts anderes als die Achsen der Welt selbst sind. Von Subjektivierung zu reden heißt dann aber eben immer und notwendig, von der Subjektivierung einer Welt zu reden.

Will man die Brüche im Denken Foucaults nicht einfach überspringen und seine Forschungen dennoch zusammenhalten, muss man eigens bedenken, dass ihm dieser Unterschied erst nachträglich bewusst wurde – und dass er, wichtiger noch, ein noch immer unabgeschlossenes Problem der Sache selbst anzeigt: das Problem nämlich, das Foucault in der *Ordnung der Dinge* unter dem Begriff der „transzendental-emprischen Dublette“ zu fassen suchte und auf der „Schwelle unserer Modernität“ platzierte.⁴⁶²

Die entscheidenden Werke der nach *Wahnsinn und Gesellschaft* ausgebildeten zweiten Position Foucaults sind die *Ordnung der Dinge* und die *Archäologie des Wissens*.⁴⁶³ Das erste, was mit ihnen fällt, ist die Unterstellung eines „reinen Ursprungs“ aller Geschichte und damit auch des Denkens. Die Destruktion trifft allerdings nicht nur die eigene Behauptung einer dem Wahnsinn zugeschriebenen „undifferenzierte Erfahrung“, sondern jede andere Konstruktion eines der „historischen Zeit“ vorgeordneten ersten Grundes, mithin gleichermaßen die Konzeption eines transzendentalen Subjekts wie eines natürlichen Objekts. An ihre

⁴⁶² A.a.O., S. 384f. bzw. S. 299, im Zus. S. 384 – 412.

⁴⁶³ Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M 1973.

Stelle treten stets einem diskontinuierlichen Bruch entspringende und sich in diesem Sinn ereignishaft durch- und einsetzende „episteme“, die als Grammatik der faktischen Erfahrung die Konstituierung aller auf ihrem Grund diskursivierten Positivitäten vorab bestimmen.⁴⁶⁴ Im Kontext des bisher Gesagten gesprochen: Der Unterschied zwischen den Diskursen des Wahnsinns in der Renaissance und den historisch späteren Diskursen der Geisteskrankheit resultiert nicht aus einer im Sinn des klassischen Relativismus zu denkenden, mehr oder minder plötzlichen, mehr oder minder zufälligen Veränderung der Wahrnehmung und Deutung eines ihnen an sich vorausliegenden „Wahnsinns überhaupt“. In ihr bringt sich vielmehr eine Diskontinuität zur Geltung, in deren Konsequenz die an die Episteme der Renaissance gebundene Positivität des Wahnsinns sich schlichtweg auflöst, während an der zuvor von ihr besetzten Stelle eine neue Positivität, nämlich die der Geisteskrankheit, zum Anker auf sie bezogener Praktiken des Wissens wie der Macht wird.

In der *Ordnung der Dinge* macht Foucault den heute noch maßgeblichen epistemischen Bruch auf der „Schwelle unserer Modernität“ aus, die nach geläufiger Philosophiehistorie durch die „kopernikanische Wende“ Kants markiert werden kann. Bestand die Aufgabe einer ihrem Gegenstand angemessenen Repräsentation bis dahin in der Darstellung der Dinge durch ihnen angemessene Zeichen, zielt sie nun auf die Darstellung des die Zeichen mit den Dingen allererst verbindenden transzendentalen Subjekts, das damit zugleich zur Instanz des Unterschieds überhaupt des Transzendentalen und des Empirischen wird, sofern das Empirische jetzt allein in ihm die formalen Bedingungen der Möglichkeit seiner Erkenntnis finden kann. Entscheidend ist nun aber, dass dieser Unterschied durch einen zweiten gekreuzt wird, sofern neben das transzendente Subjekt und mit ihm konkurrierend die Arbeit, das Leben und die Sprache treten, deren diskursive Genese Foucault in einer vergleichenden Analyse der einander ablösenden Wissenschaften der Naturgeschichte bzw. der Allgemeinen Biologie, der Analyse der Reichtümer bzw. der Nationalökonomie und der Allgemeinen Grammatik bzw. der Philologie nachzeichnet. Zur Bestimmung der noch heute ungebrochenen, besser gesagt: der heute noch immer nicht zureichend entfalteten Bedeutung dieses doppelten

⁴⁶⁴ *Ordnung der Dinge*, S. 24 u. pass.

Unterschieds verleiht er der Arbeit, dem Leben und der Sprache nicht ohne Ironie den Status von „Transzendentalien“ oder „Quasi-Transzendentalia“:

Die Analyse des transzendentalen Subjekts legt die Grundlage einer möglichen Synthese zwischen den Repräsentationen frei. Gegenüber dieser Öffnung auf das Transzendente, und zwar symmetrisch zu ihr, fragt eine andere Form des Denkens nach den Bedingungen eines Verhältnisses zwischen den Repräsentationen auf Seiten des Seins selbst, das sich darin repräsentiert findet. Was sich am Horizont aller aktuellen Repräsentationen von selbst als Grundlage ihrer Einheit bezeichnet, sind jene nie objektivierbaren Objekte, (...) die in dem Maß genau eingerückt sind, in dem sie Begründerinnen dessen sind, was sich ergibt und bis zu uns vordringt: die Arbeitskraft, die Lebenskraft und das Sprachvermögen. (...) Die Arbeit, das Leben und die Sprache erscheinen jeweils als „Transzendentalien“, die die objektive Erfahrung der Lebewesen, der Produktionsgesetze und der Formen der Sprache ermöglichen. In ihrem Sein sind sie äußererkennntismäßig (*hors connaissance*), aber dadurch selbst sind sie Bedingungen der Erkenntnisse.⁴⁶⁵

Im Zentrum dieses doppelten Unterschieds – noch einmal: Unterschied des Transzendentalen und des Empirischen und Unterschied des transzendentalen Subjekts und der Transzendentalien der Arbeitskraft, der Lebenskraft und des Sprachvermögens – steht niemand anderes als der Mensch, der erkenntnistheoretisch deshalb von Anfang an als „empirisch-transzendente Dublette“ erscheint: als transzendentes Subjekt überhaupt jeder Erkenntnis und als empirisches Objekt immer neuer wissenschaftlicher Disziplinen. In dem Maß, in dem das Transzendente nach Kant immer weniger in der „transzendentalen Apperzeption“ des Ich-denke zusammengehalten werden kann, weil es in den Transzendentalien der Arbeit, des Lebens und der Sprache immer rückhaltloser zerstreut und aufgelöst wird, zerfranst sich die empirisch-transzendente Dublette des Menschen in zutiefst prekäre und zunehmend instabile Konfigurationen:

Wie kann der Mensch dieses Leben sein, dessen Netz, dessen Pulsieren, dessen verborgene Kraft unendlich die Erfahrung überschreiten, die ihm davon gegeben ist? Wie kann er jene Arbeit sein, deren Erfordernisse und Gesetze sich ihm als ein fremder Zwang auferlegen? Wie kann er das Subjekt einer Sprache sein, die seit Jahrtausenden ohne ihn gebildet worden ist, deren System ihm entgeht, (...) die er einen Augenblick durch seinen Diskurs aufblitzen lässt und innerhalb deren er von Anfang an sein Sprechen und sein Denken platzieren muss?⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ Ebd., S. 300f. bzw. 307.

⁴⁶⁶ Ebd., S. 390.

Die strikt erkenntnistheoretisch bzw., präziser benannt, wissensarchäologisch gemeinte These von der Auflösung der transzendental-empirischen Dublette und damit vom „Tod“ bzw. „Ende“ des Menschen bezieht sich also weder auf ein Verschwinden der Gattung noch auf ein Verlöschen des Daseins, sondern allein auf die Stellung, die dem Menschen in und mit dieser Dublette zugewiesen wurde: eine Stellung, die sich ihrerseits, und hier kommt Foucault auf seinen Punkt zurück, nur auf dem Hintergrund einer besonderen, der modernen Episteme verstehen lässt. Diese Episteme hat den Menschen als un-endliches transzendentes Subjekt *und* endliches empirisches Subjekt hervorgebracht und im Zug der Auflösung dieses Doppelcharakters zunehmend in eine von der Seite der Empirie begründete und nach dem doppelten Genitiv zu denkende „Analytik der Endlichkeit“ eingeschlossen:

Wenn es auf der Ebene der verschiedenen Wissensgebiete zutrifft, dass die Endlichkeit stets vom konkreten Menschen und den empirischen Formen aus, die man für seine Existenz bestimmen kann, bezeichnet wird, ist auf der archäologischen Ebene, die das historische und allgemeine Apriori eines jeden der Wissensgebiete entdeckt, der moderne Mensch – dieser in seiner körperlichen, arbeitenden und sprechenden Existenz bestimmbare Mensch - nur als Gestalt der Endlichkeit möglich. Die moderne Kultur kann den Menschen denken, weil sie das Endliche von ihm selbst ausgehend denkt.⁴⁶⁷

Einmal dem Leben, der Arbeit und der Sprache als seinem Ungedachten konfrontiert, geht das Ich-denke in tendenziell unendlicher Analyse darauf aus, dieses Ungedachte in sich einzuholen, um seiner zur Gänze durchsichtig zu werden. Da dieses Ungedachte selbst aber die konstitutive Voraussetzung all seiner Anstrengungen ist, entzieht es sich ständig seinem Zugriff und verliert sich immer neu im „Dunkel des gelebten Augenblicks“ (E. Bloch):

Es ist das An sich gegenüber dem Für sich in der Hegelschen Phänomenologie gewesen, es ist das Unbewusste für Schopenhauer gewesen. Für Marx war es der entfremdete Mensch, in den Analysen von Husserl das Implizite, Unaktuelle, das Sedimentierte, das Nichtausgeführte: Auf jeden Fall die unausschöpfliche Unterlage, die sich dem reflexiven Denken als die wirre Projektion dessen, was der Mensch in seiner Arbeit ist, bietet, die aber ebensowohl die Rolle des im Vorhinein bestehenden

⁴⁶⁷ Ebd., S. 384.

Hintergrundes spielt, von wo aus der Mensch sich selbst sammeln und sich zu seiner Wahrheit bringen muss.⁴⁶⁸

In dem Maß, in dem der Mensch in seinem Sein fortwährend von seinem eigenen Ursprung getrennt wird und sich von ihm trennt, entzieht sich zugleich der von der modernen Philosophie und den modernen Humanwissenschaften im Sein des Menschen beanspruchte Grund und Ursprung ihrer eigenen Möglichkeit. Nach Foucault legen schließlich die der Tendenz nach bereits von der modernen Episteme abgelösten Diskurse der Psychoanalyse, der Ethnologie und der Linguistik – also die zu dieser Zeit dem Strukturalismus verpflichteten Wissenschaften - die weitesten Konsequenzen dieser Aporien frei und werden derart zu den Medien des eben nicht nur das Denken Foucaults in Frage stellenden „philosophischen Schocks“:

Man begreift die Erschütterungskraft, die das Denken Nietzsches hat haben können (und für uns immer noch bewahrt), als es in der Form des bevorstehenden Ereignisses die Verheißung und Drohung ankündigte, dass der Mensch bald nicht mehr existieren werde, sondern der Übermensch (...) und dass unser modernes Denken vom Menschen, unsere Sorge um ihn, unser Humanismus heiter auf seiner grollenden Nichtexistenz schliefen. Wir glauben uns an eine Endlichkeit gebunden, die nur uns gehört und die uns durch das Erkennen die Welt öffnet, aber müssen wir uns nicht daran erinnern, dass wir auf dem Rücken eines Tigers sitzen?⁴⁶⁹

2.4.2. Die Metamorphosen des Lebens

Im 1969 direkt unter dem Titel *Archäologie des Wissens* vorgelegten zweiten Hauptstück seiner zweiten Position hat Foucault dann in weit ausholender Weise versucht, sein eigenes Unternehmen einer rückhaltlos historisierten Aufklärung methodologisch abzusichern. Im ersten Schritt zieht er den dem Unterschied des Transzendentalen und des Empirischen noch allzu ähnlichen Unterschied des Epistemischen und des Diskursiven in einen erweiterten Begriff des Diskurses ein, den er zugleich schlicht als die regelgemäße Einheit aller seiner Aussagen bestimmt. Die Verknüpfung einer endlichen Menge von Aussagen zu einem bestimmten Diskurs soll dann weder durch das den Diskurs formulierende Subjekt, noch durch

⁴⁶⁸ Ebd., S. 394.

⁴⁶⁹ Ebd., S. 389. Zur Herkunft der Metapher vom Tigerritt vgl. Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, KSA 10, S. 362.

dessen jeweiliges Objekt, noch durch eine sich durchhaltende Struktur, auch nicht durch Vokabular oder Terminologie, sondern allein durch seine bestimmte, je einzige Regelmäßigkeit kenntlich und bestimmbar werden. Diese Regelmäßigkeit wiederum soll ausgewiesen sein, wenn die Archäologie unter methodischer Ausklammerung aller Sinn- und Geltungsfragen die zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort tatsächlich geäußerten Aussagen im Ausgriff auf nichts anderes als nur eben ihre mögliche Einheit gruppieren kann.

Dabei bestimmt Foucault den archäologischen Leitbegriff der Aussage zunächst nur negativ in seinem Unterschied gleichermaßen zum propositionalen wie zum bloß grammatischen Satz und zugleich zu jeder Form des Sprechaktes. Er trennt die Aussage damit von allen Formen der Äußerung, die Basiselement einer umgreifenden logisch-semantischen, grammatischen oder pragmatisch-konventionellen Ordnung wären und deshalb auch nur im Rekurs auf diese Ordnung und die ihr konstitutive (Inter-)Subjektivität verständlich werden können. Tatsächlich geht die Aussage sowohl der Proposition wie dem Satz überhaupt als auch dem Sprechakt voraus: Sie ist als je einzige, kontingente und anonyme Positivität „unerlässlich dafür, dass man sagen kann, ob ein Satz, eine Proposition oder ein Sprechakt vorliegt oder nicht; und damit man sagen kann, ob der Satz korrekt (oder akzeptabel oder interpretierbar), ob die Proposition legitim und wohlgeformt, ob der Sprechakt den Erfordernissen konform und ob er richtig bewerkstelligt ist“. Es handelt sich bei ihr mithin „weniger um ein Element unter anderen, weniger um einen auf einer bestimmten Ebene der Analyse feststellbaren Ausschnitt, es handelt sich vielmehr um eine Funktion, die (...) von einer Serie von Zeichen zu sagen gestattet, ob sie darin vorhanden ist oder nicht.“⁴⁷⁰

Von der Archäologie in reiner Deskription als nackte Äußerlichkeit konstatiert, ist die Aussage dasjenige, was funktional die Intelligibilität eines gegebenen Diskurses und also in ein und demselben Moment die Positivierung der Diskursobjekte wie die Positionierung der Diskurssubjekte möglich werden lässt. Als geregelte Formationen von Aussagen formieren sich die Diskurse ihrerseits zu dem „Archiv“, das als das „historische Apriori“ einer bestimmten geschichtlichen Epoche die Gesamtheit der Bedingungen zur Bildung von Aussagen in sich einschließt. Dem entspricht, das ein

⁴⁷⁰ *Archäologie des Wissens*, S. 126.

solches Archiv natürlich selbst nur von der kontingenten Endlichkeit der in dieser Epoche tatsächlich geäußerten Aussagen aus rekonstruiert werden kann.

Um anhand der Kontingenz und vor allem der Knappheit der Aussagen, Diskurse und Archive die Abwesenheit eines transzendentalen Subjekts wie die Unmöglichkeit eines natürlichen Objekts auszuweisen, zielt die Archäologie auf die Freilegung ihrer „reinen“ Ereignishaftigkeit, unabschließbaren Offenheit und Vielheit und ihrer nie zu totalisierenden Veränderlichkeit. Deshalb destruiert sie auch und gerade die verbreitete Annahme einer kontinuierlichen Akkumulation von Wissen und Aufklärung, ersetzt die überkommenen Einheiten und Stufungen des vermeintlichen Fortschritts der Wissenschaft durch die bedeutungslose Streuung strikt äußerlich gruppierter Aussagen, Diskurse und Archive und verweist schonungslos auf die diskontinuierlichen Brüche, die sie ziel- und zwecklos voneinander trennen.

In radikalem Gegensatz zur tröstlichen Gedächtnisarbeit der traditionellen Wissenschaftsgeschichte versammelt die Archäologie Foucaults - wie alle Archäologie und im durchaus engeren Sinn des Begriffs selbst – also gerade nicht die den Sinn in sich bergenden und an uns weiterreichenden Dokumente eines sich mit sich vermittelnden oder auch nur eines in seine eigene Überlieferung einrückenden lebendigen Geistes. Statt dessen klassifiziert, rubriziert und organisiert sie die bizarren Monumente ohne Sinn und ohne Bedeutung, die unter der Oberfläche der Gegenwart den je gelebten Sinn und die je gelebte Bedeutung insgeheim und vorab schon formiert haben, weil sie den ab-gründigen Grund bilden, auf dem alle ihre Bauwerke errichtet worden sind. Unter diesen Monumenten und auf den durch sie hindurchführenden Wegen bewegt sich der Archäologe als ein vollkommen unbeteiligter Archivar, der sich als nun wirklich letzter Philosoph ein für alle Mal auf das Sammeln und Ordnen dessen beschränkt, was ihm historisch in die Hand gegeben und in den Blick gerückt wurde. Verzichtet man auf eine Hinterfragung der inneren Stimmigkeit dieser Archäologie, kann wohl unbestritten festgehalten werden: Selten ist ein radikalerer Historismus auch nur versucht worden, selten eine radikalere Reduktion der „natürlichen Einstellung“, selten wohl hat eine Philosophie deckungsloser und entschlossener den Nihilismus zu ihrer *methodischen* Voraussetzung erhoben!

Zwei Jahre vor dem Erscheinen der *Archäologie des Wissens* hat Foucault in einem Gespräch mit Paolo Caruso trotz durchgängiger Polemik gegen Sartre dargelegt, dass die archäologische Destruktion des transzendentalen Subjekts und des

natürlichen Objekts und also der „Idee des Menschen schlechthin“ ganz in die Blickbahn des Sartreschen Imperativs eingestellt ist, demzufolge es der Philosophie nach dem „Tod Gottes“ allein darum noch gehen darf, „alle Folgerungen aus einer zusammenhängenden atheistischen Einstellung zu ziehen.“⁴⁷¹ Dabei führt Foucault aus, dass die historisch allererst in der Erfahrung des „Todes Gottes“ aufgebrochene Möglichkeit eines rückhaltlos vom Mythos befreiten Daseins allein deshalb noch nicht allseits be- und ergriffen worden sei, weil seither dem „Menschen, der Idee des Menschen“ die Funktion zukomme, die früher der Idee Gottes zugekommen sei. Weil diese Idee dergestalt als letzte Deckung vor einem konsequent zu Ende geführten Atheismus fungiere, führe die der Philosophie seit dem „Tod Gottes“ gestellte Aufgabe notwendig von der Kritik der Theologie auf die Kritik der Anthropologie. Fernab von bloßen Methodenfragen und dennoch konsequent heißt es an der angegebenen Stelle des Caruso-Interviews weiter:

Wir müssen uns damit abfinden, gegenüber der Menschheit eine ähnliche Einstellung zu finden, wie man sie Ende des 18. Jahrhunderts gegenüber den übrigen Lebewesen einnahm, als man entdeckte, dass sie nicht für irgendwen funktionieren - weder für sich selbst noch für den Menschen, noch für Gott -, sondern dass sie einfach nur funktionieren und dass das alles ist. Der Organismus funktioniert. Warum funktioniert er? Um sich fortzupflanzen? Keineswegs. Um sich am Leben zu erhalten? Keineswegs. Er funktioniert. Er funktioniert auf sehr zweideutige Weise, um zu leben, aber auch um zu sterben, denn bekanntlich führt das dem Leben dienende Funktionieren zu einer ständigen Abnutzung, so dass, was das Leben ermöglicht, zugleich den Tod hervorbringt. Lebewesen funktionieren nicht für sich selbst, nicht für den Menschen und auch nicht zur größeren Ehre Gottes; sie beschränken sich darauf, zu funktionieren. Dasselbe gilt nun auch für das Lebewesen Mensch.⁴⁷²

Ich habe diese Stelle in extenso zitiert und werde gleich im Anschluss noch einmal in extenso auf sie zurückkehren, weil sie zum einen die wohl nacktste Exposition der Faktizität der Existenz und des Seins zum Tode ist und weil sie zum anderen das Resultat des bisherigen Denkwegs Foucaults ungeschminkt auf den Punkt bringt. Auf die Existenz als auf das Dass des todverfallenen Funktionierens des Lebens geführt, das in seinem Tod zwar einen Terminus, doch nicht sein Ziel und seinen Zweck hat,

⁴⁷¹ *Wer sind Sie, Professor Foucault?*, In: *Schriften* Bd. 1, Frankfurt 2001, S. 770 – 793. Zur Analogie zwischen dem Tod Gottes und dem des Menschen vgl. ebd., S. 792f. Zu Sartres postulatorischen Atheismus vgl. hier 2.2.

⁴⁷² Ebd., S. 791f.

gipfelt die Archäologie ihrerseits in der Behauptung, dass die das ziellose Funktionieren des Lebens mythisch überhöhende und zugleich verdeckende Bedeutsamkeit der Diskurse nichts als ein an sich selbst unbedeutames Moment und Resultat dieses Funktionierens selbst ist:

Die Menschen sind dank ihres Nervensystems in der Lage, ihr eigenes Funktionieren in gewissem Maße zu steuern. Es liegt auf der Hand, dass diese Steuerungsmöglichkeit den Gedanken aufkommen lässt, die Menschheit müsse einen Zweck haben. Wir entdecken diesen Zweck in dem Maße, wie wir unser eigenes Funktionieren zu steuern vermögen. Aber damit verkehren wir die Sachlage. Wir sagen uns: Da wir einen Zweck haben, müssen wir unser Funktionieren steuern; in Wirklichkeit können aber erst auf der Basis dieser Steuerungsmöglichkeit all die Ideologien, Philosophien, Metaphysiken und Religionen entstehen, die ein bestimmtes Bild liefern, das diese Steuerungsmöglichkeit zu polarisieren vermag. Verstehen Sie, was ich meine? Erst die Möglichkeit der Steuerung bringt die Idee des Ziels oder Zwecks hervor. In Wirklichkeit hat die Menschheit kein Ziel und keinen Zweck; sie funktioniert, sie steuert ihr eigenes Funktionieren, und sie produziert ständig Rechtfertigungen für diese Steuerung. Wir müssen uns eingestehen, dass es sich dabei um Rechtfertigungen handelt. Der Humanismus ist eine dieser Rechtfertigungen, die letzte (ebd.).

Nun hatte die Pointe der Archäologie ja gerade in der Idee der „reinen“ Ereignishaftigkeit und Äußerlichkeit der Diskurse gelegen, nach der zwar nicht deren faktisches Vorliegen, wohl aber ihre Intelligibilität nur aus der kontingenten Streuung ihrer Aussagen rekonstruiert werden sollte. In der Verweisung der dem ersten Anschein nach subjekt-, objekt- und zweckfreien Autopoiesis der Diskurse auf die funktionalen Notwendigkeiten des sich selbst steuernden Lebens der menschlichen Spezies gibt Foucault jetzt aber gleichsam en passant gerade diese Verabsolutierung des diskursiven Geschehens auf. Tatsächlich ist die hier nur beiläufig eingeführte Fundierung der von der Archäologie zunächst suggerierten Autonomie eines anonymen Diskursgeschehens auf ihm vorausliegende „Metamorphosen des Lebens“ der Sache nach auch der Grund gewesen, der Foucault dazu geführt hat, von der Archäologie des Wissens auf die Genealogie der Macht fortzuschreiten - ohne sich weiter noch an der Diskussion zu beteiligen, die mittlerweile um den offenbaren, aber auch den vorgeblichen Nihilismus der Archäologie entbrannt war. Bleibt anzumerken, dass Foucault während des ganzen Gesprächs mit Caruso und im Widerspruch zur von ihm selbst eingeforderten Neutralität des Archäologen immer wieder darauf zurück kommt, dass „es möglich sein muss, eine linke Politik zu betreiben, die nicht an all diesen wirren

humanistischen Mythen festhält.“ Es ist diese Möglichkeit, der er auf seinem weiteren, durch neue Kehren hindurchführenden Denkweg nachgeht.⁴⁷³

2.4.3. Arbeit, Leben, Sprache I: Der Leib. Die Dispositive der Bio-Macht

Mit der Kehre von der Archäologie des Wissens zur Genealogie der Macht differenziert Foucault seine eigene Aufklärung der „Quasi-Transzendentalia“ der Arbeit, des Lebens und der Sprache weiter aus und gewinnt dabei zwei neue, sein Denken von nun an leitende Grundbegriffe: den des Dispositivs, der an die Stelle des zu engen Begriffs der Episteme tritt, und den der „Bio-Macht“ (bzw. der „Bio-Politik“), unter dem er die spezifische Konjunktion der Arbeit, des Lebens und der Sprache zu fassen sucht, die das „historische Apriori“ unserer Epoche bildet.

Entfaltet hat er sein neues Projekt in der 1975 erschienen Studie zur Geburt des Gefängnisses und im 1976 unter dem Titel *Der Wille zum Wissen* erschienenen ersten Band seiner Untersuchung der Geschichte der Sexualität; der Grundriss ihres Programms findet sich in dem literarisch brillant verfassten Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*.⁴⁷⁴ Foucault beschreibt das Ko-Fungieren der Arbeit, des Lebens und der Sprache mittels einer Analytik der systemisch verkoppelten gesellschaftlichen Machtpraxen, durch die hindurch in einer unmittelbar an den Leibern exekutierten „politischen Anatomie des Körpers“ und im Zuge einer „Bio-Politik der Bevölkerungen“ die Individualität und Sozialität der Menschen nicht etwa entfremdet oder verdinglicht, sondern allererst produziert werden.⁴⁷⁵ Dabei hält er sich zunächst eng an die primäre Bedeutung der französischen Ausdrücke *sujét* und *sujétion* und nimmt die mit ihnen gemeinte Sache zunächst nur als Gegenstand und

⁴⁷³ Ebd., S. 790. Den treffenden Ausdruck von den „Metamorphosen des Lebens“ gebraucht Étienne Balibar in dem außerordentlich instruktiven Aufsatz *Foucault und Marx. Der Einsatz des Nominalismus*, in: Francois Ewald, Bernhard Waldenfels, *Spiele der Wahrheit. Foucaults Denken*, Frankfurt/M 1991, S. 62, im Zus. 39 – 65. Zur Vorwegnahme eines Großteils der gegen die Wissensarchäologie vorgebrachten Kritik durch Foucault selbst vgl. die fingierte Diskussion im Schlusskapitel der *Archäologie*, S. 281 - 301.

⁴⁷⁴ Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M 1977; *Sexualität und Wahrheit* Bd. 1 *Der Willen zum Wissen*, Frankfurt/M 1977; *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: *Schriften* Bd. 2, S. 166 – 191.

⁴⁷⁵ Zu diesen Begriffen vgl. in nuce *Überwachen und Strafen*, S. 166.

Stoff disziplinärer und normierender Zurichtung, d.h. nur in ihrer passiven Konstitution in den Blick.⁴⁷⁶

Nach der Gefängnisstudie *Überwachen und Strafen* vollzieht sich die machtförmige Subjektivierung (*sujétion*) der Individuen in der historisch kontingenten, nichtsdestotrotz aufeinander sich aufstufenden und nacheinander sich steigenden Folge der Machttechnologien der stigmatisierenden Ausschließung, des normierenden Einschlusses und der produktiven Disziplinierung. Entscheidend ist dabei, dass der Fortschritt der Disziplinierungsprozeduren gegenförmlich auch dem Versuch entspringt, die aus dem Absolutismus überkommenen grausamen Strafprozeduren zu „humanisieren“: Zielte die absolutistische Praxis des Ausschlusses auf die Wiederherstellung der Integrität des absoluten Souveräns durch die physische Vernichtung des Angreifers, so bestimmen die widerständigen Juristen der Aufklärung die bürgerliche Gesellschaft im Ganzen zum eigentlichen Opfer der Straftat und übertragen folglich auch ihr das Recht bzw. die Pflicht zur Selbstverteidigung. Deren Ziel ist dann aber nicht mehr die augenblicklich und vor aller Augen auszuführende Rache, sondern der dauerhafte Schutz des bürgerlichen Lebens und die Einverleibung seiner allgemeinverbindlichen Gesetzlichkeit. Dem entspricht, dass der Straftäter nicht mehr als Angreifer und äußerer Feind, sondern als innerer Abweichler und die Strafe deshalb auch nicht mehr als direkte Gegenwehr sondern als erzieherische Maßnahme begriffen wird, deren Ziel in der Rückführung des Dissidenten in die bürgerliche Ordnung liegt. Folglich zielt die Strafe auch nicht mehr auf den auszuschließenden Körper, sondern auf die umzuformende, ja auf die zu bekehrende und dergestalt heimzuführende Seele: An die Stelle der souveränen Vernichtung des wilden und widerspenstigen Körpers tritt die Heranzüchtung einer sich dem Gesetz von sich aus schon fügenden Seele, zu deren Bildung es dann natürlich einer ihrem *sujét* angemessenen, folglich hochgradig ausdifferenzierten Strafe bedarf.

Die unbeabsichtigte Indienstnahme der aufklärerisch motivierten Delegitimierung des absolutistischen Regimes resultiert Foucault zufolge aus der inneren Übereinstimmung zwischen der auf die Gefängnishaft gegründeten Strafpraxis und

⁴⁷⁶ Subjekt, frz. ‚sujet‘, 1. unterworfen, untertan, fig. gebunden, ausgesetzt, bloßgestellt, gewohnt, etwas so-und-so zu tun; 2. Gegenstand, Objekt, Stoff, Thema; 3. Untertan, Staatsangehöriger; 4. Subjekt, Patient, Person, Versuchsperson. Subjektion, Subjektivierung, frz. ‚sujétion‘, Untertänigkeit, Zwang, Gebundenheit.

einer Reihe gleichförmiger Machtpraxen, die vom 17. Jahrhundert an sukzessive das gesamte gesellschaftliche Leben durchdringen und nicht nur in der Justiz, sondern zugleich und zuvor schon in den Klöstern und Schulen, in der Armee sowie in den Fabriken und Werkstätten zur Anwendung kommen. Der Eigensinn dieser zwar nicht allein, doch immer auch im Zuge der Durchsetzung und Anerkennung humanistischer Diskurse sich ausbreitenden „Technologien der Macht“ liegt in der produktiven Disziplinierung und Normierung zugleich des menschlichen Körpers und des menschlichen Verhaltens, durch die und mit der die beabsichtigte Erziehung selbstverantwortlicher Rechtssubjekte nolens volens zur Erzeugung gehorsamer Arbeitssubjekte führt:

Der historische Augenblick der Disziplinen ist der Augenblick, in dem eine Kunst des menschlichen Körpers das Licht der Welt erblickt, die nicht nur die Vermehrung seiner Fähigkeiten und auch nicht bloß die Vertiefung seiner Unterwerfung im Auge hat, sondern die Schaffung eines Verhältnisses, das in einem einzigen Mechanismus den Körper umso gefügiger macht, je nützlicher er ist und umgekehrt. (...) Der menschliche Körper geht in eine Machtmaschinerie ein, die ihn durchdringt, zergliedert und wieder zusammensetzt. Die Disziplin fabriziert auf diese Weise unterworfenen und geübten Körper, fügsamen und gelehrigen Körper. Die Disziplin steigert die Kräfte des Körpers (um die ökonomische Nützlichkeit zu erhöhen) und schwächt diese selben Kräfte (um sie politisch fügsam zu machen.) Mit einem Wort: sie spaltet die Macht des Körpers. (...) Wenn die ökonomische Ausbeutung die Arbeitskraft vom Produkt trennt, so können wir sagen, dass der Disziplinarzwang eine gesteigerte Tauglichkeit und eine vertiefte Unterwerfung der Körper miteinander verkettet.⁴⁷⁷

Wesentlich dabei ist, dass die Disziplinierung der Körper nicht nur deren Räumlichkeit, sondern auch und gerade deren Zeitlichkeit betrifft, sofern ihre Eigenbewegung im Ganzen rythmisiert und zugleich jede einzelne Tätigkeit in kleinste Zeiteinheiten parzelliert wird. Auf diese Weise wird der Körper mit dem ihm zuhandenen Zeug - Waffe oder Arbeitsinstrument - so zu einem höheren Gesamtorganismus zusammengeschlossen, dass die maschinisierte Subjektivität als Komposit nützlicher und gelehriger Kräfte funktionales Element eines übergeordneten Apparates (Armee, Fabrik, Schule, Hospital, Gefängnis etc.) und also zugleich Objekt wie Instrument der produktiven Disziplin wird.

Weil die effektive Strategie der Disziplinarmacht nun aber in ihrer unmittelbaren Einsenkung in die individuelle Lebensführung besteht, ist sie ebenso sehr auf die

⁴⁷⁷ *Überwachen und Strafen*, S. 176.

vorgängige Erhebung und Anwendung eines Wissens von den Körpern und ihrem Verhalten angewiesen, wie sie im Zuge ihrer Einwirkung auf die Körper und das Verhalten unaufhörlich Wissen freisetzt. Die Heraufkunft und Verbreitung der Disziplinen kann deshalb als die Geschichte begriffen werden, in der die Erhebung und Anwendung von Wissen und die in machtförmiger Zurichtung erwirkte Steigerung der individuellen und kollektiven Fähigkeiten und Vermögen sich gegenseitig durchdrungen und verstärkt haben. Dabei werden das Wissen einerseits und die Arbeit, das Leben und die Sprache andererseits in der Disziplin so miteinander verkettet, „dass jeder Objektivierungsmechanismus darin als Subjektivierungs/Unterwerfungsinstrument funktioniert und dass jede Machtsteigerung neue Erkenntnisse ermöglicht.“⁴⁷⁸

Neben den Identifikations- und Klassifikationsverfahren der Justiz, der Polizei, der Medizin, der Psychiatrie, der Arbeitsorganisation, der Kirche und der diversen Fürsorgeinstitute, denen je und je die Kinder und Jugendlichen, die Wehrpflichtigen, die Arbeiter, die Kranken, die Vagabunden, die Arbeitsscheuen, die Sittenlosen, die Wahnsinnigen und die Verurteilten unterworfen werden, spielen die in den verschiedensten Zusammenhängen angewandten Prüfungsverfahren eine entscheidende Rolle. In der Prüfung werden die Techniken der Überwachung mit denen der produktiven Normierung so zusammengesetzt und koordiniert, dass aus den Objekten der Macht Subjekte geformt werden, die ihre machtförmige Ab- und Zurichtung in ihrem eigenen Verhalten ausdrücklich und bewusst annehmen und somit noch in ihrer Selbsterkenntnis und Selbstanerkennung das genaue Maß des Erfolges und Misserfolges ihrer Disziplinierung unter Beweis stellen. So kulminiert die spezifische Rationalität der Disziplinarmacht darin, dass sie die auf die platonisch-aristotelischen Anfänge der westlichen Rationalität zurückgehende „epistemologische Blockade der Wissenschaft vom Individuum aufgehoben“ hat, weil und indem sie vermittels der Prozeduren der Fall- und Einzelbeschreibung, des Prüfungskatalogs, des biographischen Berichts, der Vernehmung, der Anamnese und des Dossiers die bis dahin ungelöste Frage nach der Einholung nicht allein des Allgemeinen, sondern auch und gerade des Einzigartigen und Unvergleichlichen in den Raum des Wissens hinein praktisch beantworten konnte:

⁴⁷⁸ Ebd., S. 287.

Die Geburt der Wissenschaften vom Menschen hat sich wohl in jenen ruhmlosen Archiven zugetragen, in denen das moderne System der Zwänge gegen die Körper, die Gesten, die Verhaltensweisen erarbeitet worden ist. (...) Diese Aufschreibung der wirklichen Existenzen (...) fungiert als *objektivierende Vergegenständlichung* und *subjektivierende Unterwerfung* (kursiv von mir).⁴⁷⁹

Im Rückgang vom Recht auf die Disziplin scheint Foucault insoweit nach dem Vorbild der marxistischen Ideologiekritik vorzugehen, als er die formelle Rechts- und Sozialstaatlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft und den sie begründenden humanistischen Diskurs einem machtgetränkten Unterbau konfrontiert, der die liberal-demokratischen Freiheiten überbietet und tendenziell außer Kraft setzt. Entscheidend ist dabei allerdings schon im ersten Zug, dass er die dem Überbau des Rechts, der Fürsorge und der humanistischen Diskurse unterbaute Basis nach dem Vorbild der Moralkritik Nietzsches noch eine Stufe tiefer legt, sofern das ebenso unscheinbare wie alltägliche Fungieren der Disziplinen nicht nur der Ordnung der Diskurse, sondern auch der Ordnung der politischen Ökonomie und insofern im Sinn Heideggers *ontologisch* der Ordnung der Dinge überhaupt vorausliegt:

Wenn das allgemeingültige Rechtssystem der modernen Gesellschaften den Machtausübungen Grenzen zu setzen scheint, so hält doch ihr allgegenwärtiger Panoptismus im Gegensatz zum Recht eine sowohl unabsehbare wie unscheinbare Maschinerie in Gang, welche die Asymmetrie der Mächte unterstützt, verstärkt, vervielfältigt und die ihr gezogenen Grenzen unterläuft. Die unscheinbaren Disziplinen, die alltäglichen Panoptismen mögen unterhalb der großen Apparate und unterhalb der großen politischen Kämpfe liegen: in der Genealogie der modernen Gesellschaften bildeten sie zusammen mit der sie durchkreuzenden Klassenherrschaft das Gegenstück zu den Rechtsnormen der Machtverteilung.⁴⁸⁰

2.4.4. Was sind Macht-Wissen, was sind Dispositive?

Foucaults Genealogie wie soeben geschehen in unmittelbarer Nähe zu marxistischen Verfahren zu bringen, verlangt allerdings auch eine Klärung der begrifflichen und methodischen Differenzen. Deren erste kann am hier unbesenen eingeführten Begriff der „Technologien der Macht“ festgemacht werden, mit dem Foucault den

⁴⁷⁹ Ebd., S. 246.

⁴⁸⁰ Ebd., S. 286.

Heiddeggerschen Begriff der Technik spezifisch erweitert. In seinem Gebrauch dieses Begriffs – der in ausdrücklich affirmativer Bedeutung später auch die „Technologien des Selbst“ bezeichnen wird – will Foucault die geläufige humanistische Dichotomie unterlaufen, die „den Menschen gegen das Wissen und gegen die Technik“ stellt und statt dessen ganz im Sinne Heideggers zeigen, „dass unser Denken, unser Leben und selbst noch die alltäglichsten Formen unseres Daseins Teil derselben systematischen Organisation sind und daher auf denselben Kategorien beruhen wie die wissenschaftliche und technische Welt“.⁴⁸¹

Aus demselben Grund unterläuft Foucault auch die traditionellen Bestimmungen der Macht und ordnet die traditionelle Frage nach ihrem Besitz oder ihrer Ausübung der Frage nach ihrer systemischen Funktionsweise eben als einer Technologie unter. Dem entspricht zunächst, dass er die Macht nicht bzw. nicht primär in ihren Effekten physischer Repression und ideologischer Manipulation und deshalb auch nicht primär in den destruktiven Modi der Gewalt, des Zwangs, der Ausschließung bzw. der Verschleierung und der Verleugnung untersucht, sondern in den produktiven Effekten und Modi, die er zuerst in der Genealogie des Gefängnisses und dann in der Genealogie der Sexualisierungen aufweist.⁴⁸²

In der Konsequenz dieser Verschiebung schon des Ansatzes von Kritik distanziert sich Foucault zunächst einmal sowohl von dem Begriff der Ideologie wie von dem zuvor auch und gerade von ihm selbst benutzten Begriff der Repression. An der Unterstellung ideologischer Manipulationen kritisiert er die ihr zugrundeliegende Dichotomie von Ideologie und Wissenschaft und den damit verbundenen Primat des Bewusstseins, den er bereits in *Überwachen und Strafen* durch den Entwurf der Machttechnologie des Gefängnisses als einer „politischen Anatomie des Körpers“ unterlaufen hatte. Ohne dem Begriff und mehr noch der Sache ihr dennoch bleibendes Recht abzusprechen, führt Foucault deshalb an der Stelle, an der der Marxismus die Ideologie platziert, den Begriff und die Sache des „Macht-Wissens“

⁴⁸¹ Michel Foucault, *Gespräch mit Madelaine Chapsal*, in: *Schriften* Bd. 1, S. 670, im Zus. S. 664 – 670. Zu Zusammenhang und Unterschied des Heideggerschen und des Foucaultschen Technologiebegriffs vgl. auch Hubert L. Dreyfus' Aufsatz *On the orderings of things*, a.a.O. S. 86ff.

⁴⁸² An dieser Stelle sei ausdrücklich auf die Arbeiten Hans-Herbert Köglers, Thomas Lemkes und Philipp Sarasins verwiesen. Vgl. Hans-Herbert Kögler, *Michel Foucault*, Stuttgart 1994; Thomas Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Berlin 1997; Philipp Sarasin, *Michel Foucault*, Hamburg 2005.

(pouvoir-savoir) ein. Er bringt damit auch begrifflich auf den Punkt, was er in seiner Genealogie des Zusammenwirkens zwischen den Disziplinen und den „Wissenschaften vom Menschen“ bereits freigelegt hatte:

Die Machtverhältnisse (nebst den Kämpfen, die sich durch sie hindurchziehen, oder Institutionen, die sie aufrechterhalten) spielen im Hinblick auf das Wissen nicht nur die Rolle einer Erleichterung oder des Hindernisses; sie begnügen sich nicht damit, es zu begünstigen oder zu stimulieren, es irrezuführen oder zu begrenzen; nicht durch das bloße Spiel der Ideologien sind Macht und Wissen einander verbunden; das Problem besteht also nicht einfach nur darin herauszufinden, wie die Macht sich das Wissen unterordnet und ihren Zwecken dienstbar macht oder wie sich die Macht über das Wissen legt und ihm ideologische Inhalte und Begrenzungen aufzwingt. Kein Wissen bildet sich ohne ein Kommunikations-, Aufzeichnungs-, Akkumulations- und Versetzungssystem, das in sich eine Form von Macht ist und in seiner Existenz und seinem Funktionieren mit den anderen Machtformen verbunden ist. Umgekehrt kommt es zu keiner Ausübung von Macht ohne die Gewinnung, Aneignung, Verteilung oder Zurückhaltung eines Wissens. Auf dieser Stufe hat man nicht die Erkenntnis auf der einen und die Gesellschaft bzw. die Wissenschaft auf der anderen, sondern die Grundformen eines ‚Macht-Wissens‘.⁴⁸³

Historische Macht-Wissen bilden dann die Materialität dessen, was er strikt funktionslogisch als „Dispositiv“ bezeichnet und als Äquivalent zum weiteren, epochalen Begriff der Metaphysik bei Heidegger einführt, der selbst wieder als epochele Konkretion des fundamentalontologischen Begriffs der Welt und damit auch des In-der-Welt-seins verstanden werden muss.⁴⁸⁴ Analog zum Unterschied wie zum Zusammenhang von Sein und Seiendem bzw. von Welt und Innerweltlichem bei Heidegger und zugleich in einer je spezifisch ausdifferenzierten, prinzipiell offenen Vervielfältigung dieser fundamentalen ontologischen Differenzen ist ein Dispositiv die historische Bedingung der Möglichkeit *und* Wirklichkeit der auf seinem Hintergrund begegnenden Positivitäten und in diesem Sinn eine spezifische Ordnung des Seienden. Darin liegt dann aber, dass ein Dispositiv im Unterschied zur Episteme nicht nur diskursive, sondern auch nicht-diskursive Praxen verbinden muss:

Was ich jetzt machen möchte, ist versuchen zu zeigen, dass das, was ich Dispositiv nenne, ein viel allgemeinerer Fall der Episteme ist. Oder vielmehr, dass die Episteme ein spezifisch diskursives Dispositiv ist, im Unterschied zu dem Dispositiv, das selbst diskursiv und nicht-diskursiv ist und

⁴⁸³ Michel Foucault, *Theorien und Institutionen des Strafvollzugs*, in: *Schriften* Bd. 2, S. 486.

⁴⁸⁴ Vgl. hier in nuce 1.1.4.

dessen Elemente viel heterogener sind. (...) Das, was ich mit diesem Begriff zu bestimmen versuche, ist (...) eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann.⁴⁸⁵

Die zweite Bestimmung des Dispositivs ergibt sich dann aber je und je erst aus der genauen Natur des seine heterogenen Elemente verbindenden Netzes, die selbst wieder eine Variable der Weise ist, in der es seine Elemente ko-fungieren lässt: „So kann ein Diskurs mal als Programm einer Institution, mal im Gegenteil als ein Element erscheinen, das es erlaubt, eine Praktik zu rechtfertigen oder zu verschleiern. Kurz, zwischen diesen diskursiven oder nicht-diskursiven Elementen gibt es gleichsam ein Spiel, gibt es Positionswechsel und Veränderungen in den Funktionen, die sehr unterschiedlich sein können“ (ebd.).

Nach seiner dritten Bestimmung ist ein Dispositiv dann nicht nur eine funktionslogische Strukturierung diskursiver und nicht-diskursiver Elemente und Praxen, sondern ein selbst historisch bestimmtes „Gebilde“, das je zu seiner Zeit „einer dringenden Anforderung“ nachkommt und deshalb stets einer „dominanten strategischen Funktion“ bzw. einem „strategischen Imperativ“ folgt. Dabei wird das jeweilige Dispositiv von niemandem intentional auf diesen Imperativ hin ausgerichtet, sondern verdankt sich einem kontingenten Werden, in dem subjektive Intentionen nur insoweit Zwecke bezeichnen, als diese wiederum – wie in der Herausbildung der „Geisteskrankheit“ gezeigt – zum Anlass nicht-intendierter „Überdeterminierungen“ werden: „Dies konnte zum Beispiel die Aufnahme einer unstillen Bevölkerung sein, die eine Gesellschaft mit einer Ökonomie von im Wesentlichen merkantilistischer Art lästig fand: Es hat damit einen strategischen Imperativ gegeben, der als Matrix für ein Dispositiv fungierte, das nach und nach zum Dispositiv für die Kontrolle und Unterwerfung des Wahnsinns, der Geisteskrankheit und der Neurose wurde (ebd.).“ Insofern gilt dann aber viertens ontologisch, dass ein Dispositiv auch an ihm selbst von „strategischer Beschaffenheit“ ist, sofern es in ihm stets um die Manipulation heterogener Kräfte und Kräfteverhältnisse geht und um „einen rationalen und

⁴⁸⁵ *Das Spiel des Michel Foucault. Gespräch mit D. Colas u.a.. In: Schriften Bd. 3, S. 395 bzw. 392f.*

abgestimmten Eingriff in diese Kräfteverhältnisse, um sie in irgendeine Richtung zu entwickeln, um sie zu blockieren oder um sie zu stabilisieren, sie zu verwenden“:

Das Dispositiv ist also immer einem Machtspiel eingeschrieben, doch immer auch an eine oder mehrere Wissensgrenzen gebunden, die daraus hervorgehen, es aber genauso auch bedingen. Das eben ist das Dispositiv: Strategien von Kräfteverhältnissen, die Arten von Wissen unterstützen und von diesen unterstützt werden.⁴⁸⁶

Für Foucault selbst ist das „Sexualitätsdispositiv“ dann zu der Materie geworden, an der er nicht nur den allgemeinen Begriff des Dispositivs, sondern auch seinen Begriff der Macht so weit entfalten konnte, dass eine neuerliche Krise ihn schließlich zu einer Neubestimmung und Neubewertung der beiden intrinsisch verbundenen Begriffe der Wahrheit und des Subjekts geführt hat.

2.4.5. Arbeit, Leben, Sprache II: Die Bevölkerung. Die Dispositive der Bio-Macht

Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* destruiert Foucault zunächst einmal die anfangs auch von ihm selbst unterstellte „Repressionshypothese“ der Macht. Dabei folgt er der eben weder ideologie- noch repressionskritisch gemeinten Frage, wie die modernen Individuen dazu gebracht worden sind, sich als Subjekte „der“ Sexualität zu verstehen und in ihr die natürliche Wesenskategorie und gleichwohl stets prekäre Wahrheit ihres Seins zu erkennen und zu bekennen. Er erläutert dies anhand der vier Problematisierungen, die im 18. Jahrhundert der Entstehung des Sexualitätsdispositivs konstitutiv waren: der Hysterisierung des weiblichen Körpers, der Pädagogisierung des kindlichen Sexes, der Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens und der Psychiatrisierung der Perversionen.⁴⁸⁷ Dabei wird (a) im Zuge der Hysterisierung der Frau der weibliche Körper als ein gänzlich vom Sex durchdrungener und beherrschter Körper „erkannt“ und zugleich vermittels der dieser Sexualität zugesprochenen Pathologie dem Zugriff einer medizinischen Normierung unterworfen, die in Diagnose und Therapie der Hysterie ihren Grund und ihr Ziel findet. Zugleich wird (b) schon am Anfang der Pädagogisierung des kindlichen Sexes „enthüllt“, dass sich schon die Kinder sexuell betätigen und

⁴⁸⁶ Ebd., S. 394f.

⁴⁸⁷ *Der Wille zum Wissen*, S. 126ff.

demzufolge als Wesen zu behandeln sind, deren Leiblichkeit einen „kostbaren und gefährlichen, bedrohlichen und bedrohten Sexualkeim“ in sich trägt (ebd.). Weil sich die Kinder aber noch diesseits des allein den Erwachsenen vorbehaltenen „artgerechten“ Sexes befinden und doch schon unter seinem Bann stehen, sind sie einer besonderen physischen und moralischen Gefährdung ausgesetzt, deren Abwehr sukzessive den Eltern und Familien, den Erziehern, schließlich den Ärzten und Psychiatern und gegebenenfalls der Polizei und den Verwehr- und Zuchtanstalten übertragen wird.

Die Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens wird dann (c) über die ökonomischen, politischen, juristischen und medizinischen Diskurse und Praxen der Geburtenkontrolle, Familienplanung und des Städte- und Wohnungsbaus ins Werk gesetzt. In deren Folge wird die Fruchtbarkeit der Paare über wohlfahrtsamtliche, rechtliche, steuerliche, moralische, pädagogische, medizinische und architektonische Regulierungen nach der Maßgabe der Stärke, Gesundheit und Reinheit des „Volkskörpers“, nach dem Wohl und Wehe der Nationalökonomie und nach den Notwendigkeiten der Landesverteidigung gefördert bzw. gezügelt. Mit der Psychiatrisierung der Persionen kommt es schließlich (d) zur „Freilegung“ des „Sexualtriebes“ als einer psychobiologischen Positivität, die dann nach ihren möglichen Anomalien und in ihrer pathologischen Funktion im individuellen und kollektiven Verhalten untersucht wird. Der „Sexualtrieb“ wird dergestalt zum Ankerungspunkt einer ganzen Palette von Normierungstechniken, vermittels derer die Lebensführung zunächst der abnormen Subjekte und dann die sämtlicher Subjekte „korrigiert“ und homogenisiert werden soll.

Historisch bilden die bürgerliche Kleinfamilie und die sie umlagernden Institutionen der Fürsorge und der Erziehung den Fokus, in dem sich diese Problematisierungen kreuzen, überlagern und gegenseitig verstärken. Dabei bestimmt sich der strategische Imperativ des Sexualitätsdispositivs schon bald nicht mehr aus dem Problemhorizont von Sünde, Tod und Verdammnis, sondern aus dem der Normalität und Perfektibilität des Lebens und dem für dessen Begriff epistemisch konstitutiven Gegensatz von Krankheit und Gesundheit.

Sofern noch bis in das 19. Jahrhundert hinein die Frauen, Kinder und männlichen „Abweichler“ des Bürgertums das erste und bevorzugte Objekt des Sexualitätsdispositivs bilden, kann Foucault plausibel darlegen, dass es sich bei den innerhalb dieses Dispositivs zusammengeschlossenen diskursiven und nicht-

diskursiven Praxen weder um eine Unterwerfungspolitik des Bürgertums gegenüber den proletarischen und subproletarischen Klassen, noch um eine asketische Selbstdisziplinierung im Sinne Webers, sondern vielmehr um „eine neue Technik zur Maximierung des Lebens“ handelt, der es „um den Körper, die Stärke, die Langlebigkeit, die Zeugungskraft und die Nachkommenschaft der herrschenden Klassen ging. (...) Es geht darin um die Selbstaffirmation einer Klasse und weniger um die Unterwerfung der anderen: um eine Verteidigung, einen Schutz, eine Verstärkung, eine Steigerung, die in der Folge (...) als Mittel der ökonomischen Kontrolle und der politischen Unterwerfung auf die anderen ausgedehnt wurden.“⁴⁸⁸ Von dieser alles entscheidenden Einsicht aus gelangt Foucault schließlich zur eigentlichen Spitze der Destruktion des Sexualitätsdispositivs, die in einer umfassenden Erweiterung seines zuerst in *Überwachen und Strafen* ausgearbeiteten Machtbegriffs und zugleich in der epochalen Bestimmung der Gegenwart als einer „Ära der Bio-Macht“ liegt.⁴⁸⁹ Dabei ist zunächst die den *Willen zur Wahrheit* von *Überwachen und Strafen* trennende Differenz der Perspektive zu beachten. Ging es in der Genealogie des Gefängnisses um die Einwirkung und Einsenkung der Macht auf bzw. in den individuellen Körper, so geht es in der Genealogie der Sexualität um ihre Einwirkung und Einsenkung in das Gattungslieben. Im Zusammenschluss beider Perspektiven gelangt Foucault dann aber zu einem endlich zureichend bestimmten genealogischen Machtbegriff:

Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kräfteverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten - oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern.⁴⁹⁰

Ratio essendi wie ratio cognoscendi der Macht werden dann aber nicht etwa durch eine Substanz bereitgestellt, die deren Mittelpunkt oder deren Inneres bilden würde.

⁴⁸⁸ Ebd., S. 147f.

⁴⁸⁹ Ebd., S. 167.

⁴⁹⁰ Ebd., S. 113f.

Von Macht kann gesprochen und Macht kann erkannt werden, sofern untereinander ungleiche Kräfte verschiedenster Art und Herkunft in unablässiger Konfrontation und wechselnder Konstellation Machtverhältnisse aus sich heraussetzen, die immer örtlich beschränkt und instabil, mithin jederzeit umkehrbar sind. Dabei gilt: „Nicht weil sie alles umfasst, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall“ (ebd.). „Die“ Macht ist in ihrer Beständigkeit und in ihrer Unruhe und Veränderlichkeit dann aber nichts als der augenblickliche Effekt der an ihr beteiligten, zu ihr verketteten und in ihr einander entgegengesetzten Kräfte, sie ist nicht der Besitz eines Individuums, einer Gruppe oder Klasse, sondern vielmehr der Eigensinn, die Resultante und das Milieu der Konfrontation von Individuen, Gruppen und Klassen sowie der diese konstituierenden und zugleich auch immer schon durchkreuzenden und dergestalt stets auch gegenförmlich wirkenden Antriebe, Intentionen und Motive. Darin liegt:

Die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt (ebd.).

Sofern sich Machtverhältnisse durch ihnen immanente Dispositive regulieren, ist in der Bestimmung von Macht in jedem Fall darauf zu achten, dass und wie sie sich von unten nach oben aufbaut und nicht einer Dichotomie entspringt, die Herrschende und Beherrschte, Macht und Nicht-Macht voneinander trennen bzw. einander entgegensetzen würde: „Man muss vielmehr davon ausgehen, dass die vielfältigen Kräfteverhältnisse, die sich in den Produktionsapparaten, in den Familien, in den einzelnen Gruppen und Institutionen ausbilden und auswirken, als Basis (...) dienen.“⁴⁹¹ Sofern Machtstrategien immer auf ein erkennbares Ziel ausgehen und zugleich nie einfach auf die Wahl oder Entscheidung eines einzelnen oder einer Gruppierung zurückgeführt oder zurückgebeugt werden können, muss die Macht ontologisch als gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv gedacht werden:

Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht. (...) Das hieße, den strikt relationalen Charakter der Machtverhältnisse verkennen. Diese können nur kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren, die in den Machtbeziehungen die Rolle von Gegnern, Zielscheiben, Stützpunkten, Einfallstoren spielen. (...) Die

⁴⁹¹ Ebd., S. 115.

Widerstände (...) sind in den Machtbeziehungen die andere Seite, das nicht wegzudenkende Gegenüber.⁴⁹²

2.4.6. Arbeit, Leben, Sprache III: Der Krieg.

Mit dieser Entsubstanzialisierung „der“ Macht in die immer instabile Aktualität ihrer komplexen strategischen Situation und mit dem Einzug des Gegensatzes von Macht und Widerstand in das Spiel von Macht und Gegen-Macht gewinnt Foucault einen Machtbegriff, der die klassische Orientierung der Geschichts- und Sozialphilosophie auf das Gesetz, den Vertrag, das Verbot und die Souveränität durch die Orientierung auf den unausgesetzten Konflikt und die jeweilige taktische Effizienz in actu sich organisierender Strategien ersetzt.

Dem entspricht, dass die Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht mehr nach dem Modell *des Rechts*, sondern nach dem *des Krieges* ausgerichtet werden muss. Dem entspricht zugleich, dass die Einsenkung der Macht in die Individuen und Gruppen nicht oder jedenfalls nicht in erster Linie über Zensur, Einschränkung und Verbot, sondern über deren disziplinierende Zu- und Abrichtung zugunsten ihres bestmöglichen Funktionierens in systemisch vernetzten und zugleich a-subjektiven Zweckzusammenhängen erfolgt.

Die Macht zielt nicht auf die Niederwerfung ihres jeweiligen Gegenüber, sondern auf die durch funktionale Integration zu erreichende stete Erhöhung der leistenden Effektivität und Produktivität der Systeme, in denen sie sich kristallisiert. Dem entspricht weiter und wesentlicher noch, dass die dergestalt primär produktiv sich auswirkende Macht nicht mehr von dem Recht über Leben und Tod aus verstanden werden darf, das dem klassischen Machtbegriff konstitutiv war. Der Souverän war Herr über Leben und Tod seiner Untertanen und übte sein Recht über das Leben nur aus, indem er sich zugleich das Recht über den Tod vorbehielt: Die Macht als Souveränität gründet auf dem Recht, sterben zu machen und leben zu lassen. Foucault zufolge bezieht sich diese Machtform allein auf vorbürgerliche und vorkapitalistische Gesellschaftsformen, in denen die Macht primär als Instanz der Abschöpfung funktionierte, die ihren Untertanen Güter, Dienste und Blut entzog und sich deshalb auf ein exklusives Zugriffsrecht auf die Dinge und die Körper gründen musste. Dessen Spitze bestand in dem Privileg, sich das Leben allein zum Zweck

⁴⁹² Ebd., S. 116f.

seiner Auslöschung anzueignen. Mit der Heraufkunft bürgerlich-kapitalistischer Lebens- und Produktionsverhältnisse aber reduziert sich die Abschöpfungsfunktion der Macht zur bloßen Nebenform, während die Anreizung, Verstärkung, Überwachung, Pflege und Steigerung der Vitalität der unterworfenen Subjekte nach den Maßgaben ihrer optimalen Verwertbarkeit zur Hauptform wird.

Diese Macht ist dazu da, Kräfte hervorzubringen, wachsen zu lassen und zu ordnen, anstatt sie zu hemmen, zu beugen oder zu vernichten. Nun verschiebt sich oder stützt sich jedenfalls das Recht über den Tod auf die Erfordernisse einer Macht, die das Leben verwaltet und bewirtschaftet, und ordnet sich diesen Erfordernissen unter. Der Tod, der auf dem Recht des Souveräns beruht, sich zu verteidigen oder verteidigen zu lassen, wird nun zur banalen Kehrseite des Rechts, das der Gesellschaftskörper auf die Sicherung, Erhaltung oder Entwicklung des Lebens geltend macht.⁴⁹³

Dieser Bestimmung widerspricht nicht, dass ausgerechnet die nach dem Dispositiv der Sicherung, Erhaltung und Steigerung des Lebens fungierende Macht Kriege und Vernichtungsfeldzüge gegen eigene und fremde Bevölkerungen sowie eine Ausbeutung der menschlichen und außermenschlichen Natur entfesselt hat, die den früheren Regimes nicht einmal denkbar gewesen wäre. Gerade in der ungeheuerlichen Steigerung und Ausweitung der technologischen Ausbeutungs- und Vernichtungspotenziale und den ihnen eingesetzten militärisch-industriellen Strategien der „Totalen Mobilmachung“ reflektiert sich, dass es der Macht heute nicht bloß um die juridische Existenz der Souveränität, sondern um die biologische Existenz der Gattung geht:

Die Massaker sind vital geworden. (...) Wenn der Völkermord der Traum der modernen Mächte ist, so nicht aufgrund einer Wiederkehr des alten Rechts zum Töten, sondern eben weil sich die Macht auf der Ebene des Lebens, der Gattung, der Rasse und der Massenphänomene der Bevölkerung abspielt.⁴⁹⁴

Im epochalisierenden Überstieg über die als solche ja nur partiellen Resultate einmal der Genealogie des Gefängnisses und zum anderen der Genealogie der Sexualität entwirft Foucault die Moderne *seinsgeschichtlich* als „Ära der Bio-Macht“. Mit dieser Bestimmung fügt er die im Gefängnisdispositiv freigelegte „politische Anatomie des

⁴⁹³ Ebd., S. 162f.

⁴⁹⁴ Ebd., S. 163f.

Körpers“ und die im Sexualitätsdispositiv freigelegte „Bio-Politik der Bevölkerungen“ zu einem *Metadispositiv* zusammen, das dann mit Heidegger und Ebeling als *Metaphysik* des Ge-Stells bzw. des Gerüst gedacht werden kann. Die auf den individuellen Körper, auf seine Fähigkeiten und Kräfte und auf das gleichzeitige und gleichmäßige Anwachsen seiner Nützlichkeit, seiner Gelehrigkeit und seiner Willfährigkeit zielenden produktiven Disziplinen und die auf die Fortpflanzung, die Fruchtbarkeit, Reinheit, Gesundheit und Langlebigkeit der Bevölkerungen gerichteten regulierenden Kontrollen bilden dann die durch diverse Zwischenbeziehungen miteinander verbundenen Pole einer systemisch integrierten „Macht zum Leben“, die im Verbund mit der Entfaltung der kapitalistisch entgrenzten Ökonomie schließlich sämtliche Existenzverhältnisse durchdringt und dem Imperativ idealiter grenzenloser Optimierung unterwirft.

In der durch die „Bio-Macht“ vermittelten „Abstimmung der Menschenakkumulation mit der Kapitalakkumulation“ wird dann aber nichts Geringeres erreicht als „der Eintritt des Lebens in die Geschichte“, das heißt:

der Eintritt der Phänomene, die dem Leben der menschlichen Gattung eigen sind, in die Ordnungen des Wissens und der Macht, in das Feld der politischen Techniken. (...) Wenn sich die Frage des Menschen - in seiner Eigenart als Lebewesen und in seiner Eigenart gegenüber den Lebewesen - gestellt hat, so liegt der Grund dafür in dem neuen Verhältnis zwischen der Geschichte und dem Leben: in der Doppelstellung des Lebens zum einen außerhalb der Geschichte als ihr biologisches Umfeld und zum anderen innerhalb der menschlichen Geschichtlichkeit, von deren Wissens- und Machttechniken es durchdrungen wird.⁴⁹⁵

Dem dispositiven Zugriff der Macht auf das Leben entspricht dann aber auch, dass noch die Revolten und der Widerstand gegen die humanwissenschaftlich geführte Normierung aller Existenzverhältnisse auf das Leben und auf den Menschen als Lebewesen zurückgreifen müssen. Deshalb zielen auch die vielfältigen Kämpfe gegen die Bio-Macht auf das als Faktizität des Menschen, als Entfaltung seiner Anlagen und Fülle seines Seins, seiner Möglichkeiten und Bedürfnisse begriffene Leben, das nun aber gegen die Prozeduren und Apparate eingefordert wird, die seine lückenlose Verwaltung und „artgerechte“ Verwertung übernommen haben:

⁴⁹⁵ Ebd., S. 168 – 171.

Das ‚Recht‘ auf das Leben, den Körper, auf die Gesundheit, auf das Glück, auf die Befriedigung der Bedürfnisse, das ‚Recht‘ auf die Wiedergewinnung alles dessen, was man ist oder sein kann - jenseits aller Unterdrückungen und ‚Entfremdungen‘, dieses für das klassische Rechtssystem so unverständliche ‚Recht‘ war die politische Antwort auf all die neuen Machtprozeduren, die ihrerseits auch nicht mehr auf dem traditionellen Recht der Souveränität beruhen.⁴⁹⁶

Von hier her erschließt sich zuletzt die fundamentale Rolle, die gerade dem Sexualitätsdispositiv in der Etablierung der Bio-Macht wie im Aufbruch des Widerstands gegen sie zufallen musste. Weil sie den Zugriff sowohl auf das leibliche Leben des einzelnen wie auf das allgemeine Gattungsleben eröffnet, bildet die diskursive wie nicht-diskursive Problematisierung der sexuellen Praxen das vermittelnde Bindeglied zwischen der „politischen Anatomie des Körpers“ und der „Bio-Politik der Bevölkerungen“, von dem aus die systemische Integration der verschiedenen Technologien der Lebensverwaltung, -sicherung und -steigerung vorgenommen werden konnte.

Wie sehr Foucault im seinsgeschichtlichen Entwurf der „Ära der Bio-Macht“ tatsächlich die „wirkliche Bewegung“ der Geschichte getroffen hat, lässt sich dann aber gerade jetzt erkennen, wo sichtbar wird, dass eine gattungsumgreifende „Weltinnenpolitik“ ihren diskursiven Ankerungspunkt in der Problematisierung der vorgeblichen Überbevölkerung des Planeten und ihre materielle Basis in den diversen Strategien der Gentechnologie finden wird. Dabei erhellt zugleich, dass und wie im epochalen Ausgriff der Bio-Macht auf das Ganze des Lebens noch immer und jetzt erst recht dem Sexualitätsdispositiv eine zentrale Funktion zukommt. Durchaus in Übereinstimmung mit der von den Verfechtern der „Repressionshypothese“ verfolgten Intention und doch in einer wesentlich verschobenen Perspektive findet sich deshalb am Ende des *Willens zum Wissens* ein leidenschaftlicher Aufruf, in dem es heißt:

⁴⁹⁶ Ebd., S. 173.

Glauben wir bloß nicht, dass man zur Macht nein sagt, indem man zum Sex ja sagt: man folgt damit vielmehr dem Lauf des allgemeinen Sexualitätsdispositivs. Man muss sich von der Instanz des Sexes freimachen, will man die Mechanismen der Sexualität taktisch umkehren, um die Körper, die Lüste, die Wissen in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandsfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht auszuspielen. Gegen das Sexualitätsdispositiv kann der Stützpunkt des Gegenangriffs nicht das Sex-Begehren sein, sondern der Körper und die Lüste.⁴⁹⁷

2.4.7. Arbeit, Leben, Sprache IV: Das Selbst. Existenzästhetiken.

In der jetzt einzuholenden letzten Kehre seines Denkwegs stellt Foucault der Archäologie des Wissens und der Genealogie der Macht eine im Rückgang auf die griechische und römische Ethik gewonnene „Hermeneutik des Subjekts“ an die Seite. Wie tief die mit dieser Kehre verbundene Krise war, lässt sich schon daran ersehen, dass die Bände 2 und 3 von *Sexualität und Wahrheit*, in denen er seine neue Position artikuliert, mit dem im Eröffnungsband der Reihe angekündigten, damals auf insgesamt acht Bände angelegten Vorhaben kaum noch etwas gemein haben und wohl auch deshalb erst mit achtjähriger Verspätung erschienen sind.⁴⁹⁸ Der Tiefe des Bruchs entsprach die Überraschung, um nicht zu sagen Verwirrung auf Seiten der Rezension: Foucault als Philosoph der Subjektivität und Propagandist einer neo-aristotelischen, tendenziell aristokratischen, untergründig wohl neo-liberalen „Ethik“? Erschwerend kam hinzu, dass sich Foucaults Forschung erstmals nicht mit der unmittelbaren Vorgeschichte der Moderne, sondern mit der Antike beschäftigte und seine Darstellung der antiken Ethik ganz offenbar Verkürzungen einschloss, durch die deren Machtökonomien, insbesondere die an das Geschlecht, den sozialen Status, die militärisch-politische Organisation sowie die an die philosophischen Diskurse gebundenen Machtwirkungen, offensichtlich unterbelichtet wurden.⁴⁹⁹ Allerdings lässt sich der Verdacht einer unmittelbar normativen Orientierung am Gegenstand der Forschung schnell zerstreuen. So findet sich in dem schon erwähnten Gespräch mit Dreyfus und Rabinow ein ganzer Abschnitt, der deutlich

⁴⁹⁷ Ebd. S. 187.

⁴⁹⁸ Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit* Bd. 2 *Der Gebrauch der Lüste*, Bd. 3 *Die Sorge um sich*, Frankfurt/M 1986; *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981/82*, Frankfurt 2004.

⁴⁹⁹ Vgl. die ausführliche Darstellung dieser Diskussion bei Urs Marti, *Michel Foucault*, München 1988, S. 138ff.

machen soll, dass und warum „die antike Welt kein goldenes Zeitalter war“ und was wir „ihr dennoch abgewinnen können.“ Wiederholt und unmissverständlich stellt Foucault klar, dass die antike Moral „die Moral einer ihrem Wesen nach virilen Gesellschaft“ war, „in der die Frauen unterdrückt wurden, in der die Lust der Frauen keinerlei Bedeutung hatte, und in der ihr Sexualleben allein durch ihren Status als Ehefrau ausgerichtet und bestimmt wurde.“ Dem entspricht der ebenso unmissverständliche Verweis, dass die scheinbar freizügigere Behandlung homosexueller Praxen ihre Grenze in der Verwerfung gleichberechtigter Beziehungen fand: „Die griechische Moral der Lust ist (...) gebunden an die Vorstellung einer Asymmetrie, an die Ausschließung des anderen, an die Besessenheit von der Penetration, an diese Drohung, seiner Energie beraubt zu werden... Das alles ist eindeutig abstoßend.“⁵⁰⁰ Zugleich hält Foucault grundsätzlich fest: „Ich denke, dass es in einer Periode, welche nicht die unsrige ist, keinen beispielhaften Wert gibt... es geht nicht darum, zu einem früheren Zustand zurückzukehren.“ Genauer noch, und in abschließender Deutlichkeit: „Wir haben nicht zwischen unserer Welt und der griechischen Welt zu wählen.“⁵⁰¹ Warum dann aber überhaupt der Exkurs in die Antike, warum „Ethik“ und wieso überhaupt - Subjektivität?

Eine erste Antwort findet sich in nuce in dem Zitat, mit dem ich den voranstehenden Abschnitt abgeschlossen habe und in dem Foucault „den Stützpunkt des Gegenangriffs“ auf das Sexualitätsdispositiv nicht in einem substanziellen „Sex-Begehren“, sondern im „Körper“ und in „den Lüsten“ ausmacht. Tatsächlich ist es eben die mit Gilles Deleuze und Félix Guattari geteilte strategische Option für einen analog zur bekämpften Macht strikt a-subjektiv gefassten Anarcho-Vitalismus, mit der der *Gebrauch der Lüste* und die *Sorge um sich* jedenfalls insoweit brechen, als sie ihm eine zusätzliche Dimension hinzufügen: *das Selbst* nämlich, dass sich um den Gebrauch seiner Lüste und darin um sein eigenes Sein sorgt. Damit ist zugleich benannt, worin die Krise bestand, für deren Bewältigung Foucault diesmal mehrere Jahre benötigte: in dem Ungenügen an einer Position, die den Widerstand gegen das Dispositiv der Bio-Macht auf anarchische Revolten in der Arbeit, im Leben und in der

⁵⁰⁰ *Schriften* Bd. 4, S. 466ff., im Zus. 466 – 474.

⁵⁰¹ Ebd., S. 470 bzw. 472.

Sprache begrenzen muss, weil sie in diesem Widerstand keine reflexive Dimension ausmachen kann und - will.

Es ist dann aber kein Zufall, dass Foucault durch die Wiederaufnahme der Problematik einer aktiven Selbstkonstitution von Subjektivität dazu geführt wird, noch einmal sein Verhältnis zu Sartre zu reflektieren, dem Hauptadressaten der mit der Abkehr von einer aktiven Subjekt-Position verbundenen Polemiken der 1960er und 1970er Jahre. Auch hier gibt das Gespräch mit Dreyfus und Rabinow Aufschluss, in dem er seinen Rückgriff auf die antike „Sorge um sich“ einerseits immer noch in durchgängiger Abgrenzung zu Sartre, andererseits in seiner Bedeutung für das zugleich philosophische und ethisch-politische Problem begründet, das er bekanntlich trotzdem und prinzipiell mit Sartre teilt – die Herausforderung, „alle Folgerungen aus einer zusammenhängenden atheistischen Einstellung zu ziehen“:

Es ist bei Sokrates, Seneca oder Plinius sehr deutlich, dass sie sich keine Sorgen um das machen, was nach dem Tod kommt, um das was nach dem Tod geschieht, oder ob Gott existiert. Das war für sie wirklich kein schwer wiegendes Problem; das Problem für sie war: Welche *techné* muss ich anwenden, um so gut zu leben, wie ich es sollte? (...) Die Moral der Griechen ist auf ein Problem persönlicher Wahl und einer Ästhetik der Existenz hin ausgerichtet. Die Idee des *biou* als Material eines ästhetischen Kunstwerks ist etwas, das mich fasziniert. Die Idee zudem, dass die Moral eine sehr starke Struktur der Existenz sein kann, ohne mit einem autoritären oder mit einem an sich rechtlichen System noch mit einer Disziplinarstruktur verbunden zu sein.⁵⁰²

Aus der Distanz der Historisierung heraus glaubt er dann aber, den Unterschied zu Sartre endlich auf den Punkt bringen zu können:

Vom theoretischen Standpunkt aus denke ich, dass Sartre die Idee des Selbst als etwas, das uns gegeben ist, zurückweist, sich aber dank des moralischen Grundbegriffs der Authentizität auf die Vorstellung zurückzieht, dass man man selbst und wirklich man selbst sein muss. Meiner Meinung nach besteht die einzig praktische und annehmbare Konsequenz aus dem, was Sartre gesagt hat, darin, seine theoretische Entdeckung mit der schöpferischen Praxis und nicht mehr mit der Idee der Authentizität zu verbinden. Ich denke, dass es nur einen einzigen praktischen Ausgangspunkt für diese Idee des Selbst gibt, das nicht vorweg gegeben ist: Wir müssen aus uns selbst ein Kunstwerk machen. (...) Wir sollten nicht die schöpferische Aktivität eines Individuums an das Verhältnis binden,

⁵⁰² Ebd., S. 470f. Vgl. hier 2.2.

das es zu sich selbst unterhält, sondern diese Art Verhältnis zu sich, das man haben kann, mit einer schöpferischen Aktivität verbinden.⁵⁰³

Im Durchgang durch die hier versuchte Archäologie, Genealogie und Hermeneutik des Subjekts im Dasein und auf dem mit Foucaults existenzästhetischer Kehre erreichten Stand wird nun aber deutlich werden, dass Foucault aus der terminologisch berechtigten Reserve gegenüber dem Begriff der Authentizität (wie dem der Eigentlichkeit) einen Unterschied behauptet, der sich nicht halten lässt und von ihm zu dieser Zeit de facto schon zurückgenommen wurde. Richtig ist, dass die Begriffe der Eigentlichkeit und der Authentizität terminologisch problematisch sind, als sie gerade nicht wörtlich genommen, d.h. aber eben nicht so verstanden werden dürfen, wie Foucault dies hier tut. Denn natürlich hat Sartre in der Aufforderung zur Authentizität gerade nicht unterstellt, dass „man“ in irgendwie substanzieller Weise „man selbst“ sein solle. Der Begriff der Authentizität (wie der der Eigentlichkeit) hat statt dessen – jedenfalls bei Kierkegaard, Heidegger und Sartre - immer nur auf die freie und schöpferische Bejahung nicht einfach der „Idee“, sondern des einer solchen stets schon voraus gehenden *Faktums* gezielt, „dass uns das Selbst nicht gegeben ist.“ Eigentlich oder authentisch „man selbst“ zu sein, heißt bei Kierkegaard, Heidegger und Sartre deshalb immer schon, gerade das *zusammenzubringen*, was Foucault hier noch einmal alternativ setzen will: „die schöpferische Aktivität eines Individuums an das Verhältnis (zu) binden, das es zu sich selbst unterhält“ *und* „diese Art Verhältnis zu sich, das man haben kann, mit einer schöpferischen Aktivität (zu) verbinden.“ Eben dafür standen und stehen der Begriff wie die Sache der Wahl der Wahl, die in ein und dem selben Akt ein Selbstverhältnis als solches stiftet („absolute“ Wahl), ihm zugleich eine situativ spezifische, der Möglichkeit nach einzigartige Form und nur so und darin allein Authentizität bzw. Eigentlichkeit verleiht. Unabhängig von der letztlich nicht zu haltenden Distanzierung von Sartre räumt Foucault die erreichte Gemeinsamkeit gerade in der Weise seines Bezugs auf die „Moral der Griechen“ ein. Tatsächlich sieht er deren Attraktivität ja gerade darin, dass sie diese „auf ein *Problem persönlicher Wahl* und eine Ästhetik der *Existenz* hin ausgerichtet“ haben. Wie hier noch einzuholen, anerkennt er dies schließlich auch in programmatischer Weise, wenn er seine eigene Existenzästhetik ausdrücklich an die Ausbildung eines „Ethos“ bindet und dieses dann einerseits an einen

⁵⁰³ Ebd., S. 473f.

„Beziehungsmodus im Hinblick auf die Aktualität“, andererseits an „eine freiwillige Wahl“ bindet und beides in „einer Art und Weise zu denken und zu fühlen“ und damit auch in einer „eine Art und Weise zu handeln und sich zu verhalten“ zusammenführt, „die zugleich eine Zugehörigkeit bezeichnet und sich als eine Aufgabe darstellt.“⁵⁰⁴ Trotzdem kommt Foucault mit seiner Existenzästhetik nicht einfach nur auf eine zuvor aufgegebenen Position zurück, sondern schreibt dieser Rückkehr ein, was er zwischenzeitlich in Erfahrung bringen konnte. Sichtbar wird dies an dem Umstand, dass er die in der Sache fragwürdige Distanzierung von Sartre im Rückgriff auf die Antike mit einer ethisch-politischen Reflexion verbindet, die sich – wie im folgenden zu zeigen sein wird - unmittelbar auf die zu dieser Zeit aktuellen sozialen Kämpfe und damit auf das hier untergründig leitende Problem einer hyperrevolutionären Transformation des Zirkels von Subjektivität, Sein und Wahrheit bezieht:

Über Jahrhunderte hinweg hatten wir die Überzeugung, dass es zwischen unserer Moral, unserer individuellen Moral, unserem täglichen Leben und den großen politischen, sozialen und ökonomischen Strukturen analytische Bindungen gab und dass wir nichts ändern könnten, zum Beispiel an unserem Sexual- oder unserem Familienleben, ohne unsere Demokratie und unsere Ökonomie in Gefahr zu bringen. Ich glaube, dass wir uns von der Idee eines notwendigen Bandes zwischen der Moral und den anderen sozialen, ökonomischen oder politischen Strukturen befreien müssen.⁵⁰⁵

Auf den Einwand Dreyfus' und Rabinows, dass „diese Art Projekt“ doch sehr dem a-politischen und deshalb konformistischen „kalifornischen Selbstkult“ ähnele, präzisiert Foucault – das Gespräch findet ja in Berkeley statt! - seinen Punkt im neuerlichen Verweis auf den Umstand, „dass bei den meisten dieser Beispiele die Leute mehrheitlich glauben, dass sie deshalb tun, was sie tun, (...) weil sie die Wahrheit über das Begehren, das Leben, die Natur, den Körper usw. kennen“ (ebd.). Die natürlich nur auf dem Weg einer grundsätzlichen Formalisierung von den Griechen und Römern zu lernende Lektion besteht Foucault zufolge dann aber gerade nicht, und das ist der entscheidende Punkt, in einer Verwerfung des konstitutiven Zusammenhangs von Subjektivität, Sein und Wahrheit, sondern in dessen radikaler Neubestimmung. Für diese Neubestimmung wählt er dann den Begriff der Spiritualität.

⁵⁰⁴ Ebd., S. 695. Vgl. im folgenden 2.5.2.

⁵⁰⁵ Ebd., S. 472f.

2.4.8. Spiritualität

Bevor ich im Folgenden darzulegen versuche, was unter diesem Begriff zu verstehen ist und was Foucault mit ihm gewinnt, sei zunächst einmal (a) der universal-methodische und (b) der historisch-materiale Ertrag des Rückgangs auf die Antike eingeholt.

a.) Der methodische Ertrag der Hermeneutik der antiken Subjektivierungsweisen liegt in einer weiter vertieften Zusammenführung archäologischer und genealogischer Verfahren, mit der er sowohl das diskursive Archiv der im weitesten Sinn des Wortes ethische Problematiken wie die auf diese Problematiken gerichteten Praxen untersuchen konnte. Dabei gewinnt Foucault vier Kategorien einer jetzt auch in anderen Kontexten anzuwendenden „Hermeneutik des Subjekts.“ Diese beziehen sich auf die in allen ethischen Praxen zu bearbeitende „ethische Substanz“, auf die Weise der dabei vollzogenen „Subjektivierung“ unter die ethische Forderung, auf die „ethische Arbeit“ selbst und zuletzt auf die dabei verfolgte „ethische Teleologie.“⁵⁰⁶

Die *ethische Substanz* bezeichnet die Materialität, auf die sich die jeweils ausgeübten Selbsttechniken primär richten. In ihrer Perspektive wird kenntlich, dass sich die „Lüste“ der Griechen und Römer, das „Fleisch“ der Christen und „die“ Sexualität der Modernen so sehr voneinander unterscheiden, dass sie gerade nicht als verschiedene Auffassungen oder Vorstellungen eines sich unterhalb ihrer durchhaltenden Substrates verstanden werden können.

Die *Subjektivierung* unter die ethische Forderung meint die Form, in der sich der einzelne an der von ihm anerkannten Ethik ausrichtet. Hier werden die für die antike Ethik maßgebliche Form einer reflektierten Selbstnobilisierung auf dem Wege der Meisterung der Lüste und der Befolgung des „rechten Maßes“, die für die Christen maßgebliche Form der frommen Befolgung des göttlichen Willens und des göttlichen Gesetzes auf dem Wege der Überwindung der „irdischen Begierden“ und die für die Moderne maßgebliche Form der wissenschaftlich garantierten und begründeten Einsicht wahlweise in das Wesen der Vernunft oder die Natur des Begehrens voneinander unterschieden.

⁵⁰⁶ *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2, S. 36ff.

Die *ethische Arbeit* bezeichnet dann die konkreten Exerzitionen, vermittels derer man seine Lebensführung zu qualifizieren sucht. Der Begriff fasst Übungen, die von der diätetischen Mäßigung dennoch grundsätzlich bejahter Lüste bis zur Abtötung der verworfenen „Sinnenlust“, von der rückhaltlosen Entlarvung des eigenen Innenlebens bis zur radikalen Zensur eines solchen Innern reichen können.

Die *ethische Teleologie* schließlich meint die vermittels der ethischen Arbeit in den Leib und das Verhalten eingepprägten Existenzideale, also z.B. das Existenzideal des in Freiheit sich mäßigenden Herrn seiner selbst, das der jenseitigen Erlösung vom „Fleisch“ und von allem Irdischen oder das des bürgerlich-beherrschten oder aufgeklärt-emanzipierten Subjekts „der“ Sexualität.

Die Pointe dieser kategorialen Aufschlüsselung liegt in dem Nachweis, dass die von der Antike bis zur Moderne in ihrem materialen Gehalt tatsächlich nur wenig veränderten moralischen Codes, Maximen und Gebote näher besehen radikal verschiedenen Entwürfen eines ethisch qualifizierten Existierens zuzuordnen sind und die durch die offenbare Kontinuität der moralischen Vorschriften verdeckten Diskontinuitäten vor allem auf der Ebene der Aneignung dieser Vorschriften, mithin vornehmlich anhand der Bestimmung ihrer ethischen Substanz, der Weisen der Subjektivation, der je ausgeübten ethischen Arbeit und ihrer Teleologien auszumachen sind.

b.) Der historisch-spezifische Ertrag des Rückgangs auf die Antike liegt in der Bestimmung der inneren Dynamik des Dispositivs der antiken Ethik, die in der Folge eines ihr selbst immanenten Ethisierungsschubs von einer allein den Männern der Aristokratie vorbehaltenen und nur in den Grenzen der eigenen Polis auszuübenden Praxis reflexiver Selbstbemeisterung zu einer jedenfalls dem Anspruch nach jeder und jedem offenstehenden „Kultur des Selbst“ als einer öffentlichen Institution des weltumspannenden römischen Imperiums entgrenzt wird. Entgegen der landläufigen Ansicht, wonach sich im römischen Stoizismus primär die aus dem Übergang von der Polis in das Imperium resultierende politische Ohnmacht des einzelnen reflektiere, sucht Foucault darzulegen, wie die Fokussierung der Ethik auf das „private“ Leben und die „private“ Seelen- und Lebensführung eben nicht einer Entpolitisierung der Subjektivität entspringt, sondern geradezu umgekehrt den Bezug des einzelnen auf sich und damit die Subjektivität selbst zur Grundlage des Politischen erheben will: Wer gemäß ausdrücklicher Selbstbesinnung im freien Gebrauch der Vernunft und

also autonom sein eigenes Dasein lebt, der erst ist in sich mächtig genug, um auch in der Öffentlichkeit Macht ausüben zu können. Wie angemessen auch immer diese Deutung ihrem historischen Gegenstand sein mag: deutlich geworden ist in jedem Fall, dass mit ihr Fragen aufgeworfen werden, die Foucault der Gegenwart stellen wollte und die auch nur von ihr zu beantworten sind.

Der Begriff der Spiritualität bündelt dann aber auch den im Kern subjektphilosophischen, genauer: existenzialanalytischen, noch genauer: existenzialpragmatischen Ertrag seiner Durchsicht der antiken Ethik und stellt zugleich, mit Lukács gefasst, Foucaults Beitrag zum Problem eines religiösen Atheismus dar. Wie zu erwarten, versteht er unter der Spiritualität des Selbst natürlich nicht eine ihm wie immer auch zukommende Eigenschaft, sondern

das Ensemble von Suchverfahren, Praktiken und Erfahrungen, die Läuterung, Askese, Verzicht, Umwendung des Blicks, Lebensveränderungen usw. sein können, und die, zwar nicht für die Erkenntnis, aber für das Subjekt, das Sein selbst des Subjekts, den Preis darstellen, den es für den Zugang zur Wahrheit zu zahlen hat.⁵⁰⁷

Die derart ent-substanzialisierte Spiritualität bestimmt er dann durch drei konstitutive „Merkmale (a – c).

a.) Das erste besteht in der existenzialen Grundbestimmung, nach der die Wahrheit dem Dasein nie unmittelbar und nie selbstverständlich gegeben ist, weil und sofern sie nicht einfach durch einen Akt der Erkenntnis zu erwerben, mithin selbst nicht bloß eine Frage der Erkenntnis und schon gar nicht die einer ausdrücklich theoretischen Praxis ist, die durch die Verfassung des Subjekts als solche vorgegeben wäre. Statt dessen kann die „Wahrheit der Existenz“ überhaupt nur dann erschlossen werden, wenn sich das Subjekt in seinen Seinsweisen radikal ändert und dadurch ein Anderes wird:

Die Wahrheit wird dem Subjekt nur um den Preis gegeben, dass das Sein des Subjekts beteiligt ist, denn so wie es ist, ist es der Wahrheit nicht fähig. Dies ist, wie ich meine, die einfachste und zugleich

⁵⁰⁷ Weil die deutsche Übersetzung des Begriffs *spiritualité* durch den Ausdruck „Geistigkeit“ eine intellektualisierende und zugleich verinnerlichende Verschiebung vornimmt, verwende ich im Folgenden auch im Zitat den Ausdruck „Spiritualität“.

grundlegende Formel, auf die man die Spiritualität bringen kann. Daraus folgt: Von diesem Standpunkt aus kann es keine Wahrheit ohne eine *Konversion* oder Verwandlung des Subjekts geben (kursiv von mir).⁵⁰⁸

b.) Das zweite Merkmal der Spiritualität entwickelt Foucault dann en detail am Beispiel der antiken Problematisierungen des eros wie der auf ihn bezogenen askesis. Dabei zeigt sich, dass sich die seins- und wahrheitserschließende Konversion des Daseins in normativ durchaus unterschiedlichen, zum Teil gegenläufigen Orientierungen vollziehen kann, Inhalt und Form der spirituellen Praxen also nicht notwendig konvergieren müssen.

c.) Das dritte Merkmal der Spiritualität, gleichsam ihre Probe, besteht dann aber darin, dass der in der Ausübung des eros wie in der askesis von ihm erschlossene Zugang zur Wahrheit „Rückwirkungen“ auf das Subjekt hat, die nicht einfach nur Folge und deshalb auch keine „Belohnung“ der von ihm an sich selbst geleisteten Arbeit sind, sondern den Status einer ereignishaften Erleuchtung haben, mit der dem Subjekt eine letztlich nicht-intendierte Läuterung zuteil wird, die nicht nur es selbst, sondern auch die Welt, besser: sein Weltverhältnis betrifft.

Vom Begriff der Spiritualität her bringt Foucault dann unter ausdrücklicher Berufung auf Heidegger die tiefe Diskontinuität und radikale Differenz in den Blick, die die antike „Sorge um sich“ von der modernen Sorge um die Selbstgewissheit und Selbstvergewisserung des Ich-denke trennt. Dabei wird zugleich deutlich, dass diese Differenz auch und vor allem eine solche der Praktiken der Subjektivierung selbst ist:

Meine Idee ist nun, dass, selbstverständlich unter dem Einfluss einer ganzen Reihe komplexer Transformationsprozesse, mit Descartes als Bezugspunkt ein Moment erreicht worden ist, wo das Subjekt als solches der Wahrheit fähig wurde. Es liegt auf der Hand, dass das wissenschaftliche Praxismodell dabei eine wichtige Rolle gespielt hat: Es genügt, die Augen zu öffnen, es genügt, gesund und geradewegs zu rasonieren, indem man sich stets und unfehlbar an die Gewissheit hält, und schon ist man der Wahrheit fähig. Das Subjekt braucht sich also nicht zu verändern. (...) Kant geht einen Schritt weiter, indem er sagt: was wir nicht zu erkennen fähig sind, das macht gerade die Struktur des erkennenden Subjekts aus, die bewirkt, dass wir es nicht erkennen können. Und infolgedessen ist die Idee, dass eine bestimmte spirituelle Transformation des Subjekts diesem

⁵⁰⁸ *Hermeneutik des Subjekts*, S. 32f. Vgl. außerdem S. 27, 46ff., 50ff., 107ff., 227, 242, 357ff., 380.

schließlich Zugang zu etwas gewähren könnte, zu dem es gegenwärtig noch keinen Zugang hat, illusorisch und paradox. Mit Descartes und mit Kant wird das, was man die Spiritualitätsvoraussetzung für den Zugang zur Wahrheit nennen könnte, zunichte gemacht. Kant und Descartes scheinen mir die entscheidenden Momente zu sein.⁵⁰⁹

Diese zwei radikal unterschiedlichen Bestimmungen des Verhältnisses von Subjektivität und Wahrheit und die von ihnen gleichsam polar umschlossenen Variationen solcher Bestimmung einmal als gegeben unterstellt – Foucault nennt hier neben dem Christentum ausdrücklich die Psychoanalyse und den Marxismus⁵¹⁰ –, erschließt sich dann aber die Möglichkeit, eine gänzlich neue, weil noch über Heidegger hinaus *historisierte* Philosophie der Subjektivität zu entwerfen. Diese fände ihren Ausgangspunkt, und hier realisiert sich dann der über die Hermeneutik der antiken Ethik ausgespielte Einsatz Foucaults, in der ebenso methodischen wie thematischen Anweisung, das in der Formel *gnothi seauton* – Erkenne dich selbst! – gefasste Konstitutivum von Subjektivität als ein *an sich selbst geschichtliches* zu analysieren:

Innerhalb der Geschichte der Sorge um sich hat das *gnothi seauton* selbst keine gleichbleibende Form und gleichbleibende Funktion. Und daraus folgt, dass die Erkenntnisinhalte, die das *gnothi seauton* erschließt und freigibt, nicht jedes Mal dieselben sind. D.h., die verwendeten Erkenntnisformen sind nicht immer dieselben. D.h. ferner, dass das Subjekt selbst sich wandelt, da es sich durch die dem einen oder anderen Selbstsorgetyp eigene Reflexionsform konstituiert. Infolgedessen darf man nicht von einer kontinuierlichen Geschichte des *gnothi seauton* ausgehen, die implizit oder explizit eine allgemeine und universell gültige Subjektheorie voraussetzen würde. Vielmehr glaube ich, dass man mit einer Analytik der Reflexivitätsformen anheben muss, da diese es sind, die das Subjekt als solches konstituieren. Wir werden also mit einer Analytik der Reflexivitätsformen, mit einer Geschichte der diesen als Träger dienenden Praktiken beginnen, um dem alten Grundsatz des ‚Erkenne dich selbst‘ seine Bedeutung zu geben – seine variable Bedeutung, seine historische und niemals universell gültige Bedeutung.⁵¹¹

Um jetzt aber auszumessen, was mit dieser Kehre und Verschiebung letztlich gewonnen ist, muss ihr seins- und wahrheitserschließendes Potenzial auch und

⁵⁰⁹ Ebd., S. 241f. Vgl. ebd. S. 47ff., 53, 76, 97, 225f., 363, 380f., 509, 560f. Zur Berufung auf Heidegger (und auf Lacan!) vgl. in nuce ebd. S. 240.

⁵¹⁰ Ebd., S. 50.

⁵¹¹ Ebd., S. 563.

gerade in der „Ära der Bio-Macht“ als der aktuellen Konfiguration des Zirkels von Dasein, Sein und Wahrheit und damit der Welt erprobt und bewährt werden. Foucault selbst hat diese Aufgabe nur noch in den kleinen Schriften angehen können, in denen er den Versuch einer retrospektiven Selbst-Interpretation seines eigenen Denkwegs vorgenommen hat. Die herausragende Bedeutung vor allem der Aufsätze *Subjekt und Macht* (1982) und *Was ist Aufklärung?* (1984) liegt dann aber in ihrem Beitrag zu der Sache des Denkens, die hier in untergründiger Weise leitend ist: der Sache der Hyperrevolution.

2.5. Zwischenstand in Sachen Hyperrevolution I: Das Subjekt und die Macht

Der dem Foucault-Buch von Dreyfus/Rabinow als Nachwort von Seiten des interpretierten Autors selbst beigefügte Aufsatz *Subjekt und Macht* unternimmt den Versuch, den Forschungsgang der Archäologie, der Genealogie und der Hermeneutik einerseits in der Perspektive einer „historischen Ontologie unserer selbst“ und andererseits in der Perspektive einer „Ontologie der Gegenwart“ zu integrieren.⁵¹² Obwohl sein „umfassendes Thema“, wie er jetzt sagt, immer schon „nicht die Macht, sondern das Subjekt“ gewesen sei, musste die Frage nach der Macht methodisch zur Leitfrage der Forschung werden, weil nur so der Zirkel der Ontologie der Gegenwart und der Ontologie unserer selbst nach der einen wie nach der anderen Richtung geschlossen werden konnte. Dabei entsprang die Frage nach der Macht nach der Seite der historischen Ontologie unserer selbst dem fundamentalontologischen Sachverhalt, dass jedes menschliche Subjekt immer schon in eine Welt geworfen ist, deren konkrete Materialität durch Produktions-, Regulierungs- und Kommunikationstechnologien gebildet wird, die über Machtpraxen und in Machtökonomien organisiert werden. Nach der Seite der Ontologie der Gegenwart wiederum entsprang sie dem ontisch-historischen Sachverhalt, dass unsere alltägliche Erfahrung seit der Bildung des modernen Staates und des technobürokratischen „gouvernements“ des gesellschaftlichen Lebens ganz wesentlich durch die Disziplinar- und Normalisierungsprozeduren der Bio-Macht bestimmt wird. Ihre Dringlichkeit gewinnt die Frage nach der Macht dabei allerdings

⁵¹² A.a.O., S. 243 – 264. Ich zitiere den Aufsatz hier allerdings nach der Fassung, in der er in Bd. 4 der *Schriften* aufgenommen wurde, vgl. S. 269 – 293.

weniger aus ihren in Faschismus und Stalinismus verdichteten „pathologischen Formen“, sondern aus dem Umstand, dass die totalitären Massenbürokratien und das Terrorregime der Lager dieselben Machttechnologien angewendet haben, die der modernen Staatlichkeit überhaupt konstitutiv sind.⁵¹³

Angesichts der Unausweichlichkeit der Frage nach der Macht für ein zureichendes theoretisches und praktisches Verständnis unserer selbst wie unserer epochalen geschichtlichen Situation erschließt sich dann aber die Unzulänglichkeit der Machttheorien, die sich primär auf juristische Modelle und Begrifflichkeiten gründen. Zwar kann so bestimmt werden, wer die Macht legitimiert und was der Staat ist, doch kann dabei nicht geklärt werden, wie die Macht ausgeübt wird und „über welche Mechanismen wir zu Gefangenen unserer eigenen Geschichte geworden sind.“ Um diese Frage beantworten zu können, benutzt die Genealogie jetzt „den Widerstand als chemischen Katalysator, der die Machtbeziehungen sichtbar macht und zeigt, wo sie ansetzen und mit welchen Methoden sie arbeiten. Statt die Macht im Blick auf ihre innere Rationalität zu analysieren, möchte ich die Machtbeziehungen über das Wechselspiel gegensätzlicher Strategien untersuchen.“⁵¹⁴

Dabei konkretisiert Foucault die Frage nach der Macht und dem Gegensatz der sie setzenden und auflösenden Strategien im Ausgriff auf die im hier gleich zu erläuternden Sinn „minoritären“ Widerstände der Frauen, der Jugendlichen, der Kranken und Psychiatrisierten, der sozial, ökonomisch und juristisch Marginalisierten, der Migrantinnen und Migranten und der kulturell oder regional peripherisierten Lebenswelten und Kulturen. Deren Eigenart wird anhand ihrer Ausbildung über die antiautoritären Oppositionen „gegen die Macht der Männer über die Frauen, der Eltern über ihre Kinder, der Psychiatrie über die Geisteskranken, der Medizin über die Bevölkerung, der staatlichen Verwaltung über die Lebensweise der Menschen“ nach den folgenden sechs Bestimmungen (a – f) charakterisiert:

a.) Die antiautoritären Revolten der minoritären Bewegungen sind „transversal“, d.h. sie brechen in sämtlichen modernen Gesellschaften und unabhängig von deren spezifischer politischen, ökonomischen und kulturellen Verfasstheit und Tradition auf.

⁵¹³ *Schriften* Bd. 4, S. 271.

⁵¹⁴ *Ebd.*, S. 272f.

b.) Sie zielen direkt auf die alltägliche Machtausübung als solche und weisen deshalb den institutionell hierarchisierten Zugriff der staatlichen und nichtstaatlichen Administrationsapparate auf das Leben der Individuen, Gruppen und Bevölkerungen zurück.

c.) Sie richten sich direkt gegen die den unmittelbar betroffenen Individuen und Lebenswelten nächsten Machtinstanzen und sind insofern nicht mit den aus der marxistischen Revolutionstheorie überkommenen Distinktionen des Kampfes von Klasse gegen Klasse und der entsprechenden Subordination von Haupt- und Nebenwiderspruch zu fassen. Vor allem verweigern sie den der klassischen „sozialistischen Moral“ konstitutiven Aufschub der Verwirklichung des Kampfzieles auf den Abschluss des revolutionären Gesamtprozesses und setzen dementsprechend das Ziel und den Weg der Auseinandersetzung in eins.

d.) In vielfältiger Weise wird in diesen Auseinandersetzungen und Bewegungen der Status des Individuums und darin die Subjektivität selbst problematisiert. Wesentlich ist, dass dabei einerseits in radikaler Weise ein Recht auf existenzielle Autonomie, Singularität und Differenz eingefordert und verwirklicht wird, während zugleich und nur scheinbar in Widerspruch dazu alle Verfahren und Einrichtungen infragegestellt werden, die die Subjekte voneinander absondern und auf eine abstrakte Einzelheit atomisieren, indem sie bestehende oder autonom sich neu entfaltende Formen selbstbestimmter und vor-institutioneller Gegenseitigkeit auftrennen, zersplittern oder unterdrücken. Sie werden demzufolge quer zur Disjunktion von Individualismus und Kollektivismus „nicht für oder gegen das ‚Individuum‘ ausgetragen, sondern gegen die ‚Lenkung durch Individualisierung‘.“

e.) In besonderer Weise zielen die minoritären Widerstände auf die an Wissen, Ausbildung und Befähigung gebundene Machtausübung. Sie wenden sich gegen die Anmaßungen eines zunehmend esoterischer werdenden und an instituierte Vorrechte gebundenen Spezialwissens wie gegen den mehr oder minder planmäßigen Vorenthalt von Kompetenzen und Informationen. Sie sind insofern nicht für oder gegen die Wissenschaft und die modernen Kommunikationstechnologien, sondern gegen die asymmetrische und bzw. exklusive Verteilung und Vermittlung von Kenntnissen und Fähigkeiten und gegen die ausdrückliche und unausdrückliche

Koalition von Wissenschaft, Machtapparatur und kapitalistischen Verwertungsinteressen gerichtet.

f.) Allgemein gesprochen werden in allen diesen Widerständen die identifizierenden Markierungen zurückgewiesen, die der „ökonomische und ideologische Staat“, aber auch „die wissenschaftliche und administrative Inquisition“ dem Dasein auferlegen. Insofern richten sich die minoritären Revolten weniger gegen die apparative Herrschaft einer bestimmten Institution oder die strukturelle Herrschaft einer Klasse oder Gruppe als vielmehr gegen eine besondere Technologie bzw. Form der Macht:

Diese Form von Macht gilt dem unmittelbaren Alltagsleben, das die Individuen in Kategorien einteilt, ihnen ihre Individualität zuweist, sie an ihre Identität bindet und ihnen das Gesetz einer Wahrheit auferlegt, die sie in sich selbst und die anderen in ihnen zu erkennen haben. Diese Machtform verwandelt die Individuen in Subjekte. Das Wort ‚Subjekt‘ hat zwei Bedeutungen: Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine Identität gebunden ist. In beiden Fällen suggeriert das Wort eine Form von Macht, die unterjocht und unterwirft.⁵¹⁵

Wenn ich in der Einholung des Widerstands-Begriffs Foucaults auf den von Gilles Deleuze und Félix Guattari geprägten Begriff des „Minoritär-Werdens“ zurückgreife, ist das schon deshalb legitim, weil der Text, in dem Foucault die für seine letzte Position leitenden Begriffe der „Ethik“ und der „Lebenskunst“ erstmals einführt, das Vorwort ist, das er für die amerikanische Ausgabe des ersten Bands von Deleuze/Guattaris *Kapitalismus und Schizophrenie* schrieb. Dort erhebt er das Buch seiner Freunde ausdrücklich zu einer „Einführung in das nicht-faschistische Leben“, das man zugleich zu einem „Handbuch oder einem Führer des alltäglichen Lebens“ machen müsse.⁵¹⁶

In diesem und allen weiteren Büchern Deleuze/Guattaris umreißen die Begriffe der Majorität, der Minorität und des Minoritär-Werdens den zentralen Einsatz ihrer Philosophie der Politik wie der Ethik. Entscheidend ist dabei, die Konstellation von Majorität und Minorität und das sich ihr entziehende Minoritär-Werden nicht quantitativ zu verstehen. Tatsächlich definieren Deleuze/Guattari das Verhältnis von

⁵¹⁵ Ebd., S. 273ff. Vgl. hier 2.4.3., Fußnote *Subjekt*, frz. ‚*sujet*‘

⁵¹⁶ Vgl. *Schriften* Bd. 3, S. 178f., im Zus. S. 176 – 180.

Majorität und Minorität überhaupt nicht als Zahlenverhältnis, sondern nach dem Modell des linguistischen Verhältnisses der Hoch- und Umgangssprachen (Dialekte, Soziolekte). Dort fungiert erstere als die „Standardsprache“, weil sie die „Konstante“ setzt, in Bezug auf die letztere bloße „Variablen“ oder „Variationen“ dieser Konstante sind.⁵¹⁷

Für Foucaults Widerstands-Begriff ist diese Unterscheidung zunächst einmal insofern von zentraler Bedeutung, als die Gemeinsamkeit der von ihm aufgelisteten, untereinander ja sehr verschiedenen Widerstände darin liegt, sich alle gegen die „Konstante“ der bio-politischen Norm zu richten, die Deleuze/Guattari in der streng komponierten Formel „Mensch-weiß-westlich-männlich-erwachsen-vernünftig-heterosexuell-Stadtbewohner-Sprecher einer Standardsprache“ fassen. Von zentraler Bedeutung ist sie aber auch und mehr noch deshalb, weil die Widerstände des Minoritär-Werdens gegen die majoritäre Konstante eben nicht als Versuch verstanden werden dürfen, eine Neuformulierung oder Neujustierung der Konstante anzustreben, etwa um so wenigstens als „legitime“ Minorität anerkannt oder gar um selbst zur Majorität zu werden. Vielmehr richten sie sich gerade gegen das Fungieren der Konstante selbst, von dem sie sich – Deleuze/Guattari beziehen sich dabei immer wieder auf ein berühmtes Gedicht Arthur Rimbauds - auf den „Fluchtlinien“ ihres minoritären „Frau-“, „Neger-“ oder „Tier“-Werdens abzusetzen suchen.⁵¹⁸

⁵¹⁷ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie* Bd. 2, Berlin 1992, S. 140ff, vgl. ebd. S. 145ff., S. 396ff., S. 650ff. Für den analogen Gebrauch der nicht der Linguistik, sondern der Chemie entlehnten Begriffe des Molaren, des Molekularen und des Molekular-Werdens vgl. außerdem Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialoge*, Frankfurt/M 1980, S. 133 – 158.

⁵¹⁸ Gemeint sind die Verse des Prosagedichts *Böses Blut* aus der Sammlung *Eine Zeit in der Hölle*, in dem es – wäre das Wort angemessen - in geradezu klassisch-minoritärer Wendung heißt: „Priester, Professoren, Advokaten, ihr irrt, wenn ihr mich dem Gericht ausliefert. Diesem Volk da habe ich niemals angehört; ich bin niemals Christ gewesen; ich bin von der Rasse, die in der Folter sang; ich verstehe die Gesetze nicht; ich habe keinen Sinn für Moral, ich bin ein Barbar: ich irrt euch...// Ja, meine Augen sind eurem Licht verschlossen. Ich bin ein Tier, ein Neger. Aber ich kann gerettet werden.// Ihr seid falsche Neger, ihr, Verbohrte, Blutdürstige, Geizhalse. Kaufmann, du bist Neger, Richter, du bist Neger, General, du bist Neger; Kaiser, alter Aussatz, du bist Neger.// (...). Am schlauesten ist, diesen Kontinent zu verlassen (...).“ Arthur Rimbaud, *Eine Zeit in der Hölle*, Stuttgart 1970, S. 19. Zur direkten Bezugnahme auf den Dichter – „Rimbaud hat zu diesem Punkt alles gesagt“ vgl. *Tausend Plateaus*, S. 522 sowie Gilles Deleuze, *Foucault*, Frankfurt/M 1987, S. 188f.

Es geht niemals darum, die Majorität zu erringen, auch nicht in dem man eine neue Konstante bildet. Es gibt kein Majoritär-Werden, Majorität ist niemals ein Werden. Es gibt nur ein minoritäres Werden. Frauen sind, ganz gleich wie groß ihre Zahl ist, eine Minorität, die als Zustand oder Unter-Menge definiert werden kann; und sie sind nur schöpferisch, wenn sie ein Werden möglich machen, über das sie nicht verfügen und in das sie selber eintreten müssen, ein Frau-Werden, das den Menschen im Ganzen betrifft.⁵¹⁹

Von zentraler Bedeutung ist die Logik des Minoritär-Werdens aber auch, weil schon Deleuze/Guattari trotz der ausdrücklich bejahten anarchischen Drift der Werdensprozesse nach einem „universellen minoritären Bewusstsein“ suchen, in dem das Werden zuletzt sogar „Autonomie“ gewinnen würde: „Das minoritäre Werden als universelle Gestalt des Bewusstseins heißt Autonomie.“ Politisch beziehen sie sich dabei auf den – hier bald selbst zu Wort kommenden - Marxismus Mario Trontis und Antonio Negris, in deren Perspektive sie ausdrücklich festhalten, dass „die Macht der Minderheit, der Besonderheit ihr Vorbild oder ihr universelles Bewusstsein im Proletarier“ hat.⁵²⁰ In ethischer Perspektive aber wurde Foucault zum Zeugen für die Bestimmung der minoritären Widerstände als eines „Kampfes für eine neue Subjektivität“, wobei seine Ästhetik der Existenz dabei direkt mit der nietzscheanischen Problematik eines Werdens des Übermenschen in Verbindung gebracht wird.⁵²¹

Um den spezifischen Ort dieser Verbindung bestimmen zu können, hat Foucault selbst die Gesamtheit der sozialen Kämpfe nach den Typen des Kampfes gegen Formen der ethnischen, sozialen und religiösen Herrschaft, des Kampfes gegen Formen der ökonomischen Ausbeutung und des Kampfes gegen Formen von Subjektivierung bzw. Subjektivität differenziert und in deren Konstellation

⁵¹⁹ *Tausend Plateaus*, 147f.

⁵²⁰ Ebd., S. 148 bzw. S. 653. Zur expliziten Bezugnahme auf Tronti bzw. Negri vgl. ebd., S. 649 bzw. 654.

⁵²¹ Zur Aufnahme von Foucaults Gegenwartsentologie und Existenzästhetik und zu ihrer expliziten Verbindung mit der Übermenschen-Problematik vgl. wieder Deleuzes' *Foucault*-Buch, a.a.O., S. 122 – 130 und dann S. 131 – 171. Bleibt allerdings anzumerken, dass es zwischen Foucault und Deleuze zwischenzeitlich trotzdem ein tiefes und lang anhaltendes politisches Zerwürfnis gab, das sich auf ihre unterschiedliche Einschätzung der damaligen Stadtguerilla-Formationen bezog. Während Foucault die inhaftierten Militanten der Guerilla nur aus bürgerrechtlichen Gründen verteidigen wollte, verstand Deleuze ihr gemeinsames Eintreten für diese Gefangenen als revolutionären politischen Akt.

gegenwartontologisch eine zunehmende Prominenz des dritten Typs ausgemacht. Dominierten in den Feudalgesellschaften die Kämpfe gegen ethnische, soziale und religiöse Herrschaft und dominierte umgekehrt im 19. Jahrhundert der Widerstand gegen die Ausbeutungsmechanismen, so gewinnt in unserer Gesellschaft der Kampf „gegen die Unterwerfung durch Subjektivität immer größere Bedeutung, auch wenn der Kampf gegen Herrschaft und Ausbeutung nicht verschwunden ist, im Gegenteil.“⁵²² Dabei besteht Foucault explizit auf dem unbedingten Eigensinn und der weitgehenden Selbstständigkeit des jetzt existenzästhetisch reflektierten Minoritär-Werdens – ohne dessen Zusammenhang mit den Kämpfen gegen Herrschaft und Ausbeutung zu bestreiten:

Ich weiß sehr wohl, welche Einwände man hier erheben könnte. Man könnte sagen, bei all diesen Formen der „Objektivierung“ handele es sich abgeleitete Erscheinungen, um die Folgen anderer, nämlich ökonomischer und sozialer Prozesse: der Produktivkräfte, Klassenkämpfe und ideologischen Strukturen, die den jeweiligen Subjektivitätstyp bestimmten. Natürlich kann man die Mechanismen der „Objektivierung“ nicht erforschen, ohne deren Beziehungen zu den Herrschafts- und Ausbeutungsmechanismen zu berücksichtigen. Doch die Mechanismen der „Objektivierung“ bilden nicht einfach den „Endpunkt“ anderer, fundamentalerer Mechanismen. Vielmehr unterhalten sie komplexe, zirkuläre Beziehungen untereinander.⁵²³

Beugt man nun diese historische Ontologie der minoritären Widerstände und ihre von Deleuze und Foucault mehrfach eingeräumte Verbindung zur nietzscheanischen Problematik des Übermenschen auf das Problem des Verhältnisses von Revolution und Hyperrevolution und eines religiösen Atheismus zurück, wird klar, dass und wie Foucault hier die bisher weitreichendste und zugleich überhaupt erst im vollen Sinn des Worts materialistisch zu nennende Bestimmung dieses Verhältnisses gelingt.⁵²⁴ Natürlich resultiert dies nicht einfach nur aus einer innertheoretischen, sondern aus einer Verschiebung in den sozialen Kämpfen selbst, die ihrerseits Verschiebungen in den Ökonomien der Macht entspricht. Dabei gelingt Foucault eine in ihrer Bedeutung noch gar nicht ausgemessene Konkretion des Begriffs und wie der Sache der

⁵²² *Schriften* Bd. 4, S. 275f.

⁵²³ Ebd., S. 276; vgl. auch die weiter oben aus dem Gespräch mit Dreyfus/Rabinow zitierte Einschätzung des Stellenwerts der Existenzästhetik im Ganzen der sozialen Auseinandersetzungen.

⁵²⁴ Vgl. hier 1.8.4. und 1.8.5.

Hyperrevolution, in der noch einmal erhellt, warum Lukács sie zu recht mit der Problematik eines religiösen Atheismus zusammengebracht hat:

Ich habe den Eindruck, es ist nicht das erste Mal, dass unsere Gesellschaft sich mit Kämpfen dieses Typs konfrontiert sieht. All jene Bewegungen, die ihren Ausgang im 15. und 16. Jahrhundert nehmen und ihren Ausdruck wie auch ihre Rechtfertigung in der Reformation fanden, müssen als Anzeichen einer schweren Krise im westlichen Verständnis der Subjektivität und als Indiz einer Revolte gegen jene Form religiöser und moralischer Macht verstanden werden, welche dieser Subjektivität im Mittelalter Gestalt verliehen hatte. Das damals empfundene Bedürfnis nach einer direkten Beteiligung am spirituellen Leben, an der Heilsarbeit und an der Wahrheit der Bibel – all das zeugt von einem Kampf für eine neue Subjektivität.

An anderer Stelle heißt es, und auch hier sei der Bedeutung wegen in extenso zitiert:

Ich glaube, dass man in der Geschichte des Abendlands eine Periode finden kann, die der unseren ähnelt, auch wenn sich die Dinge natürlich nicht wiederholen, nicht einmal die Tragödien in Form der Komödie: nämlich das Ende des Mittelalters. Vom 15. zum 16. Jahrhundert bemerkt man eine völlige Reorganisation der Regierung der Menschen, jenen Aufruhr, der zum Protestantismus geführt hat, zur Bildung der großen Nationalstaaten, zur Konstitution der autoritären Monarchien, zur Verteidigung der Territorien unter der Autorität der Verwaltungen, zur Gegenreformation, zu der neuen weltlichen Präsenz der katholischen Kirche. All das war gewissermaßen eine große Umgestaltung der Art und Weise, wie die Menschen regiert wurden, sowohl in ihren individuellen wie in ihren sozialen, politischen Beziehungen. Mir scheint, dass wir uns erneut in einer Krise der Regierung befinden. Sämtliche Prozeduren, mit denen die Menschen einander führen, sind erneut in Frage gestellt worden.

525

Hält man diese ebenso überraschende wie zugleich naheliegende und unmittelbar einleuchtende Intuition fest, wird deutlich, dass sich Foucaults Existenzästhetik weniger am klassisch-marxistischen Modell einer sozialen Revolution als vielmehr am Modell der Reformation orientiert. Damit aber klärt sich noch einmal, wie viel Foucault Nietzsche und Heidegger verdankt – und wie umgekehrt erst durch ihn deren religiös-atheistische, in der Erfahrung des „Todes Gottes“ gründende Kehre von Sein und Dasein ihre ethisch-politische Konkretion gewinnt. Mehr noch: Indem Foucault die Perspektive einer jetzt nicht mehr inner-, sondern definitiv post-christlichen „Reformation“ der europäischen Subjektivitätsgeschichte mit den

⁵²⁵ *Schriften*, Bd. 4, S. 276 bzw. S. 117.

sozialen Kämpfe der Epoche des Mai 68 verbindet, befreit er sie wenigstens insoweit von den Zweideutigkeiten Nietzsches und Heideggers, dass sie nun in adäquater Weise *historisch-material* analysiert – und problematisiert werden kann. Gesteht man zu, dass Nietzsche und ihm folgend Heidegger innerhalb des philosophischen Archivs wohl unbestritten als noch heute überragende Vordenker der epochalen Krise im „Verständnis der Subjektivität“ und damit auch des für uns maßgeblichen „Kampfes um eine neue Subjektivität“ angesehen werden können, dann stellt sich das Problem eines angemessenen Verständnisses ihres politischen Scheiterns auch als Problem einer angemessenen Bestimmung des Verhältnisses der Kämpfe um Subjektivität zu denen gegen Herrschaft und Ausbeutung. Die Tragfähigkeit der hyperrevolutionären und religiös-atheistischen Intuition Foucaults sei deshalb jetzt in einer der Sache nach existenzial ausgerichteten Reflexion erprobt, die sich neuerlich mit der Frage nach der Macht – und mit der Frage nach der Freiheit befassen wird, um historisch in einer Problematisierung des modernen Staates zu terminieren.

2.5.1. Zwischenstand in Sachen Hyperrevolution II: Macht, Freiheit, Staat

In *Überwachen und Strafen* und im *Willen zum Wissen* hatte Foucault seiner Genealogie methodisch einen systemischen Machtbegriff zugrundegelegt, demzufolge die Ausübung von Macht durch eine Mikrophysik a-subjektiver „Kräfte“ und durch eine Makrophysik a-subjektiver Dispositive gefasst wurde. Da die Subjektivität der Individuen allererst der Effekt des Ko-Fungierens der Kräfte und ihrer Dispositive sein sollte, hatte Foucault die Funktionsweise der Macht *und* des Widerstands denn auch ausdrücklich als intentional und nicht-subjektiv bestimmt.⁵²⁶ So sollten die den Machtverhältnissen zugehörigen „Widerstandspunkte, -knoten, -herde“ völlig unabhängig von der Intentionalität der Subjekte „bestimmte Stellen des Körpers, bestimmte Augenblicke des Lebens, bestimmte Typen des Verhaltens“ anstecken und sich dabei nur zufällig dauerhaft in Gruppen oder Individuen „kristallisieren“. In rein negativer Weise sollte der Widerstand „sich verschiebende Spaltungen in eine Gesellschaft einführen, Einheiten zerbrechen und Umgruppierungen hervorrufen, die Individuen selber durchkreuzen, zerschneiden

⁵²⁶ Vgl. hier 2.4.5. sowie in nuce *Sexualität und Wahrheit* Bd. 1, S. 113ff.

und umgestalten, in ihrem Körper und in ihrer Seele abgeschlossene Bezirke abstecken“ (ebd.).

Nach der hermeneutischen Einholung des Reflexivwerdens der Macht in der Antike und der darauffolgenden Umkehr der Perspektive von der majoritären Heteronomie auf die minoritäre Autonomie der Subjektivierungsweisen erweitert Foucault seinen Macht- und Widerstandsbegriff über die Konfrontation von a-subjektivem System und a-subjektiver Anomie hinaus um eine handlungstheoretische und also ausdrücklich subjektbezogene und deshalb letztlich existenzial zu verstehende Dimension. Macht ist nunmehr auch dadurch bestimmt, dass sie „Beziehungen zwischen Individuen und Gruppen ins Spiel bringt“ und dergestalt „Beziehungen unter ‚Partnern‘“ bezeichnet. Sie ist mitsamt dem sie von innen her konturierenden Widerstand eingelassen in „ein Ensemble wechselseitig induzierter und aufeinander reagierender Handlungen“ und fungiert damit immer schon im Kontext der „Einwirkung von Menschen auf Menschen.“⁵²⁷

Entscheidend ist allerdings, dass Machtbeziehungen jetzt nicht mehr wie in *Überwachen und Strafen* notwendig mit Gewaltbeziehungen zusammenfallen. Während ein Gewaltverhältnis unmittelbar auf die Körper und die Dinge einwirkt, indem es sie beugt, bricht oder vernichtet, artikuliert sich ein Machtverhältnis in Handlungsweisen, die weniger auf massive Objekte als auf Formen des Verhaltens einwirken. Indem jede Machtausübung - da, wo sie auf freier Übereinkunft und da, wo sie auf Gewalt beruht - ein Handeln in der Hinsicht auf anderes Handeln darstellt, konstituiert sie stets ein soziales Feld, das mindestens zwei Handlungssubjekte einschließt und damit bereits eine nicht vollständig durchkalkulierbare Reihe von Antworten, Kehren und plötzlichen Auf- und Umbrüchen.

Der Differenzierung von Macht und Gewalt folgt dann die Differenzierung von Macht und Herrschaft bzw. Macht und Zwang und damit zugleich die Erweiterung der Annahme eines ungerichteten a-subjektiven Widerstands in der Macht durch die Annahme einer Widerstand und Macht immer schon reflektierenden und deshalb eben bewusst ausgeübten Freiheit. Sofern jedes Machtverhältnis notwendig mindestens zwei sich in ihrer Gegenseitigkeit provozierende Subjekte so aufeinander bezieht, dass je das eine Subjekt sein Gegenüber in seinem Verhalten zu lenken sucht, gilt existenzial, dass „Macht nur über ‚freie Subjekte‘ ausgeübt werden kann,

⁵²⁷ *Schriften* Bd. 4, S. 282.

insofern sie ‚frei‘ sind – und damit seien hier individuelle oder kollektive Subjekte gemeint, die jeweils über mehrere Verhaltens-, Reaktions- oder Handlungsmöglichkeiten verfügen. Wo die Bedingungen des Handelns vollständig determiniert sind, kann es keine Machtbeziehung geben.“ Die Freiheit ist also in einem doppelten Sinn Möglichkeitsbedingung der Macht:

a.) Freiheit muss gegeben sein, damit Macht ausgeübt werden kann (ein Subjekt muss sich in seinem Verhalten intentional auf das Verhalten eines anderen Subjektes richten können, damit zwischen beiden ein Machtverhältnis etabliert sein kann).

b.) Freiheit muss aber auch gegeben sein, wenn Macht ausgeübt werden muss (ein Subjekt muss Macht ausüben, wenn es intentional auf ein anderes Subjekt gerichtet ist, das sich ihm widersetzen kann und deshalb vermittels der eigenen Machtausübung von seiner möglichen oder wirklichen Widersetzlichkeit abgebracht und zur Beistimmung auf die eigene Intention geführt werden soll). Darin liegt dann aber:

Macht und Freiheit schließen einander also nicht aus (wo Macht ist, kann es keine Freiheit geben). Ihr Verhältnis ist weitaus komplexer. In diesem Verhältnis ist Freiheit die Voraussetzung von Macht (als Vorbedingung, insofern Freiheit vorhanden sein muss, damit Macht ausgeübt werden kann, denn wenn die Freiheit sich der über sie ausgeübten Macht entzöge, verschwände die Macht und müsste bei reinem Zwang oder schlichter Gewalt Zuflucht suchen). Aber zugleich muss die Freiheit sich einer Machtausübung widersetzen, die letztlich danach trachtet, vollständig über sie zu bestimmen. Machtbeziehung und Widerspenstigkeit der Freiheit lassen sich also nicht voneinander trennen.⁵²⁸

Wenn nun aber die immanente Widerwendigkeit von Macht und Freiheit jedem gesellschaftlichen Seinsverhältnis konstitutiv ist, weil Gesellschaft als Verhältnis freier Subjekte und in diesem als Welt der Ko-Existenz faktisch existierenden Daseins notwendig einschließt, dass sich diese Subjekte in ihrem In-der-Welt-sein intentional auf sich, auf ihr Gegenüber und auf ihr gegenseitiges Verhältnis selbst richten, so folgt wiederum zweierlei:

⁵²⁸ Ebd., S. 287.

a.) Es kann keine Gesellschaft und mithin keine Welt eines Daseins geben, die nicht auf Machtausübung und nicht auf Machtverhältnissen aufgebaut und folglich durch bestimmte Dispositive der Macht und durch eine bestimmte Machtökonomie strukturiert wäre. In Gesellschaft leben bzw. in einer Welt sein heißt existenzial, in Machtverhältnissen zu leben, die in jeweils eigenartiger Weise Verhältnisse freier Übereinkunft, Verhältnisse von Gewalt und Verhältnisse von Herrschaft (d.h. von asymmetrischen und hierarchisch tendenziell stillgestellten Machtbeziehungen herrschender und beherrschter Subjekte) sind. Die Gewalt- und Herrschaftsförmigkeit einer Gesellschaft bzw. einer Welt und das Maß, in dem sie sich durch die freie Übereinkunft der Subjekte reguliert, sind das Resultat der alltäglich in ihr gelebten Machtverhältnisse: Noch und gerade die Abschaffung von Herrschaft und Gewalt setzt jeweils entsprechende Machtverhältnisse auf der Ebene der direkten Gegenseitigkeit der (individuellen und kollektiven) Subjekte voraus. In toto: „Eine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen wäre nur eine Abstraktion.“⁵²⁹

b.) Solange eine Gesellschaft bzw. eine Welt durch eine spezifische Machtökonomie strukturiert ist und also durch die gegenseitigen Machtbeziehungen ihrer Subjekte ständig neu erzeugt, verändert und wiederhergestellt wird, ist sie jederzeit in die Möglichkeit ihrer Auflösung gesetzt. Selbst eine massiv gewalt- und

⁵²⁹ Ebd., S. 289. Von hier her hat Foucault dann auch sein Verhältnis zur jüngeren Kritischen Theorie bestimmen und dabei implizit auch auf die Polemiken vor allem Habermas' antworten können. So heißt es im hier schon angeführten letzten Interview: „Ich interessiere mich sehr für das, was Habermas macht; ich weiß, dass er überhaupt nicht einverstanden ist mit dem, was ich sage, während ich etwas mehr mit dem einverstanden bin, was er sagt, aber es gibt da etwas, was mir immer Probleme bereitet: wenn er den Kommunikationsbeziehungen diesen dermaßen wichtigen Platz und vor allem eine Funktion zuweist, die ich ‚utopisch‘ nennen würde. Die Vorstellung, dass es einen Zustand der Kommunikation geben kann, worin die Wahrheitsspiele ohne Hindernisse, Beschränkungen und Zwangseffekte zirkulieren könnten, scheint mir zur Ordnung der Utopie zu gehören. Das gerade heißt nicht zu sehen, dass die Machtbeziehungen nicht etwas an sich Schlechtes sind, wovon man sich frei machen müsste. Ich glaube, dass es keine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen geben kann, sofern man sie als Strategien begreift, mit denen die Individuen das Verhalten der anderen zu lenken und zu bestimmen zu suchen. Das Problem ist also nicht, sie in der Utopie der vollkommen transparenten Kommunikation aufzulösen zu versuchen, sondern sich die Rechtsregeln, die Führungstechniken und auch die Moral zu geben, das ethos, die Sorge um sich, die es gestatten, innerhalb der Machtspiele mit dem Minimum an Herrschaft zu spielen. (a.a.O., *Schriften* Bd. 4, S. 898f. Vgl. hier 2., Fn. *Neben Foucault und Derrida*.)

herrschaftsförmige Gesellschaft bzw. Welt ist, solange sie trotz ihrer Gewalt- und Herrschaftsform auch vermittelt in ihr ausgeübter Machtpraxen reproduziert wird, durch die Umkehr der ihr konstitutiven Machtverhältnisse bedroht: „Denn wenn sich im Kern der Machtbeziehungen und gleichsam als deren ständige Existenzbedingung eine gewisse ‚Widerspenstigkeit‘ und störrische Freiheit findet, gibt es keine Machtbeziehung ohne Widerstand, ohne Ausweg oder Flucht, ohne möglichen Umschwung.“⁵³⁰

Darin liegt: Sowenig von einer vollkommen machtfreien Gesellschaft bzw. Welt die Rede sein kann, so sehr bilden zugleich gerade die Machtverhältnisse der bestehenden Gesellschaften bzw. Welten den Ausgangsort und den Einbruchsspielraum von immer schon möglicher und dergestalt das Bestehende im Kern transzendierender Freiheit. Darin liegt weiter: Die Kehre von der faktischen Heteronomie auf die mögliche Autonomie der Subjektivierungsweisen ist jetzt bewährt, ausgewiesen und ergänzt durch die Kehre von einem auf die Disziplinierung der Individuen und Gruppen reduzierten Machtbegriff auf einen Machtbegriff, der existenzial auf das Aufbegehren und die widerspenstigen Freiheiten und also auf die in aller Macht faktisch existierende Subjektivität als eines freien In-der-Welt-seins ausgerichtet ist. Entscheidend ist nun aber, dass die in diesen Kehren vollzogene Revision der Genealogie nicht auf die Suspension ihrer ersten Fassung ausgeht, sondern vielmehr nur in der steten Konfrontation beider verstanden werden kann.

So hat Foucault mit der fundamentalontologischen Reformulierung seines Machtbegriffs zugleich eine Reformulierung seiner metontologischen Analyse der „Bio-Macht“ als der spezifischen Machtökonomie der modernen Gesellschaften und damit des modernen Daseins umrissen. Deren Kern liegt darin, dass die modernen Disziplinar- und Normalisierungsprozeduren nun nicht mehr auf die in ihnen etablierten Machtverhältnisse als solche und mithin nicht auf ihre Machtform überhaupt, sondern im engeren und präziseren Sinn auf den historischen Prozess der „stetigen Etatisierung der Machtbeziehungen“ zurückgeführt werden, darauf also, dass die Machtbeziehungen „zunehmend ‚gouvernementalisiert‘“ wurden, „das heißt in der Form oder unter den Auspizien der staatlichen Institutionen elaboriert,

⁵³⁰ Ebd., S. 292

rationalisiert und zentralisiert worden“ sind.⁵³¹ Die historisch aus der Verstaatlichung der Machtpraxen resultierende Machtökonomie der Moderne hat ihre Auszeichnung dann aber darin, „eine zugleich globalisierende und totalisierende Form der Macht“ zu sein, die als „komplexe Verbindung zwischen Techniken der Individualisierung und totalisierenden Verfahren“ verstanden werden muss.⁵³²

Die Genese dieser historisch einzigartigen Ordnung der Dinge spürt Foucault jetzt unter Rückgriff wohl auf das Material des nicht abgeschlossenen vierten Bandes von *Sexualität und Wahrheit* und im Zusammenschluss bzw. in Überarbeitung nietzscheanischer, marxistischer und weberianischer Analytiken noch hinter die in *Überwachen und Strafen* dokumentierte historische Etablierung der Disziplinen auf die mittelalterlichen christlichen Institutionen und die sie dispositiv vernetzende Ökonomie der christlichen „Pastormacht“ zurück (ebd.). Dabei gründet sich der durch die Christianisierung vollzogene radikale Umsturz aller Machtverhältnisse Foucault zufolge weniger auf die neuen moralischen Codes und Normen als auf den Umstand, dass das Christentum historisch die einzige Religion ist, die sich als Kirche organisiert hat. Mit der Instituierung des Christentums in der Kirchenherrschaft wurde eine Machtökonomie begründet, in der den christlichen Pastoren im Unterschied etwa zu den nichtchristlichen Magiern, Priestern, Propheten und Richtern, im Unterschied aber auch zu den Kriegsherrn, Sklavenhaltern und Fürsten ausdrücklich die umfassende Fürsorge für das gesamte Leben der ihnen anvertrauten Gemeinde und zugleich für jedes einzelne Individuum übertragen wurde. Um ihren Auftrag erfüllen zu können, mussten die Pastoren und deren übergeordnete kirchlichen Leitungsorgane in peinlicher Aufsicht über die alltägliche Lebensführung aller in Erfahrung bringen, was die Individuen je und je umtrieb. Sie mussten deren Lebensumstände, deren Wünsche, Ängste und Strebungen kennen, mussten ihre Seelen erforschen und das Gewissen eines jeden prüfen. In der Steuerung oder wenigstens der Beeinflussung noch der alltäglichsten und intimsten Verrichtungen und Bestrebungen der Subjekte wurde so eine hochgradig mit Wissen angereicherte Machttechnologie instituiert, die in der Sorge um das Seelenheil direkt auf die Subjektivität ihrer Klienten gerichtet war.

⁵³¹ Ebd., S. 291

⁵³² Ebd., S. 277.

Im Gegensatz zur lehnsherrschaftlichen Abschöpfungsmacht fungierte die Fürsorgemacht der Pastoren jedenfalls ihrem Eigensinn nach selbstlos und fand ihren Gipfelpunkt konsequent in der Erzeugung eines explizit auf den einzelnen gerichteten Wissens. Eben diese Machttechnologie ist Foucault zufolge dann der im 18. Jahrhundert einsetzenden Formierung des modernen Staates konstitutiv gewesen, der deshalb auch als „eine Matrix der Individualisierung oder eine neue Form der Pastormacht“ begriffen werden kann.⁵³³

Natürlich ist dabei einem signifikanten Wechsel der verfolgten ethischen Teleologie Rechnung zu tragen, sofern im modernen Staat an die Stelle der Sicherung des jenseitigen Seelenheils des einzelnen die Sicherung der diesseitigen Wohlfahrt des Lebens getreten ist, die in der technobürokratischen Garantie des Aus- und Fortkommens, der Bildung, Gesundheit und Sicherheit der Individuen und der Bevölkerungen realisiert wird. Wesentlich ist dabei, dass und wie sich seither die Organe und Strategien der säkularisierten Pastormacht quantitativ und qualitativ vervielfältigt haben, sofern sie von unmittelbaren Staatsinstituten wie den Sozial-, Bildungs-, Gesundheits- und Verkehrsbehörden sowie der Polizei auch auf die Verwaltungs- und Sicherheitsapparate der Privatwirtschaft, auf nichtstaatliche Fürsorge-, Wohlfahrts-, Versicherungs- und Bildungsorgane, auf die verwissenschaftlichten Einrichtungen der Medizin und der Psychiatrie sowie - last but not least - auf die allen diesen Subsystemen angeschlossenen und von ihnen instruierten Familien und Lebenswelten selbst ausgeweitet und übertragen wurde. Die ethische Teleologie seiner zwar nicht einfach anarchistischen, doch dezidiert staatskritischen Existenzästhetik und deren hyperrevolutionären Entwurf einer Kommune des Daseins fasst Foucault deshalb auch wie folgt:

Abschließend könnte man sagen, das gleichermaßen politische, ethische, soziale und philosophische Problem, das sich uns heute stellt, ist nicht der Versuch, das Individuum vom Staat und dessen Institutionen zu befreien, sondern uns selbst vom Staat und der damit verbundenen Form von Individualisierung zu befreien. Wir müssen nach neuen Formen von Subjektivität suchen und die Art von Individualität zurückweisen, die man uns seit Jahrhunderten aufzwingt.⁵³⁴

⁵³³ Ebd., S. 278.

⁵³⁴ Ebd., S. 280.

Um in Foucaults nunmehr existenzial reformulierten Machtbegriff das Verhältnis seiner fundamental- und seiner metontologischen Bestimmung genauer eingrenzen zu können, bleibt die ihm einbeschriebene ethische Teleologie dann aber noch einmal an der politischen Teleologie Marx' zu messen. Den Übergang dazu bereitet jetzt eine abschließende Erörterung seines metontologischen Begriffs der Aufklärung und seines fundamentalontologischen Begriffs der Problematisierung.

2.5.2. Zwischenstand in Sachen Hyperrevolution III: Was ist Aufklärung? Was ist Modernität?

Mit dem ebenfalls aus der Zusammenarbeit mit Dreyfus und Rabinow stammenden und im Jahr seines Todes erschienenen Aufsatz *Was ist Aufklärung?* greift Foucault schließlich noch einmal in den „Postmoderne-Streit“ ein, in dem ihm wie Deleuze/Guattari und Derrida vorgeworfen wurde, die von Nietzsche und Heidegger initiierte „Zerstörung der Vernunft“ fortzuschreiben. Dabei nimmt er zunächst einmal die Ansicht auf, nach der die Moderne eine bestimmte historische Epoche sei, die sich in der Folge der Aufklärung von der Vormoderne getrennt habe und in ihrer aktuell sich abzeichnenden Erschöpfung von einer noch ungewissen Postmoderne abgelöst bzw. bedroht werde. In geradezu definitorisch präziser Aktualisierung seiner subjekthermeneutischen Kehre schlägt er dann aber vor, die Moderne nicht als einen datierten Abschnitt der objektiven Geschichte, sondern als eine gelebte Form der Geschichtlichkeit und als eine Weise des Daseins, mithin als eine historisch bestimmte existenzielle Haltung zu begreifen:

Mit Haltung meine ich einen Beziehungsmodus im Hinblick auf die Aktualität; eine freiwillige Wahl, die von einigen getroffen wird; schließlich eine Art und Weise zu denken und zu fühlen, und auch eine Art und Weise zu handeln und sich zu verhalten, die zugleich eine Zugehörigkeit bezeichnet und sich als eine Aufgabe darstellt. Ein wenig sicherlich wie das, was die Griechen ein *ethos* nannten.⁵³⁵

Der dergestalt zum „Ethos der Modernität“ subjektivierten Moderne nähert er sich dann vermittels der *prima vista* überraschenden Konstellation zweier paradigmatischer Figuren, die ihm als Kronzeugen des gesuchten Begriffs

⁵³⁵ *Schriften* Bd. 4, S. 695. Ich habe diese Stelle bereits im Bezug auf das Verhältnis Foucaults zu Sartre eingeführt, vgl. hier 2.4.7.

existenzieller Modernität und zugleich als Gewährsleute seiner existenzästhetischen Gegenwartstheorie dienen sollen: Immanuel Kant und Charles Baudelaire.

In einer faszinierenden Auslegung der Antwort Kants auf die 1784 in der *Berlinischen Monatsschrift* aufgeworfene Frage nach dem Wesen der Aufklärung zeigt Foucault, wie Kant in einer seinem eigenen Zugriff auf die Modernität durchaus verwandten Weise die Aufklärung nicht einfach als objektiven Geschichtsprozess, sondern als eine unter dem Wahlspruch *aude sapere* jedem einzelnen gestellte Aufgabe und Verpflichtung und weiter noch als ein öffentliches und deshalb zugleich philosophisches wie politisches Problem begreift.

Da die Aufklärung den geschichtlichen Augenblick bezeichnet, in dem die Menschheit zum freien Gebrauch der Vernunft aufgefordert ist, ist sie für Kant zugleich der Augenblick, in dem diese Menschheit über die Bedingungen eines angemessenen Gebrauchs der Vernunft unterrichtet werden muss. Die Besonderheit seiner Zuwendung zur Aufklärung besteht Foucault zufolge dann aber darin, dass Kant dabei den spezifisch modernen Begriff der Gegenwart entwirft, nach dem sie nicht wie bei Platon als Moment in der festliegenden zyklischen Folge der Weltalter, nicht wie bei Augustinus als Chiffre eines kommenden Ereignisses, nicht wie bei Vico, Hegel und Marx als Schwelle einer neuen Welt begriffen werden darf, sondern rein negativ als „Ausgang“ bestimmt wird: „Er sucht nicht die Gegenwart von einer Totalität oder einer zukünftigen Vollendung her zu verstehen. Er sucht einen Unterschied: Welchen Unterschied führt sie heute gegenüber gestern ein?“⁵³⁶

Vom Kantischen Begriff der Gegenwart als dem spezifischen Unterschied des Heute zum Gestern zieht Foucault dann eine Linie auf Baudelaires Begriff des Augenblicks. Die Auszeichnung Baudelairescher Modernität und ihre untergründige Wahlverwandtschaft zu derjenigen Kants liegt darin, die spezifisch moderne Reduktion der Geschichtlichkeit auf „das Vergängliche, das Flüchtige, das Zufällige“ nicht einfach nur anzuerkennen und hinzunehmen, sondern durch einen Willen zur ästhetischen und moralischen „Heroisierung“ des Vergänglichen und des Augenblicks zu kontern. Dieser Wille zielt freilich nicht einfach auf einen den Verlust des Ewigen in kompensatorischer und reaktiver Weise ausgleichende Verabsolutierung der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit des Daseins. Er zielt auch nicht auf die für die uneigentliche Haltung des Flaneurs typische Hinnahe des

⁵³⁶ Ebd., S. 689.

Gegenwärtigen als einer flüchtigen und interessanten Kuriosität. Er zielt vielmehr auf eine durch die Konzentration aller Kräfte und aller Aufmerksamkeit zu erreichende Anverwandlung des Selbst an die Gegenwart, mit der es versucht, das Heute aus einer bedingungslosen Gegenwärtigkeit heraus zu transzendieren. Für Baudelaire ist „der hohe Wert der Gegenwart untrennbar vom hartnäckigen Bemühen, ihn bildlich darzustellen, ihn anders bildlich darzustellen als er ist, und ihn zu verwandeln, nicht indem man ihn zerstört, sondern indem man ihn in dem, was er ist, erfasst. Die Baudelaire'sche Modernität ist eine Übung, in der die äußerste Aufmerksamkeit für das Wirkliche mit der Praxis einer Freiheit konfrontiert wird, die dieses Wirkliche zugleich achtet und ihm Gewalt antut.“⁵³⁷

Für Kant wie für Baudelaire geht es in der Reflexion auf die Aufklärung bzw. die Modernität Foucault zufolge also nicht nur um ihr Verhältnis zur unmittelbaren geschichtlichen Gegenwart, sondern zugleich um ihr Verhältnis zu sich selbst. Aufgeklärt- bzw. Modern-sein ist beiden an die Anstrengung gebunden, sich im Unterschied des Heute nicht einfach nur im eigenen, durch die Aufklärung und die Moderne bestimmten Dasein anzuerkennen, sondern sich nach der Maßgabe zu verwandeln, die Kant aus dem freien und öffentlichen Gebrauch universaler Vernunft und Baudelaire aus dem Heroismus des Dandys empfängt, „der aus seinem Körper, aus seinem Verhalten, aus seinen Gefühlen und Leidenschaften, aus seiner Existenz ein Kunstwerk macht.“⁵³⁸

Wie schon angezeigt, führt diese Wende dann aber auf das Problem zurück, das hier im Ausgang von Kierkegaard, Heidegger und Sartre als das der seins-, welt- und existenzerschließenden Wahl der Wahl eingeführt wurde. Darunter verstanden sie den selbst stetig zu wiederholenden Akt, in dem sich die Existenz in ihrer responsorischen Freiheit bejaht und diese Freiheit zugleich situativ-spezifisch, d.h. je in ihrer existenzial verstandenen Welt erprobt. Wurde das Problem der unumgänglichen Wahl der Wahl schon von Kierkegaard, Heidegger und Sartre einerseits mit der Frage nach einer (im Rückgang auf Kant gesuchten) Moral und andererseits mit der Frage nach einer (im Bezug auf Poesie und Literatur gesuchten) Ästhetik der Existenz zusammengebracht, gelingt Foucault hier eine entscheidende Vertiefung. Aus der Konstellation Kantischer und Baudelairescher Modernität will er

⁵³⁷ Ebd., 697f.

⁵³⁸ Ebd., S. 698.

die auch seiner Existenzästhetik einbeschriebene Nötigung zur stetig zu wiederholenden Wahl der Wahl in einer Moral, Ästhetik und Politik zusammenführenden Strategie „philosophischen Fragens“ *konkretisieren*, die in historisch-material bestimmter Weise „die Beziehung zur Gegenwart, die geschichtliche Seinsweise und die Konstitution seiner selbst als autonomes Subjekt problematisiert“ und sich dabei wie dadurch auf die „*permanente Reaktivierung* einer Haltung“ anweist, „das heißt eines philosophischen ethos, das man als *permanente Kritik* unseres geschichtlichen Seins charakterisieren könnte (kursiv von mir).“⁵³⁹ Von diesem Ethos aus entfaltet Foucault seine Ontologie der Gegenwart wie die ihr ethisch-politisch verbundene Ästhetik der Existenz nach fünf jeweils auseinander und im Rückblick auf Kant und Baudelaire entwickelten näheren Bestimmungen (a – e):

a.) Wenn man die Aufklärung als das historische Dispositiv sozialer, ökonomischer, kultureller und politischer Ereignisse versteht, das unsere historische Seinsweise und Welt bestimmt, heißt das nicht, dass man sich für oder gegen die Aufklärung erklären müsse. Gegen die landläufigen Bekenntnisse zum Rationalismus wie zum Irrationalismus gilt es, die aufklärerische Kritik des Dogmatismus an den Resultaten der Aufklärung selbst zu erneuern und derart eine im doppelten Genitiv verfahrenende Analytik der Aufklärung zu unternehmen, die sich innerhalb der Aufklärung „den aktuellen Grenzen des Notwendigen“ als dem entgegengesetzt, „was nicht oder nicht länger zur Konstitution unserer selbst als autonomer Subjekte unerlässlich ist.“⁵⁴⁰

b.) Zur Loslösung vom „enlightenment blackmail“ gehört darüber hinaus, sich von der Konfusion freizumachen, Aufklärung und Humanismus in eins zu setzen. Während die emphatische Reflexivitätsstruktur der Aufklärung auch für Gegenwartstheorie und Existenzästhetik leitend bleibt, ist der Humanismus „ein Thema oder eine Gesamtheit von Themen“, die in sich „zu biegsam, zu verschiedenartig und zu unbeständig ist, um der Reflexion als Achse zu dienen.“⁵⁴¹ Zwar bedingt diese Inkonsistenz nicht, dass jeder Humanismus zurückgewiesen werden muss, doch setzen Gegenwartstheorie und Existenzästhetik ihm „das Prinzip einer Kritik und

⁵³⁹ Ebd., SW. 698f.

⁵⁴⁰ Ebd., S. 700.

⁵⁴¹ Ebd., S. 700f.

einer permanenten Erschaffung unserer selbst in unserer Autonomie entgegen, d.h. ein Prinzip, das im Zentrum des geschichtlichen Bewusstseins steht, das die Aufklärung von sich selbst hat“ (ebd.).

c.) In der Konsequenz dieser Methode einer ständigen Wiederholung der ursprünglichen aufklärerischen Intention muss das Gegenwartstheorie und Existenzästhetik leitende Ethos permanenter Selbstkritik dann aber als eine „Grenzhaltung“ charakterisiert werden: „Man muss der Alternative des Draußen und Drinnen entkommen, man muss auf den Grenzen sein. Die Kritik ist gerade die Analyse der Grenzen und die Reflexion über sie.“

Allerdings muss das Kantische Verfahren der reflexiven Bindung an die uns gesetzten Grenzen in eine Strategie verkehrt werden, der es um die Bestimmung der uns jetzt möglichen Grenzüberschreitungen geht. So verstandene Kritik verfährt deshalb auch nicht mehr transzendental, sondern „genealogisch in ihrer Finalität“ und „archäologisch in ihrer Methode.“ Derart gekehrt, wird sie die Dispositive des Wissens und der Macht nicht auf ihnen vorgeblich universal einwohnende Strukturen der Erkenntnis oder der Moral befragen, sondern als kontingente „historische Ereignisse“ behandeln, um in der so gewonnenen Distanz „aus der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeiten herauszulösen, nicht mehr das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken.“⁵⁴²

d.) Aus der Orientierung von Gegenwartstheorie und Existenzästhetik auf die mögliche Überschreitung der stets willkürlichen Grenzen unseres historischen Seins und damit unserer Welt ergibt sich die notwendige Verweisung beider aufeinander:

Ich meine, dass die an den Grenzen unserer selbst verrichtete Arbeit einerseits einen Bereich historischer Untersuchungen eröffnen und sich andererseits an der Realität und der Aktualität erproben muss, und zwar sowohl, um die Stellen zu erfassen, an denen Veränderung möglich und wünschenswert ist, als auch, um die genaue Form zu bestimmen, die dieser Veränderung gegeben werden muss.

Daraus schließt Foucault dann aber, dass Gegenwartstheorie und Existenzästhetik sich von jedem „globalen und radikalen“ Projekt trennen müssen, das beansprucht,

⁵⁴² Ebd., S. 702f.

dem „System der Aktualität“ durch „umfassende Programme zu einer anderen Gesellschaft, einer anderen Denkungsart, einer anderen Kultur oder einer anderen Weltanschauung“ entkommen zu wollen. Statt dessen setzt er auf die „sehr gezielten Umgestaltungen“, die im Aufbruch des Mai 1968 und den ihm folgenden sozialen Kämpfen erreicht worden sind und „unsere Weisen zu sein und zu denken, die Autoritätsbedingungen, die Verhältnisse zwischen den Geschlechtern, die Art und Weise, wie wir den Wahnsinn oder die Krankheit wahrnehmen, betreffen.“⁵⁴³

e.) Mit dieser Beschränkung verzichten Gegenwartstheorie und Existenzästhetik aber weder auf einen universellen *Anspruch*, noch auf eine eigene *Systematizität*, noch auf *Homogenität* und auch nicht auf einen *epochalen Einsatz*.

Der *epochale Einsatz* von Gegenwartstheorie und Existenzästhetik zielt auf eine Entkopplung des Wachstums der Fähigkeiten und der Anhäufung von Macht und bezieht sich dabei auf das ebenso „einzigartige“ wie „universalisierende“ und „dominierende historische Geschick“ der abendländischen Gesellschaften, das Foucault als „Paradox der Verhältnisse zwischen Fähigkeit und Macht“ bezeichnet. Darunter versteht er den Umstand, dass die in der Geschichte des Abendlands entwickelten Produktions-, Regulierungs- und Kommunikationstechnologien zu einer unerhörten Akkumulation von Macht geführt haben, diese Macht aber gegenfaktlich gerade nicht die Autonomie des Daseins, sondern die „kollektiven und individuellen Disziplinen“ befördert hat.

Ihre *Homogenität* ergibt sich dann aus dem Bezug auf die ebenso wohl theoretisch zu analysierenden wie praktisch zu modifizierenden „Rationalitätsformen“ des Denkens wie des Handelns in ihrem den Machtdispositiven zugehörigen „technologischen“ wie in ihrem „strategischen“ Aspekt, in dem sie „Spiele der Freiheit“ ermöglichen können.

Ihre *Systematizität* liegt in der Verschränkung der drei Achsen des Wissens, der Macht und der Ethik, aus der ihre hier schon zitierten Leitfragen resultieren: „Wie sind wir als Subjekte unseres Wissens konstituiert worden? Wie sind wir als Subjekte konstituiert worden, die Machtbeziehungen ausüben und erleiden? Wie sind wir als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert worden?“⁵⁴⁴

⁵⁴³ Ebd., S. 703.

⁵⁴⁴ Ebd., S.704f. Vgl. hier 2.2.

Der *allgemeine und verallgemeinerbare Anspruch* von Gegenwartsontologie und Existenzästhetik resultiert dann schließlich aus ihrem Bezug auf „Problematisierungen“, die sich zumindest in der Geschichte der abendländischen Gesellschaft bis zur Gegenwart durchgehalten haben und von denen Foucault an dieser Stelle die Problematisierung der Beziehungen zwischen Wahnsinn und Vernunft, zwischen Krankheit und Gesundheit und zwischen Verbrechen und Gesetz nennt. Dabei geht es nicht um die Nachzeichnung metahistorischer Kontinuitäten, sondern präzise um das, was Foucault im Begriff der Problematisierung selbst überhaupt erst ins Denken einführt und was hier bisher ohne definitorische Bestimmung blieb. Ihm sei deshalb ein eigener, den Durchgang durch Foucault dann auch abschließender Absatz gewidmet.

2.5.3. Die Problematisierung als Zirkel von Subjektivität, Sein und Wahrheit

An der angegebenen Stelle fasst Foucault eine Problematisierung als eine „Form“ sowohl des Denkens wie des Handelns und darin des Seins, unter der „Gegenstände, Handlungsregeln und Selbstbeziehungsmodi“ bestimmt werden, die selbst weder als „anthropologische Konstante“ noch als „zeitliche Variation“ aufgefasst werden dürfen.⁵⁴⁵ Im kurz vor seinem Tod geführten Gespräch mit Francois Ewald bezeichnet er diesen Begriff schließlich sogar als seinen „Grundbegriff“ und bedauert zugleich, ihn als solchen nicht hinreichend „herausgehoben“ zu haben: „Aber schließlich kommt man immer nur von hinten zum Kern der Sache; die allgemeinsten Dinge kommen erst zu guter Letzt zum Vorschein.“ Tatsächlich sei es ihm aber immer schon um die Untersuchung von Problematisierungen gegangen: in *Wahnsinn und Gesellschaft* um die institutionalisierte Problematisierung des Wahnsinns, in *Überwachen und Strafen* um die der Beziehungen zwischen Delinquenz und Strafe durch Strafpraktiken und – institutionen, in *Sexualität und Wahrheit* schließlich um die der sexuellen Aktivitäten im Selbstverhältnis der Individuen. Definitorisch hält er dann fest, dass der Begriff der Problematisierung sich insoweit auf der ontologischen Höhe der ihm verbundenen Begriffe der Episteme und des Dispositivs hält, als er diese Begriffe und die mit ihnen gemeinte Sache allererst in eine Perspektive der Wahrheit rückt:

⁵⁴⁵ Ebd., S. 706.

Problematisierung bedeutet nicht Darstellung eines zuvor existierenden Objekts, genauso wenig aber auch die Erschaffung eines nicht existierenden Objekts durch den Diskurs.“ Vielmehr lässt „die Gesamtheit der diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken etwas in das Spiel des Wahren und des Falschen eintreten und konstituiert es als Objekt für das Denken (sei es in der Form der moralischen Reflexion, der wissenschaftlichen Erkenntnis, der politischen Analyse, usw.).⁵⁴⁶

So verstanden, ist eine Problematisierung schlicht die historische Bedingung für das, was Foucault an anderer Stelle mit ebenfalls grundsätzlicher ontologischer Bedeutung „Wahrheitsspiel“ und „Geschichte der Wahrheit“ genannt und zum eigentlichen Gegenstand seines eigenen Denkens erhoben hat:

Ich meine jetzt besser zu überschauen, wie ich – etwas blindlings und bald diesem, bald jenem Bruchstück nachgehend – in dieses Unternehmen hineingeraten bin: nicht die Verhaltensweisen zu analysieren und nicht die Ideen, nicht die Gesellschaften und nicht ihre „Ideologien“, sondern die *Problematisierungen*, in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muss, sowie die *Praktiken*, von denen aus sie sich bilden. Die archäologische Dimension der Analyse bezieht sich auf die Form der Problematisierung selbst; ihre genealogische Dimension bezieht sich auf die Formierung der Problematisierungen ausgehend von den Praktiken und deren Veränderungen (kursiv im Orig.).⁵⁴⁷

⁵⁴⁶ Michel Foucault, *Die Sorge um die Wahrheit. Gespräch mit Francois Ewald*. In: *Schriften* Bd. 4, S. 825f.

⁵⁴⁷ *Sexualität und Wahrheit* Bd. 2, S. 19. Fast wortgleich heißt es zuvor: „Das Unternehmen, an das ich gehalten bin – an das ich mich seit vielen Jahren halten wollte – besteht darin, einige Elemente zu einer Geschichte der Wahrheit herauszuschälen. Nicht zu einer Geschichte dessen, was es Wahres in den Erkenntnissen gegeben haben mag, sondern zu einer Analyse der ‚Wahrheitsspiele‘, der Spiele des Wahren und des Falschen, in denen sich das Sein historisch als Erfahrung konstituiert, das heißt als eines, das gedacht werden kann und muss“ (S. 13). Vgl. auch die gleichermaßen systematische Bestimmung in den Berkeley-Vorlesungen von 1983: „Ich versuchte von Anfang an, den Prozess der ‚Problematisierung‘ zu analysieren – was heißt: wie und warum bestimmte (Verhalten, Erscheinungen, Prozesse) *zum Problem wurden*. (...) Denn wenn ich sage, dass ich die ‚Problematisierung‘ von Wahnsinn, Verbrechen oder Sexualität studiere, so ist das keine Art und Weise, die Realität solcher Erscheinungen zu leugnen. Im Gegenteil, ich habe versucht zu zeigen, dass gerade etwas wirklich in der Welt Vorhandenes in einem gegebenen Augenblick das Ziel sozialer Regulierungen war. Ich stelle folgende Frage: Wie und warum wurden unterschiedliche Dinge in der Welt z. B. unter dem Begriff ‚Geisteskrankheit‘ zusammengefasst, gekennzeichnet, analysiert und behandelt? Welches sind die für seine ‚Problematisierung‘ relevanten Elemente? Und selbst wenn ich nicht sagen würde, dass das, was als ‚Schizophrenie‘ bezeichnet wird, etwas Realem in der Welt entspricht, hat dies nichts mit

Die immanente und deshalb auch unhintergehbare Verbindung einer solchen Archäo-Genealogie der Problematisierungen zu einem immer auch existenzästhetisch zu erprobenden Widerstand liegt dann aber darin, dass der Ausweis unhintergehbare Kontingenz nicht einer freischwebenden historischen Skepsis, sondern der ethisch-politischen Teleologie unterstellt ist, andere Praktiken und damit auch andere Problematisierungen denkbar zu machen. In der immanenten Orientierung auf eine experimentelle Kritik des Gegebenen im Namen des Unterschieds, der heute zu setzen möglich ist, erfüllt sich schließlich der Begriff des „Denkens“, den Foucault, gerade hier nahezu wortwörtlich Heidegger folgend, vor der Scheidung von Theorie und Praxis platziert und derart zur weitesten Möglichkeit dessen erhebt, was in der Wahl der Wahl als die eigenste Möglichkeit bejaht wird. Ich zitiere noch einmal in extenso:

Unter „Denken“ verstehe ich das, was in unterschiedlichen möglichen Formen das Spiel des Wahren und des Falschen begründet und *das menschliche Sein als Erkenntnissubjekt* begründet; das, was die Annahme oder die Zurückweisung der Regel begründet und *das menschliche Sein als gesellschaftliches und rechtliches Subjekt* konstituiert; das, was das Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen begründet und *das menschliche Sein als ethisches Subjekt* konstituiert.

Das so verstandene „Denken“ ist folglich nicht nur in theoretischen Formulierungen wie denen der Philosophie oder der Wissenschaften zu suchen; es kann und muss in allen Weisen des Sagens, des Tuns und des Sichverhaltens analysiert werden, in denen das Individuum sich manifestiert und als Erkenntnissubjekt, als ethisches oder rechtliches Subjekt, als seiner selbst und der anderen bewusstes Subjekt handelt. In diesem Sinne wird das Denken als das eigentliche Handeln betrachtet, als das Handeln, insofern es das Spiel des Wahren und des Falschen, die Annahme oder Zurückweisung der Regel, das Verhältnis zu sich und zu den anderen impliziert (kursiv von mir).⁵⁴⁸

Idealismus zu tun. Denn ich denke, dass es eine Beziehung zwischen der problematisierten Sache und dem Prozess der ‚Problematisierung‘ gibt. Die ‚Problematisierung‘ ist eine ‚Antwort‘ auf eine konkrete Situation, die durchaus real ist.“ (Michel Foucault, *Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen 1983*, Berlin 1996, S. 178f.).

⁵⁴⁸ Michel Foucault, *Vorwort zu ‚Sexualität und Wahrheit‘*. In: *Schriften* Bd. 4, S. 709f. Der Text wurde als Vorwort zum zweiten Band entworfen, dann zugunsten der tatsächlich publizierten Fassung zurückgezogen und dann zuerst im *Foucault-Reader* Paul Rabinows publiziert, New York 1984. Zum Bezug auf Heidegger vgl. hier 1.8.3. und dort auch die Verweise in Fußnote *Brief über den Humanismus, a.a.O. S. 313*. Vgl. außerdem natürlich die Bestimmung des Denkens bei Badiou, vgl. hier 2.7.2.

Wenn diese Bestimmung des Denkens als des eigentlichen Handelns auch noch einmal unterstreicht, warum Heidegger für Foucault „stets der wesentliche Philosoph“ blieb, so macht sie doch zugleich deutlich, dass Foucaults Wiederholung des Heideggerschen Denkens in jeder Hinsicht als dessen Rationalisierung verstanden werden muss – das Wort jetzt im emphatischen Sinn genommen.

2.6. Marx' Gespenster

Indem er Nietzsches, Heideggers und seinen eigenen Ausgriff auf eine die Christianisierungs- und mithin Subjektivierungsgeschichte Europas verkehrende, formal nach dem Modell der Reformation entworfene Hyperrevolution auf die Kämpfe der Epoche des Mai 1968 bezieht, wirft Foucault noch einmal die Frage nach dem Verhältnis einer solchen Kehre zu Marx' Denken einer im Klassenkampf aufbrechenden sozialen Revolution auf. Allerdings hat Foucault dieses Problem immer nur in gleichsam umgekehrter Richtung gestellt und wiederholt auf die relative Autonomie der Kämpfe für eine neue Subjektivität gegenüber den Kämpfen gegen Herrschaft und Ausbeutung verwiesen, auch wenn er deren letztlich unauflöslichen Zusammenhang nicht geleugnet hat. Er hat damit die zum Teil verstörenden Ambivalenzen seines eigenen Verhältnisses zu Marx fortgeschrieben, in dem wiederholt vorgetragenen und kaum noch polemisch zu nennenden Verwerfungen „des“ Marxismus einerseits eine geradezu selbstverständliche, wenn auch nie eigens geklärte Inanspruchnahme marxistischer Kategorien andererseits gegenüberstand. Exemplarisch mag dafür die berühmte und hier schon genannte Passage aus dem *Willen zum Wissen* genannt werden, in der Foucault die in den Disziplinen der Bio-Macht gipfelnde europäische Subjektivierungsgeschichte als „ein unerlässliches Element bei der Herausbildung des Kapitalismus“ bezeichnet, „der ohne kontrollierte Einschaltung der Körper in die Produktionsapparate und ohne Anpassung der Bevölkerungsphänomene an die ökonomischen Prozesse nicht möglich gewesen wäre“:

Die Abstimmung der Menschenakkumulation mit der Kapitalakkumulation, die Anpassung des Bevölkerungswachstums an die Expansion der Produktivkräfte und die Verteilung des Profits wurden auch durch die Ausübung der Bio-Macht in ihren vielfältigen Formen und Verfahren ermöglicht. Die Besetzung und Bewertung des lebendigen Körpers, die Verwaltung und Verteilung seiner Kräfte waren unentbehrliche Voraussetzungen.⁵⁴⁹

Trotzdem sind weder Foucault noch seine Weggefährten Deleuze und Guattari zureichend der Frage nachgegangen, wie die Abstimmung von Menschen- und Kapitalakkumulation in den Begriffen der Kritik der politischen Ökonomie zu denken wäre, noch haben sie die minoritär-existenzästhetischen Widerstände auch strategisch in den Kontext der Klassenkämpfe gestellt: sieht man von Bemerkungen wie der hier schon zitierten ab, in der Deleuze/Guattari das „universelle Bewusstsein“ der Minoritäten „im Proletarier“ verorten.⁵⁵⁰

Ähnliche Ambivalenzen kennzeichnen deshalb auch das Foucault wie Deleuze/Guattari folgende Denken: finden sich dort doch sogar Autorinnen und Autoren, die Foucaults Existenzästhetik affirmativ auf eine unpolitische und deshalb postmodern-kapitalistischen Verhältnissen bestens angemessene „Lebenskunst“ reduzieren.⁵⁵¹ Anderswo aber ist die Idee eines existenzästhetisch-minoritären „Kampfes für eine neue Subjektivität“ zum entscheidenden Bezugspunkt von Unternehmungen geworden, in denen die produktive Auseinandersetzung mit Nietzsche und Heidegger zuletzt wieder der mit Marx nachgeordnet wurde. Den gemeinsamen Einsatz eines solchen neuerlichen Rückgangs auf Marx hat Alex Demirović mit Bezug auf Foucault und dessen zuletzt doch prinzipielle Priorisierung der Kämpfe um an der Folgebestimmung fest gemacht, nach der es in den gesellschaftlichen Konflikten dann immer und primär „um die Konstitution von

⁵⁴⁹ A.a.O., S. 168.

⁵⁵⁰ *Tausend Plateaus*, S. 653. Vgl. 2.5.

⁵⁵¹ In Deutschland exemplarisch Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt 1991. Bezeichnenderweise ist Schmid mittlerweile zum Verfasser von Ratschlagsliteratur avanciert, lässt sich dafür aber in Wikipedia als „führenden Vertreter der Lebenskunstphilosophie im deutschsprachigen Raum“ bezeichnen. Vgl. *Die Kunst der Balance. 100 Facetten der Lebenskunst*. Frankfurt 2005; *Die Fülle des Lebens. 100 Fragmente des Glücks*. Frankfurt 2006; *Glück. Alles, was Sie darüber wissen müssen, und warum es nicht das Wichtigste im Leben ist*. Insel, Frankfurt 2007. Man darf auf die Folgebände gespannt sein.

Identitäten und Subjektivitäten und um Kämpfe gegen diese Identitäten, gegen die mit ihnen verbundene Individualisierung“ geht und gehen muss:

An diesem Punkt begrenzt Foucault zudem die Kritik, weil ihm zufolge eine Überwindung der Konflikte als solche nicht möglich scheint. (...) Foucault hat sich in die missliche Situation manövriert, dass er die Offenheit der Geschichte nur denken kann, indem er den Begriff der Macht überverallgemeinert. Dies führt ihn vor die fragwürdige Alternative: Ende der Geschichte und Ende des Konflikts als solchem oder Offenheit der Geschichte, weil es immer Macht und immer Kampf gibt.⁵⁵²

Im gleichen Zug und noch immer im Blick auf Foucault benennt Demirović den Gewinn eines Rückgangs auf Marx dann wie folgt:

Marx verfolgt (...) eine andere Konzeption des Kampfes als Foucault: die Kämpfe erzeugen Verhältnisse, unter denen Akteure auf der nächsten Stufe in welcher Form auch immer erneut in Konflikt geraten, es handelt sich um einen Prozess, der sich über Jahrzehnte und Jahrhunderte hinzieht, der bestimmte Phasen durchläuft und in dem sich Muster sich wiederholender Konflikte erkennen lassen: um Selbstbestimmung und Freiheit, um Löhne, um Umwelt, um Krieg, um die Emanzipation der Geschlechter, um die Überwindung des Rassismus. Foucault hält das zu schnell für Prophetie und Geschichtsphilosophie und übergeht damit, dass es sich um einen Prozess der zunehmenden, räumlich und zeitlich ausgreifenden Durchdringung und Veränderung bestehender oder Schaffung neuer gesellschaftlicher Verhältnisse handelt, einen sich über Jahrhunderte hinziehenden Prozess, der selbst Gegenstand der konkreten Analyse werden kann.⁵⁵³

Wenn hier im folgenden nur die Linie des „Denkens nach Foucault“ verfolgt wird, in der es immer und zwingend auch um ein „Denken nach Marx“ geht, geschieht dies in einer Konstellation dreier Entwürfe, denen neben dem prominenten Bezug auf Foucault eben dies gemeinsam ist: eine lange Auseinandersetzung mit Nietzsche

⁵⁵² Alex Demirović, *Das Wahr-Sagen des Marxismus: Foucault und Marx*, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 151 (2008), S. 190f. Wenn Demirović die zu Recht kritisierte „Überverallgemeinerung“ des Machtbegriffs als Problem der ontologischen Herangehensweise selbst fasst, variiert er allerdings noch einmal das aus unterschiedlichen Ontologie-Begriffen resultierende Grundmissverständnis zwischen Kritischer Theorie und existenzialer Analytik, nach der letztere gerade auf den Ontologie-Begriff zurückgezwungen wird, den sie selbst zu dekonstruieren sucht (vgl. hier 1.1.2., Fußnote Lyotard, a.a.O., S. 79). Mit Hardt/Negri und Badiou fasse ich die „Überverallgemeinerung“ des Foucault'schen Machtbegriffs deshalb nicht als Problem der Ontologie als solcher, sondern als ein solches des Verhältnisses von Fundamental- und Metontologie.

⁵⁵³ Ebd., S. 192.

und Heidegger *und* eine letztendliche Auszeichnung des Denkens von Marx. Es sind dies die Denkwege von Antonio Negri, Michael Hardt und Paolo Virno, von Alain Badiou und schließlich von Jacques Derrida. Bei ihren zum Teil gravierenden Unterschieden ist ihnen in Absetzung von Foucault die Zustimmung zu Marx' berühmtem, brieflich an Engels übermitteltem Satz gemeinsam: „Der Klassenkampf als Schluss, worin sich die Bewegung und Auflösung der ganzen Scheiße auflöst“ (ebd.). Dabei haben Negri, Virno und Badiou als Marxisten begonnen und sind dies noch heute, während Derrida sein Denken erst während seines letzten Lebensjahrzehnts, dann aber – was oft nicht gewürdigt wurde – ausdrücklich und primär am Marx'schen „Erbe“ ausgerichtet hat – das Wort, wie bei ihm nicht anders zu erwarten, im Heideggerschen Sinn verstanden:

Dieses Erbe müssen wir reaffirmieren, indem wir es so radikal verändern wie eben nötig. Diese Reaffirmierung hielte sich in der Treue zu etwas, das in dem von Marx ausgehenden Appell – sagen wir, noch im Geist seiner Verfügung – nachhallt, und gleichzeitig entspräche sie dem Begriff des Erbes im allgemeinen. Das Erbe ist niemals ein *Gegebenes*, es ist immer eine *Aufgabe*. Sie bleibt vor uns, ebenso unbestreitbar, wie wir, noch bevor wir es antreten oder ablehnen, die Erben sind, und zwar trauernde Erben, wie alle Erben. Insbesondere dessen, was sich Marxismus nennt. *Sein (...)* heißt (...) *erben*. Alle Fragen, die das Sein betreffen oder das, was es zu sein gibt (oder nicht zu sein: *or not to be*) sind Fragen des Erbes. Es liegt kein glühender Eifer für die Vergangenheit darin, das in Erinnerung zu rufen, kein Geschmack am Traditionellen. Die Reaktion, das Reaktionäre oder das Reaktive sind nur Interpretationen der Struktur des Erbes. Wir *sind* Erben – das soll nicht sagen, dass wir dies oder das *haben* oder *bekommen*, dass irgendeine Erbschaft uns eines Tages um dies oder das bereichern wird, sondern dass das *Sein* dessen, was wir sind, in erster Linie Erbschaft *ist*, ob wir es wollen und wissen oder nicht (kursiv im Orig.).⁵⁵⁴

Wenn ich die Denkwege Hardt/Negris, Badiou und Derridas im folgenden eng miteinander verknüpfe und ihre ja trotzdem radikalen und systematischen Differenzen dabei nur nenne, kaum ausführe, erfolgt die Aneignung, wie in der *Gebrauchsanweisung* angekündigt, vermittels nicht zu leugnender Gewalt. Diese verstärkt sich noch, sofern ich ihnen hier zugleich weniger Raum als Heidegger und Foucault geben werde. Doch ist mein Vorgehen insofern zu rechtfertigen, als der *Dritte Würfelwurf* dann wesentlich ihren Vorgaben folgen wird: ihren Weisen, das Erbe von Marx und in ihm das von Nietzsche, Heidegger und Foucault zu

⁵⁵⁴ Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt 1996, S. 92f.

wiederholen. Dies geschieht, in dem die Frage nach der Kehre des Daseins und die Frage nach dem Ereignis jetzt auf dem Feld der Multituden (Hardt/Negri und Virno), der Massen (Badiou) und der neuen Internationale (Derrida) aufgeworfen wird. Dem entspricht, dass die Frage nach der existenzästhetischen Subjektivierung der Kehre primär als Frage nach den Tugenden der politischen Militanten, als Frage nach einer Existenzästhetik der politischen Militanz gestellt wird.⁵⁵⁵

Der folgende *parcour* des Denkens anerkennt damit, dass Negri, Virno, Badiou und Derrida, mit ihnen aber auch Foucault und Deleuze/Guattari politische Militante im Ereignis des Mai 1968 und der ihm folgenden „Wahrheitsprozesse“ (Badiou) waren. Tatsächlich hat sich Deleuze deshalb gerade in seinem dem langjährigen Freund gewidmeten Buch und dort unmittelbar in der Besprechung von dessen Kant-Interpretation gegen den Anschein verwahrt, als ob sich „1968“ - als ganz offenbar auf die Geschichte der modernen Revolutionen antwortendes und seinerseits zum „Geschichtszeichen“ gewordenes Ereignis - „in den Köpfen der Pariser Intellektuellen abgespielt“ habe.⁵⁵⁶ Dabei bindet er den mit Foucault und anderen geteilten politisch-philosophischen Einsatz an die Kreuzung einer „langen Folge von *Ereignissen* im Weltmaßstab“ mit „einer Reihe von internationalen *Denkströmungen*.“ Deren Gemeinsamkeit sieht er in dem Versuch, „das Auftreten neuer Kampfformen mit der Herstellung einer neuen Subjektivität“ zu verknüpfen und sich theoretisch deshalb unausweichlich der von Foucault herausgearbeiteten „dreifachen Wurzel der Fragen ‚Was kann ich? Was weiß ich? Was bin ich?‘“ versichern zu müssen: „Die Ereignisse, die zu 1968 führten, waren so etwas wie eine ‚Wiederholung‘ der drei Fragen.“

⁵⁵⁵ Der Begriff der Militanz wird hier nicht nach dem in Deutschland üblichen, sondern nach seinem außerdeutschen Gebrauch verwendet. Danach wird unter einer bzw. einem Militanten die politische Aktivistin im eminenten Sinn des Worts verstanden, d.h. eine Subjektivität, die sich dem politischen Kampf mit ihrer ganzen Existenz verpflichtet – worin auch immer ihr Engagement konkret besteht. Die existenzielle Verpflichtung der in diesem Sinn Militanten hat deshalb als solche mit einer Zustimmung zu physischer Gewalt nichts, aber auch gar nichts zu tun – sieht man davon ab, dass eine Militante unter bestimmten Umständen den Einsatz organisierter, d.h. strategisch kalkulierter Gewalt bejahen wird. Vgl. meinen Aufsatz *Differenzierungen im Begriff der Militanz. Überlegungen zur politischen Subjektivität der Linken*, in: Rainer Rilling (Hg.), *Eine Frage der Gewalt. Antworten von links*, Berlin 2008, S. 95ff.

⁵⁵⁶ A.a.O., S. 162f. und dort insbesondere die lange Fußnote 42. Der Ausdruck „Geschichtszeichen“ geht bekanntlich auf Kant zurück, der damit die Französische Revolution benannte, vgl. *Streit der Fakultäten*, Leipzig 1884, S. 83ff.

In unsystematischer Aufzählung nennt er nach der Seite der Ereignisse die „jugoslawische Erfahrung der Selbstverwaltung“, den Prager Frühling und seine Niederschlagung, die Kriege in Algerien und Vietnam, die Herausbildung einer „neuen Arbeiterklasse“ in den Zentren des kapitalistischen Weltsystems, aktuelle studentische, aber auch bäuerliche Bewegungen sowie die Auseinandersetzungen in den institutionellen Feldern der Psychiatrie und der Pädagogik. Nach der Seite der „Denkströmungen“ geht er bis auf Lukács zurück, der in *Geschichte und Klassenbewusstsein* „bereits die Frage nach einer neuen Subjektivität stellte“, und nennt von dort her die Frankfurter Kritische Theorie, die sich selbst als *operaismo* („Arbeiterwissenschaft“) bezeichnende Dissidenz im italienischen Marxismus, das Netzwerk um Sartre, de Beauvoir und die Zeitschrift *Le Temps Moderne* sowie die Intellektuellen- und Künstlergruppierungen *Socialisme ou barbarie*, *L'Internationale Situationniste* und *Voie Communiste* – letzterer entstammt sein zweiter Weggefährte Félix Guattari. Besondere Erwähnung findet dann die von Foucault mitbegründete *Groupe d'information sur les prisons* (G.I.P.), die selbst wieder zum Umfeld der Organisation *Gauche prolétarienne* (GP) gehörte, in dem sich nicht nur Deleuze und Guattari, sondern auch viele politische Weggefährten und Weggefährtinnen sowohl Sartres wie Althusser's bewegten - der philosophischen Zerwürfnisse zum Trotz. Zu nennen bleibt hier natürlich auch das Engagement Negris, Virnos, Badious und Derridas, das sich vor und nach dem Mai in ähnlichen, zum Teil auch den selben Zusammenhängen abspielte: bei Negri zuerst in den Redaktionen der Zeitschriften *Quaderni Rossi* und *Classe Operaia*, in der Gruppe *Potere Operaio* und der Bewegung der *Autonomia Organizzata*, wo er auch auf Paolo Virno traf, der zu dieser Zeit Redakteur der Zeitschrift *Metropoli* war; bei Badiou zunächst in der maoistischen *Union des communistes de France marxiste-léniniste* (UCF/ML) und heute in *L'Organisation politique*; bei Derrida zunächst im Zirkel um Althusser und später durchgängig, wenn auch nicht allein, in Auseinandersetzungen um die Bürgerrechte von Migrantinnen und Migranten.⁵⁵⁷

⁵⁵⁷ Auch wenn das in der Sache kein Argument sein kann, sei doch darauf hingewiesen, dass die Verbindung von philosophischer und politischer Militanz – wie bei Marx selbst - ihre ganz eigenen Wege und ihren eigenen Preis hat. Exemplarisch sichtbar wird das bei Negri und Virno, die wie Tausende anderer Militanter der *Autonomia Organizzata* nach deren Zerschlagung Ende der 1970er Jahre des „Terrorismus und versuchten Umsturzes“ angeklagt und Anfang der 1980er Jahre auch inhaftiert wurden. Dabei waren weder Negri noch Virno an der Vorbereitung oder Durchführung

„Postmarxistisch“ können die eben angerufenen Ereignisse und die sie artikulierenden Denkströmungen und politischen Zusammenhänge genannt werden, weil sie im Horizont der Marxismen der Ersten, Zweiten und Dritten Internationale gar nicht zu fassen waren und sind. „Postmarxistisch“ müssen sie genannt werden, weil sie sich selbst trotzdem und ganz ausdrücklich nicht als „ex-“ oder gar „anti-marxistisch“ verstanden haben – und sei es in der eben erwähnten Zweideutigkeit Foucaults. Dabei schließt der im Ansatz notwendig vage Begriff des Postmarxismus drei gemeinsame, wenn auch selbst wieder negative Bestimmungen ein: eine Kritik der reduktionistischen Anlage der klassischen Marxismen im Hinblick auf das Verhältnis von Basis und Überbau und des diesem Verhältnis entsprechenden Klassenbegriffs, eine damit verbundene Kritik der Konzeption des gesellschaftlichen Zusammenhangs als einer dialektisch bewegten „Totalität“ und schließlich, beides zusammennehmend und hier schon angemerkt, eine Kritik der Revolutionstheorien wiederum aller drei Internationalen in der Perspektive allerdings, mit Derrida gesprochen, der Herausbildung einer „neuen Internationalen.“ Worauf das ethisch, politisch und philosophisch führen kann, wird im folgenden im Zug einer von

„terroristischer“ Anschläge beteiligt, tatsächliche Referenz der Anklage war – in dieser Zeit auch in Deutschland Strategie der politischen Justiz – die vorgebliche „geistige Urheberschaft für den Terrorismus.“ Virno verbrachte drei Jahre im Gefängnis, bis die Anklagen gegen ihn offiziell fallengelassen wurden, er ist heute Professor an der Universität in Cosenza. Negri wurde 1984 zu 30 Jahren Gefängnis verurteilt, die Strafe in einem Folgeprozess 1986 um weitere viereinhalb Jahre erhöht. Auf der Liste der *Partito Radicale* ins Parlament gewählt, gelang ihm unter dem Schutz der Abgeordnetenimmunität die Flucht nach Frankreich. Im Exil intensivierte er den zuvor schon begonnenen Austausch mit Foucault, Deleuze und Guattari, aus dem dann das gemeinsam mit Guattari geschriebene, zuerst 1985 publizierte Buch *Communists like us. New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance* (New York, 1990) resultierte: erstes Dokument des Dialogs von „Postoperaismus“ und „Poststrukturalismus“. In dieser Zeit traf er dann auch Michael Hardt, Student der Literaturwissenschaften aus den USA, der nach Paris gekommen war, um über Negri und Deleuze zu promovieren (*The Art of Organization. Foundations of a Political Ontology in Gilles Deleuze and Antonio Negri*, www.egs.edu/faculty/michaelhardt.html). Dort schrieben beide ihr erstes gemeinsames Buch, *Die Arbeit des Dionysos*. 1997 kehrte Negri nach über fünfzehnjährigem Exil nach Rom zurück und wurde abermals inhaftiert. Die letzten Jahre seiner Haft musste er jedoch nur die Nächte im Gefängnis verbringen, in dieser Zeit entstanden das Buch *Empire* wie die hier ebenfalls zu besprechende Abhandlung *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* (in: *Time for Revolution*, London 2003, S. 139 – 261). Seit dem Jahr 2003 kann Negri sich wieder frei bewegen.

Hardt/Negri auf Badiou und von dort zu Derrida fortlaufenden Problematisierung entwickelt, die hier, um das noch einmal festzuhalten, ihren eigenen Weg geht.

2.6.1. Das biopolitische Empire

Ich fasse Hardt/Negris politisch-philosophische Intervention als die eines aleatorischen und ontologischen Materialismus, der sich primär an der marxistischen Problematisierung ausrichtet. Fundamentalontologisch gefasst heißt das zunächst einmal, dass dieser Materialismus den Sinn von Sein und das Seiende im Ganzen nur und allein in seiner Genese aus der (Re-)Produktion des Seins und des Seienden selbst verstehen will und dessen „Anatomie“ deshalb nicht in einem transzendenten Grund, sondern strikt immanent in seiner „politischen Ökonomie“ sucht.⁵⁵⁸ Dabei muss dieser Begriff immer nach dem ihm einbeschriebenen strategischen Einsatz Bestimmung verstanden werden, den Marx in der *Einleitung* seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* durch Kursivierung ausdrücklich hervorhebt: „Politische Ökonomie oder Herrschaft der Sozietät über den Reichtum“.⁵⁵⁹ In einem noch zu klärenden Sinn sind beide, die Sache selbst wie der ihr einbeschriebene Einsatz, dann aber nur einer radikal geschichtlichen Kritik zugänglich und deshalb auch im Verständnis Hardt/Negris Sache des Denkens einer Ontologie der Gegenwart. Deren Fokus sind die Bedingungen der Hervorbringung, des Austauschs, der Aneignung und des Verbrauchs der Mittel der (Re-)Produktion des Seienden selbst und das ihnen einbeschriebene gesellschaftliche Seinsverhältnis. Metontologisch gefasst entspringt dieses Seinsverhältnis der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, deren aktuelle Formation die des „Empires“ geworden ist:

Das Empire materialisiert sich unmittelbar vor unseren Augen. Über mehrere Jahrzehnte hinweg, in deren Verlauf Kolonialregimes gestürzt wurden, und schließlich unvermittelt, als die sowjetischen Grenzen des kapitalistischen Weltmarkts endgültig zusammenbrachen, waren wir Zeugen einer unaufhaltsamen und unumkehrbaren Globalisierung des ökonomischen und kulturellen Austauschs. Mit dem globalen Markt und mit globalen Produktionsabläufen entstand eine globale Ordnung, eine neue Logik und Struktur der Herrschaft — kurz, eine neue Form der Souveränität. Das Empire ist das

⁵⁵⁸ Karl Marx, *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*, in MEW 13, S. 8.

⁵⁵⁹ Karl Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, a.a.O., S. 382.

politische Subjekt, das diesen globalen Austausch tatsächlich reguliert, die souveräne Macht, welche die Welt regiert.⁵⁶⁰

Den Begriff des Empires selbst führen sie ein, um eine Differenz zu der vorangehenden Formation bürgerlicher Gesellschaft zu markieren, für die der Begriff des Imperialismus stand und steht:

Der Übergang zum Empire taucht aus der Dämmerung der modernen Souveränität auf. Im Gegensatz zum Imperialismus etabliert das Empire kein territoriales Zentrum der Macht, noch beruht es auf von vornherein festgelegten Grenzziehungen und Schranken. Es ist *dezentriert* und *deterritorialisierend*, ein Herrschaftsapparat, der Schritt für Schritt den globalen Raum in seiner Gesamtheit aufnimmt, ihn seinem offenen und sich weitenden Horizont einverleibt. Das Empire arrangiert und organisiert hybride Identitäten, flexible Hierarchien und eine Vielzahl von Austauschverhältnissen durch abgestimmte Netzwerke des Kommandos. Die unterschiedlichen Nationalfarben der imperialistischen Landkarte fließen zusammen und münden in den weltumspannenden Regenbogen des Empire (kursiv im Orig.).⁵⁶¹

Die historische Einzigartigkeit der politischen Ökonomie des Empire liegt nun aber darin, dass sie das, was im Prinzip von jeder politischen Ökonomie gesagt werden kann – die Hervorbringung, den Austausch, die Aneignung und den Verbrauch der Mittel der (Re-)Produktion des Seienden zu regeln – in geradezu wortwörtlichem Sinn tut: sie schafft den Reichtum des Seins und des Seienden unmittelbar, direkt und in tendenziell totalisierter Weise durch das, „was wir biopolitische Produktion nennen, durch *die Produktion des gesellschaftlichen Lebens selbst*. Darin überschneiden sich die Sphären des Ökonomischen, des Politischen und des Kulturellen zunehmend und schließen einander ein (kursiv von mir).“⁵⁶²

Aufgrund dieser zentralen Bestimmungen – den (Re-)Produktionsprozess des Seienden *ökonomisch* erstmals als solchen des Seienden *im Ganzen* zu regulieren und dies deshalb auch *politisch* zu tun, also im vollen Sinn des Worts „Weltordnung“ sein zu müssen⁵⁶³ –, bestimmen Hardt/Negri das Empire durch den Marx entlehnten Begriff der „reellen Subsumtion“. Mit diesem hatte Marx den für ihn entscheidenden

⁵⁶⁰ *Empire*, S. 9.

⁵⁶¹ Ebd., S. 11.

⁵⁶² Ebd.

⁵⁶³ Ebd., S. 20.

Sprung in der Genese der politischen Ökonomie gefasst, den Prozess nämlich, in dem die mit der Aneignung der Produktionsmittel durch das Kapital bereits vollzogene „formelle“ Unterwerfung der Arbeit insoweit zur „reellen“ wurde, als nun auch der Arbeitsprozess selbst unter die Botmäßigkeit des Kapitalkommandos gebracht werden musste.

Hatte schon dieser Sprung eine umfassende Disziplinierung des Lebens zur Folge, sofern dadurch „die Regelmäßigkeit, Gleichförmigkeit, Ordnung, Kontinuität und Energie der Arbeit wundervoll erhöht“ wurde,⁵⁶⁴ so radikalisiert sich dies mit der Unterwerfung nicht nur der Arbeit, sondern überhaupt allen Daseins und aller Daseinsvollzüge in historisch unerhörtem Ausmaß: die reelle Subsumtion der Arbeit wird zur reellen Subsumtion des Seins selbst unter das Kapital. Es ist diese Bestimmung des Empires, in der Hardt/Negri die marxistische Problematisierung mit den Problematisierungen zusammenbringt, die ich hier als nietzscheanische, heideggerianische und foucaultianisch-deleuzianische bezeichne: denen also des Willens zur Macht, des planetarischen Imperialismus der Technik und der Bio-Macht. Gerade das Werk Foucaults erlaubt es dann aber,

den biopolitischen Charakter des neuen Machtparadigmas zu erkennen. Bio-Macht ist eine Form, die das soziale Leben von innen heraus Regeln unterwirft, es verfolgt, interpretiert, absorbiert und schließlich neu artikuliert. Die Macht über das Leben der Bevölkerung kann sich in dem Maß etablieren, wie sie ein integraler und vitaler Bestandteil eines jeden individuellen Lebens wird, den die Individuen bereitwillig aufgreifen und mit ihrem Einverständnis versehen weitergeben. „Das Leben selbst ist jetzt ein Objekt der Macht“, schreibt Foucault. Die oberste Funktion dieser Macht ist es, Leben einzusetzen und zu durchdringen, und ihre vordringlichste Aufgabe ist es, Leben zu verwalten. Bio-Macht bezeichnet so eine Situation, in der das, was für die Macht wirklich auf dem Spiel steht, die Produktion und Reproduktion des Lebens selbst ist.⁵⁶⁵

Der Rückgriff auf die im engeren Sinn marxistische Kritik der politischen Ökonomie bleibt aber insofern zwingend, als es weder Foucault, noch Deleuze/Guattari, noch Heidegger oder Nietzsche tatsächlich gelang, das „Verhältnis von gesellschaftlicher Produktion und Bio-Macht in den Griff zu bekommen.“ Liegt dies bei Foucault am strukturalistisch-funktionalistischen Erbe, so liegt dies bei Deleuze/Guattari an deren Nietzsche und Heidegger entlehnten Tendenz, die politische Ökonomie selbst „nur

⁵⁶⁴ Marx, *Das Kapital I*, in: MEW 23, S. 433.

⁵⁶⁵ *Empire*, S. 38f. Das Foucault-Zitat im Zitat findet sich in *Schriften* Bd. 4, S. 236.

„oberflächlich und ephemere, als chaotischen, unbestimmten Horizont“ zu beschreiben, „den das unfassbare Ereignis“ enthüllt.

In der Perspektive neuerer marxistischer Forschungen suchen Hardt/Negri diesen Mangel so auszugleichen, dass sie dabei vor dem Hintergrund ihrer Generalthese von der realen Subsumtion nicht mehr nur der Arbeit, sondern überhaupt des Lebens und mit ihm des Daseins und allen Seienden zunächst zwei Phänomene näher in den Blick nehmen: die Transformation der Arbeit von der „materiellen“ (industriellen, fordistischen) zur „immateriellen“ (post-industriellen, post-fordistischen) Arbeit (a) und die Transformation der Politik von der imperialistischen zur imperialen Politik (b). Sie versuchen so nicht weniger als den „kollektiven biopolitischen Körper zu identifizieren“, der „Produktion und Reproduktion, Basis und Überbau“ in sich vereint, „weil er Leben im wahrsten, Politik im eigentlichen Sinn ist.“⁵⁶⁶

(a) Die „Passage“ von der materiellen zur immateriellen Form der kapitalistischen Produktionsweise verstehen Hardt/Negri als Prozess einer Entgrenzung der kapitalistischen Produktion, in der das Wissen, die Sprache und die Affektivität des Lebens zur ersten Produktivkraft werden. Gemeint ist damit nicht, dass die im engeren Sinn materielle (auf materielle Objekte einwirkende industrielle, weitere handwerkliche oder agrarische Arbeit bzw. Arbeit in der Rohstoffgewinnung) verschwände und durch immaterielle Arbeiten, d.h. durch Wissens-, Zeichen- und Affektmanipulationen ersetzt werde. Im Gegenteil: rein quantitativ werden Wissens-, Zeichen- und Affektmanipulationen noch heute und auch künftig von solchen der Manipulation materieller Objekte übertroffen werden. Gemeint ist statt dessen erstens die Entgrenzung des kapitalistisch organisierten Produktionsprozesses vom räumlich und zeitlich fixierten Ort der Fabrik in alle Bereiche des gesellschaftlichen Seinsverhältnisses, mit der die immer schon prekären Trennungen von Produktion und Reproduktion und damit auch die für den Traditionsmarxismus konstitutive Trennung von Basis und Überbau tendenziell hinfällig werden. Gemeint ist zweitens die räumliche und zeitliche Entgrenzung des (Re-)produktionsprozesses, die sich mit der effektiven Herausbildung eines Weltmarkts und damit eines Weltproduktionsprozesses vollzieht bzw. schon vollzogen hat.

⁵⁶⁶ Ebd., S. 45.

Beide Entgrenzungen sind überhaupt nur möglich, weil und sofern die quantitativ nach wie vor überwiegende materielle Arbeit effektiv und vor allem systematisch von der immateriellen Arbeit reguliert wird, diese folglich im strengen Sinn zur ersten im Zusammenhang aller anderen Arbeitskräfte und überhaupt aller Lebens- und Daseinsvorgänge geworden ist. Polit-ökonomisch findet die Gouvernementalität der immateriellen Arbeit ihren Ausdruck im Gouvernement der transnationalen Konzerne über den gesamten Produktionsprozess:

Zwar war das Kapital schon immer global ausgerichtet, doch erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begannen multi- und transnationale Industrie- und Finanzkonzerne weltweit Territorien biopolitisch zu strukturieren. (...) Firmen- und Konzernaktivitäten sind nicht länger dadurch gekennzeichnet, dass sie ein abstraktes Kommando errichten oder schlichten Raub und ungleichen Tausch organisieren. Sie strukturieren und artikulieren stattdessen unmittelbar Territorien und Bevölkerungen. (...) Transnationale Konzerne verteilen unmittelbar die Arbeitskraft auf verschiedenen Märkten, stellen zielgerichtet Ressourcen bereit und organisieren die Hierarchie diverser Sektoren der weltweiten Produktion. Der komplexe Apparat, der über Investitionen entscheidet und finanzielle bzw. monetäre Manöver lenkt, bestimmt die neue Geographie des Weltmarkts oder vielmehr die neue biopolitische Struktur der Welt. (...)

Die großen Industrie- und Finanzmächte produzieren entsprechend *nicht nur Waren, sondern auch Subjektivitäten*. Sie produzieren Agenzien innerhalb des biopolitischen Zusammenhangs: Bedürfnisse, soziale Verhältnisse, Körper und Intellekte — *sie produzieren mithin Produzenten*. In der biopolitischen Sphäre dient das Leben der Produktion und die Produktion dem Leben, ein großer Bienenstock, in dem die Königin beständig über Produktion und Reproduktion wacht. Je weiter die Analyse geht, desto stärker stößt sie auf höherem Intensitätsniveau auf Dispositive der Verknüpfung interaktiver Verhältnisse (kursiv von mir).⁵⁶⁷

Sofern die zeichen- und affektvermittelte Manipulation von Kommunikation damit zum entscheidenden Moment des gesellschaftlichen Seinsverhältnisses wird, strukturieren die allen räumlichen und zeitlichen Markierungen enthobenen, netzwerkförmig organisierten Kommunikationsindustrien tendenziell „die politische Synthese des gesellschaftlichen Raums“ selbst – und das in globaler Dimension:

Sie organisieren nicht nur die Produktion auf neuer Stufenleiter und geben ihr eine dem globalen Raum adäquate Struktur, sondern schaffen zudem ihre immanente Rechtfertigung. Macht organisiert, indem sie produziert; indem sie produziert, spricht sie und teilt sich als Autorität mit. Sprache, indem sie kommuniziert, produziert Waren und vor allem Subjektivitäten, setzt sie in Beziehung, gibt ihnen

⁵⁶⁷ Ebd., S. 46f.

Ordnung. Die Kommunikationsindustrien integrieren das Imaginäre und das Symbolische innerhalb des biopolitischen Geflechts. Sie stellen beides nicht einfach in den Dienst der Macht, sondern integrieren es tatsächlich in ihren Funktionszusammenhang (ebd.).

(b) In eben diesem Zug aber kreuzt sich die Transformation der Arbeit von der materiellen zur immateriellen Arbeit mit der Transformation der Politik von der imperialistischen zur imperialen Politik. Tatsächlich nehmen die sich in den transnationalen Konzernen strukturierenden Netzwerke der immateriellen Produktion in globaler Dimension heute die Rolle ein, die im 19. und 20. Jahrhundert den nationalstaatlich basierten und darin auch nationalstaatlich begrenzten Systemen des Kolonialismus und Imperialismus zugefallen war. Deshalb subordinieren sich die Netzwerke der immateriellen Produktion - wiederum tendenziell – auch die Nationalstaaten und das ganze, in sich heterogene System der Nationalstaaten, indem sie aus den Apparaten der Politik Steuerungsmedien machen, vermittels derer sie die Waren-, Geld- und Bevölkerungsströme, aber auch die Ströme des Wissens, der Zeichen und der Affekte regulieren. Sie tun dies auch und gerade durch das Metasystem der Politik, das Hardt/Negri als Empire im engeren Sinn des Worts bezeichnen und damit vom Imperialismus unterscheiden. Dieser Unterschied ist zunächst ein solcher der Konstitution des Politischen selbst.

Strebte der nationalstaatlich verfasste Imperialismus in der ihm wesentlichen Konkurrenz der verschiedenen imperialistischen Nationalstaaten auf die Ausweitung, mindestens aber die Stabilisierung des eigenen, räumlich immer begrenzten Machtbereichs, so zielt das global entgrenzte Empire nur noch auf sich selbst: nicht im Sinn einer noch nicht abgeschlossenen räumlichen Expansion, sondern im Sinn der Durchsetzung und Sicherung von „Weltordnung“ in jeder Dimension des Raumes und der Zeit. Es spricht sich deshalb, was politisch entscheidend ist, in gänzlich neuer und anderer Weise Legitimität zu und übt seine dann und insoweit auch legitime Gewalt in gänzlich anderer Weise aus. Es lässt sich deshalb auch nur in erster Annäherung negativ fassen, z.B. als Effekt des Niedergangs der Nationalstaaten oder der Deregulierung der Produktion und der Märkte. Seine wesentliche Bestimmung liegt statt dessen in dem Zug, mit dem es produktiv über jede Form von bloßem Imperialismus hinausgeht:

Das Empire (...) zeichnet sich dadurch aus, dass es die Verbindung und die Verallgemeinerung von Moral und Recht ins Extrem treibt: Empire heißt Frieden, Empire heißt garantierte Gerechtigkeit für

alle. (...) Und um diese Ziele zu erreichen und zu bewahren, ist die eine Macht mit den notwendigen Gewaltmitteln ausgestattet, um nötigenfalls „gerechte Kriege“ zu führen, gegen die Barbaren an den Grenzen wie gegen die Rebellen im Innern. (...) Im Empire erschöpft sich die historische Zeit, ist die Geschichte suspendiert, sind Vergangenheit und Zukunft innerhalb der eigenen ethischen Ordnung aufgerufen. Anders gesagt: Das Empire präsentiert seine Ordnung als beständig, ewig und notwendig.⁵⁶⁸

Es setzt deshalb auch, was in Heideggers bzw. Ebelings Begriffen des Ge-Stells und des Gerüsts hier schon vorweg genommen wurde, den Unterschied von Krieg und Frieden tendenziell außer Kraft. Sein Krieg fällt als konstitutiv „gerechter Krieg“ mit der Schaffung und Garantie des Friedens unmittelbar zusammen und ist deshalb weniger militärischer als vielmehr polizeilicher Natur. Dabei machen Hardt/Negri im Prozess der Konstitution legitimer imperialer Souveränität eine dreistufige Pyramide aus, die als ein „Raster (...) weniger Elemente anordnet als vielmehr Politik und Recht weltweit einen relativ kohärenten Horizont bietet.“⁵⁶⁹

An der Spitze der imperialen Pyramide finden sich die USA als Träger eines tendenziell globalen Gewaltmonopols, das sie entweder allein oder im Verbund anderer Mächte durchzusetzen und wahrzunehmen suchen. Ebenfalls auf der obersten Stufe der Pyramide verorten Hardt/Negri die Gruppe der im globalen Zusammenhang dominanten Nationalstaaten und die von ihnen kontrollierten internationalen Finanz- und Handelsinstitutionen. Diese Nationalstaaten koordinieren sich untereinander im Verbund der sog. G8, in den Clubs von Paris, London oder Davos etc. Die privilegierte Position der USA lässt das Empire aber, das ist entscheidend, nicht zum amerikanischen Imperium werden: Washington ist nicht Rom und kann auch nicht Rom werden, weil das Empire kein Zentrum hat und keines mehr braucht.

Auf der zweiten Stufe der Pyramide erst operieren Hardt/Negri zufolge die Netzwerke der transnationalen Unternehmen – „Netzwerke aus Kapitalströmen, Technologieströmen oder Migrationsströmen“ -, die weltweit organisieren, was Hegel das „System der Bedürfnisse“ nannte: „Der Weltmarkt homogenisiert Territorien, differenziert sie zugleich aus und schreibt die Geografie des Globus damit neu.“ Er tut dies auch und gerade vermittels der unter seine Einheit subordinierten

⁵⁶⁸ Ebd., S. 26f.

⁵⁶⁹ Ebd., S. 320.

Nationalstaaten, die damit „zu Filtern im Fluss der globalen Zirkulation und zu Reglern an den Verbindungsstellen des globalen Kommandos werden.“⁵⁷⁰ Als diese Filter und Regler des entgrenzten und zugleich stets produktiven und auf Produktivität verpflichteten Verkehrs bündeln und verteilen die Nationalstaaten den weltgesellschaftlich produzierten Reichtum – und disziplinieren, wiederum nach dem Imperativ der Produktivität, die ihrem Gouvernement unterworfen Individuen und Bevölkerungen.

Auf der dritten und breitesten Stufe des Empire schließlich agieren die Kräfte, „die innerhalb der globalen Machtanordnung populäre Interessen repräsentieren.“⁵⁷¹

Dazu gehören die eher subalternen Nationalstaaten und ihr Zusammenschluss in der Generalversammlung der Vereinten Nationen, die in der Regel aber nur zu einer eher symbolischen Einschränkung der Dominanzmächte in der Lage sind. Dazu gehören dann auch die anderen Medien der sog. „Zivilgesellschaft“ – allen voran die Medien selbst, Parteien, Gewerkschaften, Kirchen, schließlich und vor allem das in sich außerordentlich heterogene Spektrum zehntausender Nicht-Regierungs-Organisationen.

Ihr Modell einer dreistufigen imperialen Machtpyramide spuren Hardt/Negri hinter die moderne Staatstheorie auf Polybios' Beschreibung des Imperium Romanum zurück.⁵⁷² Für Polybios vereinte das Imperium drei „gute“ Formen der Macht - Monarchie, Aristokratie und Demokratie - und verhinderte in deren Ko-Fungieren die Korruption, durch die aus der Monarchie Tyrannei wird, aus der Aristokratie Oligarchie und aus der Demokratie Anarchie. Dabei sichert die Monarchie (heute also die USA, die anderen Dominanzstaaten und ihr Geflecht internationaler Institutionen) Einheit und Fortbestand der Macht selbst, während die Aristokratie (heute also die transnationalen Konzerne, die in deren politische Steuerungsmedien transformierten Nationalstaaten und deren Zusammenschlüsse) für Gerechtigkeit, Maß und Tugend in der Verteilung der Reichtümer sorgen. Die Demokratie (Institutionen und Prozeduren der UN und der nationalen und lokalen Parlamente sowie der globalen, nationalen und lokalen Zivilgesellschaften und Öffentlichkeiten) bringt nach einer Logik der Repräsentation das Volk unter die Herrschaft der

⁵⁷⁰ Ebd., S. 321.

⁵⁷¹ Ebd.

⁵⁷² Ebd., S. 324ff.

Regierung und verpflichtet diese im Gegenzug auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse.

Der Rückgriff auf Polybios rechtfertigt sich für Hardt/Negri vor allem deshalb, weil sein Modell einer imperial ausbalancierten Anordnung unterschiedlicher sozialer Mächte der Konstitution des Empire eher entspricht als das liberale Modell, nach dem es in einer funktionalen Formalisierung der Souveränität nach Exekutive, Judikative und Legislative zu gliedern wäre: genau in diesem Sinn ist ihr Begriff des Empire nicht metaphorisch gemeint, sondern wirklich im Rückblick auf das Römische Imperium zu verstehen.

Vollends verständlich aber wird diese Konfiguration und werden die beiden ihr zugrundeliegenden Passagen von der materiellen zur immateriellen Arbeit und von der imperialistischen zur imperialen Politik nur, wenn in den Blick genommen wird, was sie auszuschließen suchen und wovon sie eben deshalb in ihrem Sein selbst abhängen: die Macht der Multituden und den Antagonismus der Multituden und der imperialen Souveränität. An dieser Stelle und mit Bezug auf die Rezeptionsgeschichte des Buchs sei aber ausdrücklich festgehalten, dass der auch in dessen Gliederung prominente Begriff der Passage bzw. des Übergangs im strengen Sinn verstanden worden muss. Die Gegenwart, auf die Hardt/Negris Ontologie zielt, ist eine in sich selbst passagere und übergängige: wir treten gerade erst ins Empire ein und treten damit zugleich, was letztlich wichtiger sein wird, schon ins „Gegen-Empire“ ein.⁵⁷³ Damit ist über die Dauer des Aufenthalts in und über einen letztendlichen Ausgang aus dem clair-obscur dieser Zwischen-Zeit allerdings noch nichts gesagt.

2.6.2. Materialistische Teleologie

Mit dem letztgenannten und tatsächlich entscheidenden Punkt hängt zusammen, dass Hardt/Negri ihre Ontologie ausdrücklich unter den Titel einer „materialistischen Teleologie“ stellen, die sie dabei stets und explizit von transzendent oder dialektisch verfahrenen „idealistischen Teleologien“ unterscheiden. Nach ihrer weitreichendsten

⁵⁷³ Ebd., S. 217ff. Wichtig ist das nicht zuletzt deshalb, weil die in weiten Strecken müßige Debatte, ob wir noch im Imperialismus oder schon im Empire leben, erst hier interessant wird, den Umstand endlich hinzugenommen, dass Negri selbst ausdrücklich vor einem „imperialist backlash“, einem Rückfall imperialer in imperialistischer Politik warnt, vgl. das Interview mit Ida Dominijanni in der Zeitung *The State*, 18. 9. 2003.

Möglichkeit bezeichnen Hardt/Negri ihre Teleologie sogar als eine „theurgische“, d.h. als eine solche, die zugleich Wunder wirkt und Geister bannt: was dann wohl, um auf die hier leitende Wendung Derridas anzuspielen, auch und gerade für die Gespenster Marx' gelten soll.⁵⁷⁴

Mit diesen verbindet sie vor allem anderen dessen hier schon in der *Gebrauchsanweisung* eingeführter revolutionstheoretischer Hauptsatz vom Kommunismus als der „wirklichen Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“⁵⁷⁵ Drückt sich im Begriff der „Aufhebung“ noch Marx' mindestens anfängliche Verhaftung an Hegels Dialektik aus, so bejahen Hardt/Negri diesen Satz dann aber gerade in der Anstrengung, seine Wahrheit von jeder Dialektik zu befreien und ihn darin eben zum Hauptsatz einer *materialistischen* Teleologie zu verkehren. Dies führt dann auf die De-Konstruktion des Subjekts und in den Zirkel von Subjektivität, Sein und Wahrheit zurück, in diesem Fall zur De-Konstruktion des Proletariats als des Subjekts der „wirklichen Bewegung.“ Mit der aber begann Negri schon lange vor *Empire*, zu der Zeit, da er zum theoretischen und zugleich aktivistischen Mitbegründer des italienischen Operaismus wurde.⁵⁷⁶

Der theoretische Einsatz dieser ab den frühen 1960er Jahren im industriellen Norden Italiens entstandenen Dissidenz im Marxismus bestand im ersten Schritt in einer radikalen Neubestimmung des „Grund-“ bzw. „Hauptwiderspruchs“ von Kapital und Arbeit bzw. Bourgeoisie und Proletariat. Im Unterschied zu dessen dialektischer Fassung auch bei Marx und Engels und in damals noch impliziter Aufnahme eines Grundmotivs Nietzsches schrieb der Operaismus nur der Arbeit bzw. dem Proletariat „aktive Kraft“ im emphatischen Sinn des Wortes zu. Demzufolge kann von einem „Bewegungs-“ oder „Entwicklungsgesetz“ im Kapitalismus überhaupt nur insoweit gesprochen werden, als dessen innere Dynamik gänzlich und allein aus den

⁵⁷⁴ Für eine umfassende Durchsicht vgl. ebd., S. 61, 65, 76 – 79, 98, 139, 214, 375f., , 412. Der Satz von der „theurgischen“ Teleologie findet sich auf S. 403. Vgl. im folgenden in nuce 2.8.

⁵⁷⁵ Vgl. hier *Gebrauchsanweisung*, 3 sowie pass.

⁵⁷⁶ Vgl. dazu Antonio Negri, *Rückkehr. Alphabet eines bewegten Lebens. Gespräche mit Anne Dufourmantelle*, Frankfurt 2003. Vgl. außerdem Nanni Balestrini/Primo Moroni, *Die goldene Horde. Arbeiterautonomie, Jugendrevolte und bewaffneter Kampf in Italien*, Berlin 2002, und Steve Wright, *Den Himmel stürmen. Eine Theoriegeschichte des Operaismus*, Berlin 2005. Als Grundbuch des klassischen Operaismus sei Mario Trontis *Arbeiter und Kapital*, Frankfurt 1974, genannt, das im italienischen Original 1966 erschien.

Versuchen des Proletariats rührt, die eigene Aktivität, den eigenen Willen zur Macht selbst zu verwerthen und sich deshalb auch und gerade dem Kapitalkommando entziehen zu müssen (*autovalorizzazione*, „Selbstverwertung“). Kapital bzw. Bourgeoisie handeln demgegenüber sowohl strukturell wie intentional in „reaktiver“ Weise und müssen deshalb den permanenten „Fluchten“ des Proletariats folgen.⁵⁷⁷ Sie tun das, indem sie gerade dessen aktivste Subjektivitäten wieder einzuholen suchen und die Wiederherstellung der vom proletarischen „Exodus“ immer wieder neu destabilisierten kapitalistischen Produktionsweise gerade an deren spezifischen Fähigkeiten und Bedürfnissen ausrichten.⁵⁷⁸

In diesem Spiel von Exodus und Reorganisation bzw., hier noch einzuführen, von Generation und Korruption wirkt dann aber keine Dialektik mehr: hier wird nichts stufenweise „aufgehoben“ und kein Anfang im Ende bewahrheitet, sondern immer wieder neu ein Auf- und Ausbruch vorbereitet und begonnen, dessen letzter im gelingenden Fall das Empire ins Nichts versinken lassen wird. Dem Kapital wird dann keine auch nur vorübergehend notwendige und deshalb in dialektischer Perspektive zu rechtfertigende Rolle zugefallen sein, weil es nie mehr als eine reaktive Abschöpfungs-, Ausbeutungs- und Korruptionsmacht gewesen sein wird, in Nietzsches Worten: ein nihilistischer Wille zur Macht. Es wird deshalb auch keine letztendlich gegenseitige Anerkennung gegeben haben, sondern nur den Sieg der einen oder der anderen Seite.

Nicht-dialektisch sind der operaistische Begriff des Proletariats wie der wörtlich einfach mit „Menge“ zu übersetzende post-operaistische Begriff der Multitude aber auch deshalb, weil es dabei nur in abgeleiteter Weise um ein Drama der „Bewusstwerdung“ geht. Statt dessen zielen beide auf den wiederum kräfte- bzw. machtwillenlogisch zu denkenden Prozess der „Klassenzusammensetzung“ (*composizione di classe*), die im permanenten Antagonismus von Kapital und Arbeit de facto stets eine „Neuzusammensetzung“ (*ricomposizione*) ist und sein wird. Dabei muss die „technische“ von der „politischen“ Neuzusammensetzung der Klasse unterschieden werden: resultiert erstere primär aus der vom Kapital reorganisierten

⁵⁷⁷ Auf der Differenz „aktiver“ und „reaktiver“ Kräfte als dem Zentrum des Denkens Nietzsches baut Gilles Deleuzes' bereits 1962 publiziertes Buch *Nietzsche und die Philosophie* auf, dessen deutsche Fassung erst 1985 erschien. Zur Begrifflichkeit aktiv/reaktiv vgl. dort in nuce S. 45 – 80.

⁵⁷⁸ Vgl. *Empire*, S. 222ff. sowie passim, ebenso in den anderen hier genannten Schriften Negris bzw. Hardt/Negris.

Produktion, mit der immer auch das Dasein der produzierenden Klasse verändert wird, so resultiert letztere aus der proletarischen Aktion bzw. aus dem Umstand, dass diese stets durch ein besonderes proletarisches Dasein bestimmt wird, dem damit politisch die Rolle einer Klassenavantgarde zufällt. Dieser spricht der Operaismus dann auch seinen besonderen, hier im Kontext Foucaults und Deleuzes schon genannten Begriff von Autonomie zu und bezeichnet sie deshalb als *autonomia operaia*, „Arbeiterautonomie“.⁵⁷⁹

Der anti-dialektische Witz dieser zweiten Verschiebung des Klassenkampf-begriffs liegt dann aber nicht nur im Übergang von einer Problematik der Bewusstwerdung zu einer solchen der sozialen Bedingungen und Praktiken einer in allen Dimensionen der Existenz zu erprobenden Selbstverwertung der Arbeit. Er liegt vielmehr in der daraus resultierenden Einsicht, dass dem Prozess selbst gar keine „Klassen an sich“ vorausgehen, weil er die kämpfenden Klassen permanent „neu“ zusammensetzt und in diesem Sinn allererst hervorbringt.

Im Prozess der permanenten Neuzusammensetzung der Klasse stellt sich in qualitativ neuer Weise dann aber dennoch die für die Dialektik leitende Frage nach einem „bewussten Sein“ der Klasse selbst. Sie tut dies insofern, als sich der Prozess notwendig auch im Medium des Wissens artikuliert, dort auch sein eigenes Wissen hervorbringt und darin noch den Begriff des Operaismus selbst begründet. Geht es diesem strategisch um die theoretische Bestimmung der aktuellen Zusammensetzung proletarischen Daseins, so soll dieses Wissen keines „über“ dieses Dasein sein, sondern eines, das die Proletarierinnen und Proletarier von sich selbst haben und das deshalb im Wortsinn *operaismo*, „Arbeiterwissenschaft“, sein wird. Ein solches aber gibt es, jetzt mit Heidegger gesprochen, eigentlich „nur im Wahrsein qua existieren. Und dementsprechend ist auch das Fragen zu fassen: nicht als Nach-fragen-über, sondern als Fragen-für, worin schon gefragt ist, wie es mit dem Fragenden bestellt ist.“⁵⁸⁰

Der Operaismus praktiziert dieses „Fragen-für“ in seinen berühmten „militanten Untersuchungen“ (*ricerca militante*). Diese heißen so, weil es dabei stets auch um eine De-Konstruktion der Trennung von Theorie und Praxis und damit um das Projekt einer kollektiven politischen Organisation geht, folglich um eine von Intellektuellen,

⁵⁷⁹ Vgl. 2.5. und entspr. Fn.

⁵⁸⁰ *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, S. 239. Vgl. hier Abschnitt 1.

Arbeiterinnen und Arbeitern gemeinsam durchzuführende Untersuchung, d.h. um eine *con-ricerca* („Mit-Untersuchung“). In der Methode greift der Operaismus dabei auch auf ältere Wissenspraxen der Arbeiterbewegung wie etwa Fragebogenaktionen zurück, mit denen auch Marx und Engels schon gearbeitet haben.

Der Sache nach aber geht es dabei stets um die Bestimmung der „Singularitäten“ proletarischen Daseins, durch die und um die herum sowohl die Aktion des Proletariats (proletarischer Exodus und politische Neuzusammensetzung der Klasse) wie die ihr entsprechende Reaktion der Bourgeoisie (kapitalistische Reorganisation der Produktion und technische Neuzusammensetzung der Klasse) organisiert werden. Eben dort, in der tatsächlich mehr als nur widersprüchlichen Aktualität der Kämpfe, lässt sich dann eine im emphatischen Sinn materialistische Teleologie gewinnen: die Bestimmung der Möglichkeiten, die revolutionärer Subjektivität in ihrer Ontologie der Gegenwart (genitivus subiectivus und obiectivus), d.h. aktuell gegeben sind.

Diese Möglichkeiten machen Hardt/Negri dann unter ausdrücklichem Bezug auch auf Nietzsche, Heidegger und Foucault in der radikal zweideutigen Doppelbewegung kapitalistisch-nihilistischer Vergesellschaftung aus, die hier schon in der *Gebrauchsanweisung* als Desozialisierung der Individuen und Proletarisierung der Gesellschaft bestimmt wurde.⁵⁸¹ Eben damit aber kommen sie in nicht-dialektischer Weise auf den revolutionstheoretischen Hauptsatz von Marx und Engels zurück, nach dem die „wirkliche Bewegung“ des Kommunismus dem Fortschritt kapitalistischer Vergesellschaftung einbeschrieben ist und sich deshalb nicht gegen, sondern nur mit ihm entfalten wird, als eine Praxis, die das Kapital nur insoweit überschreitet, als sie mit ihm „kollaboriert“.⁵⁸² In dieser mit einem Prozess der gegenseitigen Anerkennung nicht zu verwechselnden Kollaboration sprechen sie der Subjektivität der Multituden und ihrer Singularitäten eine tatsächlich „weltgeschichtliche Existenz“ zu, bejahen darin in wiederum nicht-dialektischem Sinn auch die Herausbildung des biopolitischen Empire und insofern auch Marx' selbst noch der Dialektik verhaftete strategische Intention:

⁵⁸¹ Vgl. hier *Gebrauchsanweisung*, 4

⁵⁸² Ich verdanke diesen Begriff Thomas Atzert.

Heute republikanisch zu sein heißt somit zuallererst, innerhalb des Empire zu kämpfen und auf seinem hybriden, modulierenden Terrain einen Gegenentwurf zum Empire zu entwickeln. Und an dieser Stelle sollten wir gegen alle Moralismen, gegen alle Vorbehalte und nostalgischen Anwendungen hinzufügen, dass dieses neue imperiale Terrain größere Möglichkeiten für Schöpfung und Befreiung bietet. Die Menge mit ihrem Willen, dagegen zu sein, und mit ihrem Wunsch nach Befreiung muss durch das Empire hindurch, um auf die andere Seite zu gelangen.

Unter direkter Berufung auf Marx präzisieren sie: „Das Empire ist also in dem Sinn besser, in dem Marx darauf bestand, dass der Kapitalismus besser sei als die Gesellschaftsformationen und Produktionsweisen, die ihm vorausgingen.“⁵⁸³

2.6.3. Generation und Korruption I: Individuum, Klasse, Volk und Nation

Übersetzen Hardt/Negri das marxistische Axiom des weltgeschichtlichen Klassenantagonismus in ihr Axiom eines Antagonismus von Souveränität und Multituden, so kommt, wie eben dargelegt, den Kämpfen der Multituden die aktive, den Mächten der Souveränität eine reaktive Rolle zu. Während die Multituden im Zug ihrer Selbstverwertung unaufhörlich aus den materiellen und immateriellen Formen der imperialen Souveränität ausbrechen, suchen die Souveränitätsmächte deren Exodus zu blockieren und unter die Kapitalverwertung zurückzubeugen. Sie erreichen das – hier folgen Hardt/Negri wiederum Foucault und mit ihm Nietzsche – nicht allein durch Repression, sondern indem sie sich durch Disziplin und Kontrolle gerade der produktiven Kräfte des Lebens bedienen, sie für sich arbeiten lassen und derart in Wert setzen. Deshalb sind, und daran hängt jetzt viel, die Souveränitätsmächte den Multituden auch nicht äußerlich, sondern wirken in ihnen selbst als deren „Korruption“.⁵⁸⁴ Um diesen Begriff und seinen Gegenbegriff, den der „Generation“, jetzt klären zu können, muss nun aber genauer bestimmt werden, wer die Multituden und ihre Singularitäten sind. Um dies tun zu können, muss zunächst einmal geklärt werden, dass und wie auch Hardt/Negris Ontologie durch die Differenz

⁵⁸³ *Empire*, S. 230, 57; vgl. auch S. 218. Mit dem gleichsinnig zum Attribut „kommunistisch“ verwendeten Attribut „republikanisch“ spielen Hardt/Negri auf einen weiteren ihrer Vor-Denker an, auf Niccolò Machiavelli.

⁵⁸⁴ Das Begriffspaar Generation und Korruption schließt natürlich auch an die Scheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit und darin an die theologische Unterscheidungen von status corruptionis, status integritatis bzw. status gratiae an. Vgl. 1.5.3., 2.7.3. und 2.8.

einer Fundamental- und einer Metontologie bestimmt wird, damit aber auch durch eine hier schon bei Heidegger, Marcuse und Foucault nachgezeichnete Zone der Unentschiedenheit zwischen diesen Formen von Ontologie.

Metontologisch, um damit zu beginnen, können das Sein der Multituden und ihr Antagonismus zur imperialen Souveränität zureichend nur durch militante Untersuchungen geklärt werden, die auf allen Ebenen des Antagonismus (auch auf der Ebene innertheoretischer Auseinandersetzungen), in jedem Fall aber stets im direkten Zugriff auf dessen Aktualität durchzuführen und zu bewähren sind.⁵⁸⁵ Die fundamentalontologische Bestimmung findet sich implizit in der Logik der Begriffe, mit denen militante Untersuchungen immer auch so operieren, dass sie sie dabei ihrer letzten Bewährung aussetzen. Dieses wiederum ist überhaupt möglich, weil fundamentalontologische Begriffe schon bei Heidegger und noch bei Hardt/Negri ihr Spezifikum darin haben, seinsgeschichtliche Begriffe zu sein, Begriffe für die Geschichte des Seins, für geschichtlich Seiendes und für die Geschichtlichkeit selbst, zuletzt eben auch für ihre eigene Geschichte und Geschichtlichkeit. Damit aber ist die Zone der Unentschiedenheit zwischen Fundamental- und Metontologie immer schon eröffnet, immer schon betreten: was keinem zu behebenden Versäumnis entspringt, sondern die Schwierigkeit der Sache selbst bezeichnet.

Fundamentalontologisch verwenden Hardt/Negri die Begriffe der Multituden, der Souveränität und ihres Antagonismus so wie Marx und Engels ihren Begriff der Klassen und des Klassenkampfes. Diese halten bekanntlich einerseits fest, dass es Klassen im eigentlichen Sinn des Wortes nur in der bürgerlichen Gesellschaft gibt und geben wird, und gehen damit andererseits doch so weit, die Geschichte *im Ganzen* als eine solche von Klassenkämpfen zu denken und zu beschreiben.⁵⁸⁶

Dabei definieren Hardt/Negri den Begriff der Multituden und ihrer Kämpfe

⁵⁸⁵ Vgl. dazu die breite politische Publizistik operaistischer bzw. post-operaistischer Herkunft und in deren Zusammenhang diverse Versuche einer aktualisierten Praxis militanter Untersuchungen, mehrsprachig nachzulesen u.a. auf <http://transform.eipcp.net/transversal/>. Im weiteren Sinn gehören dazu eng an der Sache geführte innertheoretische Auseinandersetzungen, wie sie sich beispielhaft in dem hier schon erwähnten Buch von Atzert/Müller finden, aber auch in Marianne Pieper/Thomas Atzert/Serhat Karakayali/Vassilis Tsianos (Hg.), *Empire und die biopolitische Wende. Die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri*, Frankfurt 2007.

⁵⁸⁶ Vgl. dazu in nuce die *Einleitung* (zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“), MEW 42, S. 15 – 46.

ausdrücklich als einen „Klassenbegriff“, grenzen ihn dabei aber von den unterschiedlichen traditionsmarxistischen Begriffen der Klasse als Kollektivsubjekt ebenso ab wie von den bürgerlichen Begriffen des Volkes bzw. der Nation. Zugleich verweisen sie explizit auf dessen fundamentalontologische, weil Ontologie in der Sache selbst erst ermöglichende Dimension:

Tatsächlich bestimmen die Kämpfe das Sein, sie konstituieren es – und ihr Ausgang ist immer offen.⁵⁸⁷

Die zwischen den Begriffen einerseits der Multituden und andererseits der Klasse, des Volkes und der Nation spielende Differenz trennt schließlich auch den bürgerlichen Begriff des Individuums und den hier schon eingeführten Begriff der Singularität.

Individuum, Klasse, Volk und Nation bilden sich überall dort, wo sich die Singularitäten einer Menge als Subjekte der Souveränität identifizieren bzw. so identifiziert werden. Sie sind fundamentalontologisch deshalb materielle und immaterielle Referenzen der Souveränität, die in der Moderne ja stets nationalstaatliche Volkssouveränität war. Individuum, Klasse, Volk und Nation sind deshalb aber eben die Seinsweisen von Singularitäten und Multituden, in denen diese von der Souveränität „korrumpiert“ worden sind. Dabei unterscheiden sich Volk und Nation im Akzent: das Volk ist die Referenz der Demokratie, die Nation Referenz des nationalen Staates, beides fällt in der Regel, doch eben nicht in jedem Fall zusammen: woran politisch je nach Lage der Dinge hängen kann.⁵⁸⁸

Umgekehrt treten Multituden und deren Singularitäten immer dann hervor, wenn solche Identitäten in sozialen Kämpfen aufgebrochen, d.h. de-konstruiert werden, in Kämpfen, die übrigens nie nur, aber immer auch Klassenkämpfe sind. Diese Kämpfe sind deshalb, gleichgültig was konkret in ihnen ausgefochten wird, Ort und Medium der „Generation“ von Singularitäten und Multituden. Singularitäten sind also in Subjekten und Individuen, Multituden in Klasse, Volk und Nation immer schon präsent, die ihrerseits jederzeit zur Gefahr der Singularitäten einer Multitude werden

⁵⁸⁷ Antonio Negri, *Eine ontologische Dimension der Multituden*, in Atzert/Müller a.a.O., S. 112 bzw. 122, im Zusammenhang S. 111 – 125, sowie *Empire*, S. 107 – 126 und natürlich auch im Folgebund *Multitude*, vgl. a.a.O., S. 10f., S. 117ff. und S. 121ff.

⁵⁸⁸ Zu Korruption und Generation vgl. im Zusammenhang *Empire*, S. 377 – 399 sowie pass.

können, zum Medium ihrer Korruption. Dabei unterscheiden Hardt/Negri die Multituden präzisierend auch von den formierten Massen eines faschistischen oder parteikommunistischen Aufmarschs oder, am anderen Pol, eines amorphen *riots*. Der fundamentalen Bedeutung wegen sei hier in extenso zitiert:

Das Volk ist eins. Die Multitude hingegen sind viele. Die Menge weist in sich unzählige Unterschiede auf, die niemals auf eine Einheit oder eine einzige Identität zurückzuführen sind – die Unterschiede zeigen sich als kulturelle, ethnische, geschlechtsspezifische oder sexuelle Differenz, aber auch als unterschiedliche Formen zu leben oder die Welt zu sehen und als unterschiedliche Wünsche oder Begehren. Die Multitude ist eine Vielfalt all dieser singulären Differenzen. Nun steht allerdings auch die Masse im Gegensatz zum Volk, denn auch sie lässt sich nicht auf eine Einheit oder eine Identität reduzieren. Tatsächlich besteht die Masse aus den verschiedensten Menschen und Typen, doch kann man deshalb nicht behaupten, gesellschaftliche Subjekte würden in ihrer Verschiedenheit die Masse ausmachen. So ist die Masse tatsächlich in der Lage, im Gleichklang zu agieren: als unterschiedsloses, uniformes Konglomerat. In der Multitude hingegen bleibt die soziale Differenz präsent. Die Menge ist bunt wie das Gewand des biblischen Josef. Die Herausforderung besteht darin zu begreifen, wie eine gesellschaftliche Vielfalt es bewerkstelligen kann, die Differenz aufrechtzuerhalten und gleichzeitig miteinander Beziehungen einzugehen und gemeinsam zu handeln.⁵⁸⁹

Unter den Bedingungen der realen Subsumtion des Lebens unter das Kapital muss der Antagonismus von Multitude und Souveränität und das in ihm wirkende Spiel von Korruption und Generation in der Klassenzusammensetzung der biopolitischen Produktivkräfte konkret, d.h. metontologisch ausformuliert werden. Dort stoßen Hardt/Negri zunächst einmal auf die technische, d.h. von der Bio-Macht organisierte Neuzusammensetzung der fordistischen in der post-fordistischen Arbeiterklasse und im Übergang zu deren politischer, d.h. autonomen Neuzusammensetzung erst einmal auf die schizoiden Spaltungen und daraus resultierenden Hybridbildungen postmoderner Subjektivität. Deren Skala reicht von den „flexiblen Persönlichkeiten“ metropolitaner Modernisierungseliten bis zu den nur scheinbar prä-, tatsächlich aber ebenfalls postmodernen Vergemeinschaftungsformen sekundärer Religiösität nicht nur im islamistischen Fundamentalismus. Sie umgrenzt dergestalt die Ambivalenz der weltgesellschaftlichen Antagonismen und der sie vorantreibenden De-

⁵⁸⁹ *Multitude*, S. 10. In nuce erhellt hier, woran Heidegger im fundamentalontologisch zunächst gerechtfertigten Entwurf seiner Politik des Daseins zugleich grundsätzlich und unrettbar gescheitert ist.

Sozialisierungs- und Proletarisierungsbewegungen. Deshalb kommt es Politiken der Multitude vor allem anderen darauf an, Singularisierungs- bzw. Sozialisierungsweisen zu entwickeln, in denen die tendenziell aus jeder Bindung gelöste „Mobilität der Arbeitskraft in der Tat Ausdruck eines offenen politischen Konflikts sein, zur Zerstörung des Systems beitragen“ und „mittels der Bestrebungen der Menge auch eine Alternative aufzeigen kann.“⁵⁹⁰ In der Zone der Unentschiedenheit zwischen Fundamental- und Metontologie ist die Multitude deshalb aber ausdrücklich auch von der ontisch-empirischen Arbeiterklasse zu unterscheiden:

Der Begriff der Arbeiterklasse wird heute meist exkludierend gebraucht, denn mit ihm unterscheidet man nicht nur Arbeiter von Besitzenden, (...) sondern trennt auch die Arbeiterklasse von anderen Arbeitenden. In einem sehr engen Sinn bezieht sich die Arbeiterklasse dann auf die Industriearbeiter im Gegensatz zu den in der Landwirtschaft und in anderen Sektoren Tätigen; sehr weit gefasst hingegen bezeichnet das Konzept alle Lohnarbeiter und unterscheidet sie dabei von den Armen, von unterbezahlten Dienstboten und allen anderen, die keinen Lohn erhalten. Multitude ist im Gegensatz dazu ein offenes und inkludierendes Konzept. (...) Die Multitude setzt sich potenziell aus den verschiedenen Gestalten der gesellschaftlichen Arbeit zusammen.⁵⁹¹

Auch und gerade mit dieser Unterscheidung belegen sie dann aber den von Foucault und Deleuze/Guattari nie zureichend geklärten Zusammenhang der minoritär-existenzästhetischen Widerstände mit den proletarischen Klassenkämpfen.

2.6.4. Generation und Korruption II: Gerede, Neugier, Zweideutigkeit⁵⁹²

In seiner metontologischen Konkretion der Seinsweisen der Multitude nimmt Negris Weggefährte Paolo Virno ausdrücklich die Intention Heideggers auf, das Sein des Daseins in der Analyse seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit und diese in einer

⁵⁹⁰ *Empire*, S. 226. Zur Funktion von Hybridisierung und Differenz in der Postmoderne vgl. ebd., S. 152 – 177 – und natürlich den nächsten Absatz.

⁵⁹¹ *Multitude*, S. 10f.

⁵⁹² Vgl. hier 1.4.1., 1.5.2. und 1.5.3.

Analyse ihrer seins- und welterschließenden Stimmungen zu fassen.⁵⁹³ Wie für Heidegger die Stimmungen des Daseins, sind die „Stimmungen der Multitude“ auch für Virno keine „psychologischen Dispositionen“, sondern „Arten des Seins und des Empfindens, die die unterschiedlichsten Bereiche der gemeinsamen Erfahrung durchdringen (Arbeit, Muße, Affekte, Politik etc.)“ und sich derart in einer Man-Form des Existierens und damit zuletzt zu einer Welt verdichten.⁵⁹⁴ Zu deren Ausdeutung bezieht er sich dann auf das „unmittelbare Koinzidieren von Produktion und Ethos, von ‚Basis‘ und ‚Überbau‘“ in den aktuellen Umwälzungen der kapitalistischen Produktionsweise, für die auch er den Begriff des Postfordismus verwendet. Dabei interessieren ihn besonders die alltäglich-durchschnittlichen und deshalb „grundlegenden Anforderungen an abhängig Beschäftigte“, die er phänomenologisch dann wie folgt auf den Punkt bringt:

Eine habituelle Mobilität, die Fähigkeit, mit den heftigsten Veränderungen Schritt zu halten, ein bereitwilliges Anpassen an Vorgaben, Geschmeidigkeit, wenn es darum geht, neue Regeln zu akzeptieren, die Begabung zu gleichzeitig banaler wie allseitiger sprachlicher Kommunikation, schließlich die Fertigkeit, sich angesichts begrenzter Alternativen durchzulavieren. (...) Die tatsächlich geforderte – und angebotene „Professionalität“ besteht aus Fähigkeiten, die man im Verlauf verlängerter Phasen außerhalb des „Berufslebens“ oder prekär erwirbt. Sozusagen in Wartestellung werden allgemeine soziale Fähigkeiten und *die Gewöhnung daran, sich an nichts zu gewöhnen*, entwickelt, was dann, mit dem Eintritt in ein Arbeitsverhältnis, als „Handwerkszeug“ funktioniert (kursiv von mir).⁵⁹⁵

Das in der durchschnittlichen Alltäglichkeit postfordistischer „Professionalität“ artikulierte gesellschaftliche Seinsverhältnis der Multituden bringt Virno dann ausdrücklich mit dem zusammen, was „die Philosophie und Soziologie des vergangenen Jahrhunderts, Heidegger, Simmel und andere“ als „Kennzeichen des Nihilismus“ deuteten. Der sowohl methodischen wie sachlichen Bedeutung wegen sei auch diese Wendung in extenso zitiert:

⁵⁹³ Vgl. Paolo Virno, *Grammatik der Multitude. Untersuchungen zu gegenwärtigen Lebensformen. Mit einem Nachwort von Jost Müller*, Berlin 2005. Die Bücher und Texte Virnos sind in italienischer und englischer Sprache auf <http://www.generation-online.org/p/pvirno.htm> zugänglich.

⁵⁹⁴ *Grammatik*, S. 90 bzw. 97.

⁵⁹⁵ Ebd., S. 90f.

Nihilistisch heißt eine Praxis, die kein solides Fundament mehr kennt. Keine Strukturen, auf die man zählen könnte, keine schützenden Gewohnheiten. Im 20. Jahrhundert erschien der Nihilismus als eine Begleiterscheinung der Rationalisierung von Produktion und Staat; auf der einen Seite gab es die Arbeit, auf der anderen die Prekarität und die Unbeständigkeit des metropolitanen Lebens. *Heute hingegen tritt der Nihilismus (also die Gewöhnung, sich an nichts zu gewöhnen etc.) in die Produktion ein, er wird zur Voraussetzung der „Professionalität“ und findet sich in der Arbeit wieder.* Nur wer mit der aleatorischen Unbeständigkeit der Formen metropolitanen Lebens vertraut ist, weiß darum, wie in der Produktion just in time aufzutreten ist. (...) Man kann nicht länger von Modernisierung sprechen, wo die Innovation in zudem immer kürzer werden Abständen auf eine Konstellation trifft, die bereits völlig durch Entwurzelung, durch Zufälligkeit, durch Anonymität etc. gekennzeichnet ist. (...) Der Nihilismus (...) wird zum notwendigen Bestandteil, zu einer hochgeschätzten Voraussetzung auf dem Arbeitsmarkt (kursiv von mir).⁵⁹⁶

Mit dem in Heideggers Begriff der Technik allerdings schon anvisierten Einwandern der Grunddispositionen der nihilistischen Existenz in den Prozess der (Re-)Produktion des Seienden im Ganzen und damit der Welt selbst werden zwei weitere dem Nihilismus ko-extensive Seinsweisen zu solchen der politischen Ökonomie: der Opportunismus und der Zynismus. Die opportunistische Existenz sieht sich alltäglich einer Vielzahl stetig wechselnder, an ihr gleichsam vorbeiziehender und, was entscheidend ist, untereinander prinzipiell gleichwertiger Möglichkeiten gegenüber, die ihr gerade deshalb stets ein und dieselbe Disposition abverlangen: die Fähigkeit zum schnellen, moralisch „wertfrei“ intendierten und deshalb wesentlich technisch verstandenen Zugriff „bei passender Gelegenheit.“ Sie sieht sich deshalb vor allem anderen auf eine im vollen Sinn des Wortes rückhaltlose Offenheit für die jeweils nächste Chance verwiesen, deren Aneignung „ein intimes Verhältnis zum Möglichen als solchem“ ebenso voraussetzt wie nachhaltig befördert – die Formulierung wiederum auch im Sinne Heideggers verstanden, d.h. als Benennung einer existenzialen Form des Daseins. Für Virno artikuliert dieser Opportunismus dann aber spezifisch „die kognitive und habituelle Reaktion der Multitude der Gegenwart auf den Umstand, dass es keine einheitlichen Orientierungen und praktischen Routinen mehr gibt, sondern nur einen hohen Grad an Unbestimmtheit.“⁵⁹⁷ In dem Maß, in dem der Opportunismus zur allgemeinen „professionellen Qualifikation“ und derart zur „unverzichtbaren Ressource“ der postfordistischen

⁵⁹⁶ Ebd., S. 92f.

⁵⁹⁷ Ebd., S. 93f.

Arbeit wird, verbindet er sich mit der ebenfalls epochal gewordenen Stimmung des Zynismus. Auch er darf nicht als moralische Abnormität, sondern muss umgekehrt als Grundbefindlichkeit des gesellschaftlichen Seinsverhältnisses verstanden werden.⁵⁹⁸ Als solche entspricht er der alltäglich gewordenen Nötigung, die eigene Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit auch und gerade aus der Erfahrung der bloßen Konventionalität der die gegebene Situation strukturierenden Regeln und Regelsysteme bestimmen zu müssen:

Regeln unmittelbar zu erfahren aber bedeutet zugleich, ihrer Konventionalität und Haltlosigkeit gewahr zu werden, da man nicht länger in ein bestimmtes „Spiel“ eingelassen ist, an dem teilzunehmen einer gewissen Loyalität bedarf; man sieht sich vielmehr undeutlich, jeglicher Ernsthaftigkeit enthoben, in verschiedenen „Spielen“, die nichts weiter sind als Orte unmittelbarer Selbstaffirmation. Einer Selbstaffirmation, die umso rücksichtsloser und arroganter – also zynischer – ist, als sie letztlich nur der illusionslosen zwar, doch für den Augenblick einhelligen Bestätigung eben der Regeln dient, deren Konventionalität und Haltlosigkeit gerade festgestellt wurden.⁵⁹⁹

Bevor er deren Zusammenhang mit Opportunismus und Zynismus in einer dann aber signifikant verschobenen Bestimmung des Existenzials der „Zweideutigkeit“ auf den Punkt bringt, schließt Virno die Beschreibung des durchschnittlichen Alltagslebens der Multitude dann im unmittelbaren Rückgang auf zwei Existenzialien ab, die schon in der Heideggerschen Alltagsphänomenologie grundlegend für die Man-Form allen Existierens waren. Dabei handelt es sich um das „Gerede“ und die „Neugier“, die beide wie bei Heidegger erst einmal in ihrem „neutralen Kern“ zu verstehen sind, der „auf die Seinsweise als solche“ verweist, d.h. auf die Formen, in denen sich das Dasein ontisch-ontologisch zu sich, zu den anderen und zur Welt im Ganzen verhält.⁶⁰⁰

Das Gerede ist dabei „die Rede ohne feste Struktur, indifferent den Inhalten gegenüber, die sie von Mal zu Mal streift, virulent und wuchernd.“⁶⁰¹ Auch in ihm

⁵⁹⁸ An dieser Stelle ist natürlich auf Peter Sloterdijks in dieser Hinsicht noch immer bahnbrechende Studie *Kritik der zynischen Vernunft* zu verweisen, Frankfurt 1983, für die Heideggers Phänomenologie durchschnittlicher Alltäglichkeit ebenfalls eine zentrale Referenz war.

⁵⁹⁹ Ebd., S. 94f.

⁶⁰⁰ Ebd., S. 90.

⁶⁰¹ Ebd., S. 97.

artikuliert sich für Virno der Übergang von der materiellen zur immateriellen Arbeit, mit dem die Manipulation von Wissen, Zeichen und Affekten zur ersten Produktivkraft wird und sich derart von allen besonderen Zwecken und deshalb auch von der Nötigung löst, sich adäquat auf etwas außerhalb ihrer selbst zu beziehen:

Im Gerede erreicht die denotative Korrespondenz zwischen den Wörtern und den Dingen ihren Tiefstand. Die Rede bedarf nicht länger äußerlicher, auf die von ihr behandelten Ereignisse gestützter Legitimierung. Sie selbst stellt nunmehr ein konsistentes Ereignis dar, das sich einzig durch die Tatsache rechtfertigt, dass es passiert.⁶⁰²

Die Autonomie des Geredes verdankt sich aber nicht nur ihrer Funktionalität für die postfordistische Arbeitsorganisation, sondern reflektiert zugleich die mit ihr einhergehende Durchdringung des gesellschaftlichen Seinsverhältnisses durch die Massenmedien, in deren Zug sie schließlich auf die Interaktion zwischen Dasein und Dasein zurückwirkt und derart zum „Rohstoff der postfordistischen Virtuosität“ wird:

Virtuose par excellence ist der bloße Sprecher und zwar (...) der nicht referenzielle Sprecher, anders ausgedrückt: ein Sprecher, der nicht in der einen oder anderen Weise die Umstände widerspiegelt, sondern sie durch das Sprechen selbst neu bestimmt. Das zeichnet, Heidegger zufolge, das Gerede aus. Das Gerede ist performativ: in ihm bestimmen die Wörter die Dinge, die Ereignisse, die Umstände.⁶⁰³

Der so verstandene Virtuose der immateriellen Arbeit bedarf dann aber neben der Befähigung zum Gerede auch der Befähigung zur Neugier als dem Verhältnis zu sich, zu den anderen, zum innerweltlichen Seienden und schließlich zur Welt selbst, in dem es primär darum geht, „Distanzen zu eliminieren“ und „die Dinge für den Blick in erreichbare Nähe zu bringen.“ An dieser Stelle schließt Virno Heideggers trotz ihrer existenzialontologischen Neutralität unüberhörbar abschätziges Phänomenologie der Neugier mit Walter Benjamins Phänomenologie der „technischen Reproduzierbarkeit“ eben nicht nur des Kunstwerks zusammen.⁶⁰⁴

⁶⁰² Ebd., S. 99.

⁶⁰³ Ebd., S. 100 sowie im Zusammenhang S. 39 – 74.

⁶⁰⁴ Ebd., S. 103. Vgl. Walter Benjamin, a.a.O., S. 136 – 169.

Für Benjamin ist die Neugier zu dem wesentlichen Modus der Seins- und Welterschließung geworden, der das Alltagshandeln der modernen „Massen“ strukturiert und reguliert. Sie zeichnet sich vor allem anderen dadurch aus, das Bekannte als ein Unbekanntes und das Gewöhnliche als ein Ungewöhnliches erfahren zu können, in der unüberblickbaren Vielzahl der einander jagenden Bilder und Geräusche diejenigen hervorzuheben, mit denen jetzt eine besondere Bewandnis hat, diese Fähigkeit zur schnellen Entscheidung und Wahl noch „in den schäbigsten und tristesten Aspekten der Alltagserfahrung“ zu erproben und sich derart noch und gerade im Augenblick der Entscheidung zugleich der „Zerstreuung“ hingeben zu können. Diese aber ist, weit entfernt von einer letztlich passiven Ent- und Abspannung der eigenen Kräfte, zum Grundvermögen des nihilistischen Massendaseins und seiner Befähigung zum Ergreifen der jetzt sich bietenden Chance geworden: zum strategischen Seinsmodus also einer historisch bis dahin unmöglichen, jetzt aber alltäglich gewordenen und derart auf Permanenz gestellten „gesteigerten Geistesgegenwart“.⁶⁰⁵

Anders als Heidegger sieht Benjamin in dem Umstand, dass die neugierige Zerstreuung „ein genauso leidenschaftliches Anliegen der gegenwärtigen Massen (ist) wie es ihre Tendenz einer Überwindung des Einmaligen jeder Gegebenheit durch die Aufnahme von deren Reproduktion ist,“ nicht nur ein zuletzt negativ zu bewertendes Faktum.⁶⁰⁶ Dies wiederum liegt darin, dass die zerstreut-neugierige Annäherung an und zuletzt auch Aneignung von beliebig in den Blick genommenen Dingen und Möglichkeiten nicht nur in der Weise funktioniert, das längst Bekannte als erregend Unbekanntes wahrnehmen zu können, sondern das Dasein umgekehrt auch dazu befähigt, „das Unbekannte wahrzunehmen als wäre es bekannt, Vertrautheit zum Unerwarteten und Überraschenden zu entwickeln und sich daran zu gewöhnen, dass es keine festen Gewohnheiten gibt.“ Nimmt man beide Optionen zusammen, liegt in der neugierigen Zerstreuung neben der von Heidegger allein hervorgehobenen Nivellierung der Erfahrung die Befähigung, in der so nivellierten Erfahrung selbst „einen enormen und unvorhergesehenen Bereich der Freiheit zu erblicken.“⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ *Das Kunstwerk*, S. 165, zur Zerstreuung vgl. ebd., S. 167.

⁶⁰⁶ Ebd. S. 142, Fn. 6, von Virno zitiert S. 104.

⁶⁰⁷ *Grammatik*, S. 104.

Doch wie schon Benjamin sich im Durchgang durch die Neugier des modernen Massendaseins zuletzt zu einem „Nachwort“ gezwungen sah, in dem er dessen ambivalente Offenheit zugleich auf den Faschismus wie den Kommunismus hervorhob, wendet sich auch Virno ausdrücklich dieser Zweideutigkeit zu und verweist damit auch auf das Existenzial, in dem Heidegger selbst seine Beschreibung des „Verfallens“ der Alltäglichkeit abschloss:

Opportunismus und Zynismus: „negative Einstellungen“, zweifellos. Und dennoch scheint es legitim anzunehmen, dass jeglicher Konflikt oder Protest der Multitude die gleiche Seinsweise (den „neutralen Kern“, wie ich ihn nannte) zum Ausgangspunkt haben wird, die sich gegenwärtig so abstoßend darstellt. Der neutrale Kern der emotionalen Lage der Gegenwart ist zu gegensätzlichen Energiezuständen fähig. Die emotionale Situation beruht auf der Vertrautheit mit dem Möglichen als Möglichem und auf der extremen Nähe zu den konventionellen Regeln, die die verschiedenen Bereiche des Handelns strukturieren. Opportunismus und Zynismus resultieren heute aus jener Vertrautheit und Nähe, die zugleich ein unauslöschliches Kennzeichen der Multitude sind. (...) Die (zerstreute) Neugier und ebenso das (nicht referenzielle) Gerede sind Attribute der Multitude heute. Attribute voller Ambivalenz, ohne Frage, aber nicht zu umgehen.⁶⁰⁸

2.6.5. Generation und Korruption III: Die neuen Barbaren

Die Relevanz der hier aufbrechenden Differenz der im „neutralen“ Sachbefund selbst gleichsinnigen Alltagsphänomenologien Heideggers bzw. Virnos und Benjamins liegt nun aber in ihrer strategischen Bedeutung für die Problematik der Generation und Korruption der Singularitäten und Multituden bzw. der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins. In beiden ist die durchschnittliche Alltäglichkeit die ontologisch gar nicht zu überspringende Raum-Zeit des Existierens und zugleich die ontisch gar nicht zu vermeidenden Probe des ethisch-politischen Konversionsgeschehens, in dem sich die Multituden wie das Dasein zwischen Generation und Korruption bzw. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit entscheiden können und müssen. Im Seinsmodus der Uneigentlichkeit nivelliert das Dasein seine Möglichkeiten auf „das alltäglich zunächst Verfügbare“ und „vollzieht zugleich eine Abblendung des Möglichen als solchen. Die durchschnittliche Alltäglichkeit wird möglichkeitsblind und beruhigt sich bei dem nur ‚Wirklichen‘“.⁶⁰⁹ Die Alltagsexistenz

⁶⁰⁸ Ebd., S. 96f. bzw. 106.

⁶⁰⁹ *Sein und Zeit*, S. 194f; vgl. hier 1.5.3.

fällt damit von sich selbst als Dasein ab und identifiziert sich als in der Welt vorhandenes Seiendes nach den Bestimmungen dieser Welt: eine Identifikation nach „Name, Stand, Herkunft und Ansehen“, von der es – vielleicht – der von der Angst und der Achtung durchstimmte Ruf des Gewissens, später die einsame Anrufung des Denkers (Heidegger) und des Dichters (Hölderlin) befreit.⁶¹⁰

Virno und Benjamin bestreiten diesen Befund nicht. Im Gegenteil: auch für sie tendieren Nihilismus, Opportunismus und Zynismus wie das Gerede und die Neugier auf eine „Ablendung des Möglichen als solchen.“ Auch für sie resultiert die mögliche und zunächst und zumeist schon vollzogene Korruption der Multituden oder Massen in der Identifikation nach „Name, Stand, Herkunft und Ansehen“, in der aus Singularitäten und Multituden Individuen, Klasse, Volk und Nation werden. Besser noch: Benjamin räumt, auch hier über Heidegger hinausgehend, ausdrücklich ein, dass die „von der Technik veränderte Sinneswahrnehmung“ und deren Artikulation in der Neugier und im Gerede in Faschismus und Krieg zwar nicht ihr „Recht“, wohl aber einen „Ausdruck“ erhalten können, den einer „Ästhetisierung der Politik“, die sich im Krieg vollendet.⁶¹¹

Wenn beide und wenn mit ihnen auch Hardt/Negri trotzdem am Befreiungspotenzial der Alltäglichkeit und darin sogar an dem des Geredes und der Neugier festhalten, wenn sie die Zweideutigkeit der Neugier ausdrücklich daran ausweisen, dass ihr – nur scheinbar paradox - neben dem Potenzial zur „Ablendung des Möglichen“ auch das Potenzial zur „gesteigerten Geistesgegenwart“ einwohnt, dann weil sie die Probe, die sie den Multituden wie dem Dasein aufgibt, anders denken als Heidegger. Für den lag die dem Dasein im zunächst und zumeist unvermeidlichen Verfallen gestellte Probe in der existenziellen Herausforderung zum augenblicklichen Bruch mit der Uneigentlichkeit des Existierens. Der sollte sich einerseits in der von der Angst und der Achtung ermöglichten „eigensten schärfsten Vereinzelung auf das jeweilige Dasein“ und andererseits in der „Mitteilung“ dieser Vereinzelung im ebenso augenblicklichen Gründungsakt eines Mit-seins realisieren, in dem sich die derart

⁶¹⁰ Ebd., S. 274, vgl. hier 1.6.2.

⁶¹¹ Nachwort zum *Kunstwerk*-Aufsatz, a.a.O., S. 167ff. Es soll hier offen bleiben, inwiefern Heideggers „Verfallen“ an den Nationalsozialismus sich auch und gerade dieser, von ihm selbst übersprungenen Logik verdankt.

Vereinzelt ihre Eigentlichkeit gegenseitig an- und zuerkennen.⁶¹² Beide aber, die Vereinzelung wie ihre Mitteilung und gegenseitige Anerkennung, sind für Heidegger nur in der Distanzierung von der Alltäglichkeit möglich und gehen deshalb mit der faktisch gar nicht zu vermeidenden Rückkehr zur Alltäglichkeit tendenziell verloren. Eben darum soll sich ja „die höchste Form der Existenz des Daseins“, wie in der hier schon zitierten Wendung aus der Debatte mit Cassirer eindrücklich festgehalten, nur in „ganz wenigen und seltenen Augenblicke der Dauer des Daseins zwischen Leben und Tod“ behaupten, so dass, genau genommen, „der Mensch nur in ganz wenigen Augenblicken existiert, sonst aber inmitten seines Seienden sich bewegt.“⁶¹³

Die im Kern marxistische Kehre, die Virno und Hardt/Negri in der Gefolgschaft Benjamins hier vollziehen, hat ihr Recht dann aber präzise in der politischen Ökonomie, genauer: in deren Kritik. Zwar entscheidet sich auch die Problematik von Generation und Korruption in einem ent-identifizierenden Konversionsgeschehen, in dem aus Individuen Singularitäten und aus Klasse, Volk und Nation Multituden werden. Doch handelt es sich dabei, unbeschadet der Rolle augenblicklicher Verdichtungen, nicht um einen *Akt*, sondern um einen *Prozess*: den des minoritär-existenzästhetisch erweiterten Klassenkampfes. In dem geht es zwar gelegentlich auch um einen Bruch mit und eine Distanzierung von der Alltäglichkeit, wesentlich aber um deren stetige und insofern alltägliche Transformation. Deren Ort ist wiederum die politische Ökonomie, die heute eben, was jetzt auf den ursprünglichen Einsatz Hardt/Negris und Virnos zurückführt, koextensiv zum Ganzen des Alltagslebens geworden ist.

Es spricht für die Genauigkeit der Auseinandersetzung mit Heidegger wie mit Nietzsche und natürlich mit Foucault und Deleuze/Guattari, dass Hardt/Negri ihre Differenz letztlich im direkten Bezug auf deren hyperrevolutionäre Konzeption einer Kehre von Sein und Dasein und deshalb auch auf deren Kronzeugen ausführen, auf Hölderlin.⁶¹⁴

⁶¹² *Sein und Zeit*, S. 39 bzw. S. 384 und hier 1.6. u. pass.

⁶¹³ *Davoser Disputation*, a.a.O. S. 290, hier 1.6.8.

⁶¹⁴ Der Dichter wird zwar nicht persönlich genannt, taucht aber durch prominente Bezugnahmen auf das ihm zugeschriebene und hier schon zitierte *Älteste Systemprogramm* auf, vgl. *Empire*, S. 400, 403 und 414 sowie hier 1.8.3 und im folgenden.

Gemeinsamer Ausgangspunkt ist der von Nietzsche über Heidegger auf Foucault sich durchhaltende und für das hyperrevolutionäre Projekt zentrale Antihumanismus, den Hardt/Negri in signifikanter Verschiebung als einen „antihumanistischen (oder posthumanen) Humanismus“ bzw. als einen „Humanismus nach dem Tod des Menschen“ bezeichnen.⁶¹⁵ Auch Hardt/Negri bringen diese Kehre mit einem religiösen Atheismus zusammen und beziehen sich gerade hier auf die prophetische Gabe und Rolle einer hyperrevolutionären Dichtung.⁶¹⁶ Bemerkenswert und konsequent allerdings, dass sie ihren eigenen Anschnitt der gesamten Problematik wieder mit Benjamin und mit dessen Begriff der „neuen Barbaren“ zusammenbringen, der sich dabei seinerseits, und so schließt sich der Kreis, auf Nietzsche berufen hat. Dabei montieren sie Zitate aus zwei ebenso kurzen wie berühmten Texten Benjamins in einer Passage, die ich hier im Ganzen wiedergebe:

Diejenigen, die dagegen sind und deshalb aus den lokalen und partikularen Zwängen ihres Daseins entfliehen, müssen darüber hinaus ständig versuchen, einen neuen Körper und ein neues Leben aufzubauen. Das ist notwendigerweise ein gewaltsamer, barbarischer Übergang, doch ist es zugleich, wie Walter Benjamin sagt, ein positives Barbarentum: „Barbarentum? In der Tat. Wir sagen es, um einen neuen, positiven Begriff des Barbarentums einzuführen. Denn wohin bringt die Armut an Erfahrung den Barbaren? Sie bringt ihn dahin, von vorn zu beginnen, von Neuem anzufangen.“ Der neue Barbar „sieht nichts Dauerndes. Aber eben darum sieht er überall Wege. Wo andere auf Mauern oder Gebirge stoßen, auch da sieht er einen Weg. Weil er aber überall einen Weg sieht, hat er überall aus dem Weg zu räumen. (...) Weil er überall Wege sieht, steht er selber immer am Kreuzweg. Kein Augenblick kann wissen, was der nächste bringt. Das Bestehende legt er in Trümmer, nicht um der Trümmer, sondern um des Weges willen, der sich durch sie hindurchzieht.“ Die neuen Barbaren zerstören mit affirmativer Gewalt und bahnen neue Lebenswege durch ihre eigene materielle Existenz.⁶¹⁷

⁶¹⁵ *Empire*, S. 105. Der Titel dient als Überschrift einer der insgesamt zehn durch Kursivierung hervorgehobenen Abschnitte des Buchs, mit denen Hardt/Negri dessen einzelne Kapitel abschließen und zugleich spekulativ überhöhen. Zu ergänzen sind diese Abschnitte durch neun weitere, die nicht in das Buch aufgenommen, später aber gesondert in einer Zeitschrift publiziert wurden. Vgl. *Subterranean Passages of Thought: Empire's Inserts*, in: *Cultural Studies* 16.2, April 2002.

⁶¹⁶ Vgl. und in nuce den ersten kursivierten Abschnitt in *Empire*, der den bezeichnenden Titel *Politisches Manifest* trägt (a.a.O., S. 76 – 79), und zusätzlich den nicht in das Buch aufgenommenen Abschnitt, der den nicht weniger bezeichnenden Titel *Prophet* trägt (a.a.O.).

⁶¹⁷ *Empire*, S. S. 227, im Zusammenhang S. 227 – 230. Die beiden Texte Benjamins tragen den Titel *Der destruktive Charakter* und *Erfahrung und Armut* und finden sich unmittelbar nacheinander im Sammelband *Illuminationen*, vgl. a.a.O., S. 289f bzw. S. 291 – 296. Bei Nietzsche finden sich im

Indem sie die im Ansatz nietzscheanische Problematisierung eines religiös-atheistischen Antihumanismus der politischen Ökonomie einschreiben, weisen sie konsequent, den Intentionen Nietzsches wie Heideggers jetzt allerdings diametral entgegengesetzt, den Klassenkampf als den nächsten und entscheidenden Ort des Werdens des Übermenschen aus und erheben die „neuen Barbaren“ im selben Zug zu dessen Avantgarde. Deren Exodus aus dem Kapitalkommando ist dann nicht nur ein sozialer, ökonomischer und politischer, sondern ein „anthropologischer Exodus“, auf dem sich die Proletarierinnen und Proletarier in ihrem „Dagegen-sein“ einen „neuen Körper und ein neues Leben“ schaffen werden.⁶¹⁸

Da der Ort dafür nun aber gar kein anderer als die biopolitische Produktion des Seins und des Seienden selbst ist, wird - wiederum im Gegenzug auf Nietzsche und Heidegger und selbst noch auf Foucault und Deleuze/Guattari - sichtbar, dass die Werdensprozesse des Übermenschen eben nicht „Ausnahmeerfahrungen kleiner, privilegierter Gruppen darstellen, sondern auf die gemeinsame Produktionserfahrung der Menge verweisen.“ Tatsächlich resultieren die „anthropologischen Metamorphosen der Körper“ aus der Alltäglichkeit der immateriellen Arbeit, aus der Durchdringung des gesellschaftlichen Seinsverhältnisses durch die von ihr dominierte Produktionsweise – und aus den Kämpfen in und um diese Produktionsweise:

Die anthropologischen Mutationen der Körper ergeben sich aus der gemeinsamen Arbeitserfahrung und den neuen Technologien, die konstitutive Auswirkungen und ontologische Implikationen besitzen. Werkzeuge dienten schon immer als menschliche Prothesen, die als eine Art anthropologischer Mutation (und zwar sowohl in individueller Hinsicht wie im Hinblick auf das kollektive Gesellschaftsleben) über unsere Arbeitspraktiken in unsere Körper integriert sind. Die gegenwärtige Form des Exodus und das neue barbarische Leben verlangen, dass Werkzeuge zu poetischen Prothesen werden, die uns von der modernen *conditio humana* befreien. (...) Dann stehen die neuen Formen der Arbeitskraft vor der Aufgabe, aufs Neue das Menschliche (oder genauer das Posthumane) zu produzieren. Diese Aufgabe wird vor allem durch die neuen und zunehmend

Nachlass der 1880er Jahre dazu gleich drei, nicht weniger berühmte Stellen. Vgl. *Werke in drei Bänden* III, München 1966, S. 449, 846 und 911.

⁶¹⁸ Vgl. *Empire*, S. 222 – 227, unmittelbar vor dem Abschnitt zu den „neuen Barbaren“.

immateriellen Formen affektiver und intellektueller Arbeitskraft bewältigt werden, und zwar in der Gemeinschaft, die sie konstruieren, und in der Künstlichkeit, die sie als Projekt präsentieren.⁶¹⁹

Gerade deshalb und von hier aus klären Hardt/Negri ihren im Begriff des „anthropologischen Exodus“ verdichteten Entwurf des Werdens des Übermenschen in einer Kritik der von Nietzsche bis zu Deleuze/Guattari fortgeschriebenen Auszeichnung des prophetischen Dichters. Sie tun dies im hier schon angesprochenen ersten kursiv gesetzten Passus des Buchs und schärfer noch in dem nicht ins Buch aufgenommenen Abschnitt, den sie explizit unter den Titel *The Prophet* gestellt haben.

Dabei verweisen sie zunächst darauf, dass es in früheren Zeit dem Propheten zukam, die „Passage“ der Multitude von einer in die nächste Ära zu organisieren und so tatsächlich „ein Volk zu konstruieren.“ Das gelang ihm durch eine „Arbeit der Imagination“, die der Multitude „einen Körper und einen Willen“ schuf. Zum Beleg verweisen sie exemplarisch auf den Dominikanermönch Girolama Savonarola, der die norditalienischen Massen in eine Revolte gegen Adel und Klerus führte und von 1494 bis zu seiner Hinrichtung 1498 in Florenz zum Diktator einer revolutionären Republik wurde:

Seit dieser Zeit wurde die Moderne kontinuierlich durch Prophetie markiert, von der Reformation bis zur Ära der Aufklärungsrevolutionen, vom Atlantischen Exodus bis zur Geburt des Sozialismus und den großen Revolutionen des 20. Jahrhunderts. Immer war es der Prophet, der das musikalische Spiel komponierte, das die Konstruktion des Volkes orchestrierte. Es war eine seltsame Situation: Stetig wurde der soziale Inhalt einer Zeit, die sich zur Königin der Vernunft erklärte, durch Charisma definiert und reproduziert. Als derjenige, der vorbeiging, fungierte der Prophet sowohl als Vertreter Gottes wie des Volkes oder besser als der Repräsentant Gottes, der das Volk überhaupt erst schuf. Der Prophet war deshalb immer auch ein Priester, und das sogar dann, wenn er in einem vollkommen säkularen oder atheistischen Kontext erschien. Der Vorbeigang des Propheten resultierte dann in

⁶¹⁹ Ebd., S. 229, vgl. auch S. 104 ff. Vgl. dazu aber auch das *Foucault*-Buch von Deleuze, S. 122ff., 129ff., 175ff. Anzumerken ist in jedem Fall, dass Hardt/Negri die gesamte Problematik des „anthropologischen Exodus“ wesentlich ihrer Lektüre Donna Haraways verdanken, vgl. *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt 1995, und *Monströse Versprechen. Die Gender- und Technologie-Essays*, Hamburg 1995.

einer Letzten Erklärung, in der Einsetzung einer Neuen Gesetzestafel und der Etablierung einer Neuen Ordnung.⁶²⁰

Auf die Frage, ob die prophetische Funktion – wie am entschiedensten von Heidegger unterstellt – auch unter postmodernen Bedingungen funktionieren könne, antworten Hardt/Negri dann, dass dies sicherlich nicht mehr möglich sein wird. Der erste Grund dafür liegt im endgültigen Hinfall eines den Propheten legitimierenden „Außen“, mit dem jede Möglichkeit verloren ging, die prophetische Rede wie immer auch als solche des „Himmels“ und den Propheten selbst als dessen „Boten“ auszuweisen. Im selben Zug aber werde es unmöglich, eine solche Figur auf dem Feld der Politik auszuspielen: „Es gibt keinen Propheten und es gibt kein Gesetz und nicht einmal ein Volk, die sich gegen das Empire setzen könnten. Die prophetische Funktion ist auf das Niveau der Werbung und der Öffentlichkeit reduziert.“ Doch heißt das gerade nicht, dass im Empire nicht um Befreiung gekämpft werden könne. Im Gegenteil:

Wenn wir die Möglichkeit der Befreiung von den Illusionen der Prophetie ablösen müssen, dann hat das einen ebenso einfachen wie dringlichen Grund: Wir brauchen keine Propheten mehr, weil wir längst in einer prophetischen Realität leben, und wir brauchen keine Propheten mehr, weil die Multitude selbst prophetisch geworden ist. Es reicht, uns ganz auf unsere Welt einzulassen, um in ihr den Puls der Generation zu erfahren, der stark genug schlägt um jede fixe Sprache und jedes bestimmte Schicksal umzustürzen, weil und sofern uns unser Begehren, Befreiung auszusprechen und zu praktizieren, *einverleibt* wurde. Das Begehren und die Halluzinationen des Propheten können deshalb durch das Begehren, die Bedürfnisse und die Delirien der Multitude ersetzt werden, weil ihre Kooperation, hier und jetzt, in der prophetischen Realität die wir leben, den Begriff hervorbringt und mit ihm (dem gemeinsamen Namen) die Realität des Begriffs (den Gemeinplatz), dem sie Fleisch und Knochen gibt. War das Volk früher ein Resultat der Prophetie, ist unsere prophetische Realität selbst die kontinuierliche Konstitution der Multitude (ebd., kursiv von mir).

Zu dem gerade in der Absage an alle Prophetie noch einmal aktualisierten prophetischen Tonfall Hardt/Negris selbst passt dann aber, dass sie dem unter den Titel *Die Multitude gegen das Empire* gestellten letzten Kapitel ihres Buchs das Zitat aus dem *Ältesten Systemprogramm* voransetzen, in dem Hölderlin von der Notwendigkeit spricht, eine „Mythologie der Vernunft“ zu schaffen, die dem „großen

⁶²⁰ *Subterranean Passages of Thought: Empire's Inserts*, a.a.O., 4.1: *The Prophet*. Meine Übersetzung.

Haufen“ wie den Philosophen „eine sinnliche Religion“ bereitstellen könne – die Form der Religion allerdings, die hier mit und gegen Lukács als „atheistische“ bezeichnet wird.⁶²¹

Damit beginnt sich eine materielle Vernunftmythologie herauszubilden, und sie entsteht in den Sprachen, den Technologien und all den Mitteln, aus denen sich die Lebenswelt zusammensetzt. Es handelt sich um eine materielle Religion der Sinne, welche die Menge von jedem Rest souveräner Macht und jedem „langen Arm“ des Empire scheidet. Die Vernunftmythologie ist die symbolische und imaginäre Artikulation, die dafür sorgt, dass sich die Ontologie der Menge in Form von Tätigkeit und Bewusstsein ausdrücken kann. Die Mythologie der Sprachen der Menge richtet sich auf das Telos eines *irdischen Staates (civitas terrena)*, der durch die eigene Schicksalsmacht der Zugehörigkeit zu oder Unterworfenheit unter einen *Gottesstaat (civitas Dei)* entrissen ist, der jegliche Ehre und Legitimität verloren hat. Den metaphysischen und transzendenten Vermittlungsinstanzen, der Gewalt und der Korruption wird somit die absolute Konstitution von Arbeit und Kooperation gegenüber gestellt, der irdische Staat der Menge (kursiv im Orig.).⁶²²

Den Nachweis des radikal irdischen Charakters dieser „Vernunftmythologie“ erbringen Hardt/Negri dann aber in der Einholung ihres Gehalts. Diesen finden sie nirgendwo anders als in den aktuellen sozialen Kämpfen und den drei zentralen „Bürgerrechten“, deren Einforderung diese Kämpfe verbindet, ohne dass die Kämpfenden dabei auf einen Propheten zurückgreifen müssen – und wäre es auch der kollektive Prophet, den die sozialistischen und kommunistischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts in der Partei gefunden hatten.

Was aber sind die Bürgerrechte, mit denen die Menge zu dem „politischen Subjekt“ werden kann, das sie heute noch nicht ist?⁶²³ Hardt/Negri nennen das primär in den Kämpfen der Migration eingeforderte „Recht auf Weltbürgerschaft“, das in den Kämpfen um die Prekarisierung der Arbeit eingeforderte „Recht auf einen sozialen Lohn“ und ein „Recht auf Wiederaneignung“, das, wie zu zeigen sein wird, seinem Eigensinn nach allerdings nicht eingefordert, sondern nur praktiziert werden kann. Das Recht auf Weltbürgerschaft wird implizit und explizit überall dort eingefordert, wo Leute organisiert die nationalstaatlichen Grenzen überschreiten, um sich in formell

⁶²¹ *Empire*, S. 400. Ich greife diese Problematik im letzten Abschnitt des Zweiten Würfelwurfs wieder auf.

⁶²² Ebd., S. 403.

⁶²³ Ebd., S. 401.

illegaler, im eigenen Verständnis aber legitimer, wenn auch nicht notwendig politisch reflektierter Weise neue Orte des Lebens zu erschließen. In diesen alltäglich hunderttausendfach vollzogenen Grenzüberschreitungen erweist sich die Konstitution der Menge als „räumliche Bewegung“, deren immanente Voraussetzung die kapitalistisch entgrenzte Mobilität der Waren ist, zu denen ja auch die Ware Arbeitskraft gehört. Entscheidend ist nun, dass sich die Migrationsbewegungen dem Kapitalkommando nicht oder besser nicht gänzlich fügen, sofern sie „in jedem Augenblick (...) über die Grenzen des Maßes hinweg(fluten) und diese zertrümmert zurück“ lassen. Von dieser Bewegung ist existenziell festzuhalten, dass sie „oftmals mit schrecklichem Leid erkaufte,“ doch immer von der „Sehnsucht nach Befreiung“ getragen wird.⁶²⁴ Aus der darin realisierten „Autonomie der Migration“ ergibt sich deshalb „ein erster Baustein zu einem politischen Programm der globalen Menge, eine erste politische Forderung: Weltbürgerschaft.“ Damit meinen Hardt/Negri zunächst einmal nicht mehr als die politische Forderung, nach der die effektiv globalisierte kapitalistische Produktionsweise und die für sie unabdingbare globale Zerstreung der Produktivkräfte „ihren Niederschlag im Recht findet.“ Dies wiederum soll so geschehen, „dass allen Arbeitern die vollen staatsbürgerlichen Rechte gewährt werden. Denn diese Forderung besteht in der Postmoderne auf dem grundlegenden modernen Verfassungsprinzip, das Recht und Arbeit miteinander verknüpft und damit dem Arbeiter, der Kapital erschafft, die Staatsbürgerschaft zuerkennt.“⁶²⁵

Die effektiv globalisierte und zugleich hochtechnologische Produktionsweise des Empire erzeugt aber nicht nur neue Räume, sondern auch eine neue Zeitlichkeit. Diese wird von der Entgrenzung der Arbeit, der Aufhebung des Unterschieds von Arbeit und Nicht-Arbeit und der Verwertung des gesamten gesellschaftlichen Lebensprozesses und aller Daseinsverhältnisse markiert und von Hardt/Negri mit Foucault eben deshalb als „Biopolitik“ bezeichnet: „Auf dem Feld biopolitischer Produktion gibt es keine Stechuhren; das Proletariat produziert in seiner Gesamtheit überall den ganzen Tag lang.“ Die tendenzielle Totalisierung biopolitischer Produktion begründet dann aber die zweite politische Forderung der Menge, die nach einem sozialen Lohn als einem allen Bürgerinnen und Bürgern garantierten

⁶²⁴ Ebd., S. 403f.

⁶²⁵ Ebd., S. 406f.

Einkommen: „Die Forderung nach einem sozialen Lohn erweitert die Forderung, dass jede für die Kapitalproduktion nötige Tätigkeit durch gleiche Kompensation Anerkennung findet, auf die gesamte Bevölkerung, so dass ein sozialer Lohn letztlich ein garantiertes Einkommen darstellt. Und da die staatsbürgerlichen Rechte allen zustehen, können wir dieses garantierte Einkommen als Bürgereinkommen bezeichnen, das jedem als Mitglied der Gesellschaft zusteht.“⁶²⁶

Die dritte Forderung der Menge ergibt sich schließlich aus dem Umstand, dass die Entgrenzung der Produktion unausweichlich zur Entgrenzung der sozialen Kämpfe in alle Felder des gesellschaftlichen Lebens führt: „Das Politische, das Gesellschaftliche, das Ökonomische und das Vitale kommen hier zusammen. Sie sind vollständig miteinander verbunden und vollkommen austauschbar“ und beanspruchen derart ein ebenso singuläres wie universelles „Recht auf Wiederaneignung.“ Darunter verstehen Hardt/Negri im klassisch sozialistischen bzw. kommunistischen Sinn zunächst einmal ein Recht auf die Wiederaneignung der Produktionsmittel im freien Zugang zu den und der Kontrolle über die für die Produktion verwendeten Maschinen und Materialien. Dann aber präzisieren sie:

Im Kontext immaterieller und biopolitischer Produktion erscheint diese traditionelle Forderung jedoch in neuer Form. Die Menge benutzt nicht nur Maschinen zur Produktion, sondern wird auch selbst zunehmend zu einer Art Maschine, da die Produktionsmittel immer stärker in die Köpfe und Körper der Menge integriert sind. In diesem Zusammenhang bedeutet Wiederaneignung, freien Zugang zu und Kontrolle über Wissen, Information, Kommunikation und Affekte zu haben — denn dies sind einige der wichtigsten biopolitischen Produktionsmittel. (...) Das Recht auf Wiederaneignung ist somit in Wahrheit das Recht der Menge auf Selbstkontrolle und autonome Eigenproduktion.⁶²⁷

Diese dritte politische Forderung unterscheidet sich nun aber qualitativ von den beiden ersten, da sie nur sehr begrenzt eingefordert und auch nicht sinnvoll als ein besonderes Recht staatlich kodifiziert, d.h. *repräsentiert* werden kann. Sie kann deshalb auch nur in einer radikalen Kritik aller Repräsentation und damit des Staates selbst ausgeübt werden.⁶²⁸ Damit aber eröffnen Hardt/Negri das Problem, mit dem

⁶²⁶ Ebd., S. 409.

⁶²⁷ Ebd., S. 412f.

⁶²⁸ Vgl. im folgenden 2.8.

sie ihren Entwurf des Empire wie des „Gegen-Empire“ abschließen: das Problem der Militanz und mit ihm das Problem des kairòs, des Ereignisses.

2.6.6. Generation und Korruption IV: Der Kairòs der Militanz

Findet sich die Nennung der drei von der Multitude eingeforderten Bürgerrechte und damit die Benennung des Ortes ihrer möglichen Autonomie im letzten Kapitel *Empires*, so wird dieses selbst von einer letzten kursiv gehaltenen Passage abgeschlossen, die in der deutschen Übersetzung den Titel *Militant* trägt. Die Wahl des englischen Ausdrucks hat mit der hier schon erwähnten Zweideutigkeit des deutschen Sprachgebrauchs zu tun, der unter dem Militanten stets nur einen politischen Gewalttäter versteht. Der Ausdruck selbst hat nun aber auch mit einer ihm ganz eigenen Zweideutigkeit zu tun: mit der der neuen Barbaren selbst, die sich zur Multitude zusammenfinden. Den äußersten Ausschlag dieser Zweideutigkeit benannte Benjamin in dem Umstand, dass die Neugier der Barbaren auch vom Faschismus adressiert werden kann, wenn er sich daran macht, das Politische zu ästhetisieren. Dem sollte der Kommunismus mit der Politisierung der Kunst antworten, wobei diese selbst die radikale Form der Politisierung überhaupt der Produktivität, der Arbeit ist. Diejenigen Barbaren, die sich hier schon für die kommunistische Perspektive entschieden und deshalb auch die Zweideutigkeit des Barbarentums selbst in diese Perspektive aufgelöst haben, fassen Hardt/Negri in ihrem Begriff der Militanten.

Natürlich erinnern sie damit den Titel, den sich die Kämpferinnen und Kämpfer der Arbeiterbewegung selbst gaben, und sie erinnern zugleich den Titel, den sich dann die Mitglieder der sozialistischen und kommunistischen Parteien der Arbeiterbewegung gaben. Dies ist deshalb auch der Grund, warum Hardt/Negri ihre eigene, das ganze Buch abschließende Beschreibung des Militanten mit einer historischen Differenzierung beginnen und ausdrücklich festhalten, dass der Militante heute gerade nicht mehr nach dem Bild des „traurigen, asketischen Vertreters der Dritten Internationale“ gedacht werden kann, „der tief durchdrungen war von sowjetischer Staatsräson, ähnlich wie bei den Rittern der *Societas Jesu*, die den Willen des Papstes im Innersten ihres Herzens tragen.“ Im Unterschied zu ihm soll der Militante der Multituden „im Zeitalter der Postmoderne, in der sich die Gestalt des Volkes auflöst“, derjenige sein, der „das Leben der Menge am besten zum Ausdruck

bringt: der Akteur der biopolitischen Produktion und des Widerstands gegen das Empire.“

Den „Prototyp“ ihres Militanten machen Hardt/Negri dann im „Wobbly“ aus, dem Aktivisten der *Industrial Workers of the World* (IWW), einer autonomen Gewerkschaftsbewegung, die in den 1920er Jahren in den USA etwa 100.000 Militante zählte und bis zu 300.000 Menschen zu mobilisieren vermochte:

Der Wobbly richtete Vereinigungen von arbeitenden Menschen „von unten“ her ein, durch beharrliche Agitation, und indem er diese Vereinigung organisierte, bahnte er utopischem Denken und revolutionärer Erkenntnis den Weg. Der Militante war der wichtigste Akteur auf dem „langen Marsch“ der Arbeiteremanzipation vom 19. ins 20. Jahrhundert, er war die kreative Singularität dieser gigantischen kollektiven Bewegung, die der Kampf der Arbeiterbewegung darstellte.⁶²⁹

Der entscheidende Unterschied zwischen den Militanten der IWW wie der Multituden und denen der Dritten Internationale liegt nun aber darin, dass erstere nie behauptet haben bzw. nicht mehr behaupten, repräsentativ zu handeln und derart Stellvertreter der „grundlegenden menschlichen Bedürfnisse der Ausgebeuteten“ zu sein:

Revolutionäre politische Militanz muss heute im Gegenteil das wiederentdecken, was schon seit jeher die ihr eigene Form war: *nicht repräsentative, sondern konstituierende Tätigkeit. Militanz ist heute eine positive, konstruktive und innovative Tätigkeit.* In dieser Form erkennen wir und alle, die gegen die Herrschaft des Kapitals aufbegehren, sich als Militante. Militante leisten kreativen Widerstand gegen die imperiale Befehlsgewalt. Anders ausgedrückt: Widerstand ist unmittelbar mit einer konstitutiven Investition im biopolitischen Bereich und zur Formierung eines kooperativen Apparates in Produktion und Gemeinschaft verbunden. Darin liegt die bedeutsamste Neuerung heutiger Militanz: Sie greift die Tugenden aufrührerischen Handelns aus zwei Jahrhunderten subversiver Erfahrung auf, ist aber gleichzeitig an eine neue Welt geknüpft, eine Welt, die kein Außen mehr kennt. Sie kennt nur noch ein Innen, eine lebendige und unvermeidliche Beteiligung an den gesellschaftlichen Strukturen, die sich nicht mehr transzendieren lassen. (...) Darin zeigen sich die nicht zu unterdrückende Leichtigkeit und das Glück, Kommunist zu sein.⁶³⁰

Im Zusammenschluss der Erfahrungen des Klassenkampfes mit der Erfahrung einer radikal gedachten und ausgestandenen Immanenz der Welt wird die Militante in ihrem „Dagegen-sein“ zur eigentlichen Existenz der Multituden, ihres In-der-Welt-

⁶²⁹ Ebd., S. 418, im Zusammenhang S. 418 – 420.

⁶³⁰ Ebd., S. 419f.

seins und damit ihrer Zeitlich- und Geschichtlichkeit. Es entspricht der besonderen Arbeitsweise gerade Negris, dass er der militanten Existenz sowohl als Philosoph im engeren Sinn des Wortes wie als selbst militanter Teilnehmer der sozialen Kämpfe zuletzt der „globalisierungskritischen“ oder „altermondialistischen“ Bewegungen nachgegangen ist.

Tatsächlich haben sich Negri und mit ihm Hardt immer wieder persönlich an deren großen Zusammenkünften beteiligt und in ihren Debattenbeiträgen dort auch klar gestellt, dass *Empire* (im englischen Original 2000 publiziert) und der Folgeband *Multitude* im Bezug auch auf diese Bewegungen geschrieben wurden, deren öffentlich manifester Aufbruch auf die Proteste gegen das Ministertreffen der WTO datiert werden kann, das 1999 in Seattle statt fanden.

Der im engeren Sinn des Worts philosophische Hintergrund des Militanz-Begriffs findet sich zuletzt in einem parallel zu *Empire*, d.h. ebenfalls in der Haft des römischen Rebibia-Gefängnisses und ursprünglich nur im Briefverkehr mit einem Freund geschriebenen Text, in dem Negri seinen Begriff eines aleatorischen Materialismus noch einmal auf den Punkt bringen wollte. Zur Publikation gab er die *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* überschriebene Abhandlung erst später und aus dem Wunsch heraus frei, nicht nur in der Perspektive des unmittelbar politischen Militanten, sondern auch aus der Distanz der Philosophie einen Einspruch gegen die Rhetorik des „gerechten Krieges“ zu erheben, mit der die imperialen Mächte damals ihren Angriff auf Ex-Jugoslawien legitimierten. Er hat ihn deshalb auch zusammen mit einem Ende der 1970er Jahre entstandenen Text publiziert, der den ebenfalls zugleich philosophisch und politisch gemeinten Titel *The Constitution of Time* trägt.⁶³¹ Mit beiden Arbeiten wollte Negri zugleich klarstellen, dass er selbst trotz aller Äquivokationen der Grundbegrifflichkeit wie des methodischen Zugangs und Ansatzes eher in der Folge Machiavellis, Spinozas und Marx' als in der Heideggers steht, ja dass es ihm eigentlich darauf ankommt, einen Begriff des *kairòs*, des Ereignisses, zu entwickeln, der die Kehr- oder Rückseite der in dieser Frage letztlich „sehr traurigen und nackten Heideggerianischen Figuren“ benennen würde.⁶³² In

⁶³¹ Der Titel des Buchs, in dem sich beide Texte finden, lautet wohl auch deshalb *Time for Revolution*. Vgl. ebd., S. 145.

⁶³² Ebd., S. 142. Beide Texte können insofern als Anhang zu Negris in seiner ersten Haftzeit geschriebenen und im italienischen Original 1981 veröffentlichten Studie zu Spinoza gelesen werden. Vgl. *Die wilde Anomalie. Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, Berlin 1982.

Constitution of Time unterscheidet Negri deshalb eine in ihrem grundsätzlich richtigen Ansatz weiter zu verfolgende „Phänomenologie“ Heideggers von dessen „Metaphysik“ und versteht unter ersterer eine Untersuchung, die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit in ihren beiden Grundbestimmungen des Sich-zu-sich-Verhaltens und der Jemeinigkeit sucht. Mit einem Zitat aus *Sein und Zeit* hält Negri dabei ausdrücklich fest, dass diese beiden Seinsbestimmungen „nun aber a priori auf dem Grund der Seinsverfassung gesehen und verstanden werden (müssen), die wir das *In-der-Welt-sein* nennen. Der rechte Ansatz der Analytik des Daseins besteht in der Auslegung dieser Verfassung (kursiv im Orig.).“⁶³³

Allerdings übersetzt Negri Heideggers Begriff der Welt in den Begriff des „materiellen“ bzw. „materialistischen Feldes“ und den Begriff des Daseins in den natürlich Marx entlehnten Begriff der lebendigen Arbeit, die damit allerdings ihrerseits als In-der-Welt-sein zu fassen ist. Die so verstandene Arbeit wird dann ihrerseits als Vermögen der Leiber bestimmt, in denen allein wir handeln und uns derart auf die Welt und das innerweltliche Seiende beziehen können: „Die Gesamtheit der Leiber ist die Welt, d.h. das materielle Feld der Produktion des Seins. (...) Das materialistische Feld ist produktiv. Seine Produktion geht durch das Fleisch, das Begehren und die Generation des gemeinsamen Namens, den der *kairòs* ausdrückt. Wir sind inmitten der Produktion, weil wir nirgendwo anders als im Leib sein können.“⁶³⁴ Die notwendig und stets leibliche Produktion schließt dann in der Konsequenz ihrer Bestimmung als Form des In-der-Welt-seins immer schon das Denken ein, wobei „der Akt des Denkens“ seinerseits Praxis ist, d.h. „Produktion der Leiber“ selbst.⁶³⁵

Mit Marx fasst Negri die lebendige Arbeit dann aber nach dem Unterschied des konstanten und des variablen Kapitals, in dem ersteres für das Ganze des Seienden steht, das in der bisherigen Produktion akkumuliert wurde und in deren Entwicklung erhalten wird, während letzteres im fortgesetzten Prozess der Produktion stetig erneuert und umwandelt, was bisher akkumuliert wurde und im innerweltlich Seienden deshalb latent schon gegenwärtig ist. Dabei hält er dann aber ausdrücklich

⁶³³ Ebd., S. 37. Negri zitiert aus der englischen Ausgabe, *Being and Time*, London 1962, S. 78, vgl. *Sein und Zeit*, S. 53.

⁶³⁴ *Time for Revolution*, S. 170f, meine Übersetzung

⁶³⁵ Ebd., S. 175ff., vgl. Auch S. 183f. und 243.

fest, dass diese Unterscheidung nicht nur für die kapitalistische Produktionsweise, sondern eben „für die Gesamtheit des materialistischen Feldes“ gilt, „also, mit anderen Worten, für die Welt. Die Produktion erschafft die Welt, indem sie der Spur folgt, deren Substanz die Zeitlichkeit ist.“

Steht die im konstanten Kapital fixierte tote Arbeit für das „Vorher“ des Prozesses ein, stellt die lebendige Arbeit dessen „Nachher“ dar und ist insofern „der *kairòs* der Leiber, die durch Praxis Wahrheiten erschaffen. Am Saum der Zeit ist lebendige Arbeit die Macht der Welt, dessen, was immer schon war (...) und dessen, was jetzt von dem erneuert wird, das aus dem Werk der lebendigen Arbeit hervorgeht. (... Sie) ist insofern der *kairòs* selbst, der ruhelose Schöpfer dessen, was kommt.“⁶³⁶

Im untrennbaren Zusammenhang des „materialistischen Feldes“ (der Welt selbst) und der lebendigen Arbeit (des Daseins als In-der-Welt-sein) bestimmt Negri dann schließlich noch die Materie selbst als Zeitlichkeit:

Die Geschichte des Materialismus, wie sie der *kairòs* in der Genealogie einer Gegenwart bestimmt, die sich selbst dem Zu-Kommenden öffnet, ist eine Geschichte der Widerstände und der Aufstände. Der *kairòs* setzt die Härte der Materie gegen alle Transzendenz und gegen alle Dialektik des Denkens und der Macht. Zu fassen ist die Härte der Materie in der Unermesslichkeit (der Differenz), die zwischen dem Ewigen und der Leere existiert und in der sich die Neuerung entfaltet. Die Materie ist weder ein Nichts, noch ein Phänomen, noch das Unkommunizierbare. Die Materie entdeckt ihre Härte dort, wo die Zeitlichkeit über das Sein entscheidet, um am Rand der Zeit in der Herausforderung der Unermesslichkeit zwischen dem „Vorher“ und dem „Nachher“ neues Sein zu schaffen. Wer fähig sein wird die Geschichte des Materialismus zu konstruieren, wird der Unermesslichkeit seine Stimme leihen, in der sich jede Monade des *kairòs* befindet, wenn sie sich dazu entscheidet, zu produzieren. Hier ist es auch, wo sich uns der Angelus Novus zeigt – der Engel, der nicht zurück, sondern nach vorne schaut, während er im Sturm voranschreitend.⁶³⁷

In einer letzten begrifflichen Wendung hält Negri dann fest, dass das „materialistische Feld das Feld der gemeinsamen Wahrheit (ist), die in der Unermesslichkeit der Produktion zwischen dem Ewigen und dem Zu-Kommenden erschaffen werden. Und wir sind seine Akteure.“⁶³⁸ Mit dieser Adresse an die Leserinnen und Leser aber ruft Negri diejenigen auf, die im Text wiederholt als „Monaden des *kairòs*“ bezeichnet

⁶³⁶ Ebd., S. 176, meine Übersetzung.

⁶³⁷ Ebd., S. 178, meine Übersetzung.

⁶³⁸ Ebd., S. 180, meine Übersetzung.

wurden: die Militanten der „Widerstände und Aufstände“, von denen die Geschichte des Materialismus erzählt.

2.6.7. Generation und Korruption V: das Telos der Militanz

Will man die hier versammelten Grundbegriffe seiner Ontologie der Zeitlichkeit aus dieser Militanz, in der „wir“ die „Akteure“ der „gemeinsamen Wahrheiten“ des „materialistischen Feldes“, d.h. der Welt selbst sind, und damit über ihr ja gleichsam mit den Händen zu greifendes Pathos verstehen, muss natürlich erinnert werden, dass der im hier zuletzt zitierten Passus auftauchende Angelus Novus natürlich der Engel Benjamins ist, von dem dieser schrieb:

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.⁶³⁹

Was im Vergleich sofort und unmittelbar auffällt, ist die Blickrichtung des Engels der Geschichte, der sein Antlitz bei Benjamin der Vergangenheit zuwendet, aus der er vom Sturm in die Zukunft getrieben wird, während er sich bei Negri offenbar umgedreht hat und jetzt nach vorne sieht, in die Zukunft hinaus. Will man die Differenz der Perspektive nicht dem Temperament und der Laune der Autoren zuschreiben, sondern selbst wieder materialistisch verstehen – beiden Autoren geht es ja gerade um ihre Bestimmung des Materialismus selbst – muss die Wende des Engels selbst aus der Geschichte verstanden werden, die beide Deutungen trennt. Dann wäre Negris Deutung an dem zu messen, was er im Verweis diesmal auf

⁶³⁹ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Illuminationen*, a.a.O., S. 255. Negris Text kann insofern auch als Kommentar zu Benjamins Thesen gelesen werden, in denen es ja ebenfalls um die Bestimmung des Materialismus geht.

Machiavelli und in innerster Korrespondenz zu seinem Begriff der Militanz seinen „Republikanismus“ genannt hat.⁶⁴⁰

Von dem hieß es, dass er sich „gegen alle Moralismen, gegen alle Vorbehalte und nostalgischen Anwandlungen“, mithin, mit Nietzsche zu reden, jenseits von Gut und Böse dazu entschieden habe und sich deshalb auch damit begnüge, „innerhalb des Empire zu kämpfen und auf seinem hybriden, modulierenden Terrain einen Gegenentwurf zum Empire zu entwickeln.“ Den Grund für diese Härte, wenn auch nicht Unempfindlichkeit gegenüber der dem Engel im Rücken liegenden, in seinem Rücken stetig anwachsenden Zerstörung benennt Negri dann aber im Verweis auf Marx, der den in seiner Zerstörungsmacht gegenüber allen früheren Epochen unvergleichlich furchtbareren Kapitalismus seinerzeit ebenfalls schon den vergangenen Epochen vorzog, von denen er sich im selben Zug entschlossen abwendete: „Marx' Ansicht gründet in einer gesunden und klaren Abneigung gegenüber dem Pfäffischen und den starren Hierarchien, die der kapitalistischen Gesellschaft vorausgingen, sowie in der Erkenntnis, dass die Möglichkeiten der Befreiung in der neuen Situation gewachsen sind.“⁶⁴¹ An anderer Stelle bezieht sich Negri auf Deleuze/Guattari, denen er ausdrücklich zustimmt, wenn sie fordern, sich „mit noch mehr Verve“ in den unleugbar zerstörerischen „Fortschritt“ zu stellen, aus dem der Sturm bläst, der den Engel nach vorne, in das „Zu-Kommende“ treibt:

Gilles Deleuze und Félix Guattari waren der Meinung, dass man sich der Globalisierung des Kapitals nicht widersetzen, dass man diesen Prozess noch beschleunigen solle. „Aber welcher revolutionäre Weg“, so fragen sie, „ist überhaupt einer vorhanden? – Sich (...) vom Weltmarkt zurückziehen (...) Oder den umgekehrten Weg einschlagen? Das heißt mit noch mehr Verve sich in die Bewegung des Marktes, der Decodierung und Deterritorialisierung stürzen?“. Das Empire lässt sich nur dann wirksam bekämpfen, wenn man ihm auf gleicher Ebene begegnet und die Prozesse, die es charakterisieren, über deren augenblickliche Grenzen austreibt.⁶⁴²

Findet die Militanz als die existenzielle Bejahung des im „materialistischen Feld“ jetzt auftauchenden *kairòs* ihre Probe dann und in genau diesem Sinn in der von den

⁶⁴⁰ Vgl. hier 2.6.2.

⁶⁴¹ *Empire*, S. 57. Vgl. ebd. S. 230.

⁶⁴² Ebd., S. 218. Die Deleuze/Guattari-Stelle findet sich in ihrem *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie Bd. 1*, Frankfurt 1977, S. 308.

zeitgenössischen sozialen Bewegungen ja ausdrücklich und strategisch eingeforderten Fähigkeit, „global zu denken und zu handeln“, kommen Hardt/Negri in der Bestimmung des telos dieser Bewegungen und also überhaupt ihrer „materialistischen Teleologie“ ausgerechnet auf „die Vision des Heiligen Augustinus“ und damit allerdings auf die Frage nach einem religiösen Atheismus zurück. Zunächst berufen sie sich dabei auf Augustinus' im römischen Imperium gewonnene Einsicht, nach der keine partikuläre Gemeinschaft eine Alternative zur imperialen Herrschaft bieten könne, sondern dies „einzig einer universellen, katholischen Gemeinschaft gelingen“ könne, „die alle Bevölkerungen und Sprachen zu einem gemeinsamen Aufbruch vereine.“ Dann verweisen sie ausdrücklich darauf, dass der „Gottesstaat“ für Augustinus ein „universeller Staat von Fremden“ sein sollte. In der selben Wendung auf eine aus Fremden aller Herkünfte gebildeten *Katholizität* (von grch. *katholikos*, das Ganze betreffend, allgemeingültig, allgemein, über alles herabkommend) der historischen Bewegung schreiben sie diese dann aber in ein atheistisches Projekt ein. Dessen Zeugen sollen deshalb niemand anderes als die Wobblies sein, die hier im vorangehenden Abschnitt eingeführt wurden und auf die Hardt/Negri deshalb auch am Schluss ihres Buches zurückkommen, wenn sie ihren Begriff der Militanz auch explizit einführen:

Unsere Wanderschaft auf Erden ist im Gegensatz zu derjenigen des Augustinus nicht auf ein transzendentes Telos gerichtet. Ihre unablässige Bewegung, in der sich Fremde zu einer Gemeinschaft vereinen und diese Welt zu ihrem Zuhause machen, ist sowohl Mittel wie Zweck, oder genauer: Mittel ohne Zweck. Unter diesem Gesichtspunkt sind die *Industrial Workers of the World* (IWW) das große Augustinische Projekt der Moderne. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts organisierten die Wobblies, wie man sie nannte, überall in den USA (...) machtvolle Streiks und Aufstände. Die fortwährende Bewegung der Wobblies war in der Tat eine gemeinsame Wallfahrt, die in der Schale der alten eine neue Gesellschaft schaffen wollte. (...) An erster Stelle stand für die IWW die Universalität ihres Projekts.⁶⁴³

2.7. Die Treue der Nicht-Bindung: Generation und Korruption VI

Mit der Berufung auf ein radikal universelles und in diesem Sinn katholisches Projekt und in der ebenso radikalen Treue zu dem Ereignis, dass die Wobblies in der Geschichte der Multituden darstellen, berührt sich Hardt/Negris Begriff der Militanz

⁶⁴³ *Empire*, S. 219.

mit dem Alain Badiou. Dabei sind, um diese Differenz gleich zu Beginn einzuführen, Badiou Zeugen der Militanz eher die Bolschewiki des Oktober und die Maoistinnen und Maoisten sowohl des Langen Marschs wie der Kulturrevolution. Doch entspricht sein Verhältnis zu diesen Militanten formal dem Hardt/Negris zu den Wobblies und trifft sich mit ihnen, dies auch ausdrücklich und in gegenseitiger Anerkennung, in der gemeinsamen Treue zum Ereignis des Mai 68. Entsprechungen finden sich außerdem, wenn auch wiederum begrenzt, zwischen Hardt/Negris Begriff der Multituden und dem Begriff, den Badiou, hier konventioneller, an dessen Stelle verwendet: dem der „Massen“. Von denen schreibt er in deutlichem Anklang an Hardt/Negri: „Weit entfernt also, unter irgendeinem imaginären Emblem homogene Menschenmengen zu versammeln, bezeichnet ‚Massen‘ im politischen Sinn das Unendliche der intellektuellen und politischen Singularitäten (...). ‚Masse‘ ist also ein Signifikant der äußersten Partikularität, der Nichtbindung.“⁶⁴⁴ Ausdrücklich verweist er an der selben Stelle darauf, dass es ihm dabei auch darum geht, die im Kern gleichwohl leninistische Frage nach der Militanz und damit der Partei vom „stalinistischen Mythos“ abzulösen.

Wesentlich für die Militanz wie für die Partei als der freien Assoziation der Militanten sei „nicht die Kompaktheit, sondern im Gegenteil *ihre Porosität zum Ereignis*, ihre vielfältige Geschmeidigkeit im Ansturm des Unvorhersehbaren (kursiv von mir).“ Deshalb habe es für die universelle Assoziation, der Marx und Engels in ihrem auf das Ereignis des Jahres 1848 bezogenen *Manifest* den Namen *Kommunistische Partei* geben, „nicht einmal die Form einer Bindung im institutionellen Sinn gegeben“, deshalb habe sie sich „aus den radikalsten Singularitäten aus allen ‚Arbeiterparteien‘ zusammengesetzt“ und sich „rein auf die historische Mobilität bezogen.“ Das „kommunistische Bewusstsein“ der Militanten sichert so zugleich die „internationale Dimension (also die maximale ‚mannigfaltige Ausdehnung‘)“ und den „Sinn der globalen Bewegung (also die Loslösung von den unmittelbaren Interessen).“⁶⁴⁵

⁶⁴⁴ Alain Badiou, *Über Metapolitik*, Zürich 2003, S. 86.

⁶⁴⁵ Badiou bezieht sich hier auf die berühmten Formulierungen, mit denen Marx und Engels zu Beginn des Zweiten Abschnitts des *Manifests* die historische Rolle der Kommunisten entwerfen: „Die Kommunisten unterscheiden sich von den übrigen proletarischen Parteien nur dadurch, dass sie einerseits in den verschiedenen nationalen Kämpfen der Proletarier die gemeinsamen, von der Nationalität unabhängigen Interessen des gesamten Proletariats hervorheben und zur Geltung bringen, andererseits dadurch, dass sie in den verschiedenen Entwicklungsstufen, welche der Kampf

In einer in diesem Punkt wohl weitgehenden Übereinstimmung mit Hardt/Negri führt Badiou dann aus, dass die Partei keine „Fraktion der Arbeiterklasse“, sondern „eine nicht fixierbare Omnipräsenz“ benenne. Deren Aufgabe bestehe deshalb auch weniger in der Repräsentation der Klasse als in der „Garantie“, auf der Höhe der aktuellen Möglichkeiten zu operieren, um die Geschichte „entgrenzen“ zu können.⁶⁴⁶ In direkter Wendung auf die im Dasein der Kommunisten singularisierte Militanz heißt es dann:

So verkörpern die Kommunisten die ungebundene Mannigfaltigkeit des Bewusstseins, seine Antizipation, und folglich das Prekäre der Bindung eher als ihre Festigkeit. (...) Die Bindung ist es, die aufgekündigt werden muss, und was kommen muss, ist nicht mehr als die affirmative Mannigfaltigkeit der Fähigkeiten, deren Emblem der polyvalente Mensch ist, der selbst noch die jahrhundertalten Verbindungen auflöst, welche auf der einen Seite die geistigen, auf der anderen Seite die manuellen Arbeiter sammeln. Und es gibt sicherlich keine dieses Namens würdige Politik, die nicht mindestens als Programm, mindestens als Maxime versuchen würde, mit diesen Verbindungen Schluss zu machen.⁶⁴⁷

Badiou bezieht sich in seinem Entwurf von Partei und Militanz aber nicht nur auf das Marx'sche *Manifest*, sondern auch auf Lenins *Was tun?* (1902) und den Umstand, dass auch die Partei Lenins „eine disparate Partei voller öffentlich ausgetragener Meinungsverschiedenheiten war, mit freien Tribünen und Eklats aller Art.“ Sie musste das Badiou zufolge auch sein, „weil sie ganz und gar aus den Erfordernissen der politischen Vision erschlossen“ wurde und „die Notwendigkeit der formalen Disziplin ausschließlich auf den historischen Widrigkeiten der Situation und der unendlichen Vielfalt der singulären Aufgaben“ gründete.

Trifft sich der Militante, so Badiou aus der politischen Alltagspraxis entnommenes Beispiel, in aller Frühe mit Fabrikarbeitern, dann werde er nicht vom „Überich der Organisation“ getrieben und „destilliere“ auch nicht „die soziale, ja konviviale Kraft der Bindung durch den perversen Charme mühseliger Verpflichtungen.“ Er oder sie

zwischen Proletariat und Bourgeoisie durchläuft, stets das Interesse der Gesamtbewegung vertreten“, vgl. MEW 4, S. 474.

gebe

⁶⁴⁶ Ebd., S. 87.

⁶⁴⁷ Ebd., S. 88.

tue dies vielmehr, weil „man sonst den Faden des Prozesses (verliert), in dem sich erweist, dass generische Singularitäten *an der eigenen Existenz* teilhaben (kursiv von mir).“⁶⁴⁸ Denn tatsächlich ist eine Organisation von Militanten „der am wenigsten gebundene Ort überhaupt“: „Jeder steht vor Ort angesichts der unmittelbaren Lösung der Probleme *essenziell allein*, und der natürliche Inhalt der Versammlungen oder Instanzen sind Protokolle, die die Linie und die Enquête betreffen, und ihre Diskussion ist nicht geselliger und nicht mehr durchs Überich bestimmt als die zweier Wissenschaftler, die eine hochkomplexe Frage diskutieren (kursiv von mir).“⁶⁴⁹ Mit der Auszeichnung der Militanten durch ihr „essenzielles Allein-sein“ noch und gerade in der Partei und der in diesem Alleinsein frei übernommenen Aufgabe, die „Schärfe der Bindungsauflösung“ auch existenziell auszutragen, ist nun allerdings schon angezeigt, dass Badiou in seinem ontologisch primär an der heideggerianischen Problematisierung orientierten aleatorischen Materialismus noch einmal weiter geht als Hardt/Negri. Denn während letztere in der Beschreibung der Militanten wie der Multituden jedenfalls tendenziell einem Lyrismus der freien Kreativität folgen, gründet Badiou die auch für ihn im Kampf um die Produktionsverhältnisse des Seins wirksame „materialistische Teleologie“ auf ein zunächst singularisiertes Verhältnis der Militanten zur kommunistischen Wahrheit. In *Politik der Wahrheit* bezieht er sich dabei ausdrücklich auch auf die abgeschlossene De-Konstruktion des traditionsmarxistischen Proletariats als eines identitären Kollektivsubjekts:

Jeder hat in der Tat den Zusammenbruch der großen Kollektivsubjekte wahrgenommen, der auch ein Zusammenbruch im Denken war. Es geht nicht so sehr darum zu wissen, ob diese Subjekte existiert haben, existieren oder existieren werden. (...) Dadurch ist jeder zu etwas berufen, was ich folgendermaßen bezeichnen werde: die Notwendigkeit, in seinem eigenen Namen vor dem Unmenschlichen zu entscheiden und zu denken. (...) Aber die Notwendigkeit, in seinem eigenen Namen zu entscheiden und zu reden, auch und vor allem, wenn es sich um eine politische Frage handelt, verlangt, dass diese Entscheidung, insofern sie nicht der Schicksalsnotwendigkeit eines großen Kollektivsubjekts überlassen werden kann, über einen Fixpunkt, über ein unbedingtes Prinzip

⁶⁴⁸ Ebd., S. 88f.

⁶⁴⁹ S. 89f.

verfügt. Es handelt sich hier um jenes, was „Rückkehr zur Ethik“ genannt werden kann, nur dass sich dieser Ausdruck oft als gut verkäufliche Ware anbietet.“⁶⁵⁰

2.7.1. Einer Treue treu bleiben

Badiou „Rückkehr zur Ethik“ bricht dann allerdings gerade mit der ethischen Ideologie des liberalen Postmodernismus und schließt dabei an Heideggers Konzeption eines dem Dasein unverfügbaren und dennoch nur von ihm bezeugten Wahrheitsereignisses an. Das Wahrheitsereignis ruft sein Dasein – daran hängt bei Badiou wie bei Heidegger alles - nicht aus einer transzendenten Position an, sondern aus der Immanenz der historischen Situation, d.h. inmitten seiner wiederum existenzial verstandenen Welt. Es heißt „Ereignis“, weil es aus den Kenntnissen über die Situation, aus ihrer objektiven Struktur dennoch nicht abgeleitet werden kann, sondern das Wissen von der Situation „durchlöchert“. Das Ereignis zeigt, dass die Situation in ihrer objektiven Struktur nicht aufgeht, weil sie ein „Subjektives ohne Subjekt“ einschließt, „das sich auch nicht in der Form des Objekts präsentiert“ und insofern immer, um das jetzt noch einmal zu sagen, Welt eines Daseins ist.⁶⁵¹ In der Politik ist dieses Dasein dann eben nicht in der Identität eines Kollektivsubjekts zu fassenden, sondern in den aus solchen Bindungen gerade freigesetzten „Massen“ als den in einer Situation zwar präsenten, aber nicht re-präsentierten sozialen Elemente: die „gefährlichen Klassen“, der Proletarier als „Arbeiter ohne Papiere“ und als Minoritär-Werden im Sinn von Foucault und Deleuze/Guattari.⁶⁵²

⁶⁵⁰ Alain Badiou, *Die gegenwärtige Welt und das Begehren der Philosophie*. In: Alain Badiou, Jacques Rancière, Rado Riha, Jelica Šumič, *Politik der Wahrheit*, Wien 1977, S. 26f.

⁶⁵¹ *Über Metapolitik*, S. 77.

⁶⁵² Vgl. dazu Alain Badiou, *Deleuze. „Das Geschrei des Seins“*, Berlin 2003, und darin besonders die persönlichen Vorbemerkungen S. 7 – 15. Hier berichtet Badiou von ihrer anfänglichen Gegnerschaft im Mai 68 und der darauf folgenden Zeit, von ihrer ersten Annäherung im gemeinsamen Widerstand gegen die *Nouveaux Philosophes* um die Ex-Maoisten André Glucksmann und Bernard-Henri Lévy, seiner darauf folgenden ausführlichen Lektüre Deleuzes und dem aus ihr resultierenden, 1991 begonnenen und 1994 abgebrochenen Briefwechsel. Zwei Briefe Badiou an Deleuze finden sich in Friedrich Balke, Joseph Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996, S. 243 – 251. Vgl. auch die bündige Kritik von Deleuze/Guattari in *Was ist Philosophie?*, Frankfurt 2000, S. 176ff.

Den Massen fällt im Ereignis die zugleich fundamentale wie universale Wahrheit des Politischen und damit der Welt der Politik zu: dass die Singularitäten als solche untereinander gleich sein sollen, also kein Vorrecht sein darf. Mit der Unverfügbarkeit des stets singulären, weil das Kontinuum der Geschichte unterbrechenden Ereignisses – Badiou nennt die Pariser Kommune, die Oktoberrevolution und die Revolten der Epoche von 1965 bis 1985 – wird festgehalten, dass die Revolution analog der seinsgeschichtlichen Kehre Heideggers weder auf ein vorgängiges Subjekt, noch auf ein strategisches Kalkül, noch auf eine dialektisch bestimmte Verkettung von Umständen und Handlungen zurückgeführt werden kann. Die Revolution ist niemandes Eigentum, weil sie sich an alle adressiert und in ihrem Ereignis allen ihre „Politik der Wahrheit“ vorschreibt. Die wiederum zielt gerade nicht auf die Schaffung eines integrierten und homogenisierten Kollektivs, sondern umgekehrt auf die Sprengung jeder mit sich identischen und deshalb notwendig ausschließenden Gemeinschaft. Eben deshalb wird Befreiung, um noch einmal auf diesen zentralen Punkt zurückzukommen, nur in der ent-identifizierenden Aufkündigung der Bindung an solche Gemeinschaften praktisch.

Zum Militanten der Revolution wird dann aber, wer in Theorie und Praxis den unverfügbaren Bruch des Ereignisses nach-vollzieht und ihm, wie Badiou emphatisch formuliert, die „Treue“ hält: die Bolschewiki von 1917, die Roten Garden im Aufbruch der Kulturrevolution, die Revoltierenden des Mai 68. Solche Treue zeichnet sich dann dadurch aus, ihrem Gegenstand eben den „Fixpunkt“ und das „unbedingte Prinzip“ zu entnehmen, dem das eigene Denken und Handeln, mithin das eigene Existieren und In-der-Welt-sein folgen wird. Damit ver-„kehrt“ Badiou – wiederum im Heideggerschen Sinn des Wortes - das Verhältnis von Prozess und Subjekt der „wirklichen Bewegung“: die Revolution ist Prozess ohne Subjekt, nicht weil es ein solches gar nicht gäbe, sondern weil und sofern sich dieses *nachträglich erst* in der Militanz konstituiert, die im Licht des Ereignisses antagonistisch Partei ergreift. Aus diesem Grund schließt die der Wahrheit ihres jeweiligen Ereignisses wie der des Politischen überhaupt verpflichtete Militanz die rückhaltlose Singularisierung des Wahrheitsbezugs selbst ein: „In Sachen Gerechtigkeit, in der man sich an die Haltlosigkeiten schmiegen muss, ist es wahr, so wahr wie eine Wahrheit nur sein kann, dass es auf dich ankommt. Denn die egalitäre Entscheidung, die den gewöhnlichen Lauf der konservativen Politiken unterbricht, wird immer nur in der

Subjektivität, nicht in der Gemeinschaft gefällt.“⁶⁵³ Diese Subjektivität aber ist kein in sich verschlossenes Ego, sondern ein faktisch existierendes Dasein, das seine Singularisierung als existenzielle Modifikation seines In-der-Welt-seins und damit der Fülle seiner innerweltlichen Bezüge vollzieht.

Auch wenn er die Singularität des Wahrheitsbezuges schärfer als Hardt/Negri fasst, kommt er dennoch und gerade an dieser Stelle wieder mit ihnen zusammen, weil auch er im strikten Universalismus einer – allerdings atheistischen - Katholizität der Militanz die wesentliche Bestimmung des eigentlichen Daseins ausmacht. Dem entspricht dann, dass die seins- und welterschließende Grundstimmung dieses Daseins in dem immer auch *gemeinsamen* „Glück“ liegt, „Kommunist zu sein.“ In dem liegt dann stets, auch darin kommen Badiou wie Hardt/Negri überein, eine Treue zu den Ereignissen, die dem eigenen Wahrheitsprozess vorausliegen:

Man sollte immer misstrauisch sein, wenn einer die Flagge auf Halbmast setzt, die Dekadenz beklagt und sich als der präsentiert, mit dem es wieder aufwärts geht. Seine Absichten sind nicht sauber. Wenn jemand wirklich auf Seiten der Schöpfung, der Bejahung und des egalitären kollektiven Werdens sein will, kurz auf Seiten der Wahrheiten, dann muss er sich statt dessen auf die Wahrheiten berufen, die (...) uns schon das Glück bereitet haben, an einem Ort, in der singulären Kraft ihrer Universalität zu erscheinen. (...) Wir selbst tragen die Fahnen, die mit den Allegorien des glücklichen Elements geschmückt sind, aber wir akzeptieren gerne, dass jeder andere (...) sich diesem Zug anschließt.⁶⁵⁴

Soll die sowohl für die Singularisierung wie für die – um diesen Begriff jetzt noch einmal festzuhalten - Katholizität des militanten Daseins konstitutive Treue aber von einer bloßen Loyalität, mithin gerade von einer „Bindung“ unterschieden werden, ist noch einmal ausdrücklich festzuhalten, dass sie keiner Person, keiner Gemeinschaft, keiner wie auch immer definierten „Sache“, sondern einem bzw. mehreren Ereignissen gilt. Sie ist darin und deshalb auch kein dogmatisches Festhalten an einem besonderen Gewesenen, sondern bewährt sich als diese Treue überhaupt erst in der konkreten Artikulation des im Ereignis gegründeten Wahrheitsprozesses in der ihn umfassenden Welt bzw., genauer gesprochen, als einer Welt im existenzialen Sinn des Begriffs. Wie ein Dasein seine Treue praktiziert, resultiert dann aus der

⁶⁵³ *Über Metapolitik*, S. 118.

⁶⁵⁴ Alain Badiou, *Wofür steht der Name Sarkozy?*, Zürich 2008, S. 100f.

Deutung seiner Welt im Licht des Ereignisses, die ihrerseits allein Sache des Daseins ist, das sich in der Möglichkeit seiner Militanz diesem Ereignis verdankt. Damit erweist sich auch der Wahrheitsprozess Badiou als Zirkel von Subjektivität, Sein und Wahrheit und zugleich als ein strukturell offener Prozess, dessen Entfaltung aus dem Ereignis selbst nicht abgeleitet, ja nicht einmal antizipiert werden kann. Dem entspricht dann aber auch, und das ist für den Daseins- bzw. Subjektbegriff Badiou entscheidend, dass dieses Dasein bzw. Subjekt – Badiou spricht in emphatischer Fuge beider Begriffe oft von einem „Wahrheitssubjekt“ - nicht einfach mit einem empirischen Individuum gleichgesetzt werden darf, auch wenn ein solches Individuum oder mehrere solche Individuen stets die Faktizität eines solchen Daseins ausmachen. So treten beispielsweise zwei Liebende „in die Komposition *eines* Subjektes der Liebe“ ein, „das über jeden von beiden hinausstreitet.“⁶⁵⁵ Entsprechend ist das Subjekt einer Wahrheit der Kunst nicht der Künstler, sondern es sind die Kunstwerke, an denen der Künstler teilhat, „ohne dass man die Werke irgendwie auf ‚ihn‘ zurückführen könnte.“ Und schließlich ist das Subjekt oder Dasein der Politik nicht der empirisch zu identifizierende Aktivist oder die Aktivistin, sondern eine „Komposition“, die für eine bestimmte historische Phase im emphatischen Begriff der „Partei“ gefasst wurde. Sofern die so verstandene Komposition eines Wahrheitssubjekts der Liebe, der Kunst, der Politik wie der Wissenschaft je ein Dasein ist, kommt dieser Komposition dann aber immer und notwendig die Seinsbestimmung der Jemeinigkeit zu, mit der dann je und je „ich selbst“ gemeint bin.

Ist die Treue in einem als Komposition eines Wahrheitssubjekts verstandenen Wahrheitsprozess einerseits und dem Wortsinn nach die Stiftung einer Dauer, so bewährt sich der Stiftungsakt selbst andererseits nur im fortgesetzten, weil im Wandel der Situation stetig zu wiederholenden Bruch mit der Situation selbst. Dieser wiederum kann im konkreten Handeln und Denken nie der selbe, sondern wird und muss immer wieder neu zu vollziehen sein, wird insofern immer wieder und immer nur Bruch sein. Die Treue ist insofern in sich selbst reflexiv, weil es in ihr immer wieder neu, immer wieder anders darum gehen wird, dem Ereignis und damit ihr selbst selbst treu zu sein, also, existenzial-ontologisch genau gefasst und auf den Punkt gebracht, je und je „*einer* Treue treu zu sein (kursiv von mir).“ Es liegt nun

⁶⁵⁵ Ethik, S. 64

allerdings auf der Hand, dass in der Treue zur Treue auch das von Kierkegaard bis auf Foucault fortgeschriebene Ethos einer Wahl der Wahl wiederholt wird.⁶⁵⁶

2.7.2. Die Situation, ihr Supplement, ihre Sprachen und die Revolution

Soll der Zusammenhang der Treue zur Treue mit der Wahl der Wahl deutlicher und in ethisch-politischer Ausrichtung zugleich auf seine Möglichkeiten wie auf seine Gefahren befragt werden, ist zunächst die sich im ganzen Zirkel von Wahrheitsprozess und -subjekt meldende Verbindung zwischen Badiou und Heidegger zu klären. Bekanntlich ist Heidegger für Badiou „der letzte Philosoph, der universell anerkannt werden kann.“⁶⁵⁷ Dabei sieht er die „eigentliche Kraft“ von dessen Denken darin, „unerschütterlich an der Hauptunterscheidung von Wahrheit und Wissen oder von Erkenntnis und Denken“ festgehalten zu haben.⁶⁵⁸ Heidegger selbst brachte diese „Hauptunterscheidung“ in dem berühmt-berüchtigten Satz auf den Punkt: „Die Wissenschaft denkt nicht.“ Dass der nicht anti-wissenschaftlich gemeint war und ist, klärt schon und unzweideutig der voranstehende Satz, in dem es heißt, dass die Wissenschaft „nicht denkt und nicht denken kann und zwar zu ihrem Glück und das heißt hier zur Sicherung ihres eigenen festgelegten Ganges.“⁶⁵⁹ Wohin aber führt dieser Gang? Knapp und natürlich nur äußerst grob gesagt: zur objektiven Erkenntnis dessen, was objektiv ist, also zur Erkenntnis der Tatsachen im Wissen. Solche Tatsachenerkenntnis bewährt sich für Heidegger dann in der „Richtigkeit“ der sie aussprechenden Sätze.⁶⁶⁰ Das macht sie aber nicht zu wahren Sätzen, weil solche Sätze dem Denken vorbehalten und dem Wissen bzw. der Erkenntnis prinzipiell verschlossen sind. Badiou seinerseits bestimmt das auf

⁶⁵⁶ Vgl. Alain Badiou, *Ethik*, a.a.O., S. 69. Ich möchte an dieser Stelle ausdrücklich meinem langjährigen Freund Wilhelm Roskamm danken, der mich in das Denken Badiou eingeführt hat. Vgl. Wilhelm Roskamm, *Alain Badiou und die Philosophie*, München 2002, sowie *Das Böse in der Ethik Alain Badiou*, in: *Episteme. Online-Magazin für eine Philosophie der Praxis*, 4/2008, <http://www.episteme.de/htmls/Roskamm-Ethik-Badiou.html>.

⁶⁵⁷ *Das Sein und das Ereignis*, S. 15. Vgl.

⁶⁵⁸ *Manifest für die Philosophie*, S. 70.

⁶⁵⁹ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1984, S. 4.

⁶⁶⁰ Ebd., S. 9.

Tatsachenerkenntnis ausgerichtetes Wissen formal aus der „Fähigkeit, kontrollierbare Benennungen in zulässige Verbindungen einzuschreiben.“⁶⁶¹ Die Kontrolle solcher Benennungen spricht ihnen im erfolgreichen Fall ebenfalls, und hier schließt Badiou an Heideggers Unterscheidung von Wahrheit und Richtigkeit an, nicht Wahrheit, sondern nur „Wahrheitsgemäßheit“ (*veridicité*) zu.⁶⁶² Wahrheitsgemäße Sätze im Sinne Badiou entsprechen also richtigen Sätzen im Sinne Heideggers, beide schreiben solche Sätze dem Wissen und der Erkenntnis, aber nicht dem Denken zu. Will man diese offenbare Übereinkunft auch nach der anderen Seite ausformulieren, stößt man allerdings bald auf einen Widerspruch, der geklärt werden muss, soll die Reichweite und damit auch die Relevanz ihrer auf der „Hauptunterscheidung von Wahrheit und Wissen oder von Erkenntnis und Denken“ gründenden Übereinkunft bestimmt werden. Dabei liegt die Übereinkunft nicht nur in der Beschränkung der Tatsachenerkenntnis auf bloß richtige bzw. wahrheitsgemäße Sätze, sondern reicht so weit, den wahren Sätzen und damit dem Denken ausschließlich die Benennung von Wahrheitsereignissen zuzuschreiben, die ihrerseits keine Tatsachen sind und sein können – in Heideggers Worten: nie und niemals ein Seiendes sind. Der Widerspruch zwischen Heidegger und Badiou bricht dann aber darin auf, dass Badiou nicht nur zwischen Wahrheitsereignissen und Tatsachen, sondern auch zwischen den Wahrheitsereignissen und dem Sein trennt. Von diesem sagt er wiederum, dass es allein der Mathematik und darin der Mengenlehre zugänglich sei: eine Bestimmung, die für Heidegger wiederum Ausdruck höchster Seinsvergessenheit sein muss, äußerste Anmaßung des sich an die Stelle des Denkens setzenden Wissens bzw. der sich an die Stelle des Denkens setzenden Erkenntnis.⁶⁶³

Was derart als unüberbrückbarer Widerspruch erscheint und von Badiou auch als solcher behauptet wird, lässt sich allerdings leicht als bloß terminologische Differenz aufklären. Denn das, was Badiou als „Sein“ von den Wahrheitsereignissen und damit vom Denken scheidet und im selben Zug allein einer mathematischen Bestimmung zuweist, würde auch Heidegger „Sein“ nennen: allerdings nur im eingeschränkten

⁶⁶¹ *Das Sein und das Ereignis*, S. 331.

⁶⁶² *Manifest für die Philosophie*, S. 22.

⁶⁶³ Die systematische Bestimmung des Seins im Medium der Mathematik, genauer der Mengenlehre unternimmt Badiou im Hauptwerk *Das Sein und das Ereignis*.

Sinn dessen, was er genauer das „Seiende im Ganzen“ nennt. Da dies tatsächlich der Sinn von Sein ist, den Badiou meint, wenn er vom „Sein“ spricht, wundert dann auch nicht, dass Heidegger ihm noch in der Folgebestimmung zustimmen könnte, nach der das so verstandene Sein in der Mathematik die angemessene Ontologie finden wird. Hält man dies fest, reduziert sich die Differenz letztlich auf den Umstand, dass Badiou seinerseits dem Ereignis nicht noch einmal Sein zuspricht, während Heideggers umgekehrt in ihm den höchsten Sinn von Sein findet – dessen Unterschied vom Sein im Sinn des Seienden im Ganzen aber dadurch anzeigt, dass er das Sein im Sinn des Ereignisses zuletzt mit „y“ oder in kreuzweiser Durchstreichung schreibt. Der besseren Verständlichkeit wegen wäre die *für unseren Zweck* hier fixierte letzte Übereinkunft Heideggers und Badiou's wie folgt (a – h) auszubuchstabieren:

- a.) Wissen bzw. Erkenntnis einerseits und Denken andererseits sind durch eine unüberbrückbare ontisch-ontologische Differenz getrennt. Das Wissen bzw. die Erkenntnis wird in Prozessen konstituiert, die ohne Subjekt im emphatischen Sinn des Worts auskommen. Dem Denken aber entspricht ein Subjekt, das in ihm und dem ihm folgenden Prozess sein eigentliches Dasein hat.
- b.) Das letzte, weiteste und höchste Thema des Wissens bzw. der Erkenntnis ist das Sein im Sinne des Seienden im Ganzen. Dessen höchste Bestimmung ist Sache der Mathematik und wird in der regelkonformen Ausarbeitung ihrer Axiome erreicht.
- c.) Gültige Sätze des Wissens bzw. der Erkenntnis sind richtige bzw. wahrheitsgemäße Sätze.
- d.) Thema des Denkens ist das Sein im Sinne des Ereignisses bzw. der Ereignisse von Wahrheit.
- e.) Gültige Sätze des Denkens sind wahre Sätze.
- f.) Das Subjekt des Denkens als Subjekt im Dasein verdankt sein eigenes Sein stets einem Ereignis der Wahrheit. Diese wird von ihm dann in der Treue bezeugt, die das Denken in seinen wahren Sätzen ausspricht und in dem strukturell offenen, weil von keiner letzten Regel beherrschten Prozess erprobt, der auf das Ereignis folgt. Dieser heißt dann Prozess oder Prozedur der Wahrheit oder „generische Prozedur“.

h.) Dem entspricht dann auch, dass das Denken vor der Unterscheidung liegt, die Theorie im engeren Sinn von Praxis im engeren Sinn trennt.⁶⁶⁴

Die von Heidegger und Badiou derart geteilte „Hauptunterscheidung von Wahrheit und Wissen oder von Erkenntnis und Denken“ liegt dann auch der Unterscheidung zugrunde, die Badiou zwischen der „situativen Sprache“ („Sprache der objektiven Situation“) und der „Subjekt-Sprache“ („Sprache der subjektiven Situation“) trifft.⁶⁶⁵ Hängt an der „Hauptunterscheidung“ von Wahrheit/Denken bzw. Erkenntnis/Wissen der Unterschied von Sein als Seiendem im Ganzen und Sein als Ereignis, so hängt an der Unterscheidung von situativer und Subjekt-Sprache dann der Unterschied zwischen der „Situation“ und ihrem „Supplement“. Sind situative bzw. Subjekt-Sprache dabei die *Artikulationen* der richtigen bzw. wahrheitsgemäßen Sätze der Erkenntnis bzw. des Wissen und der wahren Sätze des Denkens bzw. der Wahrheit *auf dem Feld der Meinungen*, d.h. in der durchschnittlichen Alltäglichkeit, so sind Situation und Supplement *Konkretionen* von Sein als Seiendem im Ganzen und Sein als Ereignis *auf dem Feld der Ethik*.⁶⁶⁶

Mit dem Begriff der situativen bzw. der Sprache der objektiven Situation benennt Badiou die „pragmatische Möglichkeit“, die einer Situation „zusammenkommenden Elemente zu benennen und über sie Meinungen auszutauschen.“ Solche Meinungen sind genau besehen zunächst und zumeist „Vorstellungen ohne Wahrheit“, prägen als solche aber in „durchschnittlicher“ Weise – das Wort im Sinn Heideggers verstanden - die alltägliche Kommunikation menschlicher Individuen.⁶⁶⁷ Indem Badiou ausdrücklich festhält, dass solche Meinungen oft „anarchische Überbleibsel des geläufigen Wissens“ sind und darüber hinaus einräumt, dass auch wahre Sätze des Denkens in der Form einer Meinung ausgesagt werden können, zeigt er an, dass

⁶⁶⁴ Diese Bestimmung des Denkens verbindet Heidegger und Badiou nicht nur, aber vor allem mit Foucault, vgl. hier 1.8.3. und 2.5.3.

⁶⁶⁵ Vgl. *Ethik*, S. 105ff.

⁶⁶⁶ Den Begriff der Situation selbst habe ich unter der Hand schon im Abschnitt 1.6.8. eingeführt und mich dabei unausdrücklich auf den Umstand bezogen, dass der Begriff der Situation schon Heidegger und Sartre zur ethisch gemeinten Konkretion des Begriffs des Seins bzw. der Welt diene, vgl. dazu 1.6.4.

⁶⁶⁷ *Ethik*, S. 106ff. Vgl. auch *Das Sein und das Ereignis*, S. 35, 247, 553 und pass. Zum ganzen Komplex vgl. auch Wilhelm Roskamm, *Das Böse in Alain Badiou's Ethik der Wahrheiten*, a.a.O.

die ontologisch strikte Unterscheidung zwischen der Meinung und dem Wissen bzw. der Erkenntnis wie dem Denken ontisch stets nur relativ getroffen werden kann. Dies liegt daran, dass Worte und Sätze der Meinung solchen des Wissens bzw. der Erkenntnis und des Denkens nicht nur in der Herkunft, sondern oft auch in Form und Gehalt ähneln können.⁶⁶⁸ Sie gehören damit der Dimension der Ununterscheidbarkeit von Rede und Gerede an, die Heidegger im Begriff der „Zweideutigkeit“ ausmacht: „Wenn im alltäglichen Miteinandersein dergleichen begegnet, was jedem zugänglich ist und worüber jeder jedes sagen kann, wird bald nicht mehr entscheidbar, was in echtem Verstehen erschlossen ist und was nicht. (...) Alles sieht 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.“⁶⁶⁹

Unter der Subjekt-Sprache bzw. der Sprache der subjektiven Situation versteht Badiou die von der situativen bzw. der Sprache der objektiven Situation ontologisch strikt geschiedenen Worte und Sätze, in denen Wahrheiten ausgesprochen und Wahrheitsereignisse benannt werden. Sie heißt so, weil ihre Sprecherinnen und Sprecher, wie eben im Begriff der Komposition des Wahrheitssubjekts schon ausgeführt, nicht einfach menschliche Individuen, sondern Individuen sind, die Subjekte im emphatischen Sinn des Worts geworden sind, d.h. Zeuginnen und Zeugen der von ihnen ausgesprochenen Wahrheit. Der Unterschied von Individuum und Subjekt entspricht derart dem Unterschied des uneigentlichen und des eigentlichen Daseins.

In der selben Weise, in der Worte und Sätze der situativen Sprache in ihrer Herkunft und sogar in Form und Gehalt solchen des Wissens bzw. der Erkenntnis oder des Denkens entsprechen können, können umgekehrt Worte und Sätze der Subjekt-Sprache solchen der situativen Sprache entsprechen, und dies ebenfalls nach Herkunft, Form und Gehalt. Das zugleich eindrücklichste wie im Wortsinn durchschnittlichste Beispiel dieser Zweideutigkeit benennt Badiou in dem alltäglich wohl vieltausendfach ausgesprochenen Satz „Ich liebe Dich“, der in den allermeisten Fällen eine bloß konventionelle Verkehrsfloskel des Geredes ist, gelegentlich aber

⁶⁶⁸ *Ethik*, S. 72.

⁶⁶⁹ *Sein und Zeit*, S. 173.

trotzdem Ausdruck eines singulären und deshalb seltenen Liebes- und damit Wahrheitsereignisses und insofern Satz der Subjekt-Sprache sein kann.⁶⁷⁰

Eindrücklich ist dieses Beispiel aber auch deshalb, weil mit ihm unmittelbar einsichtig wird, wieso der fundamentalontologische Unterschied zwischen dem Sein im Sinn des Seienden im Ganzen und dem Sein im Sinn des Wahrheitsereignisses durch die Unterscheidung zwischen der Situation und ihrem Supplement konkretisiert werden kann. Dabei kann der Begriff der Situation insofern für den des Seienden im Ganzen (das Sein) stehen, als jede beliebige Situation notwendig ein Teil bzw. eine Teilmenge des so verstandenen Seins ist. Der Begriff des Supplements zur Situation steht dann aber deshalb für den des Wahrheitsereignisses, weil mit ihm ontologisch genau gefasst ist, wie sich ein Wahrheitsereignis zur Situation verhält: so nämlich, dass es zwar einerseits nie deren Teil oder Teilmenge ist und sein kann, weil es selbst kein Seiendes ist und deshalb nicht zur Situation hinzugerechnet und in ihr auch nicht abgezählt werden kann, andererseits aber in der Situation die „Stätte“ (*site*) seines Sich-Ereignens hat. Was so vom Verhältnis des Wahrheitsereignisses zur Situation gesagt werden kann, gilt dann natürlich auch für sein Verhältnis zum Sein im Sinn des Seienden im Ganzen.

Fundamentalontologisch liegt darin zunächst einmal, dass das Ereignis, obwohl es nicht und nie abzählbarer Teil des Seins ist bzw. sein wird, dennoch keinem Außen oder Jenseits des Seins zugehört, nicht *transzendent*, sondern *immanent*, also selbst Sein ist. Dies genau aber ist im Begriff des Supplements gesagt: das Ereignis ergänzt das Seiende im Ganzen und ist selbst nichts als diese Ergänzung, fügt ihm aber kein weiteres Seiendes hinzu. Die Supplementierung des Seins durch das Ereignis besteht statt dessen darin, dass mit dem Ereignis zum Sein eine Wahrheit hinzutritt, die es dort vorher nicht gab. In der supplementierenden Zugehörigkeit zum Sein sind das Ereignis und die Wahrheit dann aber „überzählig“.⁶⁷¹ Aus der Perspektive der Situation fasst Badiou diesen Sachverhalt in der Wendung, nach der „das Ereignis die Leere der Situation (enthüllt). Denn es zeigt, dass das, was ist, ohne Wahrheit war.“⁶⁷²

⁶⁷⁰ *Ethik*, S. 107.

⁶⁷¹ *Das Sein und das Ereignis*, S. 205

⁶⁷² Alain Badiou, *Kleines Handbuch zur In-Ästhetik*, Wien 2001, S. 76

Im Supplementierungsverhältnis des Ereignisses zur Situation bzw. zum Sein liegt dann aber auch der Grund dafür, dass die ontologisch strikten Scheidungen zwischen der situativen und der Subjekt-Sprache wie der (gleichsam zwischen beiden liegenden) Sprache der Erkenntnis bzw. des Wissens ontisch-konkret stets porös sind. Diese Porosität resultiert ganz nach der Logik des Supplements daraus, „dass die Macht einer Wahrheit in Richtung auf die Meinungen darin besteht, dass sie die pragmatischen Benennungen (die Sprache der objektiven Situation) zwingt, sich durch die Berührung mit der Subjekt-Sprache zu beugen und zu deformieren. Dies und nichts Anderes verändert die etablierten Kodizes der Kommunikation durch die Wirkung einer Wahrheit.“⁶⁷³ Dies und nichts Anderes ist dann aber eben auch der Grund dafür, dass der Satz „Ich liebe Dich“, obwohl zunächst und zumeist nur eine routinierte Floskel des Geredes, gelegentlich zur Anzeige eines Ereignisses wird, dass den Verkehr menschlicher Individuen auch und insofern supplementiert, als es aus diesen Individuen die Subjekte einer Wahrheit, in diesem Fall der Wahrheit der Liebe macht. Für diesen wie für alle anderen Fälle einer ereignishaften Supplementierung des Seins durch eine Wahrheit und der mit ihr einhergehenden Wandlung von Individuen in Subjekte gilt dann:

Das Ereignis enthüllt die Leere der Situation. Denn es zeigt, dass das, was ist, ohne Wahrheit war. Ausgehend von dieser Leere konstituiert sich das Subjekt als Fragment eines Wahrheitsprozesses. Und diese Leere trennt es von der Situation oder von dem Ort, schreibt es in einen noch nie dagewesenen Weg ein. Somit stimmt es, dass der Prüfstein von der Leere, vom Ort der Leere das Subjekt einer Wahrheit bildet; aber dieser Prüfstein konstituiert keine Kontrolle. Und überdies lässt sich ganz allgemein sagen, dass eine Wahrheit von jedem beliebigen Subjekt aktiviert werden kann. Jene Erscheinung, in der das Subjekt mit der Wahrheit verknüpft wird, ist die Entscheidung, weiterhin zu sein. Treue zum Ereignis, Treue zur Leere. Das Subjekt entscheidet sich dazu, in dieser Distanz zu sich selbst, die durch die Enthüllung der Leere hervorgebracht worden ist, zu verharren.⁶⁷⁴

Allerdings liegt das erste Problem im Umgang mit der ereignishaft-supplementierend zum Seienden wie zum Dasein hinzutretenden Wahrheit bei Badiou wie bei Heidegger zunächst nicht in ihrem Anderen, der wie auch immer zu bestimmenden Unwahrheit, sondern in der hier thematischen Zweideutigkeit, die das Ereignis notwendig begleitet und deshalb immer schon verschoben, entstellt oder gar ganz

⁶⁷³ *Ethik*, S. 107f.

⁶⁷⁴ *Ebd.*, S. 106f.

verschleiert oder verdeckt hat. Was in seiner Evidenz wiederum am Liebesereignis und an der gegebenenfalls äußerst schmerzhaften Zweideutigkeit des es aussagenden Satzes – bloß situativer Satz, Satz eines Subjekts? - verdeutlicht werden könnte, exemplifiziert Badiou dann aber am Beispiel der Französischen Revolution von 1789. Er zeigt damit auch an, wieso die Konkretion der Unterscheidung von Sein und Ereignis durch die von Situation und Supplement stets auf das Feld der Ethik und zuletzt auf das der Politik führt. Er hat dies nicht nur zur Erläuterung eines Problems der Ontologie getan, sondern damit selbst einen politischen Akt vollzogen und im „Historikerstreit“ um die Revolution politisch Partei ergriffen – natürlich die der Revolution.⁶⁷⁵

Dabei hält Badiou zunächst seinen eigenen Ausgangspunkt fest, nach dem das im Namen „Französische Revolution“ benannte Ereignis die gegebene Situation so supplementiert, dass sie aus allen ihren Elementen „Eins“ macht: das Ereignis der Revolution selbst, dass kein weiteres abzählbares Element der ganzen Reihe, sondern die im Namen an- und ausgesprochene, im Verhältnis zu den Elementen „überzählige“ Wahrheit eines Denkens der Revolution selbst ist.

Von diesen Elementen zählt er der Anschaulichkeit halber so unterschiedliche „Objekte“ auf wie die Wahlmänner der Generalstände, die Soldaten der eiligst mobilisierten Massenarmeen, das Personal des Konvents, die aufgebrachten oder verängstigten Bauern, aber auch Dinge der täglichen Not und des täglichen Geredes wie die Lebensmittelpreise, den Betrieb der Pariser Theater, neue Formen der politischen Organisation wie die jakobinischen Klubs, in der Situation selbst aktuell aufsehenerregende Begebenheiten wie die englische Spionage, ein Lied wie die *Marseillaise*, schließlich eine technische Neuerung wie die Guillotine – usw., usf. Damit eröffnet er eine faktisch endlose Liste und macht insofern gar nichts anderes als das, was ein Historiker als Spezialist des Wissens bzw. der Erkenntnis tun wird: „Der Historiker schließt in das Ereignis ‚Französische Revolution‘ alles mit ein, was die Epoche an Spuren und Tatsachen liefert.“ Daran ist nichts verwerflich, im Gegenteil: es ist genau das, was die Historie als Form des Wissens und im Streit der Meinungen tun muss. Dann aber schreibt er: „Auf diesem Weg – der das Inventar aller Elemente der Stätte ist - kann es gleichwohl passieren, dass das Eins des

⁶⁷⁵ *Das Sein und das Ereignis*, S. 206 – 210. Äußerer Anlass dieses Streits war das von den liberalen Historikern François Furet und Denis Richet verfasste Buch *Die Französische Revolution*, München 1981. Von Furet war hier schon in der allerersten Fußnote die Rede.

Ereignisses so weit zerlegt wird, dass es gerade nichts anderes mehr als die stets unendliche Aufzählung der Gesten, Dinge und Worte ist, die mit ihm koexistieren.“ Für die liberale und die postmoderne Geschichtsschreibung handelt es sich dabei allerdings gar nicht um einen Verlust, im Gegenteil: die Präsentation des Inventars ohne „Eins“ führt hier zu dem dann auch politisch gewollten Schluss, es gar nicht mit einer Sache selbst der „Französischen Revolution“, sondern mit einer chaotischen Menge von Begebenheiten zu tun zu haben, die wenn überhaupt etwas dann nur die politische Mäßigung lehrt, des nachweislichen Blutzolls wegen. Seinen eigenen Punkt macht Badiou dann aber, in dem er sich auf Antoine de Saint-Just bezieht, Mitglied des Wohlfahrtsausschusses, Gefährte Robespierres und in seinem Verständnis nicht nur ein an der Revolution beteiligtes Individuum, sondern eines der im emphatischen Sinn von ihr erst hervorgebrachten Subjekte:

Wenn z.B. Saint-Just 1794 ausruft: „Die Revolution ist erstarrt“, so verweist er gewiss auf eine Unendlichkeit von Kennzeichen des allgemeinen Überdrusses und Eingeschränktheits, aber er fügt jenes Eins-Merkmal, welches die Revolution selbst ist, als Signifikanten des Ereignisses hinzu (...). Von der Französischen Revolution muss man sagen, dass sie die unendliche Vielheit der Folge der zwischen 1789 und 1794 zu situierenden Tatsachen präsentiert und dass sie *darüber hinaus sich selbst* als immanente Zusammenfassung und Eins-Merkmal ihrer eigenen Vielheit präsentiert. Die Revolution, selbst wenn sie in der geschichtlichen Rückwirkung als solche interpretiert wird, ist nichtsdestotrotz in sich selbst bezüglich der bloßen Aufzählung der Terme ihrer Stätte *überzählig*, und das obwohl sie die Aufzählung präsentiert. Das Ereignis ist also in der Tat jene Vielheit, die zugleich ihre gesamte Stätte präsentiert und durch den reinen, der eigenen Vielfalt immanenten Signifikanten seiner selbst auch die Präsentation selbst präsentiert, d.h. das Eins der unendlichen Vielheit, die sie ist (kursiv von mir).⁶⁷⁶

Anerkennt man die Mehrdimensionalität der Präsentation – Präsentation der unendlichen Vielheit der Elemente (a), Präsentation der Stätte (b), Präsentation der Präsentation selbst (c) und, nicht zu vergessen, Präsentation der „Leere“ zu sein (d), von der die Situation vor dem Ereignis gezeichnet wurde, sofern sie ohne Wahrheit war – bleibt allerdings, und das in sehr konkretem Sinn, die Frage, wem hier was präsentiert wird. Furet, Richet und zahllose andere winken hier ab, und das nicht zuletzt angesichts dessen, was Badiou mit dieser Präsentation aufs Spiel gesetzt und ins Spiel gebracht sieht. Badiou wiederum verweist, wie im obenstehenden Zitat

⁶⁷⁶ Ebd., S. 207.

schon angezeigt, zuerst auf die Subjekte der Revolution selbst, also Saint-Just, Robespierre, Danton, Marat und alle anderen Revolutionärinnen und Revolutionäre. Er verweist dann aber auch, und darauf kommt es eigentlich ihm an, an alle, die dem Ereignis in späteren Situationen denkend die Treue halten, indem sie ihr Adressiertsein durch das entschwundene Ereignis in der Verpflichtung bejahen, die im Namen „Französische Revolution“ benannte Wahrheit neuerlich zu bewähren. Dazu gehört dann der Post-Maoist und Post-Leninist Badiou selbst, der eben darin auch zum Post-Jakobiner wird. Das Präfix „post“ ist hier unbedingt ernst zu nehmen: bringt es doch präzise auf den Punkt, was die mit einem Dogmatismus nicht zu verwechselnde Treue zur Treue eigentlich ausmacht.

Nun könnte hier ganz offensichtlich von einem geradezu heillosen Subjektivismus gesprochen werden – wäre da nicht der fundamentalontologische Vorbehalt solchem Subjektivismus gegenüber, für den gerade Badiou, hier wiederum an Heideggers Seite, einsteht: der Vorbehalt nämlich, dass das hier gemeinte Subjekt existenzial als Dasein und insofern zuletzt nur als das „Eins eines Namens“ zu verstehen ist, des Namens, der die „Inkorporation des Ereignisses in der Situation“ benennt:

Der Heilige Paulus für die Kirche, Lenin für die Partei, Cantor für die Ontologie, Schönberg für die Musik, aber auch Simon, Bernard oder Klara, wenn sie sich die Liebe erklären – all dies sind Bezeichnungen, durch das Eins eines Namens, einer Aufspaltung des Subjekts zwischen dem Namen des Ereignisses (Tod Gottes, Revolution, unendliche Vielheiten, Zerstörung des tonalen Systems, Begegnung) und einer generischen Prozedur, die auf den Weg gebracht wird (christliche Kirche, Bolschewismus, Mengenlehre, serielle Musik, einzige Liebe). (...) Der Name Lenin ist zugleich die Oktoberrevolution (die Seite des Ereignisses) und der Leninismus (die Wahr-Mannigfaltigkeit einer Politik während eines halben Jahrhunderts. ...) Denn der Eigenname stellt zugleich die eingreifende Benennung und die Regel der Treueverknüpfung dar.⁶⁷⁷

Das Subjekt, an dem die Bejahung des Ereignisses hängt, ist also Name und Verkörperung einer ihm vorausliegenden Wahrheit, nicht umgekehrt. Allerdings, und daran hängt hier alles, bewährt sich diese Wahrheit selbst nur in ihrer Bezeugung durch das Subjekt, in seiner Treue zu ihr und zu sich. Den immanent ethischen, damit aber auch stets problematischen Sinn dieses Zirkelschlusses hat Heidegger seinerseits in der hier schon zitierten ersten Maxime eines jeden Wahrheitsbezuges, mithin einer jeden Komposition eines Wahrheitssubjekts gefasst: „Das

⁶⁷⁷ Ebd., S. 441. Zum Heiligen Paulus vgl. hier 2.8.

Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen.⁶⁷⁸

2.7.3. Sterblich unsterblich. Die Ethik

Weil Badiou einerseits seine Philosophie so entschieden wie sonst nur Heidegger auf den Zirkel von Subjektivität, Sein und Wahrheit gründet, und weil er andererseits die Wahrheit selbst nicht nur mit dem von Kant wie von Heidegger bejahten „guten Willen“, sondern in explizit „platonischer Geste“ auch noch mit der „Idee des Guten“ identifiziert, wird ihm die Ethik zu dem Ort, an dem der Zirkel als solcher existenzial und existenziell zu bewähren bleibt.⁶⁷⁹ Der Identifikation des Wahren mit dem Guten entspricht dann allerdings in wiederum platonischer Wendung, dass das Böse nur in Abhängigkeit vom Guten und folglich nur als ein Phänomen zweiter Ordnung bestimmt werden kann. Damit setzt er sich allerdings auch in dieser Frage diametral in Widerspruch zu den zeitgenössischen Modernismen und Postmodernismen, für die das Gute wenn überhaupt dann umgekehrt nur in Abhängigkeit von einer vorgängigen und darin konsensuellen Evidenz des Bösen gedacht werden kann: so nämlich, das „gut“ ist, was dem fraglos gegebenen Bösen nachträglich eine Grenze setzt.⁶⁸⁰ Politisch sind das dann die Menschenrechte, die parlamentarische Demokratie, die Freiheit des Weltmarkts – und das ihnen verbundene Recht zur imperialen Intervention.

Selbstverständlich leugnet Badiou die Phänomene nicht, die in den entsprechenden Diskursen als „Böses“ bezeichnet werden, und er leugnet auch nicht, dass die von ihm kritisierte „ethische‘ Ideologie“ in der historisch gar nicht zu überspringenden Erfahrung des millionenfachen Mordes in den Lagern des 20. Jahrhunderts ihren äußerst dringlichen Anlass in der Sache hat.⁶⁸¹ Doch entfaltet er seine sich dieser Ideologie entgegensetzende Ethik in einem zugleich mit und gegen Nietzsche und nicht in zwei, sondern drei Grundbegriffen gedachten Entwurf. In dem bildet das in

⁶⁷⁸ *Sein und Zeit*, S. 153 sowie hier gleich im Abschnitt 1.

⁶⁷⁹ Zum Begriff der „platonischen Geste“ vgl. das *Manifest für die Philosophie*, S. 103ff. u. pass.

⁶⁸⁰ *Ethik*, S. 19ff. sowie *Metapolitik*, S. 31ff., dort polemisch an Myriam Revault d’Avolles und Hannah Arendt exemplifiziert.

⁶⁸¹ *Ethik*, S. 112.

der ‚ethischen‘ Ideologie den Ausgangspunkt der Reflexion markierende „Böse“ nur den dritten und letzten Term, den er „das Grausame“ nennt. Ihm gegenüber meint der Begriff bzw. die Idee des Guten ein unbedingtes und als solches fragloses Erstes, während das tatsächlich Böse „nur“ ein Sich-Versehen an Begriff und Idee des Guten ist:

Wenn es überhaupt Böses gibt, muss es vom Guten her gedacht werden. Ohne die Beachtung des Guten und also der Wahrheiten gibt es nur die grausame Unschuld des Lebens, die diesseits des Guten *und* des Bösen ist (kursiv im Orig.).⁶⁸²

Um dies verständlich zu machen, geht Badiou dann auch explizit auf Nietzsche zurück:

Ohne jeden Zweifel hat Nietzsche Recht, wenn er die Menschheit gemäß ihrer Lebenskraft bestimmt, sie im Wesentlichen für unschuldig und an sich dem Guten und Bösen gegenüber für fremd erklärt. Seine Schimäre ist die, sich eine Über-Menschheit vorzustellen, die wieder zu dieser Unschuld zurückgekommen wäre (...). Nein, kein Leben, keine Macht der Natur könnte jenseits des Guten und Bösen sein. Es ist nötig festzustellen, dass alles Leben, einschließlich desjenigen des menschlichen Tieres, *diesseits* des Guten und des Bösen ist (kursiv im Orig.).⁶⁸³

Diesseits des Guten und des Bösen sind das Leben und in ihm das „menschliche Tier“ aber nicht nur dort, wo sie selbst grausam werden, sondern auch dort, wo sie zum Opfer solcher Grausamkeit werden. In einer prekären, aber stimmigen Argumentation geht Badiou dann auch seinerseits auf den für die ethische Ideologie grundlegenden Schrecken der Lager zurück. Wenn die Täter und Täterinnen ihre Opfer „wie dem Schlachthof bestimmte Tiere behandeln können, mit denen sie (...) nichts Gemeinsames haben, so liegt der Grund dafür darin, dass die Opfer geradezu zu solchen Tieren geworden sind.“ Dies aber ist so, weil der entscheidende Effekt der Grausamkeit nicht die unmittelbare Verletzung, sondern die tatsächliche Reduktion der Opfer auf den Status „nackten Lebens“ ist, d.h. auf den Status von Wesen, die am Rand des Verlöschens nur noch organisch „am Leben“ und darin nichts mehr als

⁶⁸² Ebd., S. 83.

⁶⁸³ Ebd., S. 82.

„Sein“ sind und insofern, wenn sie überhaupt noch einer Intention folgen können, der Intention einer Selbsterhaltung um jeden Preis gehorchen.⁶⁸⁴

Eben deshalb aber, und darin liegt dann der Einsatz Badiou, beginnt die Ethik selbst erst jenseits aller Fragen des Lebens und Überlebens und deshalb auch nicht im Ausgang vom grundsätzlich diesseits von Gut und Böse zu situierenden Faktum der Grausamkeit des Lebens, das die ethische Ideologie für das „Böse“ hält. Erkennt die ethische Ideologie das Subjekt wie das Objekt der Ethik in sich im Menschen als dem Wesen, das sich selbst – in der eigenen oder der Person des Anderen – „als Opfer wiederzuerkennen vermag“, so erkennt Badiou im Primat des Guten als des Wahren gründende Ethik ihr Subjekt als „den Unsterblichen“, d.h. als den Menschen, der sich umwillen des Guten wie des Wahren auch vom Begehren der Selbsterhaltung des Lebens freizumachen weiß:

Der Mensch erhält seine Identität durch sein bejahendes Denken, durch die einzigartigen Wahrheiten, die er erlangen kann, durch *den Unsterblichen*, der aus ihm das widerständigste und paradoxeste aller Tiere machen kann (kursiv von mir).⁶⁸⁵

Die für Badiou Ethik leitende Unterscheidung zwischen dem „Menschen als Unsterblichen“ und dem „menschlichen Tier“ reformuliert dann aber die im hier vorangehenden Abschnitt schon eingeführte Differenz zwischen dem Subjekt einer Wahrheit und dem bloßem Individuum.⁶⁸⁶ Kann auch der Mensch als Tier bezeichnet werden, so weil er als bloßes Individuum wie alles Lebendige primär dem Begehren der Selbsterhaltung folgt, auch dort, wo dieses Begehren wie bei Nietzsche und zeitweilig noch bei Foucault und Deleuze/Guattari nicht in der Perspektive des Opfers, sondern in der Perspektive der „aktiven Kräfte“ des Lebens und also als ein

⁶⁸⁴ *Ethik*, S. 22f. Der Begriff „nacktes Leben“ verdankt sich natürlich Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt, 2002.

⁶⁸⁵ Ebd., S. 28, im Zusammenhang S. 22 – 28 sowie pass.

⁶⁸⁶ Sie reformuliert damit natürlich auch die existenzialistische Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit wie Hardt/Negris Unterscheidung von Generation und Korruption sowie die theologische Unterscheidung von status corruptionis, status integritatis bzw. status gratiae an. Vgl. hier 1.5.3, 2.6.3. sowie 2.8.

solches nicht nur der Erhaltung, sondern der Steigerung des Lebens gedacht wird.⁶⁸⁷ Als „Unsterblicher“ aber kann er nur dort bezeichnet werden, wo er sich von den „natürlichen“ Imperativen der lebendigen Selbsterhaltung wie denen einer Steigerung des Lebens freizumachen vermag, und das zuletzt auch und gerade um den Preis des Lebens selbst. Auch dies macht Badiou an dem Grenzfall fest, den das System der Lager zumindest anzeigt:

Das einige (der Opfer) jedoch noch Menschen sind und es zur Schau stellen, ist eine bewiesene Tatsache. Aber dies ereignet sich geradezu durch eine unerhörte Anstrengung dessen in ihnen, *was nicht mit einer Opferidentität zusammenfällt (...)*. Dies ist der Mensch, wenn man es recht bedenken will: nämlich durch die Tatsache, (...) dass es sich um ein Tier handelt, das anders als die Pferde nicht mit seinem hinfälligen Körper Widerstand leistet, sondern durch seinen Starrsinn, zu bleiben, was er ist, also eben etwas anderes als ein Opfer, etwas anderes als ein Sein-für-den-Tod und also *etwas anderes als ein Sterblicher*. Ein Unsterblicher ist der Mensch: Dies beweisen die schlimmsten Situationen, die ihm auferlegt werden können, jedenfalls, wenn er sich in der vielgestaltigen und habgierigen Lebensflut vereinzelt. Um überhaupt etwas über den Menschen zu denken, muss man von diesem Ausgangspunkt anfangen zu denken.⁶⁸⁸

Ist dies so, dann treten das Gute *und* das Böse zur ursprünglichen Grausamkeit des Lebens immer erst hinzu und sind deshalb beide keine „Werte“, auch keine „Kräfte“ des Lebens, sondern dessen „Desorganisation“:

Was das Gute auftauchen lässt und infolgedessen das Böse, hat ausschließlich mit dem seltenen Vorkommen der Wahrheitsprozesse zu tun. Von einem immanenten Bruch erschüttert, ist das Überlebensprinzip des menschlichen Tieres – sein Interesse – durcheinander geraten. Sagen wir also, dass das Gute, wenn man darunter versteht, dass jemand in die Komposition eines Wahrheitssubjekts Einzug gehalten hat, recht eigentlich die innere Norm einer längeren Desorganisation des Lebens ist.⁶⁸⁹

Nun muss diese „Desorganisation“ des Lebens des bloßen Individuums durch seinen Eingang in die Komposition eines Wahrheitssubjekts nicht immer so radikal ausfallen wie in der Grenzsituation des Lagers. Grundet das „Vorkommen eines

⁶⁸⁷ Hier ist, im Blick auf Deleuze wie auf Nietzsche, noch einmal an Deleuzes' *Nietzsche*-Buch zu erinnern, vgl. a.a.O.

⁶⁸⁸ Ebd., S. 23.

⁶⁸⁹ Ebd., S. 82f.

Wahrheitsprozesses“ – wie in den vorangehenden Abschnitten eingeführt - im abgründigen Grund eines unvorhergesehenen Wahrheitsereignisses, dann setzt dieses Ereignis auch überhaupt erst die Möglichkeit einer ausdrücklichen Wahl des mit ihm entborgenen Guten frei. In dieser Wahl geht es nicht nur um die augenblickliche Bejahung, sondern auch um die Verstetigung der Bejahung selbst, die hier zuerst als dessen „Treue zur Wahrheit“ und dann als „Treue zu dieser Treue“ bezeichnet wurde. Wird die Treue zur Wahrheit nötigenfalls um jeden Preis bejaht, so wenden sich die Treue zur Treue und mit ihr die Ethik dann auch wieder den Fragen des Lebens und Überlebens zu, sofern es ihnen darum geht, der ethischen Bindung an das Wahre und Gute „Konsistenz“ zu verleihen:

Man wird „Ethik einer Wahrheit“ im Allgemeinen das Prinzip der Fortsetzung eines Wahrheitsprozesses nennen – oder, noch genauer und komplexer, das, was jemandes Anwesenheit in der Komposition eines Subjekts, das den Prozess dieser Wahrheit induziert, Konsistenz verleiht.⁶⁹⁰

2.7.4. Der Unsterblichkeit Konsistenz verleihen.

Das Problem der Treue wie der Treue zur Treue entspringt dem Umstand, dass das Verhältnis zwischen dem sterblichen Individuum und dem im angegebenen Sinn unsterblichen Wahrheitssubjekt dem entspricht, was hier schon zum Verhältnis zwischen der Situation und dem Ereignis ausgeführt wurde. In beiden Fällen geht es nicht um ein Verlassen der Immanenz der Situation bzw. des Individuums in einen ihnen zuvor transzendenten Raum des Ereignisses und des Subjekts, sondern um eine „Supplementierung“ der Situation durch das Ereignis und analog dazu des Individuums durch das Subjekt. Der vom Wahrheitsereignis ergriffene einzelne bleibt ganz er selbst, ein beliebiges Individuum unter anderen, und befindet sich doch von nun an „*im Verhältnis zu sich selbst im Überschuss*, weil die zufällige Spur der Treue durch ihn hindurchgeht, seinen singulären Körper erstarren lässt und ihn, vom Inneren selbst der Zeit her, in einen Augenblick der Ewigkeit einschreibt (kursiv im Orig.).“⁶⁹¹ Von diesem „Augenblick der Ewigkeit“ gilt natürlich das selbe wie vom Subjekt selbst: er bezeichnet kein Außerhalb oder Jenseits des zeitlich-geschichtlichen Existierens, sondern ist der exzellente Modus der Zeitlichkeit und

⁶⁹⁰ Ebd., S. 65.

⁶⁹¹ Ebd., S. 66

Geschichtlichkeit selbst: ganz wie der Augenblick, der schon bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger erster Gegenstand der ethischen Reflexion war.⁶⁹²

Auch bei Badiou wird der Augenblick der Kehre dann schon deshalb zum Problem, weil er vom Individuum, das mit ihm in seine eigentliche Existenz „geworfen“ wird, nicht vorhergesehen werden konnte und es deshalb nötig, ihn und damit sich selbst responsorisch zu bejahen: „Zu dieser Mit-Zugehörigkeit zu einer Situation und zu einer zufälligen Spur einer Wahrheit, eines Subjekt-Werdens, konnte dieser ‚Jemand‘ sich nicht fähig wissen.“ Deshalb geht es im Problem der ethischen „Konsistenz“ im Kern darum, allererst zu lernen, einem „Gesetz des Ungewussten“ zu entsprechen.⁶⁹³

Dies wiederum erreicht das Subjekt nicht in der Form der Erinnerung, sondern in der denkenden und darin immer auch handelnden Verstetigung seiner Teilnahme am im Abgrund des Ereignisses gründenden Wahrheitsprozess. Konsistent zu sein heißt dann immer auch, „seine Singularität (das tierische ‚Jemand‘) in die Fortsetzung eines Wahrheitssubjekts einzubringen“,⁶⁹⁴ also: zwischen der Forderung des Wahren und Guten und dem Begehren nach Selbsterhaltung im Leben einen *modus vivendi* zu finden – in den Worten Foucaults: eine Ästhetik der Existenz. Dabei ist „die ‚Technik‘ der Konsistenz jedes Mal singular, abhängig von den ‚tierischen‘ Zügen des Jemand“:

Der Konsistenz des Subjekts (...) wird dieser Jemand mit seiner Angst und Unruhe, dieser Andere mit seiner Körpergröße und seiner Gelassenheit, jener Dritte mit seinem gierigen Appetit nach Herrschaft, ein Anderer mit seiner Melancholie, ein Anderer mit seiner Scheu ... dienen. Das ganze Material der menschlichen Vielfalt lässt sich durch eine Konsistenz gestalten, verbinden – und zwar gleichzeitig mit dem Umstand, dass es ihr furchtbare, passive Widerstände gegenüberstellt und dass es den Jemand der ständigen Versuchung ausliefert, nachzugeben.⁶⁹⁵

Folglich geht es in Badiou's Ästhetik der Existenz zunächst um den immer nur von den einzelnen selbst und je nur für sich zu erfindenden Ausgleich zwischen dem „Interesseprinzip“ der Selbsterhaltung und dem „subjektiven Prinzip“ der Treue zum

⁶⁹² Vgl. hier 1.6. und pass.

⁶⁹³ *Ethik*, S. 67.

⁶⁹⁴ Ebd., S. 68

⁶⁹⁵ Ebd., S. 69.

Wahren und Guten, aus dem im gelingenden Fall die Treue zur Treue, die Konsistenz der Ethik resultiert.⁶⁹⁶ An dieser Stelle ist dann allerdings ausdrücklich festzuhalten, dass Badiou wiederholte Polemik gegen Heideggers metaethischen Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode an dessen Kern vorbeigeht, sofern es dort ja gerade nicht um eine bloß nihilistische Affirmation der Sterblichkeit geht. Statt dessen wäre die Bejahung des Seins zum Tode als eine zwar für sich nicht zureichende, doch wesentliche Bedingung gerade der Konsistenz der „Unsterblichkeit“ zu denken.⁶⁹⁷

Diese selbst aber hängt dann stets daran, sich nicht am Guten zu versehen und in diesem Sinn einem Bösen zu verfallen. Dieses darf, um das jetzt noch einmal zu unterstreichen, nicht mit der Grausamkeit des nie natürlich nur „natürlichen“, sondern immer schon gesellschaftlichen Lebens verwechselt werden. Hier zeigt sich dann auch, dass sich täuscht, wer glaubt, mit Badiou aus der Postmoderne in einen vermeintlich sicheren Hafen neo-platonischer Selbst- und Wahrheitsgewissheit zurückkehren zu können. Das liegt schon daran, dass seine Ethik in Konsequenz ihrer responsorischen Bindung an das Guten das ihm erst entspringende Böse überall, mehr noch: *nur* dort ausmacht, wo eine Subjektivität ihre Wahrheit und damit sich selbst verfehlt. Dies wiederum untersucht Badiou in drei Formen, die je einem Bösen entsprechen: dem Versuch einer Totalisierung der Wahrheit durch „Erzwingung“ ihrer Geltung im Ganzen der Situation ihres Ereignisses (a), der Verwechslung eines Wahrheitsereignisses mit dem „Trugbild“ einer Wahrheit bzw. eines Ereignisses (b), und schließlich dem „Verrat“ einer Wahrheit durch ihre Subjektivität (c).⁶⁹⁸ Alle Formen des Bösen resultieren unmittelbar aus dem Supplement-Charakter des Wahrheitsereignisses wie der Komposition des Wahrheitssubjekts.

⁶⁹⁶ Ebd., S. 69f.

⁶⁹⁷ Vgl. in nuce ebd., S. 52. Vermutlich geht es Badiou in diesen polemischen Nebenbemerkungen auch weniger um Heideggers Entwurf selbst als vielmehr um dessen allerdings einflussreiche vulgär-existenzialistische Rezeption – also um das, was er im *Manifest für die Philosophie* den „geläufigen Heidegger“ nennt, „der eine Meinung bildet“ (a.a.O., S. 35; das gesamte Kapitel steht deshalb auch unter dem Titel *Heidegger als Gemeinplatz*). Bedauerlicherweise hat der an dieser Stelle sonst sehr aufmerksame Slavoj Žižek Badiou's „Missverständnis“ unkommentiert übernommen, vgl. *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*, Berlin 2000, S. 77.

⁶⁹⁸ Ich weiche hier aus gegebenem Anlass von Badiou's eigener Darstellung ab, die mit dem Trug beginnt und über den Verrat zur Erzwingung übergeht. Vgl. *Ethik*, S. 95 – 114.

a.) Das erste Böse, der Versuch der *Erzwingung* der Wahrheit, resultiert insoweit aus dem Supplement-Charakter des Wahrheitsgeschehens, als sein Kern darin liegt, die im vorangegangenen Abschnitt geschilderte Differenz zwischen dem Denken einerseits und dem Wissen und der Erkenntnis sowie der Meinung andererseits und damit die Differenz zwischen der Subjekt-Sprache und der situativen Sprache vollständig „aufheben“ zu wollen. In diesem Zusammenhang wurde hier schon eingeholt, dass jeder Wahrheit immer auch „Macht“ zukommt und dass diese Macht zu einer „Beugung“ und „Deformation“ der pragmatischen Benennungen des alltäglichen Geredes führt, in der die geläufigen „Kodizes der Kommunikation“ zu wahren Sätzen bzw. zu Sätzen werden können, die eine Wahrheit aussagen.⁶⁹⁹ Da dies nicht nur möglich ist, sondern den faktischen Prozess einer Wahrheit in der Welt wesentlich ausmacht und aus der Perspektive ihrer Subjekte auch ausmachen soll und muss, entsteht gleichsam wie von selbst die Tendenz, „die Meinung zu vernichten.“⁷⁰⁰ Daraus folgt dann zwanglos, mit der Meinung auch die Individuen „vernichten“ zu wollen, die sich ihrer zunächst und zumeist bedienen, um sich über sich selbst, die Dinge in der Welt und die Welt selbst auszutauschen. Natürlich wird das, wiederum zunächst und zumeist, nicht wörtlich gemeint: geht es doch erst einmal „nur“ darum, die Konsistenz der Treue zur Wahrheit so weit auszudehnen, dass die Individuen gänzlich zu Wahrheitssubjekten werden.

Badiou nennt an dieser Stelle Nietzsche, der in der Klimax des Nihilismus „die Weltgeschichte in zwei Stücke“ schlagen wollte, um die Erde zum Wohnort allein des Übermenschen der dionysischen Wahrheit zu machen, aber auch „einige Rote Garden der chinesischen Kulturrevolution im Jahre 1967“, die sich ernsthaft daran machten, den Egoismus auszulöschen, um die Volksrepublik China zur Heimat ihres „Neuen Menschen“ zu machen. Er nennt aber auch den „großen Positivismus des 19. Jahrhunderts“ in seinem Begehren einer vollständigen Tilgung der Meinung wie des Glaubens zugunsten der „Verwissenschaftlichung“ aller menschlichen Gesellschaft und, gleichsam in umgekehrter Richtung voranstürmend, das die moderne Kunst seit der deutschen Romantik immer wieder heimsuchende Projekt,

⁶⁹⁹ Vgl. *Ethik*, S. 107f.

⁷⁰⁰ Ebd., S. 108.

die Dichtung in der Welt zu „verwirklichen“.⁷⁰¹ In allen diesen Fällen besteht das Böse in der Versuchung, im Namen der Wahrheit die „menschlichen Tiere“ zu „ruinieren“, die wenigstens die Adressatinnen und Adressaten, wenn nicht gar die Trägerinnen und Träger dieser Wahrheit sind – ein „Desaster“, dass sich ungezählte Male wohl auch im Selbstverhältnis von Subjekten ereignet hat. Dieser Versuchung zum Bösen gegenüber liegt die ethische Konsistenz in der Einsicht, dass „der Unsterbliche nur in und durch das menschliche Tier“ existiert, und das heißt im Respekt und der ausdrücklichen Anerkennung seiner Natur wie seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit:

Die Wahrheiten haben ihren singulären Durchbruch nur im Webstoff 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. (...) Das Gute ist das Gute nur insofern, als es nicht vorgibt, die Welt zum Guten zu wenden. Ihr einziges Sein ist die Herankunft (*advenque*) als Situation einer einzigartigen Wahrheit. Es ist also nötig, dass die Macht einer Wahrheit auch eine Ohnmacht ist. Jede Verabsolutierung der Macht einer Wahrheit bereitet ein Böses vor.⁷⁰²

In der positiven Bestimmung der konsistent ethischen Anerkennung und Bejahung auch der Ohnmacht der eigenen Wahrheit greift Badiou dann, wie hier im Kontext Heideggers schon eingeführt, auf Stéphane Mallarmés Begriff des „beschränkten Handelns“ und seine aus diesem Begriff entwickelte Maxime „Bewahre dich also, und sei da“ zurück, die er dann auch und gerade politisch wendet: – gerade auf die revolutionären Abenteuer der Philosophie bezogen:

Dies ist (...), was Mallarmé das „beschränkte Handeln“ genannt hat und was ein möglicher Name für die wirklich denkenden Sequenzen der Politik in actu ist. Seien wir politische Kämpfer des beschränkten Handelns. Seien wir philosophisch die, die in einer kategorialen Montage, in der das Wort „Gerechtigkeit“ essenziell ist, die Figur dieser Handlung verewigen.⁷⁰³

b.) Das zweite Böse ist das Böse des „Falles Heidegger“, der *Trug*. Der Philosoph des existenziellen „Augenblicks der Ewigkeit“ als der eigentlichen Geschichtlichkeit will die Revolution als „Kehre“ denken - und identifiziert sie in der banalen Grausamkeit des Nationalsozialismus. Damit erliegt er einem „Trugbild“, der

⁷⁰¹ Ebd., S. 109.

⁷⁰² Ebd., S. 110.

⁷⁰³ *Über Metapolitik*, S. 117. Vgl. hier 1.7.2.

strategischen Vortäuschung einer Revolution (des Russischen Oktober) durch die Konterrevolution (NS-„Machtergreifung“). Die Möglichkeitsbedingung dieses Bösen liegt darin, dass ein Ereignis selbst zwar erwartet oder gar ersehnt, ja sogar erlebt werden kann, letztlich aber unvorhersehbar einbricht und gleichsam im nächsten Augenblick auch schon vorüber ist. Damit arbeitet zum einen die immer auch interessierte Verleugnung des Ereignisses, die hier schon im Bezug auf François Furet und Denis Richet und die „Neuen Philosophen“ Thema wurde. Daran arbeitet aber auch das Wahrheitssubjekt und mit ihm der Wahrheitsprozess selbst, in dem es immer darum geht, dem schon verschwundenen Ereignis treu zu bleiben, indem die Macht seiner Wahrheit erprobt und bewährt wird. Dabei hat das Subjekt nicht nur mit der Flüchtigkeit des Ereignisses, der Beharrlichkeit der Meinung und den Ansprüchen des lebendigen Interesses zu kämpfen, sondern auch mit der spezifischen Verfassung der Prozesse selbst. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Wahrheitsprozess der Politik grundlegend von denen der der Wissenschaft, der Liebe und der Kunst. So braucht ein Mathematiker mindestens einen anderen, soll seine Entdeckung auch anerkannt werden. Die Liebe bedarf zu ihrer Bewährung nur die zwei Individuum, die in die Komposition des jeweiligen Liebessubjekts eingegangen sind. Ein Künstler braucht, wenn er sich der Wahrheit seiner Anstrengung sicher ist, im Grunde nicht eine Zeugin, nicht einen Zeugen. Deshalb sind die Wissenschaft, die Liebe und die Kunst Badiou zufolge „aristokratische Wahrheitsprozeduren. Gewiss richten sie sich an alle und universalisieren ihre Singularität. Aber es handelt sich nicht um ein Regime des Kollektivs.“ Anders aber verhält es sich mit der Politik:

Nur an die Politik ergeht wesentlich ein Anspruch zu erklären, dass das Denken, das sie ist, das Denken aller ist. (...) Ohne die Aussage, dass die Leute unterschiedslos zu dem Denken, welches das politische Subjekt konstituiert, befähigt sind, ist die Politik unmöglich. In dieser Aussage drückt sich aus, dass ein politischer Gedanke topologisch kollektiv ist, d.h. dass er nur existieren kann als Denken aller. Dass die zentrale Aktivität der Politik *die Versammlung* ist, ist eine lokale Metonymie ihres wesentlich kollektiven und mithin prinzipiell universalen Seins (kursiv im Orig.).⁷⁰⁴

Trotz dieser gravierenden Unterschiede in der Konstitution der Prozesse und der Konsistenz der in sie investierten Treue wird im Fall des Trugs und des Trugbildes oft

⁷⁰⁴ *Ethik*, S. 152.

das selbe Böse ausgespielt. Dieses besteht im Kern darin, dem ereignishaften Supplement-Charakter des Wahrheitssubjekts eine Substanz zu unterlegen. Im Fall der Wahrheitssubjekte der Kunst und der Liebe geschieht dies oft durch deren psychologische Identifikation im Künstlerindividuum oder den beiden liebenden Individuen, die den Kern vieler Ästhetiken und Moralisten bildet. Im Fall des Wissenschaftssubjekts kann die psychologische Identifikation auch philosophisch überhöht werden, z.B. in der cartesianischen Figur des reflexiven oder der kantischen Figur des transzendentalen Ego.

Beim politischen Subjekt reicht die Spannweite der Substanzialisierung von der Identifikation im individuellen Aktivist bis zur Identifikation in der einen oder anderen Figur eines Klassen- oder Volkssubjekts. Heideggers „Lösung“ bestand bekanntlich in der existenziell-ontischen Identifikation des existenzial-ontologischen „Volkes“ im deutschen Volk und der ihm als Avantgarde befreiend vorausspringen vorausspringenden „Generation“ der Nazi-Bewegung.⁷⁰⁵ Darin erlag er gleich zwei Weisen des Trugs: der Identifikation selbst, und der Identifikation in der Form der Nationalisierung. Erstere reduziert die Supplement-Form des Subjekts auf eine substantielle Gemeinschaft, letztere auf eine substantielle Gemeinschaft, die grundsätzlich wahrheitsunfähig ist, weil es dem spezifischen Universalitätsanspruch der politischen Wahrheit nie genügen kann, der ein Kollektiv adressiert, von dem niemand ausgeschlossen wird. Deshalb folgt der Status der nationalsozialistischen „Revolution“ als eines trügerischen Pseudo-Ereignisses nicht nur aus der Exklusivität seines „Subjekts“, sondern darüber hinaus aus seinem Vorsatz, den ausgeschlossenen Anderen systematisch auslöschen zu wollen. Dabei geht es übrigens nicht um den Umstand, überhaupt „Feinde zu benennen“: diese „einzigartige Operation“ wird vielmehr von jedem Wahrheitsprozess als einem solchen notwendig „vorausgesetzt“. Doch entlarvt sich die „Revolution“ der Nazis auch und gerade in ihrem besonderen Freund-Feind-Verhältnis als ein Trugbild, sofern „der Feind einer wahren subjektiven Treue gerade das geschlossene Ensemble (ist), die Substanz, die Gemeinschaft. (...) Sich überhaupt auf Boden, Blut, Rasse, Sitte, Gemeinschaft zu berufen arbeitet direkt gegen die Wahrheiten, und

⁷⁰⁵ Vgl. hier 1.7.

gerade diese Zusammenstellung wird als zur Ethik der Wahrheiten feindlich genannt.⁷⁰⁶

Der „Fall Heidegger“ führt Badiou dann aber zu einer entscheidenden Konkretion nicht nur der Wahrheit der Politik, sondern auch seiner im Ansatz mit Heidegger geteilten Wahrheitsontologie selbst. Denn dieser hatte das Ereignis der Wahrheit auf der Scheide zwischen der von ihr gelichteten Unverborgenheit des Seins (*a-letheia*) und einer im selben Zug der Lichtung entzogenen „Verborgenheit“ (*lethe*) platziert. Er hatte mit dieser aus der Vorsokratik übernommenen Terminologie zumindest die Möglichkeit eingeräumt, seiner prinzipiell gegen jede „Ontologie des Substanziellen“ gerichteten De-Konstruktion die Spitze zu brechen.⁷⁰⁷ Denn tatsächlich suggeriert schon die Rede von einer „Verborgenheit“, dass sich in ihr etwas oder jemand verborgen hält: ein Gott, ein Volk, eine wie immer auch bestimmte Substanz und mit ihr – ein substanzieller Grund. Den selben Fehlgriff wirft Badiou Deleuze/Guattari vor, die zwar nicht von einer „Verborgenheit“, doch gleichsinnig von einem der Lichtung des Seins vorausliegenden „Chaos“ sprechen. Um der darin eingelassenen Gefahr an sich nicht gewollter Substanzialisierung zu entgehen, platziert Badiou sein Ereignis auf der Scheide zwischen der in ihrer unabschließbaren Vielheit strikt homogenen und deshalb auch zu Recht mathematisierbaren Situation und einer ihr einbeschriebenen „Leere“, die sich selbst erst mit dem Sich-Ereignen des Ereignisses enthüllt: „Es geht darum, Atheist zu sein. Es geht darum, mit der Fundierung der Prozeduren Schluss zu machen“ – selbst mit denen, die sich in Begriffen wie denen der „Verborgenheit“ oder des „Chaos“ zumindest andeuten.⁷⁰⁸ Die dem Bösen des Trugs und des Trugbilds immanente Substanzialisierung der Wahrheitssubjekte wie der Wahrheitsprozesse hat Badiou dann auch darüber zu bannen gesucht, dass er der Subjekt-Sprache ausdrücklich die Möglichkeit verweigert, „alle Elemente der Situation zu benennen.“ Er hat dies erreicht, in dem er jedem Wahrheitsprozess ein „Unnennbares“ vorgibt. Wiederum in Abwehr einer möglichen „Ontologie des Substanziellen“ besteht er darauf, dass dieses Unnennbare nicht „an sich“ ein solches ist, sondern schon und gerade der Meinung zugänglich ist,

⁷⁰⁶ *Ethik*, S. 99f.

⁷⁰⁷ Vgl. hier 1.1.4. und pass. Die Wendung gegen die „Ontologie des Substanziellen“ findet sich in *Sein und Zeit*, S. 319 und hier 1.6.7.

⁷⁰⁸ *Zwei Briefe an Gilles Deleuze*, a.a.O. S. 247.

weil es fundamentalontologisch eben „keine Grenze der Kommunikation“ gibt. Wenn es dennoch Unnennbares gibt, dann nur, weil es gerade für die Subjekt-Sprache namenlos bleiben muss. Der Grund dafür liegt dann präzise darin, dass das jeweilige Unnennbare dem angehört, was in einer Situation „das Symbol des bloßen Wirklichen“ ist, ihr „Leben ohne Wahrheit“, und als solches doch den Fixpunkt des jeweiligen Wahrheitsprozesses bildet. In der Situation der Liebe ist dies die rein sexuelle Lust, in der der Mathematik die Widerspruchslosigkeit als solche, in der Kunst die Unendlichkeit und in der Politik eben „die Gemeinschaft, das Kollektiv“: „Jeder Versuch, eine Gemeinschaft ‚politisch‘ zu benennen, induziert ein katastrophales Böses, wie man es sowohl im Extremfall des Nazismus sieht wie im reaktionären Gebrauch des Wortes ‚Franzose‘, dessen ganzer Zweck ist, die hiesigen Leute durch die willkürliche Anschuldigung, ‚Ausländer‘ zu sein, zu verfolgen.“⁷⁰⁹

c.) Das dritte Böse ist der „Verrat“, der hier am wenigsten ausgeführt werden muss, weil er schon am Beispiel der Historiker Furet und Richet und der ihnen nahestehenden „Neuen Philosophen“ besprochen wurden, die sich subjektiv der Linken zurechnen, doch wie viele andere ihrer Art, darunter auch viele Genossinnen und Genossen Badiou aus der „68er“-Generation, längst die Fronten gewechselt haben. Zunächst Zeuginnen und Zeugen der Wahrheit des „roten Jahrzehnts“ wie der ihm vorausgehenden Wahrheitsprozesse der Politik, fielen sie später von ihm ab, um von nun an zu Denunziantinnen und Denunzianten überhaupt einer Wahrheit der Politik zu werden. Oft bedienen sie sich dazu durchaus richtiger bzw. wahrheitsgemäßer Sätze des Wissens bzw. der Erkenntnis und lösen das Ereignis „68“ oder das der „Französischen Revolution“ in der hier schon geschilderten Weise in eine Unendlichkeit von Begebenheiten auf, denen kein „Eins-Merkmal“ mehr zukommt.

Was für die Wahrheit der Politik gilt, gilt analog für die der Liebe, der Kunst und der Wissenschaft: „Alle Welt kennt die Augenblicke der Krise eines Liebhabers, der Entmutigung eines Forschers, der Erschöpfung eines Aktivisten, der Sterilität eines

⁷⁰⁹ *Ethik*, S. 111f. An dieser Stelle beschränkt sich Badiou auf die Unnennbaren der Liebe, der Wissenschaft und der Politik. Zur Unendlichkeit als dem Unnennbaren der Kunst vgl. deshalb Peter Hallward a.a.O., S. 207.

Künstlers.“⁷¹⁰ Das eigentlich Böse des Verrats aber zeigt sich erst dann, wenn er vom immer möglichen Verzicht auf die aktive Zeugenschaft unterschieden wird, der in der gegebenenfalls unabwendbaren und trotzdem unehrenhaften, doch ethisch nicht bösen Resignation liegt. Denn anders als die einfache Resignation muss der Verrat stetig erneuert und deshalb selbst zu einer steten, manchmal außerordentlich aufreibenden und sogar, wie besonders am „Fall Glucksmann“ abzulesen, leidenschaftlichen Anstrengung werden, in der man die Anderen, aber auch und vor allem sich selbst immer von neuem von der Nichtigkeit der einstmals bejahten Wahrheit zu überzeugen sucht. Deshalb ist der Verrat Badiou zufolge im Unterschied zum Trug und zur Erzwingung „ein Böses, von dem man sich nicht erholt.“⁷¹¹ Gerade in der Konfrontation mit dem Verrat ergibt sich dann aber umgekehrt die erste und oberste Maxime der Ethik Badiou selbst, die sich direkt auf das Risiko einer De-Komposition des Wahrheitssubjekts bezieht und deshalb einfach „*Weitermachen!*“ lautet. Im Blick auf die unvermeidliche Spannung zwischen dem „menschlichen Tier“ und dem „Unsterblichen“, die im Wahrheitssubjekt zusammenkommen, und auf die ihm einbeschriebene Not, ausgerechnet dem Bruch Konsistenz und damit Dauer verleihen zu müssen, schließt Badiou:

Tue alles, was du tun kannst, um das ausharren zu lassen, was über dein Ausharren hinweggeschritten ist. Harre in der Unterbrechung aus. Ergreif in deinem Sein, was dich ergriffen und gebrochen hat.⁷¹²

⁷¹⁰ Ebd., S. 102.

⁷¹¹ Ebd., S. 104; vgl. ebd., S. 66, 75, 90 und 113f. Zu seiner im Verrat durch frühere Weggefährten gründenden persönlichen Betroffenheit von dieser Form des Bösen findet sich in dem im Anhang des Ethik-Buchs publizierten Vortrag *Geständnis eines Philosophen* die folgende aufschlussreiche Wendung: „Wie ist es möglich, dass man aufhört, das Subjekt einer Wahrheit zu sein? Wie ist es möglich, dass man sich zum Alltagstrott mit seiner notwendigen Opazität gesellt, und dass man diese Opazität (...) gegen den anfänglichen Aufbruch, dessen Zeuge und Urheber man war, wendet? Diese Frage sucht mich seit Jahren heim, und in gewisser Hinsicht mache ich philosophisch nichts anderes, als zu versuchen, darauf zu antworten.“ Ebd., S. 132f.

⁷¹² Ebd., S. 69.

2.7.5. Auf Treu' und Glauben. Die Messianizität

Als im Mai 2007 die Präsidentschaftskandidatin der französischen *Parti Socialiste* (PS), Ségolène Royal, ihrem Konkurrenten Nicolas Sarkozy deutlich unterlag, schien dies nicht nur die Niederlage einer einzelnen Politikerin und ihrer Partei, sondern die einer ganzen „Generation“ zu sein – das Wort in dem aufgeladenen Sinn verstanden, in dem Heidegger es seinem ontologischen Entwurf der Politik unterlegt hat.⁷¹³

Tatsächlich hat der erklärte Konterrevolutionär Sarkozy knapp vor der Wahl unmissverständlich wiederholt, dass mit ihr das „Erbe des Mai 68“ zur Entscheidung stehe:

Uns bleiben zwei Tage, um Abschied zu nehmen vom Erbe des Mai 68! Zwei Tage, damit sich die große Volksbewegung erhebt, die alle Hindernisse, alles Zögern, alle Ängste überwinden wird. Zwei Tage, um die Bedingungen für die französische Erneuerung zu schaffen, zwei Tage, um den Zweifel zu besiegen, zwei Tage, damit alles möglich wird!⁷¹⁴

In die mit dieser Wahlentscheidung eingetretene Situation hat Badiou mit der Streitschrift *Wofür steht der Name Sarkozy?* eingegriffen, die in kürzester Frist, für Bücher eines Philosophen nicht unbedingt üblich, zum Bestseller wurde.⁷¹⁵ Ganz offensichtlich hat dies auch damit zu tun, dass er in seiner Polemik klar stellt, warum im Mai 2007 nicht das „Erbe des Mai 68“, sondern nur dessen illegitime Verwalter abgewählt wurden, verkörpert in der Kandidatin Royal und ihrem Lebensgefährten Francois Hollande, dem Vorsitzenden der PS. Beide stehen in ihrer Niederlage, aber zuvor schon in ihrem Aufstieg für ein Personal, das auf dem Weg nicht einmal zur Macht, sondern bloß an die Regierung dem Bösen des Verrats verfiel, im Sinne Negris: der Korruption.

Badiou hat seinen eigenen Anspruch wie seine Verpflichtung auf das derart umstrittene Erbe des „roten Jahrzehnts“ dann aber nicht nur mit dieser Klarstellung, sondern auch mit der Skizze eines neuen politischen Entwurfs untermauert, eines Entwurfs, der schon im Ansatz der hier mit Derrida und zuvor schon mit Heidegger

⁷¹³ Vgl. noch einmal 1.7.

⁷¹⁴ Interview, publiziert von der Deutschen Welle, http://www.dw-world.de/popups/popup_pdf/0,,2726320,00.pdf.

⁷¹⁵ Alain Badiou, *Wofür steht der Name Sarkozy?*, Berlin 2008.

eingeführten existenzialen Logik des Erbens selbst entspricht.⁷¹⁶ Angezeigt wird dies bereits in den Überschriften der beiden von den vorangehenden Passagen deutlich abgesetzten Schlusskapitel. Dort wird dieser Entwurf so entfaltet, dass er von der Frage *Muss die kommunistische Hypothese preisgegeben werden?* zu ihrer vorläufigen Beantwortung unter dem Titel *Die Geschichte der kommunistischen Hypothese und ihr gegenwärtiger Moment* führt.⁷¹⁷

Interessant für uns ist daran nun allerdings vor allem der Umstand, dass sich Badiou dabei nicht zufällig auch an Negri adressiert, den Philosophen, der ihm in der Entschlossenheit zur Fortschreibung dieser Hypothese sicherlich am nächsten steht. Stimmt er Negri zu, wenn dieser sich von allen überlieferten Modellen einer leninistischen oder neo-leninistischen Partei distanziert, so widerspricht er doch dem politischen Entwurf, in dem Negri, wie voranstehend nachgezeichnet, allein oder wenigstens primär auf die durch „die Intelligenz der Vielfalt belebte multiforme Bewegung“ der Multituden setzt.⁷¹⁸

Badiou hat diese Differenz bereits in einem kurz zuvor publizierten Interview mit Diana George und Nic Veroli erläutert, in dem er anmerkt, „nicht vollständig“ mit Negri übereinzustimmen und dies daran festmacht, dass dieser „zu systemisch“ denke.⁷¹⁹ Es sei immer schon Negris Überzeugung gewesen, dass „die Quellen des Neuen auf der Seite der revolutionären Politik bzw. der Politik der Emanzipation *innerhalb* des Systems lägen“, und dass „die Stärke des Kapitalismus“ unmittelbar mit „der Kreativität der Multituden“ zusammenfalle: „Es handelt sich um zwei Seiten des selben Phänomens: die Seite der Unterdrückung und, auf der anderen Seite, die der Befreiung, so etwas wie eine Einheit. Nicht genau eine dialektische Einheit im Hegelschen Sinn, und doch eine Einheit.“ Im entscheidenden Schlusssatz des

⁷¹⁶ Vgl. hier 2.1.6. und 1.6.4.

⁷¹⁷ A.a.O., S. 103 – 124.

⁷¹⁸ Ebd., S. 121.

⁷¹⁹ Diana George, Nic Veroli, *Interview with Alain Badiou. Monday, Oct. 16, 2006.*

http://scentedgardensfortheblind.blogspot.com/2006_10_15_scentedgardensfortheblind_archive.html.
Meine Übersetzung.

Abschnitts heißt es dann bündig: „Weil es in der Bewegung der Befreiung derart etwas Strukturales gibt, braucht Negri kein Ereignis.“⁷²⁰

Der unterstellten Reziprozität zwischen der Stärke des Kapitals und der Kreativität der Multituden entspräche dann auch, so nimmt Badiou an späterer Stelle den Faden wieder auf, Negris Demokratie-Begriff. Dieser sei ganz offensichtlich ein „vitalistischer“ und mache die Demokratie deshalb allein „in der Spontaneität und dem schöpferischen Vermögen der Bewegung“ aus. Er verbleibe damit in der „klassischen Opposition“, die den Staat und die Bewegung trenne und beide darin zugleich auf einander beziehe (ebd.). Es ist offensichtlich, dass Badiou hier insoweit Recht hat, als er den Kern von Negris Denken in dem ausmacht, was hier eingangs schon als Marx' revolutionstheoretischer Hauptsatz gefasst wurde. Nach diesem ist der Kommunismus, um auch dies noch einmal festzuhalten, gar nichts anderes als die schon im Bestehenden sich entfaltende „wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“ Recht hat Badiou auch, wenn er Negris Aneignung des Denkens von Marx in einer vitalistischen Interpretation der „lebendigen Arbeit“ gründen lässt, die ihm dann auch den Zugang zu Nietzsche, Foucault und Deleuze/Guattari eröffnet habe.⁷²¹

Interessant ist nun allerdings, dass sich Negri seinerseits ebenfalls kritisch zu Badiou geäußert hat, und dies auch an einem besonderen Ort. Die Stelle findet sich in seiner im Gespräch mit Anne Dufourmantelle entwickelten philosophisch-politischen Autobiographie, die in ihrer thematischen Anlage dem Alphabet folgt und in deutscher Sprache unter dem bezeichnenden Titel *Rückkehr. Alphabet eines bewegten Lebens* erschien.⁷²² Badiou taucht dort unter dem Buchstaben „H“ im Abschnitt „H wie Heidegger“ auf und wird dort immerhin als der „Postheideggerianer“ bezeichnet, der in „der Beziehung von Sein, Zeit und Expressivität“ das Sein und darin das Werden und die Bewegung betone. Doch spricht Negri auch Badiou eine „Tendenz zum Mystischen“ zu, die das Denken in einen „Kreis“ bzw. eine „Spirale“

⁷²⁰ Natürlich ist das insoweit falsch, als Negri, wie hier gezeigt, sehr wohl einen Begriff des Ereignisses hat: was sich Badiou's Kenntnis wohl schlicht entzieht. Recht hat Badiou allerdings, anerkennt man die allesentscheidende Differenz beider Ereignis-Begriffe: ist das Ereignis bei Negri Artikulation des subjektiven Lebens, ist das Subjekt bei Badiou umgekehrt Effekt des Ereignisses.

⁷²¹ Vgl. die entsprechenden Ausführungen dazu schon in der *Gebrauchsanweisung*, 2.

⁷²² Antonio Negri, *Rückkehr. Alphabet eines bewegten Lebens. Gespräche mit Anne Dufourmantelle*, Frankfurt 2003.

einschreibe, die „von Heidegger zur Phänomenologie, von der Phänomenologie zur Religion, und von der Religion zurück zu Heidegger“ führe. Der Grund dafür liege in einer Marginalisierung und Neutralisierung des Begehrens: „Man wird aus einer Zerstörung geboren. Das ist der Kern des Antihumanismus, gegen das Begehren gerichtet.“⁷²³

Für mich liegt die Evidenz dieser Kritik und ihrer Gegen-Kritik darin, dass sie sich in präziser Weise gegenseitig bestätigen: Badiou wirft Negri einen vitalistisch grundierten und systemtheoretisch bzw. struktural, tendenziell sogar dialektisch ausgeführten Optimismus vor, und Negri schreibt Badiou einen Pessimismus zu, der in der Neutralisierung des Begehrens gründe und tendenziell religiös, gar „katholisch“ ausfalle. Wenn ich diesen Gleichklang im Widerspruch jetzt nicht sofort aufzuklären suche, so deshalb, weil ich den Widerspruch selbst zunächst einmal zuspitzen möchte. Ich mache das, indem ich Negris Vorbehalt im Aufweis der Affinitäten des Denkens Badiou zu dem Derridas verstärke, eines weiteren prominenten und ebenfalls der „kommunistischen Hypothese“ zugewandten Postheideggerianers.⁷²⁴ Zum Ausgangspunkt nehme ich dazu die genau besehen zutiefst verstörende, den demonstrativen und immer auch polemischen Rückbezug Badiou auf Platon und Descartes insgeheim unterwandernde Einsicht, nach der das Wahrheitssubjekt nie geradezu in der Gewissheit stehen kann, von einem Ereignis der Wahrheit oder vom Trugbild eines solchen Ereignisses angerufen worden zu sein. Aus diesem unaufhebbaren, bohrenden und im Extrem zur Resignation, gar zum Verrat führenden Zweifel folgt zunächst, dass die Wahrheit ihrem Dasein nie fraglos gegeben sein kann, sondern stets nur eine ihm zur Entscheidung gestellte Möglichkeit bleibt, in Badiou eigenen Worten: ein immer neu zu bejahendes und

⁷²³ A.a.O., S. 94. Die in diesem Fall offenbar negative und als solche dann gegen Badiou gerichtete Verwendung des Begriffs Antihumanismus reflektiert dessen hier schon mehrfach auffällig gewordene Mehrdeutigkeit und bekräftigt so noch einmal den Vorschlag, sich auch in diesem Zusammenhang besser des Präfixes „post“ zu bedienen.

⁷²⁴ Habe ich schon in der Auseinandersetzung mit Negri und Badiou auf meinen strategisch begrenzten Zugriff auf deren Philosophien verwiesen, so gilt das umso mehr für die Auseinandersetzung mit Derrida. Zur Rechtfertigung meiner sehr spezifischen Herangehensweise kann ich allerdings darauf verweisen, dass sie hier geradewegs auf die Fragen führt, auf die sich Derrida selbst, wie eingangs schon vermerkt, im letzten Jahrzehnt seiner Arbeit konzentriert hat.

darin stetig zu erprobendes „Supplement“ des individuellen wie des kollektiven Lebens in der Form eines dieses Leben über sich hinaustreibenden „Überschusses“. Indem sie derart zu einer unaufhörlichen Infragestellung des subjektiven Wahrheitsbezugs geführt wird, kreuzt sich die Subjektivitäts-Rekonstruktion Badiou gleichsam auf einem Gang aus jeweils umgekehrter Richtung mit der Subjektivitäts-Dekonstruktion Derridas: Stößt Badiou gerade in der subjektiven Bezeugung der Wahrheit, des Guten und der Gerechtigkeit auf die nie und durch nichts zu beseitigende Gefahr, einem Trugbild verfallen zu sein, entdeckt Derridas Dekonstruktion der Wahrheit, des Guten und der Gerechtigkeit *als* einer „Evidenz“ oder „Präsenz“ *im* Bewusstsein des Subjekts die Wahrheit, das Gute und die Gerechtigkeit *selbst* als das, was nie und durch nichts de-konstruiert werden kann. Er bezieht sich dabei, Badiou bezeichnenderweise auch in der Wortwahl folgend, auf eine die Geschichte des Daseins, des Seins und der Wahrheit durchwirkende „Idee der Gerechtigkeit“ und schließt diese dann mit der Dekonstruktion selbst zusammen:

In meinen Augen ist diese „Idee der Gerechtigkeit“ aufgrund ihres bejahenden Wesens *irreduktibel*, aufgrund ihrer Forderung nach einer Gabe ohne Austausch, ohne Zirkulation, ohne Rekognition, ohne ökonomischen Kreis, ohne Kalkül und ohne Regel, ohne Vernunft oder ohne Rationalität im Sinne des ordnenden, regelnden, regulierenden Beherrschens. (...) *Diese Gerechtigkeit, die kein Recht ist, ist die Bewegung der Dekonstruktion*: sie ist im Recht und in der Geschichte des Rechts am Werk, in der politischen Geschichte und in der Geschichte überhaupt, *bevor* sie sich als jener Diskurs präsentiert, den man in der Akademie, in der modernen Kultur als „Dekonstruktivismus“ betitelt (kursiv von mir).⁷²⁵

In seinen beiden Marx gewidmeten Büchern hat Derrida dann auch *expressis verbis* unterstrichen, dass die derart noch seiner theoretischen Dekonstruktion vorausliegende „Bewegung der Dekonstruktion“ der „wirklichen Bewegung“ des Kommunismus immanent ist, und dass deshalb auch die theoretische Dekonstruktion aufgefordert ist, sich in diese Bewegung zu stellen: „Es ergeht an uns die Forderung (vielleicht auch die Verfügung), uns in die Zukunft zu begeben, uns in dieses Wir zu verfügen, (...) ohne Verbündeten, ohne Organisation, ohne Partei, ohne Nation, ohne Staat, ohne Eigentum (der ‚Kommunismus‘, dem wir später den Beinamen ‚die neue Internationale‘ geben werden).“⁷²⁶

⁷²⁵ Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt 1991, S. 51f.

⁷²⁶ *Marx' Gespenster*, a.a.O., S. 56. Vgl. auch Jacques Derrida, *Marx & Sons*, Frankfurt 2004.

Der derart bejahten „Verfügung“ der theoretischen Dekonstruktion in die wirkliche kommunistische Bewegung entspricht dann aber auch die von Derrida nicht nur in diesen beiden Büchern ausdrücklich angenommene Herausforderung, sich in gleicher Weise auf den philosophischen und wissenschaftlichen Kommunismus zu beziehen, der mit dem Namen Marx' signiert wird. Dabei geht er so weit, ausdrücklich festzuhalten, dass die theoretische Dekonstruktion „zumindest in meinen Augen immer nur Sinn und Interesse gehabt (hat) als eine Radikalisierung (...) des Marxismus.“⁷²⁷

Allerdings hat er diese Bestimmung in der ihn noch in der Treue zu Marx leitenden Treue zu Heidegger sofort durch eine umseitige Fußnote erläutert. In der kehrt er die Intention der Radikalisierung (von lat. *radix*, Wurzel) gleichsam gegen sich selbst und setzt ihr zum Ziel, den Marxismus seinerseits von seinen Bezugnahmen auf das „Schema des Fundamentalen, des Ursprünglichen oder des Radikalen in seiner ontologischen Einheit“ zu befreien, und das heißt vor allem von seiner onto-theologischen Fassung der lebendigen Arbeit.⁷²⁸ Marx' Denken derart treu zu bleiben heißt dann im ersten Schritt, „dem treu zu bleiben, was aus dem Marxismus im Prinzip immer zuerst eine radikale Kritik gemacht hat, d.h. ein Vorgehen, das bereit ist, sich selbst zu kritisieren.“⁷²⁹

Im zweiten Schritt aber heißt es, einer Marx' Denken wie der „wirklichen Bewegung“ des Kommunismus zutiefst einbeschriebenen „emanzipatorischen und messianischen Affirmation“ treu zu bleiben, „einer bestimmten Erfahrung des Versprechens, die man von jeder Dogmatik und sogar von jeder metaphysisch-religiösen Bestimmung, von jedem Messianismus zu befreien versuchen kann.“⁷³⁰

⁷²⁷ Marx' *Gespenster*, S. 149. Vgl. auch ebd., S. 142.

⁷²⁸ Ebd., S. 150, Fußnote 10.

⁷²⁹ Ebd., S. 143.

⁷³⁰ Ebd. S. 144f. Folgende weitere, dabei in keiner Weise vollständige Belegstellen können die Zentralität des stets von allen manifesten Messianismen abgespaltenen Begriffs des „Messianischen“ bzw. der „Messianizität“ sowie, hier gleich noch einzuholen, des ihm gleichsinnig verbundenen und deshalb strikt von jeder manifesten Religion freizuhaltenden Begriffs der „Religiosität“ für den späten Derrida zu veranschaulichen: Marx' *Gespenster*, S. 53, 101, 109ff, 122ff., 143ff. 264ff.; Marx & Sons S. 39, 53, 67, 72, 78ff, 90ff.; *Gesetzeskraft*, S. 56ff. Außerdem vgl. im Zusammenhang Jacques Derrida, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Jacques Derrida, Gianni Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt 2001, S. – 106, besonders S. 32ff.

Dabei hat er den Zusammenhang der „wirklichen Bewegungen“ der Dekonstruktion und des Kommunismus wie ihrer diskursiven Artikulationen im Denken Marx' und in seinem eigenen Denken in einer „Struktur der Existenz“ bzw. einer „universalen Struktur der Erfahrung“ ausgemacht und dem „Messianischen ohne Messianismus“ bzw. der „Messianizität“ dann konsequent den Status eines Existenzials des Daseins zugewiesen:

Das Messianische (das ich für eine universale Struktur der Erfahrung halte und das sich auf keinen religiösen Messianismus reduzieren lässt) ist alles andere als utopisch: Es ist in allem der Bezug auf das Kommen des konkretesten und wirklichsten Ereignisses, d.h. auf die unauflöslich heterogenste Andersheit. Nichts ist „realistischer“ und „unmittelbarer“ als diese messianische Sorge, die auf das Ereignis dessen gerichtet ist, der (das) kommt.“⁷³¹

Der ausdrücklich existenzial gemeinten Aneignung des Begriffs wie der Sache solcher Messianizität folgt dann aber eine gleichsinnige Aneignung des Begriffs wie der Sache der „Religiosität“. Auch sie wird dabei ausdrücklich als „Universalie“ in der Form einer „existenzialen' Allgemeinheit“ gefasst und damit als Seinsweise des Daseins selbst angesetzt.⁷³² Von der heißt es dann, dass auch sie „nicht-reduzierbar“, d.h. von keiner Ideologiekritik und keinem Verfahren der theoretischen Dekonstruktion aufzulösen sei, weil sie „den Diskurs des Versprechens und der Gerechtigkeit, des revolutionären Engagements beherrscht, und zwar auch bei den ‚Kommunisten und jenen, die im Allgemeinen als Marxisten gelten‘, und in Wirklichkeit überall, wo das Messianische bestimmend ist.“ Der Differenz zwischen dem Messianischen bzw. der Messianizität einerseits und allen historischen Messianismen andererseits entspricht folgerichtig die Differenz zwischen der existenzial verstandenen Religiosität und allen historischen Religionen, „für die ich“, wie Derrida an dieser Stelle ausdrücklich festhält, „in allem, was ich schreibe, keine Schwäche habe.“⁷³³

⁷³¹ *Marx & Sons*, S. 78. Der den präzisen Begriff des Existenzials erfüllende Begriff einer „Struktur der Existenz“ findet sich ebd., S. 82.

⁷³² *Glaube und Wissen*, a.a.O. S. 83.

⁷³³ *Marx & Sons*, S. 53. Mit der eingeschobenen Formulierung „Kommunisten und jenen, die im Allgemeinen als Marxisten gelten“ bezieht sich Derrida auf eine der im selben Band abgedruckten Kritiken.

Existenziale Messianizität und existenziale Religiosität schließt Derrida dann wiederum existenzial in dem von allen Formen des Wissens bzw. der Erkenntnis getrennten Begriff des „Glaubens“ zusammen:

Keine Kritik der Religion, jeder bestimmten Religion, auch wenn sie noch so wesentlich und radikal sein mag, scheint mir den Glauben im Allgemeinen erreichen zu können oder zu müssen. Ich habe (...) versucht zu zeigen, (...) dass die Erfahrung des Glaubens, des Vertrauens, des Glaubens an das gegebene Wort (jenseits des Wissens und jeder „feststellbaren“ Möglichkeit) zur Struktur der gesellschaftlichen Bindung oder der Beziehung zum anderen im Allgemeinen, zum Gebot, zum Versprechen, zur Performativität gehört, die von allem Wissen und von jeder politischen Handlung vorausgesetzt werden, insbesondere von jeder Revolution. Die Religionskritik selbst als wissenschaftliche und politische Aufgabe beruft sich auf diesen „Glauben“. Es schien mir also nicht möglich, auf jeden Bezug zum Glauben zu verzichten. Die Wendung „das Messianische ohne Messianismus“ schien mir zumindest vorläufig geeignet zu sein, diesen Unterschied zwischen Glauben und Religion zum Ausdruck zu bringen.⁷³⁴

Ohne Zweifel müssen diese äußerst dichten und zugleich stets definitiv gehaltenen Bestimmungen den Vorbehalt verstärken, den Negri schon gegenüber Badiou geäußert hat, dem er zuschrieb, sich Heidegger folgend in einem Kreis oder einer Spirale zu verfangen, der bzw. die immer wieder auf die Religion zurückführten. Hält man sich aber an die Ausführungen Derridas selbst, wäre auch dann, d.h. auch und gerade in solch' einem Kreis, solch' einer Spirale, zwischen Religion und Religiosität zu unterscheiden. Die Kreis- oder Spiralbewegung des Denkens wäre also als eine Bewegung zu fassen, die sich ausdrücklich nicht um eine Religion, sondern um die Religiosität dreht. Es wäre dann ernst zu nehmen, dass Derrida von ihr als einer existenzialen Allgemeinheit, d.h. einer Form des faktischen Existierens spricht. Diese wiederum wäre dann fundamental- *und* metontologisch als die Form des Existierens zu fassen, in der sich das Dasein auf ein Ereignis im emphatischen Sinn des Wortes bezieht, und zwar nicht auf ein gewesenes und schon entschwundenes Ereignis, sondern auf eines, dessen Ankunft aussteht. Daseinsbezug und Ereignis selbst müssten zugleich, ihrer existenzialen Verfassung und der sie nennenden Formulierung Derridas entsprechend, als „Bezug auf das Kommen des *konkretesten und wirklichsten* Ereignisses“ gedacht werden, als etwas also, das in seinem „Realismus“ und seiner „Unmittelbarkeit“ nicht zu übertreffen ist

⁷³⁴ Marx & Sons, S. 90.

und deshalb konstitutives Moment des Seinssinns des Daseins selbst wäre. Dieser aber ist gar kein anderer als der der Sorge selbst, in diesem Fall, wie Derrida wörtlich festhält, der „messianischen Sorge.“

Messianizität und Religiosität oder einfacher: der von jeder Religion befreite Glaube wären dann im Zusammenhang der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins als die auf die Zukünftigkeit bezogene Entsprechung der ihrerseits auf die Gewesenheit bezogenen Treue zu denken. Badiou seinerseits gibt einem solchen Entsprechungsverhältnis zwischen einer Treue zum gewordenen und einem Glauben an das kommende Ereignis insofern Raum, als er dem Guten bzw. der Idee des Guten ausdrücklich eine solche Zukünftigkeit zuerkennt, wenn er schreibt, dass das Gute sein Sein in der Welt nur in der Weise einer immer sich aufschiebenden und derart gleichsam bleibenden „Herankunft“ findet.⁷³⁵ In ihrer Zusammengehörigkeit und in ihrer von Derrida wie von Badiou ausdrücklich anerkannten radikalen Geschiedenheit vom Wissen bzw. der Erkenntnis müssten die Treue und der Glaube dann aber als konstitutive Momente des Denkens gefasst werden. Sie wären damit die wesentlichen Konstitutionsbedingungen des Bezugs nicht auf das zu erkennende Richtige bzw. Wahrheitsgemäße des Seienden in der Welt, sondern auf die Wahrheit der Welt selbst. Ihre Gefährlichkeit bestünde dann aber darin, dass sie auch für das sie bezeugende Dasein selbst nie gänzlich, d.h. nie mit letzter Sicherheit von einer bloßen Meinung und folglich von Trug und Trugbild zu scheiden wären. Darin aber läge dann der wiederum fundamental- und metontologisch zu verstehende politische Charakter der Treue und des Glaubens, ihre *Politizität*.

Konzentrierte man sich dabei auf die an den Anfang dieser existenzialen Reflexion gestellte de-konstruktive Abspaltung so verstandenen Glaubens von jeder Religion, wäre er in seinem Zusammenhang mit der Treue als die Seinsweise des Daseins zu fassen, die dem Phänomen der hier zuerst mit Lukács eingeführten atheistischen Religion bzw. eines religiösen Atheismus vorausliegt: als deren bzw. dessen existenzialer Begriff. Er wäre dann aber - von Derrida auch eingeräumt, mit Badiou noch auszuhandeln - mit der gleichermaßen emphatischen, gleichermaßen radikalen Form der Zukünftigkeit in Zusammenhang zu bringen, die Heidegger im Begriff eines eigentlichen Seins zum Tode eingeführt hat. Dabei läge auf der Hand, wie beide sich zunächst in gefährlicher Weise beirren können. So kann die augenblickliche Evidenz

⁷³⁵ *Ethik*, S. 110. Vgl. hier 2.7.1.

des Seins zum Tode den Glauben so weit schwächen, dass sie ihn ganz zum Erlöschen bringt. Umgekehrt könnte der Glaube an die Herankunft des Guten die Evidenz des Seins zum Tode verdrängen und so zum Movens des Verfallens des Daseins werden. In beiden Fällen würde die Zusammengehörigkeit des Glaubens und des Seins zum Tode die Entschlossenheit des Daseins untergraben, um es im äußersten Fall, mit Negri gesprochen, der Korruption auszuliefern. Es ließe sich demgegenüber aber auch denken, und daran hinge hier zuletzt alles, dass beide sich gegenseitig verstärken und den von Badiou eingeführten Begriff der eigentlichen Existenz als einer „unsterblichen“ Existenz entscheidend vertiefen, ja überhaupt erst im Vollsinn des Wortes konsistent machen würden. Die gegebenenfalls noch durch die Treue zu einem entschwundenen Ereignis unterlegte Zusammengehörigkeit beider wirkte dann so, dass der oder die „Unsterbliche“ das Kalkül des Selbsterhaltungsinteresse gerade deshalb zu distanzieren *und* zugleich zu bejahen vermag, weil er oder sie sich als Sein zum Tode weiß und in dieser Seinsart zugleich die Bedingung weiß, überhaupt der Herankunft von Anderem offen zu sein – zum Beispiel der einer revolutionären Situation. Die auf Treue und Glaube verpflichtete, in die Treue zum Gewesenen und dem Glauben an das kommende Ereignis „verfügte“ revolutionäre Praxis der kommunistischen Militanten wäre dann aber eine exzellente Form einer dem Sein zum Tode wie dem Tode Gottes zugewandten Ästhetik der Existenz. Sie wäre in ihrer Treue und ihrem Glauben, um jetzt auch dies noch einzuholen, zwar stets auch, doch zugleich nur insoweit von der Grundbefindlichkeit der Angst gezeichnet, als sie zugleich von der Grundbefindlichkeit der Achtung gezeichnet wäre, und sie würde dieses doppelte Gezeichnet-sein ethisch und politisch, d.h. *öffentlich* bekennen und wäre so jemeiniggeteilte und darin messianische Sorge um die Kommune des Daseins.⁷³⁶

Professer, dieses Wort lateinischer Herkunft (...) heißt im Französischen wie im Englischen *offen erklären, öffentlich erklären*. Im Englischen hat es, so das *Oxford English Dictionary*, vor 1300 keine religiöse Bedeutung. „*To make one's profession*“, bedeutet seither „*to make the vows of some religious order*“, sein Gelübde ablegen. Die Erklärung dessen, der in diesem Sinn eine öffentliche Erklärung abgibt oder ein Gelübde ablegt etc., ist in diesem Sinn eine *performative* Erklärung. Sie ist bindend wie ein Gelöbnis, ein Glaubensschwur, ein Eid, eine Bezeugung, eine Bekundung, eine

⁷³⁶ Für den Zusammenhang des Seins zum Tode, des Gewissensrufs und der Grundbefindlichkeiten Angst und Achtung untereinander und mit einer „Politik des Daseins“ vgl. hier 1.6. – 1.7. und natürlich pass.

Beglaubigung oder ein Versprechen. Sie ist durchaus ein *engagement* im starken Sinn des Worts, eine Verpflichtung. *Professer*, das heißt ein Unterpfand hinterlegen, indem man für etwas einsteht und sich dafür verbürgt. *Faire profession de* – sich zu etwas bekennen oder etwas zum Beruf machen -, das heißt mit erhobener Stimme erklären, wer man ist, indem man den anderen bittet, dieser Erklärung aufs Wort zu glauben. Ich betone diesen performativen Status der Erklärung, die sich zu etwas bekennt, indem sie verspricht (kursiv im Orig.).⁷³⁷

Abgesehen davon, dass ich selbst die existenziale Reflexion dieses ganzen Abschnitts als Grundriss einer vollen Bestimmung der „Wahrheit der Existenz“ verstehe und deshalb ausdrücklich bejahe: Negris Vorbehalt, nach der Badiou und Derridas Denken eine „Tendenz zum Mystischen“ eigne, weil man darin stets und notwendig „aus einer Zerstörung geboren“ werde, wäre damit noch nicht ausgeräumt, sondern zunächst noch einmal verstärkt.⁷³⁸ Wenn ich in den drei folgenden und letzten Abschnitten meines Zweiten Würfelwurfs maßgeblich Badiou und Derrida das Wort gebe, will ich dies deshalb mit dem Negri entbotenen Grußwort einleiten, in dem Derrida festhält: „Ich bin Antonio Negri zum Dank verpflichtet, dass er auf seine Weise dieses Lächeln auf den Lippen eines unbekanntes Gespensts schweben ließ.“⁷³⁹

⁷³⁷ Jacques Derrida, *Die unbedingte Universität*, Frankfurt 2001, S. 34; vgl. auch S.

⁷³⁸ Den in seiner Kritik an Badiou gesetzten Punkt hat Negri gleichsinnig auch gegenüber Derrida geltend gemacht, vgl. *The Specter's Smile*, in Michael Sprinkler (Hg.), *Ghostly Demarcations. A Symposium on Derrida's Specters of Marx*, London 1999, S. 5 – 16. Derrida hat auf diese mit großer Sympathie vorgetragene Kritik in gleicher Weise geantwortet und darin gleich einleitend festgehalten, dass er seine Kritik an Negri im Kern auf einen einzigen Satz reduzieren könnte: „Ich stimme mit allem überein, außer mit einem Wort, nämlich ‚Ontologie‘.“ Dazu ist natürlich anzumerken, dass Derrida hier der Sprachregelung des späten Heidegger folgt, der Ontologie prinzipiell mit Onto-theo-logie gleichgesetzt und diesen Begriff deshalb durch den des „Denkens“ ersetzt hat. Vgl. *Marx & Sons*, S. 94 – 102. und hier 1.1.2. (bes. Fußnote Lyotard, *a.a.O.*, S. 79) sowie 2.6., Fußnote Alex Demirović, *Das Wahr*.

⁷³⁹ *Marx & Sons*, S. 94.

2.7.6. Stand der Produktivkräfte und Idee der Gerechtigkeit

Die offenbare Sympathie im Austausch der in der Sache allerdings noch nicht aufgelösten Kritik und Gegen-Kritik hängt ganz offensichtlich auch daran, dass sie von allen drei Autoren ausdrücklich in Bezug auf die von ihnen geteilte „kommunistische Hypothese“ geäußert werden, mithin nach der noch für das *Manifest der Kommunistischen Partei* leitenden Bestimmung des Begriffs als innerparteiliche Kritiken gewertet werden müssen.⁷⁴⁰ Von daher ist es dann aber auch angebracht, eine möglicher produktive Wendung der Differenz deshalb selbst wieder von der derart umstrittenen Hypothese abhängig zu machen. Dabei liegt die Gemeinsamkeit Derridas, Badiou und Negri im Kern darin, Marx' revolutionstheoretischem Hauptsatz einerseits ausdrücklich zuzustimmen und ihn andererseits grundsätzlich anders fassen zu wollen, als Marx selbst dies tat: nämlich nicht mehr in dialektischer Weise.⁷⁴¹ Eben deshalb reicht die Gemeinsamkeit aller drei so weit, ihren Bezug auf Marx um einen Bezug auf Nietzsche und Heidegger erweitert zu haben.

Dabei folgt Negri trotz der Reserve gegen jede Dialektik Marx' revolutionstheoretischen Hauptsatz gleichsam wortwörtlich. Er macht dies nicht nur hinsichtlich des Satzes vom Kommunismus als der „wirklichen Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“, sondern auch hinsichtlich der ihm folgenden, hier deshalb noch einmal zu zitierenden Sätze:

Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung. Übrigens setzt die Masse von *bloßen* Arbeitern - massenhafte von Kapital oder von irgendeiner bornierten Befriedigung abgeschnittene Arbeiterkraft - und darum auch der nicht mehr temporäre Verlust dieser Arbeit selbst als einer gesicherten Lebensquelle durch die Konkurrenz den Weltmarkt voraus. Das Proletariat kann also nur weltgeschichtlich existieren, wie der Kommunismus, seine Aktion, nur als

⁷⁴⁰ Diese Bestimmung findet sich gleich zu Beginn des Zweiten Teils und lautet: „Die Kommunisten sind keine besondere Partei gegenüber den andern Arbeiterparteien.“ Sie hat sich in der Geschichte der kommunistischen Bewegung selbst leider nicht durchhalten lassen, wenn auch oft aus Gründen, die nicht primär von der Bewegung selbst zu verantworten sind. A.a.O., S. 474.

⁷⁴¹ Badiou hält dabei ausdrücklich fest, dass in Marx' Rede vom Kommunismus als einem „Gespenst“, das im heutigen Europa und damit in der Welt bereits „umhergehe“, nicht weniger als die „Existenz“ der kommunistischen Hypothese“ selbst festgestellt werde. Vgl. *Was bedeutet der Name Sarkorzy?*, S. 121.

„weltgeschichtliche“ Existenz überhaupt vorhanden sein kann; weltgeschichtliche Existenz der Individuen, d.h. Existenz der Individuen, die unmittelbar mit der Weltgeschichte verknüpft ist.⁷⁴²

Zusammen mit Michael Hardt und im Blick auf die aktuelle Formation kapitalistischer Vergesellschaftung hat Negri die Generation einer „Masse von bloßen Arbeitern“ heute in der Generation der Multituden verortet und deren von Marx und Engels im „Weltmarkt“ gefasste „Voraussetzung“ seinerseits im Empire ausgemacht, also ebenfalls in der Immanenz einer vom „Weltmarkt“ geschaffenen und durchherrschten Welt. Deren spezifische Konstitution analysiert er dann in der für Marx und Engels natürlich noch nicht thematischen biopolitischen Produktionsweise, folgt ihnen aber noch in dieser Differenz, sofern er den Antagonismus von Empire und Multitude ganz nach der Logik des Antagonismus von Bourgeoisie und Proletariat am material gegebenen „Stand der Produktivkräfte“ festmacht – eine Formulierung, deren genaue Quelle gar nicht angegeben werden kann, weil sie allen Marxismen gemein ist. Ihre trotz aller zwischenzeitlich artikulierten kritischen Differenzierungen noch immer maßgebliche Fassung findet sich zweifellos in dem berühmten Abschnitt des *Vorworts zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1859, in dem Marx auch die noch berühmtere Differenz von „Basis“ und „Überbau“ einführt, nach der es „nicht das Bewusstsein der Menschen (ist), das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.“ Zur historisch entscheidenden Rolle der Produktivkraftentwicklung heißt es dann:

In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. (...) Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um.⁷⁴³

⁷⁴² Vgl. hier in der *Gebrauchsanweisung*, 3 und pass., sowie MEW 3, S. 35f und *Arbeit des Dionysos*, S. 9.

⁷⁴³ A.a.O., MEW 13, S. 9.

Marx fährt dann fort, dass man in der Analyse solcher revolutionären Prozesse immer „zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung“ der Produktivkräfte und der eben nicht „naturwissenschaftlich treu“ zu analysierenden Umwälzung ihrer „juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen“ unterscheiden müsse, in denen sich die gesellschaftlichen Akteurinnen und Akteure „dieses Konflikts bewusst werden und ihn ausfechten“ (ebd.).

In einem in der Rezeption oft nicht zureichend gewürdigten letzten Schritt haben Hardt/Negri den zuvor in der Heraufkunft und weltweiten Durchsetzung der biopolitischen Produktionsweise und Produktivkräfte ausgemachten dann als einen in einer Vielzahl von sozialen Kämpfen ausdifferenzierten Antagonismus gefasst. Das „Gemeinsame“ dieser Kämpfe bestimmen sie dann, wie hier schon ausgeführt, in den wiederum global verbreiteten, explizit und implizit erhobenen Forderungen um die „Bürgerrechte“ auf Weltbürgerschaft, auf einen sozialen Lohn und auf „Wiederaneignung“ der Produktion selbst.⁷⁴⁴ Zwischen diesen wiederum wirkt eine qualitative Differenz, nach der den Kämpfen um das „Recht auf Wiederaneignung“ die Besonderheit zugeschrieben werden muss, auf mehr auszugehen als nur ein in der Logik der Repräsentation zu kodifizierendes einzelnes Recht, sofern es darin zuletzt um das Recht der Menge auf die „Selbstkontrolle“ und „Autonomie“ ihrer „Eigenproduktion“ gehe. Dieses Recht aber kann im Unterschied zu den beiden anderen und überhaupt allen besonderen Rechten nicht eigentlich eingefordert werden, weil es nur im Seinvollzug der Multituden selbst realisiert werden kann und insofern das jedes besondere Recht transzendierende Ziel aller sozialen Kämpfe überhaupt ist. Eben deshalb fassen Negri und Hardt dieses über alle Rechte hinausweisende Recht ausdrücklich als das universale „Telos“, das als solches auch ihrer „materialistischen Teleologie“ zugrunde liegt.⁷⁴⁵

Dieser strategischen Konkretion der „kommunistischen Hypothese“ bleibt Derridas und Badiou „Glaube“ an die „Idee der Gerechtigkeit“ zunächst insoweit verbunden,

⁷⁴⁴ Vgl. hier 2.6.5. sowie in *Empire*, S. 403 – 412. Zum hier nicht weiter entfalteteten, doch wesentlichen, weil die spezifische Universalität und Allgemeinheit der Multituden nennenden Begriff des „Gemeinsamen“ vgl. dann vor allem den Folgeband *Multitude*, wo er an einer kaum zu überblickenden Vielzahl von Stellen auftaucht, vgl. in bloß exemplarischer Weise S. 9, 11, 149, 152, 167ff., 171, 176, 226f., 230ff., 238ff., 252, 341ff., 384ff.

⁷⁴⁵ Vgl. hier 2.6.2. sowie *Empire*, S. 410ff.

als diese Idee ihnen in einer dem materialistischen Telos Hardt/Negris entsprechenden Weise zunächst und zuletzt dazu dient, die Generation und Korruption der wirklichen sozialen Kämpfe auch ihrerseits von ihrer weitesten Möglichkeit aus und auf sie hin in den Blick zu nehmen. Deren innere Problematik machen sie dann aber zumindest nicht unmittelbar im „Stand der Produktivkräfte“, sondern in einem Widerstreit von Recht und Gerechtigkeit (Derrida) bzw. dem von Staat und Politik (Badiou) aus.

Dem An- und Einsatz Hardt/Negris bleiben sie dabei allerdings insoweit verbunden, als sie die Idee der Gerechtigkeit ebenfalls auf eine „wirkliche Bewegung“ zurückbeugen. Wie schon ausgeführt, findet Derrida diese in der „Bewegung der Dekonstruktion“, die er sogar noch als Möglichkeitsbedingung seiner eigenen theoretischen Dekonstruktion fasst und „im Recht und in der Geschichte des Rechts“ und damit „in der politischen Geschichte und in der Geschichte überhaupt“ verortet. Deren konkreten historischen „Stand“ zeigt er schließlich dadurch an, dass er ihr in impliziter Reflexion auf die Geschichte der wenigstens vier kommunistischen Internationalen den Namen „neue Internationale“ gibt.⁷⁴⁶

In der weiteren Bestimmung des für die „Bewegung der Dekonstruktion“ wie für die „neue Internationale“ leitenden Widerstreits von Recht und Gerechtigkeit greift Derrida dann allerdings auf einen Topos der Philosophiegeschichte zurück, der sich schon bei Platon findet und dort wie folgt formuliert wurde:

Denn die Unähnlichkeit der Menschen und der Handlungen, und dass niemals nichts sozusagen Ruhe hält in den menschlichen Dingen, dies gestattet nicht, dass irgend eine Kunst irgend etwas für Alle und zu aller Zeit Einartiges hinstelle. (...) Das Gesetz aber sehen wir doch, dass es eben hiernach strebt, wie ein selbstgefälliger und ungelehriger Mensch, der nichts anderes will als nach seiner eigenen Anordnung tun und auch niemanden weiter anfragen lassen, auch nicht, wenn für jemanden etwas Neues besser ist außer der Ordnung, die er selbst festgestellt hat. (...) Unmöglich also kann sich zu dem niemals Einartigen das richtig verhalten, was durchaus einartig ist.“⁷⁴⁷

Platons Kritik richtet sich, und Derrida folgt ihm darin nicht weniger als Hardt/Negri und Badiou dies sicherlich tun, gegen das Recht als solches. Dieses Recht will in der Form des Gesetzes Regeln zur Anwendung bringen, die ausnahmslos für alle

⁷⁴⁶ Vgl. *Gesetzeskraft*, S. 51f. bzw. *Marx' Gespenster*, S. 56 sowie hier im vorangehenden Abschnitt.

⁷⁴⁷ Platon, *Politikos*. In: *Sämtliche Werke* Bd. 5, Hamburg 1959, S. 52f.

Individuen und Situationen gelten sollen. Bei gleichen Handlungen macht das Gesetz keinen Unterschied zwischen den handelnden Individuen und setzt sich derart auch über alle Unterschiede des Ortes und der Zeit hinweg. Indem es alle gleich macht und unter allen Umständen gerecht sein will, muss das Gesetz den einzelnen gegenüber ungerecht sein, weil es weder ihren Motiven noch den einzigartigen Bedingungen ihrer singulären Existenz gerecht werden kann. Das Ungenügen des Gesetzes ist also ein Ungenügen gegenüber der Gerechtigkeit, die es doch gerade durchsetzen will, in dem es sich jeder und jedem unter allen Umständen gleich-gültig auferlegt.

Bei Platon begründet der Widerstreit von Recht und Gerechtigkeit das autoritäre Projekt eines über dem Gesetz stehenden Philosophenkönigs, der der Gerechtigkeit nötigenfalls gegen das geltende Recht zu ihrem Recht verhilft: ein Projekt, das in seinem Kern noch heute das der politischen Rechten ist und ohne Zweifel auch für Heideggers „Irrtum“ mitverantwortlich war.⁷⁴⁸

Auf der Seite der kommunistischen wie der anarchistischen Linken resultiert aus dem Ungenügen des Rechts gegenüber der Gerechtigkeit das gleichsinnige, wenn auch in sich umgekehrte Projekt einer vom Recht wie vom Staat gänzlich befreiten Gesellschaft, in der das Gesetz vollständig in die Selbstbestimmung und Selbsttätigkeit der vergesellschafteten Individuen zurückgenommen wäre. Das Gesetz wird hier nicht durch die übergesetzliche Souveränität eines einzelnen, sondern durch die außergesetzliche Autonomie der Gesellschaft selbst überschritten. Haben Marx und Engels eine solche Gesellschaft im *Manifest der Kommunistischen Partei* als die an die Stelle der „alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen“ tretende „Assoziation“ bestimmt, „worin die freie Entwicklung eines jeden die freie Entwicklung aller ist,“ so haben viele Kommunistinnen und Kommunisten diese Bestimmung in geradezu fataler Weise gerade andersherum

⁷⁴⁸ Vgl. Heideggers Ausführung zur griechischen *dike*, die sich in der *Einführung in die Metaphysik* unmittelbar nach den hier schon zitierten Ausführungen zur Polis finden: „Wir übersetzen es mit Fug. Wir verstehen hier Fug zuerst im Sinne von Fuge und Gefüge; sodann Fug als Fügung, als die Weisung, die das Überwältigende seinem Walten gibt; schließlich als das fügende Gefüge, das Einfügen und Sichfügen erzwingt. Wenn man *dike* durch ‚Gerechtigkeit‘ und diese *juristisch-moralisch* versteht, dann verliert das Wort seinen metaphysischen Grundgehalt (kursiv von mir).“ A.a.O., S. 122f; vgl. hier 1.7.2.

verstanden und durchzusetzen gesucht.⁷⁴⁹ Die freie Assoziation war ihnen eine Gesellschaft, in der die freie Entwicklung aller zur Bedingung der freien Entwicklung der einzelnen werden sollte, und sie wurde ihnen deshalb auch, anders als im revolutionstheoretischen Hauptsatz Marx und Engels, zur ans Ende der Geschichte entrückten Utopie. Für deren im Wortsinn letzt-endliche Verwirklichung war ihnen in der schlechten Gegenwart des bürgerlichen Heute, aber auch im Klassenkampf dann folgerichtig kein Preis zu niedrig.

Nun können gerade Hardt/Negri diese beiden grundlegenden Missverständnisse nicht vorgeworfen werden: weder das einer Verkehrung des Verhältnisses von Singularität und Universalität in der Bestimmung des Ausgangspunkts „freier Entwicklung“, noch das einer utopischen Bestimmung des Kommunismus, in der dieser nicht mehr „wirkliche Bewegung“ schon im Hier und Heute, sondern Telos der Geschichte im idealistischen Sinn des Begriffs wäre. Wenn Derrida und Badiou in der *expressis verbis* nun allerdings doch stark forcierten, „republikanischen“ Teleologie Hardt/Negris⁷⁵⁰ dann aber zumindest die Anlage eines solchen Missverständnisses ausmachen, sehen sie sich dadurch nicht zuletzt durch die konkrete Formulierung des wesentlichen Telos der Kämpfe bestärkt, in der Hardt/Negri explizit von einer „selbstkontrolliert“ und „autonom“ ins Werk gesetzten „Eigenproduktion“ der Menge sprechen und insofern tatsächlich von einer eher dialektisch als aleatorisch gedachten Subjektivität. Auch wenn sich wohl zeigen ließe, dass die Emphase der Formulierung die tatsächliche Position Hardt/Negris nicht adäquat ausdrückt: Derrida und Badiou haben ihre Distanz zu einem derart utopisch überhöhten Kommunismus ihrerseits dann gerade dadurch markiert, dass sie den Widerstreit von Recht und Gerechtigkeit bzw. von Staat und Politik ausdrücklich nicht als einen wie immer auch „aufzuhebenden“ Widerspruch, sondern als Widerstreit gedacht haben und Begriff und Sache des Widerstreits selbst dann auch im Sinn Jean-Francois Lyotards verstanden haben, d.h. nicht nur als einen nicht aufzuhebenden, sondern als einen überhaupt nicht aufzulösenden und in diesem Sinn ontologischen Widerstreit.⁷⁵¹

⁷⁴⁹ A.a.O., in: MEW 4, S. 482. Wenn ich hier von Missverständnissen rede, mache ich das im Rahem einer Klärung theoretischer Probleme und will damit nicht behaupten, dass die historische kommunistische Praxis durch ein Missverständnis zu erklären wäre: so laufen die Dinge nicht... .

⁷⁵⁰ Vgl. hier 2.6.2. und 2.7.5. sowie pass. in *Empire*.

⁷⁵¹ Gl. Jean-Francois Lyotard, vgl. *Der Widerstreit*, München 1987.

Von Seiten Hardt/Negris ließe sich dann aber zweierlei trotzdem einwenden: dass die freie Assoziation der freien Individuen so gesehen auf Dauer als eine rechtlich und damit staatlich verfasste gedacht werden muss und damit eben nicht mehr als freie Assoziation gedacht werden kann, und dass die „kommunistische Hypothese“ selbst, soll sie den Entwurf der Politik tatsächlich leiten, an Phänomenen des „Überbaus“ – dem Recht, der Politik, dem Staat - fest gemacht wird. Um zu sehen, wie Derrida und Badiou mit diesen nun aber offensichtlich nicht nur in dialektisch-, sondern auch in aleatorisch-materialistischer Perspektive wesentlichen Einwänden umgehen, gilt es jetzt, den Widerstreit von Recht und Gerechtigkeit und den von Staat und Politik noch einmal genauer unter die Lupe zu nehmen - und das nach wie vor in der hier leitenden Blickbahn der „kommunistischen Hypothese.“

2.7.7. Politisierung des Rechts und Präskription des Staates

Die post-utopische Fassung dieser Hypothese unter den Bedingungen eines am unauflösbaren Widerstreit von Recht und Gerechtigkeit orientierten Entwurfs von Politik hat Derrida nicht zufällig in der Auseinandersetzung mit einem Autor ausgeführt, dem er selbst ansonsten in vieler Hinsicht nahe steht und der deshalb auch hier schon und wiederum nicht zufällig in der Diskussion der „Grammatik der Multitude“ zu Wort kam. Gemeint ist Walter Benjamin, der in dem Aufsatz *Kritik der Gewalt* (1921) eine geschichtsphilosophische Rechtfertigung der außer- und antigesetzlichen revolutionären Gewalt und der Abschaffung des Rechts durch diese Gewalt entwirft.⁷⁵²

Das zentrale Argument Derridas in dieser Auseinandersetzung liegt dann in der Behauptung, dass Benjamin im Entwurf einer das Recht wenn nicht aufhebenden, so doch schlicht außer Kurs setzenden Revolution ausgerechnet mit dem liberalen Pragmatismus übereinkommt, der seinerseits allein auf immer begrenzte Fortschritte im Recht zielt und die Politik deshalb von der prinzipiell unmäßigen Forderung unbedingter und derart unendlicher Gerechtigkeit entlasten will. Die prima vista widersinnig erscheinende Übereinstimmung zwischen Benjamins Marxismus und

⁷⁵² Walter Benjamin, *Kritik der Gewalt*. In: *Gesammelte Schriften Bd. II. 1.*, Frankfurt 1977. Derrida führt seine Auseinandersetzung mit Benjamin im zweiten Teil von *Gesetzeskraft*, S. 60 – 125. Vgl. dazu auch Anselm Haverkamp (Hg.). *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Frankfurt 1994. Vgl. hier 2.6.4.

liberaler Realpolitik macht Derrida dann präzise darin aus, dass beide endliches Recht und unendliche Gerechtigkeit in ein äußerliches Verhältnis setzen. Während unendliche Gerechtigkeit für den Pragmatismus ein „bloßes“ Ideal sei, nach dessen Verabschiedung er sich allein am pragmatisch Möglichen orientiere, verorte Benjamin die Forderung nach unendlicher Gerechtigkeit allein in der außergesetzlichen Gewalt eines proletarischen Generalstreiks, der jede Form staatlichen Rechts beseitige und die Gesetzeskraft in eine vollständig emanzipierte Gesellschaft zurücknehme, die ihrer dann allerdings in ihrer Identität mit sich gar nicht mehr bedarf.

Gegen die vom Pragmatismus des endlichen Rechts und vom Utopismus der vollendeten Gerechtigkeit gleichermaßen vollzogene Trennung von Recht und Gerechtigkeit positioniert sich Derrida dann in einer zwischen dem Recht und der Gerechtigkeit auszumachenden Zone der Zweideutigkeit und Unentscheidbarkeit, in der gerade deren Entgegensetzung hinfällig wird. Dabei führt er sein Argument zunächst einmal im Rückgang auf den hermeneutischen, d.h. auslegenden Charakters des Rechts aus, nach dem Recht und Gesetz schon deshalb nicht auf ein abschließbares und als solches dann auch einfach beiseite zu setzendes System ausformulierter Regeln und Normen reduziert werden dürfen, weil sie überhaupt nur im Kontext rechtserhaltender wie rechtssetzender Deutungen verständlich und angewendet werden können. Wie das Recht und die Gerechtigkeit können dann aber auch Rechtserhaltung und Rechtssetzung nicht grundsätzlich getrennt werden, weil jede Rechtssetzung zugleich ein Fortschreiben bisherigen Rechts und jede Rechtserhaltung immer auch eine Um- und Neu-Deutung des Gesetzes ist, im gelungenen Fall: eine „Wiederholung“ im existenzialen Sinn des Worts.

Im zweiten Schritt legt Derrida dar, dass der Zusammenhang von Recht und Gerechtigkeit und von Rechtssetzung und Rechtserhaltung auch deshalb nicht definitiv aufgetrennt werden kann und darf, weil sich schon und gerade in ihrem unentscheidbaren Spiel das unbedingte Gerechtigkeitsverlangen geltend macht, dem der liberale Pragmatismus ganz entsagen und den Benjamin dem anti- und außergesetzlichen Generalstreik vorbehalten will. Derridas eigener Einsatz liegt dann aber konsequent darin, die zum Herzstück der „kommunistischen Hypothese“ erhobene Idee der Gerechtigkeit nicht in eine Utopie jenseits von Recht und Gesetz zu verlegen, sondern in die Auseinandersetzungen und Kämpfe einzuschreiben, die das gegebene Recht in ihrer *manifesten* Intention und bisweilen auch in ihrem

manifesten Effekt „nur“ auf ein neues Recht hin überschreiten. Die Überschreitung selbst bestimmt Derrida in der Folge ihrer Erzwingung durch das Gerechtigkeitsverlangen als ein Überschreiten-Müssen und notiert dann: „Dieses ‚Müssen‘ gehört weder zur Gerechtigkeit noch zum Recht. Dem einen oder dem anderen Raum gehört es nur in dem Maße an, in dem es die Grenzen des betreffenden Raums zum anderen hin öffnet.“ Die Öffnung des Rechts und der Gerechtigkeit aufeinander bezeichnet Derrida schließlich als ebenso antipragmatistische wie zugleich definitiv post-utopische „Politisierung des Rechts“:

Die Politisierung des Rechts ist ein endloser Prozess, sie kann und darf aber niemals zu einem Abschluss kommen, eine totale Politisierung sein. Damit dies nicht wie eine Binsenweisheit oder etwas Triviales klingt, gilt es, folgende Konsequenz zu erkennen: Jedes Vorstoßen der Politisierung zwingt uns dazu, die Grundlagen des Rechts, die aus einer erfolgten Berechnung und Abgrenzung resultieren, erneut in Erwägung zu ziehen und folglich neu zu deuten. So hat es sich z.B. bei der Erklärung der Menschenrechte zugetragen, bei der Abschaffung der Sklaverei, im Zuge all jener Befreiungskämpfe, die statt haben und weiterhin statt haben werden, überall in der Welt, im Namen der Frauen und der Männer.⁷⁵³

Zielt die unter der Forderung nach unendlicher Gerechtigkeit vollzogene „Politisierung des Rechts“, wie von Derrida ausdrücklich festgehalten und zugleich gegen jede Utopie ausgespielt, nicht auf ihren „Abschluss“ in einer vermeintlich endlich mit sich identischen Gesellschaft, dann realisiert sie sich im Wortsinn *zwischen* dem Recht und der Gerechtigkeit und folglich in einer stets situativ-aktuellen Unterbrechung der Prozeduren des Rechts, in einem dann zugleich endlichen wie unendlichen Widerstand gegen das Recht und damit gegen den Staat und jede staats- und rechtsförmig organisierte Vergesellschaftung.

Dieses „Zwischen“ einer immer situativ-aktuellen Unterbrechung der Prozeduren des Rechts aber erhebt Badiou seinerseits dann zum ebenfalls von jeder Utopie abgelösten Topos dessen erhoben, was er „Politik“ nennt und ausdrücklich von dem unterscheidet, was er „Staat“ nennt.⁷⁵⁴ Dabei bedient sich Badiou in ironischer Weise

⁷⁵³ *Gesetzeskraft*, S. 58.

⁷⁵⁴ Die Differenz von Staat und Politik erläutert Badiou unter besonderer Berücksichtigung ihrer marxistischen Tradition im fünften Abschnitt der *Metapolitik*, der den Titel *Hochspekulative Gedanken über den Demokratiebegriff* trägt, vgl. ebd., S. 91 – 107, sowie natürlich pass. Für eine leicht variierte Fassung vgl. den Aufsatz *Philosophie und Politik* in *Politik der Wahrheit*, S. 31 – 45.

heideggerianischer Begriffe und bezeichnet die gemeinhin übliche und nicht zuletzt im Realsozialismus auf den Punkt gebrachte Identifikation von Staat und Politik als ein der Seinsvergessenheit entsprechendes analoges „Vergessen der Politik“, das kein gedankenloses und deshalb negatives Überspringen der Politik, sondern alle positiven und bisweilen gar emphatischen Bestimmungen ihres Seins meint, die der Politik ein „höchstes Seiendes“ einschreiben und dieses folgerichtig im Staat identifizieren.⁷⁵⁵

Solcher Politikvergessenheit entzieht sich dann sein eigener Entwurf der Politik als einer der vier eminenten Seinsweisen des Denkens und damit der Wahrheit wie des Daseins. Die damit aufgerissene Differenz zwischen Politik und Staat fasst er wiederum unter Rückgriff auf Heidegger in der „etwas unreinen Formel: der Staat denkt nicht.“⁷⁵⁶ Im selben Zug aber unterstellt er die derart fundamentalontologisch vom Staat getrennte Politik einem Wort, das „im Grunde ein sehr altes, ein verbrauchtes Wort“ ist: „das Wort ‚Gerechtigkeit‘.“⁷⁵⁷ Deren ebenfalls fundamentalontologische Bedeutung markiert er schließlich in der provokanten, gegen jede Politologie und Soziologie gerichteten Formulierung, nach der sie und die in ihr intendierte Gleichheit allen Daseins „kein soziales Programm“ seien und, mehr noch und schärfer, „mit dem Sozialen gar nichts zu tun“ hätten:

Die politische Gleichheit ist nicht das, was man will oder projiziert, sie ist das, was man im Feuer des Ereignisses hier und jetzt deklariert als *das, was ist*, nicht als *das, was sein soll*. Desgleichen kann die „Gerechtigkeit“ (...) kein Programm des Staats sein. „Gerechtigkeit“ ist die Qualifikation einer egalitären Politik *in actu* (kursiv von mir).⁷⁵⁸

Obwohl Badiou mit der post-utopischen Bestimmung der Gerechtigkeit als „das, was ist, nicht als das, was sein soll“ ganz offensichtlich seine Fassung des Begriffs einer „wirklichen“ kommunistischen „Bewegung“ markiert, hat er im Briefwechsel mit Peter Hallward zugleich darauf bestanden, dass die Trennung von Staat und Politik dennoch nicht in der Form einer Antithese und nicht einmal in der einer Opposition

⁷⁵⁵ *Metapolitik*, S. 82f.

⁷⁵⁶ Ebd., S. 99. Wörtlich so auch in *Politik der Wahrheit*, S. 37.

⁷⁵⁷ Ebd., S. 107. Anzumerken bleibt allerdings, dass er sein Denken der Gerechtigkeit nicht wie Derrida im Namen des Anderen, sondern in dem der Gleichheit artikuliert.

⁷⁵⁸ Ebd., S. 111.

aufgefasst werden dürfe. Er hat diesen Vorbehalt auch im hier schon angeführten Interview mit George/Veroli formuliert und dabei kritisch gerade gegen Negri gerichtet. Dabei bestimmt er die Trennung von Staat und Politik als eine solche der „Distanz“ der Politik (und damit der Gerechtigkeit wie der Gleichheit) zum Staat (und damit auch zum Recht).⁷⁵⁹ Analog zu der von Derrida entworfenen „Politisierung des Rechts“ durch das Gerechtigkeitsverlangen können Politik und Gerechtigkeit dann aber gerade aus dieser Distanz heraus Effekte im Staat und im Recht und damit Veränderungen der Staatsform wie der Rechtssetzung und –erhaltung bewirken, in denen sich die davon gleichzeitig immer distanziert bleibende „Gerechtigkeit in actu“ in der Form einer „Präskription“, einer Vorschrift zur Geltung bringt:

Das leitende Prinzip kann nicht mehr eine einseitige „Entstaatlichung“ sein. Vielmehr geht es darum, den Staat, und zwar oft in einer Logik erneuter Stärkung, zu *präskribieren*. Das Problem ist, von wo aus die Politik den Staat *präskribiert* (kursiv von mir).⁷⁶⁰

Wie aber verhalten sich nun eine unabschließbare „Politisierung des Rechts“ und eine aus der Distanz der „Gerechtigkeit in actu“ erfolgende „Präskription des Staates“ zu den beiden hier thematischen Vorbehalten Hardt/Negris, nach denen die freie Assoziation der freien Individuen in diesen Politik-Entwürfen nur als eine immer auch rechtlich und damit staatlich verfasste gedacht und die „kommunistische Hypothese“ selbst dabei zumindest von Marx her gesehen an einem Phänomen des „Überbaus“, nämlich dem des Rechts, fest gemacht werde?

Ich meine, dass der erste Vorbehalt insofern entkräftet ist, als Derrida und Badiou die freie Assoziation ganz ausdrücklich *weder* in einer Immanenz *noch* in einer Transzendenz zu Staat und Recht verorten, sondern exakt in der „Distanz“ zu Staat und Recht. Deren Maß fixieren sie nicht philosophisch, sondern überlassen dessen Bestimmung der jeweils auszufeuchtenden „Politisierung des Rechts“ bzw. „Präskription des Staates“ selbst: also wortwörtlich einer „wirklichen Bewegung“, die

⁷⁵⁹ Die zentrale Bedeutung dieses Begriffs für Badiou's Denken der Politik kann dabei auch dem Umstand entnommen werden, dass das Bulletin seiner politischen Organisation den Namen *La Distance politique* trägt. Dabei zielt schon deren auf den ersten Blick seltsame Selbstbezeichnung *L'Organisation politique* auf gar nichts anderes als den Entwurf der Politik als einer vom Staat distanzierter „Gerechtigkeit in actu.“ Ebd., S. 170, Fußnote 11 sowie <http://membres.lycos.fr/orgapoli/>.

⁷⁶⁰ Ebd., S. 168f, Brief an Peter Hallward.

in sich und als solche jederzeit schon die von Marx eine freie Assoziation freier Singularitäten ist – und das *in actu*. Wenn Badiou und Derrida diese Assoziation dabei in einer prinzipiell post-utopischen und darin post-dialektischen Wendung trotzdem „nur“ in Distanz zu Staat und Recht setzen, schränkt das ihre Maßlosigkeit und die der sie konstituierenden Idee der Gerechtigkeit weder philosophisch noch politisch ein: *philosophisch* nicht, weil die Trennung zum Staat und zum Recht ausdrücklich behauptet wird, und politisch nicht, weil keine historisch spezifische Ordnung des Seienden – auch die des biopolitischen Empire nicht – von ihrer möglichen Überschreitung durch die „Politisierung des Rechts“ bzw. „Präskription des Staates“ ausgenommen werden.

Der zweite Vorbehalt Negris wird, so weit ich sehe, nun aber weder von Derrida noch von Badiou selbst wirklich entkräftet. Mehr noch: Badiou wie Derridas Beschreibungen des biopolitischen Kapitalismus bleiben in geradezu in vor-theoretischer Weise deskriptiv, um nicht zu sagen: anekdotisch.⁷⁶¹ Zu ihren Gunsten kann nun allerdings gerade mit Hardt/Negri angeführt werden, dass die klassisch-marxistische Trennung von Basis und Überbau einschließlich ihrer Marx'schen Ausformulierung gerade im biopolitischen Kapitalismus nicht mehr durchzuhalten ist und von daher genau genommen auch vorher nicht durchzuhalten war, sondern immer schon schon mit beschränktem, heute aber endgültig hinfälligem Recht theoretisch unterstellt werden musste.

Gilt dies, dann muss auch und gerade das Recht dem „Stand der Produktivkräfte“ zugeschlagen werden, mit dem theoretischen und praktischen Effekt, dass sowohl die „Politisierung des Rechts“ wie die „Präskription des Staates“ Teil der Kämpfe um die Produktivkraftentwicklung selbst sind, sein müssen und dies auch immer schon waren. Dies umso mehr, wenn ausdrücklich erinnert wird, dass der Begriff der Produktivkraft selbst, trotz des Schindluders, den viele Marxisten mit ihm getrieben haben, schon bei Marx und dann besonders prägnant in der für Negri entscheidenden operaistischen Tradition stets auch die subjektive Produktivkraft des Proletariats und heute deshalb der Multituden einschließt, dort sogar seine

⁷⁶¹ Zur bloßen Deskriptivität der Kapitalismus-Analyse Derridas vgl. den in seiner Anlage äußerst sorgfältigen und in der Durchführung ausgesprochen solidarischen Aufsatz Moïse Postone, *Dekonstruktion als Gesellschaftskritik: Derrida über Marx und die neue Weltordnung*, in *Krisis* 21/22 (1998). Postone hätte die schon in ihrer Anlage eher beiläufigen Kapitalismus-Analysen Badiou sicherlich ähnlich eingestuft.

entscheidende Bestimmung findet. Um nichts anderes aber geht es, darauf haben Badiou wie Derrida immer wieder verwiesen, in der „Politisierung des Rechts“ und in der „Präskription des Staates“, deren Grenze, um dies jetzt noch einmal zu betonen, nur von denen bestimmt werden kann, die bereit sind, auf Treu' und Glauben zu ihren Militanten zu werden.

2.8. Paulinische Existenz und undarstellbare Gemeinschaft

Das entscheidende Zeichen ihres letztlich „Gemeinsamen“ haben Badiou, Derrida und Hardt/Negri dann aber nicht zufällig in ihrer eigenen philosophisch-politischen Militanz bzw., um Derridas Begriff hier anzuschließen, in ihrer „Profession“ gesetzt. Sie haben sich dort ausdrücklich der Antwort auf die kapitalistische Globalisierung und das biopolitische Empire verpflichtet, die tagtäglich von Hunderttausenden von Migrantinnen und Migranten als den überall und nirgendwo Fremden erteilt wird, und sie haben deshalb in ihrem eigenen politischen Engagement stets die de facto immer begrenzte, de jure aber radikal zu ent-grenzende „Autonomie der Migration“ unterstützt.⁷⁶² Hardt/Negri widmen ihr ausdrücklich die im Schlusskapitel von *Empire* entfalteten „Bürgerrechte“ der Multitude, deren erstes deshalb auch das einer universeller Weltbürgerschaft selbst ist; Derrida hat ihr das politische Manifest zugeordnet, dass er in doppelter Anspielung auf Marx und den französischen Revolutionär und Marquis D.A.F. de Sade *Weltbürger aller Länder, noch eine Anstrengung* überschrieben hat; Badiou setzt sich im Rahmen von *L'Organisation politique* schon seit vielen Jahren für die Kampagnen der Sans Papiers ein und hat auch in diesen Kontext seine Deutung des Heiligen Paulus platziert –: des Apostels, der seine militante Profession der universellen Wahrheit *strategisch* in der Grenzenlosigkeit des (damals noch römischen) Imperiums und damit unter seinen untereinander fremden Bewohnerinnen und Bewohnern ausgeübt hat.⁷⁶³ Indem Badiou gerade Paulus zum eigentlichen Zeugen seines eigenen dezidiert atheistischen Universalismus macht, greift er eine nicht nur im Wortsinn religiös-

⁷⁶² Vgl. dazu Manuela Bojadžijev, *Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration*, Münster 2008. Bojadžijev stellt darin ausdrücklich eine Verbindung zwischen einer theoretisch anzunehmenden „Autonomie der Migration“ und einem aleatorischen Materialismus her.,

⁷⁶³ Jacques Derrida, *Weltbürger aller Länder, noch eine Anstrengung*, Berlin 2003 und Alain Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München 2002.

atheistische Problematik auf, die hier zuletzt bei Hardt/Negri Thema war, die sich ihrerseits trotz einer grundsätzlichen Kritik der prophetischen Funktion auf Augustinus und Franz von Assisi berufen haben.⁷⁶⁴

Dabei bestimmt Badiou die Militanz Paulus' aus der diesem gestellten Doppelaufgabe heraus, die Botschaft des Evangeliums aus ihrer anfangs „strikten Abgeschlossenheit“ in der jüdischen Gemeinschaft auszulösen und sie zugleich zur „staatlichen Allgemeinheit“ des römischen Imperiums auf Distanz zu halten. Die Aufgabenstellung selbst entspricht strikt dem Ereignischarakter der Wahrheit, mit dem einerseits gesetzt ist, dass „keine vorhandene Allgemeinheit“ strukturaler, axiomatischer oder legaler Art „von ihr Rechenschaft geben oder das Subjekt, das sich auf sie beruft, strukturieren“ kann, und mit der andererseits vorgegeben ist, dass „die Wahrheit im Hinblick auf alle kommunitären Teilmengen diagonal ist.“ Dem entspricht weiterhin, dass sich die Wahrheit wie die in ihrer Bejahung erst vollzogene Subjektwerdung ihres Daseins nicht nur durch „keine Identität“ autorisiert wird, sondern darüber hinaus – „dieser Punkt ist offensichtlich der delikateste“ – eine solche auch nicht konstituiert:

Zugelassen sind also, ohne Einschränkung und Privileg, die Sklaven, die Frauen, Leute aus allen Berufen und Nationalitäten. (...) Letztlich handelt es sich darum, eine *universale Singularität* zugleich gegen die etablierten Abstraktionen (damals die juristischen, heute die ökonomischen) und gegen den kommunitären oder partikularistischen Anspruch zur Geltung zu bringen. (...) Sie ist allen angeboten oder für jeden bestimmt, ohne dass irgendeine vorausgesetzte Zugehörigkeit dieses Angebot oder diese Bestimmung einschränken könnte (kursiv von mir).⁷⁶⁵

Aus den von Paulus überlieferten Briefen an die im Imperium verstreuten ersten christlichen Gemeinden erschließt Badiou dann die vier „Maximen“ (a – d), mit denen Paulus den „Anforderungen, die die Wahrheit als singuläre Universalität erhebt“, gerecht zu werden gesucht habe:

a.) Die Maxime der Generation des Subjekts aus dem Ereignis: Soll gelten, dass sich das (christliche) Wahrheitssubjekt allein dem von ihm bezeugten und nur in seinem

⁷⁶⁴ Vgl. hier 2.6.5. Die Nennung des Heiligen Franz findet sich prominent auf der letzten Seite von *Empire*, auf der auch von der „nicht zu unterdrückenden Leichtigkeit und dem Glück“ die Rede ist, „Kommunist zu sein.“ vgl. ebd., S. 420

⁷⁶⁵ *Paulus*, S. 28f.

Zeugnis artikulierten Wahrheitereignis selbst (Auferstehung Christi) verdankt, muss es von jeder anderen Herkunft distanziert werden. Dann und deshalb darf, wie Paulus immer wieder betont, das Wahrheitssubjekt weder Jude (d.h. „beschnitten“) noch Grieche (d.h. „weise“) sein und in seiner bekennenden Rede weder auf den jüdischen, noch auf den griechischen noch auf den römischen Diskurs verpflichtet werden. Dem entspricht, dass es so weit von seiner Klassen- wie von seiner Geschlechtszugehörigkeit distanziert werden muss, dass diese zu bloß kontingenten und sein Sein selbst deshalb nicht maßgeblich bestimmenden Attributen werden.

b.) Die Maxime von der Subjektivität der Wahrheit: Soll gelten, dass die Wahrheit allein „der Ordnung eines Bekenntnisses“ angehört, „das eine das Ereignis betreffende Überzeugung ausdrückt,“⁷⁶⁶ darf sie weder der jüdisch-traditionellen, noch der griechisch-kosmischen, noch der römisch-imperialen Ordnung und folglich auch und überhaupt keiner Gesetzesform, sondern nur der unvordenklichen „Gnade“ ihres Ereignisses selbst unterstellt werden: „Denn ihr steht nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“.⁷⁶⁷

c.) Die Maxime vom Prozesscharakter der Wahrheit: Soll gelten, dass die Wahrheit trotz ihres Ereignischarakters kein Phänomen bloß der subjektiven Innerlichkeit ihres Subjekts, sondern ein Prozess in der Welt ist, müssen die Möglichkeitsbedingungen dieses Prozesses angegeben werden. Hängt dieser als konstitutiv subjektiver Prozess nun aber an der Treue des Subjekts und seiner Treue zu dieser Treue, dann sind die Möglichkeitsbedingungen dieser Treue zugleich die des Prozesses selbst. Paulus fasst diese dann bekanntlich in der Begriffstriade „Glaube, Liebe, Hoffnung“, in der der Glaube Bedingung der Möglichkeit des Bekenntnisses, die Liebe (bzw. die Barmherzigkeit) Bedingung der Möglichkeit der bekennenden Praxis und die Hoffnung die Bedingung der Möglichkeit für die Verstetigung der Treue in der Treue zur Treue ist.⁷⁶⁸

⁷⁶⁶

⁷⁶⁷ Ebd., S. 30 bzw. pass. Vgl auch *Römer* 6, 14.

⁷⁶⁸ Paulus, S. 30f.

d.) Die Maxime von der Distanz der Wahrheit zu jeder konkreten Situation: Soll gelten, dass die Wahrheit als solche von der endlichen Situiertheit von Individuen und Kollektiven unabhängig ist, muss sie als indifferent gegenüber der Beschaffenheit der Situation gedacht und gelebt werden. Dies aber kann nur in Distanz gleichermaßen zum Staat wie zu den öffentlich artikulierten Meinungen als „dem, was ihm in den Mentalitäten entspricht“, erreicht werden.⁷⁶⁹ Das gilt dann auch und gerade für die Gemeinden der Gläubigen als den Orten der Komposition des christlichen Wahrheitssubjekts.

Indem Paulus die ereignishaftige Wahrheit an den Prozess dieser Wahrheit in der Welt und damit an ihre aus allen Bindungen in die entgrenzte Weite der Welt entsandten Militanten bindet, wird seine ihnen auf den Weg mitgegebene Losung „Denn ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ dann aber tatsächlich zur „Begründung des Universalismus“ wie zur Begründung einer im Sinn Marx’ verstandenen „weltgeschichtlichen Existenz der Individuen“:

Unsere These ist in der Tat, dass ein ereignishafter Bruch sein Subjekt immer in der Form eines „Nicht ... sondern“ konstituiert und dass *genau diese Form der Träger des Universalen ist*. Denn das „Nicht“ ist die potenzielle Auflösung der geschlossenen Partikularitäten (die „Gesetz“ heißen), während das „Sondern“ jene mühselige Aufgabe bezeichnet, an der die Subjekte des durch das Ereignis (das „Gnade“ heißt) eingeleiteten Prozesses als Mit-Arbeiter teilnehmen. Das Universale ist weder auf Seiten des Fleisches als anerkannte Legalität und partikularer Zustand der Welt noch auf Seiten des reinen Geistes als intimer Heimstatt der Gnade und der Wahrheit (kursiv im Orig.).⁷⁷⁰

So verstanden und auf den Ersten wie den Zweiten Würfelwurf zurückbezogen, findet das Universale seinen Ort dann aber je in einer *Kommune*, d.h. einem „gemeinsamen Erscheinen“ eigentlichen Daseins und muss sich dabei in der Treue zum Gewesenen und dem Glauben an das kommende Ereignis ebenso bewähren wie im Austragen der Irrnisse des „Dazwischen-Seins“.⁷⁷¹ Noch einmal kommt so

⁷⁶⁹ Ebd., S. 31.

⁷⁷⁰ Ebd., S. 120.

⁷⁷¹ Der Begriff des „gemeinsamen Erscheinens“ stammt von Jean-Luc Nancy, dessen besondere, hier nicht genügend gewürdigte Bedeutung sich damit noch einmal zur Geltung bringt. Vgl. den Titel des hier schon genannten Aufsatzes im Sammelband *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, ebd., S. 167.

auch die nicht zu tilgende Zweideutigkeit Heideggers in den Blick. Einerseits beginnt die explizit atheistische Paulus-Deutung des 20. Jahrhunderts mit seiner im Wintersemester 1920/1921 gehaltenen Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in der er Paulus und den Gläubigen der ersten Gemeinden ausdrücklich zuschreibt, ihre Profession sowohl im Glück des Glaubens wie in der Anfechtung durch die „Angst des Nichtrühmenkönnens, des Nichterfüllthabens des Berufes“ ausgeübt zu haben, weil schon ihnen die „Christuslosigkeit“ vertraut, ja „konstitutiv“ war. Andererseits identifiziert er in der eigenen politischen Aktion die undarstellbare Gemeinschaft der Mit-Teilung von Treue und Glauben mit einem sprachvölkisch bestimmten Nationalsozialismus und verfällt derart, mit Badiou gesprochen, dem Bösen des furchtbarsten Trugbilds der bisherigen Geschichte des Politischen überhaupt.⁷⁷²

Badiou seinerseits hat die religiös-atheistische und darin aleatorisch-materialistische Anlage, die hyperrevolutionäre Ausrichtung und die ebenso epochale wie universale Verbindlichkeit seiner Paulus-Affirmation in der Formulierung festgehalten, nach der unter den von ihm rekonstruierten paulinischen Maximen „nicht eine (ist), die, *vom Inhalt abgesehen*, sich nicht auf unsere Situation und unsere philosophischen Aufgaben beziehen könnte“:

Was bleibt ist, die *darunter liegende* konzeptionelle Organisation zu entfalten, und dabei zugleich dem Mann gerecht zu werden, der, indem er entschied, dass niemand von dem, was die Wahrheit fordert, ausgenommen ist, und der, indem er die Wahrheit vom Gesetz losriss, ganz allein eine kulturelle Revolution ausgelöst hat, von der wir noch immer abhängen (kursiv von mir).⁷⁷³

⁷⁷² Zu Heideggers Paulus-Deutung vgl. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt 1995; der Begriff der „Christuslosigkeit“ findet sich dort S. 138. Badiou's Paulus-Deutung wurde zwischenzeitlich in Arbeiten Giorgio Agambens und Slavoj Žižeks, die sich ihrerseits ebenfalls zwischen Paulus, Heidegger und Marx situieren. Agambens mit einer Kritik an Badiou einsetzende Deutung findet sich in *Die Zeit, die bleibt – Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt 2006, und Žižek nimmt an verschiedenen Stelle Bezug auf Paulus, darunter auch und ausdrücklich in seiner Badiou-Deutung in der *Tücke des Subjekts*, a.a.O., S. 171ff. Für eine Übersicht vgl. Dominik Finkelde, *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Wien 2007. Zu erwähnen bleibt natürlich die ebenfalls atheistische, zuerst 1947 erschiene Paulus-Deutung Jacob Taubes' in *Abendländische Eschatologie*, München 1991.

⁷⁷³ *Paulus*, S. 31.

Im Durchgang durch diese „kulturelle Revolution“ wäre von der Anrufung Paulus' und seiner Gründung der katholischen Kirche⁷⁷⁴ der nirgendwo und überall Fremden des Imperiums zugleich auf die uns historisch näher stehende Bewegung der protestantischen Reformation⁷⁷⁵ zu verweisen und darin auf die Rolle, die sie zuletzt im Denken Foucaults spielte.

Auch dabei ginge es natürlich um eine *atheistische Formalisierung* und damit um den strategischen Kern des Denkens wie der Sache selbst der Hyperrevolution, von der jetzt klar geworden sein sollte, dass sie nicht einfach auf eine Tilgung oder Löschung des theologischen wie des metaphysischen Erbes zielt, sondern darauf, „das Universale seiner reinen Weltlichkeit zurückzugeben.“⁷⁷⁶ Deshalb ist an dieser Stelle auch noch einmal zu erinnern, dass Marx, Nietzsche und Heidegger von liberaler Seite keineswegs zufällig immer schon insoweit zusammengestellt wurden, als gerade und besonders ihnen eine verdeckte Abhängigkeit von wesentlichen Motiven des jüdisch-christlichen Seinsverhältnisses vorgerechnet wurde. So hat man, um noch einmal mit ihm zu beginnen, Heidegger immer zugeschrieben, in *Sein und Zeit* im Grunde nur die protestantische Vorstellung der Sünde atheistisch umgedeutet und damit zur „Wahrheit der Existenz“ schlechthin „ontologisiert“ zu haben. Zu Recht schreibt Žižek:

Hier sollte man Heidegger aber verteidigen: Eine derartige Kritik ist nicht besser begründet als die übliche, dass die marxistische Erzählung von der kommunistischen Revolution, die zu einer klassenlosen Gesellschaft führt, eine säkularisierte Version der religiösen Erzählung von Sündenfall und Errettung sei. Warum sollten wir eine solche Kritik nicht umkehren und behaupten, die letzteren, angeblich „säkularisierten“ Versionen stellten die wahren Versionen dessen dar, wovon die religiösen Erzählungen bloß mystifizierende und naive Aneignungen sind?⁷⁷⁷

⁷⁷⁴ Noch einmal: von grch. *katholikos*, das Ganze betreffend, allgemeingültig, allgemein, über alles herabkommend.

⁷⁷⁵ Von lat. *protestari*, öffentlich bezeugen, eine Gegenerklärung abgeben, missbilligen.

⁷⁷⁶ *Paulus*, S. 12. Es ist dies, wie hier gleich zu Beginn ausgeführt, der leitende Einsatz der De-Konstruktion selbst, vgl. hier *Gebrauchsanweisung*, 1.

⁷⁷⁷ *Tücke des Subjekts*, S. 69. Wie schon angemerkt, hat Heidegger ausdrücklich auf der Vorgängigkeit der existenzialen vor den theologischen Bestimmungen bestanden. Zum offensichtlich theologisch inspirierten Existenzial der Verfallenheit heißt es deshalb: „Ontisch wird nicht entschieden, ob der Mensch ‚in der Sünde ersoffen‘, im Status corruptionis ist, ob er im Status integritatis wandelt oder sich in einem Zwischenstadium, dem Status gratiae, befindet. Glaube und ‚Weltanschauung‘

Gegen jede Aussöhnung mit der Religion wie gegen das Schwanken Heideggers gerade in dieser Frage ist dann natürlich festzuhalten, dass der Kern des Denkens wie der Sache selbst der Hyperrevolution allein die Erfahrung des „Todes Gottes“ ist und bleibt – und die Warnung Nietzsches, dass dieses Ereignis „viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen vieler (ist), als dass auch nur seine Kunde schon angelangt heißen dürfte.“⁷⁷⁸ Dabei ist allerdings nicht nur an die diversen „Fundamentalismen“ zu denken, sondern auch an das ihnen vorausgehende Desaster des historischen und dialektischen Materialismus und damit an die im Wortsinn mörderische Konjunktion des in ihm wirksamen Ressentiments mit dem nicht minder mörderischen Ressentiment der Religion. Es gilt deshalb, dieses selbst auch eigens, d.h. existenzial zum Thema zu machen. Der Rückgang in die Ambivalenz des Ressentiments konfrontiert das Denken dann aber auch mit dem diffusen Zynismus und Opportunismus der „durchschnittlichen Alltäglichkeit“ kapitalistischer Vergesellschaftung, von der hier zuletzt in der Perspektive Hardt/Negris bzw. Virnos, aber auch Benjamins die Rede war.⁷⁷⁹ Zu bedenken bleibt zugleich, dass es in den verschiedenen Verfahren einer atheistischen Formalisierung der so verstandenen „Wahrheit der Existenz“ stets um deren schöpferische *Wiederholung*, damit aber immer auch um die zugleich jemeinig wie gemeinsam auszutragende Problematik geht, die hier in den ethisch-politischen Begriffen der Wahl der Wahl, der Treue zur Treue – und der „neuen Internationale“ beschrieben wurde. Es ist gerade deshalb auch auf Ebelings Mut zur spekulativen Vernunft zurück zu kommen, die als faktisch existierende „immer und essenziell unter der Avantgardebedingung“ steht und sich deshalb auch nicht „in schlechter Idealität“ vormachen darf, diese Bedingung einfach durchstreichen zu können.⁷⁸⁰ An dieser Stelle bricht dann noch einmal der grundlegende Unterschied des hier versuchten

werden aber, sofern sie so oder so aussagen, und wenn sie über Dasein als In-der-Welt-sein aussagen, auf die herausgestellten existenzialen Strukturen zurückkommen müssen, vorausgesetzt, dass ihre Aussagen zugleich auf *begriffliches* Verständnis einen Anspruch erheben.“ Vgl. *Sein und Zeit*, S. 180 und hier 1.5.3., 2.6.3., 2.7.3.

⁷⁷⁸ Vgl. hier *Gebrauchsanweisung*, 4

⁷⁷⁹ Vgl. hier 2.6.4.

⁷⁸⁰ Vgl. *Neue Subjektivität*, a.a.O., S. 186f. und hier 2.3.3.

Denkens eines aleatorischen Materialismus zu jeder Form des Liberalismus und Postmodernismus auf – und damit die Frage nach der Demokratie und mit ihr die nach der Geschichte und der Geschichtlichkeit selbst.⁷⁸¹

Hält man dies fest und zusammen, dann ist jetzt alles für den noch ausstehenden Dritten Würfelwurf bereitet, der das Gemeinsame meiner hier versammelten Quellen ohne namentliche Berufung und in neuer, anderer Weise auszuspielen sucht.

⁷⁸¹ Wie nahe sich aleatorischer Materialismus und postmoderner Liberalismus trotz dieses grundlegenden Unterschieds kommen, kann in bündiger Form in Peter Sloterdijks hier schon erwähnten und unbedingt lesenswerten Buch *Zorn und Zeit* nachvollzogen werden. Keineswegs zufällig geht es dabei im Kern um den Unterschied, aber auch den Zusammenhang von Religion und Atheismus und damit noch einmal um die Notwendigkeit einer existenzialen, d.h. zugleich fundamental- und metontologischen Analyse des Ressentiments.