



universität
wien

Diplomarbeit

„Theologie und die Realisierung des Begehrens.
Lacan, Žižek, Badiou und die Ethik des Realen“

Ewald Palmetshofer

Angestrebter akademischer Grad:

Magister der Theologie (Mag. theol)

Wien, im August 2008

Studienkennzahl: 020

Studienrichtung: Kombinierte Religionspädagogik

Betreuer: ao. Univ.-Prof. DDr. Kurt Appel

Diese Arbeit widme ich meinen Eltern Evelyn und Ludwig Palmetshofer sowie meiner Schwester Ute Palmetshofer. Ihnen zuvorderst gilt mein Dank für jede Form der Zuwendung und Unterstützung, die sie mir über so viele Jahre hinweg zukommen ließen.

Mein Dank gilt auch meinen Freundinnen und Freunden. Dies ist eine Gemeinschaft, die am Leben hält.

Ich danke Peter Zeillinger, während dessen Tätigkeit am Institut für Fundamentaltheologie ein Großteil dieser Arbeit entstand, für seine Lehre und inhaltliche Auseinandersetzung und für das, was vielleicht ein gemeinsames Begehren der Theologie gewesen sein wird.

Besonderer Dank gilt Prof. DDr. Johann Reikerstorfer für sein Interesse und sein Zutrauen in diese Arbeit, sowie für seine Lehre, die ein Stachel ist, und Prof. DDr. Kurt Appel für den ermutigenden Zuspruch, die hilfreiche Unterstützung und den Glauben in diese Arbeit.

Simon zum Gedenken

Inhalt

| | |
|---------------------------------------------------------------------|-----------|
| 1 Anstelle einer Einleitung: eine Diagnose als Vignette..... | 11 |
| 1.1 f/Fehlen..... | 13 |
| 1.2 Erinnern..... | 19 |
| 1.3 Begehren..... | 24 |
| 1.4 Praxis..... | 32 |
| 2 Slavoj Žižek und die Ethik des Realen..... | 35 |
| 2.1 Hinführung – Textlage und Verortung..... | 35 |
| 2.2 Wiederholung, Akt, Suspension des Ethischen und Politik..... | 39 |
| 2.2.1 Von der Wiederholung zum Akt..... | 40 |
| 2.2.2 Žižek und das Theologische..... | 44 |
| 2.2.3 Das Rätsel Gottes – Žižek on belief..... | 47 |
| 2.2.4 Erzwungene Wahl und radikale Akte der Freiheit..... | 54 |
| 2.3 Eine Ethik des Realen..... | 63 |
| 2.3.1 Vom Unmöglichen/Realen der Ethik – Alenka Zupančič..... | 63 |
| 2.3.2 Vom radikalen Akt zur Ethik des Realen..... | 68 |
| 2.4 Zusammenfassung..... | 70 |
| 3 Alain Badiou und das Denken des Ereignisses..... | 73 |
| 3.1 Hinführung – Textlage und Verortung..... | 73 |
| 3.2 Badiou und Mathematik..... | 78 |
| 3.2.1 Mathematik, Ontologie und Philosophie..... | 78 |
| 3.2.2 Mathematik und das Denken der Unendlichkeit..... | 79 |
| 3.2.3 Metaphysik und das Eins..... | 84 |
| 3.2.4 Zusammenfassung..... | 86 |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.3 Badiou und das Ereignis..... | 88 |
| 3.3.1 Mathematik = Ontologie..... | 89 |
| 3.3.2 Multiplizitäten und Orte..... | 93 |
| 3.3.2.1 Multiplizitäten..... | 94 |
| 3.3.2.2 Leere..... | 98 |
| 3.3.2.3 Staat..... | 102 |
| 3.3.2.4 Rand..... | 109 |
| 3.3.3 Ereignis..... | 114 |
| 3.4 Ereignis und Intervention..... | 118 |
| 3.4.1 wetten: Die Intervention..... | 119 |
| 3.4.2 Subtraktion. Abzug und generische Wahrheitsprozeduren..... | 121 |
| 3.4.2.1 Subtraktion/Kastration..... | 121 |
| 3.4.2.2 Das Generische..... | 127 |
| 3.4.3 Zusammenfassung..... | 134 |
| 3.5 Badiou und das Theologische | 136 |
| 3.5.1 Paulus und das Universale..... | 136 |
| 3.5.1.1 Jenseits des Herrendiskurses..... | 137 |
| 3.5.1.2 Universalität von der Adresse her..... | 143 |
| 3.5.2 Badiou strikt atheistisches Interesse..... | 145 |
| 3.5.3 Über Badiou hinaus fragen..... | 147 |
| 3.6 Badiou Ethik des Wahrheits-Ereignisses – eine Ethik des Realen?..... | 150 |
| 3.6.1 Vorbemerkungen – Lacan und Fragen der Wahrheit..... | 150 |
| 3.6.2 Badiou Ethik als Ethik der Wahrheiten..... | 152 |
| 3.6.3 Zusammenfassung..... | 156 |
| 4 Anstelle eines Schlusses – das Begehren realisieren..... | 157 |
| 5 Literatur..... | 163 |
| 6 Abstract..... | 171 |
| 7 Anhang..... | 173 |

„Aus der Perspektive Lacans fehlt im theologischen Denken der kirchlichen Praxis ein ‚Fehlen‘“¹

1 Anstelle einer Einleitung: eine Diagnose als Vignette

Mit obiger Diagnose eröffnet die protestantische Theologin Ulrike Schneider-Harpprecht ihr breit angelegtes Unternehmen einer theologischen Fruchtbarmachung des französischen Psychoanalytikers Jacques Lacan. Auch meiner Arbeit hier soll diese Diagnose vorangestellt sein. Von ihr ausgehend ist dieses diagnostizierte Fehlen näher zu befragen und von ihr her wird auch Lacan behandelt, allerdings um über ihn hinaus zu gehen und sich zwei anderen Denkern zu nähern, nämlich Slavoj Žižek und Alain Badiou. Die davor unternommene Beschäftigung mit Jacques Lacan beschränkt sich nach einer kurzen allgemeinen Hinführung auf einen schmalen Ausschnitt seines Werkes, nämlich auf dessen siebentes Seminar mit dem Titel „Die Ethik der Psychoanalyse“². Von diesem Werk ausgehend, und noch enger gefasst von einer darin fast unheimlich anmutenden Frage, der Lacan den Status einer Frage des Jüngsten Gerichts verleiht, wird auf dieses Fehlen näher eingegangen. Gesucht ist ein Gestus, der diesem Fehlen die Treue hält. Diese Suche folgt dabei einer Auseinandersetzung mit dem, was von unterschiedlichen Autoren und Autorinnen, an vorderster Stelle wahrscheinlich von Slavoj Žižek und Alain Badiou, als „Ethik des Realen“ gefasst und mit dem erwähnten siebenten Seminar Lacans vernäht wird. Dies ist eine thematisch-inhaltliche Wegbeschreibung, die einem Verweiszusammenhang folgt, der nachgezeichnet wird, in seinem Kern aber nicht derartig stringent verlaufen kann, wie es vielleicht hier erscheinen mag. Dieser Weg wird nicht so einfach von Lacan über Žižek zu Badiou führen. Vielmehr

¹ Schneider-Harpprecht, Ulrike: Mit Symptomen leben. Eine andere Perspektive der Psychoanalyse Jacques Lacans mit Blick auf Theologie und Kirche (Forum Theologie u. Psychologie 3); München: LIT, 1998, S. 9.

² Lacan, Jacques: Das Seminar Buch VII. Die Ethik der Psychoanalyse; nn dt. Sprache hrsg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger; Textherstellung durch Jacques-Alain Miller; übersetzt von Norbert Haas; Weinheim, Berlin: Quadriga, 1996.

versteht sich die vorliegende Arbeit als Spurensuche, die von einer Diagnose ausgeht und nicht aber das Heilmittel gegen das Diagnostizierte suchen will, sondern im Gegenteil, diese Diagnose näher zu bestimmen, radikaler zu fassen versucht: *„Aus der Perspektive Lacans fehlt im theologischen Denken der kirchlichen Praxis ein ‚Fehlen‘.“*

Schon auf den ersten Blick mag der Leserin³ die fast tautologisch anmutende Schleifung oder Zirkelhaftigkeit der übernommenen Diagnose auffallen – „es fehlt (...) ein Fehlen“. Und das doppelte Auftreten von „f/Fehlen“ im Wortlaut der Diagnose wirft umgehend die Frage auf, um welches f/Fehlen es sich im ersten und um welches im zweiten Fall handeln mag. Was ist es, das da im theologischen Denken und seiner Praxis fehlt? Um welches Fehlen handelt es sich dabei? Ist dieses Fehlen objektivierbar, oder besser: Ist es als Ding vorstellbar, als fehlendes Etwas umschreibbar, oder kommt ihm ein gänzlich anderer Seinsmodus zu? Und andererseits ein ganz anderes Fragefeld: Was ist das Fehlen dieses Fehlens – zumal genau darauf die zitierte Diagnose zielt? Wie zeichnet sich das Fehlen des Fehlens aus? Was ist es, was das Fehlen fehlen lässt? Wie fehlt hier „etwas“? Oder: Was zeichnet dieses Fehlen des Fehlens aus? Schon hier wird deutlich, dass man es mit zwei unterschiedlichen Feldern zu tun hat, dass das Fehlen im Denken wohl anders fehlen muss als das Fehlen, das fehlt, weshalb man möglicherweise auch in je unterschiedlicher Weise davon wird sprechen müssen.⁴ Dies mag hier als gewitzte Spitzfindigkeit erscheinen. Tatsächlich aber ist Vorsicht geboten, so denke ich, geht es hier doch letztlich um die Frage wie Fehlen, Abwesenheit, Mangel, Verlust zu denken sind, und welche Imaginationen von Komplettheit, Fülle, Ganzheit sie zu denken evozieren. Schneider-Harpprechts Diagnose zielt auf ein sekundäres Fehlen – so sei dies hier der einfacheren Unterscheidung halber genannt – zielt auf das Fehlen des Fehlens. Dieses sekundäre Fehlen fehle der kirchlichen Praxis und dem theologischen Denken. Wohl aber mag dieses sekundäre Fehlen in einer wie auch immer gearteten Beziehung zu jenem primären Fehlen, dem Fehlen innerhalb der Ökonomie des Theologischen selbst stehen. Was ist also dieses primäre Fehlen

³ Nicht nur aus Gründen der flüssigeren Lesbarkeit verwende ich in dieser Arbeit durchgehend weibliche Formen.

⁴ Diese Differenzierung verdanke ich einem Hinweis von Dr. Peter Zeilinger.

und was passiert, wenn es selbst fehlt, wenn also jenes sekundäre Fehlen der Fall ist, und weiter: Woran mag sich ein Fehlen zeigen, ist doch Fehlen als Negativum nicht objektivierbar? Worin unterscheidet sich das eine dann vom anderen? Und schließlich: Welches Begehren entspringt dem?

Diese Fragen zu behandeln wird Ziel dieser Arbeit gewesen sein. Doch ist schon an dieser Stelle ein Anfang zu machen und ein Begriff oder Verständnis des Fehlens zu suchen, vor dem sich das im weiteren Verlauf Dargestellte entwickeln wird können.

1.1 f/Fehlen

Fehlen zu denken, bedeutet letztlich sein Gegenteil zu befragen. Fehlen hat mit dem Nicht-Fehlen zu tun, scheint sich vor dort her abzuleiten, zu speisen, scheint erst von einem Nicht-Fehlen, einem Ganzen, einer Fülle her denkbar zu sein. Fehlen führt per se ins Register des Imaginären, in ein Feld unter der Ordnung imaginierter Ganzheit. Dies zu erkennen und dem Fehlen einen zentralen, ja konstitutiven Platz im Denken (zuvorderst natürlich innerhalb der psychoanalytischen Theorie und Praxis) einzuräumen, ist wohl eine der wesentlichen Leistungen Lacans. Auf Seiten des menschlichen Subjektes gibt es nichts jenseits des Mangels, das nicht als Versuch entschlüsselt werden kann, das Fehlen, den Mangel, durch die Herausbildung einer imaginären Ganzheit zu kaschieren. Und auch jenseits des Subjektes gibt es keinen Ort, der nicht selbst in gleicher Weise von diesem Mangel durchfurcht und strukturiert wäre: Auch die symbolische, sprachlich strukturierte Ordnung ist nicht komplett. Dieser Mangel ist für Lacan allerdings konstitutiv und unhintergebar. Sein Gegenteil, die Fülle, war nie Gegenwart und wird nie Zukunft sein. Das Begehren der Psychoanalyse zielt nicht darauf ab, diesen Mangel zu schließen, ihn zu beheben, mit irgendetwas zu füllen, sondern im Gegenteil: das Imaginäre begehrt Ganzheit zu entlarven und den Spalt zwischen Fehlen und der Realisierung der Negation des Fehlens offen zu halten. Lacan versteht sich darin selber als radikaler Antihumanist. Das Imaginäre der humanistischen Phantasie ungebrochenen Menschseins, das

humanistische Phantasma ungespaltener Subjektivität wird eingerissen. Von da her ist klar, dass das Begehren dieses Denkens nicht im Totalen liegen kann, nicht in der totalen Selbstbemächtigung, nicht in der totalen Unversehrtheit, nicht in der totalen Ganzheit, weder des Subjekts noch des von ihr oder ihm begehrten Objekts. Vor diesem Hintergrund ist auch Lacans massive Ablehnung einer psychoanalytischen Tradition oder vielleicht sogar sozialpolitisch-psychoanalytischen Spielart gegenüber zu deuten, die er als Ich-Psychologie, als amerikanische Psychologie, radikal zurückweist.⁵ Inwieweit diese Abgrenzung der tatsächlichen Verfasstheit der psychoanalytischen Tradition Amerikas gerecht wird, kann hier nicht näher behandelt werden.⁶ Wesentlich ist aber, dass Lacan damit das Begehren der Psychoanalyse selbst problematisiert, zum Thema macht und ihre eigene Faszination am Imaginären, an jener phantasierten Ganzheit des Ichs, befragt. Ziel der Analyse ist für ihn nicht die (Re-)Installierung eines selbstidentischen Subjektes, da Selbstidentität und Ganzheit als imaginäre Struktur zu begreifen sind und damit nicht Ziel des analytischen Prozesses sein können. Damit befragt Lacan „Fehlen“ nicht nur hinsichtlich eines theoretischen Interesses, sondern in gleicher Weise hinsichtlich einer praktischen Ausrichtung der analytischen Kur. Diese Frage nach der praktischen Ausrichtung der psychoanalytischen Kur kann kaum anders denn als ethische Frage aufgefasst werden. Was wäre ein ethischer Imperativ innerhalb der Psychoanalyse? Was wäre eine Ethik der Psychoanalyse als Psychoanalyse? Das heißt vielleicht: Was ist das Ethische an der Psychoanalyse? Zur Frage steht hier also, ob eine Ethik der Psychoanalyse auch über sie hinausgehend etwas zu bedeuten haben mag, also ob eine mögliche Ethik der Psychoanalyse selbst etwas zur Ethik beizutragen habe, oder ob die psychoanalytische Theorie per se nicht sogar zu einer Befragung jeder Ethik zwingt. Um diese Fragen kreist schließlich auch das bereits erwähnte „Seminar VII, Die Ethik der Psychoanalyse“ Lacans. Und schon hier ist zu erahnen, dass diese Ethik, wie immer sie auch aussehen möge, in irgendeiner Weise mit „Fehlen“ zu tun haben wird.

⁵ Vgl. hierfür beispielsweise: Lacan, Jacques: Das Freudsche Ding. Oder der Sinn einer Rückkehr zu Freud in der Psychoanalyse; aus dem Französischen von Monika Mager; Wien: Turia + Kant, 2005, S. 36.

⁶ Einen interessanten, wenn auch soziologischen und nicht psychoanalytischen Blick auf den allgemeinen psychologischen Diskurs in den USA bietet beispielsweise Eva Illouz, die in ihrer Adorno-Vorlesung von 2004 die zunehmende, mitunter durch ein therapeutisches Narrativ strukturierte Selbstbemächtigung des Ichs in Interaktion mit einer kapitalistischen Ordnung analysiert. Vgl.: Illouz, Eva: Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2004; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

Von „Fehlen“ zu sprechen, „Fehlen“ zu denken, scheint sich nicht einer verborgenen Struktur entziehen zu können, die in einem impliziten oder unbewussten Verweis auf einen Urstand vor dem Fehlen besteht – und sei er auch bloß mythologisch oder quasi-mythisch (wie etwa Freuds genealogische Mythen des Ödipus oder des getöteten Urvaters). Dieser Urstand, als Vorgestelltes selbst unter der Ordnung des Imaginären, insinnuiert eine als verloren vorgestellte Gegenwart des Totalen, eine Gegenwart totaler Ganzheit jenseits von „Fehlen“, installiert sie als Verlorenes, als etwas, das einmal tatsächlich Gegenwart gewesen sein müsse. Damit verweist diese verborgene Struktur im Denken von „Fehlen“ implizit auf eine Bewegung der (Wieder-)Aneignung des Fehlenden, das sich als Differenz zwischen Gegenwart (dem Mangel) und unterstellter Ganzheit einer verlorenen Vergangenheit zu denken gibt.

Von da her ist dem Denken des Fehlens das Totale gleichzeitig inhärent, als – man könnte sagen – seine ihm eigenste Versuchung, als gespenstischer Wiedergänger einer unterstellten Vergangenheit der Fülle. Von einem Fehlen zu sprechen bringt also immer schon eine imaginäre Ganzheit mit ins Spiel, es haftet ihm ein Begehren des Totalen an, etwas „Unheimliches“, das vielleicht am besten mit dem zu beschreiben ist, was Freud tastend in seiner Schrift „Jenseits des Lustprinzips“⁷ in den Blick zu bekommen versucht hat. Wenn aber das Denken von „Fehlen“ mit diesem Überschuss imaginärer Fülle besetzt ist, wenn seine ihm eigenste Versuchung jene der Totalität ist, muss der Begriff des „Fehlens“ wohl noch näher differenziert werden, um „Fehlen in seiner Radikalität zu denken, um „Fehlen“ *als* Fehlen zu denken, ohne dabei seine Suspendierung oder Aufhebung unbewusst schon immer mitgedacht zu haben. Dominick LaCapra liefert hierfür in seinem Buch „Writing History, Writing Trauma“⁸ eine Unterscheidung, die sowohl „Fehlen“ in seiner Vielschichtigkeit ausfaltet, als auch ein Instrumentarium bietet das Gleiten verschiedener Diskurse über „Fehlen“ zwischen unterschiedlichen

⁷ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips; in: Gesammelte Werke XIII; Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, S.1-69. Dort befragt Freud die Möglichkeit einer Triebbewegung, in deren Verlauf die Befriedigung, die das Begehren in der nach dem Lustprinzip organisierten Bahnung erfährt, suspendiert wird und wie in einem Kurzschluss dem totalen Begehren nachgeht, dem Begehren seines eigenen Verschwindens, des Ausstieges aus der Schleife andauernder Verfehlung des totalen Objekts. Es ist Lacan, der dieser Schrift Freunds und dem von ihm angerührten Unheimlichen nachgeht und es fast wie zurück in die Erinnerung der Psychoanalyse ruft, worauf noch näher einzugehen sein wird.

⁸ LaCapra, Dominick: Writing History, Writing Trauma; Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 2001, S. 44.

Denkungsarten von „Fehlen“ in den Blick zu bekommen: Es ist dies die Differenzierung zwischen Abwesenheit und Verlust.

LaCapra unterscheidet zwei Weisen von „Fehlen“, wobei in ihnen das Moment der Beraubtheit, der Umschlag von Fülle in den Mangelstand, dieser unterstellte Ort, über den zurück oder hinaus das imaginäre Bild von Ganzheit vor dem Fehlen entstehen mag, eine je unterschiedliche Stellung einnimmt. Abwesenheit (engl.: absence) im Sinne LaCapras lässt nicht direkt auf einen vorgängigen Stand der Anwesenheit schließen. Das „Fort“ von etwas rekurriert nicht schon auf eine Vergangenheit des „Da“ desselben, während im Gegensatz dazu Verlust (engl.: loss) immer als Effekt einer vorausgegangenen Beraubung verstanden wird. Ob „Fehlen“ als Abwesenheit oder aber als Verlust gedacht wird, zieht weit reichende Konsequenzen innerhalb von Fehlens-Diskursen, innerhalb narrativer Strukturen „Fehlen“ zu sagen oder zu denken, nach sich. Zu befragen ist hier also, in welchem Sinn „Fehlen“ gedacht wird. Vorsicht ist geboten, wo eine Denkungsart von „Fehlen“ in eine andere umschlägt oder von einer zur anderen gleitet:

When absence is converted into loss, one increases the likelihood of misplaced nostalgia or utopian politics in quest of a new totality or fully unified community. When loss is converted into (or encrypted in an indiscriminately generalized rhetoric of) absence, one faces the impasse of endless melancholy, impossible mourning, and interminable aporia in which any process of working through the past and its historical losses is foreclosed or prematurely aborted.⁹

Diese Unterscheidung des Historikers LaCapra ist, wie er selbst anmerkt, nicht als binäre Opposition miss zu verstehen. Es ist dies vielmehr eine relative Differenzierung, wobei beide Denkungsarten von „Fehlen“ auf je unterschiedliche Weise einander zu durchdringen, aus- oder einzuschließen scheinen. So mag Verlust wohl immer Abwesenheit bedeuten, nicht aber geht umgekehrt jeder Abwesenheit ein Verlust voraus. LaCapras Verständnis von Abwesenheit geht damit über das historisch Reale des Verlustes hinaus:

Moreover, I would situate the type of absence in which I am especially (but not exclusively) interested on a transhistorical level, while situating loss on a historical level. In this transhistorical sense absence is not an event and does not imply tenses (past, present, or future). By contrast, the historical past is the scene of losses that may be narrated as well as of specific possibilities that may conceivably be reactivated, reconfigured, and transformed in the present or future.¹⁰

⁹ LaCapra: Writing History, Writing Trauma; S. 46.

¹⁰ LaCapra: Writing History, Writing Trauma; S. 48f.

LaCapra richtet also sein Interesse auf Abwesenheit als Nicht-Historisierbarkeit von Verlust, und kein real verlorenes Objekt, keine real vorangegangene Ungetrenntheit kann hier noch gedacht werden. Es geht um den Verlust (im Sinne von Abwesenheit) von etwas, das nie besessen wurde, das nie da war. „*In terms of absence, one may recognize that one cannot lose what one never had.*“¹¹

Schließlich führt LaCapra noch eine dritte Unterscheidungsnuance ein, die des Mangels (lack)¹² und weist damit auf eine zeitliche Differenzierung hin, wonach die Vergangenheit des Verlustes von der Gegenwart des Mangels abgelöst zu werden scheint. Das Verlorene von damals zeigt sich demnach in der Gegenwart als Mangel, als ein Imperativ, dass etwas hier sein *sollte*, was aber fehlt. Tatsächlich ist dieser Imperativ im Mangel die Erfahrungsweise des Subjektes. Fehlen im Sinne des Verlustes wird hier also als Mangel erlebt und dieses Defizitäre weist auf eine Ganzheit hin, scheint in dieser verlorenen Totalität seine Triebfeder, sein Begehren zu finden. Doch auch hier gilt, dass nicht jedem Mangel notwendigerweise ein realer Verlust vorausgegangen sein muss. Nicht jeder Mangel kann also sein Objekt benennen, das da sein sollte, es aber nicht ist. Einerseits nähert sich der Begriff des Mangels also dem von Abwesenheit an, andererseits kann damit aber auch die Gegenwart eines real vergangenen Verlustes bezeichnet werden, und für beide Bedeutungsnuancen mag der Imperativ zutreffen, dass etwas da sein sollte, was nicht da ist, unabhängig davon, ob es tatsächlich jemals da gewesen ist (Verlust) oder eben gerade nie (Abwesenheit).

Vielleicht lohnt es sich, diese Nuancierung auf die Diagnose vom „Fehlen des Fehlens“ anzuwenden. Das primäre Fehlen, jenes, das der Diagnose Schneider-Harpprechts zufolge seinerseits fehlt, würde ich mit LaCapra als Abwesenheit bezeichnen, durchaus im transhistorischen Sinn. Diagnostiziert wäre dann ein „Fehlen der Abwesenheit“. Mit der Anwendung von LaCapras Unterscheidung auf Schneider-Harpprechts Diagnose wird also dieses doppelte Fehlen differenziert und die Annahme bestätigt, dass hier Unterschiedliches auf je unterschiedliche

¹¹ LaCapra: *Writing History, Writing Trauma*; S. 50. Dies führt bereits sehr nahe an Lacans Rede von der Objekt-Ursache des Begehrens, seine Theorie des Begehrens generell und schließlich an seinen Begriff „das Ding“, den er gerade in Seminar VII entwickelt. Darauf wird später noch einzugehen sein.

¹² vgl. LaCapra: *Writing History, Writing Trauma*; S. 51.

Weise fehlt. Geht man mit mit LaCapra weiter, scheint jenes sekundäre Fehlen, das Fehlen der Abwesenheit, zu einer Inversion des Imperatives, dass etwas da sein solle, was nicht da ist, zu führen. Die Diagnose Schneider-Harpprechts, wonach hier ein Fehlen fehle, impliziert in ihrem Charakter als Diagnose, dass dieses Fehlen des Fehlens, dieser Verlust an Abwesenheit, ein zu korrigierendes Problem darstellt. Wie LaCapra deutlich macht, zeigt sich dieser Verlust als Mangel, dem ein Imperativ zu dessen Überwindung eingeschrieben ist. In diesem speziellen Fall aber, angesichts dieses doppelten Fehlens, scheint sich der Imperativ des Mangels aber in sein Gegenteil zu wandeln. Der Imperativ aus dem sekundären Fehlen fordert, dass da etwas nicht sein soll, was da aber (scheinbar) ist, verweist auf ein Zuviel, auf einen Überschuss. Es fehlt hier nicht ein Etwas, kein positives Objekt, es fehlt das Fehlen, Abwesenheit. Das heißt: Es gibt ein Zuviel, welches den Mangel auf der Seite der Abwesenheit verdeckt, das Fehlen qua Abwesenheit verdrängt, oder die Abwesenheit als bloßen Verlust denkt, in ein Objekt transformiert, das wieder gewonnen werden könnte. Der Imperativ des Mangels des primären Fehlens würde damit seiner Stoßrichtung folgen, Abwesenheit als solche verschleiern und ein Objekt besetzen. Diese Struktur müsste also am Werk sein, wenn man der Theologie dieses doppelte Fehlen, dieses „Fehlen des Fehlens, der Abwesenheit“ diagnostiziert. Aber wie erkennt man dieses Zuviel, das das primäre Fehlen, die Abwesenheit verbirgt, verdrängt, überlagert? Dieses Zuviel mag ja nur aus der Perspektive der Abwesenheit als Überschuss erscheinen, innerhalb der imaginären Struktur der Ganzheit muss es aber als Nichts verschwinden, muss es sich unsichtbar machen, muss es seine eigene Aktivität verbergen und sich ebenso vernichten wie die Abwesenheit, gegen die es auftritt.

1.2 Erinnern

Schneider-Harpprecht untersucht in ihrem Buch die Struktur verdrängter Abwesenheit und imaginärer Ganzheit aus der Perspektive der Praktischen Theologie. Sie führt das Denken bzw. die Psychoanalyse Jacques Lacans ins theologische Feld ein und nützt es als Instrumentarium ihrer Analyse, überträgt psychoanalytische Begriffe auf Phänomene, die die Praktische Theologie beschreibt. Das psychoanalytische Instrumentarium verfeinert damit also das methodische und analytische Werkzeug der Praktischen Theologie. Im selben Zug wird Psychoanalyse ins theologische Feld eingeführt, übertragen. Die vorliegende Arbeit operiert nicht im Feld der Praktischen Theologie, sondern versteht sich als dem fundamentaltheologischen Diskurs verpflichtet.¹³ Aber auch hier soll es zu einer Art indirekter Affirmation der Psychoanalyse, im Speziellen jener Lacans, kommen. Dieser Versuch kann sich aber nicht gänzlich von einer – man möchte fast sagen – verunglückten Rezeptionsgeschichte psychoanalytischen Denkens innerhalb der Theologie unbeeindruckt zeigen. Überraschend ist allerdings, dass diese Rezeption im Feld der praktischen Theologie weitaus fruchtbarer zu sein scheint als in Grundlagendisziplinen wie etwa der Dogmatik oder eben der Fundamentaltheologie. Die in der praktischen Theologie vollzogene Hinwendung zu den Sozialwissenschaften scheint nicht in gleicher Weise auf die Grundlagendisziplinen übertragbar zu sein. Kritisch zu befragen ist allerdings, ob eine Zuordnung der Psychoanalyse zu den Sozialwissenschaften dieser in ihrem Selbstverständnis überhaupt gerecht wird. Viel eher versteht sich diese doch als fundamentalkritische Theorie und Praxis, die selbst an epistemologische Grundlagen rührt. Vielleicht haben die theologischen Grundlagendisziplinen jenen fundamentalkritischen Gestus der Psychoanalyse seit ihrem Bestehen viel ernster genommen, als dies in den praktischen Fächern der Fall war oder ist, was zwar dem Selbstverständnis der Psychoanalyse eher zu entsprechen scheint, einer befruchtenden Auseinandersetzung und Lektüre aber abträglich gewesen sein mag. Als Fundamentalkritik musste Psychoanalyse zuvorderst als

¹³ Konkret ist diese Arbeit der neuen Politischen Theologie von Johann Baptist Metz verpflichtet.

Religionskritikerin erscheinen, noch dazu als eine, die ihre Position nicht aus dem bekannten Traditionsraum christlicher Binnenkritik heraus artikuliert.

In jüngster Zeit finden sich allerdings Tendenzen einer fundamentaltheologischen Rezeption der Psychoanalyse, die man vielleicht verallgemeinernd als Versuch einer Annäherung der einen an die andere Disziplin deuten könnte. Interessant daran ist, dass hierfür die neue Politische Theologie nach Johann Baptist Metz als jene theologische Richtung herangezogen wird, die mit dem Denken der Psychoanalyse konfrontiert, vielleicht sogar vernäht werden soll. Dabei wird der Versuch unternommen, anhand einer Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Erinnerung“ das Gemeinsame im Trennenden von Politischer Theologie und Psychoanalyse aufzuspüren und von diesem offenbar in beiden Diskursen zentralen Begriff her eine fruchtbare fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse anzuregen.

Peter Neuhaus spricht so von „'Erinnerung' als Brückenkategorie“ und versucht anhand dieser Kategorie zwischen Metz'scher Theologie und der tiefenpsychologischen Theologie Drewermanns zu vermitteln.¹⁴ Daniel Stosiek spricht von der Erinnerung des Leids im Sinne einer „herausfordernden Erinnerung“, die vor dem Vergessen bzw. Verdrängen zu bewahren ist. Dieser Widerstand gegen das Vergessen und Verdrängen sei Bindeglied zwischen Freud und Metz.¹⁵ Neuhaus' Buchtitel zitierend könnte man also von einem Versuch sprechen, „Erinnerung“ als Brückenkategorie zu denken, als jenes Bindeglied, vermittels dessen eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit Psychoanalyse glücken könnte.

Hier stellt sich allerdings die Frage, ob diesem Versuch nicht ein verkürztes Verständnis von „Erinnerung“ zugrunde liegt oder ihm vielleicht auch nur unbeabsichtigt unterläuft. Falls „Erinnerung“ tatsächlich als diese Brückenkategorie fungieren soll, steht sie als Phänomen in der Gefahr einer positivistischen Ausdünnung. Anders ausgedrückt: Ist hier „Erinnerung“ auch als das denkbar, das sich gerade dem Erinnern selbst entzieht? Wie verhält sich das Unerinnerbare der Erinnerung zu dieser Brückenkategorie-„Erinnerung“, wie das

¹⁴ Neuhaus, Peter: 'Erinnerung' als Brückenkategorie. Anstöße zur Vermittlung zwischen der Politischen Theologie von Johann Baptist Metz und der Tiefenpsychologischen Theologie Eugen Drewermanns (Forum Theologie und Psychologie 2); Münster: LIT, 2001.

¹⁵ Stosiek, Daniel: Herausfordernde Erinnerung. Gemeinsame Potentiale in Psychoanalyse, politischer Theologie und Judentum (Forum Theologie und Psychologie 5); Münster: LIT, 2001.

Unerinnerbare meiner eigenen Erinnerung, vielmehr noch aber das der Erinnerung der anderen. Ist nicht Erinnerung per se immer auch von einem nicht erinnerbaren Rest heimgesucht, der sich jeder Repräsentation entzieht und damit auch jeder positiven Erinnerung? Ist nicht dieses Uneinholbare inmitten der Erinnerung, oder an ihrem Rand – sofern dies überhaupt ein Lokalisierbares ist – eine Art konstitutiver Spalt, der unhintergebar bleibt, insistiert und damit jede Total-Erinnerung verfehlen lässt, gleichzeitig aber Erinnerung (hier nun vom Verb her gedacht) erst in Bewegung setzt?¹⁶

Kurz: Es gibt hier ein Unbehagen angesichts eines möglicherweise übereilten Brückenschlags, angesichts des Verdachts, „Erinnerung“ könnte positivistisch auf eine bloße Inhaltlichkeit, also auf positive Materialität, auf voll und ganz Repräsentierbares verkürzt werden.¹⁷ Zur Frage steht, wie sich dieser Erinnerungsbegriff allerdings dem gegenüber verhalten würde, was per definitionem jedem Erinnern entzogen bleibt: dem Trauma. Ebenso fraglich ist, inwieweit damit nicht nur dem Unerinnerbaren (inhaltlich gedacht) sondern auch der Unerinnerbarkeit (von der Person her gedacht) entsprechend Raum gegeben werden könnte. Mit Letzterem rührt man schließlich auch an der Frage, wie zu erinnern sei, was nie in ein Archiv des Zu-Erinnernden eingegangen ist, wie also der Namenlosen, der stummen Toten zu erinnern sei.¹⁸ Problematisch an dieser Brückenkategorie „Erinnerung“ könnte zusammenfassend also der Umstand sein, dass darin die Unmöglichkeit des Erinnerns¹⁹, der jedem Erinnern im Allgemeinen

¹⁶Vielleicht fällt die Nähe dieser Formulierung zu dem, was Lacan unter Begehren versteht, auf. Dem liegt die Hypothese zugrunde, dass Erinnerung und Begehren einer analogen Struktur folgend organisiert sind.

¹⁷ Dieses Unbehagen nimmt seinen Ausgang wie die neue Politische Theologie nach Metz an der Katastrophe, die der Name Auschwitz bezeichnet. Man müsste hier eine Theorie des Erinnerungsbegriffes selbst aufstellen oder bestehende Theorien dahingehend befragen, inwieweit sie in der Lage sind, selbst das Uneinholbare, das Nicht-Erinnerbare mit einzubeziehen. Man müsste wohl auch gesondert der Frage nachgehen, ob nicht die Metz'sche Rede von „*memoria passionis*“ schon von Grund auf, vielleicht ohne es zu wissen, Erinnerung auch auf das sich jedem Erinnern Entziehende hin offen hält. All dies kann hier nur gefordert, aber aus Platzgründen nicht selbst geleistet werden.

¹⁸ Hinsichtlich der Frage der Unerinnerbarkeit, der Zeugenschaft, dem Problem stellvertretender Erinnerung vgl.: Agamben, Giorgio: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

¹⁹Die Problematik des Erinnerns ist nicht zuletzt ein Kernthema der Psychoanalyse. Hinzuweisen ist hier beispielsweise auf eine Zeile in Freuds „Jenseits des Lustprinzips“, in der er sich mit einer zu beobachtenden Begrenztheit der Psychoanalyse in ihrer Praxis als Deutungskunst abzuarbeiten versucht und im weiteren Verlauf zur für ihn selbst unbehaglichen Annahme eines Todestriebs nahezu genötigt ist:

„Dann aber wurde immer deutlicher, dass das gesteckte Ziel, die Bewusstwerdung des Unbewussten [durch die Darlegung einer Deutung seitens der Analytikerin; meine Ergänzung], auch auf diesem Wege nicht voll erreichbar ist. Der Kranke kann von dem in ihm Verdrängten nicht alles erinnern, vielleicht gerade das Wesentliche nicht, und erwirbt so keine Überzeugung von der Richtigkeit der ihm mitgeteilten Konstruktion.“
Freud: Jenseits des Lustprinzips; GW XIII; S. 16.

und viel mehr noch der dem Erinnern im Speziellen – angesichts des Traumas oder des Nicht-Archivierten – inhärente Widerstand, nivelliert werden könnte.²⁰ Dies hätte wohl auch Auswirkungen auf beide in diesen versuchten Brückenschlag involvierte Disziplinen. Vielleicht würde damit eine Kurzführung der Psychoanalyse wie auch der neuen Politischen Theologie riskiert werden.

Die vorliegende Arbeit wird nicht versuchen, einen alternativen Erinnerungsbegriff zu entwickeln, der möglicherweise obigen Infragestellungen standhalten würde. Gesucht wird vielmehr ein Gestus, der selbst dem Nicht-Repräsentierbaren, dem „Jenseits-des-Archivs“, die Treue hält. Dies wird kein bloß präziser ausdifferenzierter, neuerlicher „Begriff“ von Erinnerung sein, sondern eine bestimmte Art „Fehlen“ zu denken. Angestrebt wird dabei kein Brückenschlag hin zur Psychoanalyse, über einen noch zu entwickelnden Gestus als neue Brückenkategorie. Meine Intention liegt nicht in dieser Annäherung, schon gar nicht in einer Vermittlung. Es gilt hier nicht zu vermitteln, und diese Aufgabe würde wahrscheinlich, falls sie überhaupt sich als solche stellen würde, einer Vermittlerin bedürfen, die beiden Polen, zwischen denen zu vermitteln wäre, annähernd gleich nahe oder fern stünde. In gleicher Weise müsste diese Vermittlerin wohl auch jenes Tauschobjekt kennen, das in dieser Vermittlung zwischen den Polen gewechselt werden würde – es müssten wohl mindestens zwei Objekte sein, mit unterschiedlichen Richtungen. Konkret gesprochen: Diese Arbeit wird der Psychoanalyse nichts anzubieten haben. Sie wird auch nicht die Theologie an die Psychoanalyse vermitteln. Sie wird nicht wissen, ob es ein Objekt gäbe, das die Psychoanalyse von der Theologie erhalten könnte. Sie wird auch nicht ein Objekt der Psychoanalyse entlehnen und es der Theologie einschreiben. Sie geht von einer Diagnose aus, und eine Diagnose ist kein Tauschhandel.

²⁰ Pointiert könnte man hier auch mit Maurice Blanchot sprechen: „*Muss man es wiederholen (ja, man muss), dass Auschwitz, das Ereignis, das ohne Unterlass seinen Anspruch an uns richtet, durch das, was es bezeugt, die nie vergehene Pflicht, nicht zu vergessen, einfordert: Erinnert euch, hütet euch vor dem Vergessen, und dennoch in diesem getreuen Gedächtnis werdet ihr niemals wissen. Ich unterstreiche das, weil das, was da gesagt wird, uns auf das verweist, wovon es keine Erinnerung geben kann, auf das Undarstellbare, auf den unaussprechlichen Schrecken, der jedoch, auf die eine oder andere Weise und immer in der Angst, das Unvordenkliche ist.*“

Blanchot, Maurice: „Vergesst nicht“, in: Blanchot, Maurice: Politische Schriften. 1958-1993; aus dem Französischen übersetzt und kommentiert von Marcus Coelen; Zürich-Berlin: diaphanes, 2007, S. 175-184; hier: S. 180 [H.i.O.].

Damit wird also der neuen Politischen Theologie kein ausdifferenzierterer Erinnerungsbegriff übergeben werden. Vielmehr wird von dieser Diagnose ausgehend nach einer Fehlens-Prozedur gesucht, nach einer Praxis inmitten des Theoretischen, die „Fehlen“ im theologischen Diskurs vielleicht stattzugeben in der Lage ist, ohne es neuerlich im Imaginären – von phantasierter Totalität und Fülle her – zu neutralisieren. Vielleicht ist dieser Gestus auch in der Lage Kriterien bereitzustellen, um ein „Fehlen des Fehlens“ an seinen Effekten zu erkennen, und Schneider-Harpprechts Diagnose damit nochmals ins Innerste der Grundlagen theologischen Denkens und in seine äußeren Vollzüge und Diskurse hineinzutragen.

Eine weitere Differenz zum versuchten Brückenschlag von Neuhaus oder Stosiek besteht in der Wahl des psychoanalytischen Diskurses, dem sich diese Arbeit zu verpflichten versucht, nämlich wie auch Schneider-Harpprechts Untersuchung dem Diskurs Jacques Lacans.²¹ Dabei wird hier Lacans Denken keiner neuerlichen Lektüre aus sich selbst heraus unterzogen. Es soll hier aber als Rahmen und Sprungbrett fungieren, ohne dass sich diese Arbeit als Beitrag zur einschlägigen Lacanforschung verstünde.²² Sie wird Lacan auch nur marginal streifen, aber – so hoffe ich – zumindest stumm im Blick behalten.

²¹ Im Hintergrund von Neuhaus' und Stosieks Auseinandersetzung steht die freudsche Psychoanalytische Tradition ohne ihre Reformulieren durch Lacan. Es ist hier nicht der Ort, um auf die Differenz zwischen Freud und Lacan hinsichtlich der Bedeutung von Religion in ihrem Denken bzw. der unterschiedlichen Bewertung derselben näher einzugehen. Für einen kurzen vergleichenden Überblick sei verwiesen auf das Kapitel „God is Real“ in: Leupin, Alexandre: *Lacan Today. Psychoanalysis, Science, Religion*; New York: Other Press, 2004. Dort vor allem S. 106-107 u. S. 114-115.

²² Die bisherige Rezeption Lacans im theologischen Feld scheint, ohne dass meine Recherche diesbezüglich Vollständigkeit für sich in Anspruch nehmen könnte, relativ spärlich. Vor allem im deutschsprachigen Raum sind mir neben Schneider-Harpprechts Monographie keine einschlägigen Arbeiten bekannt, während sich die Forschungslage im englischsprachigen Feld etwas anders darstellt. Hierfür sind zwei Sammelbände zu nennen, die eine explizite theologische Auseinandersetzung mit dem Denken Lacans auf der Basis zweier Symposien dokumentieren:

Scharlemann, Robert P. (Hg.): *Theology at the End of the Century. A Dialogue on the Postmodern with Thomas J. J. Altizer, Mark C. Taylor, Charles E. Winquist and Robert P. Scharlemann* (Studies in Religion and Culture); Virginia: The University Press of Virginia, 1990. Und: Wyschogrod, Edith / Crownfield, David/ Raschke, Carl A. (Hg.): *Lacan and Theological Discourse* (SUNY series in philosophy); With an Introduction by David H. Fischer and Comments by David Cownfield; Albany: State University of New York Press, 1989.

Auch jenseits der speziellen Rezeption im theologischen Diskurs ist ein deutlicher Vorsprung der englischsprachigen Beschäftigung mit Lacans Werk im Allgemeinen zu verzeichnen. Dem Wiener Verlag Turia + Kant kommt mit seinem Verlagsprogramm (nicht zuletzt auch durch die Ermöglichung weiterer Übersetzung Lacanscher Texte und Seminare) eine für den deutschen Sprachraum nicht groß hoch einzuschätzende Bedeutung zu. Hervorzuheben ist auch die deutsche Übersetzung von Elisabeth Roudinescos *Lacan Biographie: Roudinesco, Elisabeth: Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems*; Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek; Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.

1.3 Begehren

1959 bis 1960 hält Jacques Lacan sein bis zu dahin siebentes Seminar, dem er den Titel „Die Ethik der Psychoanalyse“ gibt.²³ Im Durchgang dieses Seminars unternimmt Lacan eine Parallelektüre der ethischen Diskurse von Aristoteles bis Kant und des Diskurses der Psychoanalyse. Auffällig ist hier schon eine eigenartige Ungenauigkeit oder Spannung im Seminartitel, der sich einerseits als Überschrift zu einer der Psychoanalyse inhärenten Ethik liest, also als Frage nach dem Ethischen innerhalb der Analyse, nach dem der Analyse eigenen ethischen Anspruch, aber andererseits auch als Überschrift zu einer Ethik der Psychoanalyse, die als Ethik neben jeder anderen Ethik das Feld ethischer Diskurse durchpflügt. Damit changiert schon der Titel dieses Seminars zwischen der Psychoanalyse als Praxis einer Kur, die nach für sie spezifischen ethischen Kriterien ausgerichtet sein mag, und der Psychoanalyse als gesellschaftskritische Theorie, die weit über das Feld der analytischen Kur hinausragt und ethische Diskurse mit dieser Ethik der Psychoanalyse – so es sie gäbe – konfrontierte. Letztlich bleibt der Seminartitel in eben dieser Unentscheidbarkeit. Lacan selbst formuliert: „Wenn es eine Ethik der Psychoanalyse gibt – was eine Frage ist –, dann gibt es sie insofern, als die Analyse in irgendeiner Weise etwas, und sei's auch wenig, beiträgt, das sich als Maß unseres Handelns setzt – oder es einfach behauptet.“²⁴ Obwohl sich Lacan damit wohl in erster Linie an die Teilnehmerinnen seines Seminars wendet, also an das analytische Feld selbst, bleibt auch hier unentscheidbar, ob mit dieser Formulierung nicht auch ein Allgemeines außerhalb des analytischen Kreises angesprochen ist, ob also die zweite Person Plural nicht auch ganz allgemein ein Plural aller ist, nicht nur der Lacans und seiner Zuhörerinnen. Trotz oder gerade aufgrund dieser Unentscheidbarkeit oder der Gleichzeitigkeit des Objektes oder der Adresse der in Seminar VII unternommenen Reflexion – sowohl das Ethische in der Psychoanalyse, als auch

²³ Zur Einführung des Titels durch Lacan vgl.: Lacan: Seminar VII; S. 7.

²⁴ Lacan: Seminar VII; S. 371.

das Ethische im Allgemeinen – steht fest, dass Lacan hier keine eigenständige Ethik im eigentlichen oder engen Sinne ausgearbeitet hat, die er den bestehenden ethischen Diskursen entgegenstellte, und auch keine Hyperethik, die jede andere Ethik umfasste. Das Seminar VII könnte vielleicht als Reflexion über das Ethische (im doppelten Sinn – innerhalb und außerhalb der Psychoanalyse) vor dem Hintergrund der Psychoanalyse und aus ihrer Praxis heraus betrachtet werden. Vielleicht könnte dies sogar im Sinne einer Art Metaethik verstanden werden.²⁵

Lacan führt in seiner Reflexion in Seminar VII eine Perspektive ins ethische Denken ein, die man als Perspektive des Unmöglichen bezeichnen könnte, und unterwirft es damit einer subtilen Kritik, befragt ihre operativen Bedingungen:

Nun, seltsam für ein summarisches Denken, das denken möchte, dass jegliche Erforschung der Ethik sich auf den Bereich des Ideals, wenn nicht gar des Irrealen beziehen muss, werden wir ins Gegenteil, in die umgekehrte Richtung gehen, in die Richtung einer Vertiefung des Begriffs des Realen.²⁶

Massimo Recalcati verdichtet diese Bewegung und spricht von einer „Wendung“, die „vom Idealen zum Realen“ führt.²⁷ Diese Bewegung vom Idealen zum Realen erscheint auf den ersten Blick eher als Beschneidung der Ethik, als Depotenzierung, da das Sollen damit scheinbar sein Telos nur im bloß Gegebenen der Wirklichkeit fände. Tatsächlich aber ist die Bedeutung des Realen bei Lacan eine völlig vom Alltagsverständnis verschiedene und ist nicht mit der Realität als solcher zu verwechseln. Innerhalb der Theorie Lacans ist das Reale neben dem Symbolischen und dem Imaginären eines von drei Registern, mit deren Hilfe Lacan den psychischen Apparat und dessen Artikulationen untersucht. Es handelt sich dabei um eine methodische Unterscheidung²⁸, um drei miteinander verwobene Fragehinsichten, Horizonte oder auch drei Ordnungen, „wesentliche

²⁵ Seminar VII wurde von Lacan zwischen 1959 und 1960 gehalten. 1960, also in der letzten Phase des Seminars, hielt Lacan auf Einladung der Faculté universitaire Saint-Louis in Brüssel unter dem Titel „Diskurs an die Katholiken“ einen Vortrag, in dem er auf einzelne Punkte des Seminars VII eingeht. In den einleitenden Worten dieses Vortrages formuliert Lacan bereits eindeutiger, was die externe und interne Stellung einer möglichen Ethik der Psychoanalyse betrifft: „Im Zentrum meiner Lehre dieses Jahres steht also genau dieses im allgemeinen eher gemiedene Thema der ethischen Auswirkungen der Psychoanalyse, der Moral, welche diese nahelegen, voraussetzen und enthalten kann, und vielleicht des einen Schritts nach vorn, des groß gewagten, den sie uns für den Bereich der Moral zu tun erlauben würde.“ Lacan, Jacques: Diskurs an die Katholiken, in: Lacan, Jacques: Der Triumph der Religion welchem vorangeht der Diskurs an die Katholiken; übersetzt aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek; Wien: Turia + Kant, 2006, S.7-58, hier S. 12.

²⁶ Lacan: Seminar VII; S. 19.

²⁷Vgl. Recalcati, Massimo: Der Stein des Anstoßes. Lacan und das Jenseits des Lustprinzips; aus dem Italienischen von René Scheu; Wien: Turia + Kant, 2000, S. 66.

Register der menschlichen Realität²⁹. Es ist hier nicht der Ort um näher auf diese drei Ordnungen ausführlich einzugehen. Zentral für die vorliegende Arbeit ist lediglich eine grobe Unterscheidung.

Das Symbolische kann als sprachliche Struktur begriffen werden, als ein Spiel von Differenzen, als Domäne des Signifikanten. „So gehört jeder Aspekt der psychoanalytischen Erfahrung, der eine linguistische Struktur aufweist, der symbolischen Ordnung an“³⁰. Gleichzeitig ist diese Struktur von einem konstitutiven Mangel gekennzeichnet. Das, worauf der Signifikant verweist, ist nicht da, geht im Sagen nicht auf. Zudem ist die Verbindung von Signifikat und Signifikant arbiträr, willkürlich. Bedeutung gleitet von Signifikat zu Signifikant,³¹ zeigt sich erst vom Ende der Äußerung her nachträglich. Lacan hat hier die Forschungen des Schweizer Linguisten Ferdinand de Saussure aufgenommen und von diesem her Freuds Texte einer Relektüre unterzogen.³² Später schließlich wird Lacan in für ihn ungewöhnlich knapper Weise formulieren: „ (...) *das Unbewusste ist strukturiert wie eine Sprache* (...)“³³.

Im Gegensatz zum Spiel der Differenzen in der Ordnung des Symbolischen basiert die Funktion des Imaginären auf Ähnlichkeit, auf der identifizierenden Kraft des Bildes. Es ist dies eine Ordnung, die nach Lacan letztlich für die Bildung des

²⁸ Damit stellen die drei Register mitunter eine Art methodisches Handwerkszeug dar, um Phänomene der analytischen Praxis quasi von drei Seiten her zu betrachten. Andererseits bietet die Trias der Ordnungen eine Verfeinerung des Begriffsapparates an, da Begriffe nach allen drei Ordnungen hin differenziert werden können. Lacan dazu in Seminar I: „*Ohne diese drei Bezugssysteme – unmöglich irgend etwas von der analytischen Technik und der Freudschen Erfahrung zu verstehen. Viele Schwierigkeiten zeigen ihre Berechtigung und klären sich, wenn man diese Unterscheidungen anwendet.*“ Lacan, Jacques: Das Seminar Buch I. Freuds technische Schriften; hrsg. von Haas, Norbert / Metzger, Hans-Joachim; Textherstellung durch Jacques-Alain Miller; übersetzt von Werner Hamacher; Weinheim, Berlin: Quadriga, 2. Aufl. 1990 [1. Aufl. 1978], S. 97.

²⁹ Lacan, Jacques: Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale; in: Lacan, Jacques: Namen-des-Vaters; übersetzt aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek; Wien: Turia + Kant, 2006, S.11-62. Hier S. 15.

³⁰ Evans, Dylan: Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse; aus dem Englischen von Gabriella Burkhart; Wien: Turia + Kant, 2002. S. 299.

³¹ Mit De Saussure: „*In eine Anreihung hineingestellt, erhält ein Glied seinen Wert nur, weil es dem vorausgehenden oder dem folgenden oder beiden gegenübersteht.*“ De Saussure, Ferdinand: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft; hrsg. von Charles Bally und Albert Sechehaye, unter Mitwirkung von Albert Riedlinger; übersetzt von Hermann Lommel, mit einem Nachwort von Peter Ernst; Berlin, New York: Walter de Gruyter, 3. Aufl. 2001 [1. Aufl. 1931], S. 147.

³² Dazu Elisabeth Roudinesco in ihrer Lacan Biographie: „*Weil Lacan nun von einer Freudschen Konzeption des Unbewussten ausging, war er folglich der erste Denker des Jahrhunderts, der eine fruchtbare Verbindung zwischen der in Genf begonnenen strukturalen Revolution und der Wiener Entdeckung herstellen konnte.*“ Roudinesco: Lacan. S. 415.

³³ Lacan, Jacques: Das Seminar Buch XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse; Textherstellung durch Jacques-Alain Miller; übersetzt von Norbert Haas; Weinheim, Berlin: Quadriga, 4. Aufl. 1996 [1. Aufl. 1978], S. 26 [H.i.O.].

Ichs unabdingbar ist, die Identifikation mit dem Ähnlichen.³⁴ „*Das Imaginäre ist der Bereich des Bildes und der Vorstellung, der Täuschung und Enttäuschung. Die grundlegenden Illusionen des Imaginären sind die Ganzheit, die Synthese, die Autonomie, die Dualität und vor allem die Ähnlichkeit.*“³⁵ Ganz knapp und verkürzt könnte man hinsichtlich der beiden Register des Symbolischen und des Imaginären auch von einer Opposition von zwei das Subjekt strukturierenden Grundkategorien – Wort und Bild – sprechen, auch wenn diese Verkürzung der Komplexität und gegenseitigen Verwobenheit dieser beiden Ordnungen natürlich nicht gerecht wird.

Das schließlich dritte Register des Realen widersetzt sich weitgehend einer näheren Bestimmung. Wie bereits angeklungen ist, ist dieses Register nicht mit der Realität als solcher gleichzusetzen. Vielmehr ist darunter annäherungsweise das zu verstehen, was sich gerade dem Symbolischen und Imaginären entzieht. „All das, was wir bis jetzt vom Realen haben, ist wenig neben dem, wovon man sich nicht einmal ein Bild machen kann, denn das dem Realen Eigentümliche ist schließlich, dass man sich kein Bild davon macht.“³⁶ Und in gleicher Weise ist das Reale auch das, dem sprachlich nicht in entsprechender Weise beizukommen ist. Dem Realen haftet damit etwas Traumatisches an. „Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, dass das Reale am Ursprung der analytischen Erfahrung sich als ein *nicht Assimilierbares* zeigt – in Form des Traumas...“³⁷. Gleichzeitig ist das Reale aber nicht nur das gänzlich Andere, das radikal Heterogene, über das sich nichts sagen ließe, da es umgekehrt sowohl das Symbolische als auch das Imaginäre als Störung oder Überdetermination heimsucht.³⁸ Dem Realen haftet eine eigenwillige Doppeldeutigkeit an: Einerseits ist es eine überbordende Totalität, die sich der

³⁴ Hierzu ist auf Lacans Theorie des Spiegelstadiums zu verweisen. Vgl. dazu: Lacan, Jacques: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der Psychoanalytischen Erfahrung erscheint, in: Lacan, Jacques: Schriften I; hrsg. von Haas, Norbert; Weinheim, Berlin: Quadriga, 2. Aufl. 1986 [1. Aufl. 1973], S.61-70.

³⁵ Evans: Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse. S. 146.

³⁶ Lacan, Jacques: Der Triumph der Religion, in: Lacan, Jacques: Der Triumph der Religion welchem vorangeht der Diskurs an die Katholiken; S.59-90, hier S. 81.

³⁷ Lacan: Seminar XI; S. 61 [H.i.O.].

³⁸ Lacan hat aus diesem Grund in einem späteren Werk, das immer stärker vom Versuch geprägt war, zentrale Punkte seines Denkens mithilfe quasi mathematischer Formalisierung, so genannter Matheme zu präzisieren, die Verbindung der drei Register durch die Topologie einer Knotenstruktur, dem Borromäischen Knoten, definiert. In diesem Knoten sind jeweils zwei seiner insgesamt drei Bänder durch das je andere dritte Band miteinander verbunden. Diese Art der Verknötung findet sich bei allen Elementen, egal welche beiden Bänder man darauf hin überprüft. Umgekehrt löst sich der gesamte Knoten, wenn nur ein einziges Band aufgelöst, durchschnitten wird. Dies gilt ebenso an jeder Stelle der Struktur.

Repräsentation entzieht, andererseits – gerade eben als Entzogenes – ist es innerhalb jeder es notwendigerweise verfehlenden Repräsentation absoluter Mangel, radikales Fehlen.

Im Zuge von Seminar VII verbindet Lacan mit dem Realen den Begriff „das Ding“, den er Freuds „Entwurf einer Psychologie“³⁹ entnimmt und einer Relektüre unterzieht.⁴⁰ Das Ding ist für Lacan jenes verlorene Etwas, das nie besessen wurde, ein totales Objekt, nahe am Realen und Ursprung des Begehrens.

„Dieses Objekt wird da sein, wenn alle Bedingungen erfüllt sind, letztlich - klar ist freilich, dass das, was es zu finden gilt, nicht wiederzufinden ist. Es ist die Natur des Objekts, als solches verloren zu sein. Es wird nie wiedergefunden sein. Etwas ist da, in der Erwartung eines Besseren oder in der Erwartung eines Schlechteren, aber eben in Erwartung.“⁴¹

Wesentlich an dieser Formulierung Lacans ist die Verneinung eines – man könnte es so nennen – abgeschlossenen Passivums, was das Ding betrifft, wonach es nie *wiedergefunden sein wird*. Dies impliziert die Unabschließbarkeit des Findens – man mag immer wieder zu finden glauben, aber nie gefunden haben. Für Lacan ist der Mensch, wie bereits anfangs in Zusammenhang mit seiner Ablehnung der Ego- oder Ich-Psychologie angeklungen ist, radikal Mangelwesen und deshalb konstitutiv Begehrenswesen. Das Begehren aber ist ein Begehren nach dem Unmöglichen. Dies liegt in Lacans Unterscheidung zwischen Objekt und Objektursache des Begehrens begründet. Die Ursache des Begehrens ist nicht das Objekt, das das Begehren auf sich zieht. Die Ursache des Begehrens liegt in einem Mangel, der durch die Nicht-Totalität aller Repräsentation, durch sein Dem-Signifikanten-unterstellt-Sein konstitutiv für seine Existenz ist.

„Auf der Suche nach diesem verlorenen Objekt gleitet das Begehren metonymisch der Signifikantenkette entlang. Aber genau das, wonach gesucht wird, gibt sich in Wirklichkeit niemals in der Kette. *Das Ding* ist etwas Reales, das keinen Zugang zur Signifikantenkette hat, sondern gleichsam diesseits von ihr verbleibt, indem es den Punkt ihres Ursprungs konstituiert.“⁴²

Jedes Objekt wird damit in die Würde des Dings, des unterstellten Objekts, dessen man in einer Vergangenheit, die nie Gegenwart war, verlustig gegangen ist, gesetzt, ohne den Mangel tatsächlich füllen zu können. Dem Ding als Objektursache des Begehrens kommt aber selbst keine Existenz zu – es *ist* nicht.

³⁹Vgl. Freud, Sigmund: Entwurf einer Psychologie, in: Gesammelte Werke. Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885 bis 1938; Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, S.373-486.

⁴⁰Vgl. Lacan: Seminar VII; S. 59. Und: Recalcati: Der Stein des Anstoßes; S. 69.

⁴¹ Lacan: Das Seminar Buch VII; S. 67.

⁴² Recalcati: Der Stein des Anstoßes; S. 70 [H.i.O.].

Es ist keine kausale Ursache, kein Anstoß, kein Ursprung der Zeit nach und dennoch Ursache des Begehrens. Ursache ist es aber gerade als Abwesendes, als Leere am Ort einer phantasierten ursprünglichen Mangellosigkeit.

„Lacan geht davon aus, dass der Verlust dem Verlorenen vorangeht und dass es beim Verlust von *dem Ding* nicht um den Verlust eines Ursprungs geht, sondern darum, dass der Verlust selbst der Ursprung ist. 'Am Anfang war der Mangel', könnte man sagen, und Mythen über ein solches oder anderes Objekt (zum Beispiel Mutterleib), welches das Objekt des ursprünglichen Verlustes sein sollte, sind nur nachträgliche Konstruktionen, die versuchen, auf diesen Mangel zu antworten, dass sie ihn in das Phantasma einspannen. Der Verlust geht dem Verlorenen voran.“⁴³

Damit schließt sich nur ein erster Bogen zu der in Auseinandersetzung mit Dominick LaCapra unternommenen Befragung des Fehlens. Man könnte hier mit LaCapra also von Abwesenheit sprechen, von einem Fehlen, das sein Objekt nie besessen hat. Ganzheit, die Schließung des Mangels, ist von Lacan her als imaginäres Phantasma demaskiert. Die Verwechslung von Abwesenheit und Verlust kann mit Lacan bestenfalls als Sublimierung begriffen werden, denn „sie erhebt ein Objekt (...) zur Dignität des *Dings*.“⁴⁴ Psychoanalytisch betrachtet ist diese Abwesenheit auch unter dem Gesichtspunkt der Kastration zu verstehen, oder wie Recalcati formuliert:

Die Unmöglichkeit, das *Ding* wiederzufinden, impliziert nämlich ganz im Sinne Freuds eine Konfrontation mit dem Gesetz der Kastration. Lacan schreibt die Kastration (...) als Mathem: $S(\bar{A})$, wobei die Barre, die den Anderen⁴⁵ durchstreicht, darauf verweist, dass es einen Mangel, eine Leere im Anderen gibt. Die Annahme dieses Mangels bezeichnet jenen entscheidenden Punkt, den das Gesetz der Kastration in der Ökonomie des Begehrens einführt.⁴⁶

Der direkte Zugang zum Ding ist also schon durch die Unvollständigkeit des Registers des Symbolischen verunmöglicht. Diese Unmöglichkeit ist konstitutionell, strukturell und letztlich nicht überwindbar, es sei denn um den Preis der Psychose, der rasenden Gewalt, des Terrors – oder mit anderen Worten, um den Preis der Begegnung mit dem traumatischen Antlitz des Realen. Hier kann auch Lacans Rezeption von Freuds eigenartiger Studie „Jenseits des Lustprinzips“

⁴³ Zupančič, Alenka: Die Ethik des Realen. Kant, Lacan (Wo Es war 7); hrsg. von Slavoj Žižek; Wien: Turia + Kant, 1995, S. 29.

⁴⁴ Lacan: Seminar VII; S. 138 [H.i.O.].

⁴⁵ Der „Anderer“ ist ein Begriff Lacans, der vereinfachend als Alterität der Sprachordnung eingeschrieben ins Register des Symbolischen betrachtet werden kann. Die Gebarrtheit des Anderen bringt letztlich auch zum Ausdruck, dass – wie bereits angeklungen ist – auch das Register des Symbolischen nicht vollständig ist. Mit der Leere, die auch das Symbolische ausstreicht oder heimsucht, ist das Symbolische nicht dem Realen gegenüber abgeschlossen. (Für eine genauere Behandlung vgl. beispielsweise Evans: Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse; S. 38-40.)

⁴⁶ Recalcati: Der Stein des Anstoßes; S. 72, [H.i.O.].

situiert werden, in deren Verlauf Lacan auf jenes Unheimliche stößt, das Freud in seiner Schrift über ein Jenseits des Lustprinzips widerfahren ist. Es ist Lacan, der – gegen einen allgemein ablehnenden Tenor im analytischen Feld dieser Schrift gegenüber – gerade ihr, mit ihrer zögerlichen und fast hypothetischen Annahme eines Todestriebes, innerhalb der analytischen Theorie und Praxis neue Bedeutung verleiht. Freud gelangt in diesem Text, der in seinem Gestus vielleicht am ehesten mit einer Meditation im philosophischen Sinne verglichen werden kann, in einer sich langsam vortastenden Denkbewegung zur Annahme eines jenseits der Ökonomie des Lustprinzips organisierten Triebs zum Unbelebten zurückzukehren⁴⁷. Getragen von Erfahrungen der analytischen Praxis ahnt Freud, dass nicht alles dem Hedonismus des Lustprinzips unterstellt ist, dass in bestimmten Fällen etwas die Bahnungen des Lustprinzips suspendiert, auf eine totale Realisierung des Begehrens zurast, auf eine Realisierung des Begehrens, die gerade in der Realisierung das Begehren zum Erliegen bringt, eine totale Realisierung, ein Sprung ins Reale, in die traumatische Totalrepräsentation, die in ihrer äußersten Form der Tod ist.

Hier kann nur wieder zur Frage der Ethik bei Lacan zurückgekehrt werden.

Wie bereits angemerkt wurde, kann Lacans Unternehmen in Seminar VII als Wendung der Ethik vom Ideal zum Unmöglichen verstanden werden. Triebfeder dieser Ethik der Psychoanalyse ist letztlich eine Art Treue zum Unmöglichen des Realen. Es geht hier also nicht um eine Bewegung, die aus dem Vorfindbaren der Wirklichkeit ein Ideal als dessen Überbietung und ethisches Telos konstruiert, sondern um eine Bewegung, die aufgrund der Wendung zum Realen, gerade das Vorfindbare oder Gegebene bzw. dessen Bestimmung selbst unterläuft,⁴⁸ indem auf die strukturelle Unvollständigkeit, auf ein unhintergebares Fehlen inmitten alles Vorfindbaren verwiesen wird. Diesem Fehlen, dieser Abwesenheit ist die Treue zu halten, dieser Leere ist mit Lacan eine Schließung zu verunmöglichen. Vor diesem Hintergrund kann auch Lacans ethisches Kriterium aus Seminar VI verstanden werden, demzufolge „...es nur eines gibt, dessen man schuldig sein

⁴⁷vgl. Freud: Jenseits des Lustprinzips; S. 68.

⁴⁸Alenka Zupančič hat diesem das Mögliche transgredierenden Moment eine eingehende, weiter oben bereits zitierte Studie gewidmet. Vgl.: Zupančič: Die Ethik des Realen. Dabei geht Zupančič von der These aus, dass erst Lacans Konzeption „ermöglicht, die volle Tragweite der Kantschen Ethik zu ermessen.“ (ebendort S. 8).

kann, zumindest in analytischer Perspektive, und das ist, abgelassen zu haben von seinem Begehren.⁴⁹ Von seinem Begehren nicht abzulassen kann mit den bisherigen Ausführungen im Hintergrund als eine Aufrechterhaltung der Metonymie des Begehrens verstanden werden, gegen die Gewalt des exzessiven Genießens⁵⁰ des Dings, gegen die schließende Realisierung des Begehrens. Man müsste hier vielleicht von einer gebarrten Realisierung ausgehen, was bedeutete, dass die Realisierung des Begehrens gerade in seiner Nicht-Realisierung bestünde.⁵¹ Damit wäre von einem der Realisierung inhärenten Aufschub zu sprechen, der die Realisierung des Begehrens von seinem Ende her denkt. Lacan selbst bringt in Seminar VII diese Perspektive des Endes ins Spiel:

„Und hier kann ich Sie nur an das erinnern, was ich seinerzeit artikuliert habe – sein Begehren zu realisieren, geschieht mit Notwendigkeit immer in der Perspektive einer absoluten Bedingung. Da der Anspruch zugleich jenseits und diesseits seiner selbst ist, verlangt er, sich mit Signifikantem zu artikulierend, stets nach anderem, fordert in jeder Bedürfnisbefriedigung anderes, breitet und fügt sich die formulierte Befriedigung in diese Kluft, bildet sich das Begehren als das, was diese Metonymie unterstützt, das heißt das, was der Anspruch über das, was er formuliert, hinaus sagen will. Und deshalb wird die Frage der Realisierung des Begehrens notwendig in der Perspektive des Jüngsten Gerichts formuliert.

Versuchen Sie sich zu fragen, was das heißen kann, *sein Begehren realisiert zu haben* – wenn nicht, es, wenn man so sagen kann, am Ende realisiert zu haben.“⁵²

Die Realisierung des Begehrens ist hier also als Bewegung zu sehen, die sich einer Schließung verwehrt – dies bedeutet die ethische Forderung Lacans, nicht von seinem Begehren abzulassen.

⁴⁹Lacan: Seminar VII; S. 380.

⁵⁰ Ich gehe hier nicht näher auf den Begriff des Genießens, auf jene todestriebhafte Überschreitung des Begehrens, ein und verweise auf: Boehme, Tim Caspar: Ethik und Genießen. Kant und Lacan; Wien: Turia + Kant, 2005, S. 73-75.

⁵¹ Oder in den Worten Žižeks: „Das heißt, die Realisierung des Begehrens entspricht nicht einem Status, in dem Begehren einfach 'erfüllt', 'vollkommen befriedigt' würde; sie besteht vielmehr in einer Reproduktion des Begehrens selbst, seinem Kreislauf.“ Žižek, Slavoj: Mehr-Genießen. Lacan in der Populärkultur; Wien: Turia + Kant, 3. Aufl. 2003 [1. Aufl. 1997].

⁵²Lacan: Seminar VII; S. 350f [H.i.O.].

1.4 Praxis

Nach dieser Annäherung an Lacan und der versuchten Fokussierung auf dessen Seminar VII mit dem dort aufgestellten ethischen Imperativ, nicht von seinem Begehren abzulassen, ist nochmals kurz zu Schneider-Harpprechts Diagnose zurückzukehren. Wichtig ist hier festzuhalten, dass diese Diagnose das Fehlen des Fehlens konkret verortet. Schneider-Harpprecht zielt auf einen bestimmten Ort ab: Das Fehlen fehlt nicht irgendwo, es fehlt im Denken der Praxis. Ich möchte diese Diagnose hiermit noch zuspitzen und in der hier quasi unternommenen Übertragung von der Praktischen Theologie auf die Fundamentaltheologie nicht nur vom Denken der Praxis sprechen. Wenn in der Grundlagendisziplin das Denken des Theologischen selbst zum Thema wird, dann ist damit das Denken als solches als Praxis ausgewiesen, weshalb Schneider-Harpprechts Diagnose auf das Denken des Theologischen selbst hin auszusprechen ist.

Vor diesem Hintergrund wird hier also nach einer Praxis, das heißt nach einem Denken gesucht, welches dem Fehlen einen konstitutiven Platz einräumt, ohne es in einer wie auch immer gearteten vielleicht dialektischen Schlichtung wieder zu verschleiern. Dieser Gestus scheint in der Behandlung von Lacans Ethik der Psychoanalyse angeklungen zu sein, und dieser Spur wird hier nun gefolgt. Lacan selbst hat dieser „Ethik“, so es tatsächlich eine ist, keinen Namen gegeben, es sei denn indirekt und sehr allgemein jenen des Seminartitels „Ethik der Psychoanalyse“. In der Rezeption des Seminars aber scheint sich überraschenderweise ein Name für diese Ethik oder diesen Gestus etabliert zu haben, der der „Ethik des Realen“, der sehr spezifisch auf die Ausrichtung dieser Ethik auf das Reale verweist, auf jene nicht symbolisierbare Ordnung des Unmöglichen. Es ist vor allem das Werk des slowenischen Philosophen Slavoj Žižek, in dem diese Ethik des Realen von zentraler Bedeutung zu sein scheint.⁵³ Dieser Spur der Lacan-Rezeption Žižeks bezüglich des siebenten Seminars ist hier zu folgen. Überraschend daran ist – soviel sei hier schon vorausgeschickt –, dass Žižeks Auseinandersetzung mit Lacans Seminar VII immer wieder eng mit

⁵³Zu erwähnen ist hier natürlich auch Alenka Zupančič, deren von Žižek herausgegebenes Buch „Die Ethik des Realen“ bereits angeführt wurde und auf die später noch näher einzugehen sein wird.

Elementen verknüpft zu sein scheint, die im weitesten Sinne als theologisch⁵⁴ bezeichnet werden können – und dies trotz der Tatsache, dass Žižek wohl als glühender Atheist bezeichnet werden muss. Nach einer kurzen Hinführung zu Žižek ist dies kritisch zu prüfen und seine Ethik des Realen nachzuzeichnen, ehe im späteren dritten Kapitel schließlich noch auf den französischen Philosophen Alain Badiou einzugehen und mit ihm über Žižek hinauszugehen ist. Gerade bei Badiou wird sich die oben unternommene gegenseitige Durchdringung oder vielleicht sogar Identifizierung von Denken und Praxis in besonderer Weise darstellen. Es geht hier also um ein Denken als Praxis, ein Denken, das einem Imperativ unterstellt ist, von daher um eine Ethik, die nicht allerdings Moral ist, um eine Ethik des Realen.

⁵⁴Auf das mutmaßlich Theologische im Denken Žižeks wird im nächsten Kapitel näher eingegangen.

2 Slavoj Žižek und die Ethik des Realen

Žižek is, it would seem so far, a Slovenian Lacanian Hegelian.⁵⁵

2.1 Hinführung – Textlage und Verortung

Die oben angeführte und wohl kürzest mögliche Beschreibung enthält vielleicht fast alles, was man über Slavoj Žižek wissen muss. Zweifelsfrei enthält sie ihre eigene Unmöglichkeit. Damit ist aber ein Eintritt markiert in eine Auseinandersetzung mit Slavoj Žižek, die gemessen an der spärlichen Sekundärliteratur zu seinem Werk bzw. dessen vor allem im deutschsprachigen Raum dünner wissenschaftlicher Rezeption nicht leicht fällt.⁵⁶

Für vorliegende Arbeit wurden neben einem Großteil der Werke Žižeks zwei Einleitungen zu Žižek (Sarah Kays „Critical Introduction“ aus dem Jahr 2003 und Ian Parkers „Critical Introduction“ aus 2004) sowie verschiedene Beiträge zu Žižeks Werk aus vor allem englischsprachigen Zeitschriften oder Sammelwerken herangezogen. Die große Divergenz in der Bewertung von Žižek, welche sich schon im Vergleich von Einleitungswerken findet, erschwert es, Žižeks Denkbewegungen mittels Referenz auf bereits geführte Auseinandersetzungen adäquat darzustellen. Die Spannungen zwischen den unterschiedlichen Sichtweisen auf Žižek, welche in der Sekundärliteratur aufscheinen, werden hier vereinzelt durchdringen, sollen aber nicht zu Žižeks Ungunsten ausgewertet werden. Von der Aufnahme persönlich gefärbter Kritikpunkte gegen Žižek, wie sie sich in vereinzelt Darstellungen finden lassen, habe ich Abstand genommen, zumal sie bis hin zu einer vagen Pathologisierung des Philosophen reichen.

Ich habe versucht, die mir vorliegende Sekundärliteratur zu sichten und weitgehend einzuarbeiten. Um aber nicht vom Sog der beschriebenen Spannung

⁵⁵ Parker, Ian: Slavoj Žižek. A Critical Introduction; London, Sterling, Virginia: Pluto Press, 2004, S. 5.

⁵⁶ Für die problematische Lage der Sekundärliteratur zu Žižek vgl. auch Erik M. Vogts Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband: Vogt, Erich M. / Silvermann, Hugh J. (Hg.): Über Žižek. Perspektiven und Kritiken; mit einem Beitrag von Slavoj Žižek; übersetzt und mit einem Einleitungstext versehen von Erik M. Vogt; Wien: Turia + Kant, 1. Aufl. 2004, S. 7f.

im Blick auf Žižek gebeugt zu werden, werde ich über große Teile hinweg Žižek direkt von seinen eigenen Texten her diskutieren. Hier soll einleitend nur kurz auf zumindest zwei Verortungsversuche Žižeks anhand zweier Sekundärwerke eingegangen werden, bevor Žižek von seinen eigenen Texten her zu befragen ist.

„Žižek is, it would seem so far, a Slovenian Lacanian Hegelian.“ Ian Parker, von dem diese Beschreibung stammt, weist darauf hin, dass sich ihre Aussage mit der Anordnung der Terme, über die Slavoj Žižek beschrieben wird, verändert. Besondere Bedeutung misst Parker dabei dem letzten der drei Elemente zu:

How one shuffles those three descriptive terms, and how one places the final one as the theoretical anchor or final destination, is not so easy to determine though, and that final term changes depending on who he [Žižek; meine Anmerkung] is writing for.⁵⁷

Der Staat Slowenien, das heißt auch die historische und politische Genese dieses Staates, der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan bzw. dessen theoretisches System auf dem Boden einer Relektüre Freuds und Hegels, das heißt eine bestimmte Interpretation Hegels, gelten hier als die drei beschreibenden Momente des Gegenwartsphilosophen Slavoj Žižek. So wie sich das Hauptaugenmerk von einem Term der Beschreibung auf einen anderen verschiebt, in Abhängigkeit von der Adresse der Rede Žižeks, wird sich wahrscheinlich auch jede Auseinandersetzung mit Žižek dem jeweils bevorzugten beschreibenden Term entsprechend verschieben, je nach der Bedeutung, die Slowenien, Lacan und/oder Hegel in der entsprechenden Darstellung Žižeks beigemessen wird. Parker beginnt in seiner Einführung zu Žižek mit dem Versuch einer Darstellung der Entstehung des Staates Slowenien und der Positionen, die Žižek in diesem Prozess eingenommen hat, bzw. der Antagonismen dieser Geschichte, denen gegenüber Žižek theoretisch wie auch praktisch politisch Stellung bezogen hat.⁵⁸

⁵⁷ Parker: Žižek; S. 5.

⁵⁸ Vgl.: Kapitel 1 „Yugoslavia – To Slovenia“ in: Parker: Žižek; S. 11-35. Wesentlich erscheint mir hier vor allem die Darstellung von Žižeks Analyse und Dechiffrierung des ethnischen Bewusstseins im Jugoslawien Miloševićs als retroaktive Produktion eines Traumas, einer Gründungsgeste ethnischer Differenz, um über einen Rückgriff auf eine ferne Vergangenheit (die Schlacht von Kosovo 1389) den gegenwärtigen sozialen Antagonismus zu erklären und mittels dieses Phantasmas politisch zu kanalisieren (S. 25f). Hervorzuheben ist vielleicht auch Žižeks Analyse der Bedeutung des unterstellten Genießens der anderen (S. 27), der Mechanismen der Konstruktion des Feindes (S. 28) sowie der Rolle der westlichen Staaten Europas im jugoslawischen Bürgerkrieg. Während Žižek in den von Parker angeführten Quellen eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Kriegsgeschehen seiner Heimat bietet, reichen Žižeks über die Analyse hinausgehenden Erfahrungen mit der Jugoslawischen Politik jenseits des Krieges vom gegen ihn gehegten politischen Argwohn aufgrund vermuteter ideologischer Abweichung und der daraus resultierenden Unmöglichkeit einer akademischen Anstellung (S. 18) bis hin zu seiner Kandidatur in den

Parkers Absicht einer ersten Verortung Žižeks vor der Geschichte Sloweniens dient der Darstellung der politischen und philosophischen Struktur, innerhalb welcher Žižek sein Denken entwickelt und auf das hin er dieses als Instrumentarium seiner Analysen anwendet bevor es Slowenien immer wieder verlässt.

So what we need to grasp, then, are what the conditions of impossibility of Yugoslavia were that made it possible for the Republic of Slovenia to appear, and so what the conceptual conditions were for Žižek to appear as he did both here and there.⁵⁹

Vor diesem Hintergrund macht sich Parker in den darauf folgenden Kapiteln daran, Žižeks Hegelinterpretation, seine Lesart Lacans und seine Nähe zu Marx und der Populärkultur zu umreißen. Obwohl Parker dabei versucht, eine Hierarchisierung der oben genannten drei Terme Slowenien/Hegel/Lacan zu vermeiden, scheint in seiner Lesart Žižeks eine Favorisierung des Hegelschen Aspektes von Žižeks Denken nicht von der Hand zu weisen. Zur Frage steht also, ob Žižeks Hauptaugenmerk auf Lacan oder eben auf Hegel liegt, welcher der beiden zur Lesehilfe oder zum Brennglas des jeweils anderen wird. Gegen Ende seiner Einführung versucht Parker diese Asymmetrie in der Gewichtung von Hegel und Lacan in Žižeks Werk aufzuzeigen und sie trotz einer stärkeren Betonung des Hegel-Aspekts als gegenseitige Durchdringung zu lesen:

So, that first relationship between the two is asymmetrical, to the extent that we can say that Lacan is a kind of machine for reading Hegel.⁶⁰

Und Parker etwas später: “

The other, complementary, effect of this elaboration of Lacan as a machine for reading Hegel is that Lacan himself is reconfigured so that psychoanalysis is tuned to certain frequencies in Hegel.⁶¹

Einen weiteren Verortungsversuch von Žižeks Denken unternimmt Sarah Kay. Auch Kay befragt in ihrer Einführung⁶² das Verhältnis der beiden Elemente Hegel/Lacan in Žižeks Denken und kommt dabei allerdings zu einem anderen Schluss. Während sich Lacan vorwiegend an Freud orientiert habe, soll Žižek

Präsidentenwahlen 1990 (S. 34).

⁵⁹ Parker: Žižek; S. 12.

⁶⁰ Parker: Žižek; S. 117.

⁶¹ Parker: Žižek; S. 117.

⁶²Kay, Sarah: Žižek. A Critical Introduction (Key contemporary thinkers); Cambridge: Polity Press, 2003.

nach Kay Hegel als eigentlichen Bezugspunkt von Lacans Denken bemühen.⁶³ Žižek versucht Kay zufolge Lacan also als eine Art Hegelianer *après coup* zu lesen. „*In particular, while Žižek transforms Hegel into a psychoanalytic philosopher, he also reads psychoanalysis as a rationalist metaphysics.*“⁶⁴ Schließlich aber hält Kay fest, dass Žižeks Hauptaugenmerk nichts desto trotz auf Lacan und nicht auf Hegel liege, wenn sie schreibt: „*That is, there is never any question that Lacan, not Hegel, is the primary reference point.*“⁶⁵ Kay stützt diese Aussage mittels Bezugnahme auf Russel Grigg, der in Lacan ebenfalls den essentiellen Aspekt von Žižeks Denken sieht.⁶⁶

Nun geht es an dieser Stelle nicht darum, die sozusagen orthodoxeste Lesart Žižeks auszumachen und sich in vorliegender Arbeit darauf zu verpflichten. Wenn mit Parker die Elemente Hegel/Lacan/Slowenien in Žižeks Denken ihre jeweilige Bedeutung von der Stoßrichtung der Argumentation Žižeks bzw. der entsprechenden Adresse abhängen, so kann im weiteren Verlauf in der Auseinandersetzung mit für diese Arbeit wichtigen Denkbewegungen Žižeks konkret der richtungweisende Hintergrund – sei er nun von Lacan, Hegel oder wie sich zeigen wird vielleicht auch Schelling her determiniert – direkt vom Text aus befragt werden. Der Umstand, dass hier nun ganz unvorbereitet Schelling auftaucht, kann auch als Indiz für die Unvollständigkeit obiger Debatte gewertet werden, bleibt doch in ihr ein Rest, der erst in der Arbeit mit dem konkreten Text zu Tage tritt und fruchtbar zu machen ist. Gleichzeitig ist hier vor allem all das von Interesse, was in Žižeks Denken auf Lacans Ethik der Psychoanalyse zurückverweist, weshalb das Element Slowenien außer Acht gelassen wird, und auch Žižeks Hegel-Rezeption ist hierfür von geringer Bedeutung. Wie zu Ende von Kapitel 1 festgehalten wurde, soll stattdessen ein bestimmter Aspekt von Žižeks Lacan-Rezeption untersucht werden, nämlich jene Auseinandersetzung mit Lacan, die Žižek unter dem Begriff der Ethik des Realen verdichtet und die in Lacans Seminar VII wurzelt.

⁶³ Für einen kurzen Abriss der Hegel-Rezeption Lacans, die nicht ohne Kojève zu denken ist, sei auf das Kapitel „Lacan zwischen Hegel und dem Surrealismus“ verwiesen, in: Bürger, Peter: *Ursprung des postmodernen Denkens*; Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000, S. 132-141.

⁶⁴ Kay: *Introduction*; S. 17.

⁶⁵ Kay: *Introduction*; S. 22.

⁶⁶ Vgl. Grigg, Russel: *Absolute Freedom and Major Structural Change*; in: *Paragraph 24/2/2001*, S. 112.

Nach diesen Vorbemerkungen ist also eine Art Streifzug durch Žižeks Werk zu unternehmen und einzusammeln, was dem Verständnis des Begriffes der Ethik des Realen dienlich scheint. Diese Bewegung nimmt ihren Ausgang bei einer überraschenden Linie, die sich durch Žižeks Werk zieht, nämlich jener seiner Lektüre von im weitesten Sinne religiösen Diskursen. Die Spurensuche nach Žižeks Ethik des Realen wird in ein Feld führen, das von religiösen oder sogar theologischen Diskursen durchzogen ist. Dieser Nähe zum Theologischen gegenüber soll hier allerdings eine zurückhaltende, kritische Distanz entgegengebracht werden. Sie wird nicht gesucht um Žižek im theologischen Feld sozusagen einzubürgern. Ziel ist ein Sammeln von Elementen, die sich in unterschiedlichen Denksträngen Žižeks finden und mit seiner Ethik des Realen verwoben sind. Wie sich zeigen wird, ist der Begriff des Aktes unter diesen Elementen zentral. Dem folgend werden die nächsten Abschnitte von Žižeks Kierkegaard-Rezeption zu dessen Schelling-Rezeption und seinem Denken des Aktes führen, bevor auf den Begriff der Ethik des Realen näher eingegangen und das Gefundene auf diesen Begriff hin gebündelt wird. In all dem soll versucht werden Lacans Seminar VII als Brennpunkt im Blick zu behalten.

2.2 Wiederholung, Akt, Suspension des Ethischen und Politik

Bei der Durchsicht von Žižeks Publikationen fällt eine zunehmende Zuwendung zu christlichen Autoren bis hin zur Thematisierung explizit christlicher Fragestellungen auf. Damit reichert Žižek seinen Diskurs mit Denkbewegungen an, die er einer christlichen Tradition entlehnt und für seine Zielrichtung hin zuspitzt. So nimmt Žižek beispielsweise in seinem frühen Buch „Enjoy your symptom!“⁶⁷ Kierkegaards Rede der religiösen Wiederholung auf, um dieses Konzept an Lacan heran zu tragen und ihm nicht zuletzt eine politische Stoßrichtung zu verleihen.

⁶⁷ Žižek, Slavoj: Enjoy your symptom! : Jacques Lacan in Hollywood and out. New York, Routledge, 2001² (1.Aufl. 1992).

2.2.1 Von der Wiederholung zum Akt

Kierkegaards Denken der Wiederholung wird von Lacan her für Žižek zu einer realen Wiederholung des Unmöglichen, des Unmöglichen als Trauma des Realen, das sich der Signifikation entzieht. Žižek folgt also Kierkegaards Sprung in die religiöse Wiederholung, in Kierkegaards Versuch, der Unmöglichkeit das Vergangene zu wiederholen etwas entgegen zu halten. Mit Kierkegaard macht Žižek also vor dem Unmöglichen der Wiederholung nicht halt. Wenn es unmöglich ist, das Vergangene wieder zu holen, ist zumindest diese Unmöglichkeit zu übernehmen oder zu durchqueren:

(...) [I]nsofar as repetition is not possible, it is possible to repeat this very experience of impossibility (...). This is how Lacan conceives the difference between repetition of a signifier and repetition *qua* traumatic encounter with the Real: the repetition of a signifier repeats the symbolic *trait unaire*, the mark to which the object is reduced, and thus constitutes the ideal order of the Law, whereas 'traumatism' designates precisely the reemergent failure to integrate some 'impossible' kernel of the Real.⁶⁸

Interessant daran ist, dass dieses auftauchende Scheitern im Trauma für Žižek einen wiederholenden Charakter zu haben scheint. Was in der Übernahme der Unmöglichkeit der Wiederholung wiederholt wird, ist der Moment der Unmöglichkeit selbst. Das Wort ‚re-emergent‘ verweist in Žižeks Text dabei auf ein bereits „vorausgegangenes“ Scheitern, ein der Sache nach vorgängiges Scheitern. Dieses ‚re‘ oder ‚wieder‘ deutet auf eine gründende Begegnung mit dem Realen hin, auf ein konstitutionelles Scheitern, auf das, was Žižek von Lacan her als ‚erzwungene Wahl‘ bezeichnet.

This constitutive character means that the ‚social contract‘, the inclusion of the subject in the symbolic community, has the structure of a forced choice: the subject supposed to choose freely his community (since only a free choice is morally binding) does not exist prior to this choice, he is constituted by means of it. The choice of community, the ‚social contract‘, is a paradoxical choice where I maintain the freedom of choice only if I ‚make the right choice‘: if I choose the ‚other‘ of community, I stand to lose the very freedom, the very possibility of choice (in clinical terms: I choose psychosis). What is sacrificed in the act of choice is of course the Thing, the incestuous Object comes to be through being lost, i.e., that it is not given prior to its loss. For that reason, the choice is forced (...).⁶⁹

An späterer Stelle wird eine ähnliche Struktur, dieses ‚re‘ oder ‚wieder‘, das auf eine ursprüngliche Geste verweist, wiederkehren, wenn Žižeks Schelling-Interpretation und von dort her sein Konzept des Aktes thematisiert werden.

⁶⁸ Žižek: Enjoy your symptom!; S. 79 [H.i.O.].

⁶⁹ Žižek: Enjoy your symptom!; S. 74f.

In seiner weiteren Auseinandersetzung mit Kierkegaard greift Žižek nun das Paradox auf, wonach Geschichte gegen die vergangene erlebte Erfahrung einer offenen Geschichte in der rückblickenden Betrachtung dazu tendiert, als bloßes Notwendigkeitsgeschehen verkannt zu werden. Der rückwärtsgewandte Blick assimiliert die vergangene Offenheit von Geschichte, die Momente ihrer Brüche, der Wahl.

[I]f we observe the past as necessary, we forget that it is something that came into existence. By means of the repetition of the past, we undermine this image of history qua the linear process of the unfolding of an underlying necessity and unearth its process of becoming (...).⁷⁰

Žižek liest nun eine Suspension dieser Assimilation mit jener Kierkegaardschen religiösen Wiederholung, die er wie oben angedeutet von Lacans Realem her denkt, zusammen. Für Žižek geschieht Wiederholung demnach dort, wo der sozusagen wiederholende Blick in die Vergangenheit diese Vergangenheit in ihrer Offenheit sichtbar werden lässt, gegen den Lauf einer Geschichte der Notwendigkeit. Dieser Blick übernimmt die Unmöglichkeit der Wiederholung, wird von der Unmöglichkeit als traumatische Begegnung mit dem Realen gebrochen. Damit soll in der Treue zum Realen als Unmöglichem die scheinbare Notwendigkeit der gegenwärtigen Struktur als nicht-anders-Mögliche aufgebrochen werden.

Schon hier ist die politische Triebfeder Žižeks ersichtlich. Wiederholung in seinem Sinn, eine Rückkehr zur Vergangenheit, hält sich nicht bei ihrer Determiniertheit auf, darf die Gewordenheit des Gegenwärtigen nicht vergessen und damit die Handlungsfreiheit der Gegenwart verspielen. Žižeks leitende Frage mag hier also jene nach dem Neuen, nach den Bedingungen der Möglichkeit der Veränderung sein. Paradoxerweise speist sich die Möglichkeit des Neuen aus der unvorgänglichen Unmöglichkeit das Vergangene zu wiederholen, aus der Übernahme dieser Unmöglichkeit, aus der Gründungsgewalt des Realen. Žižek folgt hier also einer politischen Stoßrichtung, spricht nicht ohne politische Adresse, spricht von den Bedrohten der aktuellen Gegenwart und erblickt in diesem Gestus der Wiederholung eine theologische Dimension.

The specific dimension for this repetition, in which, to the gaze of those stigmatized by the utmost actual threat, the past appears in its ‚possibility‘, is that of theology – it is perhaps

⁷⁰ Žižek: Enjoy your symptom!; S. 79.

somewhat easier to understand thus why the concept of repetition was eminently theological for Kierkegaard.⁷¹

Žižek selbst weist darauf hin, dass diese seine Lesart auf den ersten Blick wenig mit Kierkegaards Begriff des Religiösen zu tun zu haben scheint. Er behauptet aber, Kierkegaards Intention sei es gewesen, einen christlichen Gestus wach zu halten, der gerade in der Subversion und Suspension des göltigen (ethischen) Gesetzes bestehe.

(...) Kierkegaard's aim was to reaffirm the Christian attitude in its 'scandalous' reverse, before it settled down into a force of law and order, i.e., to reaffirm it as an act, as was the very appearance of Christ in the eyes of the keepers of the old law, before Christ was 'christianized', made part of the new law of Christian tradition. This scandalous 'suspension of the Ethical' (of the old Jewish law) inherent to the Christian attitude is what Kierkegaard wants to resuscitate (...).⁷²

Mit dieser Lesart von Kierkegaard tauchen bereits Kategorien auf, die miteinander in enger Verbindung stehen und eine zentrale Rolle in Žižeks Denken einnehmen: sein Konzept des Aktes, der Gestus einer Rückwendung auf eine primordiale Tat (Wiederholung) und die Rede von einer Suspension des Ethischen.

Žižek fährt fort, die in seiner Kierkegaard-Interpretation entwickelte Suspension des Ethischen dahingehend zu entfalten, dass diese nicht eine äußere oder nachträgliche Begrenzung oder gar Aufhebung des Ethischen darstelle:

As we have already pointed out, this religious suspension of the Ethical is not its simple external abolition but its inherent condition of possibility, i.e., precisely that which confers on the Ethical its identity. The same point can be rendered also in terms of the universal and its constitutive exception: the religious 'suspension of the Ethical' refers to an exception which does not relate to the universal as its external transgression but, precisely qua exception, founds it (...).⁷³

Hier klingt ein weiteres Thema an, das Žižek in seiner späteren Arbeit weiterverfolgen wird, vor allem in seiner Auseinandersetzung mit Alain Badiou⁷⁴ und dessen Denken einer singulären Universalität, nämlich die Frage des Verhältnisses zwischen Universalität und einer singulären Ausnahme. Das Universale scheint hier in der Ausnahme oder der Übertretung zugleich begründet

⁷¹ Žižek: Enjoy your symptom!; S. 80.

⁷² Žižek: Enjoy your symptom!; S. 83.

⁷³ Žižek: Enjoy your symptom!; S. 84.

⁷⁴ Hier nur schon ein kurzer Vorklang auf Badiou aus dessen Paulus-Buch: „Das einzige mögliche Korrelat des Einen ist das Universale. Das allgemeine Dispositiv einer Wahrheit enthält das Eine (in der paulinischen Fabel die göttliche Transzendenz, den Monotheismus), das Universale (die gesamte Menschheit, den Beschnittenen wie den Unbeschnittenen) und das Singuläre (das Christusergebnis).“

Badiou, Alain: Paulus. Die Begründung des Universalismus. München: sequenzia, 2002. S. 143.

zu sein, als auch von ihr her rekonfiguriert zu werden. Die Überschreitung ist damit der bestehenden Ordnung zugleich inhärent und von ihr nicht assimilierbarer Exzess. Sie ist sozusagen „extim“⁷⁵. Diese Wortschöpfung Lacans verweist auf eine nicht dialektisch schlichtbare Spannung von Innen und Außen und ist eng mit dem im vorangegangenen Kapitel erläuterten Begriff des Dings verbunden. Wesentlich hieran ist, dass die Unmöglichkeit des Dings, seine inhaltliche Nähe zum Realen, mit einer Gründungsgeste hinsichtlich der Position des Subjektes selbst verspannt ist:

Das Ding ist ursprünglich, was wir das Signifikats-Außerhalb nennen möchten. Als Funktion dieses Signifikats-Außerhalb und in einem pathetischen Verhältnis zu ihm bewahrt das Subjekt seine Distanz und konstituiert sich in einer Art Verhältnis oder Primäraffekt, der aller Verdrängung vorausgeht.*⁷⁶

Damit ist das Ding in seiner Extimität konstitutiv für das Subjekt, sein Innerstes, dass aber als Unmögliches von ihm nie besessen wird oder besessen worden ist, ihm je äußerlich anders bleibt.

Zusammenfassend bestimmen diese Elemente – das Paradox von singulärer Ausnahme und Universalität, dessen konzeptuelle Nähe zu einer Unmöglichkeit⁷⁷, vielleicht sogar unmöglichen Möglichkeit in Verbindung mit der Rede vom Akt, einer Wiederholung der Gründungsgeste und einer Suspendierung des Ethischen – das Feld, das Žižek vor dem Hintergrund von Lacans Seminar VII mit seinem Denken der Ethik des Realen zu umspannen versucht.

Žižek beschließt seine Auseinandersetzung mit Kierkegaard zum Ende eines Kapitels mit dem programmatischen Titel „Why Is Every Act a Repetition“ und pointiert in einer Zusammenfassung seine Kernargumentation, die ihn über seine Lesart Kierkegaards zu einer Definition des Aktes führt:

⁷⁵ Vgl.: Lacan: Seminar VII, S. 171.

⁷⁶ Lacan: Seminar VII; S. 67 [H.i.O.]. (* im Zitat bezeichnet: Deutsch im Original)

⁷⁷ Peter Widmer verweist auf die Nähe von das Ding und dem Unmöglichen: „Lacan hat dieses Konzept des Dings, das in der Rezeption Freuds weitgehend verloren ging, wieder aufgegriffen und aus ihm das Herzstück der Ethik der Psychoanalyse gemacht. Paradigmatisch lässt sich hier seine Reformulierung der Psychoanalyse darstellen. Nicht weit entfernt von der Philosophie Kants, deren Spuren sich auch bei Freud erkennen lassen, fasst Lacan das Ding als das Unmögliche auf, dessen Fehlen mit Imaginationen (Phantasmen) gefüllt wird.“ Mit Widmer ist hier festzuhalten, dass es der Psychoanalyse Lacans um ein Durchqueren (also eine Praxis) eben dieses Phantasmas geht.

Widmer, Peter: Zwei Schlüsselkonzepte Lacans und ihre Bedeutsamkeit für die Praxis. S. 19; in: Gondek, Hans-Dieter; Hofman, Roger; Lohmann, Hans-Martin [Hg.]: Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk; Stuttgart: Klett-Cotta, 2001. S. 15-48.

(...) [I]s not 'exception reconciled in the universal' the most succinct definition of act? In this precise sense, an act is always 'beyond good and evil': it suspends the given ethical standards of good, yet it does so in a way that is inherent to the very maintenance of good. In other words, an act does not only apply the given ethical standards but redefines them. As to the problem of choice, this means that *choice becomes an act when its effectuation changes the value of its terms*. In a long note to the first chapter of *Philosophical Fragments*, Kierkegaard exemplifies it by means of the choice between freedom and nonfreedom (fall into sin): at the beginning, it is possible for me to choose equally between the two terms; however, as soon as I choose nonfreedom (sin), I am no longer in a position to exchange it for freedom, i.e., I lose the very freedom of choice. The same goes for all ethical acts: once the decision is taken, the very field of choice is transformed.⁷⁸

Damit liefert Žižek ein erstes Konzept dessen, was nach seiner Diktion unter einem Akt zu verstehen ist. Kierkegaard fungiert hierbei als Material, das Žižek zur Entwicklung seiner Konzeption durchforstet. Innerhalb eines lacanianisch aufgeladenen Feldes zieht er Kierkegaard heran und liest daraus jene Struktur, die er für seinen psychoanalytisch-politischen Diskurs als Konzept des Aktes fruchtbar macht. Sarah Kay fasst Žižeks Kierkegaard-Rezeption, ohne auf dessen politische Dimension einzugehen, wie folgt zusammen:

Kierkegaard's analysis shows, Žižek argues, that the religious is both the condition of the ethical (formal codes are born from the religious act) and its point of breakdown – the inner limit at which such codes are challenged and collapse. This means that, for Kierkegaard, the religious occupies the position of the singular in relation to the universal.⁷⁹

2.2.2 Žižek und das Theologische

Trotz dieser Aussage Sarah Kays ist an dieser Stelle näher auf Žižeks vermeintliche Nähe zum Feld des theologischen oder religiösen Diskurses einzugehen. Die Weise, auf die Žižek sich Kierkegaards als christlichem Philosophen bedient, steht hier als Beispiel für seine frühe Verfahrensweise mit religiösen, christlichen oder theologischen Fragestellungen. Das theologische Feld dient hier als Reservoir, aus dem Žižek schöpft, dem er Konzepte oder Denkfiguren entlehnt, um sie für seinen Diskurs zu verwerten.⁸⁰ In seinen späteren und jüngsten Büchern dringt Žižek, wie weiter unten noch deutlicher werden wird, direkt ins theologische Feld vor. Kay stellt diesen Sachverhalt als Übergang des

⁷⁸ Žižek: *Enjoy your symptom!*; S. 105 [H.i.O.].

⁷⁹ Kay: *Introduction*; S. 112.

⁸⁰ Michael Moriarty zeigt dies unter anderem am Beispiel von Žižeks Pascal-Lektüre. Vgl.: Moriarty, Michael: *Žižek, religion and ideology*; S. 125-129; in: *Paragraph 24/2/2001*; S. 125-139.

Denkens Žižeks von der Beschäftigung mit einem anfangs ihm äußerlichen theologischen Feld hin zu einer Auseinandersetzung mit diesem Feld von innen heraus dar.

Make no mistake; Žižek remains through all this a staunch materialist and atheist. There is nothing pious in his use of religion, and much to surprise the religious. His early discussion of Christianity shows only a skimpy familiarity with biblical or theological texts, and although *Did Somebody Say Totalitarianism?* shows an upturn in this respect, there is as yet nothing in his use of religious writings to compare with his painstaking trawl through the textual complexities of, say, Schelling in *The Indivisible Remainder*. But although Žižek's aims remain staunchly secular, he leans on theological investigation of freedom and law, good and evil, to such an extent that his thinking is now positioned within a theological horizon.⁸¹

Es scheint nach Kay, als hätte sich ungeachtet der Tatsache, dass Žižek an seiner materialistischen und atheistischen Position festhält, der Ort seines Denkens, nach Kay dessen ‚Horizont‘, verändert. Diese Aussage kann aber nicht gänzlich unwidersprochen bleiben. Kay mag Recht zu geben sein, dass Žižek an seiner materialistischen und atheistischen Position festhält, inwieweit sich damit aber der Ort seines Denkens tatsächlich vor einem theologischen Horizont verlagert, ist zu befragen um mindestens zwei Missverständnisse auszuschließen:

Erstens unterstellt diese Lesart eine Art Zug vom Außertheologischen ins Theologische, eine fast teleologische Bewegung, die bereits dort Theologisches ausmachen will, wo sich ein Denker mit explizit theologischen Inhalten befasst. Und zweitens scheint die Annahme getroffen, dass eine Veränderung des Materials eine Verschiebung der Position des Denkens fast zwangsweise nach sich ziehen müsste und in Žižeks Fall auch stattgefunden habe.

Es bleibt als Frage offen, ob sich Žižek mit den in seinen letzten Büchern festzustellenden Auseinandersetzungen mit explizit theologischen Inhalten tatsächlich nun innerhalb eines theologischen Horizonts verorten lässt, oder ob nicht bloß ein Übergang von einem Material (wie beispielsweise eben Kierkegaard) zu einem anderen stattgefunden hat, ohne Žižeks Gestus selbst zu verändern. Kay hält fest:

Thus, whereas early writings about belief use religion as a source of analogy within a secular framework, in more recent texts religion itself provides the analytical framework, and there is overt discussion of belief as religious faith.⁸²

⁸¹ Kay: Introduction; S.103 [H.i.O.].

⁸² Kay: Introduction; S. 103f.

Dagegen ist vielleicht Parkers eher nüchterner Blick in der Betrachtung von Žižeks religiöser Wende ins Treffen zu führen:

However, now that his more explicit discussions of the figure of Christ – a little bit of the real, a fragile figure of lack, the one who assumes the burden of our interpassive relation to the Other – have assumed centre-stage, it is possible to go back and find the same underlying reference points in Žižek's first English-language books, and it is then tempting to assume that this one position underpins each of his successive interventions in philosophy, psychoanalysis and politics since the 1980s.⁸³

Von Parker her liest sich diese Wende in Žižeks Denken also nicht als eine Art Aufstieg vom implizit Theologischen in dessen endlich explizite Thematisierung. Die zur Diskussion stehende Bewegung wendet sich nicht auf etwas Neues, ihm Äußerliches hin, sondern bloß auf das, was schon lange im eigenen Diskurs selbst angelegt war. Und während Kay in Žižeks Aufgreifen des Heiligen Paulus einen Höhepunkt zu erblicken scheint⁸⁴, begreift Parker Žižek damit nur als in eine Gefolgschaft Alain Badiou eingetreten.⁸⁵ Parkers Sichtweise ist meines Erachtens aus mehreren Gründen zu bevorzugen. Einerseits entspricht sie der hier unternommenen Spurensuche quer durch Žižeks Werk, einer Sammlung von Elementen, die sich nicht erst in Žižeks späterem finden, sondern sein gesamtes bisheriges Werk in je unterschiedlicher Gewichtung und Zugangsweise durchziehen. Andererseits ist mit Parker auch bereits auf Badiou verwiesen, dem der umfangreichste Teil dieser Arbeit gewidmet ist, eben aus dem Grund, weil Žižek über sich selbst auf Badiou hinaus zu weisen scheint, oder – anders gesagt – ein Denken der hier zu untersuchenden Ethik des Realen nicht bei Žižek halt machen kann, sondern vielmehr nach einer breiteren theoretischen Fundierung verlangt. Schließlich aber – und das scheint mir hier das zentrale Argument – steht eine Theologisierung Žižeks unter dem Verdacht dessen inhärent politischen Antrieb zu nivellieren. Wie immer auch Žižeks Eindringen ins theologische Feld gewertet wird, darf der seinem Denken zugrunde liegende politische Gestus dadurch nicht außer Kraft gesetzt werden, um nicht darunter die Stoßrichtung seines Denkens zu verlieren.

⁸³ Parker: Žižek; S.119.

⁸⁴ Kay spricht von einer Entwicklung, die über Kierkegaard, Pascal und Malebranche schließlich zu dieser Hinwendung zum Christentum führt. „From The Ticklish Subject [*deutscher Titel: Die Tücke des Subjekts; A.d.V.*], they [*diese Autoren; A.d.V.*] have been joined by a further, and surprising, reference point: Saint Paul, whose influence in shaping Christian doctrine is recurred to again and again.“ Kay: Introduction; S. 103.

⁸⁵ Vgl. Parker: Žižek; S. 120.

Nach Žižeks Kierkegaard-Rezeption aus der früheren Phase seines Werkes, in deren Behandlung hier wesentliche Aspekte seines Denkens ausgemacht werden konnten, soll im nächsten Kapitel ein Werk der späteren Phase untersucht werden. Darin wird sich einerseits zeigen, wie Žižek sehr eindeutig theologische Inhalte konkret verarbeitet, andererseits wird die Suche nach wesentlichen Denkelementen der Ethik des Realen fortgesetzt. In der Analyse von Passagen aus „Die gnadenlose Liebe“⁸⁶ soll versucht werden, Žižek selbst verstärkt zu Wort kommen zu lassen und sein Denken sozusagen direkt am Text zu diskutieren.

2.2.3 Das Rätsel Gottes – Žižek on belief

Verglichen mit Žižeks Kirkegaard-Rezeption scheint sein Zugang in „Die gnadenlose Liebe“ tatsächlich irritierend stark theologisch. So befragt er durchaus luzide und ergiebig zu Beginn des 2001 veröffentlichten Buches in einer ausgedehnten Argumentation im Kapitel „Warum starb Christus am Kreuz?“⁸⁷ den Opfertod Christi.

Die Schwierigkeiten beginnen, sobald wir diese ‚Gabe des einzigen Sohnes‘, d.h. den Tod Christi, als eine Opfergeste im Tausch zwischen Gott und Mensch begreifen. Wenn wir der Meinung sind, dass Gott die Menschheit durch die Opferung dessen rettet, was Ihm selbst am liebsten ist, nämlich Seines eigenen Sohns, dann gibt es letztlich nur zwei Erklärungen für diesen Akt. Entweder verlangt Gott selbst diese Vergeltung, d.h. Christus opfert sich selbst als Repräsentant der Menschheit, um das Rachebedürfnis Gottes seines Vaters zu befriedigen; oder Gott ist nicht allmächtig, d.h., Er ist wie ein Held der griechischen Tragödie einer höheren Schicksalsmacht unterworfen.⁸⁸

Žižek will dieses Dilemma mit „inhärent *theologischen Begriffen*“⁸⁹ erklärt wissen, gibt sich nicht mit moralisch erbaulichen, psychologischen Mechanismen, nicht mit einem Ausweichen in legalistische Spekulationen zufrieden, schreitet über Anselm von Canterbury und Karl Barth hinweg und hebt an, das Problem mit seinem ihm eignen Instrumentarium zu durchdringen. Seine Lösung steuert Žižek über einen Dreischritt, der hier nicht hegelianisch zu denken ist, an:

Erstens weist Žižek darauf hin, sich jener neutestamentarischen Aussagen zu besinnen, die gerade auf ein Durchbrechen der zirkulären Logik von Strafe oder

⁸⁶ Žižek, Slavoj: Die gnadenlose Liebe. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001. (englische, inhaltlich nicht völlig identische Ausgabe: Žižek, Slavoj: On Belief. London, New York: Routledge, 2001.)

⁸⁷ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 21-27.

⁸⁸ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 21.

⁸⁹ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 23.

Rache abzielen. Wesentlich ist hier für Žižek, „...die zirkuläre Logik des wiederhergestellten Gleichgewichts der Gerechtigkeit zu unterbrechen.“⁹⁰ Um diese Kette der Vergeltung zu durchbrechen muss ein der Logik von Rache und Strafe äußerliches Element eingeführt werden, und dieses Element ist für Žižek Liebe, er spricht an anderen Stellen auch von *agape*, eine paradoxe Geste. Damit ist – zweitens – über die Geste der Liebe eine Geste der Selbstausslöschung thematisiert, ein überbordendes Geschehen, in dem sich Christus selbst opfert und damit die Logik des Opfers selbst unterwandert. Drittens diskutiert Žižek Christus in seiner Funktion als Mittler zwischen Gott und den Menschen. Die Selbstaufgabe Christi stellt sich für Žižek als Verschwinden des Mittlers dar, jenes Mittlers, der als Mittler zugleich auch Hindernis einer Gottunmittelbarkeit im Heiligen Geist ist. Christus ist Bedingung der Möglichkeit und der Unmöglichkeit der Beziehung zwischen Gott und Menschen. Damit das Verschwinden Christi aber nicht Gott und Mensch in neuerliche Getrenntheit zurückfallen lässt, muss dieses Aus-der-Welt-Gehen Christi auf beiden Seiten der Beziehung etwas verändern,

(...) d.h. sie müssen in ein- und derselben Bewegung eine Transsubstantiation erfahren. Christus ist einerseits der verschwindende Vermittler bzw. das verschwindende Medium, durch dessen Tod Gottvater selbst in den Heiligen Geist ‚übergeht‘, und andererseits der verschwindende Vermittler bzw. das verschwindende Medium, durch dessen Tod die menschliche Gemeinschaft in den neuen spirituellen Zustand ‚übergeht‘.⁹¹

Natürlich bliebe hier zu diskutieren, wieweit ein derartiges Konzept aus theologisch-dogmatischer Perspektive betrachtet nicht Christologie in reine Pneumatologie zerbläst und im gleichen Zug auch noch dem Denken der Trinität den Garaus macht. Trotzdem scheint die Rede vom Verschwinden Christi, von der Leerstelle, die sein Tod lässt und die konstitutiv für das christliche Bekenntnis wird, lohnenswerte Fragen aufzuwerfen. Dasselbe mag auch für ein Denken der Bedeutung des Kreuzesgeschehens für Gott selber gelten, also für die Frage, ob der Tod Christi für oder mit Gott auch noch etwas verändert. Daran würden sich Fragen der Prozesstheologie anschließen, wie natürlich auch Fragen der Passion Gottes selbst, Fragen zum Denken einer Compassion Gottes. Eine Auseinandersetzung mit Žižek aus sozusagen dogmatischer Perspektive kann hier allerdings nur angeregt, nicht durchgeführt werden.

⁹⁰ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 25.

⁹¹ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 26.

Zurück zu Žižeks Argumentation: Žižek fährt fort, sein drittes Argument dahingehend zu entwickeln, dass der Heilige Geist nach dem Verschwinden des Mittlers nun nicht wiederum die Funktion eines Mediums zwischen Gott und Menschen darstellt.

Mit anderen Worten, die Menschen und Gott kommunizieren im Heiligen Geist nicht direkt miteinander, ohne die Vermittlung Christi, sondern sie sind miteinander identisch – Gott ist nichts als der Heilige Geist der Gemeinschaft der Gläubigen. Christus muss nicht sterben, um eine direkte Kommunikation zwischen Gott und Menschheit herzustellen, sondern *weil es keinen transzendenten Gott mehr gibt, mit dem man kommunizieren könnte*.⁹²

Während Žižek mit diesem Höhepunkt seines Argumentationsganges jeglichen Glauben an einen transzendenten Gott ausstreicht, endet der Abschnitt mit einer Art Ritandando, das das Thema des Opfertodes Christi wieder aufgreift. So führt er das oben beschriebene zweite Argument weiter und weist auf den exzessiven, in sich sinnlosen Charakter dieses Opfers hin. Im Sinne einer ausgleichenden Tausch-Logik von Schuld und Sühne kann der Gestus der Selbstaufgabe Christi nur als sinnlos beschrieben werden. Doch gerade in seiner Qualität als überflüssig, exzessiv, sinnlos liegt die Sprengkraft dieses Gestus. Žižek beschließt dieses Kapitel wie folgt:

Christus ‚zahlt‘ nicht für unsere Sünden; Paulus hat deutlich gemacht, dass eben diese Logik der Bezahlung, des Tausches, gewissermaßen die Sünde selbst ist und die Wette von Christi Tat darin besteht, zu zeigen, *dass diese Kette des Tausches durchbrochen werden kann*. Christus erlöst die Menschheit nicht dadurch, dass er den Preis für unsere Sünden entrichtet, sondern indem er uns zeigt, dass wir aus dem Teufelskreis von Sünde und Vergeltung ausbrechen können. Statt für unsere Sünden zu bezahlen, löscht Christus sie buchstäblich aus und macht sie durch seine Liebe rückwirkend ‚ungeschehen‘.⁹³

Einige Seiten später schickt Žižek noch hinterher:

*Unsere These lautet, dass dieses ‚leere‘ Opfer die christliche Geste schlechthin ist: Nur vor dem Hintergrund dieser leeren Geste kann man beginnen, die Einzigartigkeit der Gestalt Christi zu würdigen.*⁹⁴

Vergleicht man das bisher erörterte Material aus „Die gnadenlose Liebe“ mit der obigen Darstellung von Žižeks Kierkegaard-Rezeption und gelten beide Beispiele als paradigmatisch für zwei grundsätzliche Verfahrensweisen von Žižek, so muss man Sarah Kay in ihrer Einschätzung, Žižek hätte sich in seinen jüngsten Büchern innerhalb eines theologischen Horizonts positioniert, wohl zustimmen, denn

⁹² Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 26 [H.i.O].

⁹³ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 27 [H.i.O].

⁹⁴ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 37.

tatsächlich hat man es hier mit explizit theologischen Fragestellungen zu tun. Andererseits – und das ist gleichzeitig eine neuerliche Einschränkung dieser Zustimmung – nehmen Denkbewegungen wie die eben beschriebene innerhalb der Textökonomie von Žižeks Büchern keine die Zielrichtung der Argumentation vorantreibende Stellung ein. So bricht im obigen Fall die Argumentation gerade hier ab und steht letztlich nicht im Dienst einer Entwicklung der Aussageabsicht des gesamten Buches, sofern man eine solche unterstellt. Auf alle Fälle bringen Passagen wie diese, als explizit theologische Momente, nicht ans Licht, worum es Žižek in seiner Behandlung des Christentums gehen mag.

Betrachtet man eine andere Stelle im selben Werk, wo er – so scheint es – das am Christentum innerhalb der Geistesgeschichte so Frappierende freizulegen versucht, treten gravierende Schwierigkeiten zu Tage.

Im letzten Viertel des Buches geht Žižek daran, das Verhältnis von Christentum und Judentum in ihrer Genese und Strukturierung zu analysieren. Parker schreibt dazu:

The logic of the argument here is still strictly Hegelian, and all of the problems with Hegel in relation to Judaism also start to flood into the picture. The 'history of the West', then, is put by Žižek onto a series of different kinds of 'unplugging'.⁹⁵

Diese Folge unterschiedlicher 'Abkoppelungen' beschreibt Žižek folgendermaßen:

Das griechische philosophische Hinterfragen 'koppelt' sich von der Versenkung in das mythische Universum ab; das Judentum 'koppelt' sich von der polytheistischen jouissance ab; das Christentum von der eigenen substantiellen Gemeinschaft⁹⁶. Die eigentliche Frage, die sich dabei stellt lautet: In welchem Verhältnis stehen diese Abkoppelungsprozesse zueinander?⁹⁷

Wesentlich ist hier das Verhältnis von Judentum zu Christentum, wie es sich für Žižek in seiner Analyse darstellt. Diese zeichnet sich allerdings durch problematische Rückgriffe auf Stereotype hinsichtlich der Darstellung des Judentums aus. Demnach stellte sich die jüdische Religion als eine der Angst im Gegensatz zum Christentum als Religion der Liebe dar; als eine Religion der eine starre Bindung an legalistische Gesetzestreue anhafte, mitsamt der daraus sich ergebenden Nähe Gottes zu einer Art Über-Ich-Supplement.

⁹⁵ Parker: Žižek; S. 55.

⁹⁶ Die Nähe zu Badiou's Unterscheidung der drei Diskurse in seinem Paulus-Buch ist hier augenfällig. Vgl. dazu: Badiou: Paulus; S. 77-103.

⁹⁷ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 140.

Aus dieser Schieflage mag auch Žižeks hegelianischer Versuch, wonach sich Judentum und Christentum zueinander wie An-sich und Für-sich verhielten,⁹⁸ nicht befreien, weshalb Parkers Kritik⁹⁹, Žižek liefere ein alt überkommenes, stereotypes Bild des Judentums, zuzustimmen ist. Tatsächlich aber endet Žižeks Argumentation nicht in einer vordergründigen Favorisierung des Christentums gegenüber dem Judentum. Vielmehr oszilliert seine Denkbewegung zwischen den Extremen, fällt ab und an von einer Bestimmung in ihr Gegenteil, sodass bald das Christentum ob dieser exzessiven Geste der Gabe Christi zur eigentlichen Religion des Über-Ich-Druckes gerät¹⁰⁰, um gleich darauf das Besondere des Judentums über dessen Zusammenhang mit der Psychoanalyse zu thematisieren:

In beiden Fällen gilt das Hauptaugenmerk der traumatischen Begegnung mit dem Abgrund des begehrenden Anderen: der Begegnung des jüdischen Volkes mit seinem Gott, dessen unergründlicher Ruf die Routine der menschlichen Alltagsexistenz aus dem eingefahrenen Gleis wirft (...).¹⁰¹

Und selbst wenn Žižek gleich darauf den Anschein erweckt, dies würde das Judentum vom Christentum trennen, taucht etwas später ein Argumentationsgang auf, der auf einen paradoxen Zusammenhang verweist, wonach gerade im Christentum die Rückseite dieser traumatischen Andersheit Gottes zum Niederschlag komme. Zur Frage steht, ob vor dieser Andersheit eben „...*dieser Gott nicht auch sich selber undurchschaubar sein [muss], eine finstere Seite haben [muss], eine Andersheit in sich selbst, etwas in sich, das mehr ist als er selbst.*“¹⁰² Dann würde im Christentum das Rätsel in Gott selber zur Frage werden.

Weit davon entfernt, dem Begriff des logos als der Offenbarung im/durch das Wort entgegengesetzt zu sein, sind die Offenbarung und das Rätsel in Gott einander streng korrelativ, zwei Seiten ein- und derselben Geste.¹⁰³

Diese Unergründlichkeit Gottes für sich selbst wird in ihrer erschütternden Dimension im „Eli lama sabachtani“ des Gekreuzigten sichtbar, dem Punkt, wo

⁹⁸ Vgl. Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 162.

⁹⁹ Parkers Kritik im Originalton: „It should be noted – especially for readers from within Anglican or Protestant cultural traditions – that Žižek’s radical historical counterposition of Judaic Law, as the rule of an omnipotent terrifying God, to Christian Love, as the offer of redemption under the guidance of Christ as fragile shepherd, is actually simply a repetition of one of the stories Catholic children are told over and again about the Jews in Sunday-school. Žižek’s image of Judaism is a Catholic image, and it is being revived by him now exactly at a time when Catholic Slovenia is reasserting its Christian heritage against both the formerly, formally atheist Yugoslavia, and the current revival of the Orthodox Church in Serbia.“ Parker: Žižek; S. 120.

¹⁰⁰ Vgl.: Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 177.

¹⁰¹ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 178.

¹⁰² Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 179.

¹⁰³ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 179.

nach Žižek „...Christus vollständig menschlich wird, der Punkt, an dem die radikale Kluft, die Gott von den Menschen trennt, in Gott selbst transportiert wird. (...) In dem Augenblick, in dem ich als Mensch mich selbst als von Gott abgeschnitten erlebe, in diesem äußersten Moment der Verworfenheit, bin ich Gott am allernächsten, da ich mich in der Position des verlassenen Christus befinde.“¹⁰⁴

Für Žižek eröffnet dieses Rätsel in Gott selbst gerade den Raum für das, was er die „gute Nachricht“¹⁰⁵ des Christentums nennt. Und hier geht alles fast zu schnell. Es ist Schelling, den Žižek einberuft, den Schelling der Weltalter, der von einer primordialen Ent-Scheidung, einer zeitlosen Tat, die niemals in der Gegenwart geschieht, in eine Urverdrängung fällt, fallen muss, spricht. Und für Žižek ist es diese Geste, die als zu wiederholende das Christentum relevant zu machen scheint. Denn, „...[d]as Christentum macht es uns zur Pflicht, die Gründungsgeste der primordialen Entscheidung zu wiederholen.“¹⁰⁶ Diese Wiederholung lässt ganz genau das anklingen, was anfangs als Žižeks Lesart der Kierkegaardschen Wiederholung vorgestellt worden ist. Vor diesem Hintergrund spitzt Žižek seine Aussage zu, wenn er auf die hier bereits behandelte Wiederholung der primordialen Entscheidung hin festhält: „Und dieses, häufig vernebelte, christliche Erbe ist heute kostbarer als je zuvor.“¹⁰⁷

Zugegeben, die Art dieser Formulierung ist irritierend, worauf im Zusammenhang mit der Problematik einer solchen Rede von einem christlichen Erbe als solchem noch einzugehen sein wird. Fest steht aber, dass mit dieser neuerlichen Betonung der Wiederholung und der damit verbundenen Außerkraftsetzung des Ethischen Žižeks Verständnis des Aktes, das an unterschiedlichen Stellen in „Die gnadenlose Liebe“ ausgestreut ist, in seine Schlussargumentation eingebettet wird, ja, dass diese Schlussargumentation gerade in der versuchten Verbindung von Christentum und dem, was Žižek unter Akt versteht, besteht.

Weit davon entfernt, die Ethik auszulöschen, ist eine solche Außerkraftsetzung das sine qua non eines authentischen ethischen Engagements. (...) Und was ist der christliche Begriff der ‚Wiedergeburt im Glauben‘, wenn nicht die erste feste Zusage eines solchen bedingungslosen subjektiven Engagements, aufgrund dessen wir bereit sind, die ethische Substanz unserer Existenz zu suspendieren?¹⁰⁸

¹⁰⁴ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 183.

¹⁰⁵ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 184.

¹⁰⁶ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 185.

¹⁰⁷ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 185.

¹⁰⁸ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 187f.

Der Sprung von den vorangegangenen Überlegungen Žižeks bezüglich der Verschränktheit des Rätsels Gottes und seiner Offenbarung zu Schellings primordialer Tat und den damit zusammenhängenden Momenten der Wiederholung und Suspendierung des Ethischen ist im Text bei Žižek ein schwer zu übergehender. Der Einsatz Schellings kommt unvermittelt und überraschend. Meines Erachtens liegt aber genau in Žižeks Versuch, sein Akt-Konzept mit dem Christentum zusammen zu denken, die eigentliche Stoßrichtung seiner zunehmend explizit werdenden Auseinandersetzung mit dem Christentum. Wie oben schon angemerkt, scheinen seine Bezugnahmen auf konkret theologische Themen diesen Zug nicht zu verstärken, stellen vielleicht nur eine irritierende Draufgabe dar, entsprechen darin aber durchaus Žižeks Stil.

Hier angelangt zeigt sich eine Klammer zu den schon hinsichtlich Žižeks Kierkegaard-Lesart ausgearbeiteten Ankerpunkten. Nach Žižek gehe es Kierkegaard darum, einen christlichen Gestus wach zu halten, der gerade in der Subversion und Suspension des gültigen (ethischen) Gesetzes bestehe, was Žižek aus seiner Lektüre der Kierkegaardschen religiösen Wiederholung, angereichert um einen quasi schellingschen Rückgriff auf eine primordiale Gründungstat, folgert. Darum mag es sich hier lohnen Žižeks eigenem Verweis, den er im Sprung zu Schelling in einer Fußnote anmerkt, kurz nachzugehen und seine Auseinandersetzung mit Schelling in „Der nie aufgehende Rest“¹⁰⁹ heranzuziehen. Diese Darstellung kann hier nur sehr knapp und gedrängt erfolgen.

¹⁰⁹ Žižek: Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände; Wien: Passagen, 1996.

2.2.4 Erzwungene Wahl und radikale Akte der Freiheit

Schellings Spekulation wird von Žižek vor einem lacanschen Hintergrund gedeutet, es wird also eine ähnliche Vorgangsweise gewählt, wie schon in der Behandlung Kierkegaards. Denise Gigante weist darauf hin, dass Žižeks eigene Position, ja sogar seine Person an sich, hinter diesem Unterfangen zurücktritt, in dessen Durchführung verschwindet. Žižeks Aussage und die Position dieser Aussage sind demnach schwer auszumachen.¹¹⁰ Wesentlich ist, dass Žižek Schellings Weltalter-Schrift als metapsychologisches Werk liest.

Als sowohl Freud als auch Lacan an den Schlüsselpunkten ihrer theoretischen Gebäude auf ein mythisches Narrativ zurückgriffen (Freuds Mythos des Ur-Vaters in Totem und Tabu, seine Bezugnahme auf Platons Mythos des androgynen ersten Menschen in Jenseits vom Lustprinzip [sic!]; Lacans Mythos der „Lamelle“ in seinen Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse), waren sie von derselben Notwendigkeit getrieben wie Schelling: Die Notwendigkeit für die Form des mythischen Narrativs nimmt zu, wenn man danach trachtet, den Kreislauf der symbolischen Ordnung zu durchbrechen und eine Erklärung ihrer Genese („Ursprünge“) vom Realen und seines vor-symbolischen Antagonismus zu liefern. Kurz: Schellings Weltalter ist als eine metapsychologische Schrift im strikt freudschen Sinne des Begriffes zu lesen.¹¹¹

Damit ist ausgesagt, dass es um ein spekulatives Befragen jener Gründe oder Gründung geht, die dem Bestehenden der Sache nach, nicht aber der Zeit nach vorausgehen. Also um das, was noch vor dem Gründen der Zeit als solcher angenommen werden muss, ohne je Gegenwart gewesen zu sein. Dieses Befragen sieht sich gezwungen, nicht die vorfindbaren Kategorien einer Beschäftigung mit dem Bestehenden nach vorne hin ausdehnen zu können, weicht darum in den Gestus des Narrativs aus, das aber nicht historische Faktizität eines tatsächlich so Geschehenen liefert, sondern durch die ihm verfügbaren Mittel ein Bild des Vor-Symbolischen¹¹² bietet. Die alles entscheidende Frage ist also jene des Anfangs, unter der Voraussetzung, „(...)

¹¹⁰ Vgl. Gigante, Denise: Toward a Notion of Critical Self-Creation: Slavoj Žižek and the „Vortex of Madness“, in: New Literary History, 1998, 29, Vol.1; S. 153-168.

¹¹¹ Žižek: Der nie aufgehende Rest; S. 19f.

¹¹² In seiner Antwort auf Peter Dews Kritik an Žižeks Schelling-Interpretation weist Žižek darauf hin, dass Schellings Genialität gerade in dieser Unterscheidung eines proto-ontologischen Feldes von dem des Seins selbst bestehe. „...[T]he radical breakthrough of his philosophy resides in the very notion of the proto-ontological domain of drives: this domain is not simply nature, but the spectral domain of the not-yet-fully-constituted reality. Schelling's opposition of the Real of drives (the ground of being) and being itself thus radically displaces the standard philosophical couples of nature and spirit, the real and the idea, existence and essence, etc..“

Žižek, Slavoj: From Proto-Reality to the Act. A Reply to Peter Dews, in: Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities; 5. Jg. (2000) H. 3, S.141-148; hier: S. 145.

dass der wahre Anfang nicht am Anfang liegt“¹¹³. Diese Ur-Tat des Anfangs ist nach Schelling ewig getan, versinkt aber in Bewusstlosigkeit. Žižek fasst dies interpretierend wie folgt zusammen:

Was ewig getan ist (in dem Sinne, dass es gerade in seinem Rückzug die ewige Grundlage der Gegenwart bleibt und nicht etwas ist, welches im Zurückgehen der Vergangenheit verschwindet), muss ewig (zu jeder Zeit, immer schon) getan sein und ist darum auf inhärente Weise vergangen, das heißt es muss zu einer Vergangenheit gehören, die niemals präsent war. Gerade dies bezeichnet das Prädikat ‚unbewusst‘: eine Vergangenheit, die, obgleich sie niemals existierte, als ein dauerhaftes Fundament der Gegenwart insistiert. Das Paradox einer solchen ‚ewigen Vergangenheit‘ ist konstitutiv für die Zeit: Es gibt keine Zeit ohne die Bezugnahme auf eine Vergangenheit, die niemals gegenwärtig war, das heißt Zeitlichkeit ist in ihrer ursprünglichen Dimension nicht eine einfache Ereignislinie, die von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft verläuft, sondern sie beinhaltet das Spannungsverhältnis zu einem Akt, der, gerade insofern als er niemals präsent war, in seinem Rückzug/Entzug immer hier ist als die (vergangene) Grundlage der Gegenwart.¹¹⁴

Es geht hier um die Vorgeschichte der Schöpfungsgeschichte, ein Narrativ über die Un-Zeit, bevor Gott das erste Wort spricht. Žižek verbindet Schellings Spekulationen zu dieser Frage mit dessen Problematisierung der menschlichen Freiheit. Die Aussageabsicht dieser Verbindung liegt in der Annahme, dass sich in der Gründungsgeste des Subjektes die primordiale Gründungs-Tat Gottes wiederholt. Dass diese beiden Gesten verschränkt sind, liegt für Žižek im Ewigkeitscharakter dieser Ur-Tat begründet, von der obiges Zitat spricht. Der Umstand, dass diese Ur-Tat in eine Art Urverdrängung absinkt, absinken muss, um den Anfang zu öffnen, legt für Žižek eine Analogie zu Lacans Unterscheidung zwischen Realem und Symbolischem nahe. Es geht dabei um jenes Feld, das der Sache, nicht aber der Zeit nach, jedem Sinn vorausgeht, um ein vor-symbolisches Feld, das aber den Texturen des Symbolischen nicht bloß äußerlich ist, sondern nochmals in dessen Innerstem das Feld der Bedeutung selbst durchfurcht und stört, Entzug und Überschuss zugleich darstellt.

Erinnern wir uns an einen Teil der Definition des ethischen Aktes aus ‚Enjoy your symptom‘, wo – wie oben bereits zitiert – zu lesen war, dass die im Akt getroffene Entscheidung oder Wahl sich derartig darstellt, dass: „...*once the decision is taken, the very field of choice is transformed.*“¹¹⁵ Das, was Žižek also als authentischen Akt begreift, vollzieht in einer Geste der Wiederholung in gewisser

¹¹³ Žižek: Der nie aufgehende Rest; S. 20.

¹¹⁴ Žižek: Der nie aufgehende Rest; S. 32f.

¹¹⁵ Žižek: Enjoy your symptom; S. 105.

Weise eine Rückkehr an den Ort des Unmöglichen, der Ur-Tat, der primordialen Entscheidung, um das bestehende Gefüge zu unterwandern und neu zu strukturieren. In „Die gnadenlose Liebe“ liefert Žižek eine Definition des Aktes, die eine Unschärfe des Begriffes gegenüber den lacanianischen Konzepten des „Ausagierens“ und der „passage à l’acte“, wie sie in „Enjoy your symptom“ besteht, zu beheben versucht:

Der Akt im eigentlichen Sinne muss daher mit anderen Modalitäten des Aktes konfrontiert werden: dem hysterischen Ausagieren, der psychotischen *passage à l’acte*, dem symbolischen Akt. Beim hysterischen Ausagieren inszeniert das Subjekt in einer Art theatralischen Darbietung die Kompromisslösung des Traumas, über das er oder sie nicht hinwegkommt. Bei der psychotischen *passage à l’acte* schwächt die Sackgasse das Subjekt derart, dass dieses sich keinen Ausweg vorstellen kann. Es kann nur blind im Realen wüten und seiner Frustration in einem sinnlosen Ausbruch destruktiver Gewalt freien Lauf lassen. Und den symbolischen Akt begreift man am besten als rein formale, selbstreferentielle Geste, die der Selbstbestätigung der eigenen subjektiven Position dient.¹¹⁶

Im Gegensatz zu diesen drei Modi ist der Akt im eigentlichen Sinne der einzige, der die symbolischen Koordinaten der Situation des Agenten restrukturiert: Es ist eine Intervention, in deren Verlauf sich die Identität des Agenten radikal verändert.¹¹⁷

Bei der Durchsicht von Žižeks Publikationen wird deutlich, dass sein Werk geradezu durchzogen von Kurzdefinitionen zu seinem Verständnis des ethischen Aktes, oder zu dem, was er unter ‚wirklicher‘ Freiheit versteht, ist. Es lohnt sich, einige dieser Passagen zu sammeln und damit Žižeks Akt-Begriff zu umkreisen:

Formale Freiheit ist die Freiheit der Wahl innerhalb der Koordinaten existierender Machtverhältnisse, während die ‚wirkliche‘ Freiheit den Ort einer Intervention bezeichnet, der eben diese Koordinaten unterminiert.¹¹⁸

One can now precisely locate the ethical act - or, rather, the act as such - with respect to the reign of the ‘reality principle’: an ethical act is not only ‘beyond the reality principle’ (in the sense of ‘running against the current’, of insisting on its Cause-Thing without regard to reality); rather, it designates an intervention that *changes the very co-ordinates of the ‘reality principles’*. The Freudian ‘reality principle’ does not designate the Real, but the constraints of what is experienced as ‘possible’ within the symbolically constructed social space - that is, the demands of social reality. And an act is not only a gesture that ‘does the impossible’, but an intervention in social reality which changes the very co-ordinates of what is perceived as ‘possible’; it is not simply ‘beyond the Good’, it redefines what counts as ‘Good’.¹¹⁹

¹¹⁶ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 120 [H.i.O.].

¹¹⁷ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 121.

¹¹⁸ Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 155.

¹¹⁹ Žižek: Did Somebody Say Totalitarianism?. Five Interventions in the (Mis)use of a Notion (Wo Es War); London, New York: Verso, 2001. S. 167 [H.i.O.].

Im Hinblick auf den Begriff des Aktes als eines realen bedeutet dies, dass ein authentischer Akt zwischen Zeit und Ewigkeit angesiedelt ist. Einerseits ist ein Akt, wie Kant und Schelling es formuliert haben, der Punkt, an dem die ‚Ewigkeit in die Zeit interveniert‘, an dem die Verkettung der temporalen kausalen Abfolge unterbrochen wird, an dem ‚etwas aus Nichts hervortritt-eingreift‘, an dem etwas stattfindet, das sich nicht als das Ergebnis der vorgängigen Kette ‚eskamotieren‘ lässt. (...) Andererseits ist der Akt aber auch das Erscheinen der Zeit in der/aus der Ewigkeit. Mit Schelling zu sprechen, der Akt ist die primordiale Ent-Scheidung, welche die Aporie der reinen Simultaneität in die ewige Vergangenheit verdrängt (zurückdrängt), sie ‚zerbricht die Aporie‘, indem sie das Gleichgewicht stört, indem sie ‚einseitig‘ einen Aspekt des undifferenzierten Ganzen gegenüber allen anderen privilegiert. Kurzum, ein Akt im eigentlichen Sinne ist das Paradox der zeitlosen/’ewigen‘ Geste des Die-Ewigkeit-Überwindens, des Eröffnens der Dimension der Zeitlichkeit/Historizität.¹²⁰

Ein Akt ereignet sich nicht einfach nur INNERHALB des gegebenen Horizonts dessen, was ‚möglich‘ scheint, sondern er verändert retroaktiv die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit.¹²¹

Kurzum, ein authentischer Akt ist nicht einfach nur äußerlich im Hinblick auf das von ihm gestörte hegemoniale symbolische Feld: Ein Akt ist ein Akt nur *im Hinblick auf* ein symbolisches Feld, einen Eingriff in dasselbe. Das heißt, ein symbolisches Feld ist immer und per definitionem ‚dezentriert‘, um eine Leere/Unmöglichkeit herum strukturiert (...), und ein Akt stört das symbolische Feld, in das er eingreift, nicht aus heiterem Himmel, sondern genau vom *Standpunkt dieser inhärenten Unmöglichkeit, dieses Stolpersteins aus, seinem verborgenen, geleugneten Strukturprinzip*.¹²²

Ich rufe hier in Erinnerung, was gegen Ende der Diskussion um „Die gnadenlose Liebe“ festgestellt wurde. Dort hat Žižek die Behauptung aufgestellt, dass es sich das Christentum zur Pflicht mache, die Gründungsgeste der primordialen Entscheidung zu wiederholen¹²³, also das zu wagen, was Žižek als authentischen Akt bezeichnet, eine Geste, die das Setting ihres eigenen Ausgangsortes unterwandert und neu konfiguriert. In „Das fragile Absolute“ stoßen wir ebenfalls auf die im Text unterstellte Voraussetzung, dass etwas am ‚christlichen Erbe‘¹²⁴,

¹²⁰ Žižek, Slavoj: Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen; Berlin: Verlag Volk & Welt, 2000. S. 144.

¹²¹ Žižek: Das fragile Absolute; S. 196 [H.i.O.].

¹²² Žižek: Das fragile Absolute; S. 197 [H.i.O.].

¹²³ Vgl. Žižek: Die gnadenlose Liebe; S. 185.

¹²⁴ Hier muss aber darauf hingewiesen werden, dass die Rede von einem christlichen Erbe per se problematisch ist, steht damit doch eine klare Unterscheidung zwischen einem christlichen, jüdisch-christlichen und jüdischen Erbe noch aus. Und selbst wenn so eine Grenze aus dogmatischer Perspektive vielleicht gezogen werden kann, scheint die Rede von einem Erbe gerade als Erbe dieser Grenzziehung zu widerstehen, ja muss sie sogar, um hier nicht in die Falle zu geraten, angesichts einer Krise des Christentums sich vorschnell alles einverleiben zu wollen, was ein behauptetes christliches Erbe hochzuhalten vermag,

die Bewegung hin zu einem authentischen Akt ermöglichen oder in sich tragen. Und genau diese Verbindung von Christentum und einem Gestus, den Žižek als Akt bezeichnet, ist hier von eigentlichem Interesse. Žižeks Akt-Konzept ist ein immer wiederkehrendes Motiv, das nach Sarah Kay seiner zutiefst politischen Triebfeder entspricht. Das Politische¹²⁵ ist hier ein Gestus, eine Stoßkraft und weniger ein konsistenter theoretischer Rahmen, der sich als fixer Inhalt¹²⁶ durch Žižeks Werk ziehen würde.

Russel Grigg verortet Žižeks Konzept des Aktes in dessen politischem Gestus und in der Frage nach dem politischen Gehalt der Psychoanalyse:

In the context of this important debate about the political implications of psychoanalysis, and of the Lacanian orientation in particular, there is a question that arises with respect to Žižek's account of both individual action and political change. This question concerns what Žižek calls acts of 'total' or 'absolute' freedom. The concept of act of absolute freedom, as I shall call it, plays a key role in his work because it is central to his account of how individuals or groups can intervene to bring about significant political or social change. (...) According to Žižek an act of absolute freedom can be performed either by individuals or groups – the structure or 'logic' is the same in either case.¹²⁷

Žižeks Rezeption der Antigone-Figur kann als Beispiel seines Kreisens um eine bestimmte subjektive Geste, die er als Akt bezeichnet, gesehen werden. Als zentrales Moment taucht hier und in anderen von Žižeks gewählten Beispielen immer wieder der Suizid auf, was dem Akt den Anschein verleiht, nicht mit dem Leben vereinbar zu sein. Zentral ist hier, dass dem Verständnis des Aktes als subjektive Wahl, die immer irgendwie aus dem Leben katapultiert, ein Verständnis gegenüber steht, das den Akt als sozusagen revolutionäre Geste markiert. In vorliegender Arbeit wird ein Fokus auf eben jene neustrukturierende Kapazität des Aktes gelegt. Ausgehend von Žižeks Reformulierung seines Akt-Konzeptes in „Die gnadenlose Liebe“ ist eben jene Lesart des Aktes hier von Interesse, die im Akt einen Gestus denkt, der das symbolische Feld vom Realen aus neu strukturiert, es aufbricht und das Spielfeld mitsamt der bis dato gültigen Regeln neu konfiguriert.

gerade dort, wo dies aus explizit nicht theologischem Munde kommt. Auf die Problematik von Žižeks Darstellung des Judentums wurde oben bereits hingewiesen.

¹²⁵ Parker befasst sich eingehender mit der Problematik des Politischen bei Žižek in Kapitel 4 und 5 seiner Žižek-Einführung.

¹²⁶ „Another sign that the political impetus is dominant is that Žižek's political opinions are what have changed the most in the course of his English publishing career. From writing primarily against totalitarianism from a position that was, in name at least, liberal, he has come to write primarily against capitalism from a self-confessedly Marxist standpoint. In his most recent books he has begun to be highly critical of Western liberalism and to query the very category of 'totalitarian' that was so central to his earlier work.“ Kay: Introduction; S. 129f.

¹²⁷ Grigg: Absolute Freedom and Major Structural Change; S. 112.

In den Hintergrund geraten dadurch jene Beispiele in Žižeks Werk, mittels derer er subjektive Handlungen als Akte ausweist, durch die ein Subjekt in einer Art erzwungenen Wahl sich nahe am Wahnsinn gegen sich selbst wendet, gegen das was ihm als Subjekt am wichtigsten scheint. Dies bezieht sich, wie oben schon angedeutet, vor allem auf Žižeks Antigone-Rezeption, aber auch auf seine Lesart der Medea oder seine Interpretation von Morrisons Roman ‚Menschenkind‘ und dessen Protagonistin Sethe. Mary Anne Franks hat wohl sehr treffend die Sackgasse dargestellt, auf die Žižek mit der Wahl eben jener Beispiele zur Illustration seines Akt-Verständnisses zusteuert. Franks harsche Kritik zeigt auf, dass Žižeks Definition des Aktes zwar fast ausschließlich weibliche Agentinnen eines solchen authentischen ethischen Aktes anführt, allerdings kein befriedigendes Modell darstellt, um das Phänomen sexueller Gewalt, struktureller sexualisierter Gewalt bzw. die Frage nach der Rolle der Agentinnen und Agenten dieser Phänomene ausreichend zu berücksichtigen. Der fundamentale Antagonismus, den jeder Akt zu unterlaufen habe, um als authentisch ethischer zu gelten, sei in Žižeks Denken einzig und allein jener des Kapitals, als Reales, das die Wirklichkeit ‚aller Betroffenen‘ strukturiere. Neben diesem Phantasma des Kapitals scheint Žižek nichts anderes gelten zu lassen, denn jedes weitere Phantasma wäre nur eine Art partikuläre Adresse jener Bewegungen, die Žižek als bloße Identitätspolitik (Feminismus, Minderheitsbewegungen etc.) nahezu abtut. Für Franks scheint *„...Žižeks Fixierung auf das Kapital als ultimativen Antagonismus, als das zu durchquerende Fundamentalphantasma, einer Ergänzung zu bedürfen. Das von [ihr] vorgeschlagene Supplement ist die Anerkennung von hegemonialer sexueller Gewalt.“*¹²⁸ Und tatsächlich erstaunt es, dass die dramatischsten Beispiele, die Žižek für authentische Akte liefert, nahezu ausschließlich Frauen als Subjekte des radikalen Aktes zeigen. Franks wirft Žižek in weiterer Folge vor, durch eben jene Beispiele selbst innerhalb eines männlich strukturierten Phantasmas gefangen zu bleiben. *„Dies hat zur Folge, dass Žižeks ‚Akt‘ ausschließlich innerhalb einer männlichen Ökonomie operiert und als eine Möglichkeit nur für männliche Subjektivität funktioniert.“*¹²⁹

Es ist hier nicht der Ort, um näher auf die Problematik von Žižeks Auseinandersetzung mit der feministischen Tradition einzugehen. Ebenso kann

¹²⁸ Franks, Mary Anne: Von Sex und anderen Akten; in: Vogt, Silvermann: Über Žižek; S. 95-117; hier: S. 97.

¹²⁹ Franks: Von Sex und anderen Akten; S. 96.

hier seine Unzulänglichkeit, sich dem Trauma sexueller Gewalt und dem männlichen phantasmatischen Raum, der jenes noch überdeterminiert, befriedigend zuzuwenden, nicht weiter behandelt werden.

Festzuhalten ist hier zumindest eines, nämlich die Problematik, dass Žižeks Beispiel eines Aktes als subjektive Geste nach dem Bild einer Antigone¹³⁰ oder Medea nicht unwidersprochen bleiben kann und, so scheint es, der Stoßrichtung seines Konzeptes nicht gerade förderlich ist. Umgekehrt ist klar, dass Žižek Antigone in sein Konzept einflechten muss, um dessen Ursprung in Lacan¹³¹ transparent zu machen. Der Frage, wieweit Žižek in seiner Antigone-Rezeption Lacan selbst treu geblieben ist, bzw. inwieweit er Lacans Aussagen modifiziert, geht Marc de Kesel nach¹³².

Schließlich ist hier noch ein weiterer Kritikpunkt an Žižeks Aktkonzept anzumerken. Zur Diskussion zu stellen ist die Frage, inwieweit Žižeks Rede von jenem „Erbe“ des Christlichen, in dem er einen Zug hin zur Befähigung des Subjektes zum Vollzug der Gründungsgeste erblickt, tatsächlich auch das im Blick hat, was aus theologischer Perspektive als christliches Erbe verstanden werden kann. Erweckt der Begriff des christlichen Erbes nicht den Eindruck eines hegemonialen Traditionsbegriffes, eines Glaubensgutes, das zwischen spiritueller Psychopraxis und westlich, europäischer Kulturmacht oszilliert? Und scheint Žižeks Verständnis dieses Erbes nicht sehr nahe an neokatechumenalen Subjektpositionen? Wäre demnach nicht die Neugeburt im Glauben nach einem wie auch immer gearteten charismatischen Erlebnis das Beispiel schlechthin für Žižeks eigentlich ethischen Akt, eine Neugeburt, durch die das Subjekt sich selbst am Schopf aus dem Schlamm der sündigen Existenz zieht und gänzlich neu beginnt als eine gänzlich andere, ein gänzlich anderer? Müsste demgegenüber aus theologischer Perspektive nicht schon der Begriff des christlichen Erbes an sich radikal geweitet werden, um nicht in der elitären Enge und

¹³⁰ Grigg schließt seinen oben zitierten Artikel ebenfalls mit einer Anfrage an Žižeks Antigone-Interpretation: „Finally, I think that Žižek is inclined to overestimate how radical Antigone’s act actually is, at least in terms of it being an absolute no-saying or refusal. I think it is improbable that her act is an act of absolute freedom in the required sense because, as discussed above, her no-saying reveals an allegiance to the autochthonous law of the father that is the course of her motivation. I see little ground for ‘absolute freedom’ in this act.” Grigg: Absolute Freedom and Major Structural Change; S. 123f.

¹³¹ Vgl.: Lacan: Seminar VII; S. 278-343.

¹³² Vgl. De Kesel, Marc: „Ist Antigone nicht eine proto-totalitäre Figur?“ Zu Slavoj Žižeks Interpretation von Antigone; in: Vogt, Silvermann: Über Žižek; S.74-94.

Geschichtslosigkeit, die Žižeks Begriff vermittelt, als bloßes Dekompositum Fidei zu verkümmern? Eine theologisch brauchbare Rede von einem christlichen Erbe müsste also auch das andere des Erbes mit in den Blick bekommen, das Widerständige und vom hegemonialen Erbe Ausgeworfene, dessen Exkrementum, sowohl traumatischer Abgrund als auch von der Geschichte vergessenes Widerstandspotenzial. Ein derartig ausgeweitetes Verständnis eines christlichen Erbes, das sich damit seiner eigenen Problemhaftigkeit immer unter dem Verdacht der Ideologisierung zu stehen bewusst ist, würde sich allerdings schwer in jenen Gestus einfügen, den Žižek im Hinblick auf das Christliche erblickt. Und müsste hier nicht sogar Žižek gegen sich selbst gewendet werden, betrachtet man die Resultate einer charismatischen Neugeburt des Subjekts, die sich nicht in privater Abgeschlossenheit vollzieht, sondern stets im quasi mystischen Diskurs einer elitär abgeschotteten Glaubensgemeinschaft artikuliert wird? Konkret gesprochen müsste eine derartige Lesart mit Žižeks eigener Analyse jener Strukturen ausgehebelt werden, die den inhärenten, realen Antagonismus jeder gesellschaftlichen Struktur ins Externe zu verlagern versuchen. Žižek analysiert in „Das Unbehagen im Subjekt“ den Faschismus als eine Strategie, *„...die verzweifelt darum bemüht ist, ein rein differentielles hierarchisches System der Gesellschaft zu konstruieren, indem sie alle Negativität, alle antagonistische Spannung, in der externen Figur des Juden kondensiert.“*¹³³ Wenn diese Analyse zutrifft und ganz grundsätzlich als Instrument verstanden werden kann, Systeme dahingehend zu überprüfen, ob sie faschistoide Strukturen aufweisen, dann kann hier Žižek tatsächlich gegen sich selbst gelesen werden. Denn scheinen nicht die charismatisch-neokatechuminale Subjektposition und ihre Denkungsart des Gesellschaftlichen tatsächlich sehr nahe an dieser Strategie, die Žižek als faschistisch bezeichnet, zu liegen? Sie resultieren doch nicht zuletzt in einer meist bipolaren Wirklichkeitssicht, die das traumatisch Unmögliche in die externe Figur der Sünder, des Antichristen oder der Ungläubigen verlagert. Wird in gerade diesem Gefüge nicht in der Figur des Sünders, der Sünderin, der reale Antagonismus in genau jener Weise kondensiert, die Žižek in seiner Analyse der faschistischen Struktur bloßlegt? Und taucht nicht eben hier, in der soeben unternommenen Wendung von Žižek gegen Žižek, wie in

¹³³ Žižek, Slavoj: Das Unbehagen im Subjekt; Wien: Passagen-Verlag, 1998, S. 92.

einem Alptraum das Gespenst jener Jahrhunderte alten Diskreditierung auf, die im Juden den Sünder schlechthin zu erkennen glaubte, als dunkelster Schatten des christlichen Erbes?

Ian Parker weist ebenfalls auf diese Problematik in Žižeks Nähe zu einer bestimmten christlichen Subjektposition hin, wenn er schreibt:

Although Žižek makes a distinction in *The Puppet and the Dwarf* between the ‚perverse‘ ideological universe of ‚really existing Christianity‘ and the redemptive new beginning promised by Christ that he aims to retrieve from that universe, his favourite texts are those of reactionary Catholic writers like G. K. Chesterton and C. S. Lewis (...).¹³⁴

Eine derartige Lesart von Žižeks Aktkonzept im Felde eines ausgerufenen christlichen Erbes ist daher gemeinsam mit jenen Passagen seines Werkes, die diese Richtung andeuten, strikt abzulehnen. Damit ist auch einer möglichen übereilten Euphorie über die Hinwendung eines populären Gegenwartsphilosophen zum Christentum eine Absage erteilt.

Dennoch soll damit Žižeks Aktkonzept nicht gänzlich abgelehnt werden. Von Interesse ist hier allerdings lediglich der formale Gestus dieses Konzeptes und nicht dessen inhaltliche, christliche Deutung. Diese formale Struktur scheint sich in dem zu bündeln, was Žižek schließlich als Ethik des Realen bezeichnet.

¹³⁴ Parker: Žižek; S. 120. (Der deutsche Titel von ‚*The Puppet and the Dwarf*‘ lautet: *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion.*)

2.3 Eine Ethik des Realen

In Kapitel III von „Das Unbehagen im Subjekt“¹³⁵ präzisiert Žižek das, was an unterschiedlichen Stellen seines Werkes als Ethik des Realen zur Sprache kommt. Die Entwicklung oder Konkretisierung dieses Begriffes scheint eng mit Alenka Zupančič in Verbindung zu stehen, die den Begriff der „Ethik des Realen“ in ihren philosophischen Untersuchungen zu Kant und Lacan entwickelt. Zunächst soll also Alenka Zupančičs philosophisches Projekt vorgestellt werden, bevor nochmals auf Žižeks Verständnis der Ethik des Realen eingegangen wird.

2.3.1 Vom Unmöglichen/Realen der Ethik – Alenka Zupančič

Alenka Zupančič führt in ihrem Buch „Die Ethik des Realen. Kant, Lacan“ eine Art Relektüre der Praktischen Philosophie Kants durch, um darin jene Momente frei zu legen, die für sie die einzigartige Position der kantischen Ethik begründen. Methodisch wählt Zupančič dabei einen Zugang, der schon im Untertitel ihres Buches anklingt. Sie liest Kant mit Kant und Kant mit Lacan, denn es ist die Theorie Jacques Lacans und darin dessen Ethik, die es für Zupančič erst ermöglicht, „...die volle Tragweite der Kantschen Ethik zu ermessen.“¹³⁶ Während ein Spezifikum dieser Ethik, ihr Operieren ohne jegliche Voraussetzung oder Vorstellung eines höchsten Gutes oder Zweckes, allgemein bekannt ist, so erblickt Zupančič die Einzigartigkeit Kants in einem weiteren Punkt, auf welchen ihr zufolge bereits Lacan hingewiesen habe:

Die traditionelle Moral ordnet sich in dem ein, was innerhalb der Grenzen des Möglichen getan werden sollte. Dasjenige, was dabei verdeckt wird, ist eben der Mittelpunkt, aus dem sich diese Moral überhaupt in eine solche Stellung zu setzen vermag. Und das ist eben der Punkt des Unmöglichen, des Realen im Lacanschen Sinne.¹³⁷

Aus dieser Perspektive stellt sich der Kategorische Imperativ Kants also als etwas dar, das in keiner Weise das Register des Möglichen berücksichtigt. Das Gesollte ist nicht mit dem im aktuellen Feld Möglichen in Deckung zu bringen, sondern verlässt diese Ordnung, wird quasi von deren realer Unmöglichkeit gebeugt.

¹³⁵Auf dieses Buch wurde oben bereits verwiesen. Hier der Vollständigkeit halber nochmals alle Angaben: Žižek, Slavoj: Das Unbehagen im Subjekt; Wien: Passagen-Verlag, 1998.

¹³⁶ Zupančič: Die Ethik des Realen; S. 8.

¹³⁷ Zupančič: Die Ethik des Realen; S. 7f.

Nachdem die traditionelle Moral diesen Punkt aus ihrem Horizont ausklammert, bleibt ihm als einziger Modus – wie Zupančič anmerkt – nur die Rückkehr als Exzess.¹³⁸ Anders gesprochen: Innerhalb des herkömmlichen ethischen Diskurses haftet dem eigentlich ethischen Akt im Sinne Lacans und Kants ein exzessives Moment an, welches das Feld des Möglichen mit dem Realen seiner inhärenten Unmöglichkeit konfrontiert und von dort her durchkreuzt. Diese Unmöglichkeit wird hier wohl nicht als positive Entität zu denken sein, nicht also im Sinne eines einholbaren neuen Wissens über das Feld des Möglichen. Im Gegenteil – sie wird wohl nur als Krise des Möglichen, als Störung des Kontinuums der aktualen Potentialitäten, als hinsichtlich der Ordnung des Vorfindbaren und Möglichen überbordender Exzess *qua Negativum* zu verstehen sein, von daher nicht bloß als Transgression sondern als Bruch oder Störung.

An dieser Stelle sind zwei wesentliche Momente zu nennen, die Zupančič entwickelt.

Einerseits verweist sie auf die strenge Neusetzung, die mit dem Ethischen im Kantschen Sinne auftritt. Wenn Kant seine Ethik jenseits des Raumes ansetzt, den er als das Pathologische bezeichnet, also jenseits der Frage von Lust und Unlust, jenseits des bloß Hypothetischen und Sinnlichen, dann ist dieses Jenseits im radikalen Sinn zu verstehen. Es ist kein Jenseits, das sich in einer asymptotischen Annäherung, in einem immer weiter führenden Aufsteigen in immer höhere Sphären des Begehungsvermögens einstellt, keine Verfeinerung des Pathologischen führt in dessen Jenseits. Zupančič spricht von dieser Radikalität des Ethischen, wenn sie schreibt: *„Zwischen dem Pathologischen und dem Ethischen findet ein Bruch statt, es kommt zu einem ‚Paradigmenwechsel‘“*¹³⁹. Diese Lesart Kants fundiert Zupančič durch einen Verweis auf Kants Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ in Distanzierung von einem Kantverständnis, das von einem Progressus der Reinigung ausgeht. Demgegenüber streicht sie ein Moment hervor, das in dieser Revolution, diesem Paradigmenwechsel eine Art Neuschöpfung im streng materialistischen Sinn begreift. An dieser Stelle soll jene Passage aus Kants Religionschrift angeführt werden, die auch Zupančič heranzieht, um damit die darin implizit enthaltene Nähe zu dem sichtbar zu machen, was schon bei Žižek als Neugeburt des

¹³⁸ Vgl. Zupančič: Die Ethik des Realen; S. 8.

¹³⁹ Zupančič: Die Ethik des Realen; S. 13.

Subjektes angeklungen ist. Dieser Paradigmenwechsel, diese im strikten Sinne *ethische* Verfasstheit des Subjekts,

(...) [D]as kann nicht durch allmähliche *Reform*, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muss durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zu Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch, nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (ev. Joh. III, 5; verglichen mit 1 Mose I, 2), und Änderung des Herzens werden.¹⁴⁰

Das Begehungsvermögen des Subjektes ist demnach auf eine gänzlich neue Maxime gerichtet, die nicht eine bloß geläuterte Version des Pathologischen darstellt. Zupančič deutet hier lacanianisch und erblickt das wahre Objekt dieses Begehrens nicht in einem partikularen Objekt. „Man könnte behaupten, das einzige Objekt des Begehrens ist die Form des Begehrens selbst.“¹⁴¹ Der Wille des Subjektes ist einzig von der „reinen Form“¹⁴² der praktischen Gesetzgebung bestimmt.

An dieser Stelle kommt nun das zweite hier wesentliche Moment in den Blick, das Zupančič in ihrer Lesart Kants entwickelt. Dabei geht es um die Struktur dessen, was in der Kantinterpretation allgemein oft als dessen Formalismus bezeichnet wird. Und hier kommt nun die strukturelle Seite des exzessiven Charakters des Ethischen neuerlich zum Vorschein. Die hier thematisierte reine Form ist nicht bloß Gestalt eines Inhaltes, sondern geht über diese Spaltung gerade hinaus. Zupančič demonstriert dies von Kants Unterscheidung von „pflichtmäßig“ und „aus Pflicht“ ausgehend. Dieser Unterscheidung entspricht auch die Differenz zwischen Legalität und Moralität. So schreibt Kant in der Kritik der Praktischen Vernunft:

Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung, *objektiv*, Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber, *subjektiv*, Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewusstsein, *pflichtmäßig* und *aus Pflicht*, i. i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die *Moralität*), der moralische Wert, lediglich darin gesetzt werden muss, dass die Handlung aus Pflicht, d. i. bloß um des Gesetzes willen geschehe.¹⁴³

Zupančič selbst zitiert diese Stelle nicht, würde diese Passage neben der Grundunterscheidung von Legalität/Moralität bzw. Pflichtmäßigkeit/aus Pflicht der

¹⁴⁰ Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Stuttgart: Reclam, 1996. S. 59f. [H.i.O.].

¹⁴¹ Zupančič: Die Ethik des Realen. S. 15.

¹⁴² Zupančič: Die Ethik des Realen. S. 15.

¹⁴³ Kant, Immanuel: Kritik der Praktischen Vernunft; Werkausgabe Band VII; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, S. 203; A 145 [H.i.O.].

Kantschen Ethik durch das Gegensatzpaar objektiv/subjektiv jenen Beigeschmack verleihen, der sie zur bloßen Gesinnungsethik reduzieren würde. In ihrem verglichen mit „Die Ethik des Realen“ ausführlicher und tiefer analysierenden Buch „Das Reale einer Illusion“ führt sie demgegenüber eine Passage aus Kants „Metaphysik der Sitten“ an¹⁴⁴, die ebenfalls die Differenz zwischen Moralität und Legalität thematisiert, allerdings die Frage der Triebfeder des Handelns mit diesen Polen verbindet, als eine Art unterscheidendes Kriterium ins Treffen führt und damit eine zentrale Information über das Spezifische der Ethik bietet. Hier also die von Zupančič zitierte Stelle aus der Metaphysik der Sitten:

Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die *Legalität* (Gesetzmäßigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die *Moralität* (Sittlichkeit) derselben.¹⁴⁵

Hier wird ersichtlich, dass der Triebfeder im Verständnis Kants eine Art Funktion der Unterscheidung zukommt. Nur jene Gesetzgebung, die die Pflicht als ihre einzige Triebfeder wählt, ist als ethische zu verstehen. Das Gesetz der Legalität ist der Triebfeder gegenüber indifferent.

Damit tritt in der Lesart Zupančičs das zu Tage, was sie als radikales Novum der kantschen Ethik erblickt. Die Wahl der Triebfeder, die Gerichtetheit der Triebfeder bloß auf die reine Pflicht, setzt die Ethik in ein Jenseits des Legalen. Dem Begehren in der Ethik als Begehren innerhalb der Ordnung des Ethischen kommt hier eine besondere strukturelle Gestalt zu. Zupančič führt hier Alain Badiou ins Treffen und formuliert:

Man könnte mit Alain Badiou sagen, die ethische Dimension ist in Bezug auf das Paar gesetzmäßig – gesetzwidrig oder legal – illegal überzählig. Für Kant ist das Gesetzwidrige nur eine Kategorie des Legalen, weil beide im selben Register der ‚Pflichtmäßigkeit‘ erscheinen. Eine ethische oder sittliche Handlung dagegen ist nicht in dieses Register eingeschlossen.¹⁴⁶

Durch die Gerichtetheit der Triebfeder auf die bloße Pflicht nimmt die Ethik also eine Stellung dem Legalen gegenüber ein, die als Exzess zu bezeichnen ist. Der Wille ist nur durch die reine Form der Pflicht bestimmt. Diese Form aber – und darauf besteht Zupančič – ist nicht die Form eines Inhaltes im Sinne jenes oftmals

¹⁴⁴ Vgl. Zupančič, Alenka: Das Reale einer Illusion. Kant und Lacan; mit einem Vorwort von Slavoj Žižek; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. S. 25.

¹⁴⁵ Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten; Werkausgabe Band VIII; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977; S. 324; AB 15 [H.i.O.].

¹⁴⁶ Zupančič: Das Reale einer Illusion; S. 25.

geäußerten Formalismusvorwurfes gegen Kant. Diese Form überschreitet die Unterscheidung Form/Inhalt oder Form/Materie. Zupančič stellt hier die übliche Kantlesart auf den Kopf. Die legalistische Übereinstimmung von Gesolltem und Tun deutet sie als wahren Formalismus. In diesem Register geht es einzig und allein um die Entsprechung des Gesetzes, rein formal um ein Einhalten des Vorgeschriebenen, gänzlich unabhängig von der Triebfeder, den Gründen für diese Übereinstimmung. Der Inhalt der Gesetzmäßigkeit, also das Motiv dafür, ist im Formalismus des Gesetzes der Legalität irrelevant. Dem hält Zupančič das Spezifische der Ethik entgegen:

Die Sittlichkeit hingegen stellt durchaus einen gewissen Anspruch an den ‚Inhalt‘ dar. Sie verlangt, dass die Handlung nicht nur der Pflicht entspricht, sondern auch, dass diese Entsprechung ihr einziger ‚Inhalt‘ oder ihr einziges ‚Motiv‘ ist.¹⁴⁷

Damit nimmt die Form die Stelle der Materie ein, um als Triebfeder des Ethischen fungieren zu können. Für Zupančič liegt Kants Bestreben nicht in einer akzidentiellen Reinigung von allem Pathologischen, sondern in einer Art Pathologisierung der reinen Form. Die Form wird Materie und Triebfeder des ethischen Handelns. In diesem Zusammenhang spricht sie von „ethischer Transsubstantiation“¹⁴⁸, also von einer Verwandlung von etwas, das eigentlich keine Ursache, keine Materie sein kann, in eben genau das – in eine Triebfeder für ein Subjekt. Somit lautet für Zupančič die grundlegende Frage Kants:

Wie kann man aus der reinen Form selbst ein ‚pathologisches Element‘ machen, d.h. ein Element, das als Triebfeder, als Antriebskraft unseres Handelns fungieren kann?¹⁴⁹

Innerhalb der Ordnung des Legalen, des bloß Pflichtmäßigen, stellt sich das Ethische als Überzähliges dar. Es liegt jenseits, oder außerhalb dieses Registers, ist ihm gegenüber ein „Überschuss“, ein „*Supplement*“¹⁵⁰. In „Die Ethik des Realen“ verweist Zupančič auf die eigentümliche Struktur, die das Ethische einer Handlung bedingt. Sobald nämlich die Entscheidung nicht nur pflichtmäßig, sondern auch aus Pflicht zu handeln getroffen ist, ist eben jenes „aus Pflicht“ schon versperrt. Sobald sich das Subjekt entschließt über den Rahmen des Legalen hinauszugehen, ist gerade dieser Weg unmöglich geworden. Es gibt – so scheint

¹⁴⁷ Zupančič: Das Reale einer Illusion; S. 26.

¹⁴⁸ Zupančič: Das Reale einer Illusion; S. 27.

¹⁴⁹ Zupančič: Das Reale einer Illusion; S. 28.

¹⁵⁰ Zupančič: Das Reale einer Illusion; S. 28 [H.i.O.].

es – innerhalb dieser Logik des Ethischen keine bewusste Entscheidung für die reine Form.

Die Handlung wird durch die Form entweder unmittelbar oder überhaupt nicht bestimmt. Mittels einer zeitlichen Metapher – die aber wirklich als eine Metapher zu nehmen ist, denn es geht nicht um einen Modus der Zeitlichkeit – kann das auch anders formuliert werden: Eine Entscheidung zum Ethischen muss jedem Gedanken und jeder Erwägung vorausgehen. Die Handlung wird durch den Gedanken sozusagen verseucht, von innen blockiert. Die Struktur der ethischen Handlung ist stets ein Schritt ins Leere.¹⁵¹

Damit schließt sich ein Bogen hin zu der Aussage am Beginn dieses Unterkapitels, wonach die Ethik in der hier vorgeschlagenen Bedeutung von ihrer eigenen Unmöglichkeit affiziert wird. Es ist, als würden hier Bedingung der Möglichkeit und Bedingung der Unmöglichkeit der Ethik in eins fallen. Das Unmögliche, Reale der Ethik, ihr inhärentes Hindernis ist zugleich ihr einziger Garant, das sie bedingende Proprium, welches sie von den bloßen Möglichkeitshorizonten des Legalen radikal unterscheidet.

Zupančič wird im nächsten Kapitel in der Auseinandersetzung mit Alain Badiou nochmals zu Wort kommen. Hier verlassen wir sie und kehren zu Žižek zurück.

2.3.2 Vom radikalen Akt zur Ethik des Realen

Die von Zupančič herausgearbeitete Geste des Exzessiven des Ethischen, das den bestehenden Horizont nicht bloß überschreitet, sondern die Definitionsgewalt des Möglichen bricht, dem Unmöglichen verpflichtet die Ordnung neu konfigurieren muss, scheint mit Žižeks Aktbegriff deckungsgleich zu sein. Die Stoßrichtung beider Konzepte, der Ethik des Realen, wie sie Zupančič von Kant her mit Lacan entwickelt, und des radikalen Aktes im Denken Žižeks, zielt auf eine Suspendierung des Gegebenen ab, indem dem Realen der Unmöglichkeit die Treue haltend, eine exzessive Ausnahme zu erfinden sein wird, ungeachtet des Möglichkeitsrahmens des Vorfindbaren.

Es scheint, als wäre Žižeks bisherige Rede von jenem radikalen Akt, wie sie in den vorherigen Kapiteln gesammelt wurde, in Verbindung mit der Durchquerung und Wiederholung der Unmöglichkeit nur ein anderer Zug jene Bewegung zu umkreisen, die er auch an unterschiedlicher Stelle als Ethik des Realen von Lacan her denkt. In seinem oben bereits genannten Buch „Das Unbehagen im Subjekt“

¹⁵¹ Zupančič: Die Ethik des Realen; S. 18.

versucht Žižek die Ethik des Realen von unterschiedlichen ethischen Diskursen her zu denken und ihnen gegenüber abzugrenzen. So stellt Žižek die Ethik des Realen als vierte ethische Position vor, neben ethischen Systemen, deren Ausrichtung auf ein höchstes Gut zielt, Systemen, deren Universalisierungsbewegung eine verfahrenstechnische Struktur besitzt, und schließlich von ihm als postmoderne Varianten eingeführte Systeme, die inhaltlich von universalen Ansprüchen grundsätzlich Abstand nehmen.¹⁵² Lacans ethische Position ist für Žižek eine Alternative um aus dem Feld dieser drei ethischen Systeme, die für ihn das gesamte ethische Feld per se abzubilden scheinen, auszurechnen. Dies verdankt sich für Žižek dem Umstand, dass diese vierte Position, die Ethik des Realen von Lacan her, im radikalen Unterschied zu jeder Ethik, wie wir sie kennen, „*in der Referenz auf das traumatische Reale begründet [ist], das der Symbolisierung widersteht*“¹⁵³.

Es ist also diese Ausrichtung am Unmöglichen, welche die Ethik des Realen als solche bestimmt und von anderen Positionen unterscheidet. Diese Unterscheidung führt allerdings eine fundamentale Differenz zu jeder anderen Ethik ein, unterläuft sie doch gerade das, was jedes andere ethische System auszuklammern hat. Diesen besonderen Status der Ethik des Realen pointiert Žižek wie folgt:

Es gibt da eine Ethik, das heißt eine Verfügung, die sich nicht in der Ontologie begründet, insoweit es nämlich einen Bruch im ontologischen Gefüge des Universums gibt: in ihrer elementarsten Form bezeichnet Ethik die Treue zu diesem Bruch.¹⁵⁴

Damit wird auch implizit nochmals klar gemacht, dass die Treue zum Realen dieser ethischen Position nicht ein bloß anderes Supplement für ein höchstes Gut gefunden hat. Das Reale ist kein wie auch immer geartetes Ziel, auf das hin der ethische Diskurs oder seine Praxis ausgerichtet ist. Das Reale „ist“ nichts, es „ist“ die Unmöglichkeit, die konstitutive Unvollständigkeit, das unhintergehbare Fehlen schlechthin. Es ist nicht ein externer Punkt der Ordnung, das bloß Nicht-Symbolisierte, auf das abzielen wäre. Es ist der bestehenden Ordnung, dem Legalen, im Sinne der Symbolisierung nicht nur äußerlich, sondern ihr als ihr eigenes konstitutives Hindernis inhärent.

¹⁵² Vgl. hierfür: Žižek: Das Unbehagen im Subjekt; S. 87f.

¹⁵³ Žižek: Das Unbehagen im Subjekt; S. 88.

¹⁵⁴ Žižek: Das Unbehagen im Subjekt; S. 88.

Und das Reale kann nicht bezeichnet werden, nicht weil es außen ist, außerhalb der symbolischen Ordnung, sondern weil es ihr inhärent ist, ihre innere Begrenzung: das Reale ist das innere Hindernis, durch welches das symbolische System nie zu 'sich selbst kommen' oder sich als eine Selbst-Identität erfahren kann.¹⁵⁵

Damit ist eine Präzisierung des Lacanschen Begriffes des Realen erfolgt, die verhindern soll, das Reale als obskurantistische Quasi-Transzendenz miss zu verstehen. Wie dem Ding, das selbst dem Realen zuzuordnen ist, kommt dem Realen mit Žižek die Qualität des Extimen zu. Als Nicht-Symbolisierbares ist das Reale der bestehenden Ordnung nicht nur äußerlich sondern als dessen inhärenter Mangel in diese Ordnung eingeschrieben. Es unterwandert damit auch die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz.

2.4 Zusammenfassung

Nach diesem Durchstreifen des Denkens Žižeks sind die bisherigen zentralen Elemente zu sammeln.

Bisheriges Ziel war, Žižeks Ethik des Realen, welche er von Lacan aus an vielen Stellen seines Werkes auf unterschiedliche Weise thematisiert, näher in den Blick zu bekommen. Von seiner Relektüre der Wiederholung Kierkegaards her wurde die zentrale Stellung des Unmöglichen sichtbar. Dieses Unmögliche, ganz nahe am Begriff des Lacanschen Realen, hat das Subjekt zu wiederholen, also zu übernehmen. Mit diesem Gestus soll sich die Gründungsgeste des Bestehenden als solche zeigen und ein Akt der Freiheit in der Geschichte. Schon in seiner Kierkegaard-Rezeption ging es Žižek darum einen Gestus zu etablieren, der die bestehende Ordnung nicht nur überschreitet, sondern diese von Grund auf neu zu entwerfen versucht. Diesem Ziel folgt er auch in seiner Behandlung Schellings und verdichtet die Wiederholung der Gründungstat zu seinem Begriff des radikalen Aktes. Wie gezeigt wurde, durchzieht das Denken des Aktes Žižeks Werk wie kaum ein anderes Motiv. Von ihm ist schließlich seine Rede von einer Ethik des Realen motiviert. Die Ethik des Realen ist letztlich nichts anderes als der Name einer Praxis oder Prozedur des radikalen Aktes, indem Überschreitung und

¹⁵⁵ Žižek, Slavoj: Das Unbehagen im Subjekt; S. 92. Vgl. hierfür auch: Žižek, Slavoj: Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Aufl. 2003; S. 73-77.

Neufundierung zusammenfallen. Von Anfang an liegt dieser Praxis eine eminent politische Stoßrichtung zugrunde, weshalb die Ethik des Realen nicht zuletzt als politischer Gestus bezeichnet werden kann. Um die bestehende Ordnung zu überschreiten und aber gleichzeitig zu unterwandern, zielt sie weder auf ein höchstes Objekt ab, noch ist sie von einem wie auch immer gearteten Formalismus stabilisiert oder einer unpolitischen, unengagierten Beliebigkeit befallen. Sie hält dem Unmöglichen, dem Bruch, dem konstitutiven Mangel des Vorfindbaren die Treue. Diese Treue mag als Begehrensstruktur im Lacanschen Sinn gedeutet werden – ist ihr Objekt doch ein unmögliches.

Wie auch immer man Žižeks „theologische Wende“ deuten mag, fest steht, dass Žižek die Struktur dieser Ethik des Realen in theologischen oder christlichen Denkfiguren wiederzufinden glaubt. Seine Rezeption des Christentums oder des theologischen Diskurses scheint dabei allerdings nicht auf der Höhe der gegenwärtigen Debatten, wie beispielsweise an der Kritik seiner Position dem Judentum gegenüber sichtbar wurde. Dennoch soll dieser Impuls Žižeks, diese Verbindung von Theologie und Ethik des Realen ernst genommen werden, diese Suche nach einer Bewegung, die dem Unmöglichen, dem Bruch, der Leerstelle die Treue hält, stellt sie doch ein Kernziel dieser Arbeit dar. Fest steht soweit, dass hier allerdings über Žižek selbst hinauszugehen ist.

Abschließend ist festzuhalten, dass Žižeks Denken der Ethik des Realen eine konkrete Theorie derselben *a/s* Prozedur schuldig bleibt. Vielmehr muss diese, wie gezeigt wurde, aus der Fülle seines Werkes gesammelt und, wie versucht wurde, verbunden werden. Vielleicht motiviert sich auch aus diesem Umstand Žižeks verstärkte Auseinandersetzung¹⁵⁶ mit Alain Badiou während der letzten Jahre, auf welche bereits Parker hingewiesen hat. Badiou's Philosophie scheint gerade ein Denken dieser Praxis, dieser Prozedur *a/s* Prozedur, theoretisch breitest fundiert bereitzustellen. Wie in der Auseinandersetzung mit Beispielen Žižeks für Subjekte dieses radikalen Aktes sichtbar wurde, haftet Žižeks Denken der Praxis der Ethik des Realen eine irritierende Nähe zum Zerstörerischen an. Dies mag in der Ausrichtung seines Denkens auf das Reale hin begründet liegen, zeigt sich doch das Reale, tritt es uns ungezügelt entgegen, nicht als bloß romantisches Chaos,

¹⁵⁶ Ein Dokument dieser Auseinandersetzung ist unter anderem: Badiou, Alain; Žižek, Slavoj: Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch; herausgegeben von Peter Engelmann; Wien: Passagen-Verlag, 2005.

zahme Heterogenität, sondern in alles verschlingender Gewalt, totaler Raserei oder dem Abgrund der Psychose.¹⁵⁷

An dieser Stelle ist nun Žižek zu verlassen und quasi mit ihm jener Philosoph zu befragen, dem sich Žižek in seinen späteren Werken anzunähern zu scheint. Es ist also auf Alain Badiou einzugehen und mit ihm jener große theoretische Entwurf zu behandeln, der vielleicht eine Fundierung des gesuchten Gestus, eines Denkens, eines Denkens als Praxis, das im Sinne der Ethik des Realen das bestehende Feld überschreitet und zugleich neu organisiert, und dies auf dem Weg der Treue zum Extimen, einem Bruch, einer Leerstelle.

¹⁵⁷ Žižek scheint sich dieser Nähe zum Zerstörerischen bewusst zu sein. Überraschend ist seine Wende in „Die Puppe und der Zwerg“, wo er deren Ursprung als „Passion des Realen“ bei Lacan selbst sucht und sich seltsam von diesem zu distanzieren scheint. Vgl.: Žižek: Die Puppe und der Zwerg; S. 59-63.

3 Alain Badiou und das Denken des Ereignisses

Badiou is, by any criteria, one of the most significant and original philosophers working in France today, and perhaps the only serious rival of Deleuze and Derrida for that meaningless but unavoidable title of 'most important contemporary French philosopher'.¹⁵⁸

3.1 Hinführung – Textlage und Verortung

Die obige Aussage sei hier als Anfangsmarke der folgenden Auseinandersetzung mit Alain Badiou's Denken vorangestellt. Wie sich zeigen wird, vollzieht Badiou jenseits des Denkens Derridas¹⁵⁹ einen völlig neuen Einsatz der Philosophie, ähnlich wie jener getrieben von der im postmodernen Diskurs ausgerufenen Krise der Metaphysik, doch in der Realisierung seines philosophischen Denkens angesichts dieser Krise gänzlich von Derrida verschieden. Badiou nach wird es der Philosophie um Wahrheit gehen müssen, wird sie sich als Mittel oder Vermögen zum Ergreifen von Wahrheiten zu verstehen haben, um nicht paralysiert von der Angst angesichts der Wahrheitsfrage¹⁶⁰ unterzugehen. Wahrheit ist für Badiou jenseits eines materialen Inhalts nicht zuletzt als Bruch zu denken. „*Truth has no interest in interpretation; instead, truth exposes the gaps in our understanding.*“¹⁶¹ Man könnte hier auch lacanianisch von einer Kluft zwischen Wissen und Wahrheit als zugleich Voraussetzung und Ausrichtung des Denkens Badiou's sprechen. Dies umso mehr, als Badiou den philosophischen Diskurs

¹⁵⁸ Hallward, Peter: Translator's Introduction; in: Badiou, Alain: *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*; Translated and introduced by Peter Hallward; London, New York: Verso, 2001; S. viii.

¹⁵⁹ Ich übernehme hier lediglich Hallwards Verweis auf Jacques Derrida, der später noch hinsichtlich Badiou's Denken des Ereignisses von Interesse sein wird. Auf die Beziehung zwischen Badiou und Deleuze wird hier nicht näher eingegangen. Eine Darstellung dazu bietet Badiou's Buch über Deleuze: Badiou, Alain: *Deleuze. "Das Geschrei des Seins"*; Zürich, Berlin: diaphanes, 2003. Das Verhältnis zwischen Deleuze und Badiou könnte man auf einer persönlichen Ebene als gegenseitiges Verfehlen (vgl. S. 7-15) und philosophisch betrachtet als theoretische Unvereinbarkeit bezeichnen. Kern dieser Unvereinbarkeit ist das Konzept des Einen, welches Deleuze als All-Eines favorisiert, Badiou hingegen strikt ablehnt. Vgl. dafür auch: Badiou, Alain: *One, Multiple, Multiplicities*; in: Badiou, Alain: *Theoretical Writings*; Edited and translated by Ray Brassier and Alberto Toscano; London, New York: Continuum, 2004; S. 67-80.

¹⁶⁰ Vgl.: Barker, Jason: *Alain Badiou. A Critical Introduction (Modern European Thinkers)*; London, Sterling, Virginia: Pluto Press, 1. Aufl. 2002. S. 3.

¹⁶¹ Barker: *Alain Badiou*; S. 4.

geradewegs auf diese Kluft zusteuert, nicht um jenen dort zu versenken, sondern gerade von dort her neu zu beleben. „*The task of philosophy is not to lament its own demise, but to think through the ‚conditions‘ of its renewal, and to prepare the ground for its possible return.*“¹⁶²

Wie zu zeigen sein wird, nährt sich diese von Badiou betriebene Erneuerung der Philosophie ganz wesentlich von mathematischen Denkfiguren, was ihn dazu veranlasst, das Verhältnis von Ontologie und Philosophie zu problematisieren, Mathematik und Ontologie zu identifizieren und von dort her den philosophischen Diskurs aufzuladen.

Im Gegensatz zu Jacques Derrida ist Badiou im deutschsprachigen Raum kaum bekannt und sein Oeuvre hat in den aktuellen wissenschaftlichen, philosophischen Diskurs noch kaum Eingang gefunden. Dies mag einerseits in der Tatsache begründet liegen, dass bis zum Erscheinen der deutschen Übersetzung seines Hauptwerkes „*L’être et l’événement*“¹⁶³ im Jahr 2005 nur wenige von Badiou Schriften auf Deutsch zugänglich waren. Für diese wenigen Werke gilt, dass sie theoretisch stark auf eben dieses bei deren Erscheinen noch nicht übersetzte Hauptwerk, in welchem Badiou breit angelegt sein philosophisches System elaboriert, verweisen. Dadurch bleibt der deutschsprachigen Leserin nur übrig, Badiou Kernthesen indirekt zu rekonstruieren. Andererseits ist es vielleicht auch Badiou theoretische Nähe zu Teilbereichen der Mathematik, die eine Rezeption seines Denkens erschweren oder von einer solchen abschrecken mag.¹⁶⁴ Einführende, deutschsprachige Sekundärliteratur zu Badiou liegt bis dato keine vor, es sei denn, man wertet Žižeks Darstellung von Badiou Kernthesen als solche (wenn auch Žižek diese Darstellung in eine Kritik an Badiou münden lässt¹⁶⁵) oder etwa den Beitrag von Dominik Finkelde¹⁶⁶.

¹⁶² Barker: Alain Badiou; S. 4.

¹⁶³ Badiou, Alain: *L’être et l’événement*; Paris: Éditions Du Seuil, 1988.

¹⁶⁴ Barker über die Bedeutung des Mathematischen bei Badiou: „*Badiou is above all – although not only – a mathematical philosopher, and no serious introduction to his work could bypass its scientific foundations.*“ Barker: Alain Badiou; S. 8. Ich werde etwas später versuchen, dieses mathematische Fundament Badiou kurz vorzustellen und auf Kernaussagen der transfiniten Mengenlehre Cantors und deren axiomatisierte Fassung von Zermelo und Fraenkel in Grundzügen einzugehen.

¹⁶⁵ Vgl. hierfür: Žižek: *Das Unbehagen im Subjekt*, S 127-155. Vgl. auch: Žižek, Slavoj: *Die Tücke des Subjekts*; (Titel der engl. Originalausgabe: *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology.*); Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. S 171-230.

¹⁶⁶ Finkelde, Dominik: *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*; Wien: Turia + Kant, 2007. Finkeldes Betrachtungen werden in vorliegender Arbeit nicht berücksichtigt, zumal sie

All das spricht zusammen mit der ähnlichen, wenn auch nicht ganz so schwierigen Textsituation bei Žižek für eine gewisse Trägheit des deutschsprachigen philosophischen Diskurses in der Rezeption neuartigen Denkens. Auch in Bezug auf Badiou ist die englischsprachige Auseinandersetzung weit fortgeschrittener. Mit der von Brassier und Toscano herausgegebenen und ins Englische übersetzten Zusammenstellung sonst schwer zugänglicher theoretischer Grundlagentexte Badiou¹⁶⁷ liegt, nebenbei bemerkt, ein höchst hilfreiches Referenzwerk jenseits von „L'Être et l'événement“ bzw. dessen deutscher Übersetzung vor.

Im Folgenden soll Badiou als Philosoph kurz verortet werden, wobei ein besonderes Augenmerk auf seine Nähe zum mathematischen Feld gelegt werden soll.

Alain Badiou's philosophische Laufbahn beginnt mit seiner Berufung in einen philosophischen Zirkel um Louis Althusser 1967 und dessen Relektüre Marx' mit dem Ziel, die ihrer theoretischen Substanz nach farblose französische Linke jener Zeit herauszufordern.

For Althusser the task was twofold: to recover Marxist *philosophy* as an authentic discipline worthy of renewed investigation, while simultaneously combating the theoretical misunderstandings which had grown up around Marx's writings. Thanks to Althusser, Marxism had finally entered its field of struggle and place of recovery.¹⁶⁸

Ein im selben Jahr veröffentlichter Artikel Badiou's setzt sich kritisch mit Althusser's Marx-Lektüre auseinander und bald werden sich Althusser's und Badiou's Wege wieder trennen, umso mehr, als nach 1968 Althusser's Ideologie-Theorie von Badiou nicht unwidersprochen bleibt und damit die theoretische Grenzlinie zwischen beiden endgültig gezogen ist, auch wenn Badiou in Althusser's Rückkehr zu Marx einen nicht unwesentlichen Anfangspunkt in der Erneuerung marxistischer Theorie sieht.¹⁶⁹ Gegen Deleuze wird Badiou später einen Ideologiebegriff in Anschlag bringen, der von ihm als (praktische) Reflexion von Unterdrückungs- und Beherrschungsstrukturen gedacht wird.

mir als zu starke „Theologiesierung“ der von ihm besprochenen Denker erscheinen.

¹⁶⁷ Hier nochmals die vollständigen Angaben: Badiou, Alain: *Theoretical Writings*; Edited and translated by Ray Brassier and Alberto Toscano; London, New York: Continuum, 2004.

¹⁶⁸ Barker: Alain Badiou. A Critical Introduction, S. 13f.

¹⁶⁹ Für eine detaillierte Behandlung der Kritik Badiou's an Althusser vgl.: Barker: Alain Badiou. A Critical Introduction, S. 13-18.

„Ideology is not a representation of the imaginary relations of individuals to their social practice – nor is it attributable to a group fantasy of the masses. Ideology, in its classic Marxist sense, is a partisan activity, inseparable from the philosophy of the ascendant class and its concrete practice. Philosophy and ideology, in this practical sense, are perfectly synonymous.“¹⁷⁰

Badiou stellt damit das gängige Ideologie-Verständnis, auch jenes der Ideologiekritik, auf den Kopf, indem er es von der Position des Widerstandes her betrachtet. Eine herrschende Ideologie existiert als solche nur, weil es einen andauernden Widerstand gegen diese Herrschaft gibt. Nur aus der Perspektive dieses Widerstandes, der in sich ein egalitäres Moment trägt, wird die herrschende Ideologie als solche sichtbar. Es gibt hier also keine Metaposition jenseits des politischen Engagements, von der aus das den sozialen Antagonismus codierende System aufgedeckt, analysiert und als Ideologie kategorisiert werden kann. Eine politische abstinente Rede von Ideologie ist für Badiou undenkbar. Wenn Žižek, wie im vorigen Kapitel in einer Fußnote angemerkt wurde, auf die phantasmatische Aufladung der Schlacht von Kosovo (1389) unter Milošević als Bildung von Ideologie hinweist, so ist dies von Badiou her betrachtet nur von einer Position des schon gewählten Widerstandes aus möglich. Ideologie ist so gesehen eine Art ideologischer Begriff des Widerstandes. Vielleicht zeigt sich schon hier der Zug jenes Gestus', den Badiou später als Treue zu einem subjektkonstituierenden Ereignis ausarbeiten wird, als Treue zu einem Ereignis, das sich als singuläre Universalität an die Adresse aller richtet und von da her ein egalitäres Moment inmitten einer unrepräsentierbaren Menge einführt. Anders gesprochen: Das Subjekt des Widerstandes, das sich gegen eine Ideologie wendet, wird erst in dieser Wendung Subjekt als solches. Subjektwerdung und das Benennen einer Situation als Ideologie fallen in eins, aufgerufen in einer Art Treue zu einem vorgängigen Etwas, das Badiou später als Ereignis bezeichnen wird, das sich als solches ausnahmslos an alle richtet und von da her ein egalitäres Moment auferlegt.

Zehn Jahre nach den Ereignissen von 1968 setzt sich Badiou in einem Essay mit der problematischen Situation der französischen Hegel-Rezeption, oder besser: mit dem – für Badiou weitaus verfrühten – Abbrechen einer solchen während der

¹⁷⁰ Barker: Alain Badiou; S. 26.

vorangegangenen zehn Jahre, auseinander. Spezifisch an der Rezeption Hegels in Frankreich ist, dass sie sehr spät einsetzte und weitgehend auf ‚Die Phänomenologie des Geistes‘ konzentriert blieb. Diese Konzentration war dabei beträchtlich von Alexandre Kojève's Interpretation Hegels geleitet, die Hegel und seine Philosophie stark von der Herr-Knecht-Dialektik ausgehend zu lesen pflegte.

Kojève liest das Herr-Knecht-Kapitel nicht als Darstellung *einer* Bewusstseinsgestalt, neben die andere treten, sondern als *den* Text, von dem her sich die Hegelsche *Phänomenologie* als ganze erschließt; anders gesagt: er interpretiert die ganze sich daran anschließende Bewusstseinsgeschichte im Zeichen des Gegensatzes von Herr und Knecht.¹⁷¹

Diese Engführung mag als Versuch verstanden werden, eine direkte und ungebrochene Linie von Hegel zu Marx' Revolutionstheorie zu konstruieren, wobei allerdings der Hegel der Logik-Schrift gänzlich ausgeblendet blieb. Trotz der immensen Wirkung, welche die von Kojève zwischen 1933 und 1939 gehaltenen Vorlesungen über die ‚Phänomenologie des Geistes‘ auf eine große Zahl an Intellektuellen, die nach dem Krieg Frankreichs geistiges Leben prägen sollten, ausübten, deutet der von Badiou beklagte Bruch mit Hegel in der späteren Entwicklung darauf hin, dass die Intention einer geradlinigen Verbindung von Hegel und Marx nicht geglückt war. Und für Badiou konnte sie auch gar nicht glücken, da sie auf einer Ausblendung von Hegels Logik basierte, was umgekehrt nur zu Ungunsten der marxistischen Theoriebildung ausfallen konnte.

Mit diesem kurzen Überblick soll soweit der theoretische Hintergrund von Badiou's Denksystem angedeutet sein, vor welchem sich in der weiteren Entwicklung das vollzieht, was Barker als „mathematical turn“ bezeichnet, wiewohl er aber auch darauf hinweist, dass wesentliche Elemente von Badiou's Auseinandersetzung mit dem mathematischen Feld bereits in der beschriebenen frühen Phase seines Denkens auszumachen sind.¹⁷²

¹⁷¹ Bürger: Ursprung des postmodernen Denkens; S. 23.

¹⁷² Vgl.: Barker: Alain Badiou; S. 35.

3.2 Badiou und Mathematik

3.2.1 Mathematik, Ontologie und Philosophie

Badiou's mathematische Wende ist spätestens mit seinem 1988 erschienenen Hauptwerk „L'Être et l'événement“ vollzogen und ist Teil seines breit angelegten philosophischen, metaepistemologischen Projektes.

The book's central thesis – ‚ontology = mathematics‘ – is metaontological (EE, 20), although it remains for philosophy, rather than mathematics, to verify the truth of such a thesis. Mathematical knowledge is guaranteed by its own existence in thought. Its deductive proofs, *qua* deductive proofs, are immanent to the totality of the mathematical universe, and as such require no further demonstration. Truth, on the other hand, arrives from another dimension, proceeding from a sudden *intervention* in thought which disturbs the mundane pattern of deductive logic.¹⁷³

Žižek fasst Badiou's Kernthese sehr treffend folgendermaßen zusammen:

‚Sein‘ steht für die positive ontologische Ordnung, die dem Wissen zugänglich bleibt, für die unendliche Mannigfaltigkeit dessen, was sich uns – in Gattungen und Arten unter Berücksichtigung ihrer Eigenschaften kategorisiert – in der Erfahrung ‚zeigt‘. Die einzige adäquate Wissenschaft von Sein *als* Sein stellt für Badiou die Mathematik dar. Sein erster paradoxer Schluss ist daher sein Beharren auf dem Abstand, der die Philosophie von der Ontologie trennt. Die Ontologie ist eine mathematische Wissenschaft, nicht aber die Philosophie, die eine andere Dimension umfasst.¹⁷⁴

Jenseits dieser mathematisch-ontologischen Dimension des Seins als Sein gibt es eine Art Aufbrechen eines überschüssigen Elements, das innerhalb der Seinslogik nur der Ordnung des Nicht-Seins zugerechnet werden kann: das Ereignis.

„On the other hand, there is the vast question of that which is *not* being *qua* being. For the law of subtraction is implacable: if real ontology is set out as mathematics by eluding the norm of the One, it is also necessary, lest one allow this norm re-establish itself at a global level, that there be a point at which the ontological (i.e. mathematical) field is detotalized or caught in an impasse. I have called this point *the event*.“¹⁷⁵

Damit ist der Philosophie eines ihrer traditionellen Sujets entrissen, scheint sie doch hinsichtlich des Feldes der Ontologie von der mathematischen Disziplin verdrängt worden zu sein:

If we assume that mathematics is the thinking of being *qua* being, and if we add that this thinking only comes into effect when, at crucial junctures in history of mathematics,

¹⁷³ Barker: Alain Badiou; S. 43. (Die Abkürzung EE bezieht sich auf „L'Être et l'événement“ und wird für die weitere Zitation von mir ebenfalls übernommen.)

¹⁷⁴ Žižek: Die Tücke des Subjekts; S. 173 [H.i.O.].

¹⁷⁵ Badiou, Alain: The Event as Trans-Being; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 97-102; hier: S. 98 [H.i.O.].

decisions about the existence of the infinite are at stake, we will then ask: what is the field proper to philosophy?¹⁷⁶

Einerseits obliegt es nach Badiou der Philosophie, die ontologische Berufung der Mathematik, ihren Ruf, auszumachen. Andererseits kommt es ebenfalls allein der Philosophie zu, die Gleichsetzung von Mathematik und Ontologie auszusprechen und gültig zu machen, nachdem sich das mathematische Feld selbst immer als von der Ontologie gänzlich verschieden dargestellt hat. Jenseits dieser metaontologischen Aufgabe der Philosophie kommt ihr schließlich, hat sie sich erst von der Last der Ontologie befreit, eine gänzlich andere, neue Verantwortung zu:

Accordingly, we could also say that, beyond the identification of real ontology, which must be ceaselessly taken up again, philosophy is also, first and foremost, the general theory of the event. That is, the theory of that which subtracts itself from ontological subtraction. Or the theory of the impossible proper to mathematics.¹⁷⁷

Damit ist eine Art Programm des Denkens Badiou's angedeutet, das im weiteren Verlauf nun nachgezeichnet werden soll. Dafür ist es angebracht, das näher zu qualifizieren, was Badiou konkret unter Mathematik versteht. Gilt nämlich Mathematik als Denken des Seins als Sein, dann kommt dies Badiou zufolge nur dann zu tragen, wenn innerhalb des mathematischen Feldes die Frage nach der Existenz des Unendlichen selbst auf dem Spiel steht. Und diese Frage nach der Existenz des Unendlichen ist in der Geschichte der Mathematik mit dem untrennbar verbunden, was ich hier als das Ereignis ‚Cantor‘ bezeichnen möchte.

3.2.2 Mathematik und das Denken der Unendlichkeit

Georg Cantor (1845-1918) gilt als Begründer des mathematischen Teil- oder vielmehr Grundlagengebietes der Mengenlehre. Im Zuge der Entwicklung dieses Systems machte Cantor allerdings nicht vor einer traditionell gültigen Schranke halt: dem Denkverbot einer aktualen Unendlichkeit. Vor Cantor hatte die Antwort auf die Frage nach der Anzahl der Punkte auf einer Linie mit „unendlich viele“ ausfallen müssen; eine Rückfrage, wie viel ‚unendlich viele‘ nun aber seien,

¹⁷⁶ Badiou: The Event as Transbeing; in: Theoretical Writings; S. 97.

¹⁷⁷ Badiou: The Event as Transbeing; in: Theoretical Writings; S. 98.

musste bis dorthin als absurd gelten. Cantor setzte auf die Wette diese Rückfrage ernst zu nehmen und begann das Konzept der Zahl so zu verändern, dass auch Mengen, die nicht zählbar sind, eine bestimmte Anzahl von Elementen enthalten mögen.¹⁷⁸ Letztlich beließ Cantor es nicht bloß bei dem Übertreten eines Denkverbots, ermöglichte seine Theorie nicht nur ein neues Denken des aktual Unendlichen, sondern auch ein mathematisches Operieren mit eben diesem. Damit zweifelte Cantor die Gültigkeit der letztlich seit Aristoteles bestehenden Konvention, Unendlichkeit nur als potentiell, quasi als unendliche Unabgeschlossenheit, zu denken, an.

Aristoteles untersucht in Buch III seiner „Physik“ das Unendliche und entwickelt darin Denkansätze, die die Mathematik nachhaltig prägen sollten. Seine Untersuchung ist eine problemorientierte, geht sie doch von der Feststellung aus, dass es mit der Unendlichkeit Tücken auf sich hat, die zu klären sind, wenn eine Wissenschaft von der Natur adäquat von ihren Gegenständen sprechen will.

Nun hat die Lehre vom Unbegrenztheitsbegriff aber auch *Schwierigkeiten*: Ob man ansetzt, ein Unendliches gebe es nicht, so folgen daraus viele Unmöglichkeiten ebenso (wenn man ansetzt), es gebe das.¹⁷⁹

Zenons Paradoxon vom Wettlauf zwischen Achilles und der Schildkröte kann hier als Beispiel genannt werden, das aufzeigt, welche Schwierigkeiten durch ein unsachgemäßes Denken der Unendlichkeit auftauchen können. Umgekehrt führte ein striktes Ablehnen jeder Art von Unendlichkeit zu Annahmen wie der, dass die Zeit einen Anfang und ein Ende hätte – eine Vorstellung, die Aristoteles verwirft.¹⁸⁰ Aristoteles führt fünf Momente an, die für ein Denken des Unendlichen sprechen. Es sind dies: die Zeit, die Teilung der Größen (v.a. im mathematischen Sinn), der unbegrenzte Ursprung von Werden und Vergehen, die Undenkbarkeit einer Gesamtgrenze (weil Begrenztes immer an etwas anderes grenzen muss) und schließlich – als fünftes Moment – die Unendlichkeit der Zahlenreihe (der mathematischen Größen). Das genannte fünfte Moment, die Evidenz der Annahme einer sich ins Unendliche fortsetzenden Zahlenreihe, weist Aristoteles

¹⁷⁸ Vgl.: Tiles, Mary: The Philosophy of Set Theory. An Introduction to Cantor's Paradise; Oxford, New York: Basil Blackwell, 1989. S. 95f.

¹⁷⁹ Aristoteles: Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur; übers., mit e. Einf. u. mit Anm. hrsg. von Hans Günter Zekl; Hamburg: Meiner, 1987. S. 121; Kap. 5. 203b30f [H.i.O.].

¹⁸⁰ Aristoteles: Physik; S. 135; Kap.6. 206a10f.

als schwierigstes Problem unter den aufgezählten Momenten aus. Im weiteren Verlauf verfolgt Aristoteles seine Argumentation dergestalt, dass er am Schluss des achten Kapitels jedes der fünf Momente korrigieren oder überhaupt zurückweisen kann.

Aristoteles spricht sich dagegen aus, das Unendliche, welches in der deutschen Übersetzung auch als „Unbegrenzt“ bezeichnet wird, als Ding, Seiendes, ja gar Anfangsgrund zu betrachten. Am Ende des 5. Kapitels weist Aristoteles die Unmöglichkeit der Existenz eines unbegrenzten, unendlichen Körpers nach. Unbegrenzt ist nur als Bestimmung zu denken, die einem Ding zukommt. Fraglich ist nun, in welcher Weise diese Bestimmung einer Sache zukommen kann.

Zu Beginn des 6. Kapitels entwickelt Aristoteles schließlich ein Kriterium einer für die Wissenschaft von der Natur sinnvollen Rede vom Unendlichen. Aristoteles bedient sich der Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit und wendet diese als Kriterium auf den Begriff des Unendlichen an, gepaart mit einer Art Richtungsunterscheidung, Unbegrenztheit in der Weise von Hinzusetzung oder von Teilung zu betrachten. Eine Größe kann nicht der Wirklichkeit nach unendlich sein, würde dies doch dem Wesen der Größe als „Begrenzt“ widersprechen – allein der Teilung nach kann sie unendlich sein. „So bleibt also (die Annahme), dass ‚unbegrenzt‘ nur in der Weise der Möglichkeit vorkommt.“¹⁸¹ Das ins Unendliche Fortschreiten der Zahlenreihe wird so als ein Hinzusetzen gedacht, das von der unteilbaren Eins abhebt und ihr immer ein je anderes hinzufügt. Umgekehrt sind begrenzte Größen der Teilung nach unendlich, nicht aber der Ausdehnung nach.

Also: Der Möglichkeit nach ist sie (die Zahlenreihe) es (unbegrenzt), in tatsächlicher Wirklichkeit jedoch nicht; man kann nur je etwas annehmen, was jede festgesetzte Anzahl übersteigt. Aber diese (so verstandene) Zahl ist nicht ablösbar, und ihre Unendlichkeit hat keinen Bestand, sondern *wird* immer nur, so wie die *Zeit* und ihre Zählung auch.

Bei den (Raum-)Größen ist es umgekehrt: Es lässt sich Zusammenhängendes ins Unendliche fort teilen, in Richtung auf das ‚größer‘ aber ist es nicht unbegrenzt.¹⁸²

Damit hat Aristoteles ein Kriterium eingeführt, das Unendlichkeit in den Bereich der Möglichkeit verbannt. Diese Möglichkeit ist nämlich eine, die nicht als in die Wirklichkeit zu überführen zu denken ist. Das der Möglichkeit nach Unendliche

¹⁸¹ Aristoteles: Physik; S. 135; Kap.6. 206a18.

¹⁸² Aristoteles: Physik; S. 143; Kap.7. 207b11-17 [H.i.O.].

dem Hinzufügen nach ist nie je wirklich, erhält immer ein je anderes hinzugefügt. Damit führt Aristoteles eine Unterscheidung ein, die zweitausend Jahre wirkmächtig bleiben wird, nämlich die Unterscheidung zwischen aktueller und potentieller Unendlichkeit. Oskar Becker schreibt über diese Erkenntnis des Aristoteles:

Die entscheidende Erkenntnis des *Aristoteles* war, dass Unendlichkeit wie Kontinuität nur ‚in der Potenz‘ existieren, also keine eigentliche Aktualität besitzen und daher stets unvollendet bleiben. Bis auf *Georg Cantor*, der in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts dieser These mit seiner ‚Mengenlehre‘ entgegentrat, in der er aktuell unendliche Mannigfaltigkeiten betrachtete, ist die aristotelische Grundkonzeption von Unendlichkeit und Kontinuität das niemals angefochtene Gemeingut aller Mathematiker (wenn auch nicht aller Philosophen geblieben).¹⁸³

Becker, der in seiner Darstellung – soviel sei hier nur kurz angemerkt – eine Aristotelesübersetzung gewählt hat, die den Griechen in ein scholastisches Begriffsfeld¹⁸⁴ stellt, scheint hier Cantors Theorie letztlich als bloße Episode zu deuten. Fest steht jedenfalls, dass bis zum Auftreten Cantors Aristoteles' Unterscheidung unwidersprochene Gültigkeit besaß.

By 1870, commitment to a potential conception of the infinite and a suspicion of the confused ‚metaphysical‘ notions of the actually infinite or infinitesimal was orthodox in every mathematics department in Germany.¹⁸⁵

Die Diskussion um die beiden einander vordergründig widersprechenden Konzepte von aktuell unendlichen und potentiell unendlichen Mengen, die mit der Veröffentlichung der Theorien Cantors in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzte, verlief zutiefst kontrovers. Cantor gelang es nicht, noch zu Lebzeiten mit seiner Theorie entsprechende wissenschaftliche Anerkennung zu erlangen. Ebenso war es ihm nicht möglich, die von ihm aufgestellte Kontinuumshypothese zu beweisen. Erst 1963 gelang es Paul Cohen, der sich auf Vorarbeiten von Kurt Gödel aus 1938 stützte, die Unabhängigkeit der Cantorschen Kontinuumshypothese¹⁸⁶ zu belegen, also den Beweis für ihre Unbeweisbarkeit

¹⁸³ Becker, Oskar: Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 4. Aufl. 1990 [1. Aufl. 1975]; S. 69 [H.i.O.].

¹⁸⁴ Das griechische Original spricht von „δύναμις“ und scheint hier noch nicht so starke Konnotationen zu bergen wie der Begriff „Potenz“. Hans Günter Zekl übersetzt in der Meiner-Ausgabe dagegen mit „Möglichkeit“.

¹⁸⁵ Hallward, Peter: Badiou: a subject to truth; Foreword by Slavoj Žižek; Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2003; S. 112.

¹⁸⁶ Gödel, Kurt: What is Cantor's continuum problem?; in: Benacerraf, Paul (Hg.): Philosophy of mathematics. Selected readings; Second edition; Cambridge: Cambridge University Press, 2. Aufl. 1983; S.470-485.

und gleichzeitige Unwiderlegbarkeit zu erbringen.¹⁸⁷ Von diesem Durchbruch ausgehend, spricht man mit Deiser gegen Becker, „[...] *hat sich das aktual unendliche Konzept in der Mathematik erfolgreich durchgesetzt.*“¹⁸⁸ Damit wurde die akademische Mathematik nicht bloß um ein weiteres Teilgebiet bereichert, sondern durch Cantors Grundthese von ihren Grundlagen her durchwirkt.

Not only did this declaration [gemeint ist Cantors Theorie; meine Anmerkung] change the scope and orientation of mathematical inquiry; it changed the very concept of mathematical truth itself: ‚Cantor’s set theory had brought mathematicians to a frightening and perilous precipice. Cantor’s infinite had shaken the traditional faith in mathematics’ everlasting certitude.¹⁸⁹ We know that this crisis of faith deepened with the interventions of Gödel and Cohen. Badiou himself has struck another blow in support of Cantor’s innovation, by accepting this loss of certitude as the very condition of a contemporary philosophy of truth.¹⁹⁰

Diese Erschütterung der mathematischen Gewissheit, vielleicht sogar der Gewissheit der exakten Naturwissenschaft überhaupt, ist in seiner Ereignishaftigkeit jedoch nicht der einzige Grund, warum Badiou Cantor in sein Denken aufnimmt oder sein Denken als vom Ereignis „Cantor“ durchwirkt begreift. Es ist die Metaphysik, die Badiou von Cantor her neu bestimmt und – wie oben schon angedeutet wurde – auf ihr Verhältnis zur Philosophie hin neu akzentuiert, neu positioniert. Dass die Seinsfrage als solche Heidegger geschuldet bleibt, steht für Badiou außer Zweifel. Doch liegt dem eine Prämisse zugrunde, die Badiou vor dem Hintergrund einer philosophischen Geschuldetheit der Mathematik Cantors gegenüber einer Kritik unterzieht. Diese Prämisse fasst Badiou verdichtet wie folgt zusammen:

That through which ‚what is’ is what it is, is also that through which it is one. The paradigm of the thinkable is the unification of a singular entity through the power of the one; it is this paradigm, this normative power of the one, which erases being’s coming to itself or withdrawal into itself as *phusis*.¹⁹¹

¹⁸⁷ Vgl.: Deiser, Oliver: Einführung in die Mengenlehre. Die Mengenlehre Georg Cantors und ihre Axiomatisierung durch Ernst Zermelo (Springer-Lehrbuch); Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 2002; S. 106-113.

¹⁸⁸ Deiser: Einführung in die Mengenlehre; S. 16.

¹⁸⁹ Hallward zitiert hier: Dauben, Joseph Warren: Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979; S. 270.

¹⁹⁰ Hallward: Badiou; S. 113.

¹⁹¹ Badiou, Alain: The Question of Being Today; in: Badiou; Theoretical Writings; S. 39-48; hier: S. 39.

3.2.3 Metaphysik und das Eins

Es ist dieses Denken des Einen, das Badiou im Kern der Metaphysik verborgen glaubt und das er – man könnte es vielleicht so nennen – einer Art „Dekonstruktion“¹⁹² unterzieht.

Consequently, the starting point for my speculative claim could be formulated as follows: can one undo this bond between being and the one, break with the one's metaphysical domination of being, without thereby ensnaring oneself in Heidegger's destinal apparatus, without handing thinking over to the unfounded promise of a saving reversal? For in Heidegger himself the characterization of metaphysics as history of being is inseparable from a proclamation whose ultimate expression, it has to be admitted, is that 'only a God can save us'.¹⁹³

Wenn Badiou hier also das Wagnis unternimmt, das Seins-Denken von der Umklammerung des Denkens des Einen zu befreien, dann entzieht er damit der herkömmlichen metaphysischen Tradition wie auch der Onto-Theologie ihren vermeintlich festen Boden. Die Kraft der gründenden Eins wird ausgesetzt und abgezogen und an ihre Stelle tritt ein Denken der radikalen Mannigfaltigkeit, die in keinem ein-igenden Prinzip aufgefangen werden kann. Dieser Einsatz kommt einer Wette gleich, ist kein synthetisch ableitbares Geschehen, sondern scheint in der reinen Entscheidung Badiou's zu gründen, die jenseits der Geschuldetheit Heidegger gegenüber einer Treue zu einem ereignishaften Neueinsatz untersteht. Badiou schreibt über diesen Akt:

The initial decision then consists in holding that what is thinkable of being takes the form of radical multiplicity, a multiplicity that is not subordinated to the power of the one, and which, in *Being and Event*, I called the multiple-without-oneness.¹⁹⁴

Dieses Mannigfaltige-ohne-Einsheit ist für Badiou weder dem einenden Zwang des Eins¹⁹⁵ unterworfen, noch findet sich in ihr eine Art der Beschränkung, wiewohl sie doch nicht in sich und von sich selbst her besteht. Eine Grenze der dann als konsistent und abgeschlossen zu denkenden Mannigfaltigkeit würde nur wiederum das Prinzip des Eins und der Fundierung versteckt in das Denken des

¹⁹² Dieser Begriff könnte hier ein Naheverhältnis von Badiou zu Derrida unterstellen. Tatsächlich ist aber das Verhältnis von Badiou zu Derrida ein verfehltes. Ich werde etwas später kurz andeuten, wie nahe Badiou allerdings in seinem Begriff des ‚Ereignisses‘ Derrida kommt. „Dekonstruktion“ scheint mir hier auch insofern gerechtfertigt, als – wie noch sichtbar werden mag – Badiou das Denken des Einen nicht zerstört, vielmehr wird – so denke ich – dieses Eine jenseits des Gezählten und jenseits der Metaphysik im Sinne einer singulären Universalität des Ereignisses zu verstehen sein.

¹⁹³ Badiou: *The Question of Being Today*; in: *Theoretical Writings*; S. 40.

¹⁹⁴ Badiou: *The Question of Being Today*; in: *Theoretical Writings*; S. 41.

¹⁹⁵ Ich übersetze ‘the One’ nicht mit ‘die Eins’ oder ‘das Eine’, sondern mit ‘das Eins’, um das Oszillieren des Begriffes zwischen dem Prinzip des Einen und der Zahl Eins zu markieren.

Mannigfaltigen einführen. Aus diesem Grund muss Ontologie im Sinne Badiou als Theorie des inkonsistent Mannigfaltigen gedacht werden.¹⁹⁶ Dieses inkonsistente Mannigfaltige-ohne-Einsheit ist über den Weg der Definition¹⁹⁷ laut Badiou nicht zugänglich, soll nicht wieder dem Denken des Eins über die definitorische Methode Einlass gegeben werden. Für Badiou kann selbst die Notwendigkeit dieses negativen Denkens des Mannigfaltigen nicht hinlänglich erklärt werden, ohne dabei in dieselbe ein-igende Falle zu tappen. „Consequently, it is neither possible to define the multiple nor to explain this absence of definition.“¹⁹⁸ Hier nun ist es das Denken der Axiomatik, das seine Gegenstände des Denkens weder definiert noch überhaupt als Gegenstände erklärt oder darstellt, welches für Badiou diesen Bedingungen einer Ontologie des inkonsistenten Mannigfaltigen-ohne-Einsheit gerecht wird, ohne das Prinzip des Eins neuerlich einzuführen, jegliches Denken von Prinzipien überhaupt ablegt, die Unbegrenztheit der inkonsistenten Mannigfaltigkeit als Unendlichkeit zu denken vermag, das Mannigfaltige als Mannigfaltiges von Mannigfaltigem denkt oder aber – in seltenen Fällen, wo dies nicht möglich ist – als Mannigfaltiges von Nichts, von Nichts, das jedoch wie jedes andere Mannigfaltige ohne Konsistenz zu denken ist. Von daher stellt für Badiou Cantors Refundierung der Mathematik mit der oben kurz angedeuteten Neuformulierung des Denkens des Unendlichen und ihrer Axiomatisierung durch Fraenkel und Zermelo jenes Ereignis dar, das es ihm möglich macht, Ontologie und Mathematik zu identifizieren.

With Cantor we move from a restricted ontology, in which the multiple is still tied to the metaphysical theme of the representation of objects, numbers and figures, to a general ontology, in which the cornerstone and goal of all mathematics becomes thought's free apprehension of multiplicity as such, and the thinkable is definitively untethered from the restricted dimension of the object.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Vgl. Badiou: *The Question of Being Today*; in: *Theoretical Writings*; S. 41.

¹⁹⁷ „*Definition is the linguistic way of establishing the predominance of the entity. Yet by claiming to access the multiple-exposition of being from the perspective of a definition, of dialectically, by means of successive delimitations, one is in fact already operating in the ambit of the metaphysical power of the one.*”

Badiou: *The Question of Being Today*; in: *Theoretical Writings*; S. 43.

¹⁹⁸ Badiou: *The Question of Being Today*; in: *Theoretical Writings*; S. 43.

¹⁹⁹ Badiou: *The Question of Being Today*; in: *Theoretical Writings*; S. 46.

3.2.4 Zusammenfassung

Damit ist nachgezeichnet, wie Badiou Gleichsetzung von Mathematik und Ontologie zustande kommt und welche Art der Reinigung der Philosophie sein metaphysisches Denken bereitstellen soll. Es handelt sich hierbei – so viel soll deutlich geworden sein – nicht etwa um eine bloße Depotenzierung oder Austreibung der Metaphysik. Vielmehr unternimmt Badiou eine Kritik der Grundlagen der Ontologie und versucht von da her die Ontologie von dem zu lösen, was in der traditionellen Metaphysik als Prinzip des Eins zwar als transzendentaler Grund gedacht wird, in seinen Effekten jedoch das Denken des Seins als Sein einer Begrenzung unterwirft und letztlich als bloß in die Transzendenz verdünnte Immanenz einen restriktiven Schein-Grund des Seinsdenkens liefert.²⁰⁰ Mit Cantors aktueller Unendlichkeit bietet die Mathematik ein Konzept der unendlichen Mannigfaltigkeit, das das Vorfindbare nicht von einer aufgedehnten Transzendenz her begründet, die ihrerseits als, so scheint es mir, nur in die Unendlichkeit verschobene Immanenz gewertet werden müsste.

Dass Badiou der Mathematik eine derartig bedeutende Rolle in diesem Unternehmen beimisst, liegt in der metaepistemologischen Entscheidung begründet, die Erkenntniskraft der Mathematik nicht nur auf Bereiche der technischen Kalkulation einzuschränken und die „Philosophie der Mathematik“ nicht als Genitivus Objectivus verstanden bloß einer philosophischen Wissenschaftsgeschichte oder Wissenschaftstheorie zu überlassen. Diesen Gestus, der Mathematik lediglich als Objekt der philosophischen Reflexion betrachtet und ihr in einem spezialisierten Teilgebiet der eigenen Wissenschaft begegnet, lehnt Badiou als „little style“²⁰¹ strikt ab. Dem hält er eine Haltung entgegen, die als „grand style“ die verändernde Herausforderung der Mathematik ernst nimmt:

²⁰⁰ Anders gewendet kulminiert dieses Argument in folgender Aussage Badiou: „*I think Hegel saw it before anyone else: ultimately, mathematics proposes a new concept of the infinite. And on the basis of this concept, it allows for an immanentization of the infinite, separating it from the One of theology.*”

Badiou, Alain: Mathematics and Philosophy. The Grand Style and the Little Style; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 4-20; hier: S. 18.

²⁰¹ Vgl.: Badiou: Mathematics and Philosophy; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 1-7.

The grand style is entirely different. It stipulates that mathematics provides a direct illumination of philosophy, rather than the opposite, and that this illumination is carried out through a forced or even violent intervention at the core of these issues.²⁰²

Tatsächlich scheint für Badiou der Mathematik hier eine nahezu gewalttätige Kraft zueigen zu sein, wenngleich er einräumt, dass Mathematik hier nicht als Größe fungiert, in der sich das Konzept der Unendlichkeit, „*the speculative concept of infinite thought*“²⁰³, erschöpfen könnte. Der Mathematik, wie Badiou sie versteht, haftet hier etwas Insistierendes an, wenn er schreibt:

A revolution, whether French or Bolshevik, cannot exhaust the formal concept of emancipation, even though it presents its real; similarly, the mathematical avatars of the thought of the infinite do not exhaust the speculative concept of infinite thought. The confrontation with mathematics must constantly be reconstituted because the idea of the infinite only manifests itself through the moving surface of its mathematical reconfigurations.²⁰⁴

Und etwas später:

One must begin again, because mathematics is always beginning again and transforming its abstract panoply of concepts. One has to begin studying, writing and understanding again that which is in fact the hardest thing in the world to understand and whose abstraction is the most insolent, because the philosophical struggle against the alliance of finitude and obscurantism will only be rekindled through this recommencement.²⁰⁵

Wenn bis hier her nun also der Frage nachgegangen wurde, wie sich Badiou's Gleichsetzung von Mathematik und Ontologie begründet, dann ist es nun an der Zeit dem nachzugehen, was sich gerade dieser Identifizierung widersetzt, „[...]that which subtracts itself from ontological determination, the question of that which is not being qua being[.]“²⁰⁶, „[...]the theory of the impossible proper to mathematics.“²⁰⁷ Es geht hiermit um das, was Badiou „Ereignis“ nennt.

²⁰² Badiou: Mathematics and Philosophy; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 7.

²⁰³ Badiou: Mathematics and Philosophy; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 19.

²⁰⁴ Badiou: Mathematics and Philosophy; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 19.

²⁰⁵ Badiou: Mathematics and Philosophy; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 19. (Hier klingt schon Badiou's ethischer Imperativ an: „Keep going“. Darauf wird in der Behandlung seines Ethik-Buches noch einzugehen sein.)

²⁰⁶ Badiou: The Event as Trans-Being; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 98.

²⁰⁷ Badiou: The Event as Trans-Being; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 98.

3.3 Badiou und das Ereignis

Im folgenden Abschnitt soll Badiou's Begriff des Ereignisses, wie er ihn in seinem Hauptwerk „L'être et l'événement“²⁰⁸ entwickelt, dargestellt werden. Das Augenmerk liegt dabei auf einer Rekonstruktion der theoretischen Eingebettetheit dieses Begriffes im breiten Denkfeld, welches « L'être et l'événement » darstellt bzw. Badiou dort zu entwickeln versucht. Bei Durchsicht anderer, nach « L'être et l'événement » entstandener Werke Badiou's fällt auf, dass der Ereignisbegriff immer wieder von zentraler Bedeutung ist, allerdings das theoretische Feld um ihn oft nur lehrsatzartig bereitgestellt wird, wesentliche Begriffe vorausgesetzt oder nur formelhaft angeführt werden. Es scheint, als hätte Badiou in seinem Hauptwerk die systematisch breit angelegten Fundamente seines Denkens gelegt und als stellten seine späteren Arbeiten eine Art Konkretisierung dieses Denkens auf spezifische Momente hin dar. Trifft dies zu, so bedeutet dies aber, dass die leichter zugänglichen, jüngeren Schriften Badiou's, oft gerade weil sie nur vorsichtig in die Grundlagen seines Denkens eintauchen, letztlich eine Lektüre der relativ komplexen Grundlagentexte notwendig machen, immer schon in diesem Verweiszusammenhang auf sein Hauptwerk hin stehen. Während in Badiou's jüngeren Schriften der Begriff des Ereignisses eine zentrale Position einzunehmen scheint, wird hier zu zeigen sein, dass dieser Begriff nur in seiner Verwobenheit mit einem Geflecht anderer Begriffe zu denken ist, etwa mit dem Begriff der

²⁰⁸ Für französischsprachige Zitate aus Badiou's Hauptwerk werde ich in der Fußzeile in eckigen Klammern meine Übersetzung der entsprechenden Passagen anbieten, die noch vor der Veröffentlichung der deutschsprachigen Ausgabe entstanden ist. Meine eigene Übersetzung (in all ihrer Holprigkeit) hier anzuführen soll symbolisch dem Umstand Rechnung tragen, dass es offenbar in der Rezeption französischen Denkens im deutschsprachigen Raum noch immer gewisse Verzögerungen und Problemlagen zu geben scheint (Badiou's Hauptwerk kommt mit fast 20-jähriger Verspätung im deutschen Sprachraum an). Meine Übersetzung versucht also nicht nur das Französische ins Deutsche zu übertragen, sondern auch die Schwierigkeit dieses Transfers selbst zu transportieren, wie auch manche Trägheit des philosophischen Diskurses in unserem Sprachraum (tatsächlich ist die englischsprachige Rezeption Badiou's um Jahre fortgeschrittener, was sich vor allem darin zeigt, dass bereits mehrere englischsprachige Einführungen zu Badiou's Werk vorliegen, während bis dato keine einzige einführende Monographie zu Badiou erhältlich ist). Aus diesem Grund wollte ich meine anfangs für mich selbst notwendig gewesene Übersetzung hier nicht durch die quasi offizielle Version ersetzen. Dies soll hier nicht als Geste verstanden werden, die nun seit kurzem auch erhältliche deutschsprachige Ausgabe bzw. ihre Übersetzung zu diskreditieren, sondern gibt lediglich eine Problemlage wissenschaftlichen Arbeitens wieder. Für eine einfache Gegenlektüre füge ich die Seitenzahlen der entsprechenden Passagen in der deutschsprachigen Ausgabe in Klammern an. Die vollständigen Angaben dieser Ausgabe lauten:

Badiou, Alain: Das Sein und das Ereignis; aus dem Französischen von Gernot Karnecke; Berlin: diaphanes, 2005.

Wahrheit, der Erzwingung und des Generischen. Vielleicht ist es dieses Geflecht, das Badiou von Žižek trennt, da – wie sich zeigen wird – Badiou's Systematik über den Begriff des Ereignisses weit hinaus geht und auf eine Prozedur hin abzielt, die Žižek – wie bereits angemerkt wurde – selbst zwar im Blick zu haben scheint, doch theoretisch nicht fundiert. Der hier unternommene Versuch, den Begriff des Ereignisses in seiner systematischen Verwobenheit nachzuzeichnen und ihn mit Badiou in einem größeren Ensemble mit anderen zentralen Begriffen seines Denkens zu begreifen, soll nicht zuletzt den Begriff des Ereignisses vor einer substantialistischen Engführung und Fehllektüre bewahren²⁰⁹. Und schließlich wird der Begriff des Ereignisses selbst – wie zu zeigen ist – nicht jenes Konzept sein, das direkt und unvermittelt in den Akt führt – um hier noch einmal mit Žižek zu sprechen.

Ausgehend von der programmatischen Einleitung zu « L'être et l'événement » wird nun also der Versuch einer Querlektüre des Buches unternommen, in deren Verlauf die wesentlichsten, mit dem Begriff des Ereignisses eng in Verbindung stehenden Begriffe nachzuzeichnen sind, um fundiertes Material für eine produktive Aneignung badiouischer Kategorien zur Verfügung zu haben.

3.3.1 Mathematik = Ontologie

Zentrale Ausgangsthese Badiou's in « L'être et l'événement » (und dort im Einleitungskapitel expliziert) ist die Identifikation von Mathematik und Ontologie: Mathematik = Ontologie²¹⁰. Mathematik und Ontologie sind identisch. Diese Gleichung oder Gleichsetzung, auf welche bereits im vorangegangenen Kapitel eingegangen wurde, um deren ideengeschichtlichen Hintergrund darzulegen, und die nun von Badiou's Hauptwerk her nachgezeichnet werden soll, sagt allerdings nichts über die Welt aus, sondern bloß über die Art des entsprechenden

²⁰⁹ Interessant ist hier eine mögliche strukturelle Nähe des Ereignisbegriffes zu jenem des Freudschen Unbewussten. Die Bedrohung einer substantialistischen Engführung des Ereignisbegriffes ergibt sich analog zu jener des Unbewussten. Vgl.: Khurana, Thomas: Die Dispersion des Unbewußten. Drei Studien zu einem nicht-substantialistischen Konzept des Unbewußten: Freud - Lacan - Luhmann (Forschung psychosozial); Gießen: Psychosozial-Verlag, 2002.

²¹⁰ Vgl. Badiou: EE; S. 12 (20).

Diskurses.²¹¹ Es geht hier also um das Sagen, nicht um das Sein der Dinge. Dies scheint auch durch die Anordnung oder Leserichtung der beiden Terme der Gleichung nochmals hervorgehoben zu werden: *Mathematik* ist Ontologie – nicht etwa umgekehrt. Die Ontologie ist nicht schon Mathematik, sondern Mathematik wird hier für Ontologie eingesetzt. Der ontologische Diskurs wird durch den mathematischen ersetzt. Oder anders: Das, was der ontologische Diskurs zu sagen im Stande ist, ist nichts anderes als jenes, was die Mathematik als Diskurs bereithält. Den Grund dafür sichtet Badiou in dem Umstand, dass dem ontologischen Diskurs nicht nur die Repräsentation, sondern auch jede Präsentation des Seins an sich versperrt ist.²¹² Dem klassischen Ontologieverständnis hält Badiou damit eine Sicht entgegen, die vom ontologischen Diskurs nichts Eigenständiges zu erwarten hat. Man möchte fast sagen: Ontologie ist tot. Für Badiou ist damit das Sein doppelt abgezogen – er spricht hier von einer subtraktiven Dimension – und damit der Repräsentation und der Präsentation versperrt. Es geht hier also sowohl um die Sackgasse des Sagens des Seins, als auch um jene des Sich-Zeigens-des-Seins. Und hier scheint die Nähe von Ontologie und Mathematik offensichtlich zu sein und wird von Badiou expliziert. Er fasst dabei Mathematik als Diskurs der Nicht-Objekte auf und behauptet, dass es im strengen Sinne keine Objekte der Mathematik gibt.

Si ce que j'énonce est argumentable, le vérité est qu'il n'y a pas d'objets mathématiques. Les mathématiques ne *présentent*, au sens strict, *rien*, sans que pour autant elles soient un jeu vide, puisque n'avoir rien à présenter, hormis la présentation elle-même, c'est-à-dire le Multiple, et ne s'accorder ainsi jamais à la forme de l'ob-jet, est certainement une condition de tout discours sur l'être en tant qu'être.²¹³

²¹¹ « *La thèse que je soutiens ne déclare nullement que l'être est mathématique, c'est-à-dire composé d'objectivités mathématiques. C'est une thèse non sur le monde, mais sur le discours. Elle affirme que les mathématiques, dans tout leur devenir historique, prononcent ce qui est dicible de l'être-en-tant-qu'être.* », Badiou: EE; S. 14 (22). [„Die von mir aufgestellte These erklärt in keiner Weise, dass das Sein mathematisch sei, also aus mathematischen Größen zusammengesetzt. Es ist eine These nicht über die Welt, sondern über den Diskurs. Sie behauptet, dass die Mathematik, in ihrem ganzen historischen Werden, das formuliert, was über das Sein-als-Sein sagbar ist.“]

²¹²« (...) [J]'opposerai la dimension radicalement soustractive de l'être, forclos non seulement de la représentation, mais de toute présentation. » Badiou: EE; S. 16 (24). [„(...) [I]ch werde die radikal subtraktive Dimension des Seins entgegenhalten, als nicht nur von der Repräsentation, sondern von jeder Präsentation überhaupt ausgeschlossene.“]

²¹³ Badiou: EE; S. 13 (20f), [H.i.O.]. [„Wenn das, was ich sage, argumentierbar ist, ist die Wahrheit, dass es keine mathematischen Objekte gibt. Die Mathematik *présentiert* im strikten Sinne *nichts*, ohne jedoch ein leeres Spiel zu sein, denn nichts zu präsentieren zu haben außer die Präsentation selbst, das heißt das Multiple, und niemals mit der Form des Ob-jektes übereinzustimmen, ist gewiss eine Bedingung eines jeden Diskurses über das Sein-als-Sein.“]

Mathematik präsentiert also die Präsentation selbst, das Dass der Erscheinungen, oder auch das Als-Was der Erscheinungen – nämlich ihr Erscheinen als Multiplizitäten, als Dinge, die sich aus Dingen zusammensetzen. Dies kommt auch dem Sein zu. Das Sein an sich ist nicht bloß ein Objekt, das nicht zu repräsentieren ist – es ist überhaupt kein Objekt. Vielleicht liegt es an dieser Stelle nahe zu behaupten, dass Badiou hier mit Heideggers ontologischer Differenz so ernst macht wie überhaupt möglich, denn seine Aussagen schieben jedem Denken des Seins als höchstes Seiendes einen Riegel vor. Sicher ist jedenfalls, dass Badiou damit jeder Onto-Theologie eine klare Absage erteilt. Vielleicht ist es nicht zu gewagt, hier von einem radikalen Immanentismus zu sprechen, der nicht zulässt, das Sein als transzendente Bürgschaft des Seienden zu denken. Das Sein an sich ist jedem Zugang verschlossen; von seinen Präsentationen, die wohl nur als „es gibt“ zu verstehen sein werden, gibt es keinen Rückschluss auf es selbst. Es gibt Präsentationen, es gibt Multiplizitäten, das Mannigfaltige und Vorfindbare, aber es gibt keinen Zugang zum Sein selbst. Der Diskurs der Mathematik artikuliert das Multiple in seinen unterschiedlichen Formen, er spricht dabei über das Sein-als-Sein, insofern etwas ist, nicht aber über das Sein an sich, über das Sein als Objekt. Und insofern gilt: Mathematik = Ontologie.

Festzuhalten ist hier, dass Badiou's Ausgangsgleichung von einem Interesse getrieben, von einer Absicht motiviert ist, die man als revolutionäre Geste bezeichnen könnte. Diese besteht in nichts anderem, als der Philosophie einen Ort jenseits der Ontologie zuzuweisen. Diese Geste ist es, die Badiou in seinem Hauptwerk zu entwickeln versucht. Sein Ziel ist also nicht die Gründung einer neuen Ontologie,²¹⁴ was aufgrund der Gleichsetzung von Mathematik und Ontologie ohnehin überflüssig wäre. Sein Ziel ist einzig die Erneuerung der Philosophie. Dort wo Badiou eine Ontologie zu entwickeln scheint, dient dies genau und ausschließlich diesem Ziel.

Si la réalisation de la thèse « les mathématiques sont l'ontologie » est la base de ce livre, elle n'en est nullement le but. Si radicale qu'elle soit, cette thèse ne fait que *délimiter* l'espace propre possible de la philosophie. Certes elle est elle-même une thèse métaontologique, ou philosophique, rendue nécessaire par la situation actuelle cumulée des mathématiques (après Cantor, Gödel et Cohen) et de la philosophie (après Heidegger). Mais sa fonction est d'ouvrir aux thèmes spécifiques de la philosophie moderne, et en particulier – puisque de l'être-en-tant-qu'être la mathématique est le gardien – au problème du « ce-qu-n'est-pas-l'être-en-tant-qu'être », dont il est précipité, et à vrai dire stérile, de déclarer aussitôt qu'il s'agit du non-être. Comme le laisse prévoir la

²¹⁴ Vgl. Badiou: EE; S. 20 (27f).

typologie périodisée par laquelle je commençais cette introduction, le domaine (qui *n'est pas* un domaine, plutôt une incise, ou, on le verra, un supplément) du ce-qui-n'est-pas-l'être-en-tant-qu'être s'organise pour moi autour de deux concepts, appariés et essentiellement nouveaux, qui sont ceux de vérité et de sujet.²¹⁵

Badiou sondert somit die Philosophie von der Ontologie ab, um ihr genau das zuzuweisen, was nicht in den ontologischen Diskurs fällt, was jenseits dieses Diskurses liegt. Die metaontologische These der Identität von Mathematik und Ontologie fungiert also als Grenze, sondert die Philosophie von der Ontologie ab und weist ihr ein von der Ontologie gänzlich verschiedenes Gebiet zu. Für Badiou kommt es der Philosophie zu, sich mit dem „Was-nicht-Sein-als-Sein-ist“ zu befassen, mit dem, was also jenseits des ontologischen Diskurses liegt. Jenseits der Ontologie liegt allerdings nichts, wodurch das Sein als quasi Transzendentes wieder ins Feld des Denkens eingeführt werden könnte, nachdem es zuvor daraus verbannt worden ist. Wenn die Mathematik der Diskurs dessen ist, was über das Sein-als-Sein zu sagen ist, über die Repräsentationen des Mannigfaltigen, dann stellt sich schlicht die Frage, was nicht Sein-als-Sein ist, „...la question du « ce qui n'est pas l'être-en-tant-qu'être »...“²¹⁶. Diese Frage führt Badiou zu dem, was er als Ereignis bezeichnet, und ihr geht er eingehend in Meditation 16 und 17 seines Hauptwerkes nach.²¹⁷

²¹⁵ Badiou: EE; S. 21f (29) [H.i.O.]. [„Wenn die Verwirklichung der These „die Mathematik ist die Ontologie“ die Basis dieses Buches ist, ist sie doch keinesfalls sein Ziel. So radikal sie auch sein mag, *begrenzt* diese These nur den möglichen eigenen Raum der Philosophie. Zwar ist sie selbst eine metaontologische oder philosophische These, notwendig gemacht durch die angehäuften aktuellen Situation der Mathematiken (nach Cantor, Gödel und Cohen) und der Philosophie (nach Heidegger). Aber ihre Funktion ist es auf die spezifischen Themen der modernen Philosophie hin zu öffnen, und insbesondere – da die Mathematik die Hüterin des Seins-als-Sein ist – hin auf die Probleme des „Was-nicht-Sein-als-Sein-ist“, worüber es übereilt und genau genommen unfruchtbar wäre zu sagen, dass es sich dabei um das Nicht-Sein handelt. Wie es die periodisierte Typologie, mit welcher ich diese Einleitung begonnen habe, vorhersehen lässt, organisiert sich das Gebiet (das *kein* Gebiet *ist*, vielmehr ein Einschnitt, oder, man wird es sehen, ein Überschuss) des „Was-nicht-Sein-als-Sein-ist“ für mich um zwei Konzepte, gepaart und wesentlich neu, welche die Konzepte der Wahrheit und des Subjektes sind.“]

Es fällt auf, dass Badiou an dieser Stelle gerade nicht den Begriff des Ereignisses in Anschlag bringt. Er verweist auf zwei andere Konzepte, die – wie sich zeigen wird – einen prozeduralen Charakter haben. Gleichzeitig ist es konsequent hier nicht vom Ereignis zu sprechen, weil die Gefahr bestünde, das Ereignis hier als diese transzendente Größe, als dieses höchste Seiende zu etablieren. Ich habe trotzdem bereits hier auf das Ereignis verwiesen, und versuche diese Gefahr anders zu umgehen.

²¹⁶ Badiou: EE; S. 193 (199).

²¹⁷ Schon hier sei festgehalten, dass Badiou's Denken im Begriff des Ereignisses nicht sein Ziel finden wird. Badiou's Philosophie ist vielmehr getrieben von der Suche nach einer Prozedur, die von diesem noch näher zu bestimmenden Ereignis ihren Ausgang nimmt.

3.3.2 Multiplizitäten und Orte

Das Was-nicht-Sein-als-Sein-ist ist hier im Sinne Badiou's alles andere als das reine Sein an sich hinter den Repräsentationen, von denen der mathematische – also ontologische – Diskurs spricht. Ganz im Gegenteil geht es hier um das Andere-des-Seins. Badiou fragt nun nicht nach dem Wesen dieses Anderen, das sich in einer Art Hastigkeit vielleicht als Nicht-Sein begreifen ließe, sondern nach dem Ort, an dem jenes „statt haben“ mag, und formuliert programmatisch:

Le lieu de l'autre-que-l'être est l'a-normal, l'instable, l'antinature. J'appellerai *historique* ce qui est ainsi déterminé comme l'opposé de la nature.²¹⁸

Badiou bestimmt hier also den Ort dessen, was nicht das Sein-als-Sein ist, nicht aber jenes selbst. Es geht um eine Lokalisierung des Ortes, oder jener Konfiguration, an der ein Ereignis statthaben kann bzw. könnte – oder besser: vielleicht statt gehabt haben wird. Dabei greift Badiou auf eine Unterscheidung zurück, die er in Meditation 8 getroffen hat – es ist die Differenz zwischen „Normaler Multiplizität“ und „Singulärer Multiplizität“. In Meditation 8 definiert Badiou folgendermaßen:

J'appellerai *normal* un terme qui est à la fois présenté et représenté. [...] J'appellerai *singulier* un terme qui est présenté, mais non représenté.²¹⁹

Es geht im letzten Fall also um eine Menge, die präsentiert, aber nicht repräsentiert ist. An dieser Stelle ist es angebracht, näher auf die Unterscheidungen und Termini einzugehen, die Badiou in Meditation 8 und schon davor in Meditation 1 in enger Auseinandersetzung mit der Mengenlehre entwickelt, und in diesem Zug mit seiner Ausgangsthese „Ontologie = Mathematik“ sozusagen ernst macht. Die folgenden Ausführungen versuchen diese mengentheoretischen Konzepte Badiou's so weit wie möglich nachzuzeichnen, um eine Grundlage für Badiou's Denken des Ortes, an dem ein Ereignis aufgetreten sein wird, zu bieten. Im zweiten Kapitel dieser Arbeit war von einer Schwäche der Theorie Žižeks, was ein Denken des Bruchs der bestehenden Ordnung betrifft, die Rede. Aus diesem Grund soll Badiou's theoretisches Konzept, in dem er eine

²¹⁸ Badiou: EE; S. 193f (199), [H.i.O.]. [„Der Ort des Anderen-des-Seins ist das A-Normale, das Instabile, die Antinatur. Ich nenne das *historisch*, was also als Gegenteil der Natur bestimmt ist.“]

²¹⁹ Badiou: EE; S. 115 (119), [H.i.O.]. [„Ich nenne einen Term *normal*, der zugleich präsentiert und repräsentiert ist. *Wucherung* nenne ich einen Term, der repräsentiert, aber nicht präsentiert ist. *Singulär* nenne ich einen Term, der präsentiert, nicht aber repräsentiert ist.“]

Verortung der für ein Ereignis notwendigen Konfiguration versucht, etwas ausführlicher dargestellt werden.

3.3.2.1 Multiplizitäten

Meditation 1 mag in der Weise ihres Einsetzens die Leserin überraschen. Badiou liefert eine Auseinandersetzung mit dem Einen und dem Vielen, dem Multiplen, und entwickelt davon ausgehend wesentliche Begriffe für jene Ontologie, die er der Mathematik gleichsetzt. Der Titel der Meditation ist Programm: « L'un et le multiple : conditions *a priori* de toute ontologie possible »²²⁰. Der Sprung von Badiou's Einleitung mit ihrer Identifikation von Ontologie und Mathematik zur Frage nach dem Eins scheint hier maximal. Tatsächlich unternimmt Badiou einen Durchgang durch die Mathematik und eine Kritik der Ontologie oder ihrer traditionellen Bedingungen, um seine Gleichung „Mathematik = Ontologie“ zu fundieren, ihre Gültigkeit nachzuweisen und im selben Zug die wesentlichsten Kategorien zu entwickeln, die dieser Ontologie entsprechen. Ziel wird es sein, diese Ontologie und ihre Kategorien als Ausgangspunkt für das heranzuziehen, was nicht Ontologie bzw. nicht mathematisierbar ist – das Ereignis und sein Denken. Dieses Unterfangen ist ein metaontologischer, also philosophischer Diskurs. In „Gott ist tot“ schreibt Badiou diesbezüglich:

Es kommt also der Philosophie zu, die Gleichung „Mathematik = Ontologie“ auszusprechen und zu legitimieren; indem sie dies macht, befreit sich die Philosophie selbst von ihrer Bürde, die anscheinend die schwerste ist: sie spricht aus, dass es ihr nicht zukommt, das Sein als Sein zu denken. In der Tat skandiert diese Bewegung, durch die die Philosophie, indem sie ihre Bedingungen identifiziert, sich von dem reinigt, was ihr nicht zukommt, die gesamte Geschichte der Philosophie. Sie hat sich von der Physik, von der Kosmologie, von der Politik und von vielen anderen Dingen befreit oder entlastet. Es ist wichtig, dass sie sich von der Ontologie *stricto sensu* befreit. Aber diese Aufgabe ist komplex, denn sie impliziert einen überlegten und nicht epistemologischen Durchgang durch die Mathematik.²²¹

Genau diesen Durchgang durch die Mathematik unternimmt Badiou in „L'être et l'événement“, wenn er das Sein-als-Sein nur von Seiten der radikalen Multiplizität des Vorfindbaren, der Präsentationen und Repräsentationen begreift. Ausgangsthese für Badiou ist hierin die Bestreitung der Existenz des Eins. Das

²²⁰ Badiou: EE; S. 31 (37), [H.i.O.]. [„Das Eins und das Multiple: *a priori* Bedingungen einer jeden möglichen Ontologie“.]

²²¹ Badiou, Alain: Gott ist tot. Kurze Abhandlung über eine Ontologie des Übergangs; Titel der französischen Originalausgabe: Court traité d'ontologie transitoire (1998); Wien: Turia + Kant, 2002; S. 55.

Eins, der unifizierende ontologische Punkt einer Garantie der Konsistenz hinter allem Seienden, ist nicht. In der Einleitung seines Hauptwerkes gibt Badiou an, die heideggersche Verbindung von Sein und Wahrheit auflösen zu wollen.²²² Man könnte Badiou's Denkbeziehung zu Beginn des Buches abkürzen und schlichtweg sagen, dass diese Auflösung nicht umhin kommt sich vom Eins zu verabschieden. Das Aufbrechen der Verbindung von Wahrheit und Sein erfordert auch eine Loslösung des Seins von der Macht des Eins. Es gibt keinen univoken²²³ Sinn des Seins; das Eins ist nicht – « l'un n'est pas »²²⁴. Die Ausrufung Badiou's, wonach das Eins nicht sei, hat für ihn den Charakter einer Entscheidung. Während er in „L'Être et l'événement“ diese Entscheidung stark an einer Auseinandersetzung mit Platons Parmenides diskutiert, argumentiert er in „Gott ist tot“ von Heidegger²²⁵ her – allerdings in Abgrenzung von ihm. Mit Heidegger formuliert Badiou:

Man kann also folgendermaßen die Metaphysik definieren: Durchsuchung des Seins durch das Eine. Ihre geeignetste synthetische Maxime ist jene von Leibniz, der die Reziprozität zwischen Sein und Einem als Norm etabliert: ‚Was nicht *ein* Sein ist, ist *kein* Sein.‘²²⁶

Gegen diese Potenz des Eins und damit gegen Heideggers Programm richtet nun Badiou sein Denken und hält dem sein Modell einer anderen möglichen Ontologie entgegen, die die limitierende und Konsistenz verleihende Macht des Eins aufbricht. So spricht Badiou in „Gott ist tot“ von einer Entscheidung, die den Ausgangspunkt seines radikal neuen Denkens bildet:

Die Ausgangsentscheidung besteht also darin, einzulösen, dass das, was vom Sein denkbar ist, sich in der Form des radikalen Vielfachen erhält, des Vielfachen, das nicht unter der Potenz des Einen steht.²²⁷

Tatsächlich gibt es eine Theorie, ein mathematisches Denken, das sich dem Denken des Vielfachen als Vielfaches hingibt, ohne dieses Vielfache selbst zu definieren²²⁸, unter das Gesetz eines Eins zu zwingen – es ist dies die

²²² Badiou: EE; S. 22 (29).

²²³ Zur Frage nach der Univokität des Seins vgl. Badiou: Deleuze; S. 31-46.

²²⁴ Vgl. Badiou: EE; S. 31 (37) [H.i.O.].

²²⁵ Hier ist wahrscheinlich immer vom frühen Heidegger auszugehen. Heideggers Ereignisdenken in dessen Spätwerk konnte, was einem Hinweis Peter Zeillingers geschuldet ist, zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von „L'Être et l'événement“ Badiou noch nicht bekannt sein.

²²⁶ Badiou: Gott ist tot; S. 24 [H.i.O.].

²²⁷ Badiou: Gott ist tot; S. 26.

²²⁸ Zentral ist hier der tatsächliche Umstand, dass die mathematische Theorie auf eine im strengen Sinne eindeutige Definition des Begriffes einer Menge verzichtet. Zu diesem bloß intuitiven Charakter der „Definition“ einer Menge, bzw. zum Mengenbegriff als nicht weiter definierten mathematischen Grundbegriff vgl.: Deiser: Einführung in die Mengenlehre; S. 15-17.

Mengenlehre nach Cantor²²⁹, von Badiou in der von Fraenkel und Zermelo axiomatisierten Form in sein Denken aufgenommen. Es geht hier also um ein Denken des Vielfachen ohne Eins. Das Eins existiert nur als Operation, nur als „Zählung-als-Eins“ (« compte-pour-un »)²³⁰, ohne jemals selbst Präsentation zu sein. Analog zur Bildung von Mengen, dem Zusammenfassen von Elementen unter eine Menge, ist das Eins hier nur das Ergebnis, das Resultat einer Operation am Vielfachen. Peter Hallward fasst dies wie folgt zusammen:

Only mathematics can think multiplicity without any constituent reference to unity. Why? Because the theoretical foundations of mathematics ensure that any unification, any consideration of something as one thing, will be thought as the result of an operation, the operation that treats or counts something as one; by the same token, these foundations oblige us to presume that whatever was thus counted, or unified, is itself not-one (i.e. multiple).²³¹

Das Viele ist also pure Multiplizität ohne ein Eins und damit ohne irgendetwas, das dem Vielen eine vorgängige Konsistenz garantieren könnte. Das Eins ist nur nachträgliches Resultat einer Zählung-als-Eins. Badiou spricht in diesem Zusammenhang von der *Situation* als Feld der Präsentation. « J'appelle *situation* toute multiplicité présentée. »²³² Die Situation ist der Ort des Statthabens welcher Multiplizität auch immer, sie ist der nichtmathematische Name der Menge. Die Situation selbst unterliegt einer *Struktur*, die die Ordnung oder das Regime der Zählung-als-Eins vorschreibt. Sie schreibt der Situation einen ihr eigenen Operator der Zählung-als-eins vor. Diese Struktur ist, wie es scheint, immer schon gegeben. Sie umgrenzt das Feld der Situation und ist notwendigerweise immer schon als Zählung-als-Eins am Werk. « Il ne faut pas perdre de vue que toute situation est structurée. »²³³ Das Vorfindbare, das Multiple ist immer schon der Zählung-als-Eins unterworfen, ist immer schon strukturiert durch sie. Dieses Multiple als Effekt der Zählung-als-Eins nennt Badiou „konsistente Multiplizität“, im Gegensatz zur bloßen (oder man möchte fast sagen: „rohen“) Präsentation, der „inkonsistenten Multiplizität“. Das Multiple ist also in diese zwei Dimensionen gespalten.

²²⁹ „Man kann sagen, dass wir mit Cantor von der eingeschränkten Ontologie, die noch das Vielfache mit dem metaphysischen Thema der Darstellung der Gegenstände, Zahlen und Figuren verbindet, zur allgemeinen Ontologie übergehen, die der Mathematik als Sockel und Bestimmung die freie denkende Wahrnehmung der Vielfältigkeit als solcher vorschreibt. Diese hört für immer damit auf, das Denkbare in die eingeschränkte Dimension des Gegenstands hineinzuzwängen.“ Badiou: Gott ist tot; S. 33.

²³⁰ Vgl. Badiou: EE; S. 32. (38)

²³¹ Hallward, Peter: Introduction: Consequences of Abstraction; in: Hallward, Peter (Hg.): Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy; London, New York: Continuum, 2004; S. 4.

²³² Badiou: EE; S. 32 (38) [H.i.O.]. [„Ich nenne *Situation* jede präsentierte Multiplizität“]

²³³ Badiou: EE; S. 32. (38) [„Man darf nicht aus den Augen verlieren, dass jede Situation strukturiert ist.“]

« Multiple » se dit en effet de la présentation, telle que rétroactivement appréhendée comme non-une dès lors que l'être-un est un résultat. Mais « multiple » se dit aussi de la composition du compte, soit le multiple comme « plusieurs-uns » comptés par l'action de la structure. Il y a une multiplicité d'inertie, celle de la présentation, et une multiplicité de composition, qui est celle du nombre et de l'effet de la structure. Convenons d'appeler *multiplicité inconsistante* la première, et *multiplicité consistante* la seconde.²³⁴

Wesentlich ist hier die Aussage, dass die Präsentation nachträglich als Nicht-Eine, als multipel aufgefasst wird. Es gibt somit der Zeit nach kein „Vor-der-Zählung-für-Eins“. Der Effekt, das Resultat, ist immer nachträglich und sein „Davor“ kommt als solches nicht in Sicht, ist nicht zu präsentieren. Die inkonsistente Multiplizität ist reine Präsentation, Präsentation an sich und als solche. Oliver Feltham und Justin Clemens formulieren hinsichtlich des subtraktiven und unzugänglichen Charakters der inkonsistenten Multiplizität treffend:

Badiou's 'inconsistent multiplicity' is therefore not to be equated with Aristotelian 'prime matter'; its 'actual' status is, moreover 'undecidable'. Precisely because a situation provokes the question 'What was there *before* all situations?' but provides no possible access to this 'before' that is not irremediably compromised by *post*-situational terminology and operations, it is impossible to speak of in any direct way. With the thought of 'inconsistent multiplicity', thought therefore touches on its own limits; what Badiou calls, following Lacan, its 'real'.²³⁵

Wesentlich ist hieran, analog zum lacanschen Begriff des nicht symbolisier- oder abbildbaren Realen, die Unpräsentierbarkeit der Inkonsistenz. Hinsichtlich jeder Situation – und es gibt nur Situationen²³⁶ – ist die Inkonsistenz als reine Multiplizität bloß eine Annahme oder Unterstellung, für die es keinen aktuellen Beleg gibt. Die Inkonsistenz selbst wird nämlich nicht präsentiert. Die Struktur einer Situation, also die Ordnung der Zählung-für-Eins, spaltet das Multiple in Konsistenz und Inkonsistenz. Die Inkonsistenz ist nur die Unterstellung – im Inneren einer Situation –, dass es das Eins nicht gibt.²³⁷ Betrachtet man das Multiple als Situation – und kein anderer Blick ist möglich – erscheint das Eins als vorhanden. Denn nichts innerhalb der Situation – und es gibt hier also kein

²³⁴ Badiou: EE; S. 33 (39) [H.i.O.]. [„Multipel“ sagt man nämlich zur Präsentation, insofern sie nachträglich als Nicht-Eine aufgefasst wird, sobald das Eins-Sein ein Resultat ist. Aber „multipel“ sagt man auch zur Zusammenstellung der Zählung, dem Multiplen als „Mehrere-Eins“, gezählt vom Vorgang der Struktur. Es gibt eine Multiplizität der Trägheit, jene der Präsentation, und eine Multiplizität der Zusammenstellung, die jene der Zahl und des Effektes der Struktur ist. Einigen wir uns darauf die erste *inkonsistente Multiplizität* zu nennen und *konsistente Multiplizität* die zweite.“]

²³⁵ Feltham, Oliver / Clemens, Justin: An introduction to Alain Badiou's philosophy; in: Feltham, Oliver / Clemens, Justin (Hg.): Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy; Translated and edited by Oliver Feltham and Justin Clemens; London, New York: Continuum, 2005; S. 10.

²³⁶ Badiou: EE; S. 33. (40) . Dort: « Il n'y a que des situations. »

²³⁷ Badiou: EE; S. 65 (69).

Außerhalb – spricht für die Nichtexistenz des Eins. Wenn aber innerhalb der Situation bzw. als Situation alles der Zählung-für-Eins unterliegt, dem Gesetz der Struktur, und von da her eben Situation ist und seine Konsistenz der Zählung verdankt, sein Eins Effekt oder Resultat ist, dann gibt es etwas, was nicht in der Ordnung der Situation aufscheint oder präsentiert wird. Dies führt uns zu Meditation 4: « Le vide : nom propre de l'être »²³⁸.

3.3.2.2 Leere

Was nicht in der Situation präsentiert ist, ist die Präsentation selbst, das Dass der Präsentation, die Ausgeschlossenheit der inkonsistenten Multiplizität oder die Operation der Zählung-als-Eins selbst.

Par conséquent, puisque tout est compté, et que cependant l'un du compte, d'avoir à résulter, laisse en reste fantomatique que le multiple n'est pas originellement dans la forme de l'un, il faut admettre que, de l'intérieur d'une situation, le multiple pur, ou inconsistant, est à la fois exclu du tout, donc exclu de la présentation elle-même, et inclus, au titre de ce qui « serait » la présentation elle-même, la présentation en-soi, si était pensable ce que la loi n'autorise pas à penser : que l'un n'est pas, que l'être de la consistance est l'inconsistance.²³⁹

Vom Inneren einer Situation her ist die Inkonsistenz also das Nicht-Präsentierte, der gespenstische Rest. Die Inkonsistenz ist dabei nicht ein ausgeschlossenes „Etwas“ jenseits der Situation, keine Art Protomaterie oder dergleichen. Sie ist nur von der Situation her vorgängig und von daher als „Proto“ unterstellt. Tatsächlich handelt es sich hierbei um eine Vergangenheit, die nie Gegenwart war, womit sich eine Parallele zu Schelling im vorigen Kapitel nahe legt. Die Gründungsgeste – hier also die Zählung-für-Eins – versinkt in einem Vergessen, das nie Gewusstes war. Das Gegründete lässt nur auf die Gründung schließen, die als solche aber nie in den Blick kommt, als solche nicht ist, nie war. Selbst wenn die Operation dem Effekt der Sache nach vorausgegangen sein müsste – sie ist keine Sache als Ding oder Etwas und somit ist der Effekt das einzig Vorfindbare. Der Entzug oder das

²³⁸ Badiou: EE; S. 65 (69). [„Die Leere: Eigenname des Seins“]

²³⁹ Badiou: EE; S. 66 (70). [„Folglich, da alles gezählt ist, und das Eins der Zählung, das zu resultieren hat, jedoch als phantomhaften Rest übrig lässt, dass das Multiple ursprünglich nicht in der Form des Eins ist, muss man einräumen, dass das reine Multiple oder die Inkonsistenz im Inneren einer Situation gleichzeitig sowohl ausgeschlossen von allem ist, also ausgeschlossen von der Präsentation selbst, als auch eingeschlossen, als das, was die Präsentation selbst, die Präsentation an sich, „sein würde“, wenn das denkbar wäre, was zu denken das Gesetz nicht gestattet: dass das Eins nicht ist, dass das Sein der Konsistenz die Inkonsistenz ist.“]

Entzogensein der Inkonsistenz oder reinen Multiplizität ist ein Entzug von „Nichts“.

Badiou schreibt:

Plus clairement dès lors que le tout d'une situation est sous la loi de l'un et de la consistance, il faut que, du point de l'immanence à une situation, le multiple pur, absolument imprésentable selon le compte, ne soit *rien*.²⁴⁰

Und etwas später :

La vérité est bien qu'en amont du compte il n'y a rien, car tout est compté. Mais cet être-rien, où gît l'inconsistance illégale de l'être, est ce dont se soutient qu'il y ait le tout des compositions d'uns où s'effectue la présentation.²⁴¹

Die Gesamtheit, die überbordende, unendliche und unabschließbare Inkonsistenz, ist also das Nichts der Situation, ausgeschlossen und eingeschlossen zugleich. Weder aber ist es ausgeschlossen als subtraktiver Term oder sich widersetzendes Vielfaches, noch kommt ihm als Nichts eine wie auch immer geartete Seinsweise zu. Aus dem Inneren der Situation heraus ist es quasi das Unterstellte einer vorgängigen Gesamtheit, die aber für die Situation immer schon unter dem Gesetz war, der Zählung unterworfen. Von daher ist dieses Nichts dort nur die Unpräsentierbarkeit an sich, die Zählung als Zählung – nicht also das Unpräsentierbare oder Nicht-Gezählte. « Il n'y a pas un-rien, il y a « rien », fantôme de l'inconsistance. »²⁴² Dieses Nichts – zugleich überall und nirgends – ist die Nahtstelle, die Vernähung der Situation ans Sein. Es ist der unpräsentierbare Steppunkt des „es gibt“. Badiou gibt ihm den Namen „Leere“.

J'appelle *vide* d'une situation cette suture à son être. Et j'énonce que toute présentation structurée imprésente « son » vide, dans le mode de ce non-un qui n'est que la face soustractive du compte.²⁴³

Wie der Titel dieser vierten Meditation schon anzeigt, ist für Badiou die Leere der Eigenname des Seins, also der Inkonsistenz. Die Leere ist sozusagen das lokale Nichts hinsichtlich der Situation. Aufgrund dieser Lokalität oder dieses Verweises auf die Situation bevorzugt Badiou den Namen „Leere“ vor dem des „Nichts“.

²⁴⁰ Badiou: EE; S. 66 (70) [H.i.O.]. [„Klarer gesprochen: Sobald das Ganze einer Situation unter dem Gesetz des Eins und der Konsistenz ist, muss das reine Multiple, gemäß der Zählung absolut unpräsentierbar, vom Standpunkt der Immanenz einer Situation aus gesehen, *nichts* sein.“]

²⁴¹ Badiou: EE; S. 67 (70). [„Die Wahrheit ist freilich, dass es vor der Zählung nichts gibt, denn alles ist gezählt. Aber dieses Nichts-Sein, wo die gesetzeswidrige Inkonsistenz des Seins liegt, hält aufrecht, dass es die Gesamtheit der Zusammensetzungen der Einsen gibt, wo sich die Präsentation vollzieht.“]

²⁴² Badiou: EE; S. 68 (71).

²⁴³ Badiou: EE; S. 68. (72) [H.i.O.]. [“Ich nenne Leere einer Situation diese Vernähung an ihr Sein. Und ich behaupte, dass jede strukturierte Präsentation „ihre“ Leere un-präsentiert, im Modus dieses Nicht-Eins, was nur der entzogene Aspekt der Zählung ist.“]

Innerhalb einer konkreten Situation gibt es nichts, was diese Leere bezeichnen würde. In diesem Sinne gibt es die Leere nicht, ist sie nichts. Einzig das Ereignis wird – wie später zu zeigen ist – jene Störung der Situation sein, welche die Leere erkennbar macht, allerdings wiederum nur im Rückblick.²⁴⁴ Als Leere selbst ist sie nicht – also nicht direkt zugänglich. Letztlich ist die Leere als solche gänzlich „unbewusst“.²⁴⁵

Am Ende seiner ersten Meditation hat Badiou nachgewiesen, dass die Ontologie als eine Situation zu denken ist²⁴⁶ – ein Nachweis, der zur Konsistenz seiner Theorie zwingend ist, wenn gilt, dass alles Situation ist. Die ontologische Situation ist von dort her als Präsentation der Präsentation²⁴⁷ zu denken. Wenn nun die ontologische Situation jenes Feld ist, das die Präsentation als Präsentation, die Präsentation insofern sie Präsentation ist, denkt, dann stellt sich die Frage, welchen Ankerpunkt, welches erste Objekt dieser Diskurs findet – erstes Objekt, das eben nicht Objekt sein kann, würde dadurch doch wieder das Eins eingeführt werden. „Wo beginnen?“, lautet also die Frage. Ist die Ontologie Theorie von der Präsentation der Präsentation, damit Theorie des reinen Multiplen, der Inkonsistenz, des Gesetzes der Zählung-für-Eins, der Zählung als Zählung, die hier die Inkonsistenz gleichzeitig ein- und ausschließt, dann kann sie nur von der Leere her gedacht werden. Wenn jedes Multiple immer als Multiples von Multiplem gedacht werden muss, um nicht in die Falle des Eins zu gehen, dann stellt sich schlicht die Frage, wo dieser Regress an eine Grenze stößt. Was ist der Endpunkt des Multiplen im Rückgang der Komposition?

Quelle est la position existentielle absolument originaire, le premier compte, s'il ne peut être un premier *un* ? Il faut de toute nécessité que la « premier » multiplicité présentée sans concept soit multiple de rien, car si elle était multiple de quelque chose, ce quelque chose serait en position d'un. Et il faut qu'ensuite la règle axiomatique n'autorise de compositions qu'à partir de ce multiple-de-rien, c'est-à-dire à partir du vide.²⁴⁸

²⁴⁴ Vgl. Badiou: EE; S. 69 (73). « L'événement sera cet ultra-un d'un hasard, d'où le vide d'une situation est rétroactivement décelable. » [„Das Ereignis wird dieses Über-Eins eines Zufalls sein, von wo die Leere einer Situation retroaktiv erkennbar ist.“]

²⁴⁵ Vgl. Badiou: EE; S. 69 (73). In der deutschen Übersetzung scheint hier ein Fehler unterlaufen zu sein, wird dort „inconscience“ mit „Inkonsistenz“ und nicht mit „Unbewusstheit“ übersetzt. Der Satz lautet: « Le régime normal des situations structurées est qu'elles imposent l'absolue « inconscience » du vide. » [„Das normale Regime der strukturierten Situationen besteht darin, dass sie die absolute Unbewusstheit der Leere vorschreiben.“]

²⁴⁶ Vgl. Badiou: EE; S. 33-39 (40-45).

²⁴⁷ Vgl. Badiou: EE; S. 35f. (41f).

²⁴⁸ Badiou: EE; S. 70f. (74f) [H.i.O.]. [„Welche ist die absolut ursprüngliche existentielle Position, die erste Zählung, wenn sie kein erstes *Eins* sein kann? Mit ganzer Notwendigkeit muss die „erste“ ohne Begriff präsentierte Multiplizität Multiples von nichts sein, denn wäre sie Multiples von Etwas, wäre dieses Etwas in der Position des Eins. Und ferner darf die axiomatische Regel Zusammenstellungen nur ausgehend von

Oder anders ausgedrückt:

Ce dont l'ontologie fait théorie est le multiple inconsistant des situations quelconques, soit le multiple soustrait à toute loi particulière, à tout compte-pour-un, le multiple a-structuré. Or, le mode propre selon lequel l'inconsistance rôde dans le tout d'une situation est le rien, et le mode selon lequel elle s'imprésente est la soustraction au compte, le non-un, le vide.²⁴⁹

Damit ist die Leere der sich entziehende Anfang jeder Ontologie, das sie Begründende, Fundierung, ohne (materiales) Fundament zu sein. In Meditation 5 wird Badiou zeigen, wie dies mit der Axiomatik der Mengenleere korrespondiert.²⁵⁰

Wie schon deutlich geworden ist, wird die Leere innerhalb der Situation nicht präsentiert; sie ist unpräsentierbar. In Meditation 8 geht Badiou sogar so weit von einer Angst vor der Leere innerhalb der Situation zu sprechen. Die Begegnung mit der Leere, ihre Präsentation, der Einbruch der Inkonsistenz in die Situation, wäre eine Katastrophe. Vielleicht kann man hier in einem Rückgriff auf Kapitel 1 von der traumatischen Begegnung mit dem lacanschen Realen sprechen. Hier mag auch eine Nähe zu Žižeks Verständnis eines radikalen Aktes vermutet werden, der für ihn ja gerade in der radikalen Veränderung der Grundbedingungen und Fundamente des status quo besteht. Schließlich konfrontiert die Begegnung mit der Leere die jeweilige Situation mit dem unhintergehbaren Faktum ihrer vorgängigen, ausgeklammerten, entzogenen (subtrahierten) Inkonsistenz. Diese Konfrontation mit dem von der Situation Nicht-Präsentierten, man möchte fast sagen mit der radikalen Kontingenz der Situation, wie sie ist, scheint der Grund der Angst vor der Leere zu sein. Politisch gedeutet – und es liegt wohl in der Absicht Badiou, was nicht zuletzt schon in seiner Terminologie erahnbar ist, die politische Dimension seines Denkens zumindest als permanente Konnotation präsent zu halten – könnte man hier auch von einer Begegnung sprechen, die die

diesem Multiplen-von-nichts gestatten, also ausgehend von der Leere.“]

²⁴⁹ Badiou: EE; S. 71 (75). [„Das, worüber die Ontologie eine Theorie bildet, ist das inkonsistente Multiple von beliebigen Situationen, das jedem partikulären Gesetz, jeder Zählung-für-Eins entzogene Multiple, das a-strukturierte Multiple. Nun ist die eigene Weise, der gemäß die Inkonsistenz im Gesamten einer Situation herumirrt, das Nichts, und die Weise, der gemäß sie sich unpräsentiert, ist die Subtraktion von der Zählung, das Nicht-Eins, die Leere.“]

²⁵⁰ Vgl. Badiou: EE; S. 73-83 (77-87).

Hegemonie²⁵¹ der aktuellen Situation gerade eben *als* Hegemonie sichtbar macht, als von einer interessegeleiteten Struktur konstruierte Verfasstheit des gesellschaftlich Vorherrschenden, von einem ermächtigten Diskurs ins Werk gesetzt und aufrecht erhalten. Nachdem etwas der Zählung entkommt, nämlich die Zählung selbst, steht sozusagen immer die Konsistenz der Situation auf dem Spiel. Die Struktur der Situation, die Zählung-für-Eins, ist selbst unstrukturiert, nicht gezählt und entgeht als solche der Präsentation.

Il se pourrait donc que, soustraite au compte, et par conséquent a-structurée, la structure elle-même soit le point où le vide est donné. Pour que le vide soit interdit de présentation, *il faut que la structure soit structurée*, que le « il y a de l'un » vaille pour le compte-pour-un. La consistance de la présentation exige ainsi que toute structure soit *doublée* d'une métastructure, qui la ferme à toute fixation du vide.²⁵²

Hinsichtlich der Struktur gibt es also eine doppelte Zählung, jede Situation ist zweimal strukturiert. Pointiert bedeutet das: « ...il y a toujours à la fois présentation et représentation. »²⁵³ Anders gesagt: Es gibt immer Struktur und Metastruktur.

3.3.2.3 Staat

Den Begriff der Metastruktur hat Badiou bereits in Meditation 7 eingeführt, dort allerdings von einer strikt mathematischen Seite her, in Auseinandersetzung mit der Mengenlehre.²⁵⁴ Dort diskutiert Badiou die zwei fundamentalen Beziehungen der Mengenlehre: Zugehörigkeit (ausgedrückt durch „ \in “ – ist Element einer Menge) und Inklusion („ \subset “ – ist Teilmenge einer Menge). Die Unterscheidung zwischen Zugehörigkeit und Inklusion ist auf der Ebene der betreffenden Menge nicht zu treffen. Sie ist einzig hinsichtlich der übergeordneten Menge und der Position der entsprechenden Menge ihr gegenüber erkenntlich. Wenn β Element

²⁵¹ Zum Begriff der Hegemonie vgl.: Laclau, Ernesto / Mouffé, Chantal: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus; Wien: Passagen Verlag, 3. Aufl. 2006 [1. Aufl. 1991]. Oder: Mouffé, Chantal: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion; aus dem Englischen von Niels Neumeier; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007. Dort zur Frage der Kontingenz der hegemonialen Ordnung und zu einer Kritik an Žižek S. 46.

²⁵² Badiou: EE; S. 109 (113) [H.i.O.]. [„Es wäre also möglich, dass, der Zählung entzogen und daher nicht-strukturiert, die Struktur selbst der Punkt ist, wo die Leere gegeben ist. Damit der Leere die Präsentation untersagt ist, *muss die Struktur strukturiert sein*, das „es gibt das Eins“ für die Zählung-als-eins zählen. Die Konsistenz der Präsentation verlangt auf diese Weise, dass jede Struktur zu einer Metastruktur *verdoppelt* ist, die sie jeder Fixierung der Leere verschließt.“]

²⁵³ Badiou: EE; S.110 (114).

²⁵⁴ Vgl. Badiou: EE; S. 95-98 (101-104).

von α ist ($\beta \in \alpha$ / Zugehörigkeit) und γ Teilmenge von α ($\gamma \subset \alpha$ / Inklusion), dann liefert die isolierte Betrachtung von β und γ alleine keine Merkmale, um zwischen Inklusion und Zugehörigkeit hinsichtlich der Menge α zu unterscheiden. Um eine entsprechende Distinktion der Beziehungen von β und γ zu erzielen, muss ihr Verhältnis zur Menge α befragt werden. Die Unterscheidung zwischen Struktur und Metastruktur verläuft analog zu jener zwischen Zugehörigkeit und Inklusion. Der Status der entsprechenden Menge als Menge bleibt von dieser Unterscheidung selbst unberührt.

Mengentheoretisch analysiert birgt diese Unterscheidung für Badiou einen Gestus, der für seine weitere Theorie wesentlich sein wird. Aus dem Teilmengenaxiom (auch: Potenzmengenaxiom), wie es die Fraenkel-Zermelo-Systematik formuliert, folgt, dass es zu jeder Menge α eine Menge aller ihrer Teilmengen gibt²⁵⁵. Wesentlich ist, dass diese Menge neu und von der ursprünglichen Menge unterscheidbar ist. Es tritt hier mit Blick auf die ursprüngliche Menge α eine weitere Zählung auf, zusätzlich zur Zählung der Situation oder Präsentation von α . Mit der Menge aller Teilmengen von α liegt also eine andere Zählung vor, eine Metastruktur, also eine hinsichtlich der Struktur der Zählung-für-Eins von α andere Struktur. Diese zweite Struktur oder Zählung ist im mathematischen Sinn schlicht gegeben.

L'axiome de l'ensemble des sous-ensembles pose que ce second compte, cette métastructure, existe toujours, si le premier compte, ou structure présentative, existe.²⁵⁶

Beispielsweise gibt es zur Menge α mit den Elementen $\{1, 2, 3\}$ die Menge aller Teilmengen von α , also die Menge $p(\alpha)$ – die Potenzmenge von α – mit den Elementen $\{(1),(2),(3),(1,2),(1,3),(2,3),(1,2,3),()\}$. Das Element (1) steht hinsichtlich der Menge α in der Beziehung der Zugehörigkeit, $(1) \in \alpha$, während seine Beziehung hinsichtlich der Menge $p(\alpha)$ eine der Inklusion ist, $(1) \subset p(\alpha)$. Es leuchtet intuitiv ein, dass die Menge aller Teilmengen nicht mit der ursprünglichen Menge α übereinstimmen kann, nicht mit dieser identisch sein kann. Auf dieser Ebene schließen sich Zugehörigkeit und Inklusion gegenseitig aus. Die Menge aller Teilmengen von α , also $p(\alpha)$, ist eine gänzlich neue Menge, deren Existenz unter der Annahme von α durch das Teilmengenaxiom fundiert ist.²⁵⁷ Tatsächlich ist die

²⁵⁵ Vgl.: Deiser: Einführung in die Mengenlehre; S. 428.

²⁵⁶ Badiou: EE; S. 98 (103).

²⁵⁷ Vgl.: Badiou: EE; S. 97 (103).

Menge aller Teilmengen im Vergleich zur ursprünglichen Menge „größer“, weshalb gegenüber der ursprünglichen Menge α jene ihrer Teilmengen $p(\alpha)$ einen Überschuss darstellt und der Übergang von jener zu dieser als eine Art Exzess bezeichnet werden kann.

Appartenance et inclusion concernent finalement, au regard du multiple α , deux opérateurs de compte distincts, et non deux façons de penser l'être du multiple. La structure de α , c'est α lui-même, qui fait un de tous les multiples qui lui appartiennent. L'ensemble de tous les sous-ensembles de α , soit $p(\alpha)$, fait un des tous les multiples inclus dans α , mais ce second compte, quoique rapporté à α , est absolument distinct de α lui-même. C'est donc une métastructure, un autre compte, qui « boucle » le premier en ceci que toutes les sous-compositions de multiples internes, toutes les inclusions, sont rassemblées par lui. L'axiome des l'ensemble des sous-ensembles pose que ce second compte, cette métastructure, existe toujours, si le premier compte, ou structure représentative, existe.²⁵⁸

Badiou hält mit Nachdruck fest, dass sich diese beiden Operationen gegenseitig ausschließen. Keine Menge α kann mit der Menge ihrer Teilmengen zusammenfallen. Wohl folgt axiomatisch festgelegt aus jeder Menge die „Existenz“ der Menge aller ihrer Teilmengen, gibt es zu jeder Struktur die Dopplung ihrer Metastruktur, doch sind die Beziehungen der Zugehörigkeit und der Inklusion (Element oder Teil zu sein) irreduzibel voneinander getrennt.

Im weiteren Verlauf dieser siebenten Meditation macht sich Badiou daran, den Nachweis zu erbringen, dass jede Menge der Teilmengen gegenüber ihrer ursprünglichen Menge mindestens ein überzähliges Element aufweist – er spricht diesbezüglich vom « point d'excès »²⁵⁹.

Das Theorem des „Exzesspunktes“ besagt, dass folgender Schluss für alle α *falsch* ist:

Wenn β in der Menge α inkludiert ist ($\beta \subset \alpha$), dann folgt, dass β der Menge α zugehört ($\beta \in \alpha$), also Element von α ist.

²⁵⁸ Badiou: EE; S. 97f (103). [„Schließlich betreffen Zugehörigkeit und Inklusion hinsichtlich des Multiplen α zwei unterschiedliche Zählverfahren, und nicht zwei Arten das Sein des Multiplen zu denken. Die Struktur von α , das ist α selbst, das aus allen Vielheiten, die ihm zugehören, Eins macht. Die Menge aller Teilmengen von α , also $p(\alpha)$, macht Eins aus allen in α inkludierten Mengen, aber diese zweite Zählung, obwohl auf α bezogen, ist völlig von α selbst unterschieden. Sie ist also eine Metastruktur, eine andere Zählung, die die erste „durchläuft [aber auch: abschließt; meine Anmerkung]“, insofern alle Teil-Kompositionen der internen Multiplizitäten, alle Inklusionen (Teilmengen), von ihr wieder zusammengesetzt werden. Das Potenzmengenaxiom legt dar, dass diese zweite Zählung, diese Metastruktur, immer dann existiert, wenn die erste Zählung, oder präsentierende Struktur, existiert.“]

²⁵⁹ Vgl. Badiou: EE; S. 98 (104).

Dieser Schluss ist unzulässig und das Paradoxon, zu dem er führen würde, kann mit Hilfe des Aussonderungsschemas (ein weiteres Axiom des ZF-Systems²⁶⁰) aufgezeigt werden.²⁶¹ Badiou fasst zusammen:

Par conséquent il y a toujours – quel que soit α – au moins un élément (ici γ) de $p(\alpha)$ qui n'est pas élément de α . C'est dire qu'*aucun multiple n'est en étant de faire-un de tout ce qu'il inclut*. L'énoncé « si β est inclus dans α , alors β appartient à α » est faux pur tout α .²⁶²

Dies begründet letztlich den exzessiven Status der Inklusion gegenüber der Zugehörigkeit. Umgekehrt ist aber für bestimmte Mengen möglich, dass zutrifft: Wenn α der Menge β zugehört, also Element von β ist, ($\alpha \in \beta$), dann folgt, dass α in der Menge β inkludiert ist ($\alpha \subset \beta$). Badiou's Analyse zeigt, dass genau dies insbesondere für die Leere, mengentheoretisch als leere Menge zu denken, zutrifft. Damit verbindet er die Leere mit dem Theorem des Exzesspunktes. Interessant ist hier vor allem Badiou's Nachweis, dass die Leere, „()“ oder „ \emptyset “, jene „Menge“ ist, die in allem eingeschlossen ist.

On saisit intuitivement la pertinence ontologique de ce théorème qui s'énonce : « L'ensemble vide est un sous-ensemble de n'importe quel ensemble supposé existant. » Car si le vide est ce point d'être imprésentable, dont \emptyset marque d'un nom propre existant l'unicité d'inexistence, aucun multiple ne peut, par son existence, faire barrage à ce que s'y dispose cet inexistant. De tout ce qui n'est pas présentable s'infère qu'il est partout présenté dans son manque. Non pas toutefois comme un-de-son-unicité, comme multiple immédiat dont l'un-multiple fait le compte, mais comme *inclusion*, car les sous-ensembles

²⁶⁰ Vgl.: Deiser: Einführung in die Mengenlehre; S. 425.

²⁶¹ Die genaue Beweisführung lautet zusammenfassend wie folgt: Gegeben sei eine Menge α . Weiters werden aus allen Multiplizitäten β der Menge α , für welche alle gilt ($\beta \in \alpha$), nach dem Aussonderungsschema jene Multiplizitäten ausgewählt, für die gilt, dass sie sich nicht selbst enthalten. Diese Multiplizitäten nennt Badiou „gewöhnliche“ Multiple, im Gegensatz zu jenen, die sich selber enthalten und von ihm als „ereignisell“ bezeichnet werden (auf die Bedeutung dieses Begriffes und seine Übersetzung ist an späterer Stelle noch einzugehen). Diese aus α ausgewählte Menge, die eine Teilmenge von α darstellt, sei γ genannt – sie ist eine Teilmenge aus allen gewöhnlichen Multiplizitäten von α . Als Teilmenge von α gilt für γ somit: $\gamma \subset \alpha$. Gleichzeitig ist γ ein Element der Menge aller Teilmengen von α , weshalb gilt: $\gamma \in p(\alpha)$. Zur Frage steht nun, ob γ auch Element von α ist, also ob gilt: $\gamma \in \alpha$.

Wenn γ der Menge α zugehörte, dann entweder als gewöhnliches Multiple oder als sich selbst enthaltendes ereigniselles Multiple. Im ersten Fall, als gewöhnliches Multiple, würde es selbst unter die Formel der als γ getroffenen Auswahl fallen (alle x , für die gilt: $x \notin x$), würde sozusagen sich selbst auszählen, wodurch es also sich selber zugehören würde, ereignisell wäre und somit der Auswahl zugleich widersprechen würde, als gewöhnliches Multiple von der Auswahl zu einer Teilmenge vereint worden zu sein. Dies stellt natürlich einen Widerspruch dar. Im zweiten Fall, der damit letztlich schon eingetreten ist, der Annahme γ sei ein ereigniselles Multiple, müsste γ aber gleichzeitig, damit gilt $\gamma \in \gamma$, ein Element der Teilmenge γ , und dort aber, um unter die Auswahl zu fallen, zugleich gewöhnliches Multiple sein, was ebenfalls einen Widerspruch darstellt. In beiden Fällen fallen die beiden möglichen Qualitäten von γ in Eins, bzw. geht der eine Fall in den anderen über, resultierend in einer Äquivalenz von absolut Gegensätzlichem, was einen formalen Widerspruch bedeutet. Es kann nicht zugleich gelten $\gamma \in \gamma$ und $\gamma \notin \gamma$ [anders ausgedrückt: $\gamma \in \gamma$ und $\neg(\gamma \in \gamma)$]. Daraus folgt, dass γ nicht Element von α ist, $\gamma \notin \alpha$. Vgl.: Badiou: EE; S. 98-100 (104-106).

²⁶² Badiou: EE; S. 99 (105), [H.i.O.]. [“Folglich gibt es immer – was α auch sei – mindestens ein Element (hier γ) von $p(\alpha)$, das kein Element von α ist. Das bedeutet, dass *kein Multiple im Stande ist aus allem, was es inkludiert, eins-zumachen*. Die Aussage „wenn β in α inkludiert ist, gehört β auch α an“ ist für alle α falsch.“]

sont le lieu même où peut errer ce qui n'est multiple de rien, tout comme le rien lui-même erre dans le tout.²⁶³

All das verbindet Badiou in Meditation 8, wo er die Spannung zwischen Zugehörigkeit und Inklusion mit dem Konzept der Situation verbindet und eine – wie schon kurz angemerkt – zweite Zählung im Feld der Situation postuliert: die Metastruktur. Mengentheoretisch gesprochen ist die Metastruktur als Teilmenge zu verstehen, als Einführung einer zweiten Zählung, als neuerliche Zählung dessen, was schon seinerseits der Zählung-für-Eins unterliegt, also der strukturierten Situation. Diese zweite Zählung nennt Badiou „état de la situation“²⁶⁴, also Staat der Situation (vielleicht Deutsch auch: Status, Verfassung – wesentlich ist die Konnotation zur strukturierenden Macht des politischen Apparats), und fasst sie als Bildung einer Teilmenge auf, was er wie folgt formuliert:

Le premier compte, la structure, permet que soient désignés, dans la situation, des termes qui sont des uns-multiples, donc des multiplicités consistantes. Une « partie » est intuitivement un multiple qui se composerait à son tour de telles multiplicités. Une « partie » composerait entre elles les multiplicités que la structure compose sous le signe de l'un. Une partie est un sous-multiple.²⁶⁵

An dieser Stelle ist die Scheidung und Unvereinbarkeit von Zugehörigkeit und Inklusion von Relevanz. Eine konsistente Multiplizität steht in Zugehörigkeit zur Situation, ist Element, während eine Teilmenge, eine Zusammenstellung von konsistenten Multiplizitäten, lediglich inkludiert ist. Was Element der Situation ist, gilt als präsentiert, was nicht in der Beziehung der Zugehörigkeit steht, was also inkludiert ist, ist nicht präsentiert. Wenn die Teilmenge präsentiert ist, dann nur dann, wenn sie auch unter der Zugehörigkeit steht. Das Theorem des „Exzesspunktes“ drückt aus, dass es unmöglich ist, dass alles, was in einer Situation inkludiert ist, ihr gleichzeitig auch zugehört.

²⁶³ Badiou: EE; S. 101 (106), [H.i.O.]. [“Man erfasst intuitiv die ontologische Relevanz folgenden Satzes, der besagt: „Die leere Menge ist Teilmenge jeder beliebigen, angenommenen Menge.“ Denn wenn die Leere der unpräsentierbare Punkt des Seins ist, dessen Einzigkeit der Inexistenz \emptyset als existierender Eigenname markiert, kann sich kein Multiples durch seine Existenz davor verschließen, dass sich dort dieses Inexistente niederlässt. Aus allem, was nicht präsentierbar ist, folgt, dass sie überall in seinem Fehlen präsentiert ist. Nicht aber als Eins-ihrer-Einzigkeit, als vom Eins-Multiplen gezähltes, unmittelbares Multiples, sondern als *Inklusion*, denn die Teilmengen sind selbst der Ort, an dem das, was Multiples von Nichts ist, herumirren kann, ganz wie das Nichts selbst im Ganzen herumirrt.“]

²⁶⁴ Vgl. Badiou: EE; S. 111 (115).

²⁶⁵ Badiou: EE; S. 112 (116). [“Die erste Zählung, die Struktur, erlaubt, dass in der Situation Terme bestimmt sind, die Einsen-Multiple sind, also konsistente Multiplizitäten. Ein „Teil“ ist intuitiv ein Multiples, das sich seinerseits aus solchen Multiplizitäten zusammensetzt. Ein „Teil“ würde darunter jene Multiplizitäten zusammenstellen, die die Struktur unter dem Zeichen des Eins bildet. Ein Teil ist eine Teilmenge.“]

Appliqué à une situation, où « appartenir » veut dire : être une multiplicité consistante, donc, être présenté, ou exister, le théorème du point d'excès s'énonce simplement : il y a toujours des sous-multiples qui, quoique inclus dans la situation au titre de compositions de multiplicités, n'y sont pas nombrables comme termes, et donc n'existent pas.²⁶⁶

Der Staat der Situation *zählt* also jede Zusammenstellung von konsistenten Multiplizitäten im Sinne einer Teilmenge *für Eins*. Dies bezeichnet Badiou als „Repräsentation“. Damit zählt der Staat auch jene Elemente oder Teilmengen, die einen Überschuss der Inklusion hinsichtlich der Zugehörigkeit darstellen. Damit schützt (sich) der Staat vor der Leere, vor ihrem Herumirren, immer an die unhintergehbare Inkonsistenz erinnernd.

L'état d'une situation est la parade au vide obtenue par le compte-pour-un de ses parties. Cette parade est en apparence achevée, puisque à la fois elle nombre ce que la première structure laissait in-exister (les parties surnuméraires, l'excès de l'inclusion sur l'appartenance) et finalement, génère l'Un-Un, par le nombrement de la complétude structurelle elle-même.²⁶⁷

Die Reduplikation der Struktur durch ihre Metastruktur, durch den Staat, ist somit als Gestus zu verstehen, mittels dessen die Angst vor der Leere und damit vor der Inkonsistenz der Multiplizität gebannt zu sein scheint. Sie erlaubt nicht nur Zugriff auf das in der Situation In-Existente, sondern setzt scheinbar wieder das Gesetz des vorgängigen Eins in Kraft.

Gleichzeitig aber ist der Staat strikt auf die Situation verwiesen und eben Staat *der* Situation. Daran zeigt sich die spezifische Qualität des Staates, sowohl an die Situation gebunden, als auch von ihr getrennt zu sein. Und es ist diese Spaltung zwischen Struktur und Metastruktur, zwischen Situation und Staat, Zugehörigkeit und Inklusion, die es ermöglicht ein Multiples hinsichtlich seiner Beziehung zu diesen beiden Zählungen zu befragen.

Compté pour un dans une situation, un multiple s'y trouve *présenté*. S'il est également compté pour un par la métastructure, ou état des la situation, il est commode de dire qu'il est *représenté*. Cela veut dire qu'il appartient à la situation (présentation), et qu'il y est également inclus (représentation). Il est un terme-partie. A l'inverse, le théorème du point d'excès nous indique qu'il y a des multiples inclus (représentés) qui ne sont pas présentés (qui n'appartiennent pas). Ce sont des parties, mais non des termes. Il y a enfin des termes

²⁶⁶ Badiou: EE; S. 113 (117). [„Auf eine Situation angewendet, wo „zugehören“ sagen will: eine konsistente Multiplizität sein, also präsentiert sein, oder existieren, würde das Theorem des Exzesspunktes einfach besagen: Es gibt immer Teilmengen, die, wenn auch in der Situation in der Weise einer Zusammenstellung von Multiplizitäten inkludiert, dort nicht als Terme zählbar sind und daher nicht existieren.“]

²⁶⁷ Badiou: EE; S. 114 (118). [“Der Staat einer Situation ist die durch die Zählung-als-Eins ihrer Teile aufgestellte Abwehr der Leere. Diese Abwehr ist dem Anschein nach abgeschlossen, da sie gleichzeitig das zählt, was die erste Struktur in-existent ließ (die überzähligen Teile, den Exzess der Inklusion über die Zugehörigkeit), und schließlich das Eins-Eine durch die Zählung der strukturellen Gesamtheit selbst generiert.“]

présentés qui ne sont pas représentés, parce qu'ils ne constituent pas une partie de la situation, mais seulement un de ses termes immédiats.²⁶⁸

Aus dieser Unterscheidung ergeben sich drei mögliche Typen von Termen einer Vielheit, die Badiou terminologisch wie folgt bestimmt: Ein Term, der sowohl präsentiert als auch repräsentiert ist, wird „normal“ genannt; ein Term, der lediglich repräsentiert ist, wird als „Wucherung [excroissance]“ bezeichnet; und schließlich gilt ein Term, der bloß präsentiert, nicht aber repräsentiert ist, als „singulär“.²⁶⁹

Wesentlich für den weiteren Verlauf hier sind vor allem die singulären Terme. Sie sind zwar der Zählung unterstellt, nicht allerdings der Zählung seitens der Metastruktur, des Staates. Sie gelten zwar als Elemente, nicht aber als Teil der Situation. Badiou beschreibt einen derartigen Term auch als « indécomposable »²⁷⁰, also unzerlegbar, ist er doch zumindest in einem Punkt aus Elementen zusammengesetzt, die nicht von der Metastruktur erfasst werden. Denn auch wenn ein singulärer Term der Situation angehört, so ist er doch von Seiten des Staates her nicht in ihr inkludiert. Unzerlegbarkeit könnte hier als jenes Phänomen gedacht werden, dass eine Dekomposition des Elementes, das seinerseits aus weiteren Elementen besteht, in ihrem Verlauf auf Elemente stößt, die sie als Metastruktur nicht repräsentieren kann, und also eigentlich gar nicht vorfindet – wobei „vorfinden“ hier eine Art Legitimation oder Verifikation seitens des Staates bedeutete.

Ou encore : ce terme existe – est présenté –, mais son existence n'est pas directement vérifiée par l'état. Elle ne l'est qu'autant que ce terme est « porté » par des parties qui l'excèdent. L'état n'aura pas à connaître de ce terme comme un-de-l'état.²⁷¹

Ein singulärer Term beinhaltet also zumindest in einem Punkt ein Element, das nicht vom Staat, der Metastruktur, repräsentiert wird und sozusagen dem Staat gegenüber als überzählig aufgefasst werden kann.

²⁶⁸ Badiou: EE; S. 115 (119), [H.i.O.]. [„In einer Situation für eins gezählt kommt ein Multiples dort als *präsentiert* vor. Wenn es ebenfalls durch die Metastruktur oder den Staat der Situation für eins gezählt wird, ist es bequem zu sagen, dass es *repräsentiert* ist. Das will sagen, dass es zur Situation gehört (Präsentation), und dass es dort ebenfalls eingeschlossen ist (Repräsentation). Es ist ein Term-Teil. Umgekehrt gibt uns der Exzesspunkt an, dass es eingeschlossene (repräsentierte) Multiple gibt, die nicht präsentiert sind (die nicht zugehören). Das sind Teile, aber nicht Terme. Schließlich gibt es präsentierte Terme, die nicht repräsentiert sind, weil sie nicht eine Teilmenge der Situation bilden, sondern bloß einen ihrer unmittelbaren Terme.“]

²⁶⁹ Vgl. Badiou: EE; S. 115 (119).

²⁷⁰ Vgl. Badiou: EE; S. 116 (1199). (Badiou setzt den Begriff « indécomposable » im Text selbst unter Anführungszeichen.)

²⁷¹ Badiou: EE; S. 116 (120). [„Oder nochmals: Dieser Term existiert – ist präsentiert –, aber seine Existenz ist vom Staat nicht direkt bestätigt. Sie ist dies nur insofern, als dieser Term von den Teilen „getragen“ wird, die ihn übersteigen. Dem Staat kommt es nicht zu diesen Term als Einem-des-Staates anzuerkennen.“]

3.3.2.4 Rand

Mit dem Konzept des singulären Terms ist nun fast das letzte notwendige Element vorgestellt, um endlich auf Badiou's Ereignis-Begriff eingehen zu können. Es bleibt nur noch eine Hinführung zum Ort, an dem ein Ereignis statthaben kann, zu dem, was Badiou „site événementiel“ nennt. Dieser Begriff ist sehr eng mit dem Konzept der singulären Multiplizität verknüpft und wird von Badiou in Meditation 16 expliziert. Dennoch ist es nötig hier nochmals weiter auszuholen, viele Momente des bisher Gesagten zu verweben und die Weise, wie Badiou dieses Konzept entwickelt, konzise nachzuzeichnen. Die Darstellung dieser Entwicklung wird dann aber direkt und ohne Umschweife endlich in Badiou's Ereignis-Begriff münden.

Meditation 16 beginnt mit einer Ausgangsfragestellung, die die Rede vom Sein-als-Sein quasi von hinten aufzäumt. Nachdem Badiou in den vorangegangenen Meditationen jene Konzepte entwickelt hat, die in seinem Denken *die* Kategorien einer Rede vom Sein-als-Sein darstellen²⁷², stellt er nun die Frage – sie wurde schon einleitend als Badiou's Programm dargestellt –, was eben nicht Sein-als-Sein sei. Und Badiou weist eine Beantwortung dieser Frage umgehend in die Schranken, räumt ein, dass es unvorsichtig wäre zu sagen, es handle sich bei dem, „was nicht Sein-als-Sein ist“ [« ce qui n'est pas l'être-en-tant-qu'être »], um das Nicht-Sein [non-être]. Badiou will hier dem, „was nicht Sein-als-Sein ist“, einen anderen Ort zuweisen als das Nichts. Oder besser: nicht vielleicht einen anderen Ort, sondern einen präziser zu fassenden Denk-Ort, der „was nicht Sein-als-Sein ist“, nicht dem bloßen Verschwunden-Sein, Nicht-Sein anheim fallen lässt. Es ist nicht einfach schon das Nichts, das es hier zu denken gibt. In einem kurzen

²⁷² Vgl. Badiou: EE; S. 193 (199).

Badiou zählt diesbezüglich folgende auf:

« (...) *le multiple, forme générale de la présentation ; le vide, nom propre de l'être ; l'excès, ou état de la situation, reduplication représentative de la structure (ou compte-pour-un) de la présentation ; la nature, forme de stabilité et d'homogénéité du se-tenir-là multiple ; l'infini, qui décide l'expansion du multiple naturel au-delà de sa limite grecque.* »

[„(...) das Multiple, allgemeine Form der Präsentation; die Leere, Eigenname des Seins ; der Exzess, oder Staat der Situation, Verdoppelung im Sinne der Repräsentation der Struktur (oder Zählung-als-Eins) der Präsentation; die Natur, Form der Stabilität und Gleichförmigkeit des sich-da-haltenden Multiplen; die Unendlichkeit, die die Ausdehnung des natürlichen Multiplen über seine griechischen Grenzen hinaus bestimmt.“]

Rekurs auf Heidegger zeigt Badiou, dass es hier zwar um ein Nichts geht, allerdings um das Nichts als Gegenpol zur Natur. Er schreibt:

Je retiendrai de Heidegger la racine de sa proposition : que le *lieu* de pensée du ce-qui-n'est-pas-l'être est la non-nature, ce qui se présente *d'autre* que les multiplicités naturelles, ou stables, ou normales. Le lieu de l'autre-que-l'être est l'a-normal, l'instable, l'antinature. J'appellerai *historique* ce qui est ainsi déterminé comme l'opposé de la nature.²⁷³

Nun fragt Badiou, wie bereits erwähnt, was unter dem A-Normalen zu verstehen sei, und seine Antwort führt hier das von ihm in Meditation 8 Entwickelte ins Treffen. Wie bereits dargestellt wurde, findet sich in Meditation 8 die Unterscheidung zwischen singulärer und normaler Multiplizität (und als Drittes natürlich noch jene der Wucherung). Das Gegenteil der Natur ist die Singularität, mengentheoretisch gesprochen die singuläre Multiplizität, die zwar präsentiert, nicht aber repräsentiert ist, also Element, nicht aber Teil ist.²⁷⁴ Wie bereits dargestellt wurde, gibt es also Terme, die zwar präsentiert sind und als Element einer Mannigfaltigkeit gelten, nicht aber inkludiert, repräsentiert sind, der zweiten Zählung der Metastruktur, des Staates, entkommen und also nicht repräsentiert sind. Badiou gibt hierfür ein sehr illustratives Beispiel, das hier kurz paraphrasiert werden soll:²⁷⁵ Man denke sich eine Familie; diese Familie gilt innerhalb der sozialen Situation als präsentierte Vielheit; gleichzeitig ist sie auch repräsentiert, also staatlich registriert, anerkannt, gezählt; man denke innerhalb dieser Familie ein Familienmitglied, das geheim bleibt, dem Staat nicht gemeldet wird und im Verborgenen, Geheimen lebt; diese Familie gilt nun – obwohl sie präsentiert ist – als nicht repräsentiert, weil sie zumindest in einem Punkt der Zählung der Metastruktur entkommt; sie ist also singulär.

Zu beachten ist hieran, dass ein Term (hier das verborgen bleibende Familienmitglied) nur über seine Zugehörigkeit zu einem Multiplen (der Familie), nicht aber als Teil-Term hinsichtlich der Metastruktur zu einer Situation zählt. Dieser Term ist also kein Teil der Situation, ist in ihr nicht inkludiert (\subset), ist nur

²⁷³ Badiou: EE; S. 193f (199) [H.i.O.]. [„Ich werde von Heidegger die Wurzel seines Vorschlags behalten: Dass der Denk-Ort des Was-nicht-Sein-als-Sein-ist die Nicht-Natur ist, das, was sich als *etwas anderes* präsentiert als als natürliche oder stabile oder normale Multiplizität. Der Ort des Anderen-als-das-Sein ist das A-Normale, das Instabile, die Antinatur. Ich werde das, was derart als Gegenteil der Natur bestimmt ist, *historisch* nennen.“]

²⁷⁴ Auf diese Definition bezieht sich, was hier vielleicht als Beleg der eigenartigen Verwobenheit der Thematik dieser Arbeit ausgewertet werden mag, interessanterweise auch Alenka Zupančič. Vgl. hierfür: Zupančič: Das Reale einer Illusion; S. 29 [H.i.O.].

²⁷⁵Vgl.: Badiou: EE; S. 194 (200).

Element über die Relation der Zugehörigkeit (\in). Anders ausgedrückt: « *L'appartenance de tels termes à un multiple les singularise.* »²⁷⁶ Das heißt also, dass ein Term, indem er Element einer Situation ist, seinerseits nicht aber von der Metastruktur erfasst, gezählt und somit normalisiert wird, über die Relation der Zugehörigkeit zu einer Vielheit bei gleichzeitiger Nicht-Inklusion in einer Situation singular, a-natürlich ist. Diese Singularität ist es, was sich aus der Perspektive des Staates, der Metastruktur, als Nichts zeigt – indem sie sich nicht zeigt, indem sie der Zählung der Metastruktur verborgen, ihr abgezogen bleibt, ihr entgeht und nicht erfasst wird. Das A-Normale, die Anti-Natur und damit die Geschichte, das Historische, ist für Badiou die Omnipräsenz dieser Singularität, wie im Gegenteil dazu Natur die Omnipräsenz der Normalität darstellt.²⁷⁷ Die Geschichte ist also ein „Nur an Singularität“ – nur Singularität, nichts sonst.

Hier nun führt Badiou einen Begriff ein, der direkt zum Denken des Ereignisses führen wird: der „ereigniselle Ort“ [*le site événementiel*]²⁷⁸.

Badiou definiert den „ereignisellen Ort“ ganz auf der Basis der Mengenlehre und sozusagen als logische Weiterentwicklung der bisher dargestellten Konzepte.

J'appellerai site événementiel un tel multiple totalement a-normal, c'est-à-dire tel qu'aucun de ses éléments n'est présenté dans la situation. Le site, lui, est présenté, mais « en dessous » de lui, rien de ce qui le compose ne l'est, si bien que le site n'est pas une partie

²⁷⁶ Badiou: EE; S. 194 (200). [„Die Zugehörigkeit solcher Terme zu einem Multiplen singularisiert sie.“]

²⁷⁷ Badiou: EE; S. 194 (200).

« Il est rationnel de penser l'a-normal, l'antinature, donc l'histoire, comme omniprésence de la singularité – tout comme nous avons pensé la nature comme omniprésence de la normalité. La forme-multiple de l'historicité est ce qui est entièrement dans l'instable du singulier, ce sur quoi la métastructure étatique n'a pas de prise. C'est un point de soustraction à la réassurance du compte pas l'état. »

[„Es ist sinnvoll das A-Normale, die Anti-Natur, also die Geschichte, als Omnipräsenz der Singularität zu denken – ganz so, wie wir die Natur als Omnipräsenz der Normalität gedacht haben. Die Multiplizitäts-Form der Geschichtlichkeit ist das, was gänzlich im Instabilen des Singulären ist, das, worauf die staatliche Metastruktur keinen Zugriff hat. Es ist dies ein Punkt der Subtraktion von der Rückversicherung der Zählung des Staates.“]

²⁷⁸ Das französische Adjektiv „événementiel“ kann im strengen Sinne als Wortschöpfung Badiou's betrachtet werden. Es scheint, als vermittelte der Begriff ein Potenzial, ohne allerdings den Ort, den er näher bestimmt, schon als ereignishaft ausweisen. Dieses Potenzial ist nicht aber Potenzial im eigentlichen Sinnen, hat nichts mit einer quasi teleologischen Potenz, mit dem Begehren nach Entfaltung zu tun. Im Gegenteil ist hier eine Struktur zu verstehen, die das, was mit „événementiel“ bezeichnet wird, in eine Unzeit versetzt, die eben nicht als verlängerte Ausfaltung der gegenwärtigen oder präsenten Potenz verstanden werden kann. Man hat es vielleicht mit einer Vorzukunft zu tun, sicher nicht mit einer Zukunft, die sich aus dem Gegenwärtigen ausfalten werde. Ich übersetze hier ebenfalls mit einer Wortschöpfung, während Gernot Kamecke in seiner Übersetzung mit „ereignishaft“ übersetzt oder noch direkter von „Ereignisstätte“ spricht, was meines Erachtens zu einem deterministischen Missverständnis hinsichtlich der Konzeption von Badiou's Ereignis-Begriff führen kann. Die weitere Darstellung wird noch eingehender klären, warum diesem Missverständnis schon auf sprachlicher Ebene vorzubeugen ist.

de la situation. Je dirai aussi d'un tel multiple (le site événementiel) qu'il est *au bord du vide*, ou *fondeur* (j'expliquerai ces désignations).²⁷⁹

Offenbar handelt es sich beim ereignisellen Ort um eine Art Radikalisierung eines singulären Multiplen. Nicht nur in einem Punkt besteht hier ein Überschuss, eine Spaltung zwischen Präsentation und Repräsentation oder zwischen Zugehörigkeit (\in) und Inklusion (\subset), sondern in der gesamten Totalität des Multiplen. Alle Elemente dieser Menge entgehen der Repräsentation. Lediglich das Multiple als solches, nicht aber die Elemente, die es zusammenfügen, sind präsentiert. Badiou präzisiert das am Beispiel der Familie, das er kurz zuvor herangezogen hat. Im Fall des ereignisellen Ortes sind alle Familienmitglieder geheim, lediglich die Familie als Familie zeigt sich öffentlich, präsentiert sich nur als Familie, nicht aber durch ihre einzelnen Mitglieder. Auf den ersten Blick scheint es sich hier um eine höchst paradoxe Konfiguration zu handeln, nachdem hier eine Menge, nicht aber das, was diese Menge versammelt, gezählt wird. Wenn Badiou davon spricht, dass sich der ereigniselle Ort am Rand der Leere befindet, dann führt dies scheinbar noch weiter ins Paradoxe, gleichzeitig aber verbindet sich damit das, was er bis dahin zur Leere und zum Nichts gesagt hat. Blickt man ins Innere, oder unterhalb der diskutierten Menge, so befindet sich dort aus der Sicht der Metastruktur heraus nichts. Zwar nimmt der ereigniselle Ort an der Situation teil, er ist präsentiert, steht in der Beziehung der Zugehörigkeit (\in) zur Situation, nicht aber nehmen die Terme, die dieses Multiple bilden, an der Situation teil, sind kein Teil (keine Teilmenge), sind nicht inkludiert (\subset). Dies rückt hier mit der Leere auch die Differenz zwischen Konsistenz und Inkonsistenz ins Blickfeld. Das konsistente, gezählte Multiple setzt sich aus inkonsistenten, ungezählten und von daher aus der Sicht der Situation nicht vorfindbaren Termen, der Leere oder aus nichts zusammen. Kurz: « *Dans la situation, ce multiple est, mais ce dont il est multiple n'est pas.* »²⁸⁰ Am Rande der Leere mag also heißen, dass jenseits dieses Randes, oder über diesen Rand hinaus, oder darunter, die Menge leer ist, aus der Sicht der Situation nichts Zählbares erscheint.

²⁷⁹ Badiou: EE; S. 195 (200) [H.i.O.]. [“Ich werde *ereignisellen Ort* ein gänzlich a-normales Multiples nennen, das heißt ein solches, von dem keines seiner Elemente in der Situation präsentiert ist. Wohl ist der Ort selbst präsentiert, aber „unterhalb“ seiner ist nichts von dem, was ihn zusammensetzt, präsentiert, sodass der Ort kein Teil der Situation ist. Ich werde von solch einem Multiplen (dem ereignisellen Ort) auch sagen, dass es *am Rand der Leere* oder ein *Gründer* ist (ich werde diese Bezeichnungen noch erklären).“]

²⁸⁰ Badiou: EE; S. 195 (201) [H.i.O.]. [“In der Situation ist dieses Multiple, aber *das, wovon* es Multiples ist, ist nicht.“]

Speziell an diesem Multiplen des ereignisellen Ortes ist, dass es selbst nicht aus einer wie auch immer gearteten Konfiguration oder Kombination anderer Multipler hervorgegangen ist. Es selbst ist, da ihm reine, bloße Präsentation zukommt, das ihm Zugehörnde allerdings ungezählt bleibt, quasi eine Art Nullstelle innerhalb der Situation. Es ist nicht Resultat einer Kombination oder Zählung. Es ist unzerlegbar und eine Art Grenze gegen einen endlosen Regress an Multiplizitäten der Genese nach. Daher spricht Badiou auch davon, dass der ereigniselle Ort die Situation gründet, Gründer [fondateur²⁸¹] ist.

Die Definition des ereignisellen Ortes ist im Gegensatz zu jener von natürlichen Situationen lokal. Anders gesagt: Ein ereigniseller Ort ist immer auf eine bestimmte Situation hin gegeben. Er ist lokal hinsichtlich der Situation, innerhalb derer er bestimmbar ist, stellt daher kein quasi globales Phänomen dar, sondern ist auf eine bestimmte Menge hin beschränkt. Dies bedeutet auch, dass nicht eine gesamte Situation als ereignisell betrachtet werden kann. Das kommt nur einem Punkt innerhalb der Situation zu, nicht der Situation selbst. Badiou pointiert diese wichtige Einschränkung in knapper Form und hält fest: « *...il y a des sites événementiels en situation, mais pas de situation événementielle.* »²⁸² Dies hat allerdings weit reichende Konsequenzen auf die Art, politisches Handeln zu denken, denn der Ursprung einer radikalen Veränderung kann somit nie eine Situation selbst, nie ein quasi totalisiertes und der Zählung unterworfenen Ganzes sein, sondern immer nur gerade ein Punkt im Inneren einer Situation, eben ein ereigniseller Ort. Gibt es in einer Situation mindestens einen ereignisellen Ort, so ist von einer historischen Situation zu sprechen. Eine historische Situation steht damit im direkten Gegensatz zu natürlichen Situationen. Die Natur ist das Gegenteil der Geschichte. Zwar lässt sich eine historische Situation „vernünftigen“, auf lange Sicht in den trägen Strom einer neu gewonnenen Stabilität reintegrieren. Umgekehrt aber ist es nicht möglich oder zulässig, Natur zu „vergeschichtlichen“. Damit gibt es nicht die Geschichte an sich, keine natürliche Ordnung durch die Zeit, kein geschichtlich Globales, sondern das bloß lokale Moment eines ereignisellen Ortes, aufgrund dessen eine Situation als historisch

²⁸¹ Vgl. Badiou: EE; S. 195.

²⁸² Badiou: EE; S. 196 (202). [„...es gibt ereigniselle Orte in der Situation, aber keine ereigniselle Situation.“]

gelten kann. Nun ist endlich auf das Ereignis einzugehen. Und dies bedarf eines Sprunges.

3.3.3 Ereignis

Das Ereignis ist nicht kausal-logisch oder wie auch immer aus dem Bestehen eines ereignisellen Ortes ableitbar. Der ereigniselle Ort führt nicht schon zum Auftreten eines Ereignisses, lässt dieses weder vorhersagen oder vorscheinen. Der ereigniselle Ort, eine historische Situation, ist lediglich eine Bedingung für ein mögliches Ereignis, notwendig, aber nicht hinreichend. Wenn es ein Ereignis gibt, gibt es immer auch einen ereignisellen Ort. Umgekehrt gilt aber nicht: Wenn es einen ereignisellen Ort gibt, gibt es auch ein Ereignis. Es geht hier also um einen Sprung. Dieser Sprung schreibt sich auch in Badiou's Text selbst ein. Meditation 17, welche das Ereignis behandelt, folgt zwar der Reihung nach auf die Meditation über den ereignisellen Ort. Doch hebt Meditation 17 nicht mit einer Ableitung des Ereignisses aus dem bisher von Badiou Explizierten an. Dies ist nicht möglich. Meditation 17 setzt neu ein und beginnt diesen Sprung markierend mit:

« *Je vais ici procéder par voie constructive.* »²⁸³

Eine noch deutlichere Sprache spricht der Titel dieser 17. Meditation: « *Le mathème de l'événement* ». Nicht das Ereignis selbst wird hier offenbar thematisiert, sondern lediglich dessen Mathem, dessen mathematische Formalisierung.

Was hier als Umweg oder Aufschub erscheint, ist allerdings die einzig adäquate Form vom Ereignis zu sprechen. Das Ereignis ist bloß lokalisierbar. Als Ereignis, als ein „Etwas“, ist es aber nicht präsentiert und von da aus auch nicht repräsentierbar. Das Ereignis – so könnte man sagen – ist nicht. « *Il est – n'étant pas – surnuméraire.* »²⁸⁴ Es ist überzählig. Und auf keinen Fall ist es ableitbar oder logische Folge. Vom Mathem des Ereignisses zu sprechen bedeutet hier also einerseits, diese Überzähligkeit, dieses Nicht-Sein des Ereignisses, sein Nicht-präsentiert-sein und sein Nicht-repräsentierbar-sein zu denken. Andererseits ist mit diesem Neueinsatz auch eine direkte logische Verknüpfung von ereignisellem Ort und Ereignis unterbrochen. Und Badiou geht hier sogar soweit, die Beziehung

²⁸³ Badiou: EE; S. 199 (205). [„Ich werde hier einen schöpferischen Weg nehmen.“]

²⁸⁴ Badiou: EE; S. 199 (205).

von Ereignis und ereignissem Ort quasi umzukehren, oder anders gesagt: die Definition des ereignisellen Ortes vom Ereignis her nochmals einzuschränken oder zu präzisieren, wenn er schreibt: « *Un site n'est « événementiel » au sens strict que dans sa qualification rétroactive par l'événement.* »²⁸⁵

Der ereigniselle Ort selbst hat nichts Ereignishaftes an sich. Er, oder die historische Situation, der er angehört und die er qualifiziert, produziert das Ereignis nicht, vielmehr wird er letztlich erst von einem tatsächlichen Ereignis her zum ereignisellen Ort im strengen Sinn.²⁸⁶

Das Mathem des Ereignisses – hier nun wirklich ein Sprung – lautet wie folgt:²⁸⁷

$$e_x = \{x \in X, e_x\}$$

Zu lesen: Das Ereignis des Ortes X ist die Menge aus den Elementen x , die zum Ort X gehören, und dem Ereignis e_x selbst.²⁸⁸

Das Ereignis des ereignisellen Ortes X , also e_x in obiger Definition, versammelt zwei Elemente, die ihrerseits als Mengen aufzufassen sind, zu einer Menge, nämlich einerseits alle Elemente x des ereignisellen Ortes X , der einer historischen Situation angehört, und das Ereignis e_x selbst.

*J'appelle événement de site X un multiple tel qu'il est composé d'une part des éléments du site, d'autre part de lui-même.*²⁸⁹

Vom Standpunkt der Standardaxiomatik der Mengenlehre überrascht an obiger Definition vor allem, dass sich die Menge e_x selbst enthält. Nach den Regeln der Axiomatik ist dies unzulässig. Die axiomatische Reglementierung der

²⁸⁵ Badiou: EE; S. 200 (205). [„Ein Ort ist im strengen Sinn nur in seiner nachträglichen Qualifikation vom Ereignis her ‚ereignisell‘.“]

²⁸⁶ Dies ist der Grund, warum ich in meiner Übersetzung Badiou's Begriff „site événementiel“ mit „ereigniseller Ort“ wiedergebe, mit der Intention, diese Wortschöpfung könnte zumindest in seiner Sperrigkeit jenen Sprung, jene nicht kausale Beziehung zwischen Ort und Ereignis, vermitteln.

²⁸⁷ Für das Mathem des Ereignisses und sämtliche hier vorgebrachte Explikationen vgl. Badiou: EE; S. 200 (205).

²⁸⁸ Badiou: EE; 200 (205).

« *Soit : l'événement fait un-multiple d'une part de tous les multiples qui appartiennent à son site, d'autre part de l'événement lui-même.* »

[„Das heißt: Das Ereignis macht zum einen Teil aus allen Multiplizitäten, die zu seinem Ort gehören, und zum anderen Teil aus dem Ereignis selbst ein Ein-Multiples.“]

²⁸⁹ Badiou: EE; S. 200 (205) [H.i.O.]. [„Ereignis des Ortes X nenne ich ein solches Multiples, das sich einerseits aus den Elementen des Ortes und andererseits aus sich selbst zusammensetzt.“]

Mengenlehre verfolgt das Ziel, Aporien innerhalb des mengentheoretischen Systems zu vermeiden. Die Missachtung der Axiomatik in Badiou's Definition des Ereignisses führt genau mitten in einen derartigen Widerspruch – allerdings absolut beabsichtigt, um die radikale Besonderheit des Ereignisses zu kommunizieren. Diese Besonderheit liegt vor allem in seinem Verhältnis zur Situation, an deren ereignissem Ort das Ereignis auftritt. Betrachtet man diese Beziehung, bedeutet das die Frage zu stellen, ob das Ereignis e_x ein Term jener Situation ist, in der es seinen Ort hat. Und Badiou's Antwort auf diese Frage lautet:

S'il existe un événement, son appartenance à la situation de son site est indécidable du point de la situation elle-même. En effet, le signifiant de l'événement (notre e_x) est nécessairement surnuméraire au site.²⁹⁰

In Badiou's Definition entziehen sich beide Elemente von e_x der Bestimmung, ob sie der Situation zugehören oder nicht. Einerseits sind da alle $x \in X$, also die Elemente des ereignisellen Ortes X . Für X als singuläre Multiplizität gilt allerdings, wie bereits dargelegt wurde, dass zwar es selbst präsentiert ist, nicht allerdings seine Elemente. Damit ist nicht zu entscheiden, ob jene x Teil der Situation sind, da sie nicht präsentiert, also der Zählung entkommen sind. Befragt man nun das Element e_x in der Definition auf seine Zugehörigkeit zur Situation, so ist hier ebenfalls keine Entscheidung möglich. Dies führt nämlich in die Aporie eines Zirkels, da die Verifikation, ob das Ereignis e_x in der Situation präsentiert ist, darauf hinausläuft zu verifizieren, ob das Ereignis in sich selbst präsentiert ist. Nichts im Ereignis, und dafür bürgt Badiou's Mathem gewissermaßen, nimmt die Entscheidung seiner Zugehörigkeit zur Situation auf sich. Die Präsentation des Ereignisses kennt keinen deus ex machina und keine intrinsische Notwendigkeit.

(...) [S]eule une *intervention interprétante* peut prononcer que l'événement est présenté dans la situation, en tant qu'advenue à l'être du non-être, advenue au visible de l'invisible.²⁹¹

Hier schließt sich nun endlich zumindest ein Bogen über die letzten Kapitel hinweg. Das Ereignis stellt einen Exzess dar, ein „Über-eins“ [ultra-un]²⁹² und

²⁹⁰ Badiou: EE; S. 202 (208) [H.i.O.]. [„Gibt es ein Ereignis, dann ist seine Zugehörigkeit zur Situation seines Ortes vom Standpunkt der Situation selbst aus unentscheidbar. Denn der Signifikant des Ereignisses (unser e_x) ist am Ort notwendigerweise überzählig.“]

²⁹¹ Badiou: EE; S. 202 (208), [H.i.O.]. [„...[E]inzig eine *interpretierende Intervention* vermag zu behaupten, dass das Ereignis in der Situation präsentiert ist, als vom Nicht-Sein ins Sein, vom Unsichtbaren ins Sichtbare gekommen.“]

²⁹² Vgl. Badiou: EE; S. 203 (209).

innerhalb der klassischen Mengenlehre, innerhalb des Diskurses über das Sein-als-Sein [l'être-en-tant-qu'être], schließlich also innerhalb der Ontologie ist darüber nichts zu sagen. Die Selbstzugehörigkeit einer Menge ($\alpha \in \alpha$), welche Badiou Mathem bzw. Definition des Ereignisses enthält, ist – wie schon angemerkt – formal unzulässig und wird durch das Fundierungsaxiom des ZF-Systems ausgeschlossen.²⁹³ Sich selbst enthaltende Mengen gelten bestenfalls als „außergewöhnlich“ [des ensembles extraordinaires]²⁹⁴. Dies verschließt der Ontologie jeden Zugang zum Denken des Ereignisses, sondert Letzteres aus dem Feld von Ersterem aus.

Que signifie ce point, qui est la conséquence d'une loi du discours sur l'être-en-tant-qu'être ? Il faut le prendre au pied de la lettre : de l'événement, l'ontologie n'a rien à dire.²⁹⁵

Und man kann hier schon vorgreifen und feststellen: Es obliegt einzig der Philosophie, der Philosophie, die Badiou in all seinem Denken von der Ontologie strickt zu trennen sucht, das Ereignis als solches zu denken. Im Denken des Ereignisses liegt also – man möchte fast sagen: quod erat demonstrandum – das, was der Philosophie nach ihrer Reinigung von der Ontologie zu denken zukommt. Dies ist die Konsequenz aus der Gleichung „Mathematik = Ontologie“.

²⁹³ Vgl. Badiou: The Event as Trans-Being; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 100f.

Die Funktion des Fundierungsaxioms ist es, in der Genese von Mengen einen Grenzpunkt zu postulieren. Während eine Menge sozusagen nach oben hin, in ihrer Ausdehnung, unbegrenzt ist, so ist sie der Genese nach, also nach innen oder unten hin, nicht endlos zerlegbar. Es gibt in jeder Menge, die das ZF-System zulässt, zumindest ein Element, das – selbst Menge – kein Element mit der Menge gemeinsam hat, der es zugehört. Diese bestimmte Menge fundiert oder gründet die Menge, analog zu dem, was bereits zur Funktion der leeren Menge in der mengentheoretischen Systematik gesagt wurde. Wenn es in einem Punkt jenes quasi andere Element gibt, das eine Menge fundiert, dann bedeutet das, dass keine Menge sich selbst enthalten kann, da andernfalls kein anderes Element gegeben ist. Dies hat zur Folge, dass das Fundierungsaxiom sich selbst enthaltende Mengen ausschließt. Dies wiederum weist auf eine radikale Besonderheit des Ereignisses hin, nämlich darauf, dass es dieses fundierende Element nicht beinhaltet, ungegründet ist, oder wie Badiou auf S. 101 formuliert: „*Ultimately, an event is the advent of a situated multiple (there is a site of the event) and is in a position to be its own element. The exact meaning of this formulation is that an event is an unfounded multiple.*“

²⁹⁴ Vgl. Badiou: EE; S. 211 (217).

²⁹⁵ Badiou: EE; S. 212 (218). [„Was bedeutet also dieser Punkt, der die Konsequenz eines Gesetzes des Diskurses über das Sein-als-Sein ist? Man muss ihn im buchstäblichen Sinn verstehen: Über das Ereignis hat die Ontologie nichts zu sagen.“]

3.4 Ereignis und Intervention

Nach diesem ersten Bogen bleibt nun noch ein Faden, der aufzugreifen ist, um Badiou's Denken hier weiter zu verfolgen: die Intervention.

Ausgangspunkt hierfür ist der Status der Unentscheidbarkeit des Ereignisses hinsichtlich seiner Zugehörigkeit zur Situation. Und hier nun ein für alles Weitere zentraler Punkt:

« Puisque c'est par essence que l'événement est un multiple dont l'appartenance à la situation est indécidable, décider qu'il lui appartient est un pari dont on ne peut espérer qu'il soit jamais légitime, pour autant que toute légitimité renvoie à la structure de la situation. »²⁹⁶

Angesichts der Unentscheidbarkeit des Status' des Ereignisses bleibt nur eine Wahl, eine Wette [pari], deren Entscheidungslast und Verantwortung an keine Instanz, also Struktur, abgetreten werden kann. Die Entscheidung über ein Ereignis führt somit in eine unabgebbare Verantwortung, in eine ungesetzliche Wette, deren Legitimation an nichts abgetreten werden kann.

An dieser Wette zeigt sich eine Nahtstelle zu Alenka Zupančič's Radikalisierung von Ethik, die sie unter dem Namen einer Ethik des Realen betreibt. Zupančič's Ansatz wurde bereits vorgestellt. Hier sei nur nochmals ihr Begriff von Ethik als exzessive Geste in Erinnerung gerufen. Wesentlich ist hieran, dass sich das, was Zupančič unter Ethik versteht, nahtlos in Badiou's Konzept einfügt. Philosophie, oder besser: die von der Ontologie gereinigte Philosophie, jenes Denken, das sich mit dem Ereignis zu befassen hat (wenn auch nicht mit dem Ereignis als positivem Inhalt – mehr dazu später), ist *als* Philosophie bereits praktische Philosophie, lässt einen zutiefst ethischen Gestus erkennen, *ist* letztlich Ethik in ihrer radikalsten Form. Dem entspricht es, dass Badiou selbst in seinem Ethik-Buch²⁹⁷ eine Ethik formuliert, die letztlich nur eine knappe Darstellung dessen ist, was er in „L'être et l'événement“ expliziert hat, ergänzt um einige Kriterien zur Identifikation des Bösen. Rückblickend könnte dies als eine Art nachträglicher Ausweis seines Projektes als eines ethischen gewertet werden.

²⁹⁶ Badiou: EE; S. 223 (229). [„Da es seinem Wesen entspricht, dass das Ereignis ein Multiples ist, dessen Zugehörigkeit zur Situation unentscheidbar ist, ist zu entscheiden, ob es ihr zugehört, eine Wette, hinsichtlich derer man nicht hoffen kann, dass sie legitim sei, insofern jede Legitimität auf die Struktur der Situation verweisen würde.“]

²⁹⁷ Badiou, Alain: Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen; Aus dem Französischen von Jürgen Brankel; Wien: Turia + Kant, 2003.

3.4.1 wetten: Die Intervention

Was ist aber nun der hier wesentliche Gestus, was ist dieses Exzessive, dieser Überschuss, bzw. in welcher Beziehung ihm gegenüber kann man sich aufhalten und wie ist diese ungesicherte Wette zu denken? Es geht hier also um die Frage dessen, was Badiou als Intervention bezeichnet. Er definiert Intervention folgendermaßen:

J'appelle *intervention* toute procédure par laquelle un multiple est reconnu comme événement.²⁹⁸

Das Verb « reconnaître » hat einen weiten Bedeutungsrahmen, meint „erkennen“, „wieder erkennen“, „anerkennen“ und „bekennen“ gleichermaßen. Badiou präzisiert das Verb und spricht von zwei Momenten, die damit hinsichtlich des Ereignisses geschehen. Einerseits ist damit eine Anerkennung, ein Erkennen einer Menge als Ereignis gemeint. Es wird also in einem Vorgang anerkannt, dass ein bestimmtes Etwas (eine Menge) als Ereignis zu werten sei. Dieses Anerkennen ist allerdings nicht die nachträgliche Bestätigung einer schon versteckt gegebenen Faktizität. Es geht hier einerseits um die Behauptung, dass eine Menge unter die Definition des Ereignisses fällt, dem Mathem $e_x = \{x \in X, e_x\}$ entspricht. Andererseits bekennt eine Intervention, dass diese als Ereignis qualifizierte Menge zur entsprechenden Situation gehört. Sie erkennt die Unentscheidbarkeit der Zugehörigkeit und anerkennt die Zugehörigkeit, ruft die Zugehörigkeit aus, entscheidet. Der Intervention kommt demnach ein paradoxes Moment zu. Die Entscheidung für eine Zugehörigkeit des Ereignisses zur Situation löscht eigentlich das Ereignis in seiner Unentscheidbarkeit aus, legalisiert es. Tatsächlich aber passiert keine Intervention in dieser formalisierten Deduziertheit. Es geht hier nicht um die logische Abfolge zweier Handlungen, da keine der beiden als solche in reiner Form je gegeben sein kann. Tatsächlich sind beide Momente nicht voneinander zu trennen und stehen schon mitten in der Intervention selbst. Sie *sind* die Intervention. Oder besser noch: Sie werden diese Intervention gewesen sein – denn übersehen wir nicht, dass Badiou in der Definition der Intervention von einer „Prozedur“ spricht, also von einem Vorgang,

²⁹⁸ Badiou: EE; S. 224 (230), [H.i.O.]. [„Ich nenne jede Prozedur *Intervention*, durch die ein Multiples als Ereignis anerkannt wird.“]

der auf eine zeitliche Spanne, eine Dauer, schließen lässt. Er spricht eben nicht von einem Moment der Entscheidung, sondern von einem Vorgang, durch welchen ein Multiples als Ereignis anerkannt wird. Dieser Vorgang scheint immer auf dem Spiel zu stehen. Auch wenn Badiou an dieser Stelle noch nicht das futur antérieur als zeitliche Struktur ins Treffen führt, so ist dieser Gestus schon hier zu verorten.²⁹⁹ Man könnte sagen: Eine Intervention ist eine Prozedur, die darauf wettet, dass etwas ein Ereignis gewesen sein wird. Das Ereignis selbst, es als solches, als Präsentiertes, verschwindet in dieser Zeitform in der Vergangenheit und scheint sich erst vom Ausgang der Zukunft (der Prozedur) her nachträglich zu qualifizieren.³⁰⁰

Von einem Ereignis zu sprechen, es zu benennen, als etwas, als Ereignis, ist bereits ein Vorgang der Intervention, ist schon ein Bekennen, ja konstituiert das Ereignis, als etwas, was der Entscheidung hinsichtlich seiner Zugehörigkeit zu einer Situation offen gewesen sein mag.

L'essence de l'intervention consiste, dans le champ ouvert par une hypothèse interprétative, dont l'objet *présenté* est le site – donc un multiple au bord du vide –, hypothèse qui concerne le « il y a » de l'événement, à nommer ce « il y a », et à déployer les conséquences de cette nomination dans l'espace de la situation à laquelle appartient le site.³⁰¹

Diese Ausrufung des « il y a », des „es gibt (da)“, operiert vor dem Hintergrund einer mehrfachen Subtraktion des Ereignisses. „Mehrfach“ meint hier nicht einen Plural, sondern unterschiedliche Hinsichten, die in einer Art Dialektik von der Prozedur der Intervention durchwandert werden. Im nächsten Kapitel wird diese Prozedur näher untersucht und damit auch das, was Badiou unter dem „Generischen“ versteht, ein Begriff, den er selbst als das Zentrale seines Denkens angibt, zentral, weil dieser direkt in die Prozedur selbst führt, in deren Zeitlichkeit und Unendlichkeitsperspektive.³⁰² Das Ereignis scheint hier nur ein Anfang ohne

²⁹⁹ Auf die Bedeutung des Modus der Vorzukunft wird Badiou an späterer Stelle noch eingehen, wenn es um die Darstellung des Konzeptes der Erzwingung [forçage] geht.

³⁰⁰ Die konkrete Gestalt dieser Prozedur wird im nächsten Kapitel dargestellt werden.

³⁰¹ Badiou: EE; S. 225 (231) [H.i.O.]. [„Das Wesen der Intervention besteht darin, im Feld, das von einer interpretierenden Hypothese geöffnet ist, deren *présentiertes* Objekt der Ort – also ein Multiples am Rande der Leere – ist, von einer Hypothese, die das „es gibt“ des Ereignisses betrifft, dieses „es gibt“ zu benennen, und die Konsequenzen dieser Benennung im Raum der Situation, welcher der (ereigniselle) Ort angehört, zu ziehen (auszufalten).“]

³⁰² So in der Einleitung von „L'être et l'événement“, Badiou: EE; S. 22 (30) [H.i.O.]. « (...) [S]i une catégorie devait être désignée comme emblème de mon entreprise, ce ne serait ni le multiple pur de Cantor, ni le constructible de Gödel, ni le vide, par quoi l'être est nommé, ni même l'événement, où s'origine la supplémentation par le ce-qui-n'est-pas-l'être-en-tant-qu'être. Ce serait le générique. » [„(...) [W]enn eine Kategorie als Emblem meines Unternehmens bestimmt werden müsste, dann wäre das weder das reine

Gegenwart zu sein. Es ist die Bedingung der Möglichkeit einer generischen Prozedur, die als solche erst das Ereignis zur Sprache kommen lässt.

3.4.2 Subtraktion. Abzug und generische Wahrheitsprozeduren

Nachdem Badiou Ereignisbegriff von seinem Hauptwerk ausgehend dargestellt worden ist, wird im Folgenden das Augenmerk auf die Prozeduren der Intervention gelegt, wofür nun auch verstärkt andere Schriften Badiou herangezogen werden.

3.4.2.1 *Subtraktion/Kastration*

Um den Gestus der Intervention korrekt in den Blick zu bekommen, ist es angebracht zusammenfassend auf vier negative Bestimmungen des Ereignisses einzugehen, entlang welcher die Intervention als Prozedur von Wahrheiten verläuft. Diese Bestimmungen lassen sich unter dem Begriff der Subtraktion subsumieren. Subtraktion – oder Abzug – bedeutet hier einen konstitutiven Mangel, der unauffällbar das Wesen des Ereignisses bestimmt. Subtraktion ist hier allerdings nicht als Singular in einer Art Engführung zu verstehen.

Subtraction is plural. The allegation of lack, of its effect, of its causality, masks operations all of which are irreducible to one another. These operations are four in number: the undecidable, the indiscernible, the generic, and the unnameable.³⁰³

Badiou führt also vier negative Kategorien an, die dem Ereignis auf hier noch näher zu bestimmende Weise zukommen, ohne bloß – soviel sei schon vorweg eingeräumt – Eigenschaften desselben darzustellen. Sie sind als Operationen zu verstehen, was schon auf die Dynamik einer Prozedur verweist, in deren Verlauf sich die subtraktive „Gestalt“ des Ereignisses auf vierfache Weise ausfaltet. Gleichzeitig ist jede Intervention auf diese vierfache Subtraktion verwiesen, auf sie hin ausgerichtet und operiert im Horizont dieser Kategorien. Dem Ereignis ist quasi nur in seiner vierfachen Subtraktivität beizukommen, wobei allerdings jene Subtraktivität nicht annulliert wird, sondern unhintergehbaren Ausgangspunkt und Hindernis der Operation zugleich darstellt. Subtraktion ist Bedingung der

Multiple Cantors, noch das Konstruierbare Gödels, noch die Leere, durch welche das Sein benannt wird, und sogar nicht das Ereignis, wo die Ergänzung durch das „Was-nicht-Sein-als-Sein-ist“ gründet. Es wäre das *Generische*.“]

³⁰³ Badiou: On Subtraction; in: Badiou: Theoretical Writings; S.103-117; hier: S. 103.

Möglichkeit und Bedingung der Unmöglichkeit jeder Prozedur in einem. Die genannten vier negativen Kategorien bestimmen somit nicht nur das „Wesen“ des Ereignisses, sofern ihm in seiner Subtraktivität ein „Wesen“ zukommen könnte, sondern vor allem die Prozedur selbst. Diese Prozedur aber wird von Badiou als Wahrheitsprozedur betrachtet. Hier nun verbindet sich das Denken des Ereignisses mit einem spezifischen Wahrheitsverständnis, welches eine eminente Rolle in Badiou's Philosophie spielt. Wahrheit ist für Badiou vom Ereignis her zu denken.

Badiou's Philosophie zeigt sich von da her als ein Denken, das im gesamten Verlauf seiner Bewegung eine Deontologisierung der Wahrheit betreibt. Wenn die Ontologie nichts über das Ereignis zu sagen hat, dann heißt das zugleich, dass sie auch nichts über die Wahrheit zu sagen hat. Für das ontologische Feld, das hier immer ein Feld des Wissens ist, ist Wahrheit heterogen. Wahrheit ist kein propositionaler Inhalt, nicht länger als *adequatio rei et intellectus* zu denken. Wahrheit, ein Ereignis, ist nicht totalisierbar.

I will start from the following idea: a truth is, first of all, something new. What transmits, what repeats, we shall call *knowledge*. Distinguishing truth from knowledge is essential. It is a distinction that is already made in the work of Kant: the distinction between *reason* and *understanding*. It is a capital distinction for Heidegger: the distinction between truth – *aletheia* – and cognition or science – *techne*.³⁰⁴

Dieses Novum ist dem (ab)schließenden Diskurs des Wissens abgezogen. Mit Lacan könnte hier von einer „Barre“ gesprochen werden. Wahrheit ist gebarrt, das heißt: ausgestrichen. Von daher haftet jeder Wahrheit eine Schwäche³⁰⁵ an, eine Fragilität, ja ein Mangel. Diese Charakteristika sind nicht pejorativ zu denken, Badiou denkt sie von Lacan her:

That which affects truth with an insurmountable restriction is, obviously enough, castration. Truth is the veil thrown over the impossibility of saying it all, of saying all of truth. It is both what can only be half-said and what disguises this acute powerlessness that restricts the access to saying – in an act of pretence, whereby it transforms itself into a total image of itself. Truth is the mask of its own weakness. In which regard Lacan now echoes Heidegger, for whom truth is the very veiling of being in its withdrawal. Except that Lacan distances himself completely from the pathos with which Heidegger characterizes the becoming-distress of the veil and the forgetting. For castration is structural, it is structure itself, so that for Lacan there can be no place for the primordially uncastrated, which is what the pre-Socratic thinkers and poets ultimately are for Heidegger.³⁰⁶

³⁰⁴ Badiou, Alain: Philosophy and truth, in: Feltham, Oliver; Clemens, Justin (Hg.): Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy; London, New York: Continuum, 2. Aufl. 2005 [1. Aufl. 2003], S.43-51. Hier: S. 45, [H.i.O.].

³⁰⁵ Vgl. hierfür: Badiou, Alain: Truth: Forcing and the Unnameable; in: Badiou: Theoretical Writings; S.119-133; hier: S. 119.

³⁰⁶ Badiou: Truth: Forcing and the Unnameable; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 120.

Badiou weist hier also auf eine eigenartige Ökonomie der Wahrheit hin. Wahrheit und Kastration, die Barre des Nicht-Alles, des Fehlens im Sinne der Abwesenheit, stehen in einer unhintergehbaren Beziehung zueinander. Wahrheit ist gebarrt³⁰⁷, von der Kastration betroffen, konstitutiv mit einem Mangel, einer Schwäche behaftet, die Wahrheit gleichzeitig aber auch verschleiert. Kastration ist sozusagen die Wahrheit der Wahrheit. Sie ist ihr Hindernis und ihre Grundstruktur zugleich, ihr Bekenntnis und ihr Verleugnen in einem. Es gibt demnach kein Jenseits dieser gebarrten Wahrheit, keinen Ort der Nicht-Kastration im Wahren oder des Wahren. Kastration oder Mangel müsste hier vielleicht als das Reale (im lacanschen Sinne) der Wahrheit gedacht werden. Oder vielleicht mehr noch: Wahrheit selbst als das Reale, strukturelles Hindernis des Alles-Sagens und *untotalisierbares* Alles zugleich. Wie auch immer diese Widerständigkeit der Wahrheit jeder Assimilation gegenüber gedacht wird, fest steht, dass damit keine Verschiebung dieses Abzuges, des Mangels oder der Kastration, in ein Transzendentes möglich ist. Kastration ist unhintergehbare Moment von Wahrheit, welche hier völlig im Immanenten bleibt und auf keine transzendente Metastruktur hoffen kann, in der sie eine vereinigende, unifizierende oder totalisierende All-Einheit jenseits der Barre erlangen könnte.

Das philosophische Denken ist für Badiou nun aufgefordert, diese kastrierte Wahrheit zu lieben, also sich ihr zu unterstellen, sich ihr zuzuwenden und sich ihr von der Seite ihres Schleiers, den sie über die Kastration legt, der zugleich vielleicht aber auch die Kastration selbst ist, zu nähern. Es gibt hier also. Und es gibt hier ein zu Denkendes, gerade in dieser Kastriertheit und Nicht-Alles-Sagbarkeit. In diesem Sinn legt Badiou der Philosophie, einem Denken des Ereignisses der Wahrheit, Folgendes auf:

The philosopher will reformulate the matter as follows: truth is bearable for thought, which is to say, philosophically lovable, only in so far as one attempts to grasp it in what drives its *subtractive* dimension, as opposed to seeking its plenitude or complete saying.³⁰⁸

Die Subtraktivität der Wahrheit selbst, ihr Sich-Subtrahieren, der Wahrheitsgestus des Sich-Abziehens, all das stellt jene Dimension der Wahrheit dar, der sich

³⁰⁷ Man müsste demnach hier vielleicht „Wahrheit“ mit dieser Barre im Schriftbild versehen, also „Wahrheit“ schreiben, analog zu Lacans gebarrtem Subjekt.

³⁰⁸ Badiou: Truth: Forcing and the Unnameable; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 120 [H.i.O.].

philosophisches Denken zuwendet.³⁰⁹ Dem Alles-Sagen-Wollen bzw. der nicht-gebarnten Realisierung dieses Begehrens wird eine Absage erteilt.³¹⁰ Dem hält Badiou eine vierfache Unterscheidung³¹¹ entgegen, die sehr nahe an den schon genannten vier subtraktiven Kategorien der Wahrheit (das Unentscheidbare, das Ununterscheidbare, das Generische³¹², das Unbenennbare) liegt:

Auf Wahrheit hin gilt es für Badiou zum Ersten zwischen Transzendenz und Immanenz zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist in ihrer vollen Tragweite zu realisieren. Wahrheit ist für Badiou keine transzendente Letzttheit, nicht das Über-Signifikat, dem sich ein Sprachspiel asymptotisch anzunähern versucht. Wahrheit ist – und das ist die Konsequenz aus Badiou's Gleichung „Mathematik = Ontologie“ und aus seinem Gang in „L'être et l'événement“ mit dieser Gleichung radikal ernst zu machen – in keiner Weise metaphysisch denkbar. Wahrheit untersteht weder einem ver-ein-igenden metaphysischen Prinzip, noch ist sie selbst dieses Prinzip. Sie ist nichts anderes als eine singuläre Figur der Immanenz [singular figure of immanence]³¹³.

Diese Singularität führt notwendigerweise zur nächsten von Badiou gezogenen Unterscheidung, der zwischen dem Aussagbaren und dem Nicht-Aussagbaren. Wahrheit ist das Nicht-Aussagbare im dem Sinn, dass sich keine prädikative Totalisierung der Wahrheit anbietet. Für die Menge der Elemente, die eine

³⁰⁹ Man müsste hier vielleicht einen Dialog entwerfen, eine Interlektüre zwischen Badiou und Derrida (dem frühen wie dem späten Derrida) und eine Geschichte des verfehlten Dialogs schreiben, denn vielleicht operiert Badiou's Denken auf einem Feld, das Derrida bestellt hat, das von der Dekonstruktion durchfurcht wurde, angefangen beispielsweise bei Derridas Diagnose einer Krise der Sprache selbst:

„Gewissermaßen gegen sich selbst gerichtet, zeigt sie an, dass eine historisch-metaphysische Epoche schließlich die Totalität ihres Problemhorizontes als Sprache bestimmen muss. Sie muss es nicht allein deshalb, weil alles, was die Begierde dem Spiel der Sprache entreißen wollte, sich von diesem wieder erfasst sieht, sondern auch deshalb, weil davon zugleich die Sprache selbst in ihrem Leben bedroht wird, aus den Fugen gerissen und entwurzelt zu werden droht, wo ihre Grenzen wegfallen, auf ihre eigene Endlichkeit in gerade dem Augenblick zurückgeworfen wird, wo ihre Grenzen zu weichen scheinen, wo sie ihrer selbst nicht länger gewiss sein kann, gehalten und eingesäumt vom unendlichen Signifikat, das über die Sprache hinauszugehen schien.“

Derrida, Jacques: *Grammatologie*; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. S. 16 [H.i.O.].

Auch wenn hier nicht näher auf die Problemlage des Verhältnisses zwischen Badiou und Derrida eingegangen werden kann, so wird an späterer Stelle kurz zumindest Derridas Begriff des Ereignisses thematisiert werden.

³¹⁰ Wie später noch gezeigt wird, besteht in der Erfüllung des Begehrens eines totalen Sagens für Badiou das Böse.

³¹¹ Vgl. hierfür: Badiou: *Truth: Forcing and the Unnameable*; in: Badiou: *Theoretical Writings*; S. 121.

³¹² Der Begriff des Generischen scheint hier eine Differenz zu jener negativen Bestimmung, welche die drei anderen Kategorien durch die Vorsilbe „un“ eindeutig erfahren, aufzuweisen. Tatsächlich aber ist unter dem Generischen gerade keine positiv bestimmbare Kategorie zu verstehen. Man könnte statt vom Generischen auch vom Unabschließbaren oder Untotalisierbaren sprechen, womit die negative Bestimmung der Kategorie deutlicher zum Ausdruck gebracht wäre.

³¹³ Vgl. Badiou: *Truth: Forcing and the Unnameable*; in: Badiou: *Theoretical Writings*; S. 121.

Wahrheit enthält, gibt es keine beschreibende Über-Aussage. Singularität heißt hier also, dass eine Wahrheit nicht unter einen allgemeinen Begriff gebracht werden kann. Sie ist untotalisierbar, was Badiou als *generisch* bezeichnet.

Diese Untotalisierbarkeit oder Nicht-Aussagbarkeit einer Wahrheit spiegelt sich in der dritten Unterscheidung Badiou's wider, jener zwischen Endlichem und Unendlichem. Da eine Wahrheit unabschließbar, generisch bzw. nicht-aussagbar ist, stellt sie eine unendliche Menge dar. Diese Unendlichkeit findet allerdings – unter Berücksichtigung der ersten Unterscheidung (Transzendenz und Immanenz) – nicht durch eine Art heimliche Verlängerung ins Transzendente ihre wie auch immer geartete Schließung.

Abschließend weist Badiou in einer vierten Unterscheidung auf eine weitere Besonderheit von Wahrheiten hin. Er unterscheidet zwischen Benennbarem und Unbenennbarem und schlägt Wahrheit auf die Seite des Unbenennbaren. Hierbei scheint es sich um eine Radikalisierung der zweiten Unterscheidung (Aussagbares und Nicht-Aussagbares) zu handeln, bzw. um eine Zuspitzung dieser Unterscheidung auf die Tiefenstruktur einer Wahrheit, wodurch schon ein Moment der Wahrheitsprozedur selbst in den Blick kommt. Auch wenn einer Wahrheit das Vermögen zukommt, sich im Feld des Wissens als Urteile auszustreuen – Badiou spricht hier von Dissemination [disseminating] – so bleibt ein Rest, der unzwingbar beharrt. Die Dissemination von Wahrheit ins Feld des Wissens wird von einem unbenennbaren Rest oder Punkt blockiert, der sich nicht sagen oder ins Wissen transformieren lässt. Eine Wahrheitsprozedur, ein Diskurs oder eine Praxis, die dem Wahrheitsereignis unterstellt ist, kommt in ihrem Sagen an die konstitutive Grenze eines Unbenennbaren. Die Bezwingung dieses irreduziblen Punktes, des Unbenennbaren, ist nur um den Preis der Katastrophe möglich. Wieder klingt bereits hier der ethische Gesichtspunkt an, der mit Badiou's Wahrheitsdenken verbunden zu sein scheint. Das ethisch Böse ist nicht Mangel an Gutem, sondern ein Exzess, eine überbordende Geste, die um jeden Preis alles sagen will, selbst den unsagbaren Rest, die Bedingung des Generischen selbst, den untotalisierbaren Punkt der Wahrheit, ihr je eigentliches Reales.³¹⁴ Nicht nur also ist eine Wahrheit nicht ganz sagbar, es gibt einen ganz spezifischen Punkt, der sich der Benennung entzieht. Nicht dass dieser Punkt nicht Gegenstand des

³¹⁴ Vgl. hierfür: Badiou: Ethik; S. 81-114.

Redens werden könnte, innerhalb der Situation einer Wahrheit aber ist er nicht sagbar, sagbar im Sinne einer Assimilation in eine Art Feld der Sicherheiten.³¹⁵

Mit diesen vier Unterscheidungen und der damit einhergehenden Zuweisung der Wahrheit auf jeweils einen der unterschiedenen Pole zeigt Badiou das Spezifische einer Wahrheit, das, was sie aus dem Feld des Wissens aussondert, und gibt zugleich eine Art von Kriteriologie vor, auf die sich ein Denken von Wahrheiten zu verpflichten hat. Diesem Denken kommt es zu, einer Wahrheit in ihrer Subtraktivität standzuhalten. Es geht hier also um ein Anerkennen der Schwäche von Wahrheit, um eine Anerkennung der Kastration selbst, der Gebarrtheit von Wahrheit, in den vier Weisen, über die sie sich in ihrer Subtraktivität zeigt, was Badiou von Lacan her als Liebe zur Wahrheit begreift.

To love truth is not only to love castration, but to love the figures in which this horror is drawn and quartered: immanence, the generic, the infinite, and the unnameable.³¹⁶

Wahrheit in ihrer Subtraktivität zu lieben – und Liebe ist hier m.E. als das zu verstehen, was Badiou auch unter dem Begriff der Treue fasst, ein Sich-dem-Ereignis-der-Wahrheit-Unterstellen – bedeutet also den subtraktiven Gestus des Ereignisses offen zu halten, vor einer Schließung zu bewahren. Dieses Bewahren ist allerdings nichts, was sich *am* Ereignis selbst vollziehen ließe. Es geht hier nicht um einen Eingriff im Ereignis, um es vor seiner eigenen Schließung zu bewahren, sondern um ein Sich-Verhalten dem Ereignis gegenüber, das selbst als solches gerade nicht zu bewahren ist, weil es schlichtweg nicht *ist*, der Repräsentation, der Wiederholung in einer Gegenwart (des Sagens) verschlossen ist. Innerhalb der Situation ist Wahrheit als Ereignis eben nicht als Transzendentes

³¹⁵ Badiou verdeutlicht dies unter anderem am Beispiel der Mathematik: „*In der Mathematik, die im wahrsten Sinne des Wortes das nicht widersprüchliche Denken ist, ist es gerade die Widerspruchslosigkeit, die unnennbar ist: Es ist in der Tat bekannt, dass es unmöglich ist, aus dem Inneren eines mathematischen Systems heraus die Widerspruchslosigkeit dieses Systems zu erweisen (dies ist der berühmte Lehrsatz von Gödel).*“ in: Badiou: Ethik; S. 111f.

Widerspruchslosigkeit könnte demnach als das Reale der Mathematik bezeichnet werden. Ein anderes Beispiel für dieses Reale eines unbenennbaren Punktes ist Badiou zufolge die sexuelle Lust in der Situation der Liebe. Geht man von Lacans Behauptung aus, dass es kein Geschlechterverhältnis gibt, also keine vorgängig prästabilisierte Verhältnismäßigkeit der Geschlechter zueinander, dann würde die Benennung der sexuellen Lust, ihre intrasituative Assimilation, tatsächlich als Böses zu verstehen sein. Und vielleicht ist dies auch das wahre Problem einer christlichen Sexualmoral, wo sie das Sexuelle assimiliert und neben einer biologistischen Versuchung auch der Versuchung erliegt, das Sexuelle ins Sprachspiel der Situation einzufügen, nicht als Unbenennbares zu erkennen, sondern es einer wie auch immer konkret gestalteten Teleologie oder Theologie zu unterstellen.

³¹⁶ Badiou: Truth: Forcing and the Unnameable; in: Theoretical Writings; S. 121.

gegeben, das man nur richtig in den Griff bekommen müsste. Auch ist Wahrheit nicht die verborgene Tiefe, die Tiefenwahrheit der Situation, womit eine Transzendenz in den ontologischen Mikrokosmos der Situation verschoben wäre.³¹⁷ Wahrheit, das Ereignis, ist nicht in der Form einer (transzendenten) Präsenz in der Immanenz der Situation gegeben. Wenn aber Wahrheit nicht in der Gegebenheit einer Präsenz besteht, wie ist sie dann überhaupt denkbar? Und Badiou antwortet:

If a truth cannot originate from its being given, it must be because it has its origin in a disappearance. I call 'event' this originary disappearance supplementing the situation for the duration of a lightning flash; situated within it only in so far as nothing of it subsists; and insisting *in truth* precisely in so far as it cannot be repeated as presence.³¹⁸

Es liegt auf der Hand, dass diese Unmöglichkeit einer Wiederholung als Präsenz nahe an dem liegt, was im ersten Kapitel an Žižeks Kirkegaard-Rezeption gezeigt wurde: Wiederholung des Unwiederholbaren, oder von Schelling her das Denken einer Vergangenheit, die nie Gegenwart war, „...[that] has no place other than the disappearance of the having-taken-place (...).“³¹⁹ Aus diesem Grund ist eine Entscheidung innerhalb des Feldes der Situation, ob ein Ereignis statt gehabt hat, schlichtweg unmöglich, weil sich nichts vom Verschwinden situativ positivieren lassen würde. Die Unentscheidbarkeit des Ereignisses wird ins Feld des Zeugnisses, der Treue führen und nur im Gestus des futur antérieur eine angemessene Sprachform finden. Im streng logischen Feld des Wissens ist über das Ereignis nichts zu sagen, es ist nur Spur.

3.4.2.2 Das Generische

Wenn Wahrheit nur als Spur denkbar ist, als Ereignis, das sich lediglich als immer schon Verschwundenes „gibt“, als Gebarrtes, von dem es kein totales Sagen gibt, wie ist dann eine Wahrheitsprozedur, ein Lieben der Wahrheit, eine Treue ihr gegenüber überhaupt praktisch möglich? Badiou verweist hier auf die mathematische Theorie Paul Cohens. Wahrheit ist eine Teilmenge der Situation, allerdings eine Teilmenge ganz besonderer Gestalt. Die Elemente dieser Teilmenge können auf keine Weise unter ein sprachliches Prädikat gebracht

³¹⁷ Vgl. hierfür: Badiou: Truth: Forcing and the Unnameable; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 121f.

³¹⁸ Badiou: Truth: Forcing and the Unnameable; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 122 [H.i.O.].

³¹⁹ Badiou: Truth: Forcing and the Unnameable; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 122.

werden. Man kann hier nicht sagen: Zur Menge α zählen alle Elemente, auf die die Formel f zutrifft. Es gibt keine Totalisierung, keinen sprachlichen Ausdruck, der die Gesamtheit der Elemente dieser spezifischen Menge umschreiben könnte.

Cohen calls a subset that has been subtracted from every determination in terms of a fixed expression of the language a *generic* subset. Moreover, he uses a demonstrative procedure to prove that the hypothesis that generic subsets exist is consistent.³²⁰

Wahrheit also, dies ist die Konsequenz aus Cohens Forschung für Badiou, ist als generische Teilmenge zu denken, die als generisch per definitionem nicht wie gewöhnliche Mengen (des Wissens) unter ein totalisierendes Prädikat gebracht werden kann, von daher nicht konstruierbar (beispielsweise über eine Formel) ist. Das Generische ist also das mathematische Äquivalent für Wahrheit im Unterschied zum Wissen. Und als Generisches ist Wahrheit strikt unendlich, aber nicht transzendent.

Es ist ebenfalls Cohen, durch den Badiou nun zeigt, dass es möglich ist mit einem derartigen Wahrheitskonzept zu operieren. Wahrheit als Generisches ist nicht dem Sagen, dem Denken, der Praxis entzogen. Obwohl es kein Alles-Sagen dieser generischen Wahrheit gibt, besteht dennoch eine Möglichkeit, im Hinblick auf Wahrheit ein Denken anzustrengen, das mit dieser, wenn auch schwachen Wahrheit umgeht: Es handelt sich bei dieser Prozedur um Paul Cohens Konzept der Erzwingung [forcing/forçage].

Hier wird nun die Bedeutung des futur antérieur in seiner vollen Tragweite ersichtlich, als jene Sprachform, die die einzige ist, um von Wahrheit überhaupt zu sprechen.

Forcing is the point at which a truth, although incomplete, authorizes anticipations of knowledge concerning not what is but *what will have been if truth attains completion*. This anticipatory dimension requires that truth judgements be formulated in the future perfect. Thus while almost nothing can be said about what a truth is, when it comes to what happens *on condition that that truth will have been*, there exists a forcing whereby almost everything can be stated. As a result, a truth operates through the retroaction of an almost nothing and the anticipation of an almost everything.³²¹

Diese Methode geht also davon aus, dass es schlichtweg unmöglich ist zu sagen, welche Elemente zur Menge der Wahrheit zählen. Als Generisches bietet Wahrheit kein logisches Auswahlverfahren an, das diese Totalisierung

³²⁰ Badiou, Alain: Truth: Forcing and the Unnameable; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 125 [H.i.O.].

³²¹ Badiou, Alain: Truth: Forcing and the Unnameable; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 127 [H.i.O.].

ermöglichen würde. Möglich aber ist, eine quasi kommende Abgeschlossenheit vorwegzunehmen und von da her zu behaupten, dass für den Fall, dass dieses oder jenes Element Teil dieser unabschließbaren, unendlichen Menge *gewesen sein wird*, diese oder jene Konsequenz, diese oder jene Behauptung zulässig *gewesen sein wird*.³²² Die Wahrheitsprozedur eröffnet hinsichtlich des Generischen der Wahrheit ein unendliches Feld, dabei erzwingt die cohensche Prozedur aber nicht irgendetwas um jeden Preis. Sie behauptet nicht: „Etwas *ist*“. Und auch nicht: „Etwas *muss* etwas *sein*, weil...“. Das ihr Eigentümliche ist eine bestimmte Zeitstruktur, über die die Tatsächlichkeit eines Etwas nie als Präsenz in den Blick kommen kann. Jede Behauptung wird sich erst von einer Zukunft her qualifizieren, die im Augenblick des Aussagens in einer unendlichen Abwesenheit verschwindet. Gleichzeitig ist das Sein des verschwundenen Ereignisses, seine mutmaßliche (tatsächlich aber nie gewesene, bloß verschwundene) Präsenz (Spur) in einer Vergangenheit, nur von dieser Zukunft her denkbar.

Die Prozedur der Erzwingung verbindet also über den Modus des futur antérieur zwei Zeiten, die nie als Zeitpunkt einer Präsenz bestimmbar sein werden. Trägerin dieser Prozedur wird aber kein wie auch immer gearteter Garant der Konsistenz sein; kein Rekurs auf eine Fülle der Wahrheit kann hier die Schwäche, Kastriertheit oder Gebarrtheit der Wahrheit aufheben. Trägerin dieser Prozedur ist das Subjekt, das dem Ereignis/der Wahrheit in einer Treue untersteht. Die Aussagen des Subjekts in der Prozedur der Erzwingung haben in all dem den Charakter eines Zeugnisses, niemals den prädikativer Aussagen.

Das Konzept der Erzwingung verbindet alle wesentlichen Bestimmungen des Ereignisses, der Wahrheit untereinander, vernäht das Subjekt mit dem Ereignis, dem es in Treue untersteht, und durchstreift die vierfache Subtraktivität des

³²² Eine Aussage innerhalb einer Wahrheitsprozedur kann vor diesem Hintergrund nicht über die Kategorien „wahr“ oder „falsch“ bewertet werden. Badiou führt hier ein Begriffspaar ein, welches der prozeduralen Struktur von Wahrheit und der auf sie abzielenden Aussagen gerecht zu werden versucht: „veridical“ und „erroneous“. Eine Aussage einer beliebigen Wahrheitsprozedur ist nicht wahr oder falsch, sondern veridical oder erroneous. Damit markiert Badiou den spezifischen Charakter von Wahrheiten im Prozess der Erzwingung und sondert sie nochmals von einem metaphysischen Verständnishorizont ab. Dadurch wird auch der subtraktiven Kategorie der Unentscheidbarkeit Rechnung getragen, gibt es doch innerhalb einer Situation kein Wissen, kein Verfahren, das auch nur irgendetwas über das Stattgehabt-Haben eines Ereignisses sagen kann. Das Ereignis ist unentscheidbar, sein Sein unsagbar. Es selbst kann als solches somit nicht wahr oder falsch sein, es kommt lediglich den Aussagen der Erzwingung, der Wahrheitsprozedur zu, gerade inmitten dieser Unentscheidbarkeit ein Sagen einzurichten, das hinsichtlich des verschwundenen Ereignisses, hinsichtlich dieser generischen Teilmenge innerhalb der Situation „veridical“ oder „erroneous“ ist. Vgl. hierfür: Badiou, Alain: Truth: Forcing and the Unnameable; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 128.

Ereignisses.³²³ Diese Prozedur aber generiert das Neue einer Wahrheit nicht im leeren Raum, ringt dieses Neue nicht dem Nichts ab, sondern operiert exakt innerhalb des vorfindbaren Feldes des Wissens der Situation, in welcher das Ereignis statt gehabt haben wird. Die Wahrheitsprozedur der Erzwingung durchstreift also das Feld des Wissens und rekonfiguriert es unter dem Signum der Treue zu einem Ereignis, oder wie Badiou formuliert:

La clé du problème est le mode sur lequel une procédure de fidélité *traverse* le savoir existant, à partir de ce point surnuméraire qu'est le nom de l'événement.³²⁴

Die Realisierung des Wissens innerhalb einer Situation begreift Badiou als Enzyklopädie, als Summe von Aussagen unter einer gemeinsamen Bestimmung. Das Wissen klassifiziert sozusagen bestimmte Mengen, stellt sie zu anderen Mengen ins Verhältnis der Zugehörigkeit, markiert sie als Teilmengen anderer Mengen. Das Wissen zeigt sich also als enzyklopädische Strukturierung von Situationen, vielleicht sogar als eine Art Hypersymbolisierung, mittels derer Situationen als konsistente Mengen ausgesagt, unter entsprechende Bestimmungen gefasst und mit einer konsistenten Sprache vernäht werden. Nachdem das Ereignis als generische Menge nicht sprachlich totalisierbar ist, kann es von keiner Bestimmung der Sprache erfasst werden und wird somit von der Enzyklopädie des Wissens nicht berücksichtigt.

Rappelons enfin que le savoir ignore l'événement, puisque le nom de l'événement est surnuméraire, et donc n'appartient pas au langage de la situation. Quand je dis qu'il n'y appartient pas, ce n'est pas forcément au sens matériel, au sens où ce nom serait barbare, incompréhensible, non répertorié. Ce qui qualifie le nom de l'événement, c'est qu'il soit tiré du vide. Il s'agit d'une qualité événementielle (ou historique), et non d'une qualité signifiante. Mais même si le nom de l'événement est très simple, tout à fait répertorié dans le langage de la situation, il est surnuméraire *en tant que nom de l'événement*, signature de l'ultra-un, et donc forclos du savoir. On dira aussi que l'événement ne tombe sous aucun déterminant de l'encyclopédie.³²⁵

³²³ Diese Verkettung oder Dialektik verdeutlicht Badiou in einer Grafik, die er als „Gamma-Diagramm“ bezeichnet. Vgl. Badiou: *On Subtraction*; in: Badiou: *Theoretical Writings*; S. 109ff.

³²⁴ Badiou: EE; S. 361 (369) [H.i.O.]. [„Der Schlüssel des Problems ist die Weise, über welche eine Wahrheitsprozedur das existierende Wissen *durchquert*, ausgehend von jenem überzähligen Punkt, der der Name des Ereignisses ist.“]

³²⁵ Badiou: EE; S. 363 (371) [H.i.O.]. [„Erinnern wir uns schließlich, dass das Wissen das Ereignis ignoriert, da der Name des Ereignisses überzählig ist und daher nicht der Sprache der Situation zugehört. Wenn ich sage, dass er ihr nicht zugehört, ist dies nicht strikt im materiellen Sinn, in dem Sinn, dass dieser Name barbarisch wäre, unverständlich, nicht aufgelistet. Was den Namen des Ereignisses qualifiziert, ist, dass er von der Leere herkommt. Es handelt sich um eine ereigniselle (oder historische) Qualität, und nicht um eine bedeutende Qualität. Aber selbst wenn der Name des Ereignisses sehr einfach ist, ganz und gar aufgelistet in der Sprache der Situation, ist er überzählig *als Name des Ereignisses*, Signatur des Über-Eins, und daher dem Wissen verschlossen. Man wird auch sagen, dass das Ereignis unter keine Bestimmung der Enzyklopädie fällt.“]

Dies bedeutet, dass der Name des Ereignisses innerhalb der gegebenen Sprache nicht notwendigerweise unverständlich sein muss. Es kann sich dabei dem Wort nach um einen bekannten, verständlichen Begriff handeln, jedenfalls handelt es sich hierbei nicht um einen Ausdruck einer Geheimsprache. Als Begriff der gegebenen Sprache mag der Name des Ereignisses durchaus mit bekannten Bedeutungen verbunden sein. Als Name des Ereignisses aber bedeutet dieses Wort gänzlich anderes. Er weist nicht auf ein definierbares Signifikat hin, bedeutet innerhalb der dominierenden Sprache schlichtweg nichts. Er verweist lediglich, wenn auch in seiner materialen Gestalt bekannt, auf die Leere, die stets bedrohliche Inkonsistenz der Situation hin. Er selbst sagt nichts. Doch er sagt sich als unabschließbarer Überschuss innerhalb einer generischen Wahrheitsprozedur, die in einer unendlichen Bewegung das Feld des Wissens durchstreift und vom Ereignis zu sprechen versucht. Man müsste demnach also den Namen des Ereignisses im Lauf der Wahrheitsprozedur davor bewahren, Teil der Sprache des enzyklopädischen Wissens zu werden. Man müsste den Namen vor dem Zugriff der Wissenssprache schützen. Man müsste den Namen als Signifikanten der Leere offen halten und der Prozedur jede Schließung untersagen. All das müsste man, dies und noch mehr, weil zur Frage steht, wie vom Ereignis zu sprechen sein mag. Oder besser: Wie sprechen, wo doch Sprache – so sie nicht die Sprache des Gedichtes ist – vielleicht immer in nächster Nähe zur Sprache des Wissens operiert? Wenn Badiou Heideggers Hoffnung auf die Poesie nicht teilt, dann deshalb, weil es in seinem eigenen Denken den Versuch gibt, vom Ereignis zu sprechen, ohne die Wahrheitsprozedur mit der Sprache eben der Poesie oder auch des Wissens in Deckung zu bringen. Als Überschuss, der dieser Deckung entkommt, bleibt nicht nur der Name des Ereignisses, nicht nur der Name als Rest. Als Überschuss mag der gesamte Gestus der Prozedur selbst gewertet werden, selbst, wenn dieser Prozess in einer Durchforstung und Durchquerung der Wissenssprache besteht. Das Problemfeld dieses kritischen Unterfangens kann hier auch mit Derrida angegeben werden:

Da das Sprechen an die Struktur der Sprache gebunden ist, ist es andererseits einer gewissen Allgemeinheit, einer gewissen Iterierbarkeit, einer gewissen Wiederholbarkeit unterworfen und muss schon deswegen die Singularität des Ereignisses verfehlen. Zu den Merkmalen des Ereignisses gehört ja nicht nur die Unvorhersehbarkeit und damit die Tatsache, dass es den gewöhnlichen Gang der Geschichte unterbricht, sondern auch seine absolute Singularität. Also kann man sagen, dass das Sprechen vom Ereignis, die Mitteilung von Wissen über das Ereignis, die Singularität des Ereignisses in gewisser

Weise *a priori* und immer schon verfehlt – durch die einfache Tatsache, dass das Sprechen zu spät kommt und die Singularität in der Generalität verliert.³²⁶

In Badiou's Denken bringt die Benennung eines Ereignisses, die Intervention innerhalb des bestehenden Feldes der etablierten Situation, eine Durchforstung dieses Feldes in Gang. Die Treue zum Ereignis, die diese Prozedur in Bewegung setzt und hält, ist dabei keine Funktion des Wissens, sondern ein militanter Prozess. „Militant“ – ein hier vielleicht überraschender, weil negativ behafteter Begriff – bezeichnet einen Gestus, der tatsächlich eine gewisse Nähe zu einem Moment der Gewalt nicht verbergen zu können scheint. Gewalt bedeutet hier eine radikale Unterwanderung des enzyklopädischen Wissens. Aus der Perspektive der Enzyklopädie bleibt nur die Erfahrung der Intervention als Gewalt. Das militante Engagement befragt jedes Element der Enzyklopädie auf seine positive oder negative Verbindung zum überzähligen Namen des Ereignisses hin.³²⁷ Diesem oder jenem Ereignis in einer Treue zu unterstehen besteht genau in einer Prozedur, in deren Verlauf die Konsequenzen der Benennung des Ereignisses untersucht werden. Geprüft wird, welche Elemente mit dem Namen des Ereignisses verbunden sind und welche nicht. Wenn etwas ein Ereignis gewesen

³²⁶ Derrida, Jacques: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen; Berlin: Merve Verlag, 2003. S. 21 [H.i.O.].

Derrida spricht etwas später vom Symptom als „Zustellung des Ereignisses“ (S. 49) und markiert damit neben dem konstativen und performativen Sprechen einen dritten Diskurs, der der radikalen Heterogenität des Ereignisses vielleicht am ehesten in seinem Sagen entsprechen würde. Derrida führt diesen dritten Weg m.E. nur spärlich aus: „Ein Symptom ist etwas, das von oben kommt und über uns hereinbricht. Was von oben über uns hereinbricht, macht Symptom. In jedem Ereignis gibt es Geheimnis und Symptomatologie. Wenn ich mich richtig erinnere, spricht auch Deleuze in diesem Zusammenhang vom Symptom. Der Diskurs, der sich an diesen Wert der Ereignishaftigkeit anschließt, über den wir sprechen, ist immer ein symptomaler oder symptomatologischer, und es muss ein Diskurs über das Einzigartige, den Fall, die Ausnahme sein.“ Und etwas später: „Sobald es Regeln oder Normen und infolge dessen Kriterien gibt, um dies oder jenes, was geschieht oder nicht geschieht, zu bewerten, gibt es kein Ereignis mehr. Das Ereignis muss außerordentlich sein, und diese Singularität der unregelmäßigen Ausnahme kann nur Symptomen stattgeben. Das setzt nicht voraus, dass man darauf verzichtet, zu wissen oder zu philosophieren: Das philosophische Wissen akzeptiert diese viel versprechende Aporie, die nicht einfach nur negativ oder lähmend ist. Diese viel versprechende Aporie nimmt die Form des Möglich-Unmöglichen an, dessen, was Nietzsche das „Vielleicht“ nannte.“ (S. 50f.)

Das „Vielleicht“, das Möglich-Unmögliche ist jenes Sprechen, das dem Symptom statt gibt, es nicht generierend, sondern in seinem Reden quasi verwundbar bleibt angesichts der Unberechenbarkeit der Heimsuchung des Ereignisses, ohne es ganz sagen zu können. Darüber hinaus müsste, wenn es hier um die Frage des Symptoms geht, hier auch eine eingehende Untersuchung der Psychoanalyse ansetzen. Tatsächlich scheint die psychoanalytische Kur weniger Interpretation denn vielmehr genau jenes Erzwingen, jene Wette auf die Wahrheit eines Symptoms zu sein, ganz jener Gestus des Vielleicht, ohne dieses Symptom je selbst sagen zu können. Es scheint, als wäre der psychoanalytische Diskurs angesichts der ereignisellen Störung, der Heimsuchung durch ein Symptom, dem Gestus nach nichts anderes als jene Wahrheitsprozedur, die einem Ereignis (einem Symptom) in Treue untersteht und von diesem Ereignis, diesem Exzess ein wahres Sprechen in Gang zu bringen versucht.

³²⁷ Vgl. Badiou: EE; S. 363 (371).

sein wird, dann führt die Treue zu diesem Verschwundenen eine bipolare Struktur in die Situation ein. Das, wofür der Name des Ereignisses steht, zeitigt Konsequenzen für die Bewertung der Mengen der bestehenden Struktur. Es wird Mengen geben, die mit dem Namen des Ereignisses verbunden sind, und welche, die dies nicht sind. Diese neue Menge an positiven oder negativen Verbindungen bezeichnet Badiou als *Erhebung*.³²⁸ Es ist nicht zu übersehen, dass diese Menge, eine Regruppierung der bestehenden Struktur, letztlich in gefährlicher Nähe zum Wissen steht und mit der Enzyklopädie in Deckung zu bringen ist. Die Erhebung führt eine Bestimmung ein (ob eine Menge mit dem Namen des Ereignisses in Verbindung steht oder nicht), die nicht von anderen enzyklopädischen Bestimmungen zu unterscheiden ist. Die Erhebung kann hier also nicht zwischen Wissen und Wahrheit unterscheiden, kann nicht zuschreiben, was hier „veridique“ und was „wahr“ ist. Zumindest ein Kriterium gibt bereits hier an, dass die Menge der Erhebung nicht mit dem Ereignis, der Wahrheit identisch ist: die Endlichkeit der Erhebung selbst. Wie oben bereits dargestellt wurde, stellt Unendlichkeit ein wesentliches Charakteristikum des Wahrheitsereignisses als generische Menge dar. Welche Prozedur ist nun aber in der Lage, einen Gestus zu bieten, der ausgehend von der endlichen Menge der Erhebung dem Unendlichen der Menge der Wahrheit statt gibt?

Notre but est alors de fonder sur cette structure du savoir (référée au caractère fini des enquêtes) une caractérisation de la vérité comme partie infinie de la situation.³²⁹

Dies hier nun ist die Domäne der generischen Prozedur. Ausgangspunkt dieser Prozedur ist die Feststellung, dass eine Wahrheit die positiv mit dem Namen eines Ereignisses verbundenen Elemente der Erhebung regroupiert.³³⁰ Schon hier wird

³²⁸ Vgl.: Badiou: EE; S. 364 (372) [H.i.O.]. « *On appellera enquête tout ensemble fini de tels constats minimaux.* »

[“Wir werden jede endliche Menge solcher minimaler Protokolle *Erhebung* nennen.“]

Wesentlich hieran ist, dass jene Protokolle oder Behauptungen, jene Auflistung positiver oder negativer Verbindungen zum Namen des Ereignisses, als endliche Menge zu begreifen sind. Das endliche Material der Situation wird mit dem Namen des Ereignisses korreliert, was zu einer endlichen Menge führt. Tatsächlich aber ist dieses Protokoll nur Teil einer generischen – also unendlichen, nicht totalisierbaren – Wahrheitsprozedur.

³²⁹ Badiou: EE; S. 370 (377f). [„Unser Ziel ist also über diese Struktur des Wissens (bezogen auf den endlichen Charakter der Erhebung) eine Charakterisierung der Wahrheit als unendliche Teilmenge der Situation zu begründen.“]

³³⁰ Vgl.: Badiou: EE; S. 370 (378), [H.i.O.]. « *L'idée générale est de considérer qu'une vérité regroupe tous les termes de la situation qui sont connectés positivement au nom de l'événement.* »

[„Die allgemeine Idee ist zu beachten, dass eine Wahrheit alle Terme der Situation, die positiv mit dem Namen des Ereignisses verbunden sind, regroupiert.“]

sichtbar, dass der Kern der Wahrheitsprozedur nicht darin besteht, der bestehenden Ordnung lediglich ein Novum hinzuzufügen. Wahrheit ist hier nicht eine additive Größe besonderer Provenienz. Die Prozedur rekonfiguriert das Bestehende. Neuerlich wird hieran eine gewisse Nähe zu Žižeks Konzept des Aktes bzw. einer Ethik (des Realen) ersichtlich. Badiou geht hier allerdings deutlich über Žižek hinaus, indem er sie nicht nur postuliert, sondern diese Prozedur der Rekonfigurierung minutiös ausfaltet und darlegt, eingebettet in eine Neubestimmung der Ontologie, als welche weite Teile seines Hauptwerkes gewertet werden können, und unterfüttert von Konzepten der Mathematik, verbunden mit den Namen Gödel und Cohen.

3.4.3 Zusammenfassung

Wie zu Beginn schon aufgezeigt wurde, ist für Badiou das Ereignis jenes Unentscheidbare, das mit der ontologischen Ordnung bricht, das sich ihr in gewisser Weise entzieht, das ihr gegenüber eine Art Exzess darstellt. Das Ereignis stellt ein Novum dar, das aus dem Mannigfaltigen nicht abgeleitet werden kann, das überraschend auftritt, das unangekündigt kommt, die Sprache der herrschenden Ordnung unterwandert, nicht als augenfällig Gegebenes in den bestehenden Diskurs integriert werden kann und erst von einem Subjekt, das seinerseits erst von diesem Ereignis her als *Subjekt* auftritt, in einem Gestus der Treue ausgerufen wird.³³¹

As a result, from within the situation, the existence of an event cannot be proved; it can only be asserted. An event is something that can be said to exist (or rather, to have existed) only insofar as it somehow inspires subjects to wager on its existence. [...] Since the event has no present and leaves no durable trace, the temporality of the event as such is necessarily confined to the time of a future anterior: thanks to a subsequent subjective intervention, the event 'will have been presented' (EE, 217).³³²

Nicht nur kommt es dem Ereignis zu, dass sich von ihm her erst das Subjekt als solches konstituiert, es ist ihm auch eine zeitliche Struktur eigen, die es als dem Gegenwärtigen entzogen in einer Unentscheidbarkeit belässt, der gegenüber sich das Subjekt in Treue überantwortet und von ihm als etwas spricht, das

³³¹ Vgl. Hallward: Badiou; S. 114f.

³³² Hallward: Badiou; S. 115.

stattgefunden haben wird.³³³ Es geht hier also um eine Eventualität des Ereignisses (event), die vom Subjekt eine Entscheidung, Wette, Wahl fordert, die sich letztlich in nichts anderem gründet als in der Inkonsistenz, der umherirrenden Leere des Mannigfaltigen, von dem sie ausgeht.³³⁴ Dieses das Subjekt konstituierende Moment der Treue zu einem unentscheidbaren Ereignis wird Badiou in seinem Paulusbuch noch eingehender behandeln. Peter Hallward liest Badious Ereignis schon von dessen Auseinandersetzung mit Paulus her, wenn er schreibt: „(...) an event comes from beyond, undeserved, unjustified, and unjustifiable. From within the situation, the occurrence of an even always resembles an instance of grace (...).“³³⁵ Wesentlich hier ist, dass das Ereignis nicht als anderer Name des Eins gedeutet wird, also als Konzept, das neuerlich das einführt, von dem Badiou zuvor die Philosophie gereinigt hat. Das Ereignis ist quasi überzählig, entkommt der Zählung, ist nicht eine zählbare Eins in einer Menge von Mannigfaltigem. „In each case, the event – the uprising, the encounter, the invention – breaks fundamentally with the prevailing routine (...).“³³⁶ Innerhalb des inkonsistenten Mannigfaltigen-ohne-Einsheit stellt das Ereignis ein unzählbares Auftreten dar, sowohl Exzess als auch Abzug (subtraction). „As something that cannot be recognized as one in a situation, an event is the (necessarily ephemeral) presentation of inconsistency in the situation.“³³⁷ Wenn hier das Ereignis mit der Routine des Gegebenen bricht, so ist – soviel sei hier nochmals in Erinnerung gerufen – der Schritt zu Žižek und von ihm weiter zu Lacan ein kleiner. Erinnern wir uns an Žižeks Definition des Aktes als das, was als überschüssige Intervention innerhalb einer Ordnung auftritt, diese Ordnung und mit ihr das Subjekt der Situation einer fundamentalen Veränderung unterwirft, eine Rekonfiguration der bestehenden Ordnung erzwingt. Hier kommt es also zu einer offensichtlichen Überschneidung von Žižeks und Badious Denken. Es scheint, als wäre Žižeks Akt bloß ein anderer Name für jene Wahrheitsprozedur Badious, die

³³³ An dieser Stelle ist es angebracht darauf hinzuweisen, dass es gerade das Denken Jacques Derridas ist, in dem die Ökonomie des futur antérieur eine wesentliche Bedeutung gewinnt. Ebenso scheint es mir angebracht, Žižeks Rede von einer Vergangenheit, die nie Gegenwart war – im Zusammenhang mit seinem Konzept des Aktes – hier in Erinnerung zu rufen, wie auch die Bedeutung der Unentscheidbarkeit in Cohens und Gödels Aussagen zu Cantors Kontinuumshypothese.

³³⁴ Vgl.: Hallward: Badiou; S. 115f.

³³⁵ Hallward: Badiou; S. 115. Gnade benennt hier nicht ein religiöses Moment im traditionellen Sinn, sondern ist Ausdruck für die radikale Kontingenz des Ereignisses, für seine Überzähligkeit und Ungeschuldetheit.

³³⁶ Hallward: Badiou; S. 107.

³³⁷ Hallward: Badiou; S. 115.

einem Ereignis die Treue hält. Im Gegensatz zu Žižek liefert Badiou allerdings ein weit gefasstes, komplexes theoretisches Konzept, um diesen Akt, seine Fundierung im unfundierten Abwesenden des Ereignisses, das Prozedere des Aktes selbst und nicht zuletzt seine spezifische zeitliche Dimension zu denken.

3.5 Badiou und das Theologische

*„Für mich gibt es hier keinerlei Transzendenz,
nichts Heiliges;“³³⁸*

Durch das zweite Kapitel, die Auseinandersetzung mit Žižeks Denken, zog sich als eine Art roter Faden die Frage nach einem möglichen Eindringen Žižeks ins theologische Feld. Ich wies dort die Unterstellung einer „theologischen Wende“ in seinem Werk ebenso zurück, wie auch Žižeks Rede eines „christlichen Erbes“. Badious Beschäftigung mit dem Theologischen ist verglichen mit jener Žižeks weitaus zurückhaltender und gerade nicht quer durch sein Werk ausgestreut. Einzig Badious Paulus-Buch, auf das bereits kurz verwiesen wurde, kann als eine derartige Beschäftigung mit genuin theologischem Material verstanden werden. Die folgende Auseinandersetzung mit Badious Paulus-Buch wird in keiner Weise eine Art „Einbürgerung“ von Badious Denken in die Theologie darstellen. Einer Assimilation Badious ist also nochmals ausdrücklich eine Absage zu erteilen, zumal der atheistische Kern von Badious Denken, wie er beispielsweise in obigem Ausspruch zum Tragen kommt, ernst zu nehmen ist.

3.5.1 Paulus und das Universale

Im Folgenden werde ich kurz die zentralen Thesen von Badious Paulus-Buch nachzeichnen. Hintergrund der Auseinandersetzung Badious mit Paulus ist seine Theorie des Ereignisses und der Wahrheitsprozedur. Es scheint, als würde Badiou sein theoretisches Instrumentarium an Paulus herantragen und ihn damit einer

³³⁸ Badiou, Alain: Paulus. Die Begründung des Universalismus; München: sequenzia, 2002, S. 7.

Relektüre unterziehen. Der Buchtitel „Paulus. Die Begründung des Universalismus“ kann diesbezüglich als eine Art verknapptes Programm dieser Beschäftigung gelesen werden, ist damit das spezifische Interesse seiner Auseinandersetzung mit Paulus angegeben: die Frage nach dem Universalen. Das paulinische Denken wird von Badiou als Bewegung freigelegt, die sich jenseits der vorherrschenden Diskurstypen oder subjektiven Figuren seiner Zeit einer Universalität verpflichtet, die einzig vom Ereignis her zu deuten ist.

3.5.1.1 *Jenseits des Herrendiskurses*

Badiou geht von der These aus, dass Paulus das Gegensatzpaar ‚Jude‘ und ‚Grieche‘ nicht als Verdichtung der Opposition zwischen Monotheismus und heidnischem Polytheismus heranzieht (um diese Spannung im Christentum aufzuheben), sondern diese beiden Positionen innerhalb des gängigen philosophischen Diskurses (des Wissens) verortet und damit nicht objektive Mengen, sondern subjektive Dispositionen, Diskurstypen, bezeichnet.³³⁹ Diese These entwickelnd spricht Badiou vom jüdischen Diskurs als Diskurs des prophetischen Zeichens, der im Zeichen der Prophetie das Transzendente als Ausnahme der symbolischen Ordnung begreift. Demgegenüber ist der griechische Diskurs als weisheitliche Symbolisierung der kosmischen Totalität und deren Aneignung zu verstehen. So unterschiedlich diese beiden Diskurstypen erscheinen mögen, so sind sie nach Badiou doch „die beiden Seiten *derselben Figur von Herrschaft*“³⁴⁰. Beide Figuren gehen von der Vorstellung einer kohärenten Totalität aus, welche sich einer Intervention entweder über das Moment der Ausnahme oder über eine weisheitliche Einsicht in ihre kosmische Ordnung nicht verschließt.

Denn die miraculöse Ausnahme ist nichts als das ‚Minus eins‘, der Punkt des Versagens, durch den sich die kosmische Totalität behauptet. [...] Der Jude ist die Ausnahme vom Griechen.³⁴¹

Beiden Diskurstypen gegenüber bezieht Paulus in der Lesart Badiou eine Position, die deren Universalität als unzureichend ausweist, denn es ergibt sich,

³³⁹ Vgl. Badiou: Paulus; S. 78.

³⁴⁰ Badiou: Paulus; S. 80 [H.i.O.].

³⁴¹ Badiou: Paulus; S. 80.

[...] dass keiner der beiden Diskurse universal sein kann, weil jeder das Fortbestehen des anderen voraussetzt; und weiter, dass die zwei Diskurse beide gemeinsam annehmen, dass uns im Universum der Schlüssel zum Heil gegeben ist, sei es über die direkte Beherrschung der Totalität (griechische Weisheit), sei es über die Beherrschung der schriftlichen Tradition und die Entzifferung der Zeichen (jüdischer Ritualismus und jüdische Prophetie).³⁴²

Gegen diese beiden Diskurstypen³⁴³ sieht Badiou mit der Theologie des Paulus ein Moment eingesetzt, dass die universale Heilslogik – Heil, das als Heil gerade universal sein muss – weder von der Totalität noch von deren begründender Ausnahme her zu denken ist:

Man muss vom Ereignis als solchem ausgehen, das akosmisch und illegal ist, sich keiner Totalität einfügt und ein Zeichen von nichts ist. Vom Ereignis auszugehen, bringt jedoch kein Gesetz hervor, keine Form von Herrschaft, weder die des Weisen noch die des Propheten.³⁴⁴

Mit dieser Lesart appliziert Badiou sein Denken des Ereignisses auf die Figur Paulus und erblickt in ihm, wie auch der Untertitel seines Paulus-Buches verspricht, jenen Gestus, der Universalität vom Ereignis her denkt.

Im weiteren Verlauf von Badiou's Paulusinterpretation vor dem Hintergrund seiner Theorie des Ereignisses bezeichnet Badiou den paulinischen Diskurs als „Diskurs des Sohnes“ gegen die von ihm als Vater-Diskurse ausgewiesenen Diskurstypen des Jüdischen und Griechischen. Wieder ist hier die Frage nach dem Universalen entscheidendes Kriterium:

Nur derjenige Diskurs hat die Chance, universal zu sein, sich aller Partikularismen zu entledigen, der sich als ein *Diskurs des Sohnes* darstellt.³⁴⁵

Die paulinische Rede von der Sendung des Sohnes markiert für Badiou einen Neueinsatz, durch den das Verständnis eines transzendenten Kalküls und einer partikularen Verbindung mit diesem durch die nicht zuletzt Herrschaft voraussetzenden und generierenden beiden anderen Diskurstypen ausgesetzt wird.

³⁴² Badiou: Paulus; S. 80.

³⁴³ Der Vollständigkeit halber sei darauf hingewiesen, dass Badiou mit Paulus noch einen weiteren, dritten Diskurs thematisiert, eine Art Diskurs des Rühmens, der mystischen Verbindung mit dem Unausprechlichen. Badiou zufolge muss dieser Diskurs der Mystik unausgesprochen bleiben, weil er als quasi persönliches Angesprochenensein vom Unsagbaren die Verkündung des Ereignisses gefährlich nahe an die Logik des Zeichens oder Beweises heranführen und eine universalitätstaugliche Rede vom Ereignis untergraben würde. Vgl. hierfür: Badiou: Paulus; S. 98-103.

³⁴⁴ Badiou: Paulus; S. 81.

³⁴⁵ Badiou: Paulus; S. 82 [H.i.O.].

Wenn der Sohn und nicht der Vater die Referenz ist, dann heißt das, dass wir uns keinem Diskurs mehr anvertrauen sollen, der auf die Form der Herrschaft Anspruch erhebt.³⁴⁶

In gleicher Distanz zum Diskurs des Zeichens und dem der kosmischen Ordnung geht Paulus' Diskurs als Sohnes-Diskurs vom Ereignis der Auferstehung aus. Als Ereignis steht die Auferstehung des Sohnes jenseits des Faktischen, Falsifizierbaren, bloß Zeichenhaften oder Vermittelnden, ist sie doch „(...) reines Ereignis, Eröffnung einer Epoche, Veränderung der Beziehungen zwischen Möglichem und Unmöglichem.“³⁴⁷ Von da her ist die Auferstehung für Badiou als Ereignis nicht von ihrem materialen Inhalt her von Interesse. Sie bezeugt nicht eine Faktizität, sondern eine subjektive Disposition, eine Öffnung des Subjektes, in letzter Konsequenz sogar überhaupt erst eine Konstituierung des Subjektes, weshalb eine Rede vom Ereignis der Auferstehung zur Frage nach *unserer* Auferstehung übergeht. Die Singularität der Auferstehung öffnet sich einer Universalität, die das sich auf das Ereignis beziehende Subjekt als solches erst konstituiert und wieder zur Singularität zurückkehrt.

Anders als die Tatsache ist das Ereignis nur an der universalen Mannigfaltigkeit messbar, deren Möglichkeit es vorschreibt. In diesem Sinn ist es nicht Geschichte, sondern Gnade.³⁴⁸

Tatsächlich frappiert – wendet man sich den biblischen Quellen zu – die narrative Gleichgültigkeit des biblischen Berichtes der Geschichtlichkeit der Auferstehung gegenüber. Der Vorgang der Auferstehung als historisches Geschehen, als Geschehen im Sinne einer Tatsache, findet in den kanonischen Texten keine Erwähnung, statt dessen wird dieses Geschehen eben als Ereignis innerhalb der biblischen Narration gänzlich ausgespart. Dem Ereignis haftet eine Unaussprechlichkeit an, ein Gestus des Realen, eine beugende Gewalt dem Logos wie auch dem Zeichen gegenüber.

Dahinter steht die These, dass ein Ereignis nicht zuletzt an dem Phänomen erkennbar ist, ein Punkt des Realen zu sein, *vor dem die Sprache versagt*.³⁴⁹

Hier klingt in Badiou's Text abermals ein ökonomisches Naheverhältnis des Ereignisses zu Lacans Register des Realen an, als Unmöglichkeit jeglicher

³⁴⁶ Badiou: Paulus; S. 83. Ein Vergleich mit den vier Diskurstypen Lacans sei hier nur angeregt, kann aber aus Platzgründen nicht selbst geleistet werden.

³⁴⁷ Badiou: Paulus; S. 85.

³⁴⁸ Badiou: Paulus; S. 86.

³⁴⁹ Badiou: Paulus; S. 88 [H.i.O.].

Aneignung des Ereignishaften durch das Totalisierende von Wort und Bild/Zeichen. Die Enzyklopädie des Wissens taugt nicht für die Benennung des Ereignisses. Die Treue zum Ereignis als das, was der bestehenden Ordnung gegenüber unbenennbar, überzählig ist, erzwingt somit die Erfindung eines Diskurses, der dem Bruch des Ereignisses Rechnung trägt und die Treue hält:

Was die Erfindung eines neuen Diskurses und einer neuen Subjektivität, die weder philosophisch noch prophetisch ist, zwingend macht, ist eben, dass das Ereignis nur um den Preis einer solchen Erfindung in der Sprache Aufnahme und Dasein findet. Für die bestehenden Sprachen ist es unannehmbar, weil es im eigentlichen Sinn unennbar ist.³⁵⁰

Was für Badiou eine weitere Besonderheit des christlichen Diskurses nach Paulus ausmacht und von ihm aus dem Bisherigen abgeleitet wird, ist dessen radikal neue Beziehung zu seinem Gegenstand oder Objekt. Das Subjekt des christlichen Diskurses ist ein geteiltes, gespaltenes. Die paulinische Diktion vom Gegensatzpaar Geist und Fleisch wird von Badiou als Opposition zweier subjektiver Wege betrachtet, in welche das Subjekt eingeflochten ist, denen gegenüber es als gespalten zu bezeichnen ist. Der christliche Diskurs bietet kein Verfahren an, diese Opposition oder Spaltung durch materiale Oppositionen (Seele – Körper, Denken – Sinnlichkeit) aufzulösen oder zu schlichten.

Die Theorie der subjektiven Teilung disqualifiziert, was die anderen Diskurse als ihr Objekt identifizieren. Sie ist, in Form der Ereignishaftigkeit des Realen, die Aufrichtung eines *anderen* Objektes.³⁵¹

So wie der griechische Diskurs darauf abzielt, zu seinem Objekt, der kosmischen Totalität, eine entsprechende Position einzunehmen, einen von der Ordnung, auf die sich das philosophische Begehren richtet, identifizierten und als adäquat ausgewiesenen Ort, so findet der jüdische Diskurs in der vom Gesetz regulierten Position zu seinem Objekt des exzeptionellen Bundes sein Ziel. Beide Diskurstypen verhandeln ihr Reales über die Bemächtigung eines Ortes, der das Begehren des Objektes strukturiert. Der christliche Diskurs des Paulus verweist dagegen auf die radikale „Nichtigkeit der Orte“³⁵², suspendiert das Begehren der Bemächtigung seines Objektes angesichts des Realen als unvordenklichen Verlust jedes Ortes. Dieser Verlust kommt von einem Denken des Realen des Ereignisses her, einem Denken, welches das Ereignis in seiner Unverfügbarkeit

³⁵⁰ Badiou: Paulus; S. 89.

³⁵¹ Badiou: Paulus; S. 106 [H.i.O.].

³⁵² Vgl. Badiou: Paulus; S. 107.

keiner Totalisierung zu unterstellen vermag und von da her dem Subjekt keine totale Position, keinen Ort der Herrschaft, einräumen kann. Es ist das Ereignis, im paulinischen Sinn Tod und Auferstehung des Sohnes, was hier als *anderes* Objekt des christlichen Diskurses auftaucht, jenseits der Differenz Jude-Griechen, Fleisch-Geist.

Das ist der springende Punkt der universalistischen Überzeugung des Paulus: die ‚ethnische‘ oder kulturelle Differenz, für welche die Opposition Jude-Griechen zu seiner Zeit und im Reich der Prototyp ist, verliert angesichts des Realen oder des neuen Objekts, das einen neuen Diskurs einrichtet, seine Signifikanz. Kein Reales unterscheidet mehr die beiden ersten Diskurse, und ihre Differenz verfällt der Rhetorik. Und Paulus erklärt, der Evidenz zum Trotz: ‚Es ist hier kein Unterschied zwischen Juden und Griechen‘ (Röm. 10,12).³⁵³

Ausgehend vom Ereignis erweisen sich die Positionierung des Subjektes auf das Objekt hin und die totalisierende Lokalisierung des Realen, worin der Ökonomie nach keine Differenz zwischen griechischem und jüdischem Diskurs im Verständnis Badiou besteht und sich beide Diskurse gleichen, als unhaltbar. Ebenso wird angesichts des Ereignisses das Verständnis des Subjekts der beiden Diskurstypen, deren Denken des Subjekts als ungeteiltes, disqualifiziert. Im Gegensatz dazu ist einem dem Ereignis verpflichteten Denken auferlegt das Subjekt in die beiden subjektiven Wege des Geistes und des Fleisches geteilt zu denken. Vor diesem Hintergrund bricht die Opposition zwischen jüdischem und griechischem Diskurs ein und von diesem Kollabieren geht das aus, was Badiou als „potentielle Universalität des Christentums“³⁵⁴ begreift.

Tatsächlich verlangt der Universalismus, verlangt die Existenz welcher Wahrheit auch immer mit Sicherheit das Aufgeben der hergebrachten Differenzen und die Ausbildung eines Subjekts, das durch die Herausforderung, die es darstellt, nichts anderem als dem *verschwundenen Ereignis* gegenüber zu stehen, in sich geteilt ist.³⁵⁵

Sich in diesem Sinne zu einem Ereignis zu bekennen, das sich als Ereignis der Vergegenwärtigung des Präsens entzieht, immer schon verschwunden ist als Abzug des Faktischen, führt das Subjekt jenseits eines Diskurses, der auf Wissen oder Zeichen in seinem Begehren abzielt und von daher einer Herren-Logik untersteht. Der Mangel der Subtraktivität des Ereignisses wird in der Treue zu diesem Ereignis nicht durch die Figur des Herren, den unterstellten Überbringer von Wissen oder Zeichen, verstellt oder illusorisch gefüllt. Dem Subjekt, das das

³⁵³ Badiou: Paulus; S. 108f.

³⁵⁴ Badiou: Paulus; S. 109.

³⁵⁵ Badiou: Paulus; S. 109f [meine Hervorhebung].

Ereignis als sub-jectum bekennt und von ihm in seiner sprachlichen Repräsentierung gebrochen wird, kommt so der Platz des Sohnes zu, des Sohnes des verschwundenen Ereignisses. Damit führt der Diskurs des Ereignisses ein Verhältnis zu diesem Abwesenden ein, das ohne die Figur des Vaters oder Herren um eines radikalen Universalismus willen den Verlust des Ortes annimmt, das *andere* Objekt wählt und von da her eine Egalität der Söhne oder Töchter³⁵⁶ unter der Treue zum Ereignis installiert. Badiou schreibt:

Der Vater, der stets partikular ist, zieht sich hinter die universale Evidenz seines Sohnes zurück. Jede Universalität im Gefolge eines Ereignisses egalisiert die Söhne in der Auflösung der Partikularität der Väter.³⁵⁷

Dieses Subjekt als Träger des Universalen, eingetreten in eine egalisierende Prozedur, ist als solches geteilt und eingeschrieben in die Logik eines „Nicht ... sondern“, geteilt in die Spannung zwischen dem Weg des Fleisches und des Geistes, welche keinen Zustand, sondern ein Werden vermittelt. Badiou's Lesart von Röm. 6,14, „denn ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern der Gnade“, appliziert das „Nicht ... sondern“ auf das Subjekt des Ereignisses als gespaltenes.

Das Ereignis ist zugleich die Aufhebung des fleischlichen Wegs durch ein problematisches ‚Nicht‘ und die Affirmation des geistigen Wegs durch ein exzeptionelles ‚Sondern‘. Gesetz und Gnade benennen für das Subjekt die konstitutive Verflechtung, die es auf die Situation bezieht, wie sie ist, und auf die Folgen des Ereignisses, wie sie werden sollen.³⁵⁸

Während sich das Subjekt angesichts des Ereignisses von den geschlossenen Partikularitäten abwendet, tritt es in eine egalisierende Prozedur der Treue zu seinem universalen Ereignis ein. Dabei bezeichnet das ‚Sondern‘ keinen Besitz, keine gnadenhafte Teilhabe am Ereignis selbst, wodurch Wahrheit einfach am Weg des Geistes vorfindbar wäre, hat sich das Subjekt erst einmal vom Weg des Fleisches getrennt. Diese würde wiederum jene nicht zur Universalität taugende Totalisierung und Partikularisierung einführen, denen gegenüber Badiou den christlichen Diskurs als radikales Novum entgegenhält.

Nur der dritte Diskurs enthält in seiner Teilung die Garantie der Universalität. Wenn das Ereignis in die Konstitution des Subjekts, das es verkündet, eingehen kann, dann weil es in ihm, und unter Ablehnung jeglicher Partikularität der Person, unablässig die Teilung der beiden Wege vollzieht und das ‚Nicht ... sondern‘ distribuiert, welches in einem unendlichen Prozess das Gesetz verdrängt, um unter die Gnade zu treten.³⁵⁹

³⁵⁶ Man kommt nicht umhin sich zu wünschen, der Herrendiskurs würde von Badiou selbst auch als patriarchaler Diskurs benannt, weshalb ich hier endlich auch von der Tochter sprechen will.

³⁵⁷ Badiou: Paulus; S. 112.

³⁵⁸ Badiou: Paulus; S. 120.

³⁵⁹ Badiou: Paulus; S. 121.

3.5.1.2 Universalität von der Adresse her

Wenn es hier um die Universalität geht, so ist nun mit Badiou von Paulus her endlich nach deren Verhältnis zum Ereignis zu fragen. Dieses Verhältnis findet Badiou in Paulus' Verständnis des Monotheismus' grundgelegt, wonach Paulus Gott als *einen* denkt, als *einen*, der sich über partikuläre Differenzen hinweg als *für alle* zu denken gibt.

Seine [Paulus'; meine Anmerkung] im eigentlichen Sinn revolutionäre Überzeugung ist die, dass das Zeichen des Einen das ‚Für alle‘ oder das ‚Ausnahmslos‘ ist. Dass es einen einzigen Gott gibt, ist nicht als eine philosophische Spekulation über die Substanz oder über das höchste Seiende zu verstehen, sondern von der Struktur einer Adresse her.³⁶⁰

Eingangs wurde Badiou's Problematisierung des Eins im Rahmen seiner metaontologischen Theoriebildung vorgestellt und vorsichtig auf den vielleicht gegebenen Charakter derselben als eine Art Dekonstruktion des Eins hingewiesen. Hier scheint es nun tatsächlich, als würde mit dem Einen, das Badiou von Paulus' Monotheismus-Begriff her liest, jenes „Ding“ gerade in der Frage nach dem Verhältnis von Ereignis und Universalität als anderes auftauchen. Eine im Ereignis begründete Universalität kann vor dem Hintergrund von Badiou's Ontologiekritik nicht länger von einem Eins einer ausgedehnten Transzendenz her gedacht werden. Nicht das Eins ist Prinzip der Universalität, nicht die Bewegung vom Eins zu einer von diesem Prinzip her garantierten Universalität ist Grund einer alles Partikuläre transzendierenden Wahrheit. Das Eins des Monotheismus verlässt mit Paulus die Logik des Zählens, die Opposition von Poly- und Monotheismus, Griechen und Juden, ist dagegen von der oben eingeführten Über-Zähligkeit des Ereignisses, dem Ereignis als Über-Eins her zu denken. Freilich darf hier nicht mit jenem ‚Über‘ neuerlich eine Denkweise des Eins unterstellt werden, die quasi durch die Hintertür ein ontologisches Verständnis einführt, das das Eins qua Über-Eins als bloß größer als jedes Zählbare denkt und damit wieder den Sprung in jene Transzendenz des Eins unternimmt. Das Eins des Monotheismus ist nicht bloß als die Ordnung des Zählbaren Transzendierendes zu verstehen, vielmehr ist es radikal jenseits dieser Ordnung nicht von seinem Überschreiten, sondern von seiner ‚Für-heit‘ her Eins einer universalen Adresse.

³⁶⁰ Badiou: Paulus; S. 142f.

Dies ist die Maxime der Universalität, wenn sie im Ereignis wurzelt: das Eine gibt es nur, wenn es für alle da ist. Der Monotheismus ist nur zu verstehen, insofern er die ganze Menschheit berücksichtigt. Ohne die Wendung an alle zerfällt das Eine und verschwindet.³⁶¹

Diese Universalität des Eins ist für Badiou radikal jenseits des Gesetzes zu denken. Sie ist illegal in dem Sinn, dass das Gesetz eine Partikularisierung der Eins einführen würde, die es nur für eine partikuläre Menge, für die wenigen unter dem Gesetz, anerkennen würde. Der Universalität des Ereignisses ist das Gesetz heterogen, denn das Gesetz schließt die jede Legalität, Geschuldetheit und Ökonomie des Tausches hinter sich lassende Überschusshaftigkeit der Gnade aus. Gegen das Gesetz ist die Universalität des Eins vom Ereignis her *für alle* und von daher illegal, reine ungeschuldete Gnade, überzählige Mannigfaltigkeit, ohne eine Differenz in die Menge der Adressaten über das Gesetz einzuschreiben. Hier kann nun jene Aussage Badiou's zur Verbindung von Eins, Universalität und Singularität in voller Länge angeführt werden, welche verkürzt bereits als Fußnote der Auseinandersetzung mit Žižek beigefügt wurde:

Der ontologische Unterbau dieser Überzeugung (die Ontologie interessiert Paulus freilich überhaupt nicht) besteht darin, dass ein ereignishaftes Eines nicht das Eine einer Partikularität sein kann. Das einzige mögliche Korrelat des Einen ist das Universale. Das allgemeine Dispositiv einer Wahrheit enthält das Eine (in der paulinischen Fabel die göttliche Transzendenz, den Monotheismus), das Universale (die gesamte Menschheit, den Beschnittenen wie den Unbeschnittenen) und das Singuläre (das Christusereignis). Das Partikuläre, das der Meinung, dem Brauch, dem Gesetz angehört, kann sich nicht darin einschreiben.³⁶²

Dies scheint den Kern von Badiou's Theorie des Ereignisses als Wahrheit darzustellen. Vom Ereignis her, einer überzähligen Singularität, entspricht dem Eins eine Universalität, die jede Partikularität und Differenz durch die Struktur der Adresse des Eins an alle als reine Gnade übergeht. Sichtbar wird, wie stark in Badiou's Theorie hier nun Universalität, Singularität und Eins über das Ereignis einem Geflecht gleich untrennbar miteinander verbunden sind.

³⁶¹ Badiou: Paulus; S. 143.

³⁶² Badiou: Paulus; S. 143.

3.5.2 Badiou strikt atheistisches Interesse

Badiou's Interesse an Paulus gründet, wie sichtbar wurde, in der Verbindung von Ereignis und Universalität. Es scheint, als würde die Beschäftigung mit Paulus seine Theorie des Ereignisses und der Wahrheitsprozeduren mit einer Präzisierung des darin schon angelegten Denkens von Universalität anreichern. Die damit einhergehende Auseinandersetzung mit explizit theologischen Denkfiguren dient einzig und allein diesem theoretischen Unternehmen und Badiou's Eindringen ins theologische Feld ändert nichts an seiner grundlegend atheistischen Position. Hier gilt wie bei Žižek die Annahme, dass die Arbeit mit Material einer religiösen Tradition keinen Anlass zu der Unterstellung gibt, das religiöse Interesse eben dieser Tradition mit übernommen zu haben. Die Lektüre von Paulus macht aus einem Atheisten noch lange keinen Konvertiten.³⁶³

Überraschend ist eine Kritik Žižeks an Badiou's Paulus-Rezeption. Žižek wertet Badiou's Paulus-Lektüre unter anderem dahingehend aus, dass Badiou, der an verschiedenen Stellen in seinem Werk selbst nur vier universelle Namen der Wahrheit (die vier „Orte“ des Wahrheitsereignisses Wissenschaft, Liebe, Politik und Kunst³⁶⁴) oder Orte, von denen aus sich ein Subjekt einem Ereignis unterstellt (nicht zu verwechseln mit ereignisellen Orten), zulässt, mit Paulus in einen zutiefst ideologischen Gestus verfallen würde. Žižek bringt hier Badiou in die Nähe Althusser's und dessen Ideologie-Begriffes, wenn er schreibt:

Ist es darüber hinaus nicht bezeichnend, dass Badiou's letztes Beispiel für ein Ereignis die *Religion* (die christliche von Paulus bis Pascal) als Prototyp der *Ideologie* ist und dass dieses Ereignis haargenau zu *keiner* der vier Gattungsformen [génériques] des Ereignisses passt, die er aufzählt (Liebe, Kunst, Wissenschaft, Politik)?³⁶⁵

Es scheint, als würde Žižek gegen Badiou in der Religion jene Reingestalt des Ereignisses erblicken, die die vier Orte des Ereignisses bei Badiou vom ideologischen Engagement des Subjekts her übersteigt. Die (christliche) Religion erscheint für Žižek von Badiou her als „[...] ‚symptomatische Verdrehung‘, [als]

³⁶³ In der Einleitung zu ‚Paulus‘ schreibt Badiou mit aller Klarheit: „*Ich habe Paulus im Grunde nie mit der Religion verbunden. Es war nicht dieses Register oder der Wille, für irgendeinen Glauben oder auch nur Gegenglauben Zeugnis abzulegen, was mein anhaltendes Interesse bestimmte, sowenig wie ich mich mit Pascal, Kierkegaard oder Claudel wegen des explizit Christlichen ihrer Botschaft eingelassen habe.*“

Badiou: Paulus; S. 8.

³⁶⁴ Vgl. beispielsweise: Badiou: Ethik; S. 43.

³⁶⁵ Žižek: Die Tücke des Subjekts; S. 191 [H.i.O.].

dasjenige Element also, das zwar dem Bereich der Wahrheit zugehört, ohne jedoch zu ihren anerkannten Teilen oder Untergattungen zu gehören.“³⁶⁶ Damit unternimmt Žižek das, was hier nicht gewagt werden soll, nämlich eine Einschreibung Badiou ins theologische Register, wenn auch bei Žižek über den Begriff der Ideologie, wenn er schreibt:

Das paradigmatische Beispiel des Wahrheits-Ereignisses ist nicht nur Religion im allgemeinen Sinn, sondern spezifisch die *christliche* Religion, in deren Mittelpunkt das Ereignis von Christi Ankunft und Tod steht [...]. Deshalb kann Badiou vielleicht auch als der letzte große Autor in der französischen Tradition der katholischen Dogmatiker von Pascal bis zu Malebranche bezeichnet werden (und wir brauchen an dieser Stelle nur daran zu erinnern, dass seine beiden Hauptgewährsleute Pascal und Claudel sind).³⁶⁷

Peter Hallward weist darauf hin, dass Žižek in seiner Argumentation Badiou theoretischen Hintergrund bzw. die fundamentale Rolle der Mathematik in seinem Denken in keiner Weise berücksichtigt:

It is, finally, only because Žižek ignores the foundational role of mathematics in his system that he can attribute to Badiou the inversion of Althusser's categories of science and ideology.³⁶⁸

Gegen Žižeks Einschreibung von Badiou in ein theologisches Feld räumt Hallward ein:

[...] Badiou's thought must be characterized, first and foremost, as post-Cantorian – which is to say, rigorously atheist. The model for Badiou's fidelity is not religious faith but mathematical deduction pure and simple.³⁶⁹

Für Badiou selbst ist die Zäsur des Paulus von bloß theoretischem und gerade nicht religiösem Interesse. Badiou befragt mit seiner Paulus Relektüre gerade nicht die christliche Religion *als* Religion, sondern bloß einen Diskursgesuts, den er mit dem breiten Instrumentarium seiner eigenen Theorie aus der paulinischen Theologie herauslöst. Das Neue an Paulus ist Badiou zufolge die Erkenntnis, dass die Treue zu einem Wahrheitsereignis über die partikularen Differenzen hinweg schreitet und ein Subjekt fordert, das von da her das Eine als ‚Für-alle‘ begreift. Der Schluss Žižeks, Badiou würde in der christlichen Religion *das* Paradigma des Ereignisses schlechthin erblicken, ist somit nicht zulässig. Seiner atheistischen Position treu bleibend formuliert Badiou schließlich:

³⁶⁶ Žižek: Die Tücke des Subjekts; S. 191f.

³⁶⁷ Žižek: Die Tücke des Subjekts; S. 192 [H.i.O.].

³⁶⁸ Hallward: Badiou; S. 149.

³⁶⁹ Hallward: Badiou; S. 149.

Anders als die wirklichen Wahrheitsprozeduren (Wissenschaft, Kunst, Politik, Liebe) stützt sich die paulinische Zäsur also nicht auf die Produktion eines Universalen. Sie bezieht sich – in einem mythologischen, unbarmherzig auf einen einzigen Punkt, auf eine einzige Aussage reduzierten Element (der Christus ist auferstanden) – auf die Gesetze der Universalität allgemein. Darum kann man sie eine *theoretische* Zäsur nennen, unter der Voraussetzung, dass ‚theoretisch‘ nicht in Opposition zu ‚praktisch‘ steht, sondern zu real. Paulus ist ein Gründer, insofern er einer der allerersten Theoretiker des Universalen ist.³⁷⁰

Daraus geht deutlich hervor, dass Badiou Paulus nur unter einer ganz bestimmten Hinsicht für seine Theorie fruchtbar macht, nämlich von der Perspektive eines Interesses aus, das die theoretische Struktur des Gestus befragt, der in der paulinischen Zäsur sichtbar wird. Die inhaltliche Seite, der Name des Ereignisses, dem Paulus in Treue untersteht, bleibt für den Atheisten Badiou irrelevant. Dasselbe gilt für Badiou von Paulus inspirierte Lesart des (christlichen) Monotheismus. Dieser ist nur von seiner universalen Struktur des ‚Für-alle‘ für ihn von Interesse.

3.5.3 Über Badiou hinaus fragen

Trotz dieser Sachlage, die eine theologische Vereinnahmung Badiou verbietet, soll der Frage des Monotheismus bzw. der Frage nach dem Ereignischarakter Gottes selbst hier nun kurz nachgegangen werden. Dabei geht es nicht darum, das Christusergebnis, eine Fabel für Badiou, als real auszuweisen. Vielmehr ist es die Kategorie des Ereignisses selbst, welche – immer historisch verortet zu verstehen – das Denken von Offenbarung überhaupt befragt. Könnte es sein, dass der Kategorie des Ereignisses – gerade vor dem Hintergrund von Badiou kritischer Auseinandersetzung mit dem Eins der Onto-Theologie – über die von ihr transportierte, mit ihr untrennbar verbundene Perspektive der Universalität ein für das theologische Verständnis von Offenbarung als solche fundamentales Veränderungspotenzial zukommt? Würde diese Kategorie nicht dem Theologumenon der Geschichtlichkeit von Offenbarung einerseits entsprechen, andererseits aber auch als überzählig Unzählbares das Christusergebnis an das Offenbarungsgeschehen selbst rückbinden? Könnte die zeitliche Struktur des Ereignisses, das sich nie in der Evidenz des Präsentischen einnistet, sondern je

³⁷⁰ Badiou: Paulus; S. 198 [H.i.O.].

stattgefunden haben wird, nicht dem Verdacht einer Immanentisierung und falschen Transzendenz standhalten? Offenbarung vom Ereignis her verstanden würde nicht einfach Gott als Geoffenbartes mit dem Ereignis identifizieren, sondern wäre immer je in der Notlage, angesichts dieses Bruches im Ereignis überhaupt erst so etwas wie eine Sprache, eine Gottes-taugliche Sprache, zu entwickeln.³⁷¹ Mit Derrida gesprochen:

'Tatsächlich', 'de facto' wäre es dagegen einzig und allein das Ereignis der Offenbarung, das wie durch einen gewaltsamen Einbruch eben jenes Feld des Möglichen nachträglich erst ermöglicht, dem es zu entspringen schien und im übrigen tatsächlich entsprang. Das Ereignis der Offenbarung würde nicht bloß dieses oder jenes, zum Beispiel Gott, es würde vielmehr die Offenbarkeit selbst offenbaren – und es uns zugleich untersagen zu sagen: ‚zum Beispiel Gott‘.³⁷²

Derridas Begriff des Ereignisses kommt dort mit jenem Badiou überein, wo das Ereignis als ein Erscheinen außerhalb der Ordnung des Seins auftaucht.

Lässt man den Umstand außer Betracht, dass das theoretische Feld Derridas von Grund auf anders strukturiert ist als Badiou so stark von der Mathematik her durchwirkte Epistemologie, so zeigt sich gerade in der zeitlichen Ökonomie des Ereignisses (*futur antérieur*), die in der Treue zu einem Ereignis vom diesem als etwas spricht, das stattgefunden haben wird, eine große Nähe zu Badiou. Das Ereignis ist immer schon verschwunden, ist nie Gegenwart gewesen, ist nur an den durch die Treue des Subjektes vermittelten Akten des Sich-zum-Ereignis-Verhaltens als Entzogenes in einem mutmaßenden Vielleicht³⁷³ (un)sichtbar. „Vielleicht bringt das Denken des ‚vielleicht‘ das einzig mögliche Denken des Ereignisses auf den Weg.“³⁷⁴ Derrida bringt die Ökonomie des Ereignisses, sein Auftauchen als Art Exzess und gleichzeitiges Verschwinden, in die Nähe dessen, was er Symptom nennt.

³⁷¹ Vgl.: Derrida: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen; S. 21 [H.i.O.]. Dort beispielsweise: „Zu den Merkmalen des Ereignisses gehört ja nicht nur die Unvorhersehbarkeit und damit die Tatsache, dass es den gewöhnlichen Gang der Geschichte unterbricht, sondern auch seine absolute Singularität. Also kann man sagen, dass das Sprechen vom Ereignis, die Mitteilung von Wissen über das Ereignis, die Singularität des Ereignisses in gewisser Weise a priori und immer schon verfehlt – durch die einfache Tatsache, dass das Sprechen zu spät kommt und die Singularität in der Generalität verliert.“

³⁷² Derrida, Jacques: Politik der Freundschaft; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, S. 42.

³⁷³ Zur Ökonomie des ‚Vielleicht‘ vergleiche: Derrida: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen; S. 51f. Oder: Derrida: Politik der Freundschaft; S. 51-79 und : Zeillinger, Peter: Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida (Religion - Geschichte - Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 29); mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida; Münster: LIT, 2002. Dort v.a. S. 134-150.

³⁷⁴ Derrida: Politik der Freundschaft; S. 55.

Das Geheimnis gehört zur Struktur des Ereignisses. Nicht das Geheimnis im Sinne des Privaten, des Klandestinen oder des Verheimlichten, sondern das Geheimnis im Sinne dessen, was nicht erscheint. Jenseits aller Verifikationen und aller Diskurse der Wahrheit und des Wissens ist das Symptom eine Zustellung des Ereignisses, die niemand beherrscht, die kein Bewusstsein, kein bewusstes Subjekt sich aneignen oder bemeistern kann. Weder in Form einer theoretischen oder urteilenden Aussage noch in Form eines performativen Sprechakts. Es gibt Symptom.³⁷⁵

Es scheint, als würde sich von Derrida her das Ereignis nicht als es selbst vorstellen, als würde es sich nicht als phänomenales Etwas in die bestehende Ordnung drängen und dort als Neues einer Assimilation ins Bestehende harren. Ohne substanzhaften Inhalt mag sich das Ereignis nur im Dass, nicht aber als Was der Störung ‚zeigen‘. Von da her scheint es das Symptom zu sein, was vom Ereignis kündigt, ohne es als es selbst je zu sagen. „Das Ereignis muss außerordentlich sein, und diese Singularität der unregelten Ausnahme kann nur Symptomen stattgeben.“³⁷⁶

Selbst wenn sich Derrida und Badiou im Denken des Ereignisses durchaus nahe zu kommen scheinen, so drängt sich doch eine Differenz auf, wenn auch nur im Sinne einer Ahnung. Einiges deutet darauf hin, dass Derrida das Ereignis wesentlich von seinem unmöglich-möglichen Kommen her denkt, sein Denken von einer Art ungerichteten Wachsamkeit heimgesucht wird, während Badiou weniger am Ereignis als Zu-kunft interessiert ist, als vielmehr an den Ereignissen, die da vielleicht schon stattgefunden haben (werden). Abschließend schreibt Badiou in seinem Paulus-Buch:

Aber muss man warten, wenn alles von einem Ereignis abhängt? Gewiss nicht. Viele Ereignisse, selbst sehr weit entfernte, verlangen noch unsere Treue. Das Denken wartet nicht, und außer für den, der dem tiefen Wunsch nach Konformität, die der Weg des Todes ist, erlegen ist, hat sich seine Kraft niemals erschöpft. Es nützt übrigens auch gar nichts, zu warten, denn es gehört zum Wesen der Ereignisse, dass es von keinem Zeichen angekündigt wird und uns mit seiner Gnade überrascht, wie wachsam wir immer auch sein mögen. [...] ‚Der Tag des Herrn‘, heißt es im Ersten Brief an die Thessalonicher (5, 2), ‚wird kommen wie ein Dieb in der Nacht.‘³⁷⁷

³⁷⁵ Derrida, Jacques: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen; Berlin: Merve Verlag, 2003. 49.

³⁷⁶ Derrida: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen. S. 50.

³⁷⁷ Badiou: Paulus; S. 204.

3.6 Badiou's Ethik des Wahrheits-Ereignisses – eine Ethik des Realen?

3.6.1 Vorbemerkungen – Lacan und Fragen der Wahrheit

Immer wieder in Badiou's Werk tauchen Referenzen zu Jacques Lacan und dessen Denken auf. Darüber hinaus bezeichnet Badiou Lacan als Meister³⁷⁸, reiht ihn ein in eine Liste seiner großen Lehrer, obwohl er selbst weder zum engen Kreis von Lacan's Schülerinnen zählte, noch sich einer analytischen Kur bei Lacan oder einer anderen Analytikerin unterzog (– im Gegensatz zu Žižek, der sich bei Lacan's Schwiegersohn Jacques-Alain Miller in analytische Behandlung begab). Neben direkten Verweisen, auffallend oft in Zusammenhang mit Lacan's Begriff des Realen, scheint Badiou's Werk indirekt auch dort auf Lacan zu verweisen, wo Badiou in Auseinandersetzung mit der Mathematik seine epistemologische Grundlagenarbeit leistet. Dort scheint Lacan stumm im Hintergrund jener Denker zu sein, der vor allem in den letzten Phasen seines Schaffens eine mathematische Formalisierung der Psychoanalyse anstrebte. Lacan gibt selbst an: „Die mathematische Formalisierung ist unser Ziel, unser Ideal.“³⁷⁹ An Badiou's Mathem des Ereignisses sollte sichtbar geworden sein, dass diese Formalisierung von der mehrfachen Subtraktivität des Ereignisses selbst gefordert wird. Das Mathem des Ereignisses trägt in seinem Formelcharakter dem Unmöglichen des Ereignisses Rechnung, dem Umstand, dass es jenseits einer konkreten Wahrheitsprozedur, die sich schon auf es berufen muss, nicht *ist*. Die mathematische Formalisierung versucht dem eigentümlichen Status des Ereignisses, jenseits der Ontologie verortet zu sein, zu entsprechen.

Neben dieser Nähe hinsichtlich mathematischer Formalisierung verbindet Badiou und Lacan eine Gegensatzpaar, das dem Denken beider als eine Art Fundament zugrunde zu liegen scheint. So setzt sich Badiou in dem hier schon mehrmals

³⁷⁸ Vgl. Badiou, Alain: Geständnis eines Philosophen (Vortrag im Centre Georges Pompidou); in: Badiou: Ethik; S. 119-145; hier v.a. S. 137-140.

³⁷⁹ Lacan, Jacques: Das Seminar Buch XX. Encore; in dt. Sprache hrsg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger. Textherstellung durch Jacques-Alain Miller. Übersetzt von Norbert Haas; Weinheim, Berlin: Quadriga, 1986. S. 128.

zitierten Artikel „Truth: Forcing and the Unnameable“³⁸⁰ mit dem auseinander, was man als Lacans Meta-Epistemologie bezeichnen könnte, seine radikale Trennung von Wissen und Wahrheit. Wahrheit ist für Badiou vom Ereignis her zu verstehen und nichts anderes als eine Art Kraftlosigkeit oder Schwachheit³⁸¹, einer fundamentalen und unüberwindbaren Restriktion unterworfen, der Kastration, womit Badiou ganz mit der Stimme Lacans zu sprechen scheint:

That which affects truth with an insurmountable restriction is, obviously enough, castration. Truth is the veil thrown over the impossibility of saying it all, of saying all of truth. It is both what can only be half-said and what disguises this acute powerlessness that restricts the access to saying – in an act of pretence, whereby it transforms itself into a total image of itself. Truth is the mask of its own weakness.³⁸²

Von Lacan her durchwirkt verbindet Badiou Wahrheit mit den wesentlichen Grundmomenten seiner Theorie. Wahrheit entspringt nicht einer transzendenten Ordnung, steht nicht über den konkreten Situationen und Erfahrungsräumen, sondern bleibt in der Immanenz des Gegebenen. Die Elemente von Wahrheit als Multiples können nicht unter einen Begriff subsumiert oder totalisiert werden, weshalb Wahrheit als generisch im Sinne der generischen Menge zu bezeichnen ist. Von Seiten des Seins her ist Wahrheit unabschließbar und daher unendlich, unendliche Mannigfaltigkeit. Wahrheit enthält, wie schon gezeigt wurde, einen Kern, der sich einer restlosen Assimilation durch die Ordnung des Wissens entzieht, einen unbenennbaren Punkt.³⁸³

Mit Badiou ist schließlich zu fragen:

„Where does a truth come from then, if its process is strictly immanent and if it is not given as the secret depth of intimate essence of the situation? How can it advance within the situation if it has not always already been given³⁸⁴ within it?“

Wenn Wahrheit nicht im Gegebenen der Situation gründet, in der sie auftritt, muss sie – so folgert Badiou – ihren Ursprung in einem Verschwinden haben. Dieses Verschwinden eines Überschusses, der nie Gegenwart war, nennt Badiou – wie schon hinlänglich dargestellt – ‚Ereignis‘, womit ein Bogen zwischen seiner Theorie des Ereignisses und einem Denken der Wahrheit gespannt ist. Das

³⁸⁰ Badiou: Truth: Forcing and the Unnameable; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 119-133.

³⁸¹ Badiou: Truth: Forcing and the Unnameable; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 119.

³⁸² Badiou: Truth: Forcing and the Unnameable; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 120.

Diese Passage wurde bereits an anderer Stelle angeführt, soll hier aber nochmals zur Verdeutlichung und unter anderer Perspektive herangezogen werden.

³⁸³ Vgl. für diese vierfache Charakteristik von Wahrheit:

Badiou: Truth: Forcing and the Unnameable; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 121.

³⁸⁴ Badiou: Truth: Forcing and the Unnameable; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 122.

Ereignis ist eine Ergänzung der Situation, die *als* Ergänzung nicht besteht und der Wiederholung als Gegenwart fundamental entzogen ist. Hier nähert sich Badiou also der Frage des Ereignisses von anderer Seite, von jener der Wahrheit her, und umgekehrt der Frage der Wahrheit von der Seite des Ereignisses her. Es ist dieses Verständnis von Wahrheit, das zusammen mit Badiou's Theorie des Ereignisses die Hintergrundfolie seiner Ethik darstellt, einer Ethik, die er schon als in der Mathematik³⁸⁵ gegeben vermutet und welche er schließlich in seinem Buch 'Ethik'³⁸⁶ entwickelt. Hier nun sind Badiou's Bezüge zu Lacan ähnlich stark wie in dem eben nochmals zusammenfassend Vorgestellten.

3.6.2 Badiou's Ethik als Ethik der Wahrheiten

Badiou's Schrift „Ethik“ geht von der Feststellung einer gegenwärtigen „Rückkehr zur Ethik“³⁸⁷ als philosophische Haupttendenz aus, einer „Inflation des Bezugs auf die Ethik in der Gesellschaft“³⁸⁸, einem Phänomen, das er einer Analyse unterzieht, als „einen echten Nihilismus und eine bedrohliche Verweigerung jeden Denkens“³⁸⁹ markiert und mit dem konfrontiert, was er selbst als Ethik gegen den Strich des herkömmlich darunter Verstandenen entwickelt. Badiou's Lektüre des gängigen ethischen Diskurses ist durch und durch polemisch, von politischem und philosophischem Engagement ergriffen und untersteht vielleicht – das mag aufseiten der Leserin seines Essays dessen Besonderheit im Vergleich zu seinen anderen Schriften bedeuten – in performativer Weise einer Treue, die für seine Ethik von eminenter Bedeutung sein wird. In den ersten Kapiteln, vor Badiou's zentraler Elaboration seiner Ethik, zeigt er sich als streitbarer, aktivistischer Ankläger eines Humanismus, den er als zutiefst inhumanes Handlangertum des ewig Gleichen verwirft – es geht hierbei um den Humanismus der Ethik der Menschenrechte. Vier Grundannahmen jener Ethik, die sich in Ethikkommissionen und Menschenrechtsdebatten einen gesellschaftlich höchst anerkannten und sichtbaren, den Alltagsdiskurs dominierenden Status errungen hat, werden von

³⁸⁵ Vgl. hierfür beispielsweise: Badiou: Mathematics and Philosophy; in: Badiou: Theoretical Writings; S. 16.

³⁸⁶ Hier nochmals die vollständigen Angaben: Badiou: Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen; aus dem Französischen von Jürgen Brankel; Wien: Turia + Kant, 2003.

³⁸⁷ Badiou: Ethik; S. 10.

³⁸⁸ Badiou: Ethik; S. 10.

³⁸⁹ Badiou: Ethik; S. 11.

Badiou extrahiert und als unhaltbar ausgewiesen. Es handelt sich dabei um vorausgesetzte Annahmen über das Subjekt des Ethischen und im Ethischen, um das Verhältnis von Ethik und Politik, die Funktion des Bösen hinsichtlich seiner Definitionsgewalt über das Gute im Ethischen und um die Struktur der Menschenrechte.

Auf dieses scharfzüngige „Vorspiel“ zu seiner Ethik einer Wahrheit soll hier nicht näher eingegangen werden. Wesentlich hieran ist lediglich Badiou's politisch durchdrungenes Engagement, in seiner Denkbewegung die Frage der Ethik nochmals neu zu stellen.

Badiou's eigentliche Theorie einer Ethik der Wahrheiten beginnt in Kapitel IV seines Ethik-Buches mit einer Darlegung seines Subjektverständnisses. Wie von ihm bereits in anderen Schriften entwickelt und hier bereits aufgezeigt wurde, gibt es für Badiou Subjekt erst dort, wo es als solches in einem Akt der Treue zu einem Ereignis konstituiert wird. Es ist dieses Subjekt, das als wahres Subjekt der Ethik im Sinne Badiou's relevant ist. Kernpunkte seines Denkens, wie sie hier schon in der Behandlung von Badiou's Begriff des Ereignisses und seiner Paulusinterpretation dargestellt wurden, paraphrasiert und verdichtet Badiou schließlich nochmals in seinem Ethik-Buch, auf sein gesamtes theoretisches Universum zurückgreifend, und hält fest:

Man muss also annehmen, dass das, was zu einer Komposition eines Subjekts aufruft, *hinzukommt* oder in den Situationen auftritt als das, worüber diese Situationen und die übliche Art, sich in ihnen zu verhalten, nicht Rechenschaft geben können. Sagen wir, dass ein *Subjekt [mit Minuskel, also ein konkretes Subjekt, A.d.Ü.]*, das über das Tier hinausreicht (aber das Tier ist sein einziger Träger), erfordert, dass etwas geschehen ist, etwas, das sich nicht wiederum auf die gewöhnliche Einschreibung ins ‚es gibt‘ zurückführen lässt. Lassen Sie uns diesen Zusatz mit Ereignis benennen und unterscheiden wir das Vielfach-Sein, in dem es nicht um Wahrheit (sondern nur um Meinungen) geht, vom Ereignis, das uns zwingt, eine *neue* Seinsweise zu entscheiden.³⁹⁰

Diese Entscheidung, die dem derartig einggerufenen Subjekt zukommt, bedeutet sich auf die gegebene Situation „*vom Standpunkt des ereignishaften Zusatzes aus zu beziehen*“³⁹¹. In dieser Bezugnahme auf das Ereignis, dieser Treue zum Ereignis unterstehend, ist das Subjekt gezwungen, radikal Neues zu riskieren, zu erfinden, weil das Überzählige des Ereignisses in der gegebenen Situation an keinem Vorfindbaren festgemacht werden kann. Damit stellt die Treue des

³⁹⁰ Badiou: Ethik; S. 62 [H.i.O.].

³⁹¹ Badiou: Ethik. S. 62 [H.i.O.].

Subjekts zum Ereignis einen immanenten Bruch innerhalb der Ordnung, in der das Ereignis statt fand bzw. innerhalb der das Ereignis vermittelt durch den Akt der Treue stattgefunden haben wird. Dieser Bruch tritt in der Situation als solcher, wird nicht von einem Jenseits in diese eingeführt wird, was an obige Ausführungen zum materialen Ort des Ereignisses verweist. Wahrheit ist hier also kein Einbrechen einer Transzendenz in eine Ordnung, keine Enthüllung eines schon immer Gewussten, das erst jetzt der Offenbarkeit ausgesetzt wird, sondern reiner Prozess, Prozess dieser Treue zu einem Ereignis. Eine Wahrheit könnte also als das begriffen werden, was hervorbringen das Subjekt in einem Wahrheitsprozess der Treue zu einem Ereignis gezwungen ist. Badiou fasst diesen Komplex von Subjekt, Wahrheit und Ereignis wie folgt zusammen und spitzt ihn auf seine Theorie der Ethik, seiner „Ethik der Wahrheiten“, hin zu:

„Die Ereignisse sind Einzigartigkeiten, die nicht auf etwas anderes zurückgeführt werden können, es sind die ‚Gesetzwidrigen‘ (‚hors-la-loi‘) der Situationen. Die der Wahrheit treuen Prozesse sind immanente Brüche, die jedes Mal völlig neu erfunden werden. Die Subjekte, die *lokale* Vorkommnisse des Wahrheitsprozesses (‚Wahrheitspunkte‘) sind, sind besondere und unvergleichliche Induktionen. Hinsichtlich solcher Subjekte ist es – vielleicht – legitim, von einer ‚Ethik der Wahrheiten‘ zu sprechen.“³⁹²

Allgemein gesprochen wird unter dieser „Ethik der Wahrheiten“ jenes Prinzip verstanden, das eben diesen Wahrheitsprozess fortsetzt, das, „*was jemandes Anwesenheit in der Komposition eines Subjekts, das den Prozess dieser Wahrheit induziert, Konsistenz verleiht.*“³⁹³ Dieser ‚Jemand‘, er oder sie, wird ganz ungewusst zu diesem Subjekt, durch das die Spur der Treue zufällig hindurchgeht, ein Bruch, der sich fortsetzt und ein Insistieren, ein Beharren oder Weitermachen „(...) dessen, was gewusst ist, im Dienste einer dem Ungewussten (‚insu‘) eigenen Dauer“³⁹⁴.

Vor diesem Hintergrund bezieht sich Badiou nun direkt auf Lacan und dessen Ethik der Psychoanalyse³⁹⁵ mit ihrem Imperativ nicht von seinem Begehren abzulassen, nicht in seinem Begehren nachzugeben.³⁹⁶ Und es ist die zentrale

³⁹² Badiou: Ethik; S. 65 [H.i.O.].

³⁹³ Badiou: Ethik; S. 65 [H.i.O.].

³⁹⁴ Badiou: Ethik; S. 68.

³⁹⁵ Peter Hallward schreibt diesbezüglich: „The major and immediate inspiration for Badiou’s ethics is his ‚master‘ Lacan. Lacan’s search for an ethics of psychoanalysis provides Badiou with the model for a procedure-specific approach [...]“ Hallward, Peter: Translator’s Introduction; in: Badiou, Alain: Ethics. An Essay on the Understanding of Evil; translated and introduced by Peter Hallward; London, New York: Verso, 2001; S. xvi.

³⁹⁶ Vgl.: Lacan: Seminar VII; S. 371-388.

Bedeutung dieses Insistierens, womit Badiou Lacan aufs Neue nahe kommt, spannt sich damit doch ein direkter Bogen von Lacans „Ethik der Psychoanalyse“ zu Badiou's Ethik.

Hier nun führt Badiou eine Präzisierung ein, die all zu leicht übersehen werden könnte: Wenn der Wahrheitsprozess selbst Treue ist, dann bezieht sich die Maxime der Ethik einer Wahrheit, die Maxime des Beharrens, nicht schon auf die Treue des Wahrheitsprozesses, sondern auf eine Treue zu dieser Treue. Eine direkte, unvermittelte, wissende Treue zum Ereignis selbst ist in der Ordnung des Wissens nicht möglich. Es bleibt diesem ‚Jemand‘, ihr oder ihm, nur der Treue des Wahrheitsprozesses gegenüber *treu zu sein*, also „*einer Treue treu zu sein*“³⁹⁷, also eine Art sekundäre Treue, nicht allerdings der Zeit oder der Hierarchie nach. Ethische Konsistenz, die Verbindung des Gewussten durch das Ungewusste, zeigt sich in dieser Treue als „*selbstloses Interesse (intérêt désintéressé)*“³⁹⁸. Im Insistieren zeigt sich wohl Interesse; Interesse, das das Ausharren an etwas festmacht, während es dort radikal selbstlos ist, wo es sich mit einer Treue verbindet, die wiederum an eine ‚erste‘ Treue rückgebunden ist. Badiou fasst zusammen:

„Die Ethik einer Wahrheit lautet also problemlos: ‚Tue alles, was du kannst, um das Ausharren zu lassen, was über dein Ausharren hinausgeschritten ist. Harre in der Unterbrechung aus. Ergreif in deinem Sein, was dich ergriffen und gebrochen hat.‘“³⁹⁹

Was hier ergriffen und gebrochen hat, kann allerdings nicht mitgeteilt werden. Es entzieht sich der Kommunikation, da diese für das „Sagen“ einer Wahrheit nicht taugt. Ganz vom Ereignis her gedacht kommt alles, was eine Wahrheit betrifft, nur in einer Begegnung zu. Kommunikation im Sinne eines „Sagen“, das in die Treue führt, ist für Badiou nicht denkbar, denn man muss „durch die *Spur* eines immanenten Bruchs gebrochen und schließlich, auch ohne sein Wissen, durch einen ereignishaften Zusatz aufgerufen [werden].“⁴⁰⁰ Aus diesem Grund ist Badiou's Ethik einer Wahrheit gerade keine Unterart einer kommunikativen Ethik.

„Sie ist eine Ethik des Realen, wenn es wahr ist, wie Lacan vorschlägt, dass aller Zugang zum Realen zur Ordnung der Begegnung gehört. Und die Konsistenz, die der Inhalt der ethischen Maxime: ‚Weitermachen!‘ ist, ist nur möglich, wenn man den Faden dieses Realen [fest-] hält.“⁴⁰¹

³⁹⁷ Badiou: Ethik; S. 69 [H.i.O.].

³⁹⁸ Badiou: Ethik; S. 70 [H.i.O.].

³⁹⁹ Badiou: Ethik; S. 69.

⁴⁰⁰ Badiou: Ethik; S. 73 [meine Hervorhebung].

⁴⁰¹ Badiou: Ethik; S. 73f.

3.6.3 Zusammenfassung

Mit obigem Verweis auf eine Ethik des Realen wird Badiou's Nähe zu Lacan nochmals überdeutlich. Tatsächlich stellt sich Badiou's Ethik als ein Denken in der Gefolgschaft Lacans dar, fast so, als würde er Lacans Ethik aus ihrem psychoanalytischen Hort befreien und endlich in den allgemeinen ethischen Diskurs einführen. Dies mag aber nicht nur auf sein Ethik-Buch zutreffen. Vielmehr noch scheint Badiou's gesamtes Denksystem, seine Theorie des mehrfach subtraktiven Ereignisses als verschwindender Überschuss und seine Theorie der Wahrheitsprozeduren, die diesem Ereignis in einer Treue unterstehen und von ihm her eine Rekonfiguration des Bestehenden „erzwingen“, einem Gestus zu unterliegen, der jenem der Ethik des Realen, der Ethik der Psychoanalyse Lacans, identisch ist. Im Zentrum dieses Denkens, dieser Praxis liegt eine unabschließbare Prozedur sich zum realen ereignishaften Bruch zu verhalten, dem Begehren der Schließung stand zu halten. Dieses Festhalten des Fadens des Realen könnte mit Derrida vielleicht als „unmögliche Möglichkeit“ bezeichnet werden. „Vergiss nie, was du angetroffen hast.“ Aber bedenke dabei, dass das Nicht-Vergessen kein Gedächtnis ist [...]“⁴⁰², schreibt Badiou, und deutet damit ein Erinnern an, das den Bruch nie als Präsens erlebte, sondern nur von der Spur, dem Symptom eines Bruches affiziert, sich zu einem immanenten Abwesenden, das nie Gegenwart war, nie dem Register des Archivs angehören wird, verhält. Badiou's Ethik ist somit keine Ethik der Erinnerung, denn sie hält selbst dem Unerinnerbaren des Ereignisses, dem Trauma, die Treue.

⁴⁰² Badiou: Ethik; S. 74.

4 Anstelle eines Schlusses – das Begehren realisieren

Nach diesem Streifzug durch das Denken Žižeks und Badiou soll hier das Ausgestreute gesammelt und auf die eingangs formulierte Diagnose eines Fehlens des Fehlens in Diskurs und Praxis der Theologie zurückgebunden werden.

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wurde obige Diagnose dahingehend präzisiert, dass vom Fehlen eines primären Fehlens zu sprechen ist, vom Fehlen einer Abwesenheit. Diese Abwesenheit ist als etwas zu begreifen, das – im Unterschied zu Mangel und Verlust – keine Präsenz des Anwesenden kennt. Mit Lacan ist die Fülle, die Präsenz eines totalen „Alles“, als imaginäres Phantasma demaskiert. Von Lacan her rückt diese in die Nähe des Realen oder des Dings, der Ursache des Begehrens, die in keinem Objekt je seine Realisierung erfahren mag. Sich auf diese Abwesenheit zu beziehen, ohne sie zum Verschwinden zu bringen, bedeutete eine Praxis und ein Denken, das hier befragt werden sollte. Dieser zu suchende Gestus müsste, so wurde zu Beginn dieser Arbeit sichtbar, weit über den herkömmlichen Begriff der Erinnerung hinausgehen, müsste eine Erinnerung des Nicht-Erinnerbaren bedeuten, dessen, was jenseits des Archivs wiederum nur als Abwesenheit zu denken ist, und noch radikaler gedacht: müsste als das verstanden werden, zu dem es am Trauma vorbei keinen Zugang gibt, von dem das Trauma selbst einziger Ausdruck ist, ohne aber Symbol zu sein. Man müsste dem „Dass“ des Fehlens, der Abwesenheit, dem „Dass“ des Traumas, der Störung der Ordnung die Treue halten. Mit Lacan gesprochen wäre diesem Realen der Abwesenheit, dem, was sich der Symbolisierung und der imaginären Ganzheit entzieht, stand zu halten. Dies scheint Lacans ethischem Imperativ zu entsprechen, nicht von seinem Begehren abzulassen, sich der Schließung dieser Öffnung, die das Abwesende als Fehlen bedeutet, zu verweigern. Wie ebenfalls im ersten Kapitel angemerkt wurde, wird Lacan zufolge diese Frage des Begehrens aus der Perspektive des Jüngsten Gerichts gestellt. Die Frage der Realisierung des Begehrens, einer Realisierung, die gebarrt und nie total ist, kommt als Frage vom Ende der Zeit her, von einer Zukunft, die keine Zeit mehr kennt. Als Frage

aus einer Zukunft jenseits der Zeit, aus der Perspektive des Jüngsten Gerichts, formuliert sie sich notwendigerweise in einer Vergangenheitsform: „Hast du abgesehen von deinem Begehren?“ Als Frage aus der Perspektive der Gegenwart scheint sie sich als Vorzukunft, als futur antérieur, zu stellen: „Wirst du abgesehen haben von deinem Begehren?“ Damit mag die Schwäche dieser Geste dem Abwesenden die Treue zu halten, ihre Unsicherheit, ihre Verwiesenheit auf die ausständige Entscheidung über das gegenwärtig Unentscheidbare (was einer der Namen des Ereignisses ist) zum Ausdruck kommen, vielleicht sogar ihr Charakter einer Wette. Diese zeitliche Struktur der Vorzukunft scheint einen Riss in die Gegenwart einzuführen: Der gegenwärtige Akt, in seiner Realisierung bezogen auf eine Vergangenheit, die nie Gegenwart war, wird erst von einer Zukunft her qualifiziert werden können. In diesem Riss der Gegenwart mag das anzusiedeln sein, was hier als Praxis verstanden wird, als Praxis, die mit einem Denken ineins zu fallen scheint. Es ist diese zeitliche Struktur, die der Ökonomie dessen, was im Verlauf der vorliegenden Arbeit als Ethik des Realen nachgezeichnet wurde, entspricht.

Von Lacans Seminar VII ausgehend wurde im weiteren Verlauf dieser Arbeit eine Spurensuche unternommen, die mit Žižek und Badiou den oben befragten Gestus unter dem Namen der Ethik des Realen näher zu präzisieren versuchte.

Im zweiten Kapitel wurde Žižeks Denken der Ethik des Realen zu analysieren versucht und aufgezeigt, dass dieses deutlich von seinem Begriff des radikalen ethischen Aktes geprägt zu sein scheint. Žižeks Schwerpunkt liegt dabei auf einer Intervention, die die bestehende Ordnung neu strukturiert. Dabei scheint, wie gezeigt wurde, Žižeks Theorie einen gewissen Mangel hinsichtlich dessen aufzuweisen, was einen derartigen Akt begründet. Seine Referenz auf die Wiederholung bei Kierkegaard und den Gründungsakt Schellings scheint diese theoretische Lücke nur unzureichend zu schließen, ebensowenig, wie sein Verweis auf das Reale nach Lacan. Schließlich vermittelt sich diese von Žižeks Akt-Denken her angereicherte Ethik des Realen vor allem aus der Perspektive eines politischen Engagements, des Begehrens mit der bestehenden hegemonialen (kapitalistischen) Ordnung zu brechen und diese nicht nur zu übertreten sondern gänzlich neu zu entwerfen.

An mehreren Stellen seines Werkes bringt Žižek diesen Gestus mit dem, was er als christliches Erbe bezeichnet, in Verbindung. Dieser Schluss wurde hier zurückgewiesen. Dies scheint angesichts Schneider-Harpprechts Diagnose umso zwingender, als aus theologischer Perspektive eine vorschnelle Affirmation von Žižeks Enthusiasmus unter Verdacht geriete, durch die Berufung auf jenes Erbe das primäre Fehlen neuerlich zu verschleiern. Darüber hinaus schien Žižeks Rede von einem christlichen Erbe insofern problematisch, als darin der Frage nach dem Jenseits dieses Erbes, nach dessen Widerständigem oder Verdrängtem, nicht ausreichend entsprochen wird. Žižek müsste hier selbst den Verdacht ausräumen, dass seinem Denken möglicherweise ein hegemonial verkürzter Begriff des Erbes zugrunde liegt.

Nach dieser kritischen Auseinandersetzung mit dem Denken Slavoj Žižeks wurde der Spur einer Ethik des Realen im Werk Alain Badiou nachgegangen. Wie gezeigt werden konnte, bietet Badiou Theorie ein Denken/eine Praxis an, was dem hier Gesuchten zu entsprechen scheint und gleichzeitig die theoretischen Schwachstellen Žižeks hinter sich lässt. Badiou Begriff des Ereignisses liefert in seiner breiten theoretischen Elaboriertheit einen gangbaren Weg Abwesenheit zu denken. Dabei gelingt es Badiou mithilfe seines mathematischen Formalismus, der Gefahr einer Objektivierung des Fehlens zu entgehen. Das Ereignis ist letztlich nur als Mathem zu beschreiben. Ihm selbst kommt kein Seins-Status zu, ist vielmehr das, was nicht Sein-als-Sein ist. Letztlich ist das Ereignis im Sinne Badiou jenseits des Mathems nur über negative Kategorien zu beschreiben, im Sinne einer mehrfachen Subtraktivität. Wie deutlich geworden sein sollte, bleibt Badiou theoretisches System nicht bei der Frage des Ereignisses stehen. Im Zentrum seines Denkens steht jene Praxis, jene Bewegung, die er als Wahrheitsprozedur bezeichnet und die versucht einem Ereignis die Treue zu halten. Es ist diese Treue dem Ereignis gegenüber, die als Kern einer Ethik des Realen verstanden werden kann.

Von dieser Treue her ist für Badiou nicht nur das Subjekt zu denken, es ist diese Treue, die die Frage der Zeit ins Innerste des Wahrheitsdenken einführt. Wahrheit ist als Prozedur, als Bewegung eines Begehrens zu denken und vom Ereignis her generisch, also unabschließbar.

Mit Badiou's Denken könnte also vielleicht jener Gestus gefunden sein, der dem Fehlen verpflichtet bleibt und gegen ein Fehlen des Fehlens im Denken und in der Praxis der Theologie ins Treffen geführt werden mag.

Wesentlich ist hieran, dass dies, um hier nochmals Badiou zu zitieren, nichts „über die Welt, sondern über den Diskurs“⁴⁰³ zum Ausdruck bringt. Damit ist eine Identifizierung der Abwesenheit oder des Ereignisses mit Gott selbst ausgeschlossen. Das hier Vorgebrachte versteht sich also als Infragestellung oder im besten Fall als Korrektiv eines Diskurses, eines Denkens/einer Praxis, also eines Vollzugs, nicht aber eines Gottesbegriffes. Wohl mag es sich lohnen, Badiou's Denken als Instrumentarium für weiterreichende theologische Reflexionen beizuziehen. Zu fragen bliebe beispielsweise, ob der Begriff des Ereignisses und der Wahrheitsprozeduren nicht, wie weiter oben bereits angedeutet wurde, für eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Verständnis von Offenbarung taugte. Weiters könnte eine Auswertung von Badiou's Definition des ethisch Bösen, die er ausgehend vom Begriff des Ereignisses in seinem Ethik-Buch entwickelt, mögliche Kriterien bereitstellen, um das Fehlen des Fehlens, also in diesem Fall das sekundäre Fehlen, die „Schließung“ des Fehlens oder das vermeintliche „Alles-Sagen“ in Denken und Praxis der Theologie, knapper aufzeigen zu können, als dies Schneider-Harpprechts Diagnose zu leisten im Stande ist.

Abschließend sei noch angemerkt, dass das hier Vorgebrachte – von anderer Seite betrachtet – versucht den theologischen Diskurs an die Fragen dieser Zeit anzubinden. Wenn es stimmt, dass unsere Gegenwart eine der Radikalisierung, Kapitalisierung und Fundamentalisierung gewesen sein wird, und es ebenso stimmt, wie Badiou in seinem jüngst erschienen Buch „Das Jahrhundert“⁴⁰⁴ nachzeichnet, dass das vergangene 20. Jahrhundert am ehesten durch seine „*Passion des Realen*“⁴⁰⁵ charakterisiert werden kann, dann stellt sich einerseits die politisch und gesellschaftlich relevante Frage, wie Wahrheit zu denken sei, andererseits bohrt sich diese Frage ins Herz der theologischen Rede, und vielleicht auch ins Herz der christlichen Religion selbst. Und weder die Theologie noch die christliche Religion (oder besser: die christlichen Kirchen

⁴⁰³ Badiou: EE; S. 14 (22).

⁴⁰⁴ Badiou, Alain: Das Jahrhundert; aus dem Französischen von Heinz Jatho; Zürich-Berlin: diaphanes, 2006.

⁴⁰⁵ Badiou: Das Jahrhundert; S. 46 [H.i.O.].

unterschiedlicher Konfession) hatte (oder: hatten) in ihren geschichtlichen Vollzügen beständig *jenseits* dieser Radikalisierung, Fundamentalisierung und der Zugetanheit auf diese Passion des Realen hin statt. Es gab diese Passion und es gibt sie noch immer, mitsamt der Tendenz, dem Begehren nach Fundamentalisierung und Radikalisierung nachzugeben. Wohl ist dieses Begehren, oder seine Schleife, sein Weg, seine Ausfaltung, im gegenwärtigen Geschehen mitunter auch verschleiert. Das Begehren nach dem Alles, die Nivellierung der Differenz von Wissen und Wahrheit maskiert sich gerne als Bescheidenheit, konservative Gemäßigkeit und Diktat der Logik des Machbaren. All dem ist in den Schritt zu fallen und die Kastriertheit als solche zu benennen. Jenseits einer „Passion des Realen“ ist gegen die Herrschaft des Bestehenden ein Begehren zu realisieren, das einem Ereignis die Treue hält, dessen Namen viele sind – sei es der Name der Gerechtigkeit oder jener der Egalität – und man kommt nicht umhin auch jenen der Freiheit zu nennen. Negativ gewendet mag das Leid der anderen ein anderer Name eines Ereignisses sein, das Fehlen schlechthin. Nach all dem Gesagten ist diese Arbeit mit einem neuerlichen Rekurs auf ihren Titel zu schließen. Die Realisierung des Begehrens ist immer eine gebarrte. Die Realisierung ist der undialektisierbare Abstand von Realisierung und Verfehlung. Die Realisierung ist gespalten in die Realisierung und die gespaltene Realisierung.⁴⁰⁶ Es gibt nur Realisierung als Rasen ins Reale, als Rausch des Realen, als das, was jenseits des Lustprinzips in den Untergang treibt, zu nahe ans Ding heranführt, mit der Gefahr von ihm verschlungen zu werden, oder Realisierung als jenes Begehren, das sein Objekt als generisches zu denken im Stande ist und der Gespaltenheit stand hält, nicht nachlässt in ihrem Begehren. Dem Ereignis-Ding nähert man sich nur in der Psychose ganz, oder in einem Diskurs, der die Gespaltenheit der Realisierung verleugnet – dies ist die Verleugnung der Kastration, der Schwäche der Wahrheiten. Dem ist in den Schritt zu fallen und ein Begehren zu realisieren, das dieser Schwäche und der unmöglichen Möglichkeit die Treue hält.

⁴⁰⁶ Ich entnehme diese Formulierung Alenka Zupančič, die analog dazu von der Spaltung des Subjekts als gespalten zwischen dem pathologischen Subjekt und dem gespaltenen Subjekt spricht. Vgl. hierfür: Zupančič: Das Reale einer Illusion; S. 37f.

5 Literatur

AGAMBEN, Giorgio: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ARISTOTELES: Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur; übers., mit e. Einf. u. mit Anm. hrsg. von Hans Günter Zekl; Hamburg: Meiner, 1987.

BADIOU, Alain: Das Jahrhundert; aus dem Französischen von Heinz Jatho; Zürich-Berlin: diaphanes, 2006.

BADIOU, Alain: Das Sein und das Ereignis; aus dem Französischen von Gernot Karnecke; Berlin: diaphanes, 2005.

BADIOU, Alain: Deleuze. "Das Geschrei des Seins"; Zürich-Berlin: diaphanes, 2003.

BADIOU, Alain: Ethics. An Essay on the Understanding of Evil; Translated and introduced by Peter Hallward; London, New York: Verso, 2001.

BADIOU, Alain: Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen; aus dem Französischen von Jürgen Brankel; Wien: Turia + Kant, 2003.

BADIOU, Alain: Gott ist tot. Kurze Abhandlung über eine Ontologie des Übergangs; Titel der französischen Originalausgabe: Court traité d'ontologie transitoire (1998); Wien: Turia + Kant, 2002.

BADIOU, Alain: L'être et l'événement; Paris: Éditions Du Seuil, 1988.

BADIOU, Alain: Mathematics and Philosophy. The Grand Style and the Little Style; in: Badiou, Alain: Theoretical Writings; Edited and translated by Ray Brassier and Alberto Toscano; London, New York: Continuum, 2004; S. 3-20.

BADIOU, Alain: On Subtraction, in: Badiou, Alain: Theoretical Writings; Edited and translated by Ray Brassier and Alberto Toscano; London, New York: Continuum, 2004; S.103-117.

BADIOU, Alain: One, Multiple, Multiplicities; in: Badiou, Alain: Theoretical Writings; Edited and translated by Ray Brassier and Alberto Toscano; London, New York: Continuum, 2004; S. 67-80.

BADIOU, Alain: Paulus. Die Begründung des Universalismus; München: sequenzia, 2002.

BADIOU, Alain: Philosophy and truth, in: Feltham, Oliver; Clemens, Justin (Hg.): Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy; London, New York: Continuum, 2. Aufl. 2005 [1. Aufl. 2003], S.43-51.

- BADIOU, Alain: The Event as Trans-Being, in: Badiou, Alain: Theoretical Writings; Edited and translated by Ray Brassier and Alberto Toscano; London, New York: Continuum, 2004; S.97-102.
- BADIOU, Alain: The Question of Being Today; in: Badiou, Alain: Theoretical Writings; Edited and translated by Ray Brassier and Alberto Toscano; London, New York: Continuum, 2004; S. 39-48.
- BADIOU, Alain: Theoretical Writings; Edited and translated by Ray Brassier and Alberto Toscano; London, New York: Continuum, 2004.
- BADIOU, Alain: Truth: Forcing and the Unnameable, in: Badiou, Alain: Theoretical Writings; Edited and translated by Ray Brassier and Alberto Toscano; London, New York: Continuum, 2004; S.119-133.
- BADIOU, Alain; ŽIŽEK, Slavoj: Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch; hrsg. von Peter Engelmann; Wien: Passagen-Verlag, 2005.
- BARKER, Jason: Alain Badiou. A Critical Introduction (Modern European Thinkers); London, Sterling, Virginia: Pluto Press, 1. Aufl. 2002.
- BECKER, Oskar: Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 4. Aufl. 1990 [1. Aufl. 1975].
- BLANCHOT, Maurice: Politische Schriften. 1958-1993; aus dem Französischen übersetzt und kommentiert von Marcus Coelen; Zürich-Berlin: diaphanes, 2007.
- BOEHME, Tim Caspar: Ethik und Genießen. Kant und Lacan; Wien: Turia + Kant, 2005.
- BÜRGER, Peter: Ursprung des postmodernen Denkens; Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000.
- DE KESEL, Marc: „Ist Antigone nicht eine proto-totalitäre Figur?“ Zu Slavoj Žižeks Interpretation von Antigone; in: Vogt, Erich M. / Silvermann, Hugh J. (Hg.): Über Žižek. Perspektiven und Kritiken. ; Mit einem Beitrag von Slavoj Žižek. Übersetzt und mit einem Einleitungstext versehen von Erik M. Vogt; Wien: Turia + Kant, 1. Aufl. 2004; S. 74-94.
- DE SAUSSURE, Ferdinand: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft; hrsg. von Charles Bally und Albert Sechehaye, unter Mitwirkung von Albert Riedlinger; übersetzt von Hermann Lommel, mit einem Nachwort von Peter Ernst; Berlin, New York: Walter de Gruyter, 3. Aufl. 2001.
- DEISER, Oliver: Einführung in die Mengenlehre. Die Mengenlehre Georg Cantors und ihre Axiomatisierung durch Ernst Zermelo (Springer-Lehrbuch); 2., verbesserte und erweiterte Auflage; Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 2004.
- DERRIDA, Jacques: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen; Berlin: Merve Verlag, 2003.

- DERRIDA, Jacques: Grammatologie; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- DERRIDA, Jacques: Politik der Freundschaft; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- EVANS, Dylan: Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse; aus dem Englischen von Gabriella Burkhart; Wien: Turia + Kant, 2002.
- FELTHAM, Oliver / CLEMENS, Justin: An introduction to Alain Badiou's philosophy, in: Feltham, Oliver / Clemens, Justin (Hg.): Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy; Translated and edited by Oliver Feltham and Justin Clemens; London, New York: Continuum, 2005.
- FINKELDE, Dominik: Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner; Wien: Turia + Kant, 2007.
- FRANKS, Mary Anne: Von Sex und anderen Akten; in: Vogt, Erich M. / Silvermann, Hugh J. (Hg.): Über Žižek. Perspektiven und Kritiken. ; Mit einem Beitrag von Slavoj Žižek. Übersetzt und mit einem Einleitungstext versehen von Erik M. Vogt; Wien: Turia + Kant, 1. Aufl. 2004; S. 95-117
- FREUD, Sigmund: Entwurf einer Psychologie, in: Gesammelte Werke. Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885 bis 1938; Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, S.373-486.
- FREUD, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips, in: Gesammelte Werke XIII; Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, S.1-69.
- GIGANTE, Denise: Toward a Notion of Critical Self-Creation. Slavoj Žižek and the "Vortex of Madness", in: New Literary History. A Journal of Theory & Interpretation, 29. Jg. (1998) H. 1, S.153-168.
- GÖDEL, Kurt: What is Cantor's continuum problem?, in: Benacerraf, Paul (Hg.): Philosophy of mathematics. Selected readings; Second edition; Cambridge: Cambridge University Press, 2. Aufl. 1983, S.470-485.
- GRIGG, Russell: Absolute Freedom and Major Structural Change, in: Paragraph. A Journal of Modern Critical Theory, 24. Jg. (2001) H. 2, S.111-124.
- HALLWARD, Peter: Badiou: a subject to truth; Foreword by Slavoj Žižek; Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2003.
- HALLWARD, Peter: Introduction: Consequences of Abstraction, in: Hallward, Peter (Hg.): Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy; London, New York: Continuum, 2004.
- ILLOUZ, Eva: Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2004; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

- KANT, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Stuttgart: Reclam, 1996.
- KANT, Immanuel: Kritik der Praktischen Vernunft; Werkausgabe Band VII; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- KANT, Immanuel: Metaphysik der Sitten; Werkausgabe Band VIII; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- KAY, Sarah: Žižek. A Critical Introduction (Key contemporary thinkers); Cambridge: Polity Press, 1. Aufl. 2003.
- KHURANA, Thomas: Die Dispersion des Unbewußten. Drei Studien zu einem nicht-substantialistischen Konzept des Unbewußten: Freud - Lacan - Luhmann (Forschung psychosozial); Gießen: Psychosozial-Verlag, 2002.
- LACAN, Jacques: Das Freudsche Ding. Oder der Sinn einer Rückkehr zu Freud in der Psychoanalyse; aus dem Französischen von Monika Mager; Wien: Turia + Kant, 2005.
- LACAN, Jacques: Das Seminar Buch I. Freuds technische Schriften; hrsg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger; Textherstellung durch Jacques-Alain Miller; übersetzt von Werner Hamacher; Weinheim, Berlin: Quadriga, 2. Aufl. 1990 [1. Aufl. 1978].
- LACAN, Jacques: Das Seminar Buch VII. Die Ethik der Psychoanalyse; in dt. Sprache hrsg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger; Textherstellung durch Jacques-Alain Miller; übersetzt von Norbert Haas; Weinheim, Berlin: Quadriga, 1996.
- LACAN, Jacques: Das Seminar Buch XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse; Textherstellung durch Jacques-Alain Miller; übersetzt von Norbert Haas; Weinheim, Berlin: Quadriga, 4. Aufl. 1996 [1. Aufl. 1978].
- LACAN, Jacques: Das Seminar Buch XX. Encore; in dt. Sprache Hrsg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger; Textherstellung durch Jacques-Alain Miller; übersetzt von Norbert Haas; Weinheim, Berlin: Quadriga, 1986.
- LACAN, Jacques: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der Psychoanalytischen Erfahrung erscheint, in: Lacan, Jacques: Schriften I; hrsg. von Haas, Norbert; Weinheim, Berlin: Quadriga, 2. Aufl. 1986 [1. Aufl. 1973], S.61-70.
- LACAN, Jacques: Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale, in: Lacan, Jacques: Namen-des-Vaters; übersetzt aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek; Wien: Turia + Kant, 2006, S.11-62.
- LACAN, Jacques: Der Triumph der Religion, in: Lacan, Jacques: Der Triumph der Religion welchem vorangeht der Diskurs an die Katholiken; übersetzt aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek; Wien: Turia + Kant, 2006, S.59-90.

LACAN, Jacques: Diskurs an die Katholiken, in: Lacan, Jacques: Der Triumph der Religion welchem vorangeht der Diskurs an die Katholiken; übersetzt aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek; Wien: Turia + Kant, 2006, S.7-58.

LACAN, Jacques: Namen-des-Vaters; aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek; Wien: Turia + Kant, 2006.

LACAPRA, Dominick: Writing History, Writing Trauma; Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 2001.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus; Wien: Passagen Verlag, 3. Aufl. 2006 [1. Aufl. 1991].

LEUPIN, Alexandre: Lacan Today. Psychoanalysis, Science, Religion. New York: Other Press, 2004.

MORIARTY, Michael: Žižek, Religion and Ideology, in: Paragraph. A Journal of Modern Critical Theory, 24. Jg. (2001) H. 2, S.125-139.

MOUFFE, Chantal: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion; aus dem Englischen von Niels Neumeier; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

NEUHAUS, Peter: 'Erinnerung' als Brückenkategorie. Anstöße zur Vermittlung zwischen der Politischen Theologie von Johann Baptist Metz und der Tiefenpsychologischen Theologie Eugen Drewermanns (Forum Theologie und Psychologie 2); Münster: LIT, 2001.

PARKER, Ian: Slavoj Žižek. A Critical Introduction (Modern European thinkers); London, Sterling, Virginia: Pluto Press, 1. Aufl. 2004.

RECALCATI, Massimo: Der Stein des Anstoßes. Lacan und das Jenseits des Lustprinzips; Aus dem Italienischen von René Scheu; Wien: Turia + Kant, 2000.

ROUDINESCO, Elisabeth: Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems; aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek; Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.

SCHARLEMANN, Robert P. (Hg.): Theology at the End of the Century. A Dialogue on the Postmodern with Thomas J. J. Altizer, Mark C. Taylor, Charles E. Winquist and Robert P. Scharlemann (Studies in Religion and Culture); Virginia: The University Press of Virginia, 1990.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Ulrike: Mit Symptomen leben. Eine andere Perspektive der Psychoanalyse Jacques Lacans mit Blick auf Theologie und Kirche (Forum Theologie und Psychologie 3); München: LIT, 1998.

STOSIEK, Daniel: Herausfordernde Erinnerung. Gemeinsame Potentiale in Psychoanalyse, politischer Theologie und Judentum (Forum Theologie und Psychologie 5); Münster: LIT, 2001.

TILES, Mary: *The Philosophy of Set Theory. An Introduction to Cantor's Paradise*; Oxford, New York: Basil Blackwell, 1989.

VOGT, Erich M. / SILVERMANN, Hugh J. (Hg.): *Über Žižek. Perspektiven und Kritiken; mit einem Beitrag von Slavoj Žižek; übersetzt und mit einem Einleitungstext versehen von Erik M. Vogt*; Wien: Turia + Kant, 1. Aufl. 2004.

WIDMER, Peter: *Zwei Schlüsselkonzepte Lacans und ihre Bedeutsamkeit für die Praxis*; in: Gondek, Hans-Dieter; Hofman, Roger; Lohmann, Hans-Martin (Hg.): *Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001. S. 15-48.

WYSCHOGROD, Edith / CROWNFIELD, David / RASCHKE, Carl A. (Hg.): *Lacan and Theological Discourse (SUNY series in philosophy); With an Introduction by David H. Fischer and Comments by David Cownfield*; Albany: State University of New York Press, 1989.

ZEILLINGER, Peter: *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida (Religion - Geschichte - Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 29); Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida*; Münster: LIT, 2002.

ŽIŽEK, Slavoj: *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*; Berlin: Verlag Volk & Welt, 1. Aufl. 2000.

ŽIŽEK, Slavoj: *Das Unbehagen im Subjekt*; Wien: Passagen-Verlag, 1998.

ŽIŽEK, Slavoj: *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*; hrsg. von Peter Engelmann; übers. von Erik Vogt; Wien: Passagen-Verlag, 1. Aufl. 1996.

ŽIŽEK, Slavoj: *Did Somebody Say Totalitarianism?. Five Interventions in the (Mis)use of a Notion (Wo Es War)*; London, New York: Verso, 2001.

ŽIŽEK, Slavoj: *Die gnadenlose Liebe*; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Aufl. 2001.

ŽIŽEK, Slavoj: *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Aufl. 2003.

ŽIŽEK, Slavoj: *Die Tücke des Subjekts; (Titel der engl. Originalausgabe: The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology.)*; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

ŽIŽEK, Slavoj: *Enjoy your symptom!. Jacques Lacan in Hollywood and out*; Rev.ed.p.cm.; New York: Routledge, 2. Aufl. 2001 [1. Aufl. 1992].

ŽIŽEK, Slavoj: *From Proto-Reality to the Act. A Reply to Peter Dews*, in: *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 5. Jg. (2000) H. 3, S.141-148.

ŽIŽEK, Slavoj: Mehr-Genießen. Lacan in der Populärkultur; Wien: Turia + Kant, 3. Aufl. 2003 [1. Aufl. 1997].

ŽIŽEK, Slavoj: On Belief. London, New York: Routledge, 2001

ZUPANČIČ, Alenka: Das Reale einer Illusion. Kant und Lacan; mit einem Vorwort von Slavoj Žižek; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

ZUPANČIČ, Alenka: Die Ethik des Realen. Kant, Lacan (Wo Es war 7); hrsg. von Slavoj Žižek; Wien: Turia + Kant, 1995.

6 Abstract

Ausgehend von der Diagnose, der zufolge dem theologischen Denken ein Fehlen fehlte, versucht vorliegende Arbeit einen möglichen Gestus des Denkens des Fehlens aufzuspüren. Ausgegangen wird dabei von Jacques Lacans Ethik der Psychoanalyse. Die Auseinandersetzung mit Slavoj Žižeks Werk und dessen Rezeption der Lacanschen Ethik sowie die Darstellung von Alain Badious Ereignisbegriff sollen dieser Suche dienen. Žižeks von Lacan ausgehende Ethik des Realen und der bei ihm zentrale Begriff des Aktes wird von Badious Ereignisbegriff her einer Korrektur unterzogen. Letztlich wird in Badious Wahrheitsprozeduren und dem Moment einer Treue zum Ereignis jener Akt im Sinne Žižeks erblickt, der Lacans Ethik entsprechend einem Unmöglichen, einem Fehlen die Treue hält und dennoch nicht in der melancholischen Starre des Vermissens eines vermeintlich verlorenen Objekts stehen bleibt, sondern untrennbar mit einer Praxis verbunden ist. Diese Praxis ist eine Antwort auf die Diagnose des fehlenden Fehlens. Es ist insofern eine widerständige Praxis, als sie sich dem Schließen des Fehlens, dem möglichen Grund des Fehlens des Fehlens, entzieht und verweigert.

Based on the diagnosis, according to which theological thinking lacks a lack, this thesis is an attempt to approach a specific gesture of thinking lack as such. Jacques Lacans Ethics of Psychoanalysis may be regarded as initial point and background of this task, leading to a discussion of Slavoj Žižek's philosophical opus, especially his reception of Lacan's ethics, and a description of Alain Badiou's concept of the „event“. In the course of this exploration Žižek's Lacan-based Ethics of the Real and his theory of an ethical or radical act are criticised and modified by means of Badiou's theory of the event. Finally Badiou's „truthprocedures“, a procedure being faithful to an event, is emphasised as appropriate way to rethink Žižek's concepts of the act. This approach is in a position to remain faithful to lack as such, without being trapped in melancholic mourning due to the loss of an objekt that never was possessed. This procedure is regarded as appropriate approach to a required gesture of thinking lack, as imposed by the diagnosis of a lack of lack in theological discourse. Moreover, it is a resistive praxis that detracts itself from any closure of lack as such.

7 Anhang

Lebenslauf

Name Ewald Palmetshofer

Geburtsdaten 15. August 1978, Linz

Staatsbürgerschaft Österreich

Wohnort Kirchstetterngasse 53/9
1160 Wien

Bildungsweg 1984-1988: Volksschule Mönchdorf (OÖ)
1988-1992: Hauptschule Königswiesen (OÖ)
1992-1996: BORG Perg (OÖ)
1996 Matura
1997 Zivildienst
1998 ein Semester Studium der Germanistik und
Theaterwissenschaft
1998-2008 Studium der Komb. Religionspädagogik und PPP

Berufsweg 2003-2005 Betreuer in einer sozialpädagogischen
Wohneinrichtung für sozial benachteiligte Jugendliche und
junge Erwachsene
2006-2007 Betreuer in einer Einrichtung für Wohnungslose
2007-2008 Hausautor am Schauspielhaus Wien

Wien, August 2008