

Philosophische Fakultät  
der  
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Masterarbeit zur Erlangung des akademischen Grades  
„Master of Arts (M.A.)“

Politische Welten.  
Ein Vergleich zwischen Alain Badiou und Klaus Held

vorgelegt von

Óscar Palacios Bustamante

Eifelstraße 45  
53119 Bonn DE

Matrikelnummer: 2989870  
Studiengang: Philosophie

Erstgutachter: Prof. Dr. Markus Gabriel  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Hans Rainer Sepp

A la memoria y la noticia de  
nuestras abuelitas Mela y Nicolasa,  
y nuestros abuelitos Germán y Emilio

In memoriam meiner Großeltern

Today the great majority of people do not have a name; the only name available is 'excluded', which is the name of those who do not have a name. Today the great majority of humanity counts for nothing. And philosophy has no other legitimate aim than to help find the new names that will bring into existence the unknown world that is only waiting for us because we are waiting for it.

Alain Badiou,  
"The Caesura of Nihilism"

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	5
I. Das Problem der Welt .....	11
I. a. Die hermeneutisch-phänomenologische Untersuchung der Welt bei K. Held .....	14
I. a. 1. Ein Ursprung von der Phänomenologie der Welt: Heraklit von Ephesus .....	14
I. a. 2. Zur Phänomenologie der Weltlichkeit: Sonderwelten und Welt als <i>singulare tantum</i> .....	22
I. b. Die mathematische Onto-logie der Vielheit bei A. Badiou .....	28
I. b. 1. Absolute Ontologie und Vielheit-ohne-Eins .....	28
I. b. 2. Welten als onto-logische Lokalisierung der Vielheit .....	37
I. c. Vergleich und Diskussion .....	43
II. Das Problem des Politischen .....	50
II. a. Zur politischen Doxa .....	53
II. b. Zur Idee.....	58
II. c. Vergleich und Diskussion .....	65
Schlussfolgerungen .....	69
Literaturverzeichnis und Quellen .....	71

## Einleitung

Eine der gegenwartsphilosophischen Debatten, die in den letzten Jahren weltweite Aufmerksamkeit erregt hat, ist die unter dem Namen „Realismus“ bekannte Debatte, zu deren Hauptvertretern Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman, Markus Gabriel, Maurizio Ferraris oder Quentin Meillassoux zählen.

Der Name „Realismus“ (zusammen mit seinen Varianten „spekulativem Realismus“, „neuem Realismus“ usw.) bezeichnet einen Kern von erkenntnistheoretischen, ontologischen und ethischen Problemen, dem eine Heterogenität von Forschungsperspektiven, Vorläufern und Versuchen entspricht.

Das, was diese Heterogenität für die Gegenwartsphilosophie und die „Realisten“ selbst bedeutet, stellt schon ein zugleich interpretatives und politisches Problem: Worin besteht eigentlich die Kennzeichnung „realistisch“, und woher oder aus welchem Kontext stammt ihre Entstehung und Verbreitung? Mit den Worten von Dan Zahavi: „What institutional establishment was it [speculative realism] a reaction against, and why did it gain popularity at the time and in the way it did?“<sup>1</sup>

Erwähnenswert ist die von Inga Römer argumentierte Betrachtung, nach der solche Heterogenität keine philosophische Schule, sondern vielmehr eine symptomatische Homonymie darstelle. Römer zufolge sei die „Realismusdebatte“ ein Symptom der Gegenwartsphilosophie, das in vierfacher Weise zu verstehen sei:

[1.] Als ein Symptom für eine gewisse Orientierungslosigkeit [der Gegenwartsphilosophie], [2.] als ein Symptom für ein gesellschaftspolitisches Unbehagen mit einem konstatierten Relativismus, einem Wiedererstarben radikaler religiöser Bewegungen sowie mit einem zu Ideologien neigenden Naturalismus, [3.] als ein Symptom von einer Renaissance des Interesses am Problem der Metaphysik, sowie [4.] als ein Symptom für das Zusammenwachsen von analytischer und kontinentaler Tradition.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Dan Zahavi, „The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism“, S.307, Fußnote 11.

<sup>2</sup> Inga Römer, „Realismus als Herausforderung der Gegenwartsphilosophie“, 0:28:00.

Inwiefern diese vier symptomatischen Aspekte dem „Realismus“ gerecht werden, steht natürlich zur Diskussion. Römer setzt aber trotzdem einen für die „Realisten“ wichtigen Zusammenhang voraus, der sogar als Hintergrund für den oben erwähnten Kern von Problemen fungiert, nämlich den Zusammenhang zwischen dem Nachdenken, was für eine philosophische Zeit unsere Gegenwart widerspiegelt, und der Frage, was für eine Metaphysik dieselbe Gegenwart von uns fordert, damit wir ihre spezifischen Probleme angehen können. Eine Selbstreflexion der Philosophie angesichts ihrer Gegenwart einerseits und eine Erneuerung ihrer begrifflichen Rahmen und Fähigkeiten durch die Überprüfung ihrer metaphysischen Voraussetzungen andererseits. Dieser Zusammenhang zwischen Selbstreflexion und Überprüfung der zeitgenössischen Metaphysik würde in stärkerem Maße den philosophischen Hintergrund des „Realismus“ konfigurieren, der als ein Schlüssel der Gegenwartsphilosophie betrachtet werden könnte. Was würde aber als Leitfaden für die „realistische“ Bearbeitung dieses Zusammenhanges fungieren? Wodurch unterscheidet sich eine „realistische“ Metaphysik?

Obzwar die Besinnungsweise oder die Geste, die dieser Zusammenhang zwischen Selbstreflexion und Überprüfung der Metaphysik darstellt, auf ein cartesianisch-kantisches Erbe zurückbezogen werden könnte, stellen sich paradoxerweise die meisten „Realisten“ als „Anti-Kantianer“ vor, im Sinne davon, dass sie bei der kritischen Philosophie Kants den Ursprung eines ihnen gemeinsamen theoretischen Gegners finden, nämlich der sogenannten „These“ vom Korrelationismus:

Correlationism is the view that subjectivity and objectivity cannot be understood or analyzed apart from one another because both are always already intertwined or internally related. It is the view that we only ever have access to the correlation between thinking (theory) and being (reality) and never to either in isolation from or independently of the other. On this view, thought cannot get outside itself in order to compare the world as it is ‘in itself’ with the world as it is ‘for us’. Indeed, we can neither think nor grasp the ‘in itself’ in isolation from its relation to the subject, nor can we ever grasp a subject that would not always-already be related to an object.<sup>3</sup>

Der Leitfaden des „realistischen“ Kernes von Problemen oder der fokale Punkt der „realistischen“ Homonymie wäre dann eine Kritik (der kantischen Kritik) oder eine

---

<sup>3</sup> Dan Zahavi, „The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism“, S. 293.

Kehrtwende, die darin bestehen würde, andere Formen von Denken bzw. Intelligibilität der Wirklichkeit vorzuschlagen, die sich auf keine (transzendental-)subjektive Zugänglichkeit zur Wirklichkeit, d. h. auf keinen „korrelativistischen“ Ausgangspunkt für das Verstehen der Sinngegebenheit beschränken würden. Angesichts einer „Realität ohne Subjekt“ (oder des Problems vom Aufbau des Realen ohne Subjekt), d. h. so unabhängig wie möglich von einer subjektiven Sphäre, würden vielmehr jene anderen Formen von Intelligibilität der Wirklichkeit andere Begriffe, Strukturen (oder Anti-Strukturen) oder sogar Stimmungen anzeigen, ohne in eine vereinfachte „onto-theologische“, vorkritische Philosophie zurückzufallen, d. h. durch eine tiefe Überprüfung von klassischen und transzendentalen metaphysischen Voraussetzungen, ohne die Wirklichkeit des Subjektiven selbst auszuschließen.<sup>4</sup>

So radikal wie man diese Gegenüberstellung „Realismus/Korrelationismus“ vorstellen und begründen möchte, und so schematisch wie sie auf den ersten Blick scheinen kann, bleibt natürlich die Frage offen, inwieweit die „Realismusdebatte“ für die zeitgenössische und künftige Philosophie tiefsinnig oder bedeutsam ist. Auf jeden Fall stellt aber schon diese Gegenüberstellung eine Schlüsselgelegenheit dar, nach der Gegenwart und der Richtung von verschiedenen philosophischen Traditionen sowie nach den Beziehungen zueinander zu fragen, um die oben erwähnte „realistische“ Geste zu erwidern (was als die dialogisch konstruktive Seite der „Realismusdebatte“ bezeichnet werden kann).

Die Tatsache, dass eine gegenwartsphilosophische Forschungslinie sich als Gegner von so geschichtlich wichtigen Traditionen vorstellt, macht auf die Möglichkeit aufmerksam, dass es vielleicht bei solchen Traditionen eine gewisse Unzulänglichkeit angesichts der zeitgenössischen (philosophischen und nicht nur philosophischen) Probleme gibt, und dadurch dass jene Traditionen eine jeweilige Selbstreflexion zugunsten einer Selbsterneuerung anstellen sollten.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Vgl. Markus Gabriel (Hg.), *Der Neue Realismus*, S. 8-16.

<sup>5</sup> Beispielsweise hat Dan Zahavi in diesem Sinne die Gegenwart der phänomenologischen Tradition mit den folgenden Worten beschrieben:

As for phenomenology, I think it currently finds itself at a crossroad. It continues to remain a source of inspiration for other disciplines, and at least certain of its ideas have also been taken up by analytic philosophy and cognitive science. At the same time, phenomenology remains under attack from a variety of different positions, including hard-nosed naturalism and neurocentrism, and after

Aus welcher Perspektive und wie sind beispielsweise Grundbegriffe wie „Sinn“, „Wirklichkeit“, „Denken“, „Subjekt“, „Erlebnis“ oder „Ereignis“ heutzutage philosophisch zu verstehen? Aus welchem Grund und wie können wir heute die Grenzen von einer bestimmten Philosophie lokalisieren und eventuell überwinden? Welche sind die zeitgenössischen Probleme, die unterschiedliche und sogar gegensätzliche philosophische Richtungen verbinden können?

Das Anliegen der hier vorgelegten Masterarbeit ist zu versuchen, ein quer durch zwei Formen von Philosophieren sich ergebendes Problem zu erfassen, nämlich das Problem des Politischen, das sowohl von Alain Badiou (1937-) als auch von Klaus Held (1936-) bearbeitet wird, um eine komparative Untersuchung zu dieser von der „Realismusdebatte“ ermöglichten Schlüsselgelegenheit beizutragen.

In welchem Sinne und nach welcher Methode wird hier das Problem des Politischen verstanden? Aus welchem Grund werden diese zwei Autoren für die vorliegende Untersuchung ausgesucht?

Die philosophische Betrachtung der Politik impliziert, nicht nur dass eine bestimmte Idee des Politischen unter verschiedenen möglichen Namen („Tugend“, „Gerechtigkeit“, „Geselligkeit“, „Freundschaft/Feindschaft“, „Demokratie“ usw.) verstanden wird, sondern auch dass die jener politisch-philosophischen Idee entsprechenden Möglichkeitsbedingungen und Verfahren in ihren Begriffen und Geschichte entfaltet werden, um eine argumentative (und manchmal sogar auch performative) Begründung aufzubauen.

---

the death of Henry, Levinas, and Derrida it is not clear who, if any, their natural successors are. It is not easy to identify new thinkers who in equal measures are innovating phenomenology. [...] what we rather find is a lot of work being done in two directions: inward (and backward) and outward (and forward). On the one hand, we find a continuing engagement and conversation with the founding fathers (and mothers). The philosophical resources and insights to be found in Husserl's, Heidegger's and Merleau-Ponty's work are evidently not yet exhausted. On the other hand, an increasing amount of dialogue is taking place between phenomenology and other philosophical tradition and empirical disciplines.

It is hard to predict how many self-avowed phenomenologists there will be 100 years from now. But I am quite confident that the basic insights found in phenomenology will continue to appeal to and attract and inspire gifted thinkers. In fact, if there is any truth to phenomenology, it should be able to renew itself, and continue to flourish in new forms and perhaps also under new names. (Dan Zahavi, „The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism“, S. 304f).



In diesem Sinne kann man sagen, dass eine mögliche Forschungsmethode einer politisch-philosophischen Untersuchung darin besteht, den Zusammenhang zwischen diesen Elementen, nämlich zwischen dem Politischen und seinen Bedingungen ans Licht zu bringen.

Die These des vorliegenden Vergleiches ist, dass sowohl Alain Badiou als auch Klaus Held unter dem Politischen die Entstehung der Verbindung von früher getrennten Welten verstehen, wobei aber die entsprechenden Betrachtungen der Vielheit von Welten aus unterschiedlichen Traditionen und begrifflichen Rahmen stammen. Dies heißt, dass die jeweiligen Untersuchungen über das Problem der Welt bzw. der Weltlichkeit als die entscheidenden, zugrunde liegenden Betrachtungen für das Verstehen des Politischen bei diesen Autoren interpretiert werden. Mit anderen Worten: das, was unter dem Politischen sowohl bei Badiou als auch bei Held verstanden wird, beruht hauptsächlich darauf, von welchem Ausgangspunkt und wie die Vielheit von Welten in ihren Bedingungen, Seinsweise und Entfaltung verstanden wird.

Durch die Bearbeitung vom Problem der Welt (im ersten Kapitel des Textes) werden dann zwei Untersuchungen über die Vielheit von Welten verglichen werden, nämlich die hermeneutische Phänomenologie der Weltlichkeit von Klaus Held und die mathematische Onto-logie von Alain Badiou. Entsprechend wird es danach (im zweiten Kapitel) erklärt werden, wie das Politische in seiner Entstehung und Vorgang von Held als die politische Doxa einerseits und von Badiou als das ereignishafte, politische Subjekt andererseits verstanden wird, wobei die zusammentreffende Idee des Politischen als Verbindung von Welten bei beiden Autoren hervorgehoben werden wird. Zum Schluss wird es mit Hilfe des Begriffs von Vermittlung gefragt werden, inwieweit beide politisch-philosophische Standpunkte trotz ihrer unterschiedlichen begrifflichen Rahmen kompatibel sein können.

Im Laufe des Textes wird es entscheidend sein, inwieweit der Vergleich zwischen Badiou und Held einen gewissen Gegensatz darstellt, der mit zwei verschiedenen Arten von Zugang oder Ausgangspunkt zum Verständnis von Begriffen wie Sinnggebenheit, Weltlichkeit oder Subjekt zu tun hat. Einerseits stellt die Phänomenologie Helds eine der letzten Versuche von hermeneutischer Transzendentalphilosophie dar und andererseits versucht Badiou, eine

absolute Onto-logie zu begründen, die ihren Ausgangspunkt in keiner transzendentalsubjektiven Zugänglichkeit hat, und die tief entscheidend für die „neuen Realisten“ ist.<sup>6</sup>

In diesem Sinne wurde es gemeint, dass die vorliegende Untersuchung ein Beitrag zu den zeitgenössischen Erläuterungen dazu sein kann, inwiefern die Grenzen von gegensätzlichen Arten von Philosophieren zu reflektieren sind, und inwieweit ein zentrales philosophisches Problem der Treffpunkt von unterschiedlichen Traditionen sein kann, in dem die Gelegenheit zu finden ist, die Philosophie als dialogische Forschung, Denkdifferenz und politische Kreativität zu erneuern.

---

<sup>6</sup> Vgl. beispielsweise Markus Gabriel, *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, S. xxii-xxviii; *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, S. 141-157; Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, S. 141ff, 149ff.

## I. Das Problem der Welt

Worin besteht die Problematik der Welt und in welchem Sinne stellt sie ein Treffpunkt der Untersuchungen von Alain Badiou und Klaus Held dar?

„Welt“ wird zwar philosophisch in mehreren ontologischen, erkenntnistheoretischen oder sprachphilosophischen Bedeutungen gebraucht, im Rahmen der vorliegenden Forschung ist aber unser Ausgangspunkt (oder die Hypothese, mit der es in diesem Kapitel gearbeitet wird), dass „Welt“ zumindest auf drei Probleme hinweist und in Zusammenhang bringt, nämlich

(1) wie die Gegebenheit der Sachen oder der Wirklichkeit gedacht werden kann, d. h. was für ein Zugang zum Verständnis und entsprechender Beschreibung der Sachgegebenheit primär ausgesucht und entwickelt werden kann,

(2) wie die Struktur jener Sachgegebenheit sich denken lässt, d. h. wie der Einklang der Sachen, die Ordnung oder die Kohäsion der Wirklichkeit beschrieben werden kann,

und (3) wie diese Struktur im Werden der Sachen explizit oder implizit erfahren wird, d. h. was für auf diese Wirklichkeitsstruktur beruhende Einstellungen und Erfahrungen entscheidend bei der Untersuchung der Sachgegebenheit zu unterscheiden sind, besonders weil die Untersuchung selbst eine (selbst-)bestimmte Einstellung zur Sachgegebenheit ist (was in einem Moment von Selbstreflexion der Untersuchung zum (1) Problem des Zuganges zum Sachgegebenheitsverständnis zurückführt).

Die Problematik der Welt besteht dann aus drei zueinander in Beziehung gesetzten Problemen: (1) dem Problem des Zuganges zum Sachgegebenheitsverständnis, (2) dem Problem der Wirklichkeitsstruktur und (3) dem Problem der möglichen Einstellungen zur Wirklichkeit (und zu (1) zurück).

Wie beschäftigen sich Alain Badiou und Klaus Held mit dieser grundlegenden Problematik?

Eine beiden Autoren gemeinsame Grundidee ist, dass Sinn von vornherein und grundsätzlich weltlich ist. Mit anderen Worten: eine Welt gibt es da, wo es Sinn gibt. Deswegen kann die Erläuterung zur Sinnggebenheit als Leitfaden der Bearbeitung von der Weltproblematik fungieren. Welt stellt einen Rahmen von Problemen dar, in dem Sinn gedacht und erklärt werden kann, und insofern Sinn in seiner Gegebenheit und Struktur jeweils verstanden und erläutert wird, werden die oben erwähnten Probleme auf verschiedene Weisen beantwortet. Und da die Erläuterungsweisen der Weltproblematik in der Wirklichkeit bzw. der Sachgegebenheit verankert bleiben, entsprechen jene Erklärungsweisen bestimmten Entscheidungen ((1)) und Einstellungen ((3)), die ebenso ein Verständnis von (weltlichem) Sinn ausdrücken.

Während es bei Klaus Held den Zugang einer hermeneutischen Phänomenologie (einer hermeneutisch-transzendentalphänomenologischen Beschreibung der subjektiven, horizonthaftigen Strukturen von Sachen und Sinnggebung) gibt, wobei das Verständnis des Sinnes als der horizonthaftigen Erfahrung von etwas als etwas zu finden ist, gibt es bei Alain Badiou eine mathematische Onto-logie (eine Erneuerung der Metaphysik ohne allumfassende Einheit zugunsten eines Verstehens der sich differenzierenden Sinnggebenheit), wobei Sinn als die Lokalisierung der Vielheit von Seienden gedacht wird.

Die onto-logische Entscheidung, die Sinnggebenheit zu erklären, ohne in einer transzendentalsubjektiven Sphäre den Ausgangspunkt der Erklärung zu finden, spiegelt die analytische Einstellung Badiou wider, während Held eine geschichtlich kritische, phänomenologische Einstellung durch die hermeneutische Bearbeitung von der klassischen Problemen der Transzendentalphänomenologie ausdrückt, die ihm ermöglicht, die politische Doxa von der wissenschaftlichen Einstellung und der phänomenologischen Einstellung selbst zu unterscheiden.

Im Folgenden wird es dann gezeigt, nicht nur wie Held und Badiou die Weltproblematik mit dem Verstehen des Sinnes als Leitfaden bearbeiten, sondern auch insofern Begriffe oder

Bereiche wie Wissenschaft (oder Mathematik), Metaphysik (und ihr sogenanntes onto-theologisches Ende) und alltägliches Leben verschiedene theoretische Rollen bei diesen Arten von Philosophieren spielen.

## I. a. Die hermeneutisch-phänomenologische Untersuchung der Welt bei K. Held

### I. a. 1. Ein Ursprung von der Phänomenologie der Welt: Heraklit von Ephesus

Die Phänomenologie Klaus Helds fängt mit einer geschichtlich-philosophischen, sogar methodisch metaphänomenologischen Entscheidung an, die er mit den folgenden Worten ausdrückt: Phänomenologie — noch spezifischer: die phänomenologische Thematisierung der Welt als ihr Fundamentalthema<sup>7</sup> — ist „[...] nicht vom Himmel gefallen“.<sup>8</sup> Wie wird etwas von der Phänomenologie thematisiert und woher stammt eine solche Thematisierung?

Held zufolge heißt Phänomenologie („*lógos* der *phainómena*“) „[...] ‚Wissenschaft vom Erscheinenden in seinem Erscheinen‘ [...]“.<sup>9</sup> Das von der Phänomenologie Thematisierte ist ein Erscheinendes, dessen Erscheinen spezifisch zum wissenschaftlichen Thema gemacht wird. Der Anspruch solcher Wissenschaft besteht aber darin, gerade solche Tat von Erscheinen *im* Erscheinenden zu finden. Die phänomenologische Suche nach dem Erscheinen des Erscheinenden ist primär auf das Erscheinende *selbst* gerichtet: „zu den Sachen *selbst!*“. Das Gesuchte von der Phänomenologie ist die Selbstheit des Erscheinens. Anders gesagt: die „Sache“ des phänomenologischen Suchens bzw. Thematisierens ist, wie das Erscheinende seine eigene Tat von Erscheinen von ihm selbst verwirklicht. Diese Tat von Erscheinen bedeutet aber zugleich, dass sie schon irgendwie von uns bekannt ist. Phänomenologie ist sozusagen eine Art (Wieder-)Erkennung von dem, was wir schon als Erscheinung kannten, erfahren. Dies heißt, dass die Selbstheit des Erscheinens kein für uns geschlossenes „An-Sich-Sein“ ist, sonst wäre es eigentlich für uns von vornherein unmöglich, nach ihr zu fragen. Die Selbstheit des Erscheinens ist kein definitives, in sich geschlossenes Wesen, sondern ein auf verschiedene Weisen offener, laufender Vorgang, weil sie eben eine Tat ist. Die Tat von Erscheinen des Erscheinenden entspricht unserer Tat von Schon-erfahren-zu-haben und

<sup>7</sup> Vgl. Klaus Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, S. 11.

<sup>8</sup> Ebd., S. 25.

<sup>9</sup> Klaus Held, *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*, S. 17.

(Wieder-)Erkennen-zu-können. Irgendwie war schon und ist noch die Selbstheit des Erscheinens für uns zugänglich. Gerade diese Weise, auf die diese Selbstheit uns zugänglich ist (Selbstheit, in der das Erscheinende selbst zugleich erscheint), ist die „Sache“ der Phänomenologie. Die wissenschaftlich-phänomenologische „Sache“ wird dann „[...] nicht als etwas an sich Bestehendes [...]“ betrachtet, „[...] sondern in ihrer Korrelation mit der Weise, wie sie für uns zum Erscheinen kommt“.<sup>10</sup> Der Vorgang der Tat von Erscheinen, bei dem die phänomenologisch-sachliche Selbstheit zu untersuchen ist, besteht in dieser Korrelation.

Ist diese Korrelation zwischen dem Erscheinen des Erscheinenden und der Weise, wie wir das Erscheinen selbst erfahren, ausschließlich von der Phänomenologie thematisiert? Wurde diese „Sache“ eigentlich von der Phänomenologie „erschaffen“? Keineswegs. Gerade weil die Phänomenologie eine Art (Wieder-)Erkennung ist, kann sie nicht ignorieren, wie die „Sache“ selbst schon früher erfahren, bekannt und sogar in Worten dargelegt wurde. Durch die Weise, auf die wir die Selbstheit des Erscheinens schon erfahren haben, weist jene Selbstheit auf eine Geschichtlichkeit dieser Korrelation an. Deswegen fordert die phänomenologische Thematisierung eine Art von geschichtlicher Analyse. Die Phänomenologie ist nicht vom Himmel gefallen, weil sie die (Wieder-)Erkennung einer Korrelationsgeschichtlichkeit ist, die in einer Tradition zu finden ist. Durch die thematisierende Untersuchung der Tat von Erscheinen, der die geschichtliche Korrelation inhärent ist, wird die Phänomenologie in einer bestimmten Tradition gewurzelt. Die Methode, nach der jene Tradition gesucht und explizit gemacht wird, ist die Hermeneutik. Durch die Geschichtlichkeit der Korrelation sind Phänomenologie und Hermeneutik in einer einzigen Analyse wissenschaftlich verbunden.

Deswegen besagt Held, dass es in seiner Phänomenologie nicht um „Philosophiegeschichte“ geht, sondern um eine phänomenologische Thematisierung, d. h. eine „phänomenologische Sachanalyse“ der Erfahrungen beispielsweise von der Natur oder der Welt. Da solche Erfahrungen sich aber durch „den geschichtlichen Wandel im Verständnis“ dessen, was „Natur“ oder „Welt“ heißen, geändert haben, „[...] wird die besagte Sachanalyse nur dann ihrer ‚Sache‘ gerecht, wenn sie jenen Wandel hermeneutisch nachzeichnet“.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Ebd., S. 305.

<sup>11</sup> Ebd., S. 13.

Besonders im Gefolge Husserls und Heideggers findet Klaus Held den Ursprung jener Tradition bei „den Griechen der Antike“, denn bei der altgriechischen Philosophie und — um einen Terminus von Hans Blumenberg zu verwenden — Proto-Philosophie findet Held den Ursprung der Wissenschaft überhaupt, deren erste Erörterungen und Formulierungen auch den geschichtlichen Ursprung der phänomenologischen Thematisierung darstellen. So bezieht sich diese hermeneutische Seite der philosophischen Entscheidung Helds auf das, was als die altgriechische „Urstiftung“ von Husserl bezeichnet wurde:

Uns gilt es die *Teleologie* in dem geschichtlichen Werden der Philosophie, insonderheit der neuzeitlichen, verständlich zu machen, und in eins damit, uns über uns selbst Klarheit zu verschaffen, als ihre Träger, in unserer persönlichen Willentlichkeit ihre Mitvollzieher. [...] Wir sind eben, was wir sind, als Funktionäre der neuzeitlichen philosophischen Menschheit, als Erben und Mitträger der durch sie *hindurchgehenden* Willensrichtung, und sind das aus einer Urstiftung, die aber zugleich Nachstiftung und Abwanderung der griechischen Urstiftung ist. In dieser liegt der *teleologische Anfang*, die wahre Geburt des europäischen Geistes überhaupt.<sup>12</sup>

Held interpretiert dann diese „Urstiftung“ im Sinne davon, nicht nur dass „[...] die Phänomenologie als Wiederaufnahme der ältesten Idee von Philosophie und Wissenschaft bezeichnet werden [darf]“,<sup>13</sup> sondern auch dass die Phänomenologie,

[...] wenn sie im Geiste ihrer Urmatrix „zu den Sachen selbst“ betrieben werden soll und mehr sein soll als eine scholastische Auslegung ihrer „Klassiker“, nicht ohne hermeneutischen Rückgriff auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte möglich ist, nämlich nicht ohne die Reflexion darauf, was aus dem Urstiftungssinn der Episteme [bzw. der Wissenschaft] in ihrer weiteren Entwicklung wurde.<sup>14</sup>

Aus diesem Grund muss unsere Wiederholung von der Phänomenologie der Welt Helds in einer entsprechenden und sehr kurzen Wiederholung von einem Ursprung der Wissenschaft überhaupt ihren Ausgangspunkt haben, nämlich in der *lógos*-Theorie von Heraklit von Ephesus, die eine entscheidende Komponente der sogenannten Urstiftung darstellt, und in der der vieldeutige Begriff der Welt selbst in der uns bekannten Geschichte der Philosophie geboren ist.

---

<sup>12</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, §15, S. 71f (HUA VI).

<sup>13</sup> Klaus Held, *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*, S. 17.

<sup>14</sup> Klaus Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, S. 26.



Ein hermeneutisches Problem muss aber hier offen gelassen werden.

Held besagt, dass „[...] der Zugang zum frühgriechischen Denken traditionell und bis heute – ob die Interpreten sich dies eingestehen oder nicht – durch die Denkbahnen und die Begrifflichkeit des Aristoteles vermittelt ist“.<sup>15</sup> Da Aristoteles „[...] den Umschlagplatz zwischen dem Geist der frühesten Wissenschaft und der Herrschaft des Geistes der späteren Wissenschaft“ darstelle, und da wir so tief abhängig von seinem Denken bei der Beschäftigung mit den Griechen der Antike seien, dass diese Abhängigkeit normalerweise unbemerkt bleibe, sei dann Held zufolge „[...] jede Aneignung und Auslegung der frühen griechischen Denker [...]“ ohne Auseinandersetzung mit Aristoteles einfach „[...] bodenlose Spekulation“.<sup>16</sup>

Die vieldeutige und komplizierte Rolle Aristoteles' ist zwar entscheidend für die Geschichte und die zeitgenössische Entwicklung von der Wissenschaft und der Menschheit überhaupt, wir betrachten aber solche Rolle („solche Abhängigkeit“) *auch* als eine Komponente des Ausdrucks von einer noch komplizierteren Entscheidung des Menschen, sich selbst geschichtlich zu verstehen, die nicht gänzlich von gewissen politischen Problemen unabhängig ist. Dies heißt, obwohl die Auseinandersetzung mit Aristoteles „unumgänglich“ ist, um den Menschen heute zu verstehen, kann es sein, dass jener Vorwurf einer „bodenlosen Spekulation“ eigentlich eine Verslossenheit oder das Verkennen der Möglichkeit ist, andere Geschichten der Menschheit (und dann andere Formen der Geschichtlichkeit) erkennen zu können. Anders gesagt: „die Griechen der Antike“ können einen „Ursprung“ oder eine „Urstiftung“ darstellen, weil eine entsprechende, bestimmte Entscheidung von Sich-selbst-zu-Verstehen getroffen und vorausgesetzt wird. Eine solche Entscheidung, sogar in ihrer wissenschaftlichen und politischen Tiefe und Macht, schöpft aber das Möglichkeitsfeld vom geschichtlichen Selbstverständnis des Menschen nicht aus. Diese Beziehung zwischen diesem geschichtlichen Möglichkeitsfeld und den menschlichen Entscheidungen von Sich-selbst-zu-Verstehen, die andere Geschichten der Menschheit ermöglichen würde (nicht nur in Bezug auf andere frühe griechische Philosophierenden,

---

<sup>15</sup> Klaus Held, *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*, S. 14.

<sup>16</sup> Ebd., S. 22.

sondern sogar auch über den frühgriechischen Moment hinaus), muss aber anderswo vorgestellt und diskutiert werden.

\*\*\*

Beginnen wir mit einer sehr kurzen Durchsicht vom Proömium des Buches von Heraklit von Ephesus. Der Text, der zurzeit in der Diels-Kranz-Ausgabe verfügbar ist, lautet so:<sup>17</sup>

[B1:] Diesen Logos, der doch ewig ist, begreifen die Menschen nicht, weder bevor sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen haben. Denn obgleich alles nach diesem Logos geschieht, gebärden sie sich wie die Unerfahrenen, wenn sie sich an solchen Worten und Werken versuchen, wie ich sie künde, indem ich ein jedes nach (seiner) Natur deute und klar mache, wie sich es damit verhält. Die anderen Menschen aber wissen ebenso wenig, was sie im Wachen tun, wie sie ja auch missachten, was sie im Schläfe tun.

[B114:] Wenn man mit Verstand reden will, muß man sich wappnen mit diesem allen Gemeinsamen wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch stärker. Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze aus dem einen göttlichen. Denn es gebietet, soweit es nur will, und genügt allem und siegt ob allem.

[B2:] Daher muss man dem Gemeinsamen folgen. Aber obschon der Logos allen gemein ist, leben die meisten so, als ob sie eine private Einsicht hätten.

Das Proömium eines Buches aus diesem Zeitalter (6., 5. Jahrhundert v. Chr.) fasst den Inhalt des ganzen Buches zusammen. So finden wir zuerst einen Gegensatz zwischen den Menschen (Mitbürgern von Heraklit in Ephesus) und dem Logos. Die Frage ist: Was heißt Logos? Die Antwort, die der Inhalt des Buches darstellt, ist ein Anfang der Philosophie selbst.

Die Vieldeutigkeit des Wortes *lógos* auf Altgriechisch (ca. 34 Bedeutungen nach Liddell und Scott) ist bei Heraklit kein Zufall. So verwendet er auch einen vieldeutigen Begriff, über den wir ein paar Bemerkungen machen können.

---

<sup>17</sup> Nach einem hermeneutischen Vorschlag von Enrique Hülsz rekonstruieren wir das Proömium in der Reihenfolge der Fragmenten: DK 22 B1, B114 und B2 (Vgl. Enrique Hülsz Piccone, *Logos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*). Die Übersetzung ist das Ergebnis einer zu einfachen Vergleichung der Versionen von Hermann Diels und Walther Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker. Band I*), Wilhelm Capelle, (*Die Vorsokratiker: Fragmente und Quellenberichte*) und Enrique Hülsz.

Achten wir zuerst auf die von Heraklit erwähnten Eigenschaften dieses Logos.

Logos kann mit dem Gehör wahrgenommen sein, d. h. er kann verstanden werden, weil er hörbar ist. Diese Hörbarkeit ist eine Metapher für die mögliche Verständlichkeit des Logos. Worauf gründet sich diese Verständlichkeit? Was genau ist das, was verstanden werden kann?

Alles (*pánta*) geschieht nach diesem Logos. In diesem Sinne geht es um etwas Gemeinsames. Diese Gemeinsamkeit ist die Gemeinsamkeit eines Gesetzes. Dieses Gesetz ist aber etwas anders im Vergleich zu den menschlichen Gesetzen, weil es ein ewiges Gesetz aller Dingen und Sachen ist. Etwas Ewiges bedeutete für die Griechen der Antike etwas Göttliches. Daher ist dieses Gesetz das Höchste und übertrifft die anderen Gesetze. Heißt dies, dass der Logos ein Gott ist? Ist die Rede Heraklits eine poetisch-religiöse Rede?

Lesen wir das Fragment 30: „Diesen Kosmos, derselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern er war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen erglimmend und nach Maßen erlöschend“.<sup>18</sup>

In diesem Fragment wiederholt sich der Begriff der gemeinsamen Gesetzmäßigkeit von allem durch eine andere Metapher: die Ordnung, die im nach Maßen werdenden Fluss der Dingen sich zeigt, ist wie ein Feuer, das von keinem geschaffen wurde, und das immer war, ist und immer sein wird (drei Konjugationen der Ewigkeit, die auch Parmenides in einem anderen Kontext benutzt). Es geht hier weder um einen Gott noch um eine menschliche Schöpfung. Kosmos (oder die Ordnung von allem) ist sozusagen etwas Übergöttliches (in Bezug auf die konventionellen griechischen Götter) und etwas Übermenschliches (im Vergleich zu den endlichen Schöpfungen der Menschen). Das Gesetz, das sowohl das Menschliche als auch das Göttliche beherrscht, ist der Logos, der allem eine geordnete, strukturierte Einheit gibt.

---

<sup>18</sup> DK 22 B 30. Helds Version: „Diesen Kosmos hier, denselben Aller, hat weder einer der Götter noch der Menschen gemacht, sondern er war immer und ist und wird sein; immerlebendes Feuer aufbrennend nach Maßen und verlöschend nach Maßen“ (Vgl. Klaus Held, *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*, S. 250).

Gesetzmäßigkeit, Einheit und Ordnung von allem, all dies bedeutet der Logos, der den Kosmos gestaltet. Die Verbindung von Logos und Kosmos als Einheit von allem ist der Geburtsort von der Idee der *Welt*.

Welt (oder Kosmos) ist das, was Übergöttliches und Übermenschliches ist. Die von Heraklit dargestellte, *logische Welt*, nach der alles in Ordnung geschieht, ist das Prinzipielle, von dem die Philosophie spricht, um von den anderen Arten von Wissen sich zu unterscheiden. Philosophie ist bei Heraklit eine Rede über die Welt, im wörtlichen Sinne eine Kosmo-logie (*lógos tou kósmou*). In diesem Sinne bedeutet Logos auch eine bestimmte Rede. Die Wahrheit dieser philosophischen Rede gründet sich aber weder auf die Kunst des Sprechers noch auf die Autorität der Götter, sondern auf die Wirklichkeit der logischen Welt selbst. In diesem Sinne interpretieren wir das Fragment 50: „Habt ihr nicht mich, sondern den Logos vernommen, ist es weise zuzugestehen, dass alles eins ist“.<sup>19</sup>

Im Vergleich zu anderen Reden spricht dann die Rede Heraklits von diesem Gemeinsamen, vom Kosmo-logischen, vom Weltgesetz (wie Hermann Diels „*lógos*“ übersetzte). Aber diese Rede moniert zugleich, inwieweit die meisten von Menschen leben und denken, als ob es kein gemeinsames Gesetz gäbe. In diesem Sinne agieren sie als Unerfahrene und haben eine private Einsicht. Sie können die echte Natur der Sachen nicht verstehen, weil sie die allgemeine Ordnung der Natur selbst missachten: „Die Wachenden haben einen gemeinsamen Kosmos, doch jeder Schlummernde wendet sich nur an seinen privaten“.<sup>20</sup>

Auf dieser Unterscheidung beruht der quasi-Imperativ der Rede des Logos: obwohl „Natur pflegt, sich versteckt zu halten“,<sup>21</sup> muss man dem Gemeinsamen folgen, d. h. man muss verständig sein (*sōphroneîn*): „Verständigsein ist die größte Tugend, und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend“.<sup>22</sup> Die Seele jedes Menschen hat dann die Möglichkeit und die Fähigkeit, den Logos

---

<sup>19</sup> DK 22 B 50.

<sup>20</sup> DK 22 B 89.

<sup>21</sup> DK 22 B 123.

<sup>22</sup> DK 22 B 112.

aufmerksam zu vernehmen, denn „Gemeinsam ist allen das Denken (*phroneîn*)“<sup>23</sup> und „allen Menschen ist es gegeben sich selbst zu erkennen und klug zu sein (*sophroneîn*)“.<sup>24</sup> Menschliche Seele ist so auch *etwas Logisches*: "Der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt".<sup>25</sup>

So können wir hier zwei epistemologische und ethische Einstellungen unterscheiden, die gleichzeitig auf derselben logischen Welt sich beruhen: die private Einsicht einerseits und das Verständigsein andererseits.

Sehen wir jetzt, wie diese Elemente von Klaus Held ausgelegt werden.

---

<sup>23</sup> DK 22 B 113 .

<sup>24</sup> DK 22 B 116.

<sup>25</sup> DK 22 B 115.

### I. a. 2. Zur Phänomenologie der Weltlichkeit: Sonderwelten und Welt als *singulare tantum*

Was heißt phänomenologisch gesprochen, dass die „Meisten“ leben, als ob sie eine private oder eigene Einsicht hätten? Wenn man seine Meinung äußert oder ein Urteil über etwas fällt, wird man irgendwie von einem konkreten Horizont bestimmt. Was heißt Horizont?

Klaus Held antwortet:

„Horizont“ in der phänomenologischen Bedeutung dieses Wortes meint einen Zusammenhang von Sinnverweisungen, eine umfassende Regelung, die uns normalerweise nicht als ein Thema unserer Aufmerksamkeit bewusst ist, aber durch die vorgezeichnet ist, welche künftigen Verhaltensmöglichkeiten sich für uns in einer Situation durch unser aktuell praktiziertes Verhalten eröffnen.<sup>26</sup>

Indem wir verschiedene Möglichkeiten unseres Verhaltens ergreifen, werden wir zwar durch die Horizonte nicht determiniert, aber nur durch ihre Verweisungszusammenhänge wissen wir „[...] um die Bahnen unseres künftigen Verhaltens, die wir überhaupt einschlagen können“.<sup>27</sup> Strenger gesagt: „Es gibt kein Verhalten, das unabhängig von solchen Verweisungszusammenhängen stattfinden könnte. [...] es gibt keine horizontfreien Vorkommnisse in unserem Leben“.<sup>28</sup>

In diesem Sinne können wir den Begriff „Horizont“ durch das Wort „Welt“ ersetzen,<sup>29</sup> und im Plural sagen: es gibt Welten oder Horizonte, d. h. eine Vielheit von Welten, beispielsweise die Welt der Politiker oder des Sports, die Welt des Computers, die kindliche Welt, oder sogar „die umfassendsten Welt-en“, nämlich die verschiedenen Kulturen oder Weltanschauungen: die europäische Welt, die asiatische Welt usw.<sup>30</sup>

Und all das, was in einer bestimmten Welt vorkommt oder mit einem bestimmten Attribut eines Erfahrungsbereiches bezeichnet wird, gehört zu der entsprechenden Welt. Es gibt eine

---

<sup>26</sup> Klaus Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, S. 20.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Klaus Held, *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*, S. 261.

<sup>29</sup> Vgl. Klaus Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, S. 19.

<sup>30</sup> Vgl. Klaus Held, *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*, S. 261.

Vielfalt von Welten und entsprechenden Zugehörigkeiten. Jede Welt „bestimmt“ jeweils unser Denken und Handeln. Aber worauf beruhen die vielfältigen Welten?

Hier erkennen wir eine phänomenologische Mehrdeutigkeit des Weltbegriffs.

„Welt“ kann auch als ein Begriff benutzt werden, der als *singulare tantum* (als das Singulärste) das Faktum bedeutet, „[...] dass das Verweisen nicht nur die Vorkommnisse innerhalb eines Horizontes miteinander verbindet, sondern auch die Horizonte untereinander“. <sup>31</sup> Wir beziehen uns auf „[...] einen und einzigen allumfassenden Verweisungszusammenhang, das unabschließbare ‚Undsoweiter‘ der endlos vielen Horizonte [...]“, <sup>32</sup> das von Husserl als „Universalhorizont“ bezeichnet wurde.

Innerhalb einer bestimmten Welt bleibt diese normalerweise als unthematischer Hintergrund, während wir den Vorkommnissen Beachtung schenken. Manchmal kann es geschehen, dass wir uns bewusst werden, wir orientieren uns in bestimmten Horizonten. Beispielsweise können wir bemerken, dass ein von uns gedachter Urteil zu unterschiedlich im Vergleich zu einem anderen ist. Aber die eine und einzige Welt bleibt normalerweise immer unthematisch, obwohl wir schon mit dieser einen Welt vertraut sind, indem wir uns darauf verlassen, „[...] dass das eine allumfassende Undsoweiter des Verweisens niemals abbricht“. <sup>33</sup>

Vor allen philosophischen Thesen, dass „es eine (die?) Welt gibt“, ist die eine Welt uns schon bekannt, sie wird aber als eigene nicht eingenommen: „Die Welt, in der wir Menschen vor und neben aller Wissenschaft unser konkretes Leben führen und uns zu Hause fühlen, ist diese eine horizonthafte Welt, die Husserl im Umkreis seines letzten Werks als ‚Lebenswelt‘ bezeichnet hat“. <sup>34</sup>

Auch Martin Heidegger hat sich mit einer ähnlichen Vieldeutigkeit des Weltbegriffs beschäftigt. Im 14. Paragraph von *Sein und Zeit* hat Heidegger vier philosophische

---

<sup>31</sup> Klaus Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, S. 21.

<sup>32</sup> Ebd., S. 22.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Klaus Held, *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*, S. 261f.

Verwendungen vom Wort „Welt“ unterschieden: (1) „Welt“ als ontischen Begriff, der „[...] das All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann“, bedeutet, (2) „Welt“ als das Sein oder Seinsweise eines solchen vorhandenen Seienden ((1)), d. h. eine „Region“, „[...] die je eine Mannigfaltigkeit von Seiendem umspannt“ (beispielsweise die „Welt des Mathematikers“ bzw. „die Region der möglichen Gegenstände der Mathematik“), (3) „Welt“ als das, „worin“ ein Dasein (ein Mensch) etwas „lebt“, beispielsweise „die öffentliche Welt“ oder „die eigene und nächste, häusliche Umwelt“, und (4) „Welt“ als apriorische Weltlichkeit: „Die Weltlichkeit selbst ist modifikabel zu dem jeweiligen Strukturganzen besonderer ‚Welten‘, beschließt aber in sich das Apriori von Weltlichkeit überhaupt“.<sup>35</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, während die „in“ einer Welt vorhandenen Seienden als „weltzugehörig“ oder „innerweltlich“ bezeichnet werden, meint Heidegger mit dem Eigenschaftswort „weltlich“ eine transzendente „Seinsart des Daseins“, die gewissermaßen auf den Weltbegriff des „Universalhorizonts“ (und vielleicht sogar auch auf jenen der „natürlichen Umwelt“ in *Ideen I*) Husserls bezogen werden kann,<sup>36</sup> denn die Weltlichkeit ermöglicht unthematisch sowohl das Interpretieren oder das alltägliche Verstehen als auch das (natur- und geistes-)wissenschaftliche Erkennen der innerweltlich vorhandenen Seienden („der idealen Umwelten“ bei Husserl), und deswegen kann keine Kategorie noch kein Begriff wie „das All“ oder „die Natur“ jene horizonthafte und apriorische Ursprünglichkeit der Weltlichkeit wirklich erfassen noch ausschöpfen: „‚Natur‘ als der kategoriale Inbegriff von Seinsstrukturen eines bestimmten innerweltlich begegnenden Seienden vermag nie *Weltlichkeit* verständlich zu machen“.<sup>37</sup>

Sowohl „in der Seinsart des Welterkennens“ (Welt als (2)) als auch „in der durchschnittlichen Alltäglichkeit“ (Welt als (3)) „überspringen“ wir das – im heideggerschen Sinne – *Phänomen* der Weltlichkeit ((4)), obwohl wir in dem Vertrauen zum „Dasein“ der unthematisch vertrauten einzigen Welt leben, weil wir die Möglichkeit haben, „[...] jeden Einzelhorizont [...] auf andere Horizonte hin zu überschreiten“.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §14.

<sup>36</sup> Vgl. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, §§27, 28 (HUA III/1).

<sup>37</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §14.

<sup>38</sup> Klaus Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, S. 23.



Dagegen kann diese Phänomenologie in diesem Kontext nur versuchen, mit Hilfe einer — um die heideggerschen Termini zu verwenden — „formalen Anzeige“ oder „(daseins-)analytischen Anweisung“ die Weltlichkeit überhaupt explizit zu machen. In diesem Sinne ist dieses ursprüngliche Verhältnis zur den Welten das, was als „natürliche Einstellung“ in Bezug auf die „Lebenswelt“ von Husserl bezeichnet wurde, und gleichermaßen können wir aus dieser Perspektive den von Klaus Held ausgelegten Begriff von *phýsis* verstehen: „Das Geschehen des Erscheinens ist die Lebendigkeit der ‚Lebens‘-welt, nämlich ihr Fortbestand durch die Selbsterneuerung der Horizonte. [...] Die Lebenswelt hat [...] als ‚von selbst‘ geschehendes Erscheinen den Charakter der ‚Natur‘“,<sup>39</sup> aber „Natur“ wird hier als *phýsis* verstanden: „Mit der *phýsis* der frúgriechischen ‚Naturphilosophen‘ war nichts anderes als die Welt gemeint, wenn wir unter ‚Welt‘ das Geschehen des Erscheinens verstehen, das allem menschlichen Eingreifen vorgegeben ist, weil es sich jederzeit ‚von selbst‘ erneuert“.<sup>40</sup>

Es muss dann bemerkt werden, dass die eine Welt als *phýsis* keine „substanzielle“ Bedeutung hat, d. h. die *phýsis* oder die *natürliche* Lebenswelt ist keine „unterste Schicht“, die von dem Menschen interpretiert oder erforscht werden würde (um „Kultur“ zu entwickeln),<sup>41</sup> noch kein „statisch existierender gigantischer Behälter für alles, was es gibt“.<sup>42</sup> Das Sein der einen Welt hat vielmehr „den Charakter des Geschehens“, der Selbstheit vom Erscheinen:

[k]eine Situation in unserem Leben –und mag sie noch so aussichtslos erscheinen– kann damit enden, dass wir auf nichts mehr verweisen würden. Der universele Verweisungszusammenhang der Lebenswelt erneuert sich in jeder Situation, d. h. das – im phänomenologischen Sinne verstandene– ‚Erscheinen‘, das Auftauchen von Vorkommnissen in Horizonten, bricht niemals ab. Dieses Nicht-Abbrechen des Erscheinens, das nicht aufhörende Geschehen, das darin besteht, dass das Verweisen sich immer weiter fortsetzt, ist nichts anderes als die Welt, sofern wir darunter die konkrete Lebenswelt als Universalhorizont verstehen [...]“<sup>43</sup>

Während dieser Ermöglichungsgrund unserer Beweglichkeit zwischen Horizonten unthematisch bleibt, verharren wir normalerweise in unseren gewohnten Horizonten. So spricht auch Husserl von „Sonderwelten“. In unseren Sonderwelten neigen wir zu

---

<sup>39</sup> Klaus Held, *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*, S. 263.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Vgl. Ebd., S. 263-265.

<sup>42</sup> Ebd., S. 263.

<sup>43</sup> Ebd., S. 262f.

Einseitigkeiten und Vorurteilen, obwohl wir eine Ahnung davon haben, dass es andere Welten jenseits unserer „privaten“ Sonderwelt gibt. Irgendwie sind die anderen Sonderwelten schon mitgegenwärtigt.

Es kann aber auch die Grenzsituation auftauchen, in der wir Gefangene unserer Sonderwelten bleiben, und kein Interesse daran haben, einander zuzuhören. Eine solche extreme Situation wird sowohl von Heraklit als auch in einer ähnlichen Weise von Parmenides kritisiert. So verhalten sich die „Meisten“, die „Schlummernden“. Und das Gemeinsame, von dem Heraklit sprach, ist die eine und einzige Welt, der Universalhorizont. Held besagt:

In der Nachfolge von Heraklit und Parmenides hat Platon die natürliche Einstellung als *dóxa* bezeichnet und ihr die *epistéme* gegenübergestellt. [...] Die Phänomenologie steht in der Tradition der Episteme, und deshalb ist die phänomenologische Thematisierung der Welt nicht vom Himmel gefallen. Husserl hat [...] ausdrücklich an den griechischen Anfang erinnert, durch den die Episteme in ihrem ursprünglichen Sinn eingeführt wurde. Der Sinn dieser ‚Urstiftung‘ [...] war aber die doxakritische Öffnung für die eine Welt, die Aufspaltung der Befangenheit in den sonderweltlichen Horizonten, durch die unsere Vorurteile bedingt sind.<sup>44</sup>

So transzendiert die Phänomenologie die natürliche Einstellung, indem sie die Welt als Universalhorizont thematisiert und sich um die Befreiung von Vorurteilen kümmert.

In diesem Punkt finden wir eine von Held angedeutete Schwierigkeit. Diese Schwierigkeit liegt darin, dass die Episteme sich selbst als ein radikaler *Bruch* mit der natürlichen Einstellung erschien. Das bedeutet heute für die Phänomenologie, dass sie unerklärlich macht, „[...] wie es den Menschen überhaupt möglich sein soll, aus der totalen sonderweltlichen Befangenheit zur Aufgeschlossenheit für die eine Welt zu gelangen“.<sup>45</sup>

Und es wird für die Phänomenologie noch schlimmer, wenn die in/nach der Doxa lebenden Menschen nicht in der Lage sind, die Kritik dieser Philosophie an der Beschränktheit der Doxa zu verstehen, weil diese Menschen die eine Welt, die die Episteme thematisiert, „[...] nur als eine weitere Sonderwelt auffassen“.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Klaus Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, S. 26.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Ebd.

Held betrachtet es als unklar oder unbegreiflich, mit welchem Recht dieses philosophische Denken die Doxa kritisiert: „Die unvermittelte Konfrontation der Episteme mit der natürlichen Einstellung lässt es als ein unlösbares Rätsel erscheinen, was den Menschen, der in dieser Einstellung lebt, überhaupt dazu veranlassen soll, sich von ihr abzuwenden“.<sup>47</sup> Die von Held vorgeschlagene Lösung dieses Problems ist, die *unvermittelte* Konfrontation von natürlicher und epistemischer Einstellung fallen zu lassen.<sup>48</sup>

Wir müssen ein Mittleres oder etwas „Vermittelndes“ zwischen beiden Einstellungen annehmen, das eine Vorstufe der Öffnung des Menschen für die eine Welt wäre, „[...]die ihm schon innerhalb der natürlichen Einstellung die Möglichkeit eröffnet, seine partikularen Horizonte auf die Einheit der Welt hin zu transzendieren. Die Doxa muss selbst bereits – noch vor dem eigentlichen Übergang zur Thematisierung der Welt in Philosophie und Wissenschaft – imstande sein, sich für die eine Welt zu öffnen“.<sup>49</sup>

Was ist dieses Vermittelndes? Welche Art von Doxa kann zwischen der Befangenheit der Urteilsfähigkeit in den Sonderwelten und dem wissenschaftlichen oder sogar philosophischen Denken stehen? Die Antwort dieser Fragen weist auf das Problem des Politischen hin, das wir im nächsten Kapitel untersuchen werden.

---

<sup>47</sup> Ebd., S. 26f.

<sup>48</sup> Vgl. Ebd., S. 27.

<sup>49</sup> Ebd.

## I. b. Die mathematische Onto-logie der Vielheit bei A. Badiou

### I. b. 1. Absolute Ontologie und Vielheit-ohne-Eins

Wenn wir das *ápeiron* und die mit ihm verbundene, sachlich-zeitliche Ordnung bei der Proto-Philosophie von Anaximander von Milet<sup>50</sup> nicht nur als einen der Anfänge von der Philosophie, sondern auch als einen der Ursprüngen von der uns bekannten Wissenschaft überhaupt betrachten, können wir sagen, dass das Unendliche oder das Unbegrenzte eines der ältesten Probleme der Wissenschaft ist, dessen Forschungen und Erörterungen in den letzten Jahrtausenden verschiedene, heutzutage differenzierte Bereiche des Wissens (Philosophie, Mathematik, Mystik, Theologie, Physik usw.) in Zusammenhang miteinander gebracht haben. Außerdem trifft auch seit den sogenannten vorsokratischen Zeiten das Unendliche im Problem der Einheit ein gewisses Korrelat, zu dem man einen bestimmten Begriff des Unendlichen auf verschiedene Weisen in Beziehung gesetzt hat (beispielsweise durch das Paar Eins/Vielheit oder das Paar Ganzes/Teile).<sup>51</sup>

In diesem Sinne scheint Alain Badiou (unter anderen Philosophen und Mathematikern), dass das, was die zeitgenössische, mathematische Mengenlehre ermöglicht hat, revolutionär ist, denn diese stellt einen begrifflichen Rahmen dar, in dem man das Unendliche als solches, d. h. ohne Einheitskorrelat, dann eine „Vielheit-ohne-Eins“, denken und formalisieren kann. Der ontologische Versuch Badious besteht dann darin, diese formalisierende Forschung des Unendlichen mit der kanonischen Forschung des Seienden als Seienden zu identifizieren (Mathematik ist Ontologie), um gewissermaßen das Verhältnis zwischen dem Seienden und dem Nicht-Seienden als den Zusammenhang zwischen einer „konsistenten Vielheit“ und einer „inkonsistenten Vielheit“ durch die Beziehung der Zugehörigkeit (oder die Operation, die Rechenverfahren der „Zählung-als-Eins“) zu verstehen.

---

<sup>50</sup> Vgl. DK 12.

<sup>51</sup> Vgl. Alain Badiou, *L'être et l'événement*, S. 95.

Im Folgenden werden wir diese Grundzüge der Ontologie Badiou's kurz wiederholen, um zu zeigen, inwiefern eine andere philosophische Entscheidung getroffen wird, nach der die Entstehung des Sinnes ihren Ausgangspunkt nicht in einer transzendental-subjektiven Sphäre hat.

\*\*\*

Wie können wir das, was es gibt, d. h. alles, was *da* und *vielfach* ist, denken und beschreiben, ohne ein Prinzip „universaler Einheit“ bzw. eine Art von früherem Grund-Eins zu etablieren, unter deren Ordnung die Entfaltung jener gegebenen Vielheit erklärt, deduziert werden würde? Mit anderen Worten: Wie können wir verstehen, dass alles unendlich vielfach ist, ohne unserer Sprache oder ontologischen Voraussetzungen zu erlauben, diesen unendlichen Charakter der Vielheit irgendwie zu beschränken?

Darüber hinaus: Was bedeutet in der gegenwärtigen Zeit, über die Vielheit nachzudenken, ohne in einen empiristischen, hermeneutischen oder multikulturellen Relativismus zurückzufallen? Anders gesagt: Wie können wir das Denken vom Universalen retten, ohne eine Art vom Absoluten einzurichten, die einen einzelnen begrifflichen Horizont gegen andere Horizonte begründen und bestätigen würde (beispielsweise zugunsten einer monotheistischen Regierung)? Kurz gesagt: Wie können wir an Vielheit als solche oder an den vielfachen Charakter der Dinge selbst denken, ohne die Macht und den Anspruch von Menschheit, von menschlicher Vernunft, Universalität zu schaffen, zu unterminieren?

Mit dieser politisch-ontologischen Problematik als Ausgangspunkt hat Alain Badiou in einer Vorlesung vom 22. Januar 2014 an der École Normale Supérieure sein eigenes philosophisches Projekt mit jenen von Spinoza und Hegel verglichen, um zu synthetisieren: „Il faut que finalement nous renoncions à Dieu, sans perdre aucun de ses avantages, si possible. C'est-à-dire que la mort de Dieu ne soit pas le naufrage de la pensée, comme elle l'est dès lors qu'elle est interprétée dans la figure de la souveraineté des opinions“.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Vgl. Alain Badiou, *L'Immanence des vérités (2)*, 22. Januar 2014, ab 01:16:36.

Was bedeutet hier, auf Gott zu verzichten, und was für entsprechende Vorteile werden gemeint? Badiou zufolge hat die auf dem Gedanken einer göttlichen Einheit beruhete Ontologie Spinozas ermöglicht, einen begrifflichen Rahmen zu entwickeln, in dem die Philosophie die Möglichkeit hatte, das Wahre oder die Wahrheit aller vielfältigen, einzelnen Seienden zu denken, und zugleich eine „garantie absolue de toute connaissance“, d. h. einen „lieu référentiel absolu de toute vérité finie“ zu bauen, ohne diesen absoluten Bezugsrahmen als transzendent zu denken, sondern durch die Betrachtung dieser einzelnen Wahrheiten als immanent zum Absoluten.<sup>53</sup>

Würde dann das Verzichten auf eine göttliche Einheit heißen, einfach die bloße Vielfalt der Einzelnen zu akzeptieren, und dann keine ontologische Garantie ihrer Wahrheit zugleich zu denken? Gegen einen solchen Postmodernismus versucht Badiou das genaue Gegenteil: Innerhalb der Vielheit-ohne-Eins, d. h. innerhalb der Vielheit der Seienden ohne göttliche Einheit, das Denken des Wahren noch zu entwickeln, und in diesem Sinne die Wahrheiten „gegen die Souveränität der Meinungen“ begrifflich zu verteidigen. Eine solche Aufgabe impliziert dann, einen anderen „absoluten Bezugsrahmen“ zu bauen, der mit keiner allumfassenden Einheit verbunden wäre. Dieser andere Bezugsrahmen würde vielmehr vorschlagen, die Wahrheit der Vielheit (oder die sich unter der Vielheit von Seienden ereignenden Wahrheiten) innerhalb ihres Vielheitscharakters selbst zu denken. Wie charakterisiert Badiou einen solchen „absoluten Bezugsrahmen“?

Wir haben schon gemeint, dass die „bloße unendliche Vielheit“ nicht genügt ist, um eine „wahrheitsgarantierende Ontologie“ zu bauen. Es fehlt noch, dass „etwas“ als „absoluten Bezug“ gedacht wird, um dann eine „absolute Ontologie“ zu begründen. Was heißt dann eine absolute Ontologie? Badiou antwortet: „On peut appeler ‚ontologie absolue‘ ce qu’on peut appeler – ce sont de métaphores, mais on peut l’appeler comme ça – l’existence d’un univers de référence qui soit le lieu de la pensée de l’être en tant qu’être, donc le lieu où se laisse penser ce qui est en tant qu’il est“,<sup>54</sup> den wir sogar durch vier Eigenschaften charakterisieren können:

---

<sup>53</sup> Vgl. Ebd., Ab 01:07:00.

<sup>54</sup> Ebd., ab 00:49:25.

(1) Dieser „ontologische Ort“ muss als *unbewegt* (immobile) gedacht werden, damit aus diesem all das Veränderliche gedacht werden kann, sonst würde eine mögliche Veränderlichkeit von solchem Bezugsort seinen absoluten Charakter entziehen (la variabilité de la référence le désabsolutiserait),

(2) dieser Bezugsrahmen muss *aus Nichts* vollständig in seinem Sein intelligibel sein (intégralement intelligible, dans son être, à partir de rien), d. h. seine Intelligibilität muss aus keinem bestimmten Seienden deduziert werden, sonst wäre er eigentlich kein allerletzter, ontologischer Bezug,

(3) da es um einen Horizont jeder möglichen Erfahrung geht, muss dieser Bezugsrahmen *nicht als empirisch* gedacht, sondern *nur aus Axiomen oder Prinzipien* abgeleitet werden. Solche Axiomen oder Prinzipien bedeuten dann eine nicht auf das Empirische beruhete *Denkentscheidung*, die im Abgeleiteten, in den entsprechenden Folgen formalisiert wird: „Pour penser ce fond de toute pensée, vous devez, en un certain sens, décider de le penser, et après cette décision-pensée, qui prend la forme d’axiomes ou de principes, vous allez en explorer les conséquences, à vos risques et périls“;<sup>55</sup>

(4) da diese Axiomen oder Prinzipien in ihrem Entscheidungscharakter und Folgen als gemeinsamer Bezug für all das Existierende gleich dienen, müssen diese als „maximal“ gedacht werden, d. h. es muss ein *Prinzip von Maximalität* gefolgt werden. Mit anderen Worten: Solange kein Widerspruch getroffen wird, muss die Deduktion maximal fortfahren, dies heißt: „Tout ce qui peut être pensé sans contradiction, doit être affirmé existant“.<sup>56</sup>

Die Frage ist aber: *Wie* „existiert“ das, was zu diesem axiomatischen Horizont gehört, d. h. was diese ontologische Denkentscheidung entfaltet, wenn es auf kein bestimmtes Seiendes reduzierbar ist, was aber die Intelligibilitätsbedingungen aller Seienden ist? Anders gesagt: Worin besteht die „ontologische Differenz“ zwischen dem Maximalhorizont der Existenzintelligibilität und den existierenden Seienden?

---

<sup>55</sup> Ebd., ab 00:54:50.

<sup>56</sup> Ebd., ab 00:75:30.

Mit dem Folgenden möchten wir das Argument Badiou's zusammenfassen, um seinen ontologischen Vorschlag als eine absolute Ontologie zu verstehen.

Es gibt Dinge. Diese Dinge *sind*. Die Metaphysik hat versucht, diese Tat von Sein zu besprechen und zugleich eine Art von Einheit vorzuschlagen, durch die es möglich wäre, jene allen Seienden gemeinsame und einzige Tat von Sein zu verstehen. So würde die Metaphysik versuchen, ein aus vielfachen Dingen bestehendes „All“ zu verstehen. Das, was die Metaphysik gemacht hat, ist, an vielfache Dinge aus der Perspektive vom einzigen und gemeinsamen „All“ zu denken. In diesem Sinne lautet diese metaphysische Denkscheidung: „das Eins *ist*“, „l'Un *est*“. Aber wir können eine andere Denkscheidung treffen, nämlich dass die Tat von Sein ohne Einheitsprinzip, d. h. aus der Perspektive der Vielheit als solcher und ohne Grenzen für diesen vielfachen Charakter verstanden werden kann. Anstatt dass die Tat von Sein gedacht wird, als ob durch sie zugleich die Entfaltung von einer Einheit verstanden werden würde (eine Aufgabe, die zu zahlreichen und wichtigen wissenschaftlichen und philosophischen Problemen geführt hat), kann die Seinsart der Vielheit als solche von der Wissenschaft, besonders von der Mathematik, gedacht werden, ohne eine allumfassende Einheit vorauszusetzen. Das bedeutet, dass das Un-Endliche beschrieben, geschrieben und sogar formalisiert werden kann.

Diese formalisierende Denkscheidung stellt dann eine sprachliche Fixierung dar. Die Fixierung einer gemeinsamen, universalen Sprache, durch die die Tat von Sein besprochen werden würde, d. h. eine Fixierung von nichts weniger als der Ontologie. Wenn dieses formalisierende Denken des Unendlichen geschichtlich als die Mathematik erkennbar ist, dann sind die Mathematik (spezifischer die Mengenlehre) und die Ontologie dasselbe (Ontologie = Mathematik). In diesem Zusammenhang ist die theoretische Rolle von Axiomen der Mengenlehre, die Fixierung von dieser Sprache zu versichern, ohne ein Einheitsprinzip zu etablieren, und durch die einzelne direkte Existenzaussage (durch den Existenzquantor,  $\exists x$ ) vom „Eigennamen des Seins“, nämlich von leerer Menge ( $\emptyset$ ). Die entscheidende Operation bzw. Rechenverfahren einer solchen Ontologie, deren Folgen und Vorgänge von den



Axiomen und Theoremen entschieden werden, ist die Elementschafprädikat („...ist Element von...“,  $\in$ ). Ontologie ist dann eine Theorie der Elementschafprädikat, weil diese Operation ermöglicht, an Sein als Sein ohne Einheitsprinzip d. h. als unendliche Vielheit formalisierend zu denken.<sup>57</sup> Wie wird diese Operation gedacht? Die „Formel“ der mathematischen Ontologie lautet: „das Eins *ist nicht, es gibt* das Eine“, „l'un *n'est pas, il y a* de l'Un“ (nach der Übersetzung von Gernot Kamecke).<sup>58</sup>

Dies bedeutet: *Es gibt* Dinge. Diese Dinge *sind*. Wenn wir dieses Sein der Dinge, d. h. ihre Tat von Sein als eine Operation betrachten, können wir *retroaktiv* die Komponenten des Rechenverfahrens unterscheiden: einerseits finden wir das Ergebnis des Rechenverfahrens, d. h. die einzelne(-n), *konsistente(-n)* Einheit(-en) der Dinge, die *es gibt*, und andererseits unterscheiden wir das, was als Nicht-Eins gerechnet wird, d. h. was als *inkonsistent* zum Zählen ist, oder was „an sich“ noch keine bestimmte Einheit als Ergebnis *ist*. Die Operation des Seins ist eine *Zählung-als-Eins* (compte-pour-un). Die mathematisch-ontologische Denkscheidung besteht in einem retroaktiven Blick auf das Seiende, durch den das Sein des Seienden als der Horizont einer Vielheit-ohne-Eins, d. h. als der Horizont *des Unendlichen* gedacht und formalisiert werden kann. „Existenz“ ((4)) impliziert dann diese beide „Seiten“ des Rechenverfahrens, nämlich eine konsistente und eine inkonsistente Vielheit:

On peut encore le dire ainsi : le multiple est l'inertie rétroactivement décelable à partir du fait que l'opération du compte-pour-un doit effectivement opérer pour qu'il y ait de l'un. Le multiple est l'inévitable prédicat de ce qui est structuré, car la structuration, c'est-à-dire le compte pour un, est un effet. Que l'un, qui n'est pas, ne puisse se présenter, mais seulement opérer, fonde "en arrière" de son opération que la présentation est au régime du multiple.

Il est clair que le multiple se trouve ici scindé. "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.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Vgl. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, S. 7-83.

<sup>58</sup> Vgl. Ebd., S. 31.

<sup>59</sup> Ebd., S. 33.

Das, was mit dem Denken der Zählung-als-Eins formalisiert wird, ist gerade diese „ontologische Differenz“ der Vielheit: wie das konsistente, bestimmte Seiende retroaktiv als inkonsistent und un-endlich aus dem Standpunkt von einem nicht metaphysischen Horizont von Intelligibilität gedacht werden kann, d. h. wie seine Tat von Sein als eine allerletzte oder primäre Beziehung mit dem Unendlichen gedacht werden kann. Der mathematische Name für jene Beziehung ist die Elementschaftsprädikat. Die Elementschaftsprädikat fungiert als eine Art von „Abbau“ der Einheit vom Seienden, insofern ein Horizont von Intelligibilität nach Deduktionsregeln eröffnet wird, in dem die Zusammenhängen zwischen den Seienden kein allumfassendes Universum bauen können (noch dürfen, sonst können Widersprüche wie das Russell-Paradox getroffen werden), sondern nur lokale *Situationen*, die *ad infinitum* in ihren konsistenten und inkonsistenten Vielheit formalisiert werden können:

J'appelle *situation* toute multiplicité présentée. La présentation étant effective, une situation est le lieu de l'avoir-lieu, quels que soient les termes de la multiplicité concernée. Toute situation admet un opérateur de compte-pour-un, qui lui est propre. C'est la définition la plus générale d'une *structure* que d'être ce qui prescrit, pour une multiplicité présentée, le régime du compte-pour-un.

Quand, dans une situation, quoi que ce soit est compté pour un, cela signifie seulement son appartenance à la situation dans le mode propre des effets de sa structure.

[...] Il ne faut pas perdre de vue que toute situation est structurée. La multiple y est lisible rétroactivement comme 'antérieur' à l'un, pour autant que le compte-pour-un y est toujours un *résultat*. Le fait que l'un soit une opération nous permet de dire que le domaine de l'opération n'est pas un (car l'un *n'est pas*), et que donc il est multiple, de ce que, *dans la présentation*, ce qui n'est pas un est nécessairement multiple. Le compte-pour-un (la structure) institue en effet l'omnipertinence du couple un/multiple pour toute situation.

Ce qui aura été compté pour un, de ne pas l'avoir été, s'avère multiple.<sup>60</sup>

„Situation“ ist der philosophische Name des Seienden, das ontologisch in seiner Konsistenz (als der Präsentation oder dem Ergebnis der Zählung-als-Eins) und Inkonsistenz (als der retroaktiven Zerlegung der gezählten Einheit ins Unendliche) betrachtet wird. Es muss noch bemerkt werden, dass das paar Einheit/Vielheit erst nur aus der „nachträglichen“ Perspektive vom Ergebnis der Zählung-als-Eins „instituiert“ wird, während es aus der retroaktiven Perspektive des Noch-nicht-Gezählten eigentlich noch keinen Unterschied zwischen der Einheit und der Vielheit gibt, diese „Abwesenheit“ muss aber als

---

<sup>60</sup> Ebd., S. 32..

(inkonsistente) „reine“ Vielheit bezeichnet werden, wobei aber in der Tat nur die Zugehörigkeitsbeziehung der Elementschafträdikat gedacht wird (die Vielheit *ist* retroaktiv eine Vielheit von Vielheit von Vielheit...). Mit anderen Worten: „Da“, wo der Abbau von der Einheit des In-einer-Situation-Seienden gedacht werden kann, gibt es retroaktiv kein echtes paar Einheit/Vielheit als solches, sondern den Abbau dieses Paares in der Form vom Denken der Elementschafträdikat. Und „da“, wo diese mathematisch-ontologische Denkweise entschieden und formalisiert werden kann, ist eigentlich *überall*, denn jedes Seiende ist in einer Situation. Seiendes als Seiendes bedeutet dann einer Situation zugehöriges Seiende als als Eins gezähltes Seiende, ohne ein „All“ des Seienden zu bauen:

Let us propose, in the style of the ancient Atomist, that being is pure multiplicity, without ground or meaning. Taking this loss of the One to its ultimate consequences: experience is not constitutive, there is no generic Life. There is only the flat surface of indifferent multiplicity. Ever since the Greeks the thought of this surface carries the name of mathematics: that which concerns itself only with the multiple-being of a multiplicity, to the exclusion of all qualities and intensities.

Under these conditions, to be is, for a multiple, to belong to another multiple whose being is already presupposed. We name 'situation' [(S)] this referential multiple whose prodigality is such that it gives its bit of being to anything inscribed within it as an element [(beispielsweise  $\alpha$ )]. We will then say that to be is to belong to a situation [(also,  $\alpha \in S$ )].<sup>61</sup>

In diesem Sinne kann man sagen, dass die Ontologie als mathematische Theorie der Elementschafträdikat eine absolute Ontologie ist, denn sie denkt durch die Demonstrationsverfahren an unveränderliche Wahrheiten ((1)), d. h. Wahrheiten, die weder empirisch noch aus etwas Bestimmtem gedacht noch abgeleitet werden ((2), (3)), und die jedem Seienden verwendbar sind, solange die Axiomen und Theoremen das rechte Denken der mathematisch-ontologische Operation eröffnen und unterstützen, und solange kein Widerspruch in der mathematischen Entfaltung getroffen wird ((4)).

Diese Art von Ontologie und Denkerscheidung, die eine universelle Sprache von vernünftigem Denken (oder einen gemeinsamen Grund für das maximale, aufgeklärte Denken des Universalen) und zugleich das Denken von Vielheit als solcher ermöglicht, wird von Badiou als „der Platonismus des Vielfachen“ (le platonisme du multiple) bezeichnet:

---

<sup>61</sup> Alain Badiou, *Mathematics of The Transcendental*, S. 165.

Ce qu'un philosophe moderne retient de la grande sophistique est le point suivant : l'être est essentiellement multiple. Déjà Platon, dans *Le Théétète*, pointait que l'ontologie sous-jacente à la proposition sophistique tenait dans la mobilité multiple de l'être, et, à tort ou à raison, il couvrait cette ontologie du nom de Héraclite. Mais Platon réservait les droits de l'Un. Notre situation est plus complexe, car nous avons à prendre acte, à l'école de la grande sophistique moderne, qu'après de durs avatars, notre siècle aura été celui de la contestation de l'Un. Le sans-être de l'Un, l'autorité sans limite du multiple, nous ne pouvons revenir là-dessus. Dieu est réellement mort, et toutes les catégories qui en dépendaient dans l'ordre de la pensée de l'être. La passe qui es la nôtre est celle d'un *platonisme du multiple*.<sup>62</sup>

Die Denkentscheidung vom Platonismus des Vielfachen, der wie jeder Platonismus auf Parmenides zurückbezogen werden kann („J'ai établi que 'mathématiques' et 'être' sont une seule et même chose, dès lors qu'on se soumet, comme doit le faire n'importe quelle philosophie, à l'axiome de Parménide : le même est penser et être“),<sup>63</sup> eröffnet ebenso dann ein anderes (Selbst-)Verständnis der Philosophie, der Wissenschaft und der Menschheit überhaupt, das auch gewißermassen in den Griechen der Antike (den Atomisten, Heraklit, Parmenides, Platon, Aristoteles, Georgias usw.) seinen Ursprung hat. Eine Analyse von der Art und Weise dieser anderen philosophisch-geschichtlichen Annäherung oder Verknüpfung, die sogar als anti-heideggerianisch bezeichnet werden kann (insofern das Mathematische anstatt des Poetischen das Sein des Seienden und die „Natur“ primär ausdrücken kann),<sup>64</sup> und wobei einige Interpretationen noch unklar bleiben (beispielsweise die Behauptung, Heraklit sei „der Proto-Begründer der Antiphilosophie“),<sup>65</sup> muss aber anderswo entwickelt und diskutiert werden.

---

<sup>62</sup> Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, S. 85.

<sup>63</sup> Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*, S. 109.

<sup>64</sup> Vgl. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, S. 141-147.

<sup>65</sup> Vgl. Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*, S. 567f.

### I. b. 2. Welten als onto-logische Lokalisierung der Vielheit

Der Platonismus des Vielfachen bedeutet zwar, dass wir uns für einen maximalen Intelligibilitätshorizont der Vielheit als solche, d. h. des Seins-ohne-Eins entschieden haben, aber es kann noch die Frage gestellt werden, ob jene Ontologie der unendlichen Vielheit „direkt“ oder „unmittelbar“ von Dingen selbst spricht. Anders gesagt: „Wo“ ist diese unendliche Vielheit? Die Antwort ist eigentlich *nirgendwo*, weil es um eine *reine* Vielheit geht.

Wir brauchen dann eine *andere* Untersuchung von einer anderen Art, die über die Grenzen der Mengenlehre hinausgehen würde (nämlich eine Verarbeitung von mathematischer Kategorientheorie oder kategorieller Algebra),<sup>66</sup> damit es gedacht werden kann, wie diese Vielheit eigentlich *erscheint*, d. h. *wie* die Dinge in der Tat *da* sind. Wir haben nur an die Tat von ihrem Sein, aber nicht an die Tat von ihrem Da-Sein, von ihrem Erscheinen gedacht. Jene unendliche Vielheit („ohne Raum und Zeit“, „ohne Qualität und Intensität“), die von der Mengenlehre formalisiert wird, muss wiedergeschrieben, wiederformalisiert werden, aber dieses Mal nicht aus der Perspektive ihres Seins als rein vielfachen Seins, sondern aus der Perspektive, die durch einen *Übergang* vom Sein zum Dasein eröffnet wird. Dies heißt, dass die Vielheit in ihrem hic-et-nunc-Erscheinen oder in ihrer *Lokalisierung* gedacht werden muss. Eine solche Lokalisierung der Vielheit ist eigentlich das, was in jeder *erscheinenden* Situation stattfindet, in der etwas überhaupt auftaucht, und was wir auch retroaktiv formalisieren können. Aber „Situation“ ist noch ein Begriff, der zur mathematisch-ontologischen Betrachtung von der Zugehörigkeitsbeziehung der Elementschafträdikat

---

<sup>66</sup> Vgl. Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*, S. 44ff.

gehört. Die absolute *Onto*-logie ist noch keine Theorie vom Erscheinen der Situation, noch keine – um das klassische, hegelsche Modell zu verwenden – *Phänomeno*-logie:<sup>67</sup>

On dira aussi : différence de l'*onto*-logie et de l'*ontologie*. La mathématique de l'être comme tel consiste à forcer une consistance, de façon à ce que l'inconsistance s'expose à la pensée. La mathématique de l'apparaître consiste à déceler, sous le désordre qualitatif [...], la logique qui tient ensemble les différences d'existence et d'intensités. Cette fois, c'est la consistance qu'il s'agit d'exposer. Il en résulte un style de formalisation à la fois plus géométrique et plus calculeur, pris à la lisière d'une topologie des localisations et d'une algèbre des formes d'ordre.<sup>68</sup>

Nur erst durch den Übergang der Lokalisierung kann dann die Vielheit aus der Perspektive von einer anderen Logik, von einer *Onto-logie* der Erscheinung gedacht werden, wobei die Konsistenz der Vielheit als erscheinend formalisiert werden kann. Was bedeutet Lokalisierung und wie wird jene Logik des Erscheinens gebaut?

Kein einzelnes Ding erscheint weder als isoliertes noch als unveränderliches. Jedes Ding erscheint in einem Netz von Erscheinungsbezügen, d. h. von Unterschieden und Ähnlichkeiten in Bezug auf die anderen, in derselben Situation zugleich erscheinenden Dingen. Dieses „Zugleich“ der Dinge, die von derselben Situation Elemente sind, wurde schon als die Zählung-als-Eins gedacht. Das „Zugleich“ der Zählung-als-Eins bleibt aber *neutral* im Sinne davon, dass jene Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen den Dingen, zwischen ihren Seinsarten und Bezügen, noch nicht gedacht, formalisiert werden. Die Konsistenz der Zählung-als-Eins stellt die Neutralität einer ontologischen Operation dar. Damit das Erscheinen der Konsistenz in ihren dinglichen Besonderheiten gedacht werden kann, muss die Neutralität der Zählung-als-Eins *ergänzt* werden, obwohl sie notwendig für das Denken der Seienden als der erste Intelligibilitätshorizont bleibt. Die Quantität der Zählung-als-Eins fordert dann eine andere Art von Operation, die das Qualitative des erscheinenden Dinges formalisieren kann. Mit anderen Worten: die absolute Ontologie kann von der Differenzierung des erscheinenden Seienden nicht sprechen, aber sie liefert nach der Entscheidung von einem retroaktiven Blick das, was zu differenzieren ist. Die Operation des Seins fordert die Operation der Differenz. In diesem Sinne fungiert die erste Operation

---

<sup>67</sup> Vgl. Ebd., S. 16.

<sup>68</sup> Ebd., S. 48.

als „der Boden“ oder „der Ort“ für die zweite Operation. Was für eine Operation ist diese Ergänzung?

Qualität impliziert Variabilität, Unterschiedlichkeit, Modalität, veränderliche Nuancen usw., d. h. nicht nur Sein, sondern auch *Arten von Nicht-Sein*. Die einzige Art von Veränderung, von Nicht-Sein, die von der absoluten, mathematischen Ontologie gedacht werden kann, ist aber die von der Zählung-als-Eins: entweder gehört ein Element zu einer Situation (d. h. zu einer anderen, vorgezählten Menge) oder nicht. Mit anderen Worten: die mathematische Ontologie kann Sein und Nicht-Sein nur im „absoluten“ Sinne formalisieren. Diese einzige, mögliche Veränderung (Sein oder Nicht-Sein) ist immer *global* (in Bezug auf die jeweilige Situation) betrachtet, d. h.  $\alpha \in S$  ist für jede  $\alpha$  *entweder* richtig *oder* falsch, und die  $S$ , die  $\alpha$  als Element hat, ist *nicht dieselbe  $S'$* , die  $\alpha$  als Element nicht hat (denn ihre „Extension“, d. h. die Gesamtheit ihrer Elemente ist nicht dieselbe).<sup>69</sup> Dagegen impliziert das Erscheinen *Grade von Sein* (und Nicht-Sein), d. h. wie  $\alpha$  „mehr oder weniger“ in  $S$  ist, bzw. inwiefern oder auf welchen Grad es wahr ist, dass  $\alpha \in S$ , was wir nicht mit der Elementschafprädikat beschreiben können. Wie können diese Grade, die zwischen absoluten Sein und Nicht-Sein zu formalisieren sind, *gemessen* werden?

Da es keine allumfassende bzw. universale Menge aller Mengen gibt (oder da solches All nicht ohne Widersprüche mathematisch-ontologisch deduziert werden kann), kann es keine Art von „universaler Skala“ aller Seinsgrade geben. Das Messen von den Seinsgraden der Elemente muss auf die jeweilige Situation selbst beruhen. Die Seinsgrade der Elemente können dann nur *lokal* gedacht werden, d. h. die Elemente von  $S$  selbst etablieren durch ihre Verhältnisse miteinander, inwiefern jedes Ding *da* unter den anderen *ist*. Da-Sein heißt, lokalisiert zu werden:

It all depends on the existential resources of the situation  $S$ .  
 What is exactly the ‘existential resource’ of the situation  $S$ ?  
 [...] It is clear that, in a situation, multiples can be more or less different, similar, proximate, etc. We must therefore admit that what governs appearing is not the

---

<sup>69</sup> Vgl. Alain Badiou, *Mathematics of The Transcendental*, S. 165ff.

ontological composition of a particular being (a multiple), but the relational evaluations that determine the situation and localize this being within it. Unlike the legislation of the pure multiple, these evaluations do not always equate local and global difference. They are not ontological.<sup>70</sup>

Was ist das Ergebnis von der Formalisierung einer solchen Lokalisierung, d. h. eines Netzes von verschiedenen Graden und Bezügen von Erscheinen (als Unterschieden und Ähnlichkeiten zwischen den Elementen von der Situation)? Das Ergebnis ist eine zu jener Situation passende *Logik von Erscheinung*, d. h. eine Weise, auf die es beschrieben werden kann, wie solche Vielheit eigentlich in jenem spezifischen Netz von Seinsgraden Sinn macht: Sinn ist Lokalisierung, insofern Sinn in Sein durch die Lokalisierung (le sens advient à l'être par localisation) geschieht.<sup>71</sup>

Nennen wir „Welt“ jene Vielheit, die von einem spezifischen Erscheinungsnetz lokalisiert wird. Eine Welt ist die erscheinende Situation einer bestimmten Vielheit, der ein indexierendes Erscheinungsnetz als Lokalisierung solcher Vielheit entspricht. Jede Welt impliziert ihre eigene Erscheinungslogik, ihre Lokalisierung von Graden und Bezügen. So können wir dann sagen, es gibt genauso viele Welten wie Erscheinungslogiken, und solche Welten sind unendlich: „[...] we will call logic the law of the network of relations that determines appearing in the situation of multiple-being. Every situation possesses its own logic, which legislates on appearing, or the ‘there’ of being-there“.<sup>72</sup>

Das minimale Bedingung für „den Aufbau“ einer Welt oder für die Lokalisierung einer Vielheit ist dann eine Identitätsgrad zwischen zwei Elementen von  $S$ , beispielsweise  $\alpha$  und  $\beta$ , wobei  $S: \{\alpha, \beta\}$ , oder es ist wahr, dass  $\alpha \in S$  und  $\beta \in S$ . Eine Erscheinungsfunktion misst dann, inwiefern oder auf welchen Grad  $\alpha$  und  $\beta$  identifizierbar oder ähnlich sind:  $Id(\alpha, \beta)$  „[...] assigns the measure according to which, and pursuant to the logic of the situation, we can say that the multiples  $\alpha$  and  $\beta$  appear identical“.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Ebd., S. 166f.

<sup>71</sup> Wie Alan Badiou in einem privaten Gespräch am 7. Januar 2016 an der École Normale Supérieure (Paris) zusammengefasste.

<sup>72</sup> Ebd., S. 167.

<sup>73</sup> Ebd.



Dies heißt, dass es in jeder Welt (oder erscheinender Situation) eine Gesamtheit oder eine Menge von solchen Identitätsgrade gibt, die die Unterschiede und Ähnlichkeiten unter allen Elemente der Situation gibt. Nennen wir „das Transzendente“ der Situation (T von S) jene Gesamtheit von Graden. Das Transzendente einer Welt etabliert oder misst nicht nur die Identitätsgrade zwischen den erscheinenden Elementen, sondern auch das Minimal- und das Maximalerscheinende in jener Welt, d. h. die Grade die am nächsten von „absoluten Sein und Nicht-Sein“ sind. Und wie schon erwähnt, solches Transzendente ist von jeder Welt abhängig:

[...] une mesure transcendantale porte toujours sur l'identité ou la différence de deux étants dans un monde déterminé. Quand nous parlons d'une 'évaluation de l'apparaître', comme nous le faisons depuis le début, ce n'est qu'une commodité. Car ce qui est mesuré ou évalué par l'organisation transcendantale d'un monde est en fait le degré d'intensité de la différence d'apparition dans ce monde de deux étants, et non une intensité d'apparition prise 'en soi'.<sup>74</sup>

Wenn wir „Lokalisierung“ (localisation) und „Erscheinen“ (apparaître) als Synonyme in diesem Sinne verstehen,<sup>75</sup> können wir dies mit den folgenden Worten von Badiou zusammenfassen:

*Nous appellerons 'apparaître' ce qui, d'un multiple mathématique, est pris dans un réseau relationnel situé (un monde), en sorte que ce multiple advient à l'être-là, ou au statut d'étant-dans-un-monde. Il est alors possible de dire que cet étant est plus ou moins différent d'un autre étant qui appartient au même monde. Nous appellerons 'transcendantal' l'ensemble opératoire qui permet de donner sens au 'plus ou moins' des identités et des différences, dans un monde déterminé.*

Nous posons que la logique de l'apparaître est une algèbre transcendantale pour l'évaluation des identités et des différences qui constituent le lieu mondain de l'être-là d'un étant.<sup>76</sup>

Die „Grande Logique“ Badiou schlägt dann eine Weise vor, auf die jene Identitätsgrade und Differenzen von den lokalisierten Vielheiten beschrieben werden können, ohne eine

---

<sup>74</sup> Vgl. Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*, S. 133.

<sup>75</sup> Wie Alan Badiou in einem privaten Gespräch am 7. Januar 2016 an der École Normale Supérieure (Paris) meinte.

<sup>76</sup> Ebd., 128.

„universale Skala“ als Maßstab zu haben, sondern immer mit der unendlichen Vielheit der Situationen als ontologischen „Hintergrund“ jedes Seienden.

## I. c. Vergleich und Diskussion

Fassen wir hier einige der oben vorgestellten Thesen und Punkte zusammen und diskutieren wir die Probleme, die durch den Vergleich von jenen gestellt werden können.

Unter der Weltproblematik haben wir drei zueinander in Beziehung gesetzte Probleme verstanden, die zugleich mit dem Problem des Sinnes als Leitfaden bei Klaus Held und Alain Badiou untersucht werden konnten, nämlich (1) das Problem des Zuganges zum Sachgegebenheitsverständnis (wie oder aus welcher Perspektive die Gegebenheit der Sachen gedacht wird), (2) das Problem der Wirklichkeitsstruktur (wie der Einklang oder die Ordnung dieser Sachen beschrieben werden kann) und (3) das Problem der möglichen Einstellungen zur Wirklichkeit (welche auf diese Sachstruktur beruhende Arten von Erfahrungen wichtig bei der Untersuchung der Sachgegebenheit zu unterscheiden sind, was zu (1) zurückbezogen wird, insofern die Untersuchung auch eine gewisse Einstellung oder Erfahrung ist).

Bei Held haben wir zwei Hauptbedeutungen von „Welt“ unterschieden: die „Sonderwelten“, die sogar mit den verschiedenen Kulturen und ihren entsprechenden „Weltanschauungen“ identifiziert werden können, einerseits und „die eine Welt“ (den Universalhorizont oder die Lebenswelt), die „normalerweise“ im alltäglichen Leben als die strukturelle Verbindung aller Sonderwelten unthematisch bleibt, und der die vorwissenschaftliche, „natürliche Einstellung“ entspricht (Weltproblem (3)), andererseits. Dieses phänomenologische Verständnis von der Wirklichkeitsstruktur als der nach verschiedenen, möglichen Bereichen gegliederten, horizonthaften Erfahrung der Sachen bedeutet, dass die Struktur der Sachen selbst als verschiedene, untereinander verbundene Verweisungszusammenhänge gedacht wird (Weltproblem (2)), wobei Sinn als Vorkommnis zu verstehen ist:

Alles, worauf sich unsere Aufmerksamkeit richten kann, ist in einem buchstäblichen Sinne ein „Vorkommnis“, nämlich etwas, was für uns aus dem Dunkel einer unthematisch vertrauten Welt „hervorkommt“ und in diesem Sinne „erscheint“; es gibt keine horizontfreien Vorkommnisse in unserem Leben. Alle überhaupt denkbaren Horizonte des Menschen gehören durch wechselseitige Sinnverweisungen in einem

durch seine Offenheit allumfassenden Verweisungszusammenhang zusammen, „der“ Welt als *singulare tantum*, die Husserl als „Universalhorizont“ bezeichnet.<sup>77</sup>

Es gibt Sinn, da wo etwas nach einem Verweisungszusammenhang bzw. innerhalb eines bestimmten Horizontes erscheint. All das Erscheinende ist etwas Horizonthaftes. Dies bedeutet, dass die Korrelation zwischen der horizonthaften Erfahrung der Sachen und der Sachgegebenheit selbst dem Sinn inhärent ist. Horizonthafte Sinngebung und Sinngegebenheit als Vorkommnis sind in der Einheit der Erfahrung korrelativ.

All dies impliziert, dass diese erlebte Korrelation zwischen der horizonthaften Erfahrung und dem Erscheinen des Vorkommnisses der Schlüssel für den Zugang zum Sachgegebenheitsverständnis darstellt: bei dieser Phänomenologie besteht der Zugang zum Sachgegebenheitsverständnis darin (Weltproblem (1)), die Korrelation in ihrer Struktur (dann in der Wirklichkeitsstruktur selbst) explizit, *selbstbewusst* zu machen (Weltproblem (3)).

Was stellt „die eine Welt“ bzw. „der allumfassende Universalhorizont“ für dieses phänomenologische Selbstbewusstsein dar? Eigentlich keine gegebene Totalität der Sachen, d. h. – um das Motto Markus Gabriels zu verwenden – „die eine Welt“ gibt es nicht. „Die eine Welt“ bedeutet vielmehr die Horizonthaftigkeit selbst vom Sinn überhaupt, durch die wir denken können, dass die nach der Korrelation erfahrene Sinngegebenheit immer fortsetzten und niemals abbrechen kann, d. h. dass es „keinen letzten Punkt“, keine Lücke noch keine Leere in und unter den Verweisungszusammenhängen gibt. Wenn „die eine Welt“ so verstanden wird, kann man dann sagen, dass jene Totalität der Sachen sogar kein phänomenologisches Problem ist. „Die eine Welt“ ist vielmehr ein Geschehen, das einen khoratischen Charakter hat, denn das „Sein“ „der einen Welt“ besteht darin,

[...] dass künftige Möglichkeiten in kompräsenste Vermöglichkeiten transformiert werden, und dieses Transformationsgeschehen ist seinerseits nur die Kehrseite des Geschehens der Selbstverbergung des Vorenthalts; beide Geschehnisse gehören so wie der konkave und der konvexe Aspekt einer Wölbung zusammen. Dieses komplementäre Geschehen ist das Erscheinen. Es bietet Raum für die Einbettung alles Erscheinenden in Horizonte; indem ein jegliches an einen Platz im Verweisungszusammenhang der Vermöglichkeiten gehört, hat es seinen Ort „in“ der Welt. Weil die Welt als ein solches Platzgeben geschieht, sind die Vorkommnisse in ihr eigentlich „Hervorkommnisse“: Die Welt lässt sie aus den Horizonten für uns „hervorkommen“, indem der Vorenthalt sich

---

<sup>77</sup> Klaus Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, S. 261.

zugunsten der Kompräsenz der Vermöglichkeiten verbirgt. Dadurch wird es möglich, dass Vorkommnisse uns als Pole erscheinen, auf die sich komprärente Vermöglichkeiten gemeinsam beziehen können. So können uns die Vorkommnisse im Alltag als identische und beharrende „Gegenstände“ begegnen. Aber in der Kompräsenz der Vermöglichkeiten verbirgt sich die vollkommen ungewisse Zukunft, und das Beharren der Identität von Gegenständen erstreckt sich gerade in diese Zukunft hinein.

[...]

Die Unscheinbarkeit des Raumgebens der Welt ist [...] in der großen westlichen Denktradition nur einmal ansatzweise zur Sprache gekommen: Platon führt im *Timaios* als ursprünglichste, aber kaum fassbare Vorbedingung der schönen Ordnung des Erscheinens, also des *kósmos*, die *chóra* ein. [...] Die *chóra* ist kaum fassbar, weil sie einem jeglichen im Kosmos gerade dadurch Platz bietet, dass sie als sie selbst zurückweicht und sich damit der Fassbarkeit entzieht.<sup>78</sup>

So kann es noch klarer gesehen werden, dass „die eine Welt“ als *khôra* keine gegebene Totalität ist. Da die *khôra* weder Sein (*ón*) noch Werden (*génesis*) „ist“,<sup>79</sup> kann sie eigentlich nicht bestimmt werden. Eine gegebene Totalität würde dagegen eine gewisse, zumindest mögliche Bestimmbarkeit implizieren, denn sie wäre gerade irgendwie *gegeben*, aber diese Bestimmbarkeit würde in ihrem vermutlichen Ganzen noch die Frage stellen, wie solche Ganzheit erfahren oder als ein einzelner Verweisungszusammenhang thematisiert werden könnte. Die „Seinsart“ des Sinnes oder der Sinngewenheit zeigt zwar auf „die eine Welt“ als die Dimension vom Geschehen des Erscheinens an, aber das heißt nicht, dass wir „die eine Welt“ ein für alle Male bestimmen noch begreifen können. Das immer mögliche Fortsetzen des All-Umfassens drückt diesen khoratischen Charakter „der einen Welt“ aus, den keine Sinngewenheit in seiner Ganzheit begreifen kann. Darin besteht gerade der Unterschied zwischen „der einen Welt“ und den verschiedenen, begreifbaren „(Sonder-)Welten“, die manchmal in ihren Grenzen dank ihrer Bestimmbarkeit thematisiert werden können.

Das All ist phänomenologisch nicht *da* und „die eine Welt“ als die khoratische Dimension des Geschehens könnte noch in ihrer Tiefe offen und problematisch bleiben, denn sie stellt die Unvorhersehbarkeit dar, die es in jedem Vorkommnis des Sinnes als offene Möglichkeitsdimension gibt, und die über das Vermögen der Sinngewenheit hinausgehen

---

<sup>78</sup> Ebd., S. 286ff.

<sup>79</sup> Vgl. Plato, *Timaios*, 50d, e.

könnte, d. h. die *khôra* könnte implizieren, dass der Sinn noch mehr als die nach der Korrelation geschehene Vorkommnisse ist. Und wie kann noch dann die Korrelation da gedacht werden, wo die Grenzen der Korrelation selbst erreicht werden? Es scheint, wie Plato uns anregt, dass das Platzgeben der *khôra* sich der Korrelation entzieht.

Bei der mathematischen Onto-logie Badiou haben wir auch schon gesehen, dass die Sachgegebenheit als retroaktiv gedachte Vielheit in ihrer nach der Zählung-als-Eins formalisierbaren Strukturierung keine gegebene Totalität, sondern nur lokale, unendliche Situationen/Welten aufbaut, die in ihren Konsistenz und Inkonsistenz zu betrachten sind (Weltproblem (2)), denn die Entscheidung, die mathematische Mengenlehre als maximalen Intelligibilitätshorizont für eine absolute Ontologie zu denken, schließt die Möglichkeit aus, eine Menge aller Mengen ohne Widersprüche zu deduzieren, und wobei Sinn als logische Lokalisierung der Vielheit zu verstehen ist: Sinn gibt es da, wo die Reinheit von der Zählung-als-Eins der ontologischen Vielheit ihre nach transzendentalen Protokollen von Identität und Differenz aufgebaute Konkretion als eine bestimmte Situation/Welt gewinnt und als solche erscheint.

Diese von Badiou vorgeschlagene, analytisch-ontologische Entscheidung als Zugang zum Sachgegebenheitsverständnis bedeutet im Unterschied zur Phänomenologie Hells, dass eine bestimmte Wissenschaft (die Mathematik) als der allererste Horizont für solches Verständnis fungiert (Weltproblem (1)). Dies impliziert nicht nur, dass die Mathematik als die Art von Sprache betrachtet wird, die zum Ziel einer absoluten Ontologie (nämlich der axiomatischen Formalisierung der Behauptung, „das Eins ist nicht und es gibt das Eine“) am Besten führen kann, sondern auch, dass der nach dieser wissenschaftlich-mathematischen Entscheidung gedachte Horizont keine Korrelation im Kern vom Sachgegebenheitsverständnis noch in seinem Zugang zu diesem Verständnis vorschlägt. Der Name für diesen „anti-phänomenologischen“ Horizont ist gerade „absoluter Intelligibilitätshorizont“, wobei keine Horizonthaftigkeit der Sinngabe primär zu denken ist. Alltägliche Sinngabe fungiert nicht als Zugang zum Sinngabeverständnis. Der Anspruch Badiou ist dann, Sinn ohne

Korrelation zu denken, d. h. die Sinngabeheit zu erklären, ohne eine phänomenologisch-transzendente Korrelation als Leitfaden der Erklärung zu haben, und wobei weder eine Einheitsphilosophie noch ein diskursiver Relativismus zu finden wäre.

Durch die Unterscheidung von diesen zwei Bedeutungen von „Horizont“ („Horizont“ als Horizonthaftigkeit der Korrelation und „Horizont“ als absoluter Intelligibilitätshorizont) können wir auch die von Held vorgeschlagene Phänomenologie und die analytische, „objektive Phänomenologie“ von Badiou differenzieren:

On tente ici une *phénoménologie calculée*. La méthode utilisée dans les exemples peut en effet s'apparenter à une phénoménologie, mais à une phénoménologie objective. Il faut entendre par là qu'on laisse venir la consistance de ce dont on parle (un opéra, un tableau, un paysage, un roman, une construction scientifique, un épisode politique...), en neutralisant, non pas du tout, comme le fait Husserl, son existence réelle, mais au contraire sa dimension intentionnelle, ou vécue. On expérimente l'équivalence entre l'apparaître et la logique par une description pure, une description sans sujet. Ce 'laisser-venir' ne vise qu'à éprouver localement la résistance logique de l'être-là, et à universaliser aussitôt cette résistance dans le concept, quitte à passer ensuite tout cela au filtre de la formalisation.<sup>80</sup>

Durch den Vergleich von beiden Ideen von Phänomenologie, die wir provisorisch als „objektive“ und „subjektive“ Phänomenologie bezeichnen können, können wir zum Schluss zwei Probleme stellen.

Der Anspruch der objektiven Phänomenologie Badiou ist zwar, dass alle phänomenologisch-transzendente, subjektive Sphäre primär *indifferent* für das Sachgegebenheitsverständnis ist:

Le réel, pour le phénoménologue [Husserl], c'est en dernier ressort la conscience. [...] la logique est certes pour Husserl et pour moi d'essence transcendantale. Mais cela veut dire, pour Husserl, qu'elle relève, quant à sa saisie scientifique, d'une théorie des actes constituants de la conscience, et pour moi, d'une théorie ontologique des situations d'être. Certes, cette théorie isole des opérations fondamentales de liaison dans l'apparaître [...] Mais ces opérations sont indifférentes à tout sujet, et ne requièrent rien que la venue, là, d'étants-multiples.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*, S. 48.

<sup>81</sup> Ebd., S. 185f. Ist die phänomenologische Methode Husserls aber so einseitig wie sie von Badiou beschrieben wird? Phänomenologisch kann man auch sagen, dass die Sachen *sich* geben. Vor der

Es kann aber gefragt werden, inwiefern ein solcher spekulativer Anspruch *legitim* ist, d. h. inwiefern solche analytische Entscheidung noch in einer bestimmten Erfahrung verankert bleibt, die sogar (*subjektiv*) *phänomenologisch* beschrieben werden kann. Mit anderen Worten: Was ist der phänomenologische Charakter einer solchen analytischen Entscheidung? Wie erfährt man die Sinnggebung bei der Mathematik? Und inwiefern könnte solcher phänomenologischer Charakter der mathematischen Sinnggebung diesen Anspruch der objektiven Phänomenologie widersprechen? Obzwar die Problematik einer Phänomenologie der Mathematik als Transfinitentheorie nicht neu ist,<sup>82</sup> bleibt noch die Frage offen, inwieweit diese Problematik den Anspruch Badiou's entweder widersprechen oder vielleicht mit einer anderen Untersuchung eventuell ergänzen könnte.

Dagegen kann man aber noch in den Folgen und Implikationen von der subjektiven Phänomenologie Held's das folgende Problem stellen.

„Die eine Welt“ ist nicht gegeben. Sie ist keine gegebene Sache, kein Ding. Es geht dann zwar um eine Struktur, auf die die „natürliche Einstellung“ hinweist, aber das genau Gedachte beim phänomenologischen Selbstbewusstsein der Struktur könnte auch als etwas *rein* Gedachtes bezeichnet werden, insofern – wie schon gesehen – das Platzgeben der *khôra* sich der Korrelation entzieht, und darum die Untersuchung selbst nicht mehr zur natürlichen Lebenswelt *als solcher* gehört. Wie Held selbst es äußern würde: die Episteme ist keine (lebensweltliche) Doxa mehr. Eine gewisse Idee von einem solchen reinen Denken der *khôra*, dessen genauer Charakter auch gewißermassen (absichtlich) unklar bleibt, wird auch von Timaios angeregt:

---

Sinnggebung gibt es die Sache, die thematisiert werden kann, weil sie sich gibt. Der Zugang der Korrelation ist nicht nur ein Zugang zur subjektiven Weltlichkeit, sondern zu den Sachen selbst gerade in solcher, schwieriger Selbstheit. Es geht hier dann um die Betrachtung oder die Untersuchung einer *Begegnung*, und nicht einer einseitigen Bestimmung. Vgl. Beispielsweise Marc Richir, *Méditations phénoménologiques*, Meditation I, §2, S. 17.

<sup>82</sup> Vgl. Beispielsweise Dimitri Ginev, „Interpretative Erschlossenheit der endlichen Existenz und mathematische Unendlichkeit. Zu Oskar Beckers Phänomenologie des Transfiniten“.



Eine dritte Gattung wiederum ist die immer seiende des Raumes [*tês khóras*], die kein Vergehen kennt und allem einen Platz bietet, was ein Entstehen hat, selbst durch eine Art von unechtem Denken ohne Bewusstsein [*met' anaíthesías*] erfassbar, kaum sicher erfassbar, worauf wir auch wie im Traum blicken und sagen, es sei notwendig, dass ein jedes Seiendes an irgendeinem Ort [*tópos*] sei und irgendeinen Raum [*khóran*] einnehme, das aber, was weder auf der Erde noch irgendwo im Himmel sich befinde, überhaupt nicht existiere.<sup>83</sup>

Ist der reine Charakter solcher Wirklichkeitsstruktur nicht das, in dem die objektive Phänomenologie ihren expliziten Ausgangspunkt hat, und was bei der subjektiven Phänomenologie als eine problematische Folge bleibt? Könnte man sagen, dass es im Unterschied zum Platonismus des Vielfachen Badiou eine bestimmte *Metaphysik* bei der subjektiven Phänomenologie gibt, die aber nicht ausgedrückt, unthematisiert bleibt? Könnte die reine, inkonsistente Vielheit der absoluten Ontologie Badiou auch als eine khoratische Dimension betrachtet werden?

Durch die künftige Bearbeitung dieser Probleme von Totalität, Horizont und Sinn könnten wir vielleicht einen Forschungsfeld zwischen beiden Extremen (subjektiver und objektiver Phänomenologie) finden: weder die Perspektive einer reinen Logik noch die Vereinfachung einer geschlossenen Korrelation.

---

<sup>83</sup> Plato, *Timaios*, 52b, c.

## II. Das Problem des Politischen

In der Einleitung der vorliegenden Untersuchung wurde die These aufgestellt, dass sowohl Alain Badiou als auch Klaus Held unter dem Politischen die Entstehung der Verbindung von früher getrennten Welten verstehen. Nachdem die jeweiligen Antworten auf die Weltproblematik bei beiden Autoren vergegenwärtigt wurden, und da wir diese Betrachtungsweisen und Untersuchungen der Weltlichkeit und des Sinnes als die entscheidenden, zugrunde liegenden Voraussetzungen für das Verstehen des Politischen bei diesen Autoren interpretiert haben, müssen wir in diesem Kapitel entwickeln, inwieweit das Politische jeweils als Weltverbindung verstanden wird. Was bedeutet eine politische Weltverbindung aus subjektiv- und objektivphänomenologischer Sicht? Welche Seinsart kommt der Erfahrung des Politischen aus diesen Perspektiven zu? Was ist das, was genau dem Politischen zugrunde liegt?

Bevor wir aber diese Fragen durch die Darlegung der Vorschläge von diesen Autoren beantworten können, ist es nötig, dass wir zuerst den genaueren, problematischen Charakter des Politischen vorstellen, d. h. wie im Rahmen der vorliegenden Untersuchung *das Problem* des Politischen verstanden wird. Dazu können wir der Vorstellung und der Gliederung der Weltproblematik folgen, die im ersten Kapitel dargelegt wurden.

Wie wir schon gesehen haben, besteht für uns die Weltproblematik aus drei Problemen, nämlich (1) dem Problem des Zuganges zum Sachgegebenheitsverständnis (wie die Gegebenheit der Sachen gedacht wird), (2) dem Problem der Wirklichkeitsstruktur (wie der Einklang oder die Ordnung dieser Sachen beschrieben werden kann) und (3) dem Problem der möglichen Einstellungen zur Wirklichkeit (welche Arten von Erfahrungen bei der Untersuchung der Sachgegebenheit entscheidend zu unterscheiden sind, was zu (1) zurückbezogen wird, insofern die Untersuchung und ihr Zugang auch eine gewisse Einstellung oder Erfahrung sind).

Unsere erste (sogar metaphilosophische) Voraussetzung für das Folgende ist, dass das Problem des Politischen ursprünglich kein philosophisches noch wissenschaftliches Problem

ist. Das Problem des Politischen taucht außerhalb der wissenschaftlich-philosophischen Einstellung auf. Beim Politischen geht es um *eine andere Art* von Erfahrung bzw. Einstellung (Weltproblem (3)). Dies heißt, sowohl dass die politische Erfahrung auf eine bestimmte Weise in der Wirklichkeitsstruktur verankert werden muss (Weltprobleme (2)), als auch dass diese Erfahrung auch ein gewisser Zugang zum Sachgegebenheitsverständnis sein kann (Weltproblem (1)). Diese Verankerung in der Wirklichkeitsstruktur und dieser andere mögliche Zugang zum Sachgegebenheitsverständnis, die die politische Erfahrung zusammen charakterisieren, können durch den Begriff der Weltverbindung explizit werden. Mit anderen Worten: Das Problem des Politischen ist das Problem der Erfahrung von einem gewissen Zugang zum Sachgegebenheitsverständnis, insofern diese Erfahrung auf eine bestimmte Weise in der Wirklichkeitsstruktur verankert ist. Gerade diese Art von Verankerung, die jenen Zugang ermöglicht, ist die Erfahrung der Weltverbindung. Eine politische Weltverbindung impliziert aber noch eine besondere *weltliche Konstruktion*, insofern die Verbindung selbst von früher getrennten Welten das Schaffen oder die Eröffnung *von etwas Neuem* als *gemeinsamer* Möglichkeit bedeutet. Das Problem des Politischen als die Erfahrung einer Weltverbindung ist das Problem einer weltlichen Konstruktion zugunsten einer den früher getrennten Welten gemeinsamen Neuheit. Es muss dann bemerkt werden, dass die politische, weltliche Konstruktion durch eine besondere und schwierige Spannung zwischen der schon gegebenen Vielheit von Welten und der möglichen Einheit der gemeinsamen Neuheit erfahren wird. Das Politische ist eine Erfahrung der Spannung zwischen Vielheit und Einheit, die von der Wissenschaft und der Philosophie ergänzt oder gewissermassen erklärt werden kann, obwohl die Entstehung der politischen Erfahrung ursprünglich abhängig von ihnen ist.

In diesem Sinne bezieht sich der problematische Charakter des Politischen auf die Weltproblematik, ohne seit dem Anfang an ein wissenschaftlich-philosophisches Problem zu sein. Das Politische und das Wissenschaftliche bzw. das Philosophische sind von vornherein und grundsätzlich ganz unterschiedliche Erfahrungen. Deswegen besagt Held im Gefolge Hanna Arendts, dass die Philosophen (genauer die Platoniker und Plato selbst) das Problem des Politischen verkennen, während Badiou die Politik als *eine Bedingung* (condition) der Philosophie betrachtet. Das Politische und die Philosophie bleiben aber auf verschiedene Weisen mit der Sachgegebenheit und ihrer Struktur verbunden. Die von Held und Badiou

vorgeschlagenen Weisen, wie solche politische Verbindung und ihre entsprechende subjektive Bedeutung genauer verstanden werden können, werden im Folgenden kurz dargelegt werden. Die Namen dafür sind „politische Doxa“ (Held) und „ereignishaftes Subjekt“ oder „Idee“ (Badiou). Die weltliche Konstruktion beruht jeweils auf dem Ereignis oder der politischen Doxa, wobei die Sachgegebenheitsstruktur als solche (als Phänomenalität der Welt oder als inkonsistente Vielheit) zu erfahren ist.

## II. a. Zur politischen Doxa

Im letzten Kapitel haben wir darauf hingewiesen, dass – um die heideggerschen Termini zu verwenden – „das Gesuchte“ oder „das Gefragte“ von der politischen Phänomenologie Klaus Helds ein Mittleres oder etwas Vermittelndes zwischen der Befangenheit von der Urteilsfähigkeit in den Sonderwelten und dem wissenschaftlich-philosophischen Denken ist. Held zufolge kann es einen Gebrauch der Urteilsfähigkeit geben, „[...] der zwar noch doxahaft bleibt, aber doch schon durch eine Aufgeschlossenheit für die eine Welt gekennzeichnet ist [...]“,<sup>84</sup> d. h. eine weltoffene Gestalt der Doxa, die aber nicht als Episteme bezeichnet wird: „Mit diesem Gebrauch der Urteilsfähigkeit eröffnet sich ursprünglich die politische Welt“.<sup>85</sup>

Insofern es nur durch diesen doxahaften Gebrauch der Urteilsfähigkeit die Eröffnung einer politischen Welt geben kann, ist die Hauptthematisierung der politischen Phänomenologie die Beschreibung jener vermittelnden Weltlichkeit. Dies bedeutet, dass diese Phänomenologie ihren sogenannten politischen Charakter nur von der Thematisierung dieser Art von Weltlichkeit bekommt. „*Politische* Phänomenologie“ und „Phänomenologie *der politischen Welt*“ sind bei Held Synonyme.<sup>86</sup>

Wie kann jener Gebrauch der Urteilsfähigkeit charakterisiert werden? Wie erscheint phänomenologisch das Politische? Wenn dieser Gebrauch der Urteilsfähigkeit immer noch eine Art von Doxa ist, d. h., wenn dieser immer noch eine gewisse Bindung an die eigenen Horizonte darstellt, können wir dann fragen, was es zwischen und über diesen Horizonten hinaus passiert, wenn eine politische Welt entsteht. Der Schlüssel der politisch-phänomenologischen Thematisierung befindet sich in der Dynamik zwischen den *eigenen* und *fremden* Horizonten bzw. Welten, die entsteht, wenn es noch keine „definitive“ Befangenheit in den (eigenen) Sonderwelten gibt. Dies setzt voraus, dass eine solche Befangenheit in dem Eigenen eigentlich ein Grenzfall ist, d. h., dass sie die „normale“ Gestalt

---

<sup>84</sup> Klaus Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, S. 27.

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> Vgl. Ebd., S. 29.

oder Verfassung der natürlichen Einstellung nicht ist. In der Lebenswelt bleibt die Freiheit latent, „[...] vom unthematischen Mitbewussthaben der Horizonte der Anderen [...] zu ihrer ausdrücklichen Vergegenwärtigung überzugehen“.<sup>87</sup>

Wie tritt aber solche latente Freiheit in Erscheinung? Dass jene Befangenheit nur ein Grenzfall der natürlichen Einstellung ist, schließt aber die Tatsache nicht aus, dass es auch viele andere Fälle oder Gestalten der natürlichen Einstellung gibt. Wodurch unterscheidet sich dieser besondere Fall der politischen Doxa? Held bezeichnet diesen Gebrauch der Urteilsfähigkeit mit dem kantischen Namen von „erweiterter Denkungsart“. Im Gegensatz zu der Befangenheit in den Sonderwelten stellt die erweiterte Denkungsart die Möglichkeit dar, sich von der Unbeweglichkeit zwischen eigenen und fremden Horizonten zu befreien, um sich auf eine andere Horizonshaftigkeit zu öffnen. Diese andere Horizonshaftigkeit ist die *Reflexion* der erweiterten Denkungsart:

Sie [die „erweiterte Denkungsart“] ist die Fähigkeit des Menschen, sich ausdrücklich seiner Beweglichkeit zwischen den Horizonten bewusst zu werden, also diese Beweglichkeit zu „reflektieren“. Im Blick auf diese Schläge können wir Kants Begriff der „reflektierenden Urteilskraft“ übernehmen. Die Reflexion besteht darin, dass ich mich beim Urteilen – wie Kant formuliert – „in die Stelle“ der anderen Urteilenden „versetze“, was phänomenologisch bedeutet, dass ich mir die Horizonte vergegenwärtige, die den Hintergrund für ihre Urteile bilden.<sup>88</sup>

Diese Reflexion ermöglicht so aus der eigenen Meinung (Doxa) oder Urteilen die „Chance“, von den Anderen entsprechend wirklich *gehört* zu werden. Diese Chance bedeutet aber nicht die Auflösung oder das Verschwinden des Unterschiedes zwischen den eigenen und den anderen Horizonten, sondern das Bewusstsein dieses Unterschiedes als solchen, insofern diese Differenz besprochen, diskutiert wird. Die Differenz zwischen den Horizonten kommt zur Sprache durch das Hören, das die Reflexion der Differenz als solcher ermöglicht. Dieses reflektierende Zur-Sprache-Kommen der Differenz kann als „Gemeinsinn“ oder „sensus communis“ bezeichnet werden. Held findet aber bei der demokratischen Gemeinschaft der altgriechischen Polis einen noch ursprünglicheren Namen dafür, nämlich die *isegoría*. Die Isegorie bedeutet dann, als *Bürger(-in)* (*polítes*) und *Mitbürger(-in)*, d. h. als

---

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Ebd., S. 30.

Sprecher(-in) und Hörer(-in) anerkannt zu werden. Die Demokratie der Isegorie besteht dann im reflektierenden Zusammenleben der Vielen *als* Vielen:

Deshalb war nicht „Demokratie“ der geschichtlich erste Name für diese Form des Zusammenlebens, sondern *isegoría*, „Gleichheit im Öffentlich-Reden“ für alle Bürger; in der Wortbildung „is-egoría“ steckt das Verb *agoreúein*, „öffentlich reden“, das mit *agorá*, „Markt“, zusammenhängt. Die *Politik* des Aristoteles [...] beginnt mit dem Grundgedanken, dass jeder Mensch deshalb zum Zusammenleben als gleichberechtigter Bürger, *polítes*, mit anderen Bürgern in einer bürgerschaftlich verfassten Polis bestimmt ist (*zóon politikón*), weil er ein der Sprache fähiges Wesen (*zóon lógon échon*) ist [...] Gemeint ist [...] die Fähigkeit, beim „Reden auf dem Markt“, beim *agoreúein*, in einem Kreise von Menschen, die einander in der Form der Isegorie gleichgestellt sind, über ein die ganze Bürgerschaft betreffendes Handeln „Rechenschaft abzuleben“, *lógon didónai*.<sup>89</sup>

In diesem Sinne stellt die Isegorie die Begründung oder die „Institutionalisierung“ eines Raumes, in dem das bürgerliche Anerkennen durch solche „Gelegenheit im Öffentlich-Reden“ sich verwirklicht. Dieser Raum existiert aber nicht „vor“ der Äußerung und Diskussion der Meinungen. Der Freiraum der Isegorie ist keine Voraussetzung für die Reflexion, sondern die Verwirklichung der Reflexion selbst:

Der Freiraum ist vielmehr überhaupt nichts anderes als das freie Wechselspiel der weltoffenen Meinungen der Bürger, das durch ihren „Gemeinsinn“ möglich wird. Die Institutionalisierung des Freiraums der allgemeinen Redefreiheit und die Weltoffenheit der politischen Doxa, durch welche die Vielen einander als Mitbürger anerkennen, sind dasselbe.<sup>90</sup>

Gerade die Institutionalisierung dieses Freiraumes bedeutet die Entstehung der isegorischen Horizonthaftigkeit, deren phänomenologische Name „die politische Welt“ ist: „Die politische Welt ist nichts anderes als das Korrelat der vielen sich für diesen Lebensraum öffnenden Meinungen; sie existiert nur, indem sie von den gemeinsinnig urteilenden Bürgern in deren Meinungen beredet wird“.<sup>91</sup> Die politische Welt ist das Korrelat der Isegorie, insofern die politische Welt das ist, was in Erscheinung tritt, wenn die reflektierende Redefreiheit institutionalisiert wird. In diesem Sinne erscheint oder „konstituiert sich“ die politische Welt in solchem „Beredetwerden durch die vielen auf sie bezogenen Meinungen“.<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> Ebd., S. 31f.

<sup>90</sup> Ebd., S. 33.

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> Vgl. Ebd., S. 34.

Dies heißt, dass die Weltlichkeit oder der weltliche Charakter der politischen Welt auf die sich in der Öffentlichkeit treffende Vielheit der Sonderwelten (Meinungen, oder eigenen und fremden Welten) beruht. Diese reflektierende Öffentlichkeit ist das, was der politischen Welt ihren vermittelnden Charakter gibt, denn die Öffentlichkeit bedeutet, dass die Sonderwelten sich begegnen, um ihren sonderweltlichen Charakter durch die Beweglichkeit zwischen ihnen gewissermaßen zu transzendieren. Das Erscheinen oder die Horizonthaftigkeit der politischen Welt ergibt so eine den sich begegnenden Welten gemeinsam konstituierte Phänomenalität, die auf die Verbindlichkeit der *einen* Welt selbst hinweist, ohne diese einen wissenschaftlich-philosophischen Gegenstand zu machen, insofern die Verbindlichkeit der Öffentlichkeit auf der Tiefdimension der einen Welt beruht. Die Öffentlichkeit der politischen Welt ist die Offenheit für die eine Welt als die Tiefdimension, die den vielen Horizonten einen neuen Platz, eine neue Verbindung bietet:

Das Leben in der phänomenal *als* Welt erscheinenden politischen Welt hält für die Menschen innerhalb der natürlichen Einstellung die Möglichkeit einer Transzendierung der Sonderwelten bereit, ohne dass damit die eine Welt schon philosophisch-wissenschaftlich thematisiert würde. Die eine Welt erscheint bereits *als* Welt, weil sie als politische Welt den Charakter der Phänomenalität hat, und doch ist sie damit noch nicht Gegenstand der Episteme.<sup>93</sup>

Die durch die Beweglichkeit zwischen den Horizonten erfahrene Phänomenalität der politischen Welt wird dann zugleich als eine Erweiterung der Möglichkeiten für das Verhalten und das Beurteilen in der Weltorientierung erlebt. Diese neue, mögliche Weltorientierung impliziert aber auch die Gefahr einer gewissen „Desorientierung“ oder Unstabilität, insofern es in jenem Freiraum darum geht, Entscheidungen und Meinungen durch (nicht unbedingt wissenschaftliche) Argumente zu diskutieren, die mit einer bestimmten Angelegenheit zu tun haben:

Was [...] die Bürger einer politischen Welt verbindet, kann nicht die zwingende Einsichtigkeit – die „Allgemeinverbindlichkeit“ – wissenschaftlicher Argumente sein. Die Argumente, die ich meinen Mitbürgern in einer politischen Diskussion vortrage, sind Resultate des reflektierenden Gebrauchs meiner Urteilsfähigkeit, die ich ihnen nur „ansinnen“ kann; d. h., ich kann sie damit nicht geistig bezwingen. Ich kann sie nur veranlassen, mir zuzuhören und sich möglicherweise meine Argumentation aufgrund

---

<sup>93</sup> Ebd., S. 36. Vgl. Ebd., S. 34f, 58. Dagegen wäre die Vermischung oder die Konfusion von wissenschaftlich-philosophischer Thematisierung und politischer Phänomenalität das, was eine gewisse politische Philosophie gemacht hätte, deren Extremfall die Figur des Philosophen-Königs bei Platos *Politeía* wäre (vgl. Ebd., S. 36ff).



ihres eigenen reflektierenden Gebrauchs der Urteilskraft zu eigen zu machen. Aber dafür, dass sie dies tun, gibt es keinerlei Garantie.<sup>94</sup>

Zum Schluß kann es bemerkt werden, dass diese Garantielosigkeit der Isegorie in Bezug auf ein gesichertes, gemeinsames Treffen von Entscheidungen angesichts einer bestimmten Angelegenheit auch als eine bestimmte Zeitlichkeit erfahren wird, nämlich die Zeitlichkeit als *kairós*. Kairos bedeutet die Zeit einer Situation, in der die Neuheit der eröffneten Gelegenheiten keine ganze Antizipation erlaubt. Deswegen sind die diskutierte und zusammen getroffene Entscheidungen der Isegorie so eng mit „der richtigen, geeigneten Zeit“ verbunden. Diese gewißermassen augenblickliche Zeitlichkeit der passenden (oder unpassenden) Gelegenheit (*occasione* bei Machiavelli) für die Entscheidungen und die Beratung für diese Entscheidungen ist die Zeitlichkeit des Kairos:

Wer den Anderen anspinnt, in der gegenwärtigen Situation einen Kairos zu erkennen, mutet ihnen damit zu, sich auf eine Handlungsmöglichkeit gerade im Hinblick darauf einzulassen, dass sie neu ist. Wer sich mit seinem Handeln in solcher Weise auf etwas Neues *als* Neues einstellt, macht mit diesem Handeln einen „Anfang“ in der betonten Bedeutung dieses Wortes. Das eigentlich Strittige in einem Meinungsstreit, der mit Hilfe des reflektierenden Gebrauchs der Urteilsfähigkeit ausgetragen wird, sind die künftig möglichen neuen Anfänge der *prâxis*, des Handelns im engeren Sinne. Der Meinungsstreit bekommt erst als Auseinandersetzung über die Möglichkeit solcher Anfänge seine volle Schärfe. Dasjenige, was eigentlich der Ansinnbarkeit bedarf, sind diese Anfänge, d. h. Die Bereitschaft zum Ergreifen eines möglicherweise gegebenen Kairos.<sup>95</sup>

Die politische Welt stellt so die Gelegenheit dar, einen Kairos als den Anfang eines den Sonderwelten neuen Handelns zu ergreifen.

---

<sup>94</sup> Ebd., S. 37.

<sup>95</sup> Ebd., S. 80.

## II. b. Zur Idee

Im letzten Kapitel haben wir gesehen, wie der Platonismus des Vielfachen Badiou die Vielheit von Welten aufbaut und versteht: eine Welt ist eine lokalisierte oder nach objektivtranszendentalen Identitäts- und Differenzgraden erscheinende Situation, die – mathematisch-ontologisch betrachtet – eine Menge von als-Eins-gezählten Elementen ist. Wie kann aus dieser Perspektive die politische Verbindung von früher getrennten Welten verstanden werden? Worauf beruht eine solche Verbindung?

Wie wir auch schon gesehen haben, ist der Anspruch des Platonismus des Vielfachen, nicht nur die Unendlichkeit oder die Vielheit als solche zu erfassen, sondern auch in diesem Zusammenhang einen bestimmten Universalismus vorzuschlagen. Jenes formalisierende Denken der Vielheit als solchen hatte schon eine absolute Ontologie und eine Logik des Erscheinens gebaut, durch die es möglich wurde, alles in einem einzigen Intelligibilitätshorizont (die Onto-logie) zu formalisieren. Wir haben kurz gesehen, „Sein“ heißt Zählung-als-Eins aus der Doppelperspektive von Konsistenz und Inkonsistenz, und „Erschienen“ kann als Lokalisierung der als-Eins-gezählten Vielheit verstanden werden.

Außerdem kann man sagen, dass das Anliegen eines platonischen Universalismus darin besteht, das Wahre vom Nicht-Wahren zu unterscheiden. „Sein“ und „Erscheinen“ (des Vielfachen) als solche sind aber keine genügen Kriterien, um das Wahre (unter dem Vielfachen) zu unterscheiden, denn sowohl das Wahre als auch das Nicht-Wahre (als Vielheiten) sind und erscheinen. Wodurch unterscheidet sich dann das seiende und erscheinende Wahre? Was für eine Vielheit ist das, was als wahr ist und erscheint? Wir brauchen eine andere „Nebenforschung“ und eine dritte „Kategorie“ oder „Formalisierungsbereich“, um das Wahre bzw. eine Wahrheitsdifferenz denken und formalisieren zu können. Dem Universalismus vom Platonismus des Vielfachen zufolge ist das Wahre auch vielfach: es gibt keine vorausgesetzte, seiende oder schon gegebene, einzelne, allen Seienden gültige Wahrheit. Im Unterschied zu einem „Platonismus des Eins“

ist das Sein nicht das Wahre, denn Sein ist keine Art von Grund, sondern nur Vielheit von Vielheiten. Wenn die Wahrheit überhaupt ist, ist sie daher auch vielfach: so gibt es Wahrheiten. Wahrheiten müssen dann eine besondere Art von Vielheiten, von Mengen sein. Wodurch unterscheiden sich die Mengen, die Wahrheiten sind? Gerade durch die Besonderheit, dass sie Vielheiten sind, die etwas Universales für alle durch eine bestimmte Sinnkonstruktion bedeuten können. Worauf beruht das Universale, das eine Vielheit konstruieren kann, wenn nicht auf bloßem Sein noch gewöhnlichem Erscheinen? Auf etwas, was sich von einer ganzen als-Eins-gezählten Situation (Sein) oder einer Welt (Erscheinen) unterscheidet, d. h. auf einer lokalen Radikalausnahme: einem *Ereignis*.

Was für eine Vielheit ist ein Ereignis? Ereignis bezeichnet ein Geschehen, das über die Zählung-als-Eins der Situation hinaus geht, d. h. etwas Überzähliges (*surnuméraire*), was nur durch Zufall geschieht. Am Rand oder an der Grenze von den schon gezählten Elementen (dann von der Situation selbst) ist ein Ereignis eine Ergänzung oder ein Zusatz (*supplément*) der Situation. Etwas geschieht als ein Ultra-Eins.

Ist das Geschehen des Ereignisses aber auch das Sein? Inwiefern kann man sagen, dass ein Ereignis *ist*, wenn Seiende eigentlich die schon als-Eins-gezählten Elemente der Situation sind? Was passiert mit der Operation der Zählung-als-Eins, wenn ein Ereignis geschieht? Und was für eine Zählung-als-Eins, die nicht das Sein der Situation ist, ist die Zählung des Ultra-Eins?

Aus der Perspektive der Situation ist ein Ereignis das Nicht-Gezählte, also das globale Nicht-Sein, oder eine Art von Leere. Aber das Ereignis ist auch das, was doch geschehen ist. Keine absolute Leere ist geschehen. Das Ereignis ist zugleich an der Grenze der Situation und am Rand der Leere (*au bord du vide*) geschehen. Was für eine Vielheit ist so geschehen? Was ist die mathematische Figur des Ereignisses?

Das Einzige, was dem Ereignis ( $\epsilon$ ) sein Geschehen-Sein gibt, ist das Ereignis ( $\epsilon$ ) selbst. Das einzige mögliche Eins des Überzähligen ist das *Ultra-Eins* des Ereignisses selbst. Dies bedeutet, dass ein Ereignis Element von ihm selbst ist, oder  $\epsilon \in \epsilon$ . Das Ereignis ist Element der Vielheit, die es selbst ist. Diese Selbstzugehörigkeit des Ereignisses stellt der Situation ein

überontologisches Problem: nach den Deduktionsregeln kann es keine Selbstzugehörigkeit als Zählung sein (denn eine Selbstzugehörigkeit kann zu Widersprüchen der axiomatisierten Konsistenz wie dem Russell-Paradox führen).

Weil das Ereignis zwischen einem bestimmten Teil oder einer Stätte der Situation und der Nicht-Situation, d. h. zwischen dem lokalen Sein der Situation als Zählung-als-Eins und dem globalen Nicht-Sein als Nicht-Gezählt geschehen ist, bleibt das Ereignis nicht nur zufällig, denn Zufall ist gerade das, was nicht strukturiert werden kann, sondern auch unbestimmt, gewißermassen nicht unterscheidbar. Damit ein Ereignis *sein* kann, muss es *entschieden sein*, dass es ist. Eine solche ontologische Entscheidung fordert so eine Rekonfiguration der Situation, der Zählung-als-Eins-Strukturierung von den Elementen. Dies bedeutet, dass ein Ereignis die Möglichkeit darstellen kann, dass die Operation der Zählung-als-Eins als solche in die Situation eingreift, aber nicht als Konsistenz (die frühere Konfiguration *war* schon, dann *war* schon gezählt), sondern als Inkonsistenz (das Einzige, was ist, ist die Vielheit von Vielheiten, und wenn es um eine nicht gezählte Vielheit geht, muss es dann um eine inkonsistente Vielheit gehen). Ein Ereignis ruft die Differenz konsistenter und inkonsistenter Vielheit zugunsten einer Rekonfiguration des schon Operierenden (der Zählung-als-Eins der Situation). Dieser Eingriff (intervention) der Operation, den ein Ereignis darstellen kann, bedeutet der Eingriff des Seins selbst (als inkonsistenter Vielheit in der möglichen Veränderung seiner schon gezählten Strukturierung) in die Situation. In einer bestimmten Stätte der Situation geschieht durch das Ereignis, dass die Differenz zwischen dem Strukturierten und dem noch nicht Strukturierten wiedergezählt werden kann. Ein Ereignis bricht so die Struktur auf.

Solcher Aufbruch, solche ereignishaft *Anomalie* des Strukturierens bedeutet aber als solche noch keine Veränderung, keine Konstruktion. Wie schon erwähnt: eine Veränderung der in der Situation schon gezählten Elemente zugunsten einer neuen Strukturierung kann nur geschehen, erst wenn die *Entscheidung* getroffen wird, dass solche Veränderung stattfinden muss. Das, was aus der Perspektive der gewöhnlichen, konsistenten Struktur als eine Anomalie auftaucht, kann aber auch als eine *Gelegenheit*, etwas *Neues* zu erfinden, betrachtet werden. Die „Schatte“ oder die Spur dieser Gelegenheit ist ein „ereignishafter

Anriss“ (trace événementielle). Wie erscheint dieser ereignishafter Anriss? Was ist das Verorten oder die Lokalisierung des Ereignisses?

Jeder Welt (erscheinender Situation) entspricht ein Transzendental, d. h. die Menge aller Identitäts- und Differenzindexierungen zwischen den erscheinenden Elementen der Welt. Dies impliziert, dass es innerhalb einer Welt auch „Extremen“ von Erschienenen gibt, d. h. ein „Minimales“ (m) und ein „Maximales“ (M), zwischen denen es verschiedene Grade gibt. Das minimal Erscheinende einer Welt ist sozusagen „das Komischste“ dieser Welt oder das, was am seltensten erscheint, im Sinne davon, dass es keine Allgemeinheit (keine Maximalität) für diese Welt darstellt.

Der Anriss eines Ereignisses bedeutet eine maximale Veränderung im Erscheinen einer Welt.<sup>96</sup> Ein Ereignis ist der Moment, der *Augenblick*, in dem etwas minimal Erscheinendes maximal erscheint ( $\varepsilon = m \rightarrow M$ ). Das Ereignis verändert kurz und radikal das Transzendente einer Welt, d. h. die Lokalisierung selbst. Ein Ereignis ist die Möglichkeit eines neuen Sinnes für das, was schon in einer Welt erschien. Diese Möglichkeit war aber unvorhersehbar, sie konnte nicht von dem schon Gegebenen abgeleitet noch kalkuliert werden, und ihre augenblickliche Erscheinung kann nicht auf das Erscheinen der schon gegebenen Welt reduziert werden. Ein Ereignis geht über das schon Erscheinende einer Welt hinaus, ohne eine Transzendenz dieser Welt zu sein.<sup>97</sup>

Das Ereignis geschieht nur durch das, was schon in der Situation oder Welt *ist*, und in diesem Sinne ist ein Ereignis immer seiner Welt immanent, denn ein Ereignis als eine Wahrheit ruft das Sein *seiner* Welt. So kann ein Ereignis als das *Generische* solcher Welt gezeichnet werden. Durch das Ereignis ist das Sein als bloße Zählung-als-Eins *da*:

[...] les vérités sont, comme tout ce qui est, des multiplicités pures (ou sans Un) ; mais elle sont des multiplicités d'un type défini, qu'à la suite du mathématicien Paul Cohen j'ai proposé d'appeler des multiplicités génériques. Très sommairement, étant donné un monde (je parle alors de 'situation'), une multiplicité générique est une partie 'anonyme' de ce monde, une partie qui ne correspond à aucun prédicat explicite. Une partie générique est identique à la situation tout entière dans au sens suivant : les éléments de cette partie — les composants d'une vérité — n'ont comme propriété assignable que

<sup>96</sup> Vgl. Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*, S. 608.

<sup>97</sup> Vgl. Ebd., S. 9-17.

leur être, soit leur appartenance à la situation. C'est ce qui légitime le mot 'générique' : une vérité atteste dans un monde la propriété d'être de ce monde. Une vérité a pour être le genre d'être de son être.<sup>98</sup>

Wie ist die Konstruktion von etwas Neuem aus dieser ereignishaften Möglichkeit zu verstehen? Was für ein Vorgang ist eine ereignishaft Wahrheit und inwiefern ist er universal?

Damit die ereignishaft Anomalie oder die Singularität des Ereignisses in ihrer Anonymität und ihrem augenblicklichen Charakter nicht bleibt, muss eine Entscheidung in Bezug auf die Rekonfiguration getroffen werden, nicht nur zuerst durch eine Benennung (nomination) des Ereignisses, sondern vor allem durch die *Folgen*, die mit solcher Möglichkeit und maximaler Veränderung zu tun haben. Denn der ereignishaft Anriss selbst ist nur das: eine zufällige Veränderung der Erscheinungsgrade innerhalb der Situation, deren Macht die *ganze* Situation verändern kann, die aber nur als eine Gelegenheit bleibt. Damit dieses Ganze aber in der Tat verändert werden kann, muss die Entscheidung getroffen werden, gerade jene Gelegenheit zu *ergreifen*. Dieses Ergreifen eines Ereignisses ist die Gelegenheit einer Erfindung, einer Erschöpfung. Die Entscheidung und ihrer Folgen als eine ereignishaft Konstruktion ist das, was von Badiou als *Subjekt* bezeichnet wird.

Ein Subjekt ist die Menge der lokalen Entscheidungen und der ausgesuchten Unterschiede, die die Singularität des Ereignisses als Kriterium haben: „alles kann durch meine/unsere Taten dieser neuen Möglichkeit folgen“. So bekommt eine ereignishaft Wahrheit ihr Sein durch die Entscheidungen, die neuen Verbindungen der Elemente, die mit der ereignishaft Singularität als Kriterium zu tun haben. Ein Subjekt ist ein solcher Wahrheitsvorgang, eine Wahrheitsprozedur, an der alle durch entsprechende Entscheidungen und Taten teilnehmen können. Und in diesem Sinne muss man das Subjekt im Futur II formulieren: Die Wahrheit wird in den ausgesuchten Folgen des Ereignisses gewesen sein. Badiou zufolge gibt es dann vier Arten von Subjekten, die vier „Regionen“ der Wahrheiten entsprechen: die Wissenschaft, die Kunst, die Liebe und die Politik. Was ist ein politisches Subjekt?

---

<sup>98</sup> Ebd., S. 45.

Badiou zufolge geht es darum in einer politischen Wahrheitsprozedur, Entscheidungen zugunsten einer Gleichheit, die auf keine bestimmte Zahl von Welten reduzierbar ist, zu treffen. Dank die Form des Ereignisses beruht eine politische Wahrheitsprozedur nicht auf eine einzelne Welt (dann nicht auf das schon Gegebene), sondern auf das Sein der Welt, d. h. auf den Horizont der Inkonsistenz, in dem unendliche Welten verbunden werden können. Die politische Wahrheitsprozedur besteht darin, aus einer Welt die Verbindung mit anderen Welten zugunsten einer maximalen Einheit zu entscheiden. Die ereignishaft Idee der Politik ist die Idee, dass es ein Eins geben kann, nach dem alle mit dem selben Recht gezählt werden:

Compter enfin pour un ce qui n'est pas même compté est l'enjeu de toute pensée politique véritable, de toute prescription qui convoque le collectif comme tel. Le 1 est la numérisation du même, et produire du même est ce dont une procédure politique émancipatrice est capable. Le 1 déconfigure toute présomption inégalitaire.

[...] Ce qui singularise la procédure politique, c'est qu'elle va de l'infini au 1. Elle fait advenir comme vérité universelle du collectif le 1 de l'égalité [...]<sup>99</sup>

In diesem Sinne ruft ein politisches Ereignis *das Kollektive* zugunsten einer neuen Einheit, die in der Situation noch nicht erscheint: „Die Einheit wird erschienen sein“. Das ist die Maxime jeder emanzipatorische Politik, das Motto der ereignishaften Wahrheitsprozedur:

Un événement est politique si la matière de cet événement est collective, ou si l'événement est inattribuable autrement qu'à la multiplicité d'un collectif. 'Collectif' n'est pas ici un concept numérique. [...] l'événement est ontologiquement collectif pour autant que cet événement véhicule une réquisition virtuelle de tous. 'Collectif' est immédiatement universalisant. L'effectivité de la politique relève de l'affirmation selon laquelle 'pour tout x, il y a de la pensée'.

Par le mot 'pensée', je désigne une procédure de vérité quelconque *prise en subjectivité*. 'Pensée' est le nom du sujet d'une procédure de vérité. Il est donc reconnu, à travers le mot 'collectif', que de cette pensée, si elle est politique, tous relèvent. [...] Certes, toute vérité s'adresse à tous. Mais dans le cas de la politique, l'universalité est intrinsèque, et non pas seulement destinale.<sup>100</sup>

Die ereignishaften Ideen vom Platonismus des Vielfachen, d. h. die Wahrheiten, an denen alle durch ihre eigenen Taten und Entscheidungen teilnehmen können, *verkörpern sich* so in Wahrheitsprozeduren oder Subjekten. Dies heißt, dass die ereignishaften Ideen nicht schon seiend noch gegebenen sind, sondern dass sie nur durch neue Konstruktionen erscheinen

<sup>99</sup> Alain Badiou, *Abrégé de Métapolitique*, S. 165f.

<sup>100</sup> Ebd., S. 155f.

und sein können. Die Ideen des Platonismus des Vielfachen eröffnen eine neue Gegenwart durch eine radikale, ereignishafte Differenz des Wahren, der ebenso radikale Entscheidungen entsprechen:

Si l'on convient d'appeler 'Idée' ce qui à la fois se manifeste dans le monde — dispose l'être-là d'un corps — et fait exception à sa logique transcendantale, on dira, dans le droit fil du platonisme, qu'expérimenter au présent l'éternité qui autorise la création de ce présent, c'est expérimenter une Idée.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Vgl. Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*, S. 532.



## II. c. Vergleich und Diskussion

Wir haben gesehen, dass sowohl bei Klaus Held als auch bei Alain Badiou das Politische darin besteht, eine bestimmte Art von Konstruktion als Weltverbindung zugunsten einer gemeinsamen Neuheit (durch den doxahaften, politischen Gebrauch der Urteilsfähigkeit oder durch das Ergreifen des Ereignisses) zu beginnen und in dieser Konstruktion (dem Freiraum der Isegorie oder dem ereignishaften Subjekt als Verkörperung der Idee) fortzudauern. Mit anderen Worten: Bei beiden Autoren ist das Problem des Politischen das Problem der Möglichkeit von etwas Neuem und der Erfahrung von seiner schwierigen Kreation. Wir können aber entscheidende Unterschiede finden in den Weisen, wie Held und Badiou solche Erfahrung verstehen und formalisieren. Mit Hilfe der Begriffe von Urteil und Vermittlung möchten wir zum Schluß diese Unterschiede erörtern.

Wie wir im Fall vom Problem der Welt als Problem der Onto-logie gesehen haben, gibt es bei Badiou auf analoge Weise den Anspruch, dass die Bearbeitung vom Problem des Politischen nicht in einer subjektivtranszendentalen Sphäre noch in einer Art von individueller Erfahrung ihren Ausgangspunkt hat, sondern in etwas, was „Allgemeinerem“ ist, und was nicht direkt von dem Empirischen abgeleitet werden kann, nämlich im Ereignis und dann in der Wahrheitsdifferenzverkörperung der Idee. Im Gegensatz dazu konnte es gezeigt werden, dass bei Held das Problem des Politischen ein Problem ist, das aus der Perspektive der weltlichen bzw. horizonthaften Erfahrung von vornherein und primär bearbeitet werden konnte, insofern die Weltverbindung auf einer bestimmten Dynamik zwischen den Sonderwelten, d. h. auf einer transzendentalsubjektiven Form der Sinnggebung beruht.

Etwas beiden Autoren Gemeinsames ist aber trotzdem, dass die politische Weltverbindung ein besonderes Urteilen braucht, um mit ihrer Konstruktion fortzufahren: den doxahaften, politischen Gebrauch der Urteilsfähigkeit bei Held und die ereignishaften Entscheidungen

zugunsten eines Subjektes bei Badiou. In diesem Sinne ist die politische Weltverbindung bei Badiou am Ende des Tages nicht ganz „abhängig“ von einer individuellen, subjektiven Sphäre, insofern die ereignishaft konstruierte Welt des Subjektes auf den von den Individuen getroffenen Entscheidungen beruht. Mit anderen Worten: ohne solches Urteilen kann die Idee vom Platonismus des Vielfachen nicht verkörpert werden, denn das Urteilen darin besteht, das Wahre und das Nicht-Wahre mit dem Ereignis als Kriterium zu unterscheiden.

Darüber hinaus kann man sagen, dass bei beiden Autoren die Entstehung des Politischen ebenso das Auftauchen eines Mediums oder einer Vermittlung für jene Arten von Urteilen darstellt: die politische Doxa bildet den Freiraum der Isegorie und die ereignishaften Entscheidungen verkörpern die Idee des Subjektes. Das, was in diesem Medium oder durch diese Vermittlung geschieht oder erfahren wird, ist die Spannung zwischen der schon gegebenen Vielheit von Welten und der möglichen Einheit der gemeinsamen Neuheit, die wir in der Stellung vom Problem des Politischen (am Anfang dieses Kapitels) besprochen haben. Die Welten verbinden sich durch das Auftauchen eines auf dem Urteilen beruhenden Medium oder bestimmter Vermittlung zugunsten der Konstruktion einer gemeinsamen Neuheit. So fordert das Problem des Politischen die Erfahrung einer besonderen Vermittlung. Wie funktioniert diese Vermittlung als Freiraum der Isegorie und als ereignishaft konstruierte Idee? Was ist jeweils die Form von der Konstruktion der Weltverbindung? Erklären wir dies mit Hilfe der folgenden Schemata.

(1) Weltverbindung bei Held:

$$\frac{\text{Vermittlung} = \text{Freiraum der Isegorie}}{\text{Urteil} \rightarrow / \text{Welt}^* \leftrightarrow (\text{Welt}) / \leftrightarrow (\text{Welt}) \dots (\text{Welt}) \dots \text{usw.}}$$

Das Vermittelnde (zwischen //) ist der Raum, der durch die Reflexion ( $\leftrightarrow$ ) zwischen der eigenen Welt (\*) und einer fremden Welt (( )) entsteht. Durch diesen Raum kann dann dieser vermittelte Urteil die anderen Welten erreichen ( $\leftrightarrow$ ), um sie der Reflexion hinzuzufügen.

So bezieht sich der Urteil durch den Freiraum der Isegorie auf die Verbindlichkeit der Phänomenalität oder oder auf die allumfassende Horizonthaftigkeit, die die Episteme nicht durch diese doxahafte Vermittlung sondern durch das Transzendieren der (Sonder-)Welten thematisiert.

(2) Weltverbindung bei Badiou:

$$\varepsilon =W=> \frac{\text{Vermittlung} = \text{Idee}}{\text{Urteil} \rightarrow / \text{Idee} / \leftarrow \rightarrow \text{Welt}^* \dots (\text{Welt}) \dots (\text{Welt}) \dots \text{usw.}}$$

Wenn ein Ereignis ( $\varepsilon$ ) geschehen ist, dann kann die Vermittlung entstehen (das Schon-geschehen-Sein eines ereignishaften Anrisses ist so die allererste Bedingung für die Entstehung des Mediums, in dem eine Wahrheit wird gewesen sein (=W=>)), in der der Ereignis ergreifende Urteil zunächst auf die Idee bezogen ist, und dann gibt es die Wahrheitsprozedur der Reflexion ( $\leftarrow \rightarrow$ ) zwischen diesem von der Idee vermittelten Urteil und den möglichen Verbindungen mit der eigenen Welt in Gleichheit mit den anderen Welten. So stellt das Ereignis eine Weltverbindung dar, in der das Existierende nicht auf die Vielheit von (konsistenten) Welten beschränkt wird, denn das Ereignis fungiert als ein außerweltliches Kriterium für die Wahrheitsdifferenzverkörperung der Idee, insofern das Ereignis das Sein der Welten (ihre Inkonsistenz) ruft. Das Ereignis ist sozusagen ein Treffpunkt vom individuell-subjektiven Urteil (durch die Entscheidungen) und dem nicht Individuell-Subjektiven überhaupt (der reinen Vielheit). Die Aufgabe des Urteilens ist dann solche Wahrheitsdifferenz zu machen. Im solchen differenzierenden Urteil wird die Idee in der Form des Subjektes verkörpert. Diese Wahrheitsdifferenz ist das, was die anderen Welten reflektieren können. Die Idee besteht oder verkörpert sich so im Werden des Reflektierens, das die Folgen des Ereignisses trägt.

Der Freiraum der Isegorie und die ereignishaftige Idee fungieren so als Urteilsprinzipien.

Zum Schluß können wir kurz die folgende Frage Stellen: Kann etwas „Ereignishaftes“ bei der Phänomenologie Helds gedacht werden? Obwohl wir immer „[...] von der Vorgegebenheit der Lebenswelt abhängig [bleiben]“,<sup>102</sup> d. h. obwohl es keine „Leere“ oder „Lücke“ im Universalhorizont geschehen kann, kann es aber diese universale Horizonthaftigkeit auf eine besondere Weise erlebt werden. Im Gefolge Martin Heideggers bezeichnet Held diese Erfahrung als „Stimmung“:

Dass etwas zum „Gehalt einer Erfahrung“ wird, muss nicht bedeuten, dass es zum Gegenstand wird. Auch Stimmungen sind Erfahrungen, d.h. auch in ihnen wird etwas in seiner Bestimmtheit offenbar, aber ohne dass es den Gegenstand der Stimmung bilden würde. In den tiefen Stimmungen zeigt sich die Welt selbst auf ungegenständliche Weise als das Geschehen des Erscheinens. In der europäischen Denktradition hat es bis zur Phänomenologie Heideggers gedauert, bis anerkannt wurde, dass Stimmungen in diesem Sinne eine „Wahrheit“ enthalten können und nicht bloß eine subjektive, innere Verfassung darstellen.<sup>103</sup>

So stellen die Stimmungen eine Art von Erfahrung der einen Welt dar, die auf der gegenständlichen Sinnggebung nicht beruht. Durch Analysen, die anderswo ausgeführt werden müssen, könnte es vielleicht der Fall erörtert werden, dass das phänomenologische Erscheinen sogar durch bestimmte Stimmungen erfahren werden kann, die nicht nur ungegenständliche Erfahrung sind, sondern die auch an der Grenze der Phänomenalität überhaupt stehen würden.

---

<sup>102</sup> Klaus Held, *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*, S. 262.

<sup>103</sup> Ebd., S. 290.

## Schlussfolgerungen

In dieser Arbeit wurden einige Betrachtungsweisen und Begriffe von Klaus Held und Alain Badiou verglichen, um die Welt oder Weltlichkeit und das Politische zu problematisieren.

Das allgemeine Problem der Welt haben wir als eine Weltproblematik verstanden, die aus drei zueinander in Beziehung gesetzten Problemen besteht, nämlich dem Problem des Zuganges zum Sachgegebenheitsverständnis (wie die Gegebenheit der Sachen gedacht wird), dem Problem der Wirklichkeitsstruktur (wie der Einklang oder die Ordnung dieser Sachen beschrieben werden kann) und dem Problem der möglichen Einstellungen zur Wirklichkeit (welche Arten von Erfahrungen bei der Untersuchung der Sachgegebenheit entscheidend zu unterscheiden sind, was zum ersten Problem zurückbezogen wird, insofern die Untersuchung und ihr Zugang auch eine gewisse Einstellung oder Erfahrung sind). Durch die Bearbeitung dieser Weltproblematik bei beiden Autoren haben wir die Vielheit von Welten bei Held als auf dem Universalhorizont der Lebenswelt beruhende (Sonder-)Welten verstanden, während bei Badiou die Vielheit von Welten als Lokalisierungen von einer reinen, mathematisch-ontologischer Vielheit von Vielheiten betrachtet wurde.

Solche Betrachtungsweisen und Bearbeitungen der Weltproblematik haben bei beiden Autoren als Boden für das Verstehen vom Problem des Politischen fungiert, das zu einem beiden Autoren gemeinsamen Verständnis des Politischen geführt hat, nämlich dass das Politische darin besteht, eine Konstruktion als Weltverbindung zugunsten einer gemeinsamen Neuheit zu beginnen und zu bilden. So wurde die These entwickelt, dass sowohl Alain Badiou als auch Klaus Held unter dem Politischen eine Verbindung von früher getrennten Welten verstehen.

Beim Vergleich zwischen diesen Autoren war entscheidend der Unterschied zwischen den Zugängen zur Weltproblematik oder grundsätzlichen Entscheidungen in Bezug auf das

Verstehen des Politischen, die mit der Differenz zwischen einer subjektiven und einer objektiven Phänomenologie zu tun haben. Neben der Betonung dieses Unterschiedes durch den Vergleich zwischen der hermeneutischen Phänomenologie der horizonthaften Erfahrung und der mathematischen Ontologie der Vielheit in ihrer Konsistenz und Inkonsistenz, wurde es versucht, auf zwei Treffpunkte von diesen philosophischen Richtungen hinzuweisen, nämlich das Problem einer Phänomenologie der Mathematik als Transfinitenlehre und das Problem der Vermittlung für ein politisches Urteilen.

In einer anderen, künftigen Arbeit kann es noch analysiert und diskutiert werden, wie diese philosophische Betrachtungsweisen des Politischen bestimmte vergangene und gegenwärtige politische Phänomene erklären könnten, in denen eine Weltverbindung beispielsweise zu totalitaristischen bzw. fundamentalistischen Staaten oder anderen gewaltigen Organisationen geführt hat. Solche Analysen und Diskussionen würden vielleicht über die Grenzen einer philosophischen Forschung hinausgehen, um in anderen anthropologischen, soziologischen und wirtschaftlichen Diskussionen eine interdisziplinäre Ergänzung zu finden.

## Literaturverzeichnis und Quellen

BADIOU, Alain, *Abrégé de Métapolitique*. Paris, Seuil, 1998.

— *L'Être et l'événement*. Paris, Seuil, 1988.

— *L'immanence des vérités (2)*. Vorlesung vom 22. Januar 2014, an der École Normale Supérieure, Paris. Audio-Aufnahme (1:31:21) unter :

< [https://www.dropbox.com/s/uwj1hr3l69vfvvn/Seminaire\\_140122\\_003.mp3?dl=0](https://www.dropbox.com/s/uwj1hr3l69vfvvn/Seminaire_140122_003.mp3?dl=0) >.

— *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*. Paris, Seuil, 2006.

— *Manifeste pour la philosophie*. Paris, Seuil, 1989.

— *Mathematics of The Transcendental*. Übersetzt von A. J. Bartlett und Alex Ling. London, Bloomsbry, 2014.

CAPELLE, Wilhelm, *Die Vorsokratiker: Fragmente und Quellenberichte*. Leipzig, Kröner, 1935.

DIELS, Hermann und KRANZ, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Band I*. Zürich, Weidmann, 1996.

GABRIEL, Markus, *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. London, Continuum, 2011.

— *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*. Berlin, Suhrkamp, 2016.

GABRIEL, Markus (Hg.), *Der Neue Realismus*. Berlin, Suhrkamp, 2014.

GINEV, Dimitri. „Interpretative Erschlossenheit der endlichen Existenz und mathematische Unendlichkeit. Zu Oskar Beckers Phänomenologie des Transfiniten“, in *Michel Henry's Radical Phenomenology. Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*. Vol. IX (2009). Bucarest, Humanistas, 2009. S. 495-508.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.

HELD, Klaus, *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 2012.

— *Phänomenologie der politischen Welt*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 2010.

HÜLSZ PICCONE, Enrique, *Logos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*. Mexiko, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. [HUA VI] Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2012.

— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. [HUA III/1] Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

MEILLASSOUX, Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris, Seuil, 2006.

PLATO, *Timaios*. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Thomas Paulsen und Rudolf Rehn. Stuttgart, Reclam, 2009.

RICHR, Marc, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992.

RÖMER, Inga, „Realismus als Herausforderung der Gegenwartsphilosophie“. Am 2.2.2017 gehaltener Vortrag, Fernuniversität in Hagen, Hagen. Video-Aufnahme (1:00:42) unter: < <https://www.fernuni-hagen.de/videostreaming/ksw/forum/20170202.shtml> >.

ZAHAVI, Dan, „The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism“, in: *International Journal of Philosophical Studies* 24/3 (2016), S. 289-309.



Bonn, den 14. August 2017

Sehr geehrte Damen und Herren,

ich versichere hiermit, dass die Masterarbeit mit dem Titel „Politische Welten. Ein Vergleich zwischen Alain Badiou und Klaus Held“ von mir selbst und ohne jede unerlaubte Hilfe angefertigt wurde, dass sie noch an keiner anderen Hochschule zur Prüfung vorgelegen hat und dass sie weder ganz noch in Auszügen veröffentlicht worden ist. Die Stellen der Arbeit – einschließlich Tabellen, Karten, Abbildungen usw. –, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, habe ich in jedem einzelnen Fall kenntlich gemacht.

Mit freundlichen Grüßen,

Óscar Palacios Bustamante