

Michel Henry

Die Barbarei

Eine phänomenologische
Kulturkritik

Aus dem Französischen übersetzt
und eingeleitet von Rolf Kühn und
Isabelle Thireau

ALBER PHILOSOPHIE



Der Autor über sein Buch:

Eine neue Barbarei durchdringt unsere Gesellschaft, da erstmals Wissen und Kultur auseinanderfallen. Seit dem "Galileischen Projekt" will die Naturwissenschaft die allein objektive Erkenntnis sein und klammert die sinnlichen Naturqualitäten wie die damit verbundene Subjektivität aus: d. h. unser Leben selbst. Weil die Kultur besonders die Lebensselbststeigerung als Kunst, Religion und Ethik ist, findet sie sich so aus der Moderne ausgeschlossen. Diese prinzipielle Lebensverneinung, die Husserls Lebensweltrehabilitierung tiefer sehen läßt, vollendet sich im Technikprozeß, der dem Individuum in seinem unaufhebbaren Lebenspathos nur die "mediale Existenz" des Audiovisuellen als Fluchttort für seinen Bedürfnisaustausch läßt. Gegen jeden verzweifelt irrationalen Kulturpessimismus setzt eine Phänomenologie der lebendigen Selbstoffenbarung die Realität immanenter Affektivität, die fundamentaler als jedes vorstellende Wissen bleibt und zur "historialen" Neubesinnung führen kann.

Professor em. Dr. phil. Michel Henry, geb. 1922, lehrte bis 1987 Philosophie an der Universität Montpellier. Außer Romanwerk maßgebliche Buchveröffentlichungen (auch ins Amerikanische, Japanische, Italienische, Türkische, Portugiesische und Spanische übersetzt): *L'essence de la manifestation* (1963, ²1990), *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965, ²1988), *Marx* (1976, ²1991), *Généalogie de la psychanalyse* (1985), *La barbarie* (1987), *Voir l'invisible. Sur Kandinsky* (1988), *Du communisme au capitalisme* (1990), *Phénoménologie matérielle* (1990), *Radikale Lebensphänomenologie* (1992).

Michel Henry
Die Barbarei

Alber-*Reihe* Philosophie

Michel Henry

Die Barbarei

Eine phänomenologische Kulturkritik

Aus dem Französischen übersetzt und eingeleitet
von Rolf Kühn und Isabelle Thireau

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Titel der Originalausgabe:
La Barbarie
© Éditions Grasset & Fasquelle, 1987

Die Veröffentlichung des Werkes wurde gefördert durch
das Ministère de Culture, Paris
und die Région Languedoc-Roussillon

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Henry, Michel:

Die Barbarei: eine phänomenologische Kulturkritik /

Michel Henry. Aus dem Franz. übers. und eingel. von
Rolf Kühn und Isabelle Thireau. – Freiburg (Breisgau);

München: Alber, 1994

(Alber-Reihe Philosophie)

Einheitssacht.: La barbarie (dt.)

ISBN 3-495-47769-1

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)

Printed on acid-free paper

Alle Rechte vorbehalten - Printed in Germany

© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1994

Druck: Offsetdruckerei J. Krause, Freiburg i. Br.

ISBN 3-495-47769-1

Inhalt

Einführung in die Henrysche Kulturanalyse 9
(von Rolf Kühn und Isabelle Thireau)

Was sich noch nie ereignet hat 75

1. Kultur und Barbarei 80
2. Die Kunst als Wissenschaftskriterium 116
3. Die Technik als Wissenschaft allein 151
4. Die Krankheit des Lebens 189
5. Die Ideologien der Barbarei 227
6. Die Praktiken der Barbarei 270
7. Die Zerstörung der Universität 314

Untergrund 365

Anhang: Biographie 375

Bibliographie M. Henry 377

Personenregister 390

Sachregister 392

Einführung in die Henrysche Kulturanalyse

1. *Historisch-literarische Hintergründe in der französischen Tradition*

Durch dieses Buch beweist die Philosophie innerhalb der Geschichte der französischen Literatur einmal mehr, daß sie darin nicht nur ihren Adelstitel besitzt, sondern ihre Rolle wahrnimmt, Bewußtsein wie Gewissen wach zu halten, und zwar in der Nachfolge eines Descartes', der im Schmelztiegel seines Denkens das philosophische Gebäude umkehrte. Das vorliegende Buch in seiner deutschen Übersetzung einleiten, heißt daher, von einer bevorzugten Begegnung zu sprechen, in der ein Werk durch seine Resonanz im Denken seines Lesers zum lebendigen Buchstaben wird, so als ob im Anschwellen der menschlichen Reflexion *eine* Kundgebung davon die übrigen hinwegfegte. Als wir vor sechs Jahren "La Barbarie" nach einer ersten Lektüre schlossen, kamen uns Ralph Waldo Emersons Worte aus dessen Autobiographie in den Sinn: "Du denkst an die Augenblicke der Muße zurück und daß es hinter dir genug Historie, Literatur und Wissenschaft gibt, um das Denken auszuschöpfen und seine Zukunft - wie jede Zukunft überhaupt - zu bestimmen. In klarsichtigen Stunden wirst du erkennen, daß noch keine Zeile geschrieben worden ist."

Aus dem Wunsch, mit diesem, in anderen Ländern schon bekannten Buch von Michel Henry über "Die

Barbarei" jenen Dialog weiterzuführen, der im deutschsprachigen Raum mit der "Radikalen Lebensphänomenologie" begonnen wurde, entstand die nachfolgende Übersetzung. Michel Henry (geb. 1922), der sich nur selten in die Querelen innerhalb der Pariser Intellektuellenzirkel einmischt, widmete sich seit den 50er Jahren der philosophischen Lehre und Forschung an der Paul Valéry-Universität in Montpellier. Dort erarbeitete er eine ganz eigenständige Phänomenologie der absolut affektiven Subjektivität, die sich in den beiden thematisch zusammenhängenden Werken "L'essence de la manifestation" und "Phénoménologie et philosophie du corps" von 1963 und 1965 ausdrückte.¹

Diese zwei Henryschen Hauptschriften, denen dann 1976 eine große Marxstudie über die philosophisch wie ökonomisch-gesellschaftlich vernachlässigte Kernfrage der "subjektiven Praxis" folgte, brachen in die literarischen Kreise Frankreichs wie ein endgültiger Post-Existentialismus ein. Denn seine Phänomenologie imma-

¹ Die einzig uns bekannte Resonanz darauf bot hierzulande erstmals B. Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a. M. 1983, 349-355 (Neuauf. 1987). Über die Einordnung Henrys im Zusammenhang mit den phänomenologischen Vorstößen von E. Lévinas und J. Derrida in jenen gleichen Jahren vgl. J.-L. Marion's Vorwort zu: M. Henry, Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie, Freiburg/München 1992, 10 ff. E. Lévinas selbst würdigt "die sehr bedeutenden und entmystifizierenden kritischen Einwendungen" Henrys gegen die Intentionalität des "Gefühls", auch wenn er selbst eine nichtkorrelational-intentionale Transzendenz für das primordiale Gefühl des "Begehrens" beibehalten möchte, das eben "über das Sein hinausgehen" soll; vgl. Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München ³1992, 239 Anm. 2.

nenter Lebensabsolutheit überwand die als dauernd gegebene Entfremdung der scheinbar unaufhebbaren Dualität bei Sartre zwischen "An-sich-sein" und "Für-sich-sein" sowie zwischen der damit grundlos gegebenen unmittelbaren "Realität" und einem "Bewußtsein", das diese nicht rechtfertigen kann und ständig vor sich selbst flieht.²

Diese von Henry geleistete Umkehr darf nicht verkannt werden, und um sie zu verstehen, ist die Natur der französischen Gesellschaft in Verbindung damit zu begreifen. Ihre Intellektuellen üben einen mächtigen Einfluß auf die Gesamtheit dieser Gesellschaft aus. Das öffentliche Leben, das heißt die sichtbare Seite der Geschichte, wird von den Intellektuellen als Schöpfern und Verbreitern jener Ideen angeführt, die "die Welt bewegen". Es ist zur Banalität geworden, in solchem Zusammenhang Diderot, Voltaire und Beaumarchais zu erwähnen, um nur einige zu nennen, die als nicht zu vernachlässigende Elemente einer Aufbegehrungsbewegung zu betrachten sind, welche Frankreich in die Schrecken der Revolution stürzen sollte.

Die *Lettres* - im deutschen Sprachgebrauch die "humanistischen Studien" - ergriffen in Frankreich immer die Köpfe und Herzen und prägten ihnen jeweils zu ihrer Zeit die Nuancen ihrer Botschaft auf. Nur selten waren Frankreichs Philosophen und Denker ausschließlich die Universitätslehrer. Viel öfters unterrichteten sie in den staatlichen Gymnasien wie seit 1900

² Vgl. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard 1943, hier bes. Teil II. 1-5: *L'être-pour-soi*, 115 ff.

etwa Jules Lagneau, Maurice Blondel, Alain (Emile Chartier), Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir oder Simone Weil - und auch Michel Henry selbst zunächst.³ Oder sie leiteten Zeitschriften und Verlagshäuser wie Albert Camus mit "Combat" und Jean Paulhan mit der "Nouvelle Revue Française", den späteren Editions Gallimard. Sie schrieben Theaterstücke, die auf den bekanntesten Bühnen und in den Volkstheatern aufgeführt wurden, wie es zusätzlich das Werk Camus' oder Sartres bezeugt. Die französischen Lehrmeister, die als *maître à penser* in das Denken einführen, sind von solcher Art.

Als Kinder gingen wir nicht einmal am Platz Saint-Germain-des-Près vorbei, ohne uns jedesmal auf die Zehenspitzen zu stellen und einen neugierigen Blick hinter die Vorhänge des Restaurants "Les deux Magots" zu werfen, wo Sartre an seinem angestammten Platz "Situations" und andere philosophische Schriften entwarf. So begann die Philosophie nicht erst mit den neun Wochenstunden Philosophie in der Abiturklasse. Siebzehnjährige "Marxisten" griffen auf den Pausenhöfen der Gymnasien entschlossen die "Thomisten" gleichen Alters an, und die Hölle unseres Gewissen war

³ Eine gute Einführung zu dieser französischen Lehrertradition bietet: A. Canivez, Jules Lagneau professeur de philosophie. Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin du 19^e siècle I: Les professeurs de philosophie d'autrefois, Paris: Les Belles Lettres 1965. Vgl. des weiteren für den hier angedeuteten wirkungsgeschichtlichen Gesichtspunkt in Frankreich auch: R. Kühn, Atmosphäre und Lebensform. Die kulturphilosophische und traditionshermeneutische Bedeutung Frankreichs, in: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 1/2 (1990) 141-153.

folgender Satz von Camus aus der letzten Szene seines Stücks "Caligula": "Wer aber sollte es wagen, mich in dieser Welt ohne Richter zu verurteilen, wo keiner unschuldig ist? [...] Wenn die Liebe genügte, wäre alles verändert." Diese Freude, sich untereinander in geistiger Auseinandersetzung zu messen, verfiel dann in Schlagworte und Klischees, und eine vom Denken Marx' und Marcuses genährte Generation brachte eine ganz Regierung zu Fall, wobei diese Studentenjugend sich mit Arbeitern zu verbinden suchte, die ebenso bewußt wie stolz Mitglieder der marxistisch-kommunistischen Gewerkschaften waren.

Eine Welle der Revolte schien deshalb 1968 eine humanistische Kultur hinwegzureißen, die man anklagte, für die Verbrechen der gegenwärtigen Menschheit verantwortlich zu sein. Ein Teil der westlichen Gesellschaft warf sich selbstanklagend auf die Knie nieder und schlug sich mit einem widerhallenden *mea culpa* an die Brust. Sie versuchte sich von ihren kulturellen Wurzeln abzuschneiden und wollte Neues auf einer sogenannten "Wüste von Referenzen" errichten. Die Parole der Revoltierenden von 1968 proklamierte die Bloßstellung des "dekadenten und mörderischen Westens", und mit derselben Geste stießen sie all jene zur Seite, die sie zu denken gelehrt hatten. Das schlechte Gewissen trug man im Knopfloch. Diese Reaktion erscheint sicherlich etwas vereinfacht und übereilt, aber sie entsprach der Wirklichkeit und gibt zu verstehen, warum die französischen Intellektuellen der Nachkriegszeit im allgemeinen mit wenigen Ausnahmen die Verbreitung des Marxismus sowie die Politik der sozialistischen Länder

unterstützten. So sagte Sartre vom kommunistischen Denken, daß es seine Generation "an sich gezogen hat, wie der Mond die Gezeiten anzieht ...".⁴

Als eingeschriebene Mitglieder der Kommunistischen Partei Frankreichs geißelten Dichter, Philosophen, Essayisten und Romanschriftsteller wie Louis Aragon, Paul Eluard, Jean-Paul Sartre, André Malraux und Louis Althusser das "gute Gewissen" einer Gesellschaft, die sich ihrer Meinung nach weiterhin vom jüdisch-griechisch-christlichen Erbe und der humanistischen Kultur nähre, aber Kolonialismus und Nationalsozialismus erlaubt hätte. Die Politiker, die sich nicht mehr an der Macht halten konnten, überließen daraufhin die Universität dem Improvisieren durch die *petits maîtres*, die mit dem Denken ihrer Eigengenialität beschäftigt waren.⁵ Von dieser Dichotomie sollte der Leser unbedingt Kenntnis nehmen, um die blinde Begeisterung einiger Generationen für ein politisches System zu verstehen, das erst seit wenigen Jahren von den meisten - wie etwa mit dem Fall der Berliner Mauer im Oktober 1989 - als mit den Menschenrechten unvereinbar betrachtet wird.

⁴ Questions de méthode, in: Critique de la raison dialectique, Paris: Gallimard 1960, 25.

⁵ Für die geschichtlich weitere Einbettung dieser "Universitätsreform", die auch der Analyse Henrys im siebten Kapitel seines Werkes zugrundeliegt ("Die Zerstörung der Universität"), vgl. A. Drouard, Analyse comparative des processus de changement et des mouvements de réforme de l'enseignement supérieur français, Paris: Editions du C.N.R.S. 1978. Darin werden die geistigen und sozial-gesellschaftlichen Schwierigkeiten diskutiert, sowohl am Ende des 19. Jahrhunderts wie nach 1945 eine wirklich "autonome" Universität in Frankreich zu gründen.

Alle großen Staatsmänner Frankreichs haben sich seit Jahrhunderten um eine intellektuelle Bürgschaft bemüht. Dies hängt mit der Mission zusammen, die sich die regierende Schicht seit dem Mittelalter gegeben hatte, als jeder Edelmann eine solche Bildung erhielt, die sich nicht nur auf Reit- und Waffenkunst sowie auf die Musik beschränkte, sondern auch die weiteren *artes liberales* einbeschloß, so daß er persönlich imstande war, eine Schule zu eröffnen. Dies gehörte mit zu seinen öffentlichen Pflichten, was es fast einem jeden Dorf im 14. Jahrhundert erlaubte, seine eigene Schule zu besitzen. Auf diese Weise entwickelte sich die Kultur zunehmend; insbesondere auch die Lektüre, die im 12. Jahrhundert bereits stark verbreitet war. Die Rechte des Geistes wurden hier also anerkannt und von einer Gesellschaft gebilligt, in der die geistige Elite als die gesellschaftliche Elite galt. Und dieser Geist konnte einem jeden seine "spirituellen Adelsrechte" verleihen, wie es beispielsweise die erstaunliche Persönlichkeit Roberts von Sorbon (1201-1274) in Erinnerung zu rufen vermag. Als Sohn armer Bauern des Königs Ludwig IX. gründete er 1257 als Theologenseminar die bald so angesehene Pariser Universität. erinnert sei gleichfalls an den großen Staatsreformer und Beratermönch Suger (1081-1151) unter den beiden Königen Ludwig VI. und Ludwig VII. Auch er war ein Sohn bescheidender Bauern gewesen, bevor er während des Zweiten Kreuzzugs (1148) zum Reichsregenten aufstieg.

Die Kunst des Denkens ist eine Kunst zu leben, die mit der Kunst des aufmerkenden Horchens beginnt: näm-

lich "dem Hervorgehen der naturierenden Lebensformen" Gehör zu schenken, wie Michel Henry dies in seinem zweiten "Barbarei"-Kapitel sagen wird (S. 135). Dieses Aufhören und Hinhören entspricht dem verspürenden Empfinden jenes individuellen Drangs, der von den lebendigen Strömen einer Kultur gezeugt wurde und weiterhin von der Aufeinanderfolge unzähliger schöpferischer Gesten getragen wird, die nicht nur in den Steinen, Farben und Worten lesbar sind, sondern in der alltäglichen Geste oder im Sakralen. Die "Ideen" haben sich so immer schon mit "Bildern" umkleidet und ließen aus dieser langen geistigen Ahnenreihe Romane, Essays und Dichtungen werden, das heißt Antworten, die das Leben seinem begehrenden Verlangen darreicht.

Handelt es sich bei allen großen Werken nicht genau darum? In einem seiner Romane, der einem der gewaltigen Fresken im Stile Paolo Veroneses aus der italienischen Hochrenaissance gleicht, läßt Henry einen seiner Helden sagen: "Die so unterschiedlichen Werke, welche die mannigfachen Ereignisse, Glaubensüberzeugungen und Zivilisationen zum Ausdruck zu bringen scheinen, erzählen tatsächlich nur dasselbe: die Geschichte ihres Zum-sein-kommens [...] Diese Geschichte ist die Geschichte eines jeden von uns. Sie ist nicht vergangen, sondern sie ist die Bewegung des Lebens, das uns zu jedem Augenblick an uns selbst gibt."⁶ Henrys Buch "Die

⁶ L'amour les yeux fermés, Paris: Gallimard 1976, 131. - Der Leser wird leicht die fast wörtliche Übereinstimmung dieser Aussage der Henryschen Romanfigur Ossip (die den bedeutenden russischen Dichter und Literaturhistoriker Ossip Emil Mandelstam [1891-

Barbarei", das mithin - über seine phänomenologische Analyse hinaus - als ein Essay in der literarisch-philosophischen Tradition Montaignes aufzufassen bleibt,⁷ ist der mahnende wie fordernde Anruf eines Bewußtseins und Gewissens an eine Gesellschaft, die sich von einer neuen Ideologie bemächtigen läßt. Diese Ideologie ist jene der an die Technik ausgelieferten Wissenschaft, die jede wirklich subjektive Handlung zugunsten objektiver Vorrichtungen ausschließt. Letztere bringen sich selbst nach einer systemimmanenten Logik hervor, schalten das Individuum aus und tilgen Ethik, Kunst

1938] vertritt) mit den phänomenologischen Analysen der absoluten Lebensparasie in seinem Werk "Die Barbarei" feststellen. Henry hat sich selbst in einem längeren Interview zum Bezug zwischen seinem philosophischen und literarischen Schaffen geäußert: *Narrer le pathos*, in: *Revue des Sciences humaines* 1 (1991) 49-65. Die Literatur ist für ihn die Möglichkeit, daß das Leben in der imaginären Projektion seine affektive Faszination sowohl "entladen" wie auch halluzinatorisch steigern kann, um seine geschichtslose Einheit im Wesen der Transformation von Angst und Trunkenheit zu "sagen".

⁷ Zur unterschiedlichen Stellung des philosophischen Essay in Frankreich und Deutschland vgl. u. a. J. Habermas, *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Stuttgart 1978, 4 ff. Dort wird gleichfalls - unter Berufung auf Th. W. Adorno, *Der Essay als Form* (in: *Noten zur Literatur I*, Berlin/Frankfurt a. M. 1958, 9-49) - diese beweglichere, disziplinübergreifendere und dem öffentlichen Bewußtsein zugänglichere Darstellungsform als eminent positiv für philosophische Belange selbst deutlich gesehen. Daß die scheinbare Autonomie des philosophischen Diskurses erst eine jüngere Errungenschaft seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ist und dieser historische Schnitt keineswegs die "Erfahrungszirkularität" von Spekulation/Narration, Theorie/Stil, Argumentation/Erzählung sowie Idee/Bild aufhebt, zeigt P. Macherey, *A quoi pense la littérature? Exercices de philosophie littéraire*, Paris: P.U.F. 1990, bes. Kap. I und XI.

und Religion in der Kultur, das heißt das Leben selbst, welches die Quelle aller Formen an Kultur ist.

Dennoch ist dieses Buch keine pessimistische Darstellung, die einer Zivilisation den Beginn ihrer Vernichtung ankündigt. Sie weist imaginäre äußere Feinde und fälschende Scheinbegriffe zurück, die sich vor unserem Bewußtsein aufrichten, und zwar aufgrund eines durch Jahrhunderte propagierten Fortschrittskultes sowie einer rousseauistischen Gläubigkeit an das "natürliche Gutsein", welche beide gegenüber den falschen Schuldzuweisungen in der Gesellschaft abstumpfen lassen. Denn die Barbarei ist keine fremde Bedrohung oder die ungreifbare Fiktion eines Feindes, der sich außerhalb von uns gegen die Humanitas erhebe. Sie ist die Potentialität zur Selbstzerstörung seitens des Lebens als solchen, das sich selbst nicht mehr kennen will und dann vor seinem eigenen Pathos flieht, wenn es sich sein ihm eigenes Offenbarungsvermögen nicht mehr eingesteht, das grundlegender als irgendeine andere Art von Wissen ist. Dennoch verbleibt es dem Menschen, daß er durch das unaufhebbar realste Ankünftigwerden des lebendigen "Seins" in ihm aus diesem Widerspruch zu sich selbst findet.

2. *Lebensphänomenologische Voraussetzungen*

Folgt man den Schwierigkeiten und Besonderheiten der phänomenologischen Terminologie Henrys, so zeigen sich gerade darin Grundzüge seines Denkens, das für die rein immanente Erscheinungsweise des transzendentalen Lebens keine welthaften Beschreibungskate-

gorien in Anspruch nehmen kann. Es gibt für das Leben als absoluter Selbstaffektion kein "Da" oder "Vor" im Sinne eines Gegen-über, in dem das Wesen lebendigen Erscheinens sich horizontverwiesen manifestieren könnte, denn dann wäre dieses Leben selbst wieder ein Phänomen der Äußerlichkeit, anstatt deren Phänomenalisierung überhaupt erst zu ermöglichen.

Die Lebensmanifestation oder -offenbarung grenzt sich mithin radikal gegen jede vergegenwärtigende Re-präsentation ab, was im Text Henrys an der Kritik des Vorstellungs- und Daseinskonzepts zum Ausdruck kommt. Wo davon die Rede ist, daß die abendländische Erkenntnistheorie - sei sie philosophischer oder naturwissenschaftlicher Natur - ein "Setzen, Stellen oder Bringen ins Vor" ist (*faire venir devant*), so will damit ausgesagt sein, daß die Urphänomenalisierung jeder lebendigen Cogitatio damit dem metaphysisch-ontologischen Gesetz der Sichtbarmachung unterworfen wird. Sichtbar werden kann aber nur, was in der Distanz erscheint, mithin in einer transzendentalen Vor-gegebenheit, deren "Vor" (*Devant*) eben der transzendent aufgespannte Horizont selbst ist und als Erscheinungsbedingung für alles phänomenal Seiende fungiert. Das Gesehene ist aber nicht das lebendige Sehen selbst, und falls das Leben in seiner selbstaffektiven Lebendigkeit als ein Gesehenes aufgefaßt würde, wäre es ontologisch genau der Seinsart jedes welthaft erscheinenden Seienden angeglichen, das als vor-gestelltes keine Eigenlebendigkeit mehr besitzt, sondern "totes" Objekt ist.

Hiermit tritt sofort ein Grundcharakter der modernen "Barbarei" zutage, insofern durch das naturwissen-

schaftliche Methodenideal, das Henry im Anschluß an Husserl als "Galileisches Projekt" qualifiziert, nur das als Realität anerkannt wird, was sich berechnen läßt. Solch messende Berechenbarkeit schließt nicht nur eine Reduktion der Phänomenalität auf Quantifizierbarkeit ein, das heißt eine notwendige Verkürzung existierender Mannigfaltigkeit in der Wahrnehmung des Erscheinenden, sondern darüber hinaus das unbegrenzte Eigenhervorbringen von Objekten, die nur noch diesem mathematisch-physikalischen Erkenntnisideal zu gehorchen haben - anders gesagt das technische Produkt, das sich letztlich allein dem technischen Selbstlegitimierungsprozeß als "Fortschritt" verdankt. Hier erweist sich, daß die Henrysche Kulturanalyse der technischen Barbareizukunft keineswegs nur die eine oder andere negative Folgeerscheinung des modernen Technikentwurfs wie etwa Atomkrieg und Umweltverseuchung brandmarken will, und damit systemimmanent bliebe. Vielmehr sollen die phänomenologischen Letztbedingungen dieses Prozesses selbst erhellt werden, die nicht nur in einem konstituierenden Ego oder seinsauslegenden Dasein ruhen, wenn der Letztgrund allen "Seins" im Absoluten des Lebens sich offenbart, das jeden Lebenden auf einmalig individuelle Weise "gebietet". Da dementsprechend nicht, wie Heidegger⁸ es sieht, der moderne "Wille zur Macht" als Beherrschbarkeit des Seins das wesentliche Motiv der neuzeitlichen Kulturentwicklung darstellt, sondern eben die Verneinung

⁸ Vgl. Was ist Metaphysik? Frankfurt a. M. ⁹1965, 24 ff., 43 f.; Die Technik und die Kehre, Pfullingen ⁶1978.

des unsichtbaren Lebens als solchen, ist die Kritik am "Vor" der Re-präsentation, wie sie Heidegger vorgenommen hat, streng weiterzuführen, und zwar ohne haltzumachen vor dem "Da" als Lichtungsraum oder -ereignis des Seins. Dabei wird diese phänomenologische Grundkritik bei Henry in seinem folgenden Buchtext fast nur in scheinbaren Nebenwendungen greifbar, so wenn er u. a. bei der Beschreibung der sich ausbreitenden "medialen Existenz" durch die audiovisuelle Kommunikation davon spricht, Recht auf "Da"-sein habe zukünftig nur noch, was sich ins aktuelle "Da" des Bildes bzw. der Informatik bringen lasse, die beide im übrigen zunehmend miteinander gekoppelt werden. Man kann phänomenologisch wie metaphysikkritisch fragen, ob Henry hier nicht undifferenziert gegen den Daseinsbegriff im fundamentalontologisch-existenziellen Sinne polemisiert,⁹ wenn er zudem häufiger auf die Irrealität wie Inkonsistenz des "Da" zu sprechen kommt, in dem sich die erkenntnis- oder zivilisationsrelevanten Dinge der Moderne zu halten und zu befinden haben (*se tenir là-devant nous*).

Tatsache bleibt, daß jedes "Da" - auch das des "menschlichen" Daseins - der Transzendenz zugeordnet ist, die für Heidegger bei allen späteren Nuancierungen die Seinsoffenbarung als solche charakterisiert. Somit läßt sich sagen, daß der anonyme Transzendenzprimat¹⁰

⁹ Vgl. bereits seinen Artikel: Le concept d'être comme production, in: Revue philosophique de Louvain 73 (1975) 79-107.

¹⁰ Zur Unbefragtheit der Anonymstruktur des Erscheinens in der neueren Phänomenologie vgl. auch Y. Nitta, Das anonyme Medium in der Konstitution von mehrdimensionalem Wissen, in: E.

des technischen Mediums nicht nur einfach diesen Grundzug der Heideggerschen Seinslehre wiederholt, sondern das objektivierende "Setzen ins Da des Vor", um Henrys Terminologie entsprechend wiederzugeben, überhaupt eine Konsequenz des immer schon ganz ins "Da" aus-gesetzten Daseins ist. Nur in diesem eröffneten "Da" findet für Heidegger Begegnung mit "Welt" sowie eines jeden "Subjekts" mit sich selbst als In-der-Welt-sein oder als "Inständigkeit" statt, so daß die rein temporal-existenziale "Subjektivität" bei aller Unterscheidung von Vorhandenheit, Zuhandenheit usw. dennoch ausschließlich welthaft bestimmt bleibt.

Damit ändert sich der Grundtenor der Kulturkritik. Nicht die schrankenlose Beherrschbarkeit der Dinge in ihrer ausschließlichen Zurichtung für ein utilitär-seinsvergessendes Be-sorgen ist die Letztursache des alles sich unterwerfenden Technikuniversums als "Gestell" nach Heidegger, sondern jene "Ex-hibition", die bereits in der Zentralintention der Theoría von den Griechen bis heute hin waltet, nämlich aus der ek-statischen Wahrheit das Realitätskriterium der Phänomenalität schlechthin zu machen. Und was sichtbar ist oder sichtbar gemacht werden kann - das heißt in das Licht des Wahrheitsereignisses gestellt wird, um sich dort ent-äußert, ex-hibiert zu zeigen, das tritt dort natürlich nur in einer zeitlich strukturierten Geschichtlichkeit auf, um

W. Orth (Hg.), Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen 24/25), Freiburg/München 1991, 183-199; I. Srubar, Asubjektive Phänomenologie, Lebenswelt und Humanismus. Zur Verortung des Denkens Jan Patočkas zwischen Husserl und Heidegger, in: Mesotes. Zeitschrift für Ost-West-Dialog 1 (1991) 5-13.

darin (an-)erkannt zu werden: als geworfenes Dasein, als historisch bedeutsames Faktum oder als notwendige Zukunftsentwicklung. Deshalb ist es unabdingbar, auf Henrys andere Begrifflichkeit des "Historialen" hinzuweisen, die nur augenscheinlich auf Heideggers Sprachgebrauch zurückgreift.¹¹

Denn es ist damit weder die innerweltliche Historie der biographisch chronologischen Geschehnisse im Sichzuweisen von Gegenwart und Vergangenheit aus der Zukunft heraus gemeint noch die hermeneutische Seinshistorialität im Ereignisspiel von Sein/Denken als die gegenseitige Verschränktheit von Verborgenheit und Entbergen des Seinssinnes. Das Historiale betrifft nach Henry zunächst allein die Affektivität in ihrem absoluten Sichgeben als Einheit von Affizierendem und Affiziertem, wodurch ihre "Selbstgegebenheit" das Werden des "Seins" *im* Leben ist, genauer gesagt: die Ankünftigkeit der Lebensselbstaffektion in ihrem Zusi-sich-selbst-kommen als je konkret affektive Tonalität oder als "Gefühl" (*venue de la vie en soi-même*). Dieses historische Zusammenspiel von *advenir/parvenir* in der Lebensankünftigkeit ist ohne jede zeitliche Dimension, das heißt ohne (existenzial mißverständliche) Vergan-

¹¹ Dies hat M. Haars Kritik kaum gesehen; vgl. Michel Henry *entre phénoménologie et métaphysique*, in: *Philosophie* 15 (1987) 30-54, hier bes. 30 ff. Die folgenden Ausführungen ließen sich auch auf die Betrachtungen des Wandels "historischen Zeitbewußtseins" etwa bei H. Lübke oder M. Sommer anwenden. Vgl. H. Lübke, *Zeit-Verhältnisse. Über die veränderte Gegenwart von Zukunft und Vergangenheit*, in: *Bayerische Akademie der Schönen Künste* II/2, München 1988, 763-775; M. Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt a. M. 1990.

genheit wie Gewesenheit, weshalb wir auch für die Übersetzung den Begriff des "Geschichtlichen" vermeiden. Denn im Akt des An-kommens des Lebens, das sich als Zu-sich-kommen selbst empfängt, "wird" die "Ipseität" des lebendig-individuellen Wesens je gezeugt und geboren, ohne sich von irgendeinem vorgänglich allgemeinen Wesen oder Sein abheben zu lassen. Daß es in dieser historialen Lebensübereignung ohne ekstatische Zeitlichkeit ein Absolutes des Lebens gibt, das sich in einer konkret lebensabhängigen Subjektivität von ihrerseits dennoch auch wieder absolut affektiver Ursprungsphänomenalisierung verwirklicht, macht das Historiale bei Henry letztlich zu einer Frage der "transzendentalen Geburt",¹² die jeder Art von Geschichtlichkeit vorausliegt und worüber Heidegger ebenfalls geschwiegen hat.

In diesem phänomenologieimmanenten Zusammenhang wird auch die Problematik der Barbarei nach Henry insofern wieder unmittelbar greifbar, als die historial-affektive Lebensankünftigkeit im Sinne transzendentaler "Erfahrung" oder "Erprobung", die das Leben an sich bzw. mit sich selbst macht (*épreuve de soi*), eine Steigerung beinhaltet, die genau dem lebens-

¹² Diesen Gedanken hat M. Henry zunächst unter "religionsphänomenologischem" Gesichtspunkt als das "Sohnsein" (*être Fils*) im absoluten Leben entwickelt; vgl. *Parole et religion: La Parole de Dieu*, in: J.-F. Courtine (Hg.), *Phénoménologie et Théologie*, Paris: Critérion 1992, 129-160. Sodann zuletzt streng phänomenologisch-ontologisch u. a. in Abhebung von Heideggerschen Grundbegrifflichkeiten wie In-der-Welt-sein, Dasein und "vollziehen" in seinem Beitrag: *Phénoménologie de la naissance*, in: *Alter. Revue de Phénoménologie 2: Temporalité et affectivité* (1994) (im Druck).

phänomenologischen Wesen der Kultur als solcher entspricht. Da das Leben nur die Erfahrung seiner selbst in seiner eigenen "Selbstumschlingung" (*étreinte de soi*) als Pathos des gleichwesenhaften Sicherleidens und Sicherfreuens macht, ergreift es sich nicht nur in allen Punkten seiner immanenten Selbstoffenbarung selbst, sondern es hat auch nur sich selbst zur Referenz. Das heißt, es will nur *sich* - stets und ganz - als Leben in allem erfahren. Dieses "Mehr" der Steigerung als Erfüllung durch sich selbst ist Kultur im reinsten Sinne des Wortes, nämlich vor allen empirisch-geschichtlichen Werkäußerungen, weil das Bedürfnis oder die Kraft und der Trieb, als Leben zu leben, historisch in die Anstrengung übergeht, dieses Bedürfnis zu stillen. Die Formungstendenz des Bedürfnisses als lebenssteologische Bündelung auf Verfeinerung hin bedeutet mithin Kultivierung wie Sensibilisierung an sich, die sowohl im alltäglichen Arbeiten, Essen, Wohnen, Lieben wie in den genialen Werken geschieht. Barbarei hingegen, so wird an dieser Stelle schon unmißverständlich deutlich, liegt dann vor, wenn der Übergangsprozeß der affektiven Modalisierung Bedürfnis/Kultivierung nicht mehr möglich ist, weil die Kraft oder Energie der Lebensselbststeigerung aufgrund mangelnder kultureller Modelle, Austausch- oder "Lebensformen" in einem rohen wie elementaren Zustand fixiert bleibt.¹³

¹³ Zu dieser Phänomenologie des Bedürfnisses vgl. detaillierter R. Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, Freiburg/München 1992, 172 ff., 435 ff. - Daß die Tragfähigkeit der großen Bedürfnistheorien erschüttert ist, zeigt in philosophisch-

Wenn das Leben nach Henry als Sichempfinden (*se sentir soi-même*) in phänomenologisch-eidetischer Hinsicht eine "pathisch sich erprobende Erfahrung" ist, um den Zentralbegriff der *Epreuve* in seiner mehrdimensionalen Begriffsbedeutung hier wiederzugeben, dann ist Kultur - und ihr entgegengestellt die wissenschaftlich-technisch induzierte Barbarei - an das innere Sich-erleiden des Lebens in seiner Grundpassivität gebunden. Dies beinhaltet jedoch keinerlei tragizistische Lebensphilosophie und folglich pessimistische Kulturtheorie mit irrationalen Voraussetzungen wie etwa bei Burke, Schlegel, Klages und Spengler, um konservativ-restaurative Tendenzen gegen eine mechanisierte, banale und massenverlorene Gegenwartsgesellschaft zu fördern, wie dies beispielsweise in der wert-"dogmatischen" oder "szientistischen" Kulturphilosophie bei Rickert, Eucken, Simmel, Ortega y Gasset, Cassirer wie Rothacker zu beobachten ist.¹⁴ Vielmehr handelt es

anthropologischer Sicht (u. a. bei Hegel, Marx, Adorno, Habermas, Foucault, Freud, Bataille) auch W. Berger, *Das Bedürfnis und sein Schatten*, Freiburg/München 1992. Daher darf man nicht dem Mißverständnis verfallen, als suche Henry auf irgendeine Weise die "Lebensform"-Theorie der hermeneutischen Frühzeit zu erneuern (Schleiermacher, Dilthey, Spranger, Wundt - und sprachanalytisch Wittgenstein). Seine Analyse bleibt transzendentalphänomenologisch oder besser gesagt eidetisch-lebensimmanent. Die großen "Lebensformen" Religion, Kunst, Ethik sind daher als solche unmittelbar *innere* Lebenspraxis.

¹⁴ Vgl. D. Losurdo, *Liberale Tradition, Kulturkritik und deutscher Konservatismus*, in: *Dialektik* 2 (1992) 101-116; für Frankreich: F. Azouvi (Hg.), *L'institution de la Raison. La révolution culturelle des Idéologues*, Paris: Vrin 1992. Als weiteren Überblick die Artikel zu "Kulturphilosophie" (W. Perpeet), "Kulturanthropologie" (Ch. Grawe/W. Rudolph), "Kulturgeschichte" (G.-M.

sich um die innerste Erscheinungsstrukturalität von empfindungsgebundener Erfahrung als "Subjektivität", die der Begriff selbst für solche Erfahrung ist.

Das Sicherleiden als Lebensrezeptivität, auf dem alles fühlbare Leid im Schmerz beruht, ist eine "Wirktatsächlichkeit" (*effectuation*), die innerhalb der Selbstaffektion das Wesen der impressionalen Subjektivität so bestimmt, daß nichts Wirkliches ohne diesen Grund gedacht werden kann. Diese "Wirktatsächlichkeit" ließe sich auch im Husserlschen Verständnis als "Leistung" übersetzen, ohne jedoch mit unter Heideggers Kritik der "Vorhandenheit" und des "Hergestellteins" zu fallen, die *existentia* als *actualitas* im Horizont des griechisch-mittelalterlichen *ens creatum* fixieren - das heißt ontologisch Wirklich-sein als Hervorgebrachtsein verstehen lassen, wie es auch für Kants Denken und danach maßgeblich blieb. Im Unterschied zu dieser Metaphysikdekonstruktion aus den "Grundproblemen der Phänomenologie" bei Heidegger (GA 24) soll durch die von uns gewählte Begrifflichkeit unterstrichen werden, daß das "leistende Leben" des Ego als höchstes Wirken auf einem Ins-Werk-setzen des Lebens selbst beruht (*mettre en oeuvre*), dessen "Wirk-tatsächlichkeit" eben die "Materialität" des sich unaufhörlich als *Sicherleiden* und *Sicherfreuen* erfahrenden Lebens ist, das weder *Pro*-duktion noch *Parti*-zipation als Verstehenshorizont einschließt.

Mojse) und "Kulturzyklentheorie" (H.-J. Cloeren) in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 4, Darmstadt 1976, Sp. 1309-1338 u. 1350-1357.

Im Französischen bedeutet *éprouver* zunächst, wie zum Beispiel im Rolandslied aus dem 11. Jahrhundert: auf die Probe stellen. Der Sinn, etwas durch ein Beispiel zu "beweisen", ist in der Folgezeit nicht ausgeschlossen, aber der "Beweis" der Worte ist keine *épreuve* im Sinne einer realitätsgetreuen Er-probung. Im 13. Jahrhundert taucht dann die Bedeutung von "empfinden, fühlen" (*ressentir*) für *éprouver* auf, wobei eben grundsätzlich mitschwingt, daß das *é-* jede Geltung eines möglichen demonstrativen Beweises verstärkt, weil es eine innere Gewißheit von unmittelbarer Überzeugungskraft gibt. Und so wird der Begriff *épreuve* unabhängig vom spezifisch selbstaffektiven Sinne bei Henry auch heute in der epistemologischen und phänomenologischen Diskussion verwandt.¹⁵ Er bezeichnet "Erfahrungen", die nicht mehr auf die klassischen Konzeptualisierungen des Erfahrungsproblems, wie etwa bei Kant, Hegel oder auch bei den Empiristen, zurückgeführt werden können. Im Grunde handelt es sich nämlich bei dieser "sich erprobenden Erfahrung" weniger um die Erkenntnis eines Gegebenen als um die Erfahrung der *Gabe* als solcher, oder noch genauer: um die Selbsterfahrung des Gebens bzw. der Gebung (*donation*), welche bei Henry eben das Sichgeben des Lebens in und als transzendente Affektivität ist.

¹⁵ Vgl. R. Barbaras, Art. "Epreuve", in: *Encyclopédie Philosophique Universelle* II/1: *Les Notions philosophiques*. Dictionnaire (hg. von S. Aurox), Paris: P.U.F. 1990, 817; S. Agacinski, *Epreuves. - Expérience et subjectivité*, in: *Sciences, intersciences, arts*, Paris: Collège International de Philosophie o. J., 21. Zum folgenden auch: A. Métraux/B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986.

Was also im folgenden (sprachlich sicher ärmer als im Französischen) stets mit "Selbsterfahrung" für *épreuve de soi* übersetzt ist, meint diese Ur-Gebung, worin Lebensgabe und Sichgeben des Lebens als Gehalt und Rezeptivität in der Absolutheit des selbstaffektiven Pathos ineinanderfallen - dasselbe Wesen des Erscheinens sind. Damit grenzt sich dieser lebensphänomenologische Begriffsgebrauch von den erwähnten gegenwärtig anderweitigen Verwendungen ab, die mit der "Erfahrung" der (Phänomen-)Gabe als solcher die plurale Dissemination der Erfahrung in ihrem aufbrechenden Anfangsstadium bezeichnen wollen, was auch Merleau-Ponty in seinem Sprechen von "leibhaftiger Vernunft" vorschwebte. Es ist also in diesen teils neostrukturalistischen, teils phänomenologischen Diskussionen nicht damit gemeint, wie sich das Denken/Bewußtsein als Selbstaffektion in seiner Immanenz sich selbst gibt,¹⁶ sondern die *épreuve* bezeichnet hier die "Erfahrung", daß die Erfahrung mit ihren Namen von vornherein vielzählig ist: Was sich dem Denken gibt, ist nicht eines, ist nicht *eine* Erfahrung, sondern "das Denken" benennt gerade das Retardieren, die Nicht-Übereinstimmung (oder die "Differenz", wie Derrida auch sagen würde) des Denkens zu sich selbst. Denn was als ex-plodierende Erfahrungen vorhergeht, sind Materie, Leib, Sprache, der Andere, die Gemeinschaft, die Liebe usw. in ihrer je geschichtlichen Generativität.

¹⁶ Vgl. J.-L. Marion, Vorwort, in: M. Henry, Radikale Lebensphänomenologie (Anm. 1), 11 ff.

3. *Barbarei und Realität der "Lebenswelt"*

Schematisiert gesagt, unternimmt die gegenwärtige Philosophie den Versuch, die Explosion der Andersheit(en) einzuholen.¹⁷ Michel Henry hingegen, worauf die Erklärungsbemühungen von Übersetzungsschwierigkeiten seiner phänomenologischen Terminologie verwiesen, sucht die Implosion des Lebens auf, und zwar als jenen abysalen Grund, aus dem alle Kultur als Lebensselbstverwirklichung hervorbricht. Damit knüpft seine Barbareianalyse nicht nur thematisch eng an Husserls "Krisis"-Schrift von 1936 an, sondern es geht im letzten um die Sachhaftigkeit selbst des phänomenologischen Lebens als stets "lebendiger Gegenwart" in allen von der transzendentalen Subjektivität naturierten Leistungen. Um den Unterschied sofort hervorzuheben, sucht Henry jedoch nicht die vom "Galileischen Projekt" vergessenen transzendental-konstitutiven Schöpfungsvoraussetzungen des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens auf, sondern die in lebensphänomenologischer Sicht überdachte Lebenswelt ist eine tatsächliche "Welt des Lebens" (*monde-de-la-vie*), das heißt mit einer substantiellen Verwurzelung in der all-pathischen Affektivität als Sinnlichkeit oder Impressionabilität.

Auch Husserl sprach von der "Barbarei" Europas im Zusammenhang mit den beiden möglichen Auswegen aus der geistig-kulturellen Krise: Entweder "der Unter-

¹⁷ Vgl. z. B. P.-J. Labarrière, *Le discours de l'altérité*, Paris: P.U.F. 1983; F. Laruelle, *En tant qu'Un*, Paris: Aubier 1991.

gang Europas in die Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebensinn, der Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft".¹⁸ Für Husserl beruht der notwendige kulturelle Neubeginn eindeutig in einer "vergeistigten" Lebensverwirklichung, bei der die phänomenologische Philosophie Grundlagen und Ergebnisse der sich illusionär selbständig entwickelnden Wissenschaften wieder in der egologisch-lebensweltlichen Rationalität fundieren und somit integrieren soll. Ein solches Vorhaben philosophischer Hegemonie angesichts disparater wissenschaftlicher Experimentallogik und Methodologie ist schon seit Bergsons lebensphilosophischer Kritik an den Wissenschaften angezweifelt worden, aber man kann Husserls Nachweis der lebensweltlichen Primordialität, aus der sich wissenschaftliche Gehalte durch Abstraktion und Idealisierung erheben, nicht in seiner Grundintention widersprechen - auch wenn eine letzte universale Vernunftvereinheitlichung ein Grenzbegriff bleibt.¹⁹

¹⁸ Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie (Vortrag Wien Mai 1935), in: E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana VI), Den Haag: Nijhoff ²1976, 314-348, hier 347 f.

¹⁹ Vgl. E. Ströker (Hg.), Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, Frankfurt a. M. 1979; M. Richir, La crise du sens et la phénoménologie. Autour de la *Krisis* de Husserl. Suivi de Commentaire de *L'Origine de la géométrie*; Grenoble: Millon 1990; A. Ponsetto, Von der Welt der Sinndeutungen zur

In Husserls Augen geht der Zielverlust der Entfaltung der Vernunft mit dem Glaubensverlust des Menschen an sich selbst einher. Das falsche Ideal objektiver Wissenschaftlichkeit läßt die innerweltlichen Dinge als An-sich-Bestehendes auffassen, so daß die leistende Subjektivität "anonym" bleibt und die Menschheit in ihrem intersubjektiven Miteinander sich nicht als seinsstiftend für die Welt erkennt. Damit ist in der "Krisis"-Schrift eine Gleichsetzung von universaler oder Erster Philosophie und Metaphysik angestrebt, denn es geht um die Thematisierung des Menschen als Vernunftwesen, wobei der kulturell-geschichtliche Sinn mit der "Vernunft in der Geschichte der Menschheit" zusammenfällt.²⁰ Gerade durch die "positivistische Einschränkung der Wissenschaftsidee" geht mit dem Glauben an eine universale Philosophie auch das Ideal des "Menschentums" als solchen verloren. Dieser Vernunftglaube bei Husserl als Glaube an die Möglichkeit der Philosophie ruht - über die Konstitutionsproblematik hinaus - in einer metaphysisch zu nennenden Seinswissenschaft, wobei diese Metaphysik eben die Erkenntnis des Absoluten als Göttlichen einerseits und des Absoluten als "lebendiger Gegenwart" andererseits betrifft.²¹

Welt der Daten. Die Krise der Moderne und ihre Überwindung in der Phänomenologie, in: E. W. Orth (Hg.), Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie (Anm. 10), 200-229.

²⁰ Vgl. E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften (Anm. 18), 7 ff. Weitere Zitathinweise werden direkt in Klammern angegeben.

²¹ Vgl. S. Gehlhaar, Die frühpositivistische (Helmholtz) und phä-

Wenn M. Henry diese Bedeutung des Absoluten als Ankünftigkeit des *Lebens* (*la Vie*) in dessen kultureller Modalisierung erhellt, dann vereint er diese beiden Absolutheitsaspekte, womit die Barbarei auch als Fluchtversuch vor dieser Absolutheitsrealität in ihrem pathisch-affektiven Erscheinungswesen gesehen werden kann. Die Technik will selbst absolut auto-nom sein, ohne einen sie tragenden Grund anzuerkennen, weshalb die "Natur", sofern sie noch als eine solch unabdingbare Vor-gegebenheit erscheinen mag, mit eherner Logik zur "technischen Natur" umgewandelt werden muß.

In der Wendung vom allherrschenden Objektivismus zum transzendentalen Subjektivismus der lebensweltlich eingebetteten Monade erblickt Husserl die Möglichkeit, "das Sein der Welt in seiner fraglosen Selbstverständlichkeit" zu durchbrechen. Denn hinter diesem objektivistischen Realismus verbirgt sich die Subjektivität als das "an sich Erste", das als subjektives Leben für die abstrahierenden Wissenschaften jedoch nur als ein Stück der Welt auftritt, das heißt, naturalisiert und gegenständlich gefaßt wird. Die Epoché der transzendentalen Welteinstellung erlaubt es nun gerade, "Welt" als Korrelat der für deren Seinssinn fungierenden Subjek-

nomenologische (Husserl) Revision der Kantischen Erkenntnislehre, Cuxhaven 1991, 165 ff. Zum Zusammenhang von Absolutem, Göttlichem, Leben und Metaphysik bei Husserl: N. Depraz, *La vie m'est-elle donnée? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie*, in: *Les Etudes philosophiques* 4 (1991) 459-473; J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: P.U.F. 1989, bes. 11 ff.

tivität in den Blick zu bekommen: Die Welt wird m. a. W. zu einem "Bewußtseinsphänomen", dessen Geltungen nur aus subjektiver Intentionalität heraus verstehbar sind. An keiner Stelle der Phänomenaufweisung in ihrer subjektiven Geltungsstruktur können daher mehr wissenschaftliche Methodologie oder einzelwissenschaftliche Forschungsergebnisse anthropologischer Art usw. in den transzendental-philosophischen Erhellungsprozeß als Explikat eindringen.

Dies macht verständlich, warum auch Henry in seiner radikalen Weltepoché auf die immanente Lebensselbstgebung zu keine wissenschaftliche Evidenz (*évidence*) aus Natur- und Humanwissenschaften akzeptieren kann, wie es besonders im ersten und fünften Kapitel sichtbar wird ("Kultur und Barbarei"; "Die Ideologien der Barbarei"). Wenn es um das absolute Leben geht, das die Wissenschaften von ihrem Selbstverständnis her verneinen, weil sie es nicht im "Ego" sehen und gelten lassen können, dann liegt eben in dieser Verneinung eine strukturelle Barbarei als systemische Auslöschung der transzendentalen Humanitas, die das lebendige Erscheinen ermöglicht und im letzten selbst ist. "Barbarei" ist demzufolge keine bloß geschichtliche Episode mehr, weshalb Henry wohl auch nicht von Auschwitz, Gulag oder anderen Todesarchipelen in seinen Ausführungen spricht. Vielmehr ist die Barbarei in seinen Augen eine selbstzerstörerische Erkenntnisverkürzung über die begrenzt berechnete Bewußtseinsbestimmung der Objektrelation hinaus: nämlich der Ausschluß der tieferen Bestimmung dieses "Bewußtseins" als subjektiver Lebensaffektion. Wissenschaft als

eine "theoretische Lebenspraxis" ist damit nicht an sich in Frage gestellt, wohl aber ihr Anspruch, Wirklichkeit alleinmaßgeblich darzustellen (ohne jedoch dabei indes zu verkennen, daß die reine Objektreduktion des "Wissenschaftlichen" sich bereits vom Pathischen des subjektiven "Sicherleidens" abwendet und so tendenziell die Flucht davor in die Wege leitet).

Der Rückgriff auf die Husserlsche Lebenswelt, auch wenn diese im Subjektiv-Relativen der sich intersubjektiv korrigierenden Lebensbewährungen haften bleibt (129 ff.), zeigt mithin eindeutig, daß der Barbareibegriff als Verschärfung der Krisisdiagnose der Wissenschaft im Husserlschen Sinn bei Henry ein zutiefst erfahrungsphänomenologischer Begriff bleibt. Wir vermeiden den Begriff "Erkenntnistheorie", um die lebensphänomenologische Kulturkritik sich nicht in Konstitutionsproblematik oder apriorische Seinsregionalität bzw. Lebensformtypik festfahren zu lassen. Die "Krisis"-Schrift sieht die Aufgabe der Phänomenologie umfassend im Aufdecken der Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Wissenschaften, Lebenswelt und transzendental-subjektiver Erfahrungs- oder Erlebnissphäre bzw. "Alltäglichkeit", deren Begriff - symptomatisch für die Lebensvergessenheit - von der Phänomenologie heute schon weitgehend bevorzugt wird.²² Jedenfalls muß der

²² Vgl. R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorie vortheoretischer Erfahrungswelt*, München 1986; B. Waldenfels, *Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem*, in: R. Hofmann u. a. (Hg.), *Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn*, Weinheim 1989, 315-324.

phänomenologische Anspruch die Genesis der objektivierenden Wissenschaften aus der Lebenswelt heraus rekonstruieren, ihre Ontologie erhellen, und zwar im Zusammenhang mit deren transzendentaler Konstitution. Aber wenn auch dieses Transzendental-Subjektive zum vor- und außertheoretischen Leben in der Lebenswelt gehört, so ist es für Husserl in dieser naiv-lebensweltlichen Sinneserfahrung aber immer nur in "anonymer" Weise tätig: Die Subjektivität als das einmalige Leben in uns, als *mein* Leben, ist nicht jene Abgeschlossenheit, um die ich unverbrüchlich in allem Tun und Denken "weiß", weil ich - wie Henry sagt - ein in meiner innersten identischen Lebens-, Leib- und Praxisgewißheit (*certitude*) ein ständig Affizierter bin, ohne daß es von dieser transzendentalen Grundaffektion jemals irgendeine Ausnahme gäbe. Dies ist die reine Lebensimplosion, auf die Husserls so berechtigten Lebensweltanalysen des konstituierenden Ego mit seiner Typik und Modalisierung im letzten zurückzuführen sind.

Die Barbareikritik will also nicht nur, wie schon gesagt, vereinzelte Folgeethikprobleme der Technologieindimensionalität korrigieren. Sie will auch nicht, was jetzt noch deutlicher wird, die Entfremdung von Philosophie, Wissenschaft und Leben bloß lebens- oder kulturphilosophisch anklagen. Vielmehr will die Barbareianalyse an den Quellpunkt zurückfinden, wo das Leben sich selbst sozusagen von sich selbst entfremdet, das heißt, sich selbst zerstört, obwohl es das Leben ist und bleibt. Der Erkenntnisanspruch von "Barbarei" zielt mithin auf nichts Geringeres als auf die Wesenhaftigkeit der Le-

benstotalität selbst in ihrer Allphänomenalität bis hinein in die schwer zugänglichen Zerstörungsprozesse, die im und aus dem Leben als solchem heraus sich vollziehen. Metaphysisch gesprochen: Wie das Böse aus dem Guten hervorgeht, ohne in gnostische, pantheistische oder andere theologische Spekulationen zu verfallen.

Wie Husserl an Kant einen Mangel an Radikalismus feststellte (103 ff.), weil dessen transzendental-kategoriale Fragestellung die alltägliche Lebenswelt schon als seiend voraussetzt, so radikalisiert Henry gegenüber Husserl - mit der Ermöglichung der Barbarei durch das Leben selbst letztlich als "Unerträglichkeit" seiner selbst im unaufhebbaren Pathos - die Problematik der impressionalen "Passivität". Nicht nur die spontan-syntaktischen Leistungen sind in tieferen subjektiven Schichten "passiver Synthesen" nach Husserl fundiert, während Kant zu hochstufig beim objektiven Wissenschaftsideal selbst schon ansetzte, sondern es ist gerade diese Passivität des Lebens sich selbst gegenüber, die Henry zum Mittelpunkt seiner Auseinandersetzung mit der sinnlichen Lebensweltbestimmung macht, in der Energie und Kraft in "Ressentiment", wie schon Nietzsche es erkannte, umschlagen können, wenn sie lebenskulturell nicht angemessen umgesetzt oder ausgetauscht werden können: "Die Behauptung, das Leben erfahre sich selbst, heißt, daß es sich selbst gegenüber und mithin einem Grund gegenüber passiv ist, der es trägt [...] Es gibt folglich Raum für eine Meditation oder für eine Anstrengung, die darauf abzielt, diesen Grund des Seins in uns lebhafter empfinden zu kön-

nen."²³ Religion, Mystik, Kunst, Ethos sind in der bisherigen Kultur bevorzugte Beispiele für die hiermit angesprochene und von jedem unmittelbar verspürte "Sakralität" des Lebens, wie eine ältere Begrifflichkeit diese Lebensabsolutheit nannte.

Dieses eidetische Sichübergebensein als affektiv-passive Lebensselbstentgegnahme ist mehr als die radikale Weltbetrachtung im Sinne systematischer und reiner Innenschau der sich im Außen "äußernden Subjektivität" nach Husserl. Deshalb muß auch die Kritik der Wissenschaft radikaler bei Henry sein, denn über die Konfrontation mit der wissenschaftlich-objektiven Weltbetrachtung als reinen "Äußerlichkeiten" hinaus, denen die "reine Erfahrung" des subjektiven Weiterlebens von Husserl entgegengehalten wird (116 ff.), steht das Innerste dieser Erfahrung als in sich "kulturelle Lebenspraxis" vor allem Weltbezug zur Debatte. Das heißt, nicht nur jede Form von Logik gründet in Leistungen der Aisthesis, womit die primordiale Sphäre passiver Anschaulichkeit die Sphäre der Lebenswelt ist,²⁴ sondern diese Passivität impliziert in ihrem selbstaffektiven Lebenspathos das Lebenkönnen wie Nicht-mehr-leben-wollen innerhalb der Flucht in die Barbarei neuen Stils. Der lebensphänomenologische Rückgang auf den Grund der Passivität meint daher mehr als "ursprüngliches Erfahren" im Sinne von "vorwissenschaft-

²³ Le monde moderne: un savoir sans culture. Un entretien avec Michel Henry, in: Aurores (Februar 1987).

²⁴ Vgl. E. Husserl, Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926) (Husserliana XI), Den Haag: Nijhoff 1966.

licher Geltung eines faktisch-geschichtlich bestimmten Erfahrens".²⁵ Es ist das Erfahren des Erleidens, das Erproben des Sicherleidens (*le se souffrir soi-même*), vor dem die Wissenschaft durch die Ausklammerung der Subjektivität flüchten will - ein Vorgang, der von Husserl gerade nicht wirklich "lebenskulturell" integriert wird, obwohl er immer von der Person in ihrem phänomenologischen "Tun und Leiden" oder in ihrem "Fleisch" als "leibhaften Gegebenheiten" bzw. "Erlebnissen" spricht.²⁶

In zeitparallelen Manuskripten²⁷ zur "Krisis" spricht Husserl von der Erkenntnismöglichkeit "absoluter Historizität" als "innerlich verbunden verlaufender Historizität". Damit wäre das transzendente Ego bei Husserl ebenfalls in seinem inneren Leben "geschichtlich", ohne faktische Geschichte zu meinen, sondern eher sicher eine "Historialität" *qua* Genesis des transzendentalen Ego, aus der alles Weltliche als Bedingtheit ausgeschieden wäre. Eine solche inneregologische Geschichtlichkeit würde als Genesis die Henrysche historische Lebenskultivierung berühren, wenn mit dieser Genesis mehr gemeint ist als das Werden der passiven Synthesen, die als gegenständliches Korrelat eben die "Lebenswelt" in ihrer Allheit besitzen. Die zentrale

²⁵ P. Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk, Den Haag: Nijhoff 1970, XVII.

²⁶ Vgl. die Nachweise bei D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris: Minuit 1981.

²⁷ Husserl-Archiv Köln K III 8, Bl. 2b; zit. S. Gehlhaar, *Die frühpositivistische und phänomenologische Revision der Kantischen Erkenntnislehre* (Anm. 21), 174.

Faktualisierung jeder "Genesis" als im-plosives Ichleben bleibt die "transzendente Geburt", das heißt die Affektion eines Selbst oder Sich (*Soi*) als eines Lebenden mit seiner unmittelbaren Kulturökonomie, worin das Absolute des Lebens als damit identisches "Leibereignis" (*corps-proprieté*) immer das "Werden" dieses Absoluten in und durch unverwechselbar individuelles Bedürfniserwachen (*éveil*) bedeutet.

Solches Erwachen der lebendigsten Potentialitäten im Sinne einer wirkeffektiven oder wirkatsächlichen "genealogischen Historialität" ist Kultur von ihrem leisesten Begehren an bis hin zu ihren höchsten Leistungen, vom schüchternen Wollen bis hin zur umgreifenden Heimatlichkeit einstiger Städte als Civitas, worin die Menschen wohnend, das heißt verweilend, ihre sinnenhafte Kosmosverbundenheit und mit-pathische Gemeinschaftlichkeit in Kunst, Sakralität und Ethos "verfleischlichten". Die Wissenschaften gehörten dazu; Barbarei durch sie heute will besagen, daß das Zu-sich-werden als Lebensweise, die geduldige "Pflege" (*cultura*) als Kunst - als Kunst des Liebens, Verehrens, Sterbens usw. - kaum mehr möglich ist.²⁸ Was bleibt, ist der unmittelbare Verzehr eines erwähnten "Alles" im Jetzt-Da, das heißt der Ersatz durch sofort gebrauchts-

²⁸ Nur als ein paar Hinweise für die *ars* von Lieben und Sterben, aber auch des Wohnens usw.: A. Günther, Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens, München 1986; N. Luhmann, Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt a. M. 1982; in Romanform zur heute abwesenden Sterbenskunst: Th. Bernhard, Verströung (1967), Frankfurt a. M. 1979; F. Guéry, L'idée de la ville, Paris: P.U.F. 1984; R. Barthes, Système de la mode (1967), Paris: Seuil 1983.

verwendbare Güter, die "Glück" ohne Anstrengung (*effort*) oder Vorbereitung, Wiederholung und Nachahmung verheißen - um zumindest hier die nicht zu übersehende Dimension des "Pädagogischen" in Henrys Buch anzusprechen.

Man kann Henry bei der Lektüre vorwerfen, er habe neben historischen Genoziden jüngsten Datums u. a. auch die weltwirtschaftlich bedingte Barbarei des Hungers vergessen oder verschwiegen, ohne auf andere Formen wie Folter, Vertreibung und Verfolgung sprechen zu kommen. Sicher wird das Gewaltproblem vergangener Barbarei hier und da angesprochen, aber grundsätzlich ist bei solchem Vergleich tiefer zu sehen. Was uns genommen wird, ist die "Erde" selbst, an der jeder Hunger im Verbund mit unserer subjektiven Leibfähigkeit als Arbeit gestillt werden kann, weil Leib und Erde phänomenologisch voneinander untrennbar sind. Die affektiv-pathische, genealogisch-historiale "Lebenswelt" beginnt primordial hier: in der stummen Widerständigkeit der "Organe", die die Resistenz des Bodens verleiblichen, auf dem wir gehen und den wir in allem mittels Muskelanstrengung be-arbeiten. Dies ist die eigentliche "Natur", wenn wir ihr wahrnehmend anschaulich be-gegen. Das heißt, sie ist bereits *in* uns mit dem Grund des Lebens, der nicht ohne Bewegung denkbar ist,²⁹ und damit nicht ohne "Fläche" und

²⁹ Henrys "Barbarei"-Schrift konkretisiert so phänomenologisch seine Untersuchung: *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris: P.U.F. 1985, die in eine primordial-transzendente Bestimmung der "Potentialität" als fundamentales "Ich kann" (Kraft, Energie, Bewegung usw.) einmündete. Oder lektüre-

"Raum" in einem anderen geometrischen Sinne oder jedenfalls nicht ohne die un-galileische "Ur-Arche Erde", von der Husserl³⁰ an den Grenzen seiner Phänomenologie zu sprechen versucht: "Relativ ist eine Bewegung notwendig, die erfahren ist in bezug auf einen als ruhend erfahrenen 'Bodenkörper', mit dem mein körperlicher Leib eins ist [...] Für uns alle ist aber die Erde Boden und nicht im vollen Sinne Körper [...] Aber jedes Volk und seine Historialität [...] ist selbst beheimatet letztlich natürlich auf der 'Erde', und alle Entwicklungen, alle relativen Historien haben insofern eine einzige Urhistorie, deren Episoden sie sind." Vielleicht wird hier einsichtig, was in der Auseinandersetzung um die "Barbarei" mit Henrys Buch sich jetzt noch deutlicher abzeichnet als in seinen früheren Hauptwerken wie "L'essence de la manifestation" von 1963 und "Marx" von 1976 als Phänomenologie der Realität und Ökonomie in Rückbindung an die "lebendige Arbeit" oder "subjektive Praxis" (vgl. dazu entsprechend das folgende Kapitel fünf über "Die Ideologien

kritisch gesehen: Husserl wird durch eine lebensphänomenologische Auslegung von Maine de Biran und Marx weitergeführt.

³⁰ Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur (Mai 1934), in: M. Farber (Hg.), *Philosophical Essays. In Memory of Edmund Husserl*, New York: Greenwood ²1968, 307-325, hier 311, 315 u. 319. M. Henry kannte diesen Text durch die französische Übersetzung von D. Franck, *Arche-Originaire Terre ne se meut pas*, in: *Philosophie* 1 (1984) 3-21 (vgl. folg. Kap. 1, Anm. 3: Kultur und Barbarei). Als weiterführendes Hauptwerk für diese Diskussion vgl. B. Rang, *Husserls Phänomenologie materieller Natur*, Frankfurt a. M. 1990. Aus der zu diesem Thema breit gestreuten Literatur z. B.: L. Honnfelder (Hg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg/München 1991.

der Barbarei"). Die "Barbarei"-Schrift ist positiv gewendet das Vertiefen einer Phänomenologie, die noch aufmerksamer für den Sachverhalt geworden ist, daß der Lebens-Grund (*le Fond de la Vie*) und die "Erdeinverleiblichung" als "Leibereignis" (*copropriation/corpspropriation*) in der Affektivität zusammengehören. Es muß nicht dialektisch oder meta-physisch aus der Immanenz in die Transzendenz hinausgefunden werden, was Waldenfels³¹ an Henry als Nachweis einforderte, sondern je tiefer man die "Subjektivität" in lebensphänomenologischem Sinne verfolgt - umso überraschender lassen sich auch die Grundprobleme der Phänomenologie aus ihr allein heraus lösen.³² Wir haben es unternommen, für die Leib/Erde/Lebens-Selbstaffektion einige Hinweise zu geben, die der Technikkritik als Barbareianalyse einen ganz neuen phänomenologischen Ort zuweisen, nämlich die "verfleischlichte" Erde, von der uns kein "Fortschritt" trennen kann, ohne den Tod in all seinen Dimensionen heraufzubeschwören,

³¹ Phänomenologie in Frankreich (Anm. 1), 353 f.

³² Diese Auffassung skizziert programmatisch mit Kritik an Husserl und Heidegger Henrys Beitrag: Philosophie et subjectivité, in: Encyclopédie Philosophique Universelle I: L'Univers philosophique (hg. von A. Jacob), Paris: P.U.F. 1989, 45-56. Methodisch weiter ausgebaut in Henrys Werk: Phénoménologie matérielle, Paris: P.U.F. 1990, woraus zwei Hauptkapitel in der Übersetzung "Radikale Lebensphänomenologie" (Anm. 1) wiedergegeben sind: "Die phänomenologische Methode" und "Reflexionen über die 'V. Cartesianische Meditation' Husserls", das heißt über die Fremderfahrung und pathische Inter-subjektivität. In bezug auf das Leib/Technik-Problem vgl. auch R. Kühn, Zur Phänomenologie der Technikentwicklung, in: Philosophia naturalis 2 (1991) 257-266.

das heißt gleichzeitig die versuchte Trennung vom Grund des Lebens. So ist in Henrys Philosophie das Absolute mit dem Allerkonkretesten verbunden, ohne je in einen Begriff oder in eine Vorstellung eingelöst werden zu können. Ähnliches ließe sich von Henrys Ausführungen zur Medienkommunikation sagen (vgl. folgendes Kapitel sechs: "Die Praktiken der Barbarei"). Diese Analyse ist wesentlich ein Verständnis von Sprache und Wort (*parole*) aus dem Leben heraus, und nicht mehr nur als welthaftes Sagen, Mitteilen und "Lichten" in einem je von der "Aktualität" her bestimmten "Wahrheitshorizont".³³

4. *Leben als "Gegenstand" der Kulturphilosophie?*

"Kulturstiftung" bleibt bei Husserl nach dem bisher Ausgeführten doppeldeutig. Einerseits ist die phänomenologische Aufweisung oder Wissenschaft von der Lebenswelt Kulturstiftung des transzendentalen Ego, andererseits ist die objektivierende Wissenschaft selbst eine solche Kulturleistung innerhalb der - ideativ abstrahierten - Lebenswelt.³⁴ So ist grundlegend zu fra-

³³ Zu dieser Wortphänomenologie, besonders in Abhebung zu Heidegger, vgl. M. Henry, *Parole et religion: La Parole de Dieu* (Anm. 12), 131 ff.

³⁴ Vgl. dazu auch M. Henrys zeitlich parallelen Beitrag zu "La Barbarie" über "Descartes et la question de la technique", in: N. Grimaldi/J.-L. Marion (Hg.), *Le Discours et sa méthode. Colloque pour le 350^e Anniversaire du Discours de la Méthode*, Paris: P.U.F. 1988, 285-301. Er stützt unsere Interpretation der "Barbarei" insofern, als dieser phänomenologischen Analyse zur Einheit von Ethik/Téchne im primordialen Könnenspathos des erdeinverleib-

gen, wie sich "leistendes Leben" einmal naiv und sodann objektivierend zu sich und in sich selbst verhält. Es kommt hinzu, daß Husserl die Lebenswelt als eine aller Wissenschaftlichkeit vorausliegende "Vorgegebenheit" betrachtet (123). Selbst dann, wenn die phänomenologische Wissenschaftlichkeit eine andere als die "Galileische" ist, müßte diese Vorgegebenheit der Lebenswelt den transzendental-wissenschaftlichen Rahmen sprengen, da sie "Welt" in Vorgängigkeit zur Subjektivität wäre - was einen höchsten Widerspruch zu Husserls Ansatz selbst darstellen würde.³⁵

Nach Henrys "Barbarei"-Analyse läßt sich folglich nicht mehr undifferenziert von Wissenschaft als Kulturstiftung oder -leistung sprechen, weil Wissenschaft als "neue Barbarei" vom Leben getrennt ist und doch zugleich "Werk" der Subjektivität bleibt. Das heißt, der Husserlsche Gegensatz Lebenswelt/Wissenschaft bei weiterhin begründender Subjektivität für beide Bereiche ist nur auf der Wesensebene einer phänomenologisch-eidetischen Analyse des immanenten Lebens selbst einlösbar, das nur sich selbst kennt und zunächst keinerlei Welt in irgendeinem konstituierten Sinne, da

lichenden Bedürfnisses jede Polemik fehlt, die der Buchveröffentlichung nicht abgesprochen werden kann. Vgl. zu dieser möglichen phänomenologischen Zusammenschau von Lebensgrund und Natur (*Fond/Nature*) auch Y. Yamagata, *Une autre lecture de L'essence de la manifestation: Immanence, Présent vivant et altérité*, in: *Les Etudes philosophiques* 2 (1991) 173-191, hier bes. 184 ff.

³⁵ Vgl. darüber weiterhin den Beitrag: R. Kühn, *Die Lebensrealität nach Husserl und ihre Problematik*, in: *Prima Philosophia* 3 (1992) 303-314.

diese Konstitution bereits wieder "Leben" voraussetzen würde. Anders gesagt ist das Leben primordial nicht nur eine Erfahrung der Welt oder des Universums, auf die unsere Sinne uns hin öffnen, sondern es ist zunächst Selbsterfahrung in einem ganz einmaligen Sinne, nämlich nichtekstatische "Selbsterprobung" mit der "Präsenz" eines Grundes, der das Leben zu jedem Augenblick "leben" läßt, weil es sich nicht selbst geschaffen oder gesetzt hat.

Diese Grundintuition Henrys, daß phänomenologisch eine Realität des Lebens dort faßbar ist, wo Welteröffnung und -phänomene sich noch nicht zeigen, läßt dann Leben in dem Sinne als "Gegenstand" einer neu verstandenen "Kulturphilosophie" zurück, als das Leben für diese eine "Art" Ur-Macht (*puissance primitive*) ist, die ständig von einer affektiven Modalität zur anderen "überschwingt". Insoweit das Leben sich darin je als ein "Mehr" erlebt, weil es so den Grund seines "Seins" entdeckt, kommt ihm das "Glück (*bonheur*) nicht von den Dingen, nicht vom Außen her zu, sondern es kann nur von der Selbstveränderung des Lebens kommen, dessen Weg anzunehmen ist". Und genau diese Haltung ist keine bloß existenzielle oder gar existenzialistische Attitude oder Antwort auf den "Seins"- oder "Freiheitsruf" im Zuge des Sichverstehens nach Heidegger oder Sartre beispielsweise, sondern die Kultur selbst: "Die Kultur ist nichts anderes als die Gesamtheit der Wege, die dem Menschen im Bereich der Kunst, der intellektuellen, moralischen und geistig-spirituellen Tätigkeit (*activité spirituelle*) eröffnet sind, um der inneren Anforderung des Lebens in sich Zufriedenheit zu verschaf-

fen." Dieses weitere Zitat aus einem Interview Henrys³⁶ bestätigt in aller gewünschten Klarheit und Kürze die Bestimmung des "Kulturgegenstandes" in lebensphänomenologischer Sicht, wie wir ihn darzustellen versuchten. Ist Kultur nicht zuerst die transzendental-subjektive Erstellung einer naiv-selbstverständlichen Lebenswelt als Bewußtseinskorrelat wie bei Husserl, sondern eben innerlich-pathischer Veränderungsprozeß, Wandel oder Übergang (*passage*) der affektiven Immanenz bzw. "Monade", dann bleibt abschließend zu fragen, ob Henry mit der Barbareifeststellung als Flucht und Selbstzerstörung, weil jener innerlebendige Modifikationsprozeß nicht mehr ohne gewaltähnliche Verzerungen stattfinden kann, seinen Kritikern mit anderen kulturphilosophischen oder -soziologischen Hintergründen standhalten kann.

In dieser Einleitung können dazu nur einige exemplarische Hinweise aus der Debatte um "La Barbarie" in Frankreich aufgegriffen werden. Schon dabei werden kulturphilosophische Vorentscheidungen formaler, materialer und systematischer Art mit axiologischen, epistemologischen und phänomenologischen Implikationen deutlich. Geachtet werden soll in diesem kritischen Blick auf Henrys Thesen insbesondere auf den Bezug

³⁶ Le monde moderne: un savoir sans culture (Anm. 23). Zur Auseinandersetzung mit der Heideggerschen Interpretation des "Seinsanrufs" durch J.-L. Marion, der gerade für einen "Ruf" an das "Ich" vor allem "Dasein" plädiert, was für Henry nur im Sinne der Lebensaffektion denkbar ist, vgl. seinen Beitrag: Quatre principes de la phénoménologie, in: Revue de Métaphysique et de Morale 1 (1991) 3-26, hier bes. 18 ff. (Themenheft: A propos de "Réduction et donation" de Jean-Luc Marion).

Kultur/Leben, weil gerade auch die einflußreiche "Kulturphilosophie" der 20er Jahre in Deutschland damit gearbeitet hat, bevor diese Disziplin sich jetzt mehr kultursoziologischen Betrachtungen zuwendet.³⁷ Ausführliche Vergleiche zu diesem Thema könnten nur in einer längeren Studie durchgeführt werden, wozu auch die von Henry gelegentlich angeführten Geschichts- und Gesellschaftsdenker Joseph de Maistre und Gabriel de Tarde aufgegriffen werden müßten, auch wenn nicht von einem Einfluß ihres Werkes auf Henry gesprochen werden kann. Seine Hauptreferenzen bleiben nämlich Descartes, Maine de Biran, Kant, Marx, Husserl und Heidegger, wozu in einer besonderen Weise Meister Eckhart als "mystischer" Ausdruck radikaler Phänomenologie tritt sowie in späteren Schriften Nietzsche, Schopenhauer, Freud und Kandinsky, und zwar zur Überprüfung der These vom "Lebensverlust" in der abendländischen Metaphysik bzw. als Bestätigung für eine notwendige Besinnung auf die unmittelbar ästhetisch sich modalisierende Lebensimmanenz. Diese genannten Autoren stehen ohne Zweifel selbst di-

³⁷ Vgl. exemplarisch R. C. Eucken, Grundlagen einer neuen Lebensanschauung, Leipzig 1907; dazu ausführlicher (als Anm. 14): W. Perpeet, Kultur, Kulturphilosophie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 20 (1976) 42-99. Für die gegenwärtige Diskussion (Mannheim, Elias, Bourdieu, Foucault, Lyotard, Garfinkel, Goffmann u. a.), mit einem Kapitel über "Wir späten Barbaren", die Untersuchung W. Englers, Selbstbilder. Das reflexive Projekt der Wissenssoziologie, Berlin 1992, worin unsere eigene Kultur "ethnologisch" wahrgenommen werden soll, das heißt mit einem "ontologischen Blick" auf die "Grenzen des Denkbaren" eigener Verhaltens- und Denkweisen.

rekt für eine substantielle Erfüllung dessen, was "Kulturleistung" genannt werden kann, so daß die Beschäftigung mit ihren Aussagen von vornherein über die engen Grenzen "kulturphilosophischer" Kategorisierung im fachwissenschaftlichen Sinne hinausführt.

Mithin bleibt zu prüfen, ob und wie Kritik an der lebensphänomenologischen Auffassung - sowie mit dieser Kritik verbundene Kulturinterpretationen - ihrerseits "Leben" thematisieren, ohne welches weder Kultur noch Barbarei denkbar sind. Bleibt Leben als "Gegenstand" der Kulturanalyse eine weitgehend unbefragte Prämisse, und wird es vielleicht durch rein empirische Kulturverkürzung in seinem wesenhaften Selbsterscheinen verkannt, so daß Kultur dann nur ein "geschichtliches" Faktum ausmacht, dessen hermeneutisches "Verstehen" dem registrierten Wechsel und Formenwandel aller geschichtlichen "Ereignisse" unterliegt? Die Henrysche These dürfte für die weiterführende phänomenologische Vergleichsmöglichkeit jedenfalls jetzt offen zutage liegen. Es gibt eine "transzendente Geburt", die als pathisch-kulturelle Generativität die "Zeugung" einer monadischen Ipseität bedeutet, deren Wesen die affektiv-lebendige Historialität unseres "Werdens" im Sinne eines *co(n)-naissance* in und durch die von uns nicht geschaffene Absolutheit des Lebens beinhaltet. Mit deskriptiven Ausführungen zur "Lebensspanne" Geburt/Tod, und sei es in existenzialer Hermeneutik, ist diese radikal-phänomenologische Kulturanalyse eines "Geboren-werdens" im Leben ebensowenig schon beantwortet wie

durch die Verhältnisbeschreibung von Individuum/Gattung.³⁸

Für die inhaltliche Auseinandersetzung mit Henrys Barbareidiagnose für heute bleiben noch die Aspekte Selbstabdankung, Bedürfnisersatz und Todesdiffusion anzusprechen. Wenn der unauflösbare Konnex Lebensgrund/Lebensaffektion als *meine* "Ich- oder Bewußtseinswerdung" das Kulturssein selbst im Sinne der Affektionsmodalisierung bestimmt, dann gilt für die Kulturkritik als Barbarei, daß die tödliche Spitze der Barbarisierung neuen Stils dann erreicht ist, falls "die Abdankung von der persönlichen Existenz", das heißt von der inneren Lebensannahme, vollzogen wird und dieser Verzicht sich gesellschaftlich überall institutionalisiert. In der totalgegenwärtigen medien- und audiovisuellen Kommunikation (*Fern*-sehen) wäre dieser Zustand insofern eingetreten, als der "mentale Bewußtseinsgehalt nicht mehr vom [Individuum] hervorgebracht ist, sondern durch eine Maschine". Dieser "Entfremdungsprozeß" ist deshalb allen bisherigen Epochen gegenüber anders, da selbst die bisher brüchigsten Kulturen dem einzelnen erlaubten, dem "Ursprung des von ihm Empfundene und Gedachten sehr viel näher zu sein, als

³⁸ Vgl. zu diesem phänomenologischen Grundproblem von Zeugung/Geburt im und durch das Leben M. Henry, *Parole et religion: La Parole de Dieu* (Anm. 12), 135 ff.; *Phénoménologie de la naissance* (Anm. ebd.); M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967, 233, 373 ff. (§ 45, 72); H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich 1987, 15 ff.; D. Franck, *L'être et le vivant*, in: *Philosophie* 16 (1987) 73-92; F.-D. Sebbah, *Eveil et naissance. Quelques remarques à partir d' E. Lévinas et de M. Henry*, in: *Alter* 1 (1993) 209-235.

dies beim modernen Menschen der Fall ist". Ihm liefern in der Tat die medialen Bilder und Informationen zu bald jedem Augenblick nur "künstliche Begehren und Wünsche" mit "imaginärer Bedürfnisstillung", so daß aus dem "grauenhaften Kreislauf" einer technisch vermittelten Bedürfnisbefriedigung und ihrem sofortigen Umschlagen in erneute Unzufriedenheit kein Weg mehr herausführt, weil die eigenen Lebenspotentialitäten tendenziell wie systemlogisch ungenutzt bleiben. Kultur ist nicht mehr Vollzug transzendental-subjektiven Lebens als "immanenter Praxis" im Tun wie Denken; sie ist sozusagen eine Existenz *per procura*: die Bevollmächtigungen zu "leben" liegen in fremder Hand.

Wenn Selbstabdankung und Kulturtod so Hand in Hand gehen, verbleibt dann noch Hoffnung? Henry deutet eine Möglichkeit in der radikal gewünschten Umkehr des existierenden Zustands selbst an. Die künstliche wie inkohärente Existenzweise "medialer Aktualität" muß jedem "unerträglich" werden, weil besonders in Schulen und Universitäten die Kultur wieder an ihrem "Anfang" neu gesehen und weitergegeben wird:³⁹ als Einweisung, Nachahmung, Intropathie oder Mit-Pathos in die "Werte" der Kunst und des intellektuell-spirituellen Lebens, wie es auch sein Kapitel sieben über "Die Zerstörung der Universität" durchblicken läßt. Die gesellschaftlich-kulturelle Auflösung dieser

³⁹ Vgl. Un entretien avec Michel Henry (Anm. 23). Vgl. auch M. Henry, Ce que la science ne sait pas, in: La Recherche 208 (März 1989) 22-26.

Universitas wäre somit nicht eine zeitgeschichtliche Randepisode, die Henry als Philosophielehrer in Montpellier direkt miterlebt hat, sondern sie erfordert ausdrückliche philosophische Neubestimmung darüber, was jegliche Kultur in ihrem initiatorischen Wesen auch immer darstellt, nämlich "Pädagogik" und damit Erste Philosophie als teilhabende "Einführung" in die Lebensgewißheiten, die zu den alltäglichsten wie größten Entdeckungen der Menschheit führten.

Sind diese gegen die Todesbedrohung durch eine übermächtige Naturumwelt erfunden worden, wie gängige Kulturanthropologien, -ethnologien und -soziologien lauten,⁴⁰ dann steht heute eine ganz neue Todesbedrohung an, daß heißt der nicht mehr wahrgenommene oder noch nicht eingestandene "Mord" an uns selbst, um scheinbar den äußeren Tod seitens Hunger, Katastrophen, Krankheit usw. zu überwinden, worauf sich Wissenschaft und Technik zu ihrer historisch-gesellschaftlichen Legitimierung u. a. berufen. Anstatt dem lebendigen Leben die Antwort auf den "Tod" zu lassen, den es in sich nicht kennt - und mithin auch nicht irgendein "Nichts", weil das Leben allein als das sich je selbstaffizierende existiert, wollen wir in der

⁴⁰ Vgl. z. B. als extreme These alleinigen "Todesaustausches" in allen gesellschaftlich-kulturellen Tätigkeiten: J. Baudrillard, *L'échange symbolique de la mort*, Paris: Gallimard 1976; sodann im Zusammenhang mit dem Menschen als "Mängelwesen" A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Reinbek 1961, 17 f., 48 f.; B. Malinowski, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, Frankfurt a. M. 1975, 39 f., 51 f., 75 ff., 110 ff.

Moderne in gewisser Weise den Tod mit dem Tod austreiben.⁴¹

5. *Erotik, Epistemologie oder Humanismus als "Kulturheil"?*

In dieser von Henry denunzierten Todespräsenz, die sich vor allem mit Berufung auf abstrakt-allgemeine "Rationalität" oder "Objektivität" überall im technischen Kulturkreis einfrißt, wurde natürlich von der Kritik der massivste Angriff auf bestehende Denkgewohnheiten als Hinnahmeresignation des Unvermeidlichen

⁴¹ Vgl. M. Henry, *Sur la crise du marxisme: La mort à deux visages*, in: *Les Etudes philosophiques* 1 (1992) 3-20, was ausführlicher in seinem politisch-gesellschaftskritischen Werk: *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris: Jacob 1990, dargestellt ist. - Auch in seinem Romanschaffen, das hier nicht weiter berücksichtigt wurde, ist dieses Todesthema kryptisch oder explizit immer präsent, wodurch sich ein weiterführender Vergleich mit dem starken Todesmotiv in der modernen Philosophie und Literatur ergeben könnte: vgl. für eine Übersicht E. u. B. Blattmann (Hg.), Reinhold Schneider. *Ich, Tod, Gott*, Frankfurt a. M.-Bern-New York 1985, bes. 15 ff. Festzuhalten ist allerdings, daß M. Henry ein *Philosoph des Lebens* ist und gegen die systemisch tödlichen Bedrohungen auftritt, anstatt den "Tod" zu mystifizieren. Vgl. daher den angemessenen Titel: G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris: Vrin 1980. Allerdings kann erwartet werden, daß die Lebensphänomenologie, wenn sie die transzendente Geburt jetzt thematisiert, sich auch der Frage Sterben/Tod zuzuwenden haben wird, ohne daraus ein "Existenzial" machen zu können. Erste kritische Hinweise finden sich bei J.-L. Chrétien, *La vie sauve*, in: *Les Etudes philosophiques* 1 (1988) 38-49, hier bes. 27, 42 f., der in Henrys Denken einen Abweis des Endlichkeitsgedankens sieht. Vgl. auch analog M. Haar, *Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique* (Anm. 11), 52 f.

gesehen. In Frage gestellt wird durchweg nicht, daß "unsere Welt eine ästhetische und pathische [...] ist, das heißt aus Empfindungen und Emotionen besteht", sondern daß alle Auswege, der neuen Barbarei zu entfliehen, verstellt seien. In diesem Bild einer "untergehenden Kultur", die nur noch aus "Gegenkultur" bestehe, herrsche "für immer ein mit Entsetzen festgestellter Tod". In dieser verzweifelten Kulturverschließung habe Henrys Philosophie eines vergessen, daß nämlich "das Leben in der Dimension der sexuellen Unterschiedlichkeit zu denken" sei. Woraus sich der Schluß ergibt: "Wenn es noch eine geringe Chance gibt, daß Leben und Kultur der Vernichtung entgehen, dann beruht diese möglicherweise [...] im Ereignis des Weiblichen."⁴²

Auch wenn gegenwärtig mit dem "feministischen" Element zu vorschnell als neuem Erklärungsmuster mit noch ungenutzten Hoffnungen gearbeitet wird, so ist nicht zu verkennen, wie J. Greisch⁴³ insbesondere an Heidegger zeigen konnte, daß die Geschlechtsdifferenz daseinsanalytisch nicht ins Gewicht fällt bzw. sekundär ist, weil die "Vermannigfaltigung" oder "wesenhaft ge-

⁴² R.-P. Droit, *La barbarie des temps modernes*, in: *Le Monde* (19. Januar 1987). Bekanntlich vertritt E. Lévinas besonders stark diese These in seinem ersten Hauptwerk: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag: Nijhoff ⁴1974, 232 ff. (dt. Übers.: *Totalität und Endlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München ²1993).

⁴³ Vgl. *Das Leibphänomen: ein Versäumnis von Sein und Zeit*, in: P. J. M. van Tongeren u. a. (Hg.), *Eros und Eris*, Dordrecht: Kluwer 1992, 243-262, hier 252 f. mit anschließenden Heideggerzitate aus: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Gesamtausgabe 26), Frankfurt a. M. ²1990, 172-175.

worfene Zerstreuung des Mitseins" nicht von der "je faktischen Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit" her verstanden wird, sondern "in jedem Dasein selbst liegt". Die Leiblichkeit sei nach Heidegger höchstens "Organisationsfaktor" der ermöglichten inneren Vermannigfaltigung, auch wenn diese Mannigfaltigkeit des Daseins von ihm mit der zum Sein selbst gehörenden Mannigfaltigkeit in Zusammenhang gebracht wird. Das heißt, die Geschlechtsdifferenz als Leiblichkeit rückt zwar kurz in die Nähe der ontologischen Differenz, zumal der Zerstreuung auch ein "transzendentaler" Charakter zukommen soll, wird dann aber letztlich doch nur für das Drängen "des Mitseins eines faktischen Daseins gerade in diese bestimmte faktische Richtung" in Anspruch genommen.

Diese ohne Zweifel sehr summarischen onto-phänomenologischen Hinweise zur sicher kulturanthropologisch fundamentalen Differenz von Mann und Frau können hier nur zu der Überlegung führen, daß mit einer bloßen Beschwörung des Weiblichen das Kulturproblem nicht gelöst ist. Denn wenn die Wesensverbindung Leben/Kultur auch die Geschlechtsdifferenz nicht ignorieren kann, so gründet jedes Weibliche, wie immer auch seine typischen Merkmale verstanden werden, doch seinerseits wiederum bereits im Leben, da keine Weiblichkeit ohne Lebendigkeit denkbar ist. Henry teilt daher mit Marx⁴⁴ die praxiologisch-erotische Indivi-

⁴⁴ Vgl. z. B. Deutsche Ideologie (Marx-Engels Werke 3), Berlin 1969, 280 f., 541 f.; dazu M. Henry, Marx I: Une philosophie de la réalité (Anm. 38), 182 f. Für einen Erschließungsversuch des menschlichen Lebens ganz von der Erotik her vgl. G. Bataille, Der

dualisierung des beginnenden Kulturprozesses durch die erste aller gesellschaftlichen Teilungen als Mann und Frau, aber in dem Sinne, daß zu fragen bleibt, wie sich das transzendental-affektive Leben zu dem erotisch-zeugungsbestimmten Leib mit seiner je spezifisch organischen Genitalität u. a. verhält. Die Aussagen darüber im fünften Kapitel "Die Ideologien der Barbarei" lassen die Behauptung zu, daß das erotische Bedürfnis unmittelbar zur immanent kulturellen Ursprungsleiblichkeit zählt und keine allgemeine Entität ist, während die "unverständlich sexuelle Charakteristik" in "ihrer fremdartigen Gestaltung" jedoch dem "Objektiven" angehört, das sich als "Natursein" zeigt. Ohne damit die These von Platons Mythos hinsichtlich eines androgynen Urwesens aus dem "Symposion" (189d ff.) zu reaktualisieren, ist auch das Weibliche nur als Pathos zu verstehen, nämlich als *seine* affektiv-individuelle Weise, in die Angst und Freude der Abgründigkeit der Lebens-Leiblichkeit einzutauchen. Wenn die Lebensselbsterscheinung nicht von der Faktizitätsfeststellung her gelöst werden kann, weil das Leben dabei transzendental eben immer schon vorausgesetzt ist, dann ist die "Erotik" - wie Henry sein ganzes Werk hindurch betont⁴⁵ - in ihrer reinen Potentialität

heilige Eros (1957), Neuwied/Berlin 1963; i. S. philosophischer Anthropologie: A. Jeannière, Anthropologie sexuelle, Paris: Aubier-Montaigne 1964.

⁴⁵ Am eindringlichsten wohl in seinem Roman: *L'amour les yeux fermés*, Paris: Gallimard 1976, der bereits auch den Untergang von Kultur und Zivilisation thematisiert. Eine Verbindung mit Henrys Leibtheorie bliebe auszuarbeiten, wie sie besonders dicht sein

als eine bestimmte Tonalität in sich schon "kulturstiftend" - und nicht erst in ihrer äußeren Manifestation. Damit ist die Frage der Geschlechtsdifferenz sicher noch unbefriedigend beantwortet, ob sie nämlich als "Gegensatz" Grund der Erotik ist oder umgekehrt. Aber "Kulturheil" vom Weiblichen her zu erwarten, wird spätestens in dem Augenblick zu illusionärer Hoffnung, wo die erotische Liebe ihrerseits in ihrer subjektiv-phänomenologischen "Materialität" medialen Substituten mit deren imaginär-repräsentierenden Lustgewinnungsobjektivierungen verfällt und unaufhebbar personal gelebte Liebeskunst wie -kultur zu zersetzen droht.

Daß "Heil" nur aus dem immanenten Wesen des Lebens selbst erwachsen kann, nicht aber aus einer seiner *isoliert betrachteten* biologischen, kulturspezifischen oder gesellschaftlichen Gestaltungen, die absolut als *das* Leben gesetzt werden, offenbart auch der Vorwurf, die Lebensphänomenologie - wie die kontinentale Phänomenologie überhaupt - verkenne die "historisch" maßgeblich gewordene "Weggabelung" von Wissenschaft und literarischer Kultur.⁴⁶ Anstatt philosophi-

Schopenhauerkapitel in "Généalogie de la psychanalyse" (Anm. 29), 168 ff. enthält.

⁴⁶ S. Auroux, *Barbarie et philosophie*, Paris: P.U.F. 1990, 10 ff. über M. Henry. Dem läßt sich der Vorwurf von J. Julliard zur Seite stellen, in der Technikabweisung komme nur das grundsätzliche Unvermögen der "heutigen französischen Philosophie" zum Ausdruck, die nach einigem Nonkonformismus zum veralteten "literarischen Humanismus" - wie eben bei M. Henry - zurückkehre; vgl. *Misère de la philosophie: La nouvelle barbarie de M. Henry*, in: *Le Nouvel Observateur* (13.-19. Februar 1987) 98 f. Zur Gegenüberstellung mit anderen Kulturkritiken in Frankreich vgl. auch J.-M.

sche Reflexion und wissenschaftliche Kultur wie einst Descartes, Spinoza oder Leibniz bzw. in der Gegenwart wie Russell, Carnap und Quine miteinander zu verbinden, erweise sich im Grenzfall durch Analysen wie diejenigen Henrys die Unkenntnis mathematischer, physikalischer oder technischer Problemlösungen als Zeichen "wahrer Kultur": Namen wie Hesse und Sartre sollen geläufig sein; die Sinusberechnung eines Winkels im Quadrat muß man hingegen nicht unbedingt ausführen können. Schuld an solcher Ignoranz des Wissenschaftlichen sei eben die aus Husserl hervorgegangene Phänomenologie als solche, weil sie ihre eigene Konsistenz aus der "Negation der Welt" in der Epoché gewinne und so in "das Lager der Gegenwissenschaft" abwandere.⁴⁷ Der Epistemologe und Enzyklopädienforscher S. Auroux sieht folglich im transzendentalen Fundamentalismus der Phänomenologie die Hauptursache für ihre Blindheit gegenüber der Tatsache, daß die "wissenschaftliche Kultur" die "Grundkultur unserer Zeit" geworden sei.

Es wird dabei anerkannt, daß in der Tat - wie Henrys Lebensphänomenologie dies besonders deutlich dokumentiert - das Verständnis des Lebens und der Sinnlichkeit den Kernpunkt der Auseinandersetzung be-

Domenach, En marge de quatre livres [A. Finkielkraut, M. Henry, B. Lussato, G. Messadier], in: Krisis 1 (1988) 33-39.

⁴⁷ In erstaunlich paralleler Weise kritisierte innerphänomenologisch D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris: Eclat 1991 das Abdriften in die "Theologie", weil das Aufsuchen horizontlos "absoluter Phänomene" nicht mehr transzendental-empirisch abgesichert sei (über M. Henry vgl. ebd. 57-73: *Les surprises de l'immanence*).

treffs Wissenschaft und Kultur ausmacht. Gerade die Phänomenologie erreiche aber durch ihre Epoché niemals etwas anderes als "kulturelle Gehalte", und zwar allein schon aufgrund des Sachverhalts, daß die angeblichen "Sachen selbst" in einer bestimmten Sprache ausgedrückt werden müssen. Und die Gründe für diesen Zusammenhang von Erscheinen und bestimmten Erkenntnis- wie Äußerungsformen könnten nur von der Geschichte beantwortet werden.⁴⁸ Das heißt, der Bezug des Menschen zur Welt ist mit einer ursprünglichen "Ausstattung" versehen, die das Menschsein als solches definiert. Henry verfalle daher in einen "archaischen Dualismus", wenn er zwischen dieser intellektuellen

⁴⁸ Daß Husserl für die "reine Schau" und "vorurteilsfreie Beschreibung" sich selbst immer mehr der konstruktiven Elemente dabei bewußt geworden ist, wird in der phänomenologischen Diskussion klar gesehen, so daß entsprechende Kritik von außen gegen ein verkürztes Phänomenologieverständnis polemisiert; vgl. E. W. Orth, Beschreibung in der Phänomenologie E. Husserls, in: ders. (Hg.), Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie (Anm. 10), 8-45, hier 30 ff. Vor allem nach Derridas Kritik wächst nicht nur die Einsicht, daß Retention und Zeichen (Schrift) aneinander gebunden sind, sondern geschichtlicher Anfang stets kontingente Umstände beinhaltet, so daß die von Husserl diagnostizierte Krise der Wissenschaften die transzendente Phänomenologie als Rekonstruktion *anschaulicher* Lebenswelt selbst berührt; vgl. R. Bernet, Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität, in: E. W. Orth (Hg.), Studien zur neueren französischen Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen 18), Freiburg/München 1986, 51-112, hier bes. 88 ff. Vgl. zum damit verbundenen hermeneutischen und epistemologischen Grundproblem "Beschreibung/Erklärung" auch den so lautenden Beitrag von R. Wimmer, in: U. Ammon u. a. (Hg.), Soziolinguistik. Internat. Handbuch zu Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft, Berlin/New York 1987, 29-37.

und materiellen Ausstattung Schranken ziehe, die sich aus einer "absoluten Subjektivität" ergeben sollen. Das Problem der Erfahrung - wie schon bei Bergson - läßt sich für Auroux nicht durch nur einmalig sich einstellende subjektive und individuelle Bewußtseinserlebnisse lösen; es muß von reproduzierbaren Phänomenen ausgehen, die derselben "Klasse" zugeordnet werden können, wodurch der Kritiker natürlich das klassische Problem der Wesensnatur solcher Klassen aufreißt.

Läßt man die Interpretationseinseitigkeit beiseite, die sich daraus ergibt, Henrys Subjektivitätsverständnis ohne den Gedanken des Grundes und der unmittelbar damit erdeinverleiblichten Natur zu sehen, dann bleibt die Feststellung, daß Auroux' These der herkömmlichen Kulturanthropologie verpflichtet ist: Wissenschaft und faktisch-biologisches Leben vermitteln sich gegenseitig in praktischen Handlungen, die theoretisch reflektiert oder experimentell-hypothetisch vorentworfen werden. Natürlich kann auch an Henrys Ansatz die Frage gestellt werden, ob sein Lebensverständnis absoluter Selbstaffektion nicht spezifischen geschichtlich-kulturellen Sichtweisen gehorcht, wie beispielsweise denen einer "destruierten" abendländischen Metaphysik der Transzendenz. Aber dieser philosophische Traditionskontext kann nicht verhindern zu sagen, daß die Wissenschaft in ihrem Anspruch auf Apodiktizität gerade auch ein *Pathos* der Evidenz beinhaltet, das seinerseits nicht geschichtlich ist, weil es in jeder geprägten Erkenntnis als absolut empfundenes "Wissen" einer augenblicklich sicher erkannten "Wahrheit" auftritt -

auch in der überprüfbaren Reproduzierbarkeit durch die Forschergemeinschaft. Wie A. Himy⁴⁹ richtig erkannt hat, betreibt Henry keinen Ausschlußprozeß der Wissenschaft als theoretischer Praxis subjektiven Lebens, sondern er versucht den Nachweis, daß Szientismus und Positivismus als usurpierte Totalerklärungen lebenszerstörende "Praktiken" bergen und verursachen, deren Erhellung von den korrespondierenden Wissenschaften selbst "ideologisch" verhindert wird, weil sie keinen anderen "objektiven" Beurteilungsmaßstab als sich selbst kennen oder gelten lassen.

Daß diese Ideologie heute brüchig geworden ist, weil ihr im letzten naiv-kausaler Realismus gegenüber den menschlichen Bedürfnissen insgesamt von den Individuen nicht mehr als allein angemessen empfunden wird, läßt sich dann aber auch nicht einfach mit Korrekturhinweisen beschwichtigen wie etwa, die neuere Informatik versuche durch ergonomische, ästhetische und entscheidungsoffene Apparaturanordnungen den "subjektiven Verlangen" der Gebraucher entgegenzukommen.⁵⁰ Es bleibt dabei die Grundsatzfrage offen, auf welche Weise wir uns im "Sein" lebendig an-wesend fühlen, da nur über diesen Grundbezug zum Leben als "Wie" der Urphänomenalisierung unser Menschsein

⁴⁹ Vgl. "La Barbarie" de M. Henry, in: *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* 3 (1987) 327-329; zu Henrys Technikkritik im Anschluß an Marx auch: M. Terestchenko, *Enjeux de philosophie politique moderne*, Paris: P.U.F. 1992, 224 ff.

⁵⁰ Vgl. J.-P. C., *Technique et modernité: un philosophe éclaire le débat*, in: *Le Monde Informatique* (27. April 1987); dazu ebenfalls: H. Zemanek, *Das geistige Umfeld der Informationstechnik*, Berlin u. a. 1992.

sich ergreifen und verstehen kann. Wie dann diese apriorisch-phänomenologische Grundsituiertheit im "Wie" des Lebens gestaltet wird, liegt daraufhin selbstverständlich auch im Erfahrungsbereich von empirischer Geschichte und Kultur.

J. L. Cherlonneix⁵¹ greift daher den entscheidendsten Punkt der Kritik an Henrys Analysen der Kultur als "Lebensselbststeigerung" auf, wenn er über alle logozentrischen und normativen oder funktionalen Kulturbestimmungen hinaus, welche die Lebensphänomenologie nicht zu ihrem Gegenstand hat, fragt, *wie* das Leben sich überhaupt selbst noch steigern könne, falls es das stets absolut sich selbst präsente "Sein" ist, das alle Vermögen des lebendigen Menschen und die darin sich ankündigenden "Präsenzen" in und als "Welt" trägt: "Nichts 'ist' jemals, es sei denn für das Leben und als das Leben." Oder wie derselbe Autor sagt: "Das Lebendig-sein ist die ursprüngliche Konsistenz des Hervorquellens des Bewußtseins auf das hin, wovon es 'Bewußtsein haben' wird."

Wenn solch neue Bewußtseinsbestimmung als immanentes Leben zugleich in wie diesseits des re-flexiven "Bewußtseins" ist, dann trägt solches Lebendigsein die Ur-Öffnung des Mediums des Erscheinens, ohne sich

⁵¹ L'origine de la barbarie, in: *Les Etudes philosophiques* 2-3 (1987) 309-322; folgende Zitate 312 ff. Außer den vorherigen Einleitungsbemerkungen zum Erde/Leib-Verhältnis und zur Leben/Grund-Problematik vgl. unsere Ausführungen zu Immanenz und Transzendenz: R. Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit* (Anm. 13), 539 ff., die Cherlonneix nahekommen. Zum Bezug von Affektivität und Kultur vgl. J.-P. Cléro, Michel Henry: *La Barbarie*, in: *Revue de Synthèse* 109 (1988) 350-354.

diesem selbst zu öffnen, weil es sich nur für sich selbst "öffnet". Diese sachhaltig angemessene phänomenologische Problembeschreibung läßt dann auch nur den Schluß zu, daß die "unbezweifelbare Positivität des ersten Wissens [kein] Nichts oder Unkenntnis ist, [sondern] der stetige Geschmack des Seins (*savoir de l'être*), daß 'wir' da sind, wo 'wir' nur der Geschmack des Seins sind". Bevor das Bewußtsein die geringste Wahrnehmung oder Reflexion sich abzeichnen läßt, ihm, anders gesagt, "etwas" präsent wird, kennt sich das Leben bereits ganz, denn was ein Bewußtseinsblick vom Leben erfaßt, entspricht nicht dem Wissen, das dem Leben in sich von sich selbst eigen ist.

Hat Henry nun gegen all seine ausdrücklichen Beteuerungen in das Medium reinster Innerlichkeit dennoch ein vitalistisches oder biologisches Konzept eingebracht, wenn er für die absolut affektive Sich-Selbstoffenbarung des Lebens ein "Wachsen", eine "Steigerung" oder ein "Mehr" *als* unmittelbar kulturelle Modalität einführt? Cherlonneix unterscheidet in dieser Hinsicht zwei immanente Lebensbedeutungen. Zum einen meint "das Leben selbst" bei Henry jenes Ur-Vermögen oder jene übermächtige Ur-Potentialität, die selbst kein Wissen im be-wußtseinsmäßigen Sinne ist, worin sich aber alle partikulären Wissensarten *als* wissende ergreifen. Dies schließt nicht nur Vorstellungen, Wahrnehmungen und Reflexionen aus dem Henryschen radikal-phänomenologischen Lebensbegriff aus, sondern auch alle sensitiven Erfahrungen, sofern sie *mehr* als den "reinen Selbstgeschmack des primordialen Subjekts" ankündigen. In einer sinnlichen Hyle wie der Freude, des

Schmerzes usw. ist mithin die Selbstaffektion des Lebendigen von der Offenbarung des Sinnlichen im engeren Sinn zu unterscheiden, das für Henry⁵² "die erste phänomenologische Schicht des transzendenten Seins" darstellt.

Die reine "Sinnlichkeit" der Empfindung liegt folglich *in ordine essendi* der Intentionalität voraus, die sie ins Welt-medium ent-wirft. Diese beiden Aspekte werden von der alltäglichen, aber auch von der philosophischen Bewußtseinsdeutung meist miteinander verwechselt, weshalb das Leben der "äußeren" Realität einverleibt erscheint, anstatt als absoluter Grund für sich selbst zunächst aufzutreten. Nun nennt Henry allerdings auch - zusätzlich zu diesem Sichselbstwissen des akosmischen Lebens - das "Handlungswissen" (*le savoir-faire*) der Leiblichkeit ein "Lebenswissen" (*le savoir-de-la-vie*), bevor es sich in die vorstellungshafte Zerstreuung begibt. Dieses lebendige Handlungswissen ist sinnlich oder "instinktiv", dem eine "Lebenswelt" (*le monde-de-la-vie*) beigegeben ist. Diese vor-repräsentative Lebenswelt als "Erdeinverleiblichung" (*corps-proprieté*) ist, wie schon gezeigt wurde, praktisch, sinnlich und affektiv in einem, das heißt leicht, mühsam, heiter, bedrohlich, schön, häßlich usw. - eine "Welt", die auf keine "mögliche Welt" mehr zurückgeführt werden kann, und zwar auch

⁵² Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne, Paris: P.U.F. 1965 (Neuauf. 1988), 26 Anm. 3; vgl. auch folgende Übersetzung "Die Barbarei", Kap. 3: "Die Technik als Wissenschaft allein".

nicht auf Schelers⁵³ primär affektiv-sinnlich bestimmte Wertewelt.

Mit Recht konstatiert Cherlonneix an dieser Stelle der Reflexion (315 f.): "Diesem Lebenswissen, das bereits den reinen Geschmack des Lebens überschreitet, das - gewollt oder ungewollt - bereits die Welt oder eine Art Welt *eröffnet*, kann man leicht sowohl die Möglichkeit wie die Wirklichkeit einer Steigerung zusprechen." Genau hier ist der Ort der Kultur als "Sitz im Leben", woran sich die wert-, lebens- und bewußtseinsphilosophische wie ontologische und wissenschaftlich-funktionale Kulturbegründung gestoßen hat und weiterhin stößt, weil Einheit wie Mannigfaltigkeit des Lebendig-Kulturellen gleich überzeugend aufzuweisen sind.⁵⁴ Insofern das immanente Wesen des Lebens in sich das Ins-Werk-setzen des subjektiven Leibes mitumgreift, gibt es also einen "Fortschritt" und eine "Vervollkommnung" oder "Meisterschaft" der Vermögen in ihrer Ausübung: Das Gehen auf der Erde wird zum Tanz bzw. das Sehen und Hören zum ästhetischen Genuß.

Das Leben *als* Können impliziert Kultur und so phänomenologisch in gewisser Weise "Natur". Das heißt, Steigerung des Lebens ist "Selbstentwicklung der subjektiven Potentialitäten", die selbstaffektiv dieses Leben ausmachen. Damit wird nach Cherlonneix die Henrysche Kulturdefinition zum "Zirkel", was kein Widerspruch ist, sondern der Index des "Geheimnisses des

⁵³ Vgl. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werteethik (Ges. Werke 2), Bern/München: Francke ⁶1980, 259 ff.

⁵⁴ Vgl. W. Perpeet, Art. "Kultur, Kulturphilosophie" (Anm. 14), Sp. 1321 f.

Lebens" selbst: das Sichsteigern des Lebens, sein "Mehr" als "Kultivierung", "Verfeinerung" usw., ist die Kultur selbst. Das Leben "will" die Kultur um der Kultur willen: "es will *besser* können, um besser zu *können*" (316). Dieser kulturelle Steigerungsprozeß ist aber gerade nicht losgelöst vom *in sich* wachsenden absoluten Geheimnis des Lebens als des Absoluten selbst, da es gebunden an den in ihm sich manifestierenden "Grund" (*Fond*) erfahren wird: In der lebendig-kulturellen Selbststeigerung des Lebens nimmt der "andere" unendliche Prozeß des Ankünftig-werdens des Lebens zu sich selbst in sich selbst kein Ende, wie eingangs bereits ausgeführt wurde. Wir sagten zudem, daß die phänomenologischen Grundprobleme sich lösen lassen, je tiefer die lebendige Subjektivität analysiert wird. Dies heißt hier noch einmal: das ungegenständlich unmittelbare "Lebenswissen", das "Vertrauen" des Menschen als Lebender in die Selbststeigerung *des Lebens selbst*, das ihm von nirgendwo andersher garantiert wird als vom Leben in seinem Sich-Empfinden selbst, ist die phänomenologische Bedeutung der Kultur. Dies ist Henrys "Humanismus" auf der Ebene präziser phänomenologischer Analyse, die zu verstehen gibt, daß die Kultur die Kultur will, weil das "Subjekt", worin diese sich allein und ausschließlich zuerst voll-zieht, in das einstimmt, was in ihm das unzeitliche Selbst-zu-stimmen des "seins" als Leben genannt werden kann.

Lebensselbststeigerung als Kultur im Sinne eines Könnens, das nicht zeitlicher "Übergang" in die Entfaltung der subjektiven Leibpotentialitäten ist, schließt als "Geschmack", "Verkosten" oder "Sicherfreuen" (*jouir*) die-

ses Lebens in seiner Werdens-Ankünftigkeit dann letztlich insofern eine "Welt" nicht-ekstatischen Charakters ein, als das Leben *als* Können die Möglichkeit immanent-lebensweltlicher Vor-strukturierung einer solchen "Welt-des-Lebens" ist, sofern diese rein als *Lebendigkeit* ihrerseits gesehen wird. Ohne eine Distanz in das Leben selbst einzuführen, impliziert jedes "Als" einen "Raum" oder eine "Bewegung" des Sichentfaltens, und die Steigerungsmöglichkeit jeden Könnens ist so "Vorwegnahme" einer "Welt" im lebendigen oder pathisch-kulturellen Sinne. Solange unter "Welt" allerdings nur das Korrelat einer Vor-stellung verstanden wird, wovon Henry gemäß des Selbstverständnisses historischer Phänomenologie und philosophisch wie wissenschaftlicher Objektivierung bislang ausgeht, bleibt jeder Weltbegriff im Zusammenhang mit der Lebensselbstaffektion mißverständlich, weil diese eben eine "eigene Welt" impliziert, die keine Welt im äußeren, transzendenten Sinne sein kann.⁵⁵ Dieser Punkt ist nochmals herauszuheben, weil sich daran alles entscheidet, wie auch Cherlonneix sieht (315 Anm. 7), wenn der "Geschmack des Seins" als Lebensmanifestation kein lebensphänomenologisch widersprüchlicher *welthafter* Zugang zum Leben sein soll, sondern das, was "bleibt", wenn jede "Idee vom Leben" ihrer Unfä-

⁵⁵ Im ästhetisch-phänomenologischen Sinne bietet die gemalte Serie der "Kleinen Welten" von Kandinsky hierzu die beste Verstehensparallele; vgl. M. Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris: Bourin 1988, 214 ff. Abbildungen davon in: H. Düchting, *Wassily Kandinsky*, Köln 1990, 67 ff.

higkeit überführt wurde, die Realität des Lebens selbst zu sein oder zu bedeuten.

Philosophisch ergibt sich dann keine Phänomenologie als *docta ignorantia*, sondern ein Zugang zum immanent transzendentalen Leben innerhalb unserer allseitig lebens-kulturell durchwirkten Vollzüge. Denn das Memorial⁵⁶ des Lebens als "Geschmack des Seins", um bei dieser Formulierung zu bleiben, besitzt retentional in jeder "Idee vom Leben" ein Vor-Gefühl davon, was das unreflektierte, reale Gefühl des stets ankünftig-werdenden "Lebensgefühls" als sein Verkosten ausmacht. Gewiß ist eine solche Apodiktizität weit von der anschaulich erfüllten Evidenz entfernt, die einst Husserl der Phänomenologie als Zielvorstellung vorgab,⁵⁷ aber es ist nichtsdestoweniger eine lebendige "Gewißheit", die mit Descartes' Worten als der von allen Lebenden "am besten geteilte Gemeinsinn" genannt werden kann, wie der Anfangssatz vom "Discours de la méthode" lautet. Die Philosophie ihrerseits als Kulturselbststeigerung ist dann das mit Freude vollzogene Können, worin sich das denkende "Subjekt" in Übereinstimmung mit der All-

⁵⁶ Wir greifen den Begriff hier auf, ohne weiter auf seine Fundierung im "Immemorialen" der Lebensabsolutheit eingehen zu können; vgl. M. Henry, *Parole et religion: La Parole de Dieu* (Anm. 12), 150 ff.

⁵⁷ Außer der Henryschen Kritik an Husserls Phänomenbegrenzung durch Schau, Evidenz, Intentionalität usw. (vgl. *Radikale Lebensphänomenologie* [Anm. 1], 63 ff.) gibt es eine ähnliche Feststellung bei J.-L. Marion, *Le phénomène saturé*, in: *Phénoménologie et Théologie* (Anm. 12), 79-128, hier bes. 89 ff., der aufzeigt, daß Husserls Nachweis meist an Beispielen "armer Phänomenalität" wie z. B. der Geometrie sich vollzieht.

Ankünftigkeit des Lebens empfindet, das nichts anderes als das Leben sein will, um es "zu leben".

Ein letztes Wort deshalb zur Barbarei. Wenn diese wesentlich das unbezweifelbare Zeichen eines Willens ist, das Leben nicht unter der Bedingung absoluter Subjektivität als abyssaler Lebensankünftigkeit zu leben, dann ist für diese Barbarei - insbesondere für ihre moderne Form unter der Faszination des technisch-wissenschaftlichen Objektfetischismus - niemand "verantwortlich".⁵⁸ Die Barbarei ist keine Problematik normativer Ethik zunächst; sie bedeutet "die Wahrheit, daß wir auf dem Grunde unserer selbst als Lebende die *Möglichkeit* der Barbarei sind", wie Cherlonneix sagt (319). Galilei ist in dem Sinne unschuldig, daß er nicht die Ursache eines Prozesses darstellt, sondern die Folge der inneren Lebensrealität, sich selbst nicht mehr als *pathisches* Leben annehmen zu wollen. Wenn diese Versuchung eine ständige ist, die das affektive Fleisch eines jeden lebenden Menschen durchwebt, dann führt diese lebensphänomenologische Bedrohung unserer "Humanitas" an den Punkt, wo sich dasselbe wie "Welt" und "Kultur" entscheidet: ob sich nämlich an der Grenze der Menschwerdung aus dem absoluten Leben heraus, sozusagen "bevor" der "Mensch" eigentlich "wird", die "Versuchung" realisiert, das Leben nicht in der unlösbar affektiven "Umschlingung" wie "Umar-mung" (*étreinte de la vie*) zu wollen. Die Barbarei - wie-

⁵⁸ Für die genealogisch-ideengeschichtliche Diskussion wäre hierzu bereits auf Nietzsche zu verweisen; vgl. K. Spiekermann, Naturwissenschaft als subjektlose Macht? Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte, Bern/New York 1991.

derum zirkelhaft in gewisser Weise - ist, wie festzuhalten war, die Angst des Lebens "vor" dem Leben. Und aus solchem anfangshaft pathischen Zurückweichen bzw. "Rückfluß" früher als alle konstaterbare psychologische "Regression" entsteht der Verzicht auf "Kultur", die an sich Gestaltung des subjektiven Mehr mit und über das Natursein hinaus sein will. Ob nur die Wissenschaft solchen Verzicht birgt, bliebe dann zu diskutieren, denn auch Religion, Kunst und Ethik, die für Henry "kulturelle Höchstformen" bilden, können aus sich heraus zu Barbarisierungen führen, die nicht mehr die Annahme des Lebens in seiner Fülle sind, sondern zum Beispiel Vertröstungen auf "besseres" Leben "anderswo".⁵⁹

Da fundamentales Lebens-"Können" in jeglicher Kultur erfolgt, ist mithin eine prinzipielle *lebensphänomenologische* Klärung vonnöten. Und insofern, wie angedeutet wurde, jede Kulturphilosophie oder -kritik mit dem Lebensbegriff unausweichlich zu arbeiten hat, muß diesem Leben ein phänomenologisch stringenter, das heißt *innerer* Status zugewiesen werden, der seine Kohärenz nicht von einer empirischen Regionalwissenschaft her erhält. Ist alles "Außen" ins Leben als "Erfahrung", "Sinnlichkeit" usw. eingebettet, kann solches Außen nicht das Leben selbst wiederum erhellen. Mit seinem Buch "Die Barbarei" zeigt Michel Henry, daß die Phänomenologie des Lebens, das heißt der "Subjektivität"

⁵⁹ Vgl. u. a. A. Rimbauds dichterische Aussage aus "Une Saison en Enfer": "La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde" (Délires I), in: Oeuvres poétiques (hg. von M. Décaudin), Paris: Garnier-Flammerion 1964, 126.

im radikalen Sinne, gegenwärtig eine Reflexionswende herbeiführt, die einen neuen "Anfang" im Denken setzt. Die Sympathie der Übersetzer für dieses Buch ist offensichtlich, weil es eine Anstrengung philosophischen und kulturellen Umdenkens erfordert. Deshalb vermochte die Be-mühung um Ein-leitung nur die "Arbeit" des Textes selbst vorzubereiten, der hinter phänomenologischer Strenge, literarisch-essayistischer Schärfe und hinter sicherlich sich erhebendem Widerspruch die zu ergreifende Möglichkeit des "ungedachten Lebens" birgt.

Dem Autor des Buches, Michel Henry (Montpellier), sei hier besonders gedankt, letzte Übersetzungsfragen hilfreich mit uns besprochen zu haben. Ebenso gilt unser Dank allen Personen, die diese Veröffentlichung im Deutschen schließlich ermöglichten: Frau Marie-Hélène d'Ovidio vom Verlag Grasset (Paris), Herrn Meinolf Wewel vom Alber Verlag, Herrn Hans Rainer Sepp für die sorgfältige Manuskript- und Korrekturdurchsicht sowie Frau Ilse Kühn und Herrn Arbogast Klein (alle Freiburg i. Br.) für die vorzügliche Erstellung der Druckvorlage. Alle haben diesem Projekt größtes Verständnis entgegengebracht und damit gleichzeitig ein Beispiel gemeinschaftlich-kulturellen Schaffens geliefert.

Am Bodensee,
im Sommer 1993

Rolf Kühn und Isabelle Thireau

Die Marginalien verweisen auf die Seitenzählung des Originaltextes: La Barbarie, Paris: Grasset 1987.

Michel Henry

Die Barbarei

Was sich noch nie ereignet hat

p. 7

Wir treten in die Barbarei ein. Gewiß ist es nicht das erste Mal, daß die Menschheit in die Nacht eintaucht. Es läßt sich sogar denken, daß dieses bittere Ereignis ihr schon oftmals zugestoßen ist, und die Historiker oder Archäologen verzeichnen mit zugeschnürter Kehle die Spuren einer untergegangenen Zivilisation. Auf den Ruinen alter Heiligtümer erheben sich neue Tempel, die mächtiger oder edler sind. Die Landstriche, die durch aufgegebene Bewässerungssysteme in verpestete Sümpfe verwandelt wurden, werden eines Tages wieder entwässert und ausgetrocknet, so daß eine blühendere Landwirtschaft hier Fuß faßt. Auf diese Weise konnte man sich die Geschichte unter einer zyklischen Gestalt vorstellen. Jeder Ausdehnungsphase folgt eine Untergangsphase, aber hier oder anderswo ergibt sich ein neues Aufblühen, wodurch die Entwicklung des Lebens weiter vorwärts getragen wird.

p. 8

Diese Entwicklung tritt als ein Gesamt auf. Indem sich die im Menschen gelegenen Kräfte untereinander stützen und verstärken, entfalten sie sich gemeinsam; die wirtschaftlichen, handwerklichen, künstlerischen, intellektuellen, moralischen und religiösen Tätigkeiten gehören zusammen. Und welche von ihnen der Interpretierende auch immer bevorzugt, so stellt er das gleichzeitige Hervorbrechen von praktischen, technischen

wie theoretischen Wissensformen fest, deren Ergebnis Sumer, Assur, Persien, Ägypten, Griechenland, Rom, Byzanz, Mittelalter und Renaissance heißt. Dort in diesen bevorzugten "Räumen" blühte jedesmal die Gesamtheit jener Werte gleichzeitig auf, die für uns die Menschheit als Humanitas ausmachen.

Was sich vor unseren Augen vollzieht, ist davon ganz verschieden. Seit Beginn des modernen Zeitalters wohnen wir einer beispiellosen Entwicklung jener Wissensformen bei, welche "die Wissenschaft" bilden und übrigens nachdrücklich diesen Titel beanspruchen. Darunter wird eine strenge, objektive, unbestreitbare und wahre Erkenntnis verstanden. Von allen annäherungshaften bzw. fragwürdigen Formen der Erkenntnis oder des Glaubens wie Aberglaubens, die ihr vorangegangen waren, unterscheidet sich die Wissenschaft in der Tat durch die Macht ihrer evidenten Einsichten, Demonstrationen und "Beweise". Außerdem betrifft dieser Unterschied zugleich die außerordentlichen Ergebnisse, zu denen das wissenschaftliche Erkennen geführt hat und die das Angesicht der Erde erschüttern.

Unglücklicherweise ist eine solche Erschütterung auch diejenige des Menschen selbst. Wenn die immer umfassendere Erkenntnis des Universums unzweifelhaft etwas Gutes ist, warum geht sie dann mit dem Zusammensturz aller anderen Werte einher, und zwar mit einem Zusammensturz, der unsere Existenz selbst in Frage stellt? Denn es ändert sich in der Tat nicht nur das Angesicht der Erde, um so grauenvoll zu werden, daß das Leben auf ihr nicht mehr erträglich ist. Vielmehr stellt sich auf diese Weise heraus, daß die Schön-

heit - alles, was die Menschen so geduldig erarbeitet und erobert hatten - nicht nur ein mit den Dingen verbundener Aspekt ist, sondern eine innere Bedingung dieses Lebens, die von diesem erzeugt und gewollt wird. Weil das Leben selbst getroffen ist, schwanken all diese Werte: nicht nur die Ästhetik, sondern auch die Ethik, das Sakrale, und mit ihnen die Möglichkeit, jeden Tag zu leben.

Die Kulturkrise, die heute kaum mehr verschleiert werden kann, wurde zum Gegenstand mehr oder weniger verdächtiger Analysen. Die am meisten anerkannte "Erklärung" ist folgende: Mit der modernen Wissenschaft hat das Wissen ungeheure Fortschritte gemacht, und zu diesem Zweck hat es sich wucherartig in Forschungen zerteilen müssen, wovon jede ihre Methodologien, Begriffsapparaturen und Gegenstände besitzt. Niemandem ist es von nun an mehr möglich, sie alle zu beherrschen, auch nicht einmal einige wenige oder sogar eine einzige. Was in Frage steht, ist die Einheit des Wissens und mit ihr die Aufdeckung eines Prinzips, das die Übereinstimmung und so die Gültigkeit der Haltungen wie Bewertungen in allen Bereichen einschließlich des Denkens selbst sicherstellt. Unsere alltägliche Verhaltensweise ist in dieser Hinsicht bezeichnend: Vor jedem besonderen Problem rufen wir nach einem Spezialisten. Aber wenn diese Handlungsweise sich für Zahnweh oder die Reparatur einer Maschine als brauchbar erweist, so liefert sie noch keinerlei Gesamtsicht für die menschliche Existenz und deren Bestimmung. Ohne eine solche Sicht ist es jedoch unmöglich zu entscheiden, was in jedem Fall zu tun ist, in-

sofern dies eben unsere Existenz und keine Sache betrifft.

Mit der Interpretation der Kulturkrise als Ergebnis der unabdingbaren Vermehrung der Wissensformen, die dem Willen nach Strenge und Objektivität in der Wissenschaft gehorchen, bleibt eine unbemerkte Voraussetzung bestehen, weil diese selbstverständlich erscheint. So unterschiedlich diese Wissensformen auch sein können, sie bilden das einzig mögliche Wissen, das einzige Fundament, das einem rationalen Verhalten in allen Erfahrungsbereichen zugewiesen werden kann. Wie geschieht es dann, daß anstelle dieses angemessenen und selbstsicheren Verhaltens in jedem Ordnungsbereich des sinnlichen, affektiven wie geistigen und auch spezifisch intellektuellen oder kognitiven Lebens überall dieselbe Unsicherheit und Verwirrung zu beobachten ist - nicht bloß die Erschütterung der Werte der Kunst, der Ethik und Religion, sondern im eigentlichen Sinne ihre brutale oder fortschreitende Vernichtung? In Wirklichkeit handelt es sich nicht um eine Kulturkrise, sondern ausdrücklich um die Zerstörung der Kultur.

Somit hat die Überentwicklung eines Überwissens, dessen theoretische und praktische Mittel einen vollkommenen Bruch mit den traditionellen Kenntnissen der Menschheit bedeuten, nicht nur zur Folge, diese gegebenen Kenntnisse als Täuschungen eben niederzureißen, sondern die Menschheit selbst. Den Wogen des Ozeans vergleichbar, stiegen und fielen bisher die Hervorbringungen der Zivilisation in der Vergangenheit zusammen, und zwar wie aus einer gemeinsamen Über-

p. 10

einkunft heraus, ohne sich zu entzweien, wobei das Wissen das Gute hervorbrachte, das seinerseits das Schöne erzeugte, während das Sakrale alle Dinge erleuchtete. Jetzt aber vollzieht sich vor uns, was sich in der Tat noch nie ereignet hat: die wissenschaftliche Explosion und der Untergang des Menschen. Dies ist die neue Barbarei, von der es diesmal nicht sicher ist, ob sie überwunden werden kann.

Warum und wie ein bestimmter Wissenstyp, der zur Zeit Galileis entstand und seitdem als das einzige Wissen betrachtet wurde, auf Wegen, deren Notwendigkeit feststellbar und voll verständlich ist, den Umsturz aller anderen Werte hervorbringt - und damit den Umsturz der Humanitas des Menschen sowie der Kultur, das kann ganz und gar einsichtig werden. Es genügt, eine Theorie eines jeden möglichen Wissens und eines letzten Fundaments zu besitzen. Denn dieses Fundament ist auch dasjenige der Werte, der Kultur, der Menschheit und all ihrer Leistungen. Und weil auf unglaubliche Weise dieses Fundament von der modernen Wissenschaft beseitigt wird, stürzt sie diese unsere Welt in den Abgrund, ohne es zu wissen. Indem wir noch das Licht einer eigenartigen Erkenntnis in Händen halten, die die Menschheit begleitet, seitdem sie auf Erden ist, und es ihr erlaubt hat, zu überleben und sodann den Zyklus der Zivilisationen und Geisteshaltungen zu durchlaufen, können wir noch in der Situation am Rande des Abgrundes wenigstens die letzten Helligkeiten eines Lichts in ihn hineinwerfen, das uns die Bedrohung, die großen Brüche und die Zerrüttungen enthüllt.

p. 11

1. Kultur und Barbarei

- p. 13 Die Barbarei ist kein Anfang. Sie folgt immer auf einen Kulturzustand, der ihr notwendigerweise vorausgeht, und nur in bezug auf diesen kann sie als eine Verarmung und Entartung erscheinen. Die Barbarei, sagt Joseph de Maistre,¹ ist eine Ruine und keine Ausgangsgrundlage. Folglich ist die Kultur immer zuerst da. Selbst die rohesten Formen gesellschaftlicher Aktivität und Organisation, wie man sie beispielsweise den primitiven Menschenhorden zusprechen kann, sind bereits Kulturweisen. Sie enthalten eben schon eine Organisation, implizite Gesetze und Verhaltenstypen, die dazu bestimmt sind, die Existenz der Gruppe und ihr Überleben zu ermöglichen. Eher wäre zu sagen, daß diese
- p. 14 Kräfte auf der Lauer liegen und - nicht zufrieden mit der Bewahrung des Bestehenden - mit einer Geduld nach dem Maße von Jahrtausenden, die sie durchqueren, auf die Gelegenheit warten, einen Sprung nach vorne zu tun, wobei sie sich auf den bisherigen Erwerb

¹ Vgl. z. B. *Les Soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le Gouvernement temporel de la Providence* (1821), Paris: Vitte 1924, 75 f., 84 f. (Neuauf. Paris: Maisnie 1980); *Essai sur le Principe Générateur des Constitutions*, Paris 1924, 95 ff. - Nachdruck der Ges. Werke von J. de Maistre (1753-1821) in 14 Bde., Genf-Hildesheim: Slatkine-Olms 1979-1983. Vgl. außerdem A. Lebrun, J. de Maistre. *An Intellectual Militant*, Montreal: McGill-Queen's University Press 1988 (Anm. d. Übers.).

stützen. Als Kräfte wollen sie noch unerkannte Bezüge entdecken, ein Werkzeug erfinden, eine Idee, damit eine neue Welt anbricht.

Was also ist die Kultur? Jegliche Kultur ist eine Kultur des Lebens im doppelten Sinne, wonach das Leben sowohl das Subjekt wie das Objekt dieser Kultur bildet. *Es ist ein Tun, das das Leben an sich selbst ausübt und wodurch es sich selbst verändert, indem es selbst das Ver-ändernde wie das Veränderte ist.* "Kultur" bezeichnet nichts anderes. "Kultur" bezeichnet die Selbstveränderung des Lebens, jene Bewegung, durch die es nicht aufhört, sich selbst zu ändern, um höhere Verwirklichungs- und Vollendungsformen zu erreichen, um sich zu steigern. Doch wenn das Leben diese unaufhörliche Bewegung der Selbstveränderung und -verwirklichung ist, dann ist es die Kultur selbst oder zumindest trägt es diese so in sich, wie sie in das Leben eingeschrieben und von ihm als das gewollt wird, was es selbst ist.

Von welchem Leben sprechen wir hier? Welches ist diese Kraft, die nicht aufhört, sich zu erhalten und zu steigern? Auf keinen Fall handelt es sich um das Leben, das Thema der Biologie und Gegenstand einer Wissenschaft ist, das heißt jene Moleküle und Teilchen, die der Wissenschaftler durch seine Mikroskope hindurch zu erreichen versucht und deren Natur er auf dem Wege zahlreicher Verfahren herausarbeitet, um mühsam einen Begriff davon zu bilden, der immer angemessener, aber auch immer der Überprüfung unterworfen ist. Infolgedessen wird man dieses Leben, das die Biologen untersuchen, niemals ganz so kennen, wie es ist, es sei denn als ideale Endgröße des wissenschaftlichen Fort-

schritts, die als solche von diesem nie erreicht wird. Aber wenn wir sogar heute nur eine unvollkommene Vorstellung davon haben, was das biologische Leben ist, so ist festzuhalten, daß die Menschheit auf jeden Fall Jahrtausende hindurch gelebt hat, ohne die geringste Idee davon zu besitzen, ohne seine Existenz zu kennen. *Mithin hat eindeutig keine der Veränderungen des menschlichen Lebens, dessen Erhaltung, Steigerung und Kultur, etwas dieser biologischen Lebensvorstellung zu verdanken.* So erahnen wir bereits jene erste Wahrheit, über die nicht ohne Nutzen am Ende des 20. Jahrhunderts nachzudenken ist: daß nämlich *die Kultur ursprünglich und an sich nichts mit der Wissenschaft zu tun hat und keineswegs aus ihr hervorgeht.*

Das Leben, von dem wir sprechen, verschmilzt also nicht mit dem Gegenstand wissenschaftlicher Kenntnis, das heißt mit einem Gegenstand, dessen Erkenntnis denjenigen vorbehalten wäre, die im Besitz dieses Wissens sind und es sich aneignen mußten. Vielmehr ist es das Leben, das jeder kennt, da es genau das ist, was wir sind. Aber wie kann "jedermann" - nämlich jeder, insofern er ein Lebender ist - wissen, was das Leben ist, wenn nicht in dem Maße, wie das Leben sich selbst kennt und dieses ursprüngliche Selbstwissen sein ihm eigentümliches Wesen bildet? Denn das Leben fühlt und erfährt sich selbst, so daß nichts in ihm ist, was es nicht erfährt oder fühlt. Und dies aus dem Grunde, weil die Tatsache, sich selbst zu fühlen, genau das ist, was aus ihm das Leben macht. Auf diese Weise ist alles lebendig, was in sich diese wunderbare Eigenschaft trägt, sich selbst zu fühlen, während alles davon Ausgenom-

mene nur der Tod ist. Der Stein zum Beispiel empfindet sich nicht selbst; man sagt, er sei ein "Ding". Die Erde, das Meer, die Sterne sind Dinge. Die Pflanzen, die Bäume, die Gewächse sind im allgemeinen ebenfalls Dinge, es sei denn, man läßt in ihnen eine *Sinnlichkeit* im transzendentalen Sinne erscheinen, das heißt jene Fähigkeit, sich selbst zu erfahren und sich selbst zu fühlen, die aus ihnen lebendige Wesen macht; und zwar nicht im Sinne der Biologie, sondern im Sinne eines wirklichen Lebens, welches *das absolute phänomenologische Leben ist, dessen Wesen in der Tatsache selbst besteht, sich zu fühlen oder sich selbst zu erfahren, und nichts anderes ist* - was wir auch eine Subjektivität nennen werden.

p. 16

Wenn wir jetzt sagen, daß diese außerordentliche Eigenschaft, sich selbst zu erfahren, ein Wissen und ganz sicher das Wissen in seiner tiefsten Gestalt sei und so das Leben *als* lebendiges dieses ursprüngliche Wissen darstelle, so wie ebenfalls und besonders im Hinblick auf die Wissenschaft von einem Wissen gesprochen wird, dann ist es wichtig klarzulegen, um welche Art Wissen es sich in beiden Fällen handelt und wie sich das eine vom anderen unterscheidet. Andernfalls verlöre sich nämlich die Debatte um Kultur und Barbarei, die in einem wesenhaften Verhältnis positiver oder negativer Art zum Wissen im allgemeinen stehen, im Unbestimmten.

Das Wissenschaftswissen ist grundsätzlich objektiv. Aber darunter werden zwei Dinge verstanden, die man gewöhnlich verwechselt. "Objektiv" will zunächst besagen, daß das Wissen der Wissenschaft rational ist, das

heißt allgemein gültig und von allen als solches anerkannt. Es ist das wahre Wissen im Gegensatz zu den veränderlichen Meinungen der Individuen, den partikularen Gesichtspunkten, zu allem, was nur "subjektiv" ist. Nun muß dieser Anspruch, die Partikularität und die Relativität des "Subjektiven" zu übersteigen, in seiner vollen Bedeutung erfaßt werden. Da dieser Anspruch um vieles die bloße Abweisung der individuellen Unterschiede übertrifft, verweist er auf die tiefe Natur der Erfahrung sowie der *conditio humana* und kann nur von ihr aus verstanden werden. In dieser Hinsicht hat der genannte Anspruch zur Zeit Galileis eine entscheidende Rolle bei der Geburt der modernen Wissenschaft gespielt, das heißt für die Entstehung der mathematischen Naturwissenschaft.

p. 17

Denn die Welt gibt sich uns unter sinnlichen Erscheinungen, die veränderlich und kontingent sind und nur erst einen Heraklitischen Fluß bilden: jenen Fluß, in dem man sich nie zweimal badet, wo nichts Bestand hat, keinerlei fester Anhaltspunkt für eine zuverlässige Erkenntnis vorhanden ist. Gemäß der erwähnten Galileischen Naturwissenschaft, die die Denkweise des europäischen Menschen erschüttern und aus ihm das machen sollte, was er ist, bleibt es jedoch möglich, über die Relativität der subjektiven Naturerscheinungen hinaus ein wahres Sein der Welt, eine Welt an sich, vorzuzeigen; und dies insoweit, als in der Welterkenntnis eben von den sinnlichen Qualitäten abstrahiert wird sowie allgemein von allem, was von der Subjektivität abhängt, um als wahrhaft Seiendes nur die abstrakten Formen des raumzeitlichen Universums zurückzube-

halten. Diese Formen bieten sich dann für eine geometrische Bestimmung an, die für jeden menschlichen Geist dieselbe ist. So wird anstelle der individuellen Eindrücke und der veränderlichen Meinungen, welche sie hervorrufen, eine eindeutige Welterkenntnis unterbreitet - die Welt, wie sie in Wahrheit ist.

Die Sphäre der Subjektivität, der Empfindungen, Meinungen, persönlichen Gedanken usw., was man die Welt des Geistes oder der menschlichen Spiritualität nennen könnte, beruht auf jener Natur, deren wahrhaftes Sein von der Wissenschaft klargestellt wird und sich schließlich durch sie erklären läßt. Die "Geisteswissenschaften" oder - wie man heute sagt - die "Humanwissenschaften" haben folglich keinerlei Selbständigkeit. Sie stehen nicht symmetrisch zu den Naturwissenschaften; ihre Forschungen erscheinen als etwas Vorläufiges, dazu verurteilt, früher oder später einem anderen Wissen Platz zu machen. Letzteres läßt die psychische Realität beiseite, das heißt die Ebene der menschlichen Erfahrung, und richtet sich auf die verborgenen Grundmauern aus, nämlich auf das Universum der Moleküle und Atome. Wenn die Kultur jene Sphäre der menschlichen Spiritualität zu ihrem Gegenstand hätte, dann wiche sie mit gutem Recht jeden Tag zugunsten angemessenerer Disziplinen zurück, die man die Fundamentalwissenschaften nennen könnte.

Es läßt sich der außerordentliche Umsturz dieser wohlbekannten Thesen, die die szientistische und positivistische Ideologie unserer Epoche stützen, durch die Hus-

p. 18

serlsche Phänomenologie nicht verschweigen.² Die geometrischen Bestimmungen, auf die die Galileische Wissenschaft das Sein der Dinge zu reduzieren versucht, sind Idealitäten. Ohne zwar die sinnliche, subjektive und relative Welt im geringsten einsichtig machen zu können, in der sich unser alltägliches Tätigsein abspielt, beziehen sich diese Idealitäten doch notwendigerweise auf diese Lebenswelt. Nur in bezug auf diese besitzen sie einen Sinn, denn sie sind auf dem Boden dieser unumgänglichen Welt errichtet. Wenn man unter diesem Gesichtspunkt die Erde nicht als einen Planeten betrachtet, der in den theoretischen Wissenschaftskonstruktionen um die Sonne kreist, sondern als diesen Boden jeglicher Erfahrung, auf den die wissenschaftlichen Idealitäten unausweichlich zurückverweisen, so ist die ungeheure Aussage Husserls aufzugreifen und mit ihm zu sagen: "Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht."³

Zum anderen setzen die geometrischen und mathematischen Bestimmungen als Idealitäten, die von den Naturwissenschaften benutzt werden, die sie hervorbringende subjektive Leistung voraus, ohne welche sie nicht wären. Es gibt in der Natur weder Zahl noch Berech-

² Vgl. hierüber Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana VI), Den Haag: Nijhoff ²1976.

³ Manuskript E. Husserls vom 7.-9. Mai 1934. Veröffentlicht unter dem Titel "Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur", in: Marvin Farber (Hg.), *Philosophical Essays. In Memory of Edmund Husserl*, New York: Greenwood Press ²1968, 307-325, hier zit. 307 Anm. 1.

nung, weder Addition noch Subtraktion, weder Gerade noch Kurve. Dies sind ideale Bedeutungen, die ihren absoluten Ursprung im Bewußtsein finden, das sie im buchstäblichen Sinn des Wortes erschafft und mit Hinblick auf sie ein transzendentes Bewußtsein genannt werden kann. Wenn mithin die geometrischen und mathematischen Idealisierungen von der Subjektivität herrühren, dann deshalb, weil die Welt der Wissenschaft, anstatt die Subjektivität nur auf ein scheinbares Sein zu reduzieren, in dieser im Gegenteil jenes Prinzip findet, von dem sie beständig als die dauerhafte Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit erzeugt wird.

In dem Maße schließlich, wie die Welt des Geistes mit ihren Gesetzen und eigenen Schöpfungen auf einer Natur beruht, auf einer menschlichen oder tierischen Leiblichkeit, wie es scheint, ist diese Natur gerade nicht die Welt der Wissenschaft mit deren abstrakten Idealtäten. Es ist die des Lebens: eine Welt, zu der man nur innerhalb einer Sinnlichkeit wie der unsrigen Zugang hat und die sich uns immer nur durch das endlose Spiel ihrer subjektiven Erscheinungen gibt, indem diese sich ständig ändern und erneuern. Die Illusion Galileis wie all jener, die in seiner Nachfolge die Wissenschaft als ein absolutes Wissen betrachten, bestand eben darin, die mathematische und geometrische Welt, deren Bestimmung die Bereitstellung einer eindeutigen Erkenntnis der realen Welt war, für diese reale Welt selbst gehalten zu haben, das heißt für jene Welt, die wir nur in den konkreten Weisen unseres subjektiven Lebens intuitionieren und erfahren können.

Dieses subjektive Leben erschafft nicht nur die Idealitäten und Abstraktionen der Wissenschaft (wie eines jeden Begriffsdenkens im allgemeinen), es gestaltet überhaupt diese Lebenswelt, worin sich unsere konkrete Existenz abspielt. Denn eine noch so einfache Realität wie ein Würfel oder ein Haus ist kein Ding, das außerhalb von uns und ohne uns gleichsam durch sich selbst als das Substrat seiner Eigenschaften existiert. Eine solche Realität ist, was sie ist, nur dank einer komplexen Wahrnehmungstätigkeit, die über die Abfolge der sinnlichen Gegebenheiten hinaus, die wir davon haben, *den* Würfel oder *das* Haus als einen idealen Identitätspol setzt, auf den sich all diese subjektiven Erscheinungen beziehen. Jede Wahrnehmung einer Würfel- oder einer Hauswand verweist in einem Spiel unendlicher Bezüge auf die möglichen Wahrnehmungen der anderen noch nicht wahrgenommenen Seiten. Ebenso verhält es sich für jedes Objekt im allgemeinen, für jede transzendente Bildung, die jedesmal eine spezifische synthetische Leistung der transzendentalen Subjektivität beinhaltet, ohne die sie nicht wäre.

Gewiß schenken wir in unserem alltäglichen Leben diesem Bewußtsein keine Aufmerksamkeit, das die Welt unserer gewöhnlichen Umgebung bildet. Wir nehmen das Haus wahr und sind gegenüber der Hauswahrnehmung selbst unaufmerksam. Immer haben wir Weltbewußtsein, aber nie ein Bewußtsein unseres Weltbewußtseins. Es ist die Aufgabe der Philosophie, diese unaufhörliche Aktivität des Bewußtseins einsichtig zu machen, das die Welt wahrnimmt, die Idealitäten und Abstraktionen der Wissenschaft konzipiert, Einbildung-

gen, Erinnerungen usw. hat und so all jene irreellen Vorstellungen hervorbringt, die nicht aufhören, den Verlauf unseres realen Lebens zu begleiten.

Es ist wahr, daß gewisse Gelehrte sich nicht gescheut haben, die Existenz selbst dieses Bewußtseins in Zweifel zu ziehen, das die klassische Philosophie ins Zentrum der Wissenschaft wie einer jeden Erkenntnis im allgemeinen verlegte - und vor allem in die Mitte der sinnlichen Erkenntnis der uns umgebenden Welt. So verlangten die Begründer des Behaviorismus, man solle sie dieses angebliche Bewußtsein so "sehen lassen", wie die übrigen Wissenschaften imstande sind, in ihren Reagenzgläsern und am Ende ihrer Mikroskope jene Objekte zu zeigen, von denen sie sprechen.⁴ Sie bemerken nicht, daß das Bewußtsein genau jenes Vermögen ist, "sehen zu lassen", auf das sie sich selbst wie die anderen Wissenschaften und jede Erkenntnisart im allgemeinen ständig berufen.

p. 21

Wenn man daraufhin fragt, worin dieses Bewußtsein besteht, dessen transzendente Leistungen die perzeptiven Weltgegenstände konstituieren, bevor die Idealitäten der wissenschaftlichen Welt geschaffen werden, so ist zunächst festzustellen, daß das betreffende Vermögen in beiden Fällen dasselbe ist. In der einfachsten und unmittelbarsten Wahrnehmung wie im ausgearbeitesten wissenschaftlichen Plan handelt es sich genau um das Vermögen des Sehenlassens, des Sichtbarmachens, um das Hineinversetzen in die Be-

⁴ Vgl. John B. Watson, *The Ways of Behaviorism*, New York und London: Harpes and Brothers 1928, 7.

dingung der Anwesenheit. Dieses Sichtbarmachen ist selbst ein Ins-Vor-bringen als ein in die Bedingung des Objekts Kommenlassen, so daß die Sichtbarkeit, in der jedes Ding sichtbar wird, nichts anderes als die Objektivität als solche ist, das heißt der Vordergrund des Lichts, wo sich alles zeigt, was sich uns zeigt: sinnliche Realität oder wissenschaftliche Idealität. Traditionellerweise wird das Bewußtsein als "Subjekt" verstanden, aber das Subjekt ist die Bedingung des Objekts, was bewirkt, daß die Dinge für uns Objekte werden und sich uns auf diese Weise zeigen, so daß wir sie erkennen können.

p. 22

Folglich läßt sich dieses implizite Bewußtseinsverständnis, das heißt der Phänomenalität der Phänomene, als Hintergrund der meisten Philosophien wie der Wissenschaft selbst wiederfinden; bei Kant beispielsweise, der die Möglichkeit der Erfahrung klarzustellen versucht, nämlich die Gesamtheit der Bedingungen (die Anschauungen von Raum und Zeit sowie die Verstandeskategorien), durch die uns die Objekte gegeben werden können und wodurch wir uns infolgedessen auf sie beziehen und eine Erfahrung von ihnen haben können. Diese Möglichkeit, sich auf Objekte zu beziehen, sich auf sie hin zu übersteigen, um sie zu erreichen, ist in der Husserlschen Phänomenologie die Intentionalität, die die Grundlage des Bewußtseins selbst, dessen Vermögen des Sehenlassens und Aufweisens, definiert, das heißt die Phänomenalität selbst. Es ist sehr bemerkenswert, daß in den Philosophien, die vorgaben, die Begriffe von Bewußtsein oder Subjektivität zu verwerfen (oder auch im antiken Denken, das diese Begriffe

nicht benutzte), dieselben Voraussetzungen heimlich am Werk sind. Wissen ist immer Sehen; Sehen heißt das Gesehene sehen. Dieses Gesehene ist, was sich im "Da" vor uns befindet. Und was vor uns gestellt ist, ist das Objekt. Genau in dem Maße, wie es vor uns gesetzt wird, ist es Ob-jekt, wird es gesehen und erkannt, so daß das Wissen, das Bewußtsein, dieses Setzen ins "Vor" oder Vor-stellen als solches ist, das heißt die Objektivität und was diese letztlich begründet. Die Ausschaltung der Begriffe von "Subjektivität" und "Bewußtsein" durch die Posthusserlsche, Heideggersche und besonders Postheideggersche Phänomenologie ist genau die Abweisung von allem, was sich nicht auf dieses ursprüngliche Hervorbrechen des "Außen" reduzieren läßt, in dem sich das *Objekt* schlechthin hält.

Wir sagten, daß das Unterscheidungsmerkmal des Wissenschaftswissens dessen Objektivität ist, und darunter wurde sein über-subjektiver und über-individueller Charakter, seine Universalität, verstanden. Was wissenschaftlich wahr ist, ist derart, daß es von jedem menschlichen Geist anerkannt wird (wenn dieser nur die erforderliche Kompetenz dazu besitzt). Aber die Objektivität des Wissenschaftswissens im Sinne seiner Universalität beruht auf der ontologischen Objektivität, von der soeben die Rede war. Das heißt auf der Tatsache, daß das Wahre muß bewiesen werden können, also letztlich aufzuzeigen ist, in die Bedingung versetzt wird, im "Vor" da zu sein - in jener Bedingung des Ob-jekts, das jeder Blick entdecken und sehen kann, damit er vom Gesehenen überzeugt ist. Dadurch ist das Wissenschaftswissen dem Bewußtseinswissen im allgemeinen

p. 23

homogen und verlängert es einfach, da es wie letzteres dem Telos der Evidenz gehorcht, das heißt einer selben Anstrengung, um vor dem Blick in das hellste Licht zu stellen, was in diesem Licht klar festgestellt wird und auf diese Weise unzweifelhaft ist.⁵

Das Problem der Kultur wird - wie das korrelative Problem der Barbarei - philosophisch nur dann verständlich, wenn es überlegt auf *eine Seinsdimension* bezogen wird, *wo weder das Wissen des Bewußtseins noch die davon ausgearbeitete Form des Wissenschaftswissens auftreten*, sondern wenn es mit dem Leben, und ausschließlich mit dem Leben, in Zusammenhang gebracht wird. Dies ist die erste Implikation der Behauptung, wonach die Kultur die Kultur des Lebens sei. Sie bedeutet nicht nur, daß die Kultur die Selbstveränderung des Lebens ist. Diese Selbstveränderung kann in der Tat nicht blind sein; sie muß sich, insoweit sie auf eine Steigerung abzielt, auf ein Wissen stützen. *Mithin beruht Kultur auf einem anderen Wissen als dem der Wissenschaft und des Bewußtseins*. Dieses Wissen ist genau jenes des Lebens, das vom Wesen her ein solches Wissen bildet, wie wir es zu verstehen gegeben haben, denn das Leben besteht in der Tatsache selbst, sich an jedem Punkt seines Seins selbst zu erfahren und somit die Selbsterfahrung zu sein, womit das Leben beginnt und aufhört. Worin besteht nun genauer dieses ursprüngli-

⁵ Die Veränderung der Objektivitätsbedingungen in der modernen Wissenschaft und insbesondere auf der Ebene der Mikrophysik ändert nichts an dieser letzten Erfordernis einer Gebung in der Anwesenheit, ohne die kein Experiment und keine Theoriebildung möglich wäre.

che Wissen des Lebens, auf dem die Kultur beruht? Worin unterscheidet sich das Wissen des Lebens von dem des Bewußtseins und der Wissenschaft, und zwar so sehr, daß es diese unwiderruflich aus sich ausschließt?

Betrachten wir einen Biologiestudenten, der damit beschäftigt ist, ein Buch über den genetischen Code zu lesen. Seine Lektüre ist mittels eines Akts seines eigenen Bewußtseins die Wiederholung von komplexen Vorgängen der Konzeptualisierung und Theoriebildung, die in dem Buch enthalten sind, das heißt durch gedruckte Buchstaben bezeichnet werden. Aber während der Lektüre und damit diese möglich ist, *blättert er die Seiten seines Buches mit seinen Händen um, er bewegt seine Augen*, um eine Zeile nach der anderen des Textes mit dem Blick zu durchheilen und in sich aufzunehmen. Sobald er von seiner Anstrengung ermüdet ist, wird er aufstehen, die Bibliothek verlassen und eine Treppe benutzen, um sich in die Cafeteria zu begeben, wo er sich etwas ausruht, ißt und trinkt. Das in dem Biologiehandbuch enthaltene Wissen, das sich der Student im Laufe seiner Lektüre angeeignet hat, ist das Wissenschaftswissen. Die Lektüre selbst des Buches ist die Anwendung eines Bewußtseinswissens, denn die Lektüre besteht einerseits in der Wortwahrnehmung, das heißt in der Sinnesintuition von Zeichenstrichen auf dem Papier, und andererseits im geistigen Erfassen von idealen Bedeutungen, deren Träger die Wörter sind. Dabei bilden die Bedeutungen zusammen den Buchsinn, nämlich das hierin beschlossene Wissenschaftswissen. Das Wissen, das die Bewegung der Hände sowie

der Augen ermöglicht hat, den Akt des Aufstehens, Treppensteigens, Essens und Trinkens wie auch der Ruhe selbst, ist das Wissen des Lebens.

p. 25

Wenn man sich fragt, welches dieser drei Wissen fundamental ist, muß man mit einem Schlag die Gesamtheit der Vorurteile unserer Zeit verwerfen, nämlich den Glauben, daß das Wissenschaftswissen nicht nur das wichtigste sei, sondern in Wirklichkeit das einzig wahre Wissen, und daß Wissen Wissenschaft bedeute, das heißt jenen Typ mathematischen Naturwissens, das zur Zeit Galileis eingeführt wurde. Zu verwerfen bleibt auch der Glaube, daß alles, was diesem Aufkommen der strengen Wissenschaft vorausgegangen ist, nur eine Anhäufung von in sich nicht organischen Kenntnissen gewesen sei, unklare Vorahnungen, um nicht zu sagen Vorurteile und Illusionen. Allerdings kann man nicht vergessen, daß die Anfänge immer das Schwierigste darstellen. Denn wie hätte die vorwissenschaftliche Menschheit, der in der Tat all jene Mittel fehlten, welche die moderne Technik ihr dann verschaffen sollte, wohl nicht nur überleben und sich entwickeln, sondern auch noch in zahlreichen Bereichen - wie beispielsweise in der Kunst und in der Religion - außerordentliche Ergebnisse hervorbringen können, die die Menschen unserer Zeit nicht zu erreichen imstande wären, wenn jene Menschheit nicht über jenes fundamentale Wissen verfügt hätte; welches das des Lebens ist?

Betrachten wir unseren Biologiestudenten. Es ist nicht das Wissenschaftswissen, das ihm erlaubt, jenes im Buch enthaltene Wissenschaftswissen zu erwerben; es geschieht nicht kraft eines solchen Wissens, daß er

seine Hände oder seine Augen bewegt oder seinen Geist konzentriert. Das Wissenschaftswissen ist abstrakt, es ist die intellektuelle Intuition einer gewissen Anzahl von idealen Bedeutungen. Aber der Bewegungsakt der Hände hat nichts Abstraktes. Das Wissenschaftswissen ist in jenem Sinne zunächst objektiv, daß es die Erkenntnis einer Objektivität ist. Diese wird nur wahrgenommen, insoweit sie sich in der Bedingung befindet, "vor" uns da zu sein, sich so zu zeigen und auf diese Weise von unserem Blick erreicht wie erkannt werden zu können. *Aber das Wissen, die-Hände-zu-bewegen; das Wissen, die-Augen-zu-wenden - das heißt das Lebenswissen - hat auf keinerlei Weise noch in irgend-einer Hinsicht etwas Objektives. Es besitzt kein Objekt, weil es in sich keinen Bezug zum Objekt trägt, weil sein Wesen nicht dieser Bezug ist.*

Wenn das Wissen, das in der Bewegungsmöglichkeit der Hände enthalten ist, ein Objekt besäße, nämlich im vorliegenden Fall diese Hände und ihren potentiellen Ortswechsel, dann würde sich diese Bewegung der Hände nicht ereignen. Das Wissen hielte sich vor ihr wie vor etwas Objektivem, von dem es für immer durch die Distanz der Objektivität getrennt würde, nicht imstande, es jemals einzuholen. In genau dem Maße, wie die Bewegung der Hände als etwas Objektives angesehen wird und solange dies geschieht, erscheint - für denjenigen, der diese Bewegung als ein Objekt betrachtet - die Möglichkeit, auf dieselbe einzuwirken und vor allem sie auszulösen, als rätselhaft und mit Magie zusammenhängend. Nur indem man in das Leben eindringt und erkennt, daß in ihm jenes Wesen vorliegt,

p. 26

das jede Äußerlichkeit aus sich ausschließt, weil es jeden Bezug zum Objekt aus sich ausschließt, mithin jede Intentionalität und jede Ek-stasis - nur dann gelangt man dazu, dieses Rätsel zu heben. Die Fähigkeit, sich tatsächlich mit dem Können der Hände zu vereinen und sich mit ihm zu identifizieren; zu sein, was es ist, und zu tun, was es tut, solch eine Fähigkeit liegt allein *bei einem Wissen, das mit diesem Können verschmilzt, weil es nichts anderes als die Selbsterfahrung ist, die letzteres beständig in sich erfährt, das heißt seine radikale Subjektivität.* Nur in und durch die Immanenz seiner radikalen Subjektivität ist das Können der Hände sowie eines beliebigen Könnens im allgemeinen möglich, denn es ist so im Besitz seiner selbst und *kann* sich auf diese Weise zu jedem Augenblick entfalten. Ein solches Wissen ist genau das Lebenswissen, da dieses die Ekstase der Objektivität aus sich ausschließt. Es ist ein Wissen, das nichts sieht und für das es nichts zu sehen gibt; es besteht im Gegenteil in der immanenten Subjektivität seiner reinen Selbsterfahrung und im Pathos dieser Erfahrung.

p. 27

Nun ist das Lebenswissen (ein Ausdruck, der uns von jetzt ab tautologisch erscheint) nicht nur die äußere Bedingung des Wissenschaftswissens in dem Sinne, daß der Wissenschaftler wissen muß, wie er die Seiten seines Buches umblättert, sondern es ist auch die innere Bedingung dazu. Das Wissenschaftswissen, so sagten wir, ist nur eine Modalität des Bewußtseinswissens, das heißt des Bezugs zum Objekt. Aber dieser Bezug ist selbst nur auf dem Grund des Lebens in ihm möglich. Der Bezug zum Objekt ist die Schau des Objekts, ob es

sich dabei um die sinnliche Schau des sinnlichen Objekts oder um die intellektuelle Schau eines intelligiblen Objekts handelt wie beispielsweise Zahl, abstraktes Verhältnis, Idealität jeder Art usw. Folglich erschöpft sich das in der Schau des Objekts enthaltene Wissen keineswegs im Wissen des Objekts. Es schließt das Wissen der Schau selbst ein, die nicht mehr das Bewußtsein ist, der intentionale Bezug zum Objekt, sondern das Leben.

Dies geht aus Descartes' Cogito hervor, das eine der berühmtesten Analysen des philosophischen Denkens darstellt und trotz des Überreichtums an Kommentaren nichtsdestoweniger meistens unverstanden bleibt. Der Hauptgrund dieser Fehlinterpretation ist interessant, weil er ein bemerkenswertes Beispiel dafür bietet, was sicherlich die Illusion des theoretischen Wissens genannt werden muß. Diese Illusion erhält ihre äußerste Zuspitzung in der modernen Kultur mittels der Substitution des Referenzgehalts durch die Diskursivität und der eigenen Weise, wie ein solcher Gehalt sich von selbst in der Erscheinung des Seins setzt und darin fort-schreitet, nämlich mittels der Substitution durch einen entsprechenden Diskurs, das heißt durch einen Text und seine objektive Gegebenheitsweise. Das Cogito tritt in der Tat in einem Text auf, und zwar in den beiden ersten "Meditationen", so daß man es als einen Teil dieses Textes, als eine Aussage ansehen kann: "Ich denke, also bin ich." Dies ist evident. Ich sehe sehr wohl, daß ich existieren muß, um zu denken, so wie ich sehe, daß zwei und drei fünf sind, usw. Was hierbei evident ist, was das Bewußtsein in einem klaren und deut-

p. 28

lichen Sehen sieht, ist das Objekt des Denkens, im vorliegenden Fall meine Existenz, sofern sie in meinem Denken einbeschlossen ist. Das so verstandene und vergegenwärtigte Cogito ist ein Moment des theoretischen Wissens, dessen erstes Moment und zugleich das Modell eines jeden möglichen theoretischen Wissens. Vorausgesetzt, daß letzteres sich dieser Bedingung des klaren und deutlichen Sehens unterwirft, wird es ein sicheres und gefestigtes Wissen sein. Was diese Aktualisierung des theoretischen Wissens in der Evidenz betrifft, so handelt es sich um eine Modalität des Bewußtseinswissens im allgemeinen, das heißt um ein Gegenstandsbewußtsein.

Wenn also der Text des Cogito eine Evidenz innerhalb des theoretischen Wissens ist, so ist seine Bedeutung freilich davon verschieden. Es handelt sich um das Außerspielsetzen und um den Ausschluß eines jeden Wissens dieses Typs, des Wissenschafts- wie Bewußtseinswissens im allgemeinen, und zwar zugunsten eines Wissens von anderer Natur. Dessen unterscheidende Haupteigenschaft besteht eben darin, jeden Bezug zum Objekt und jede mögliche Objektivität aus sich auszuschließen, folglich jede Evidenz sowie insbesondere jedes wissenschaftliche und theoretische Wissen. Und dies geschieht so:

Descartes stellt das Sehen im allgemeinen als Quelle und Grundlage einer jeden Erkenntnis in Frage, welche diese auch immer sei. "Im allgemeinen" heißt: gleich ob es sich um die sinnliche Intuition der sinnlichen Welt handelt oder um die intellektuelle Intuition rationaler Wahrheiten. Falls nämlich die sinnliche Welt vielleicht

nicht existiert (da sie nur ein Traum ist) und die Gesamtheit rationaler Wahrheiten falsch ist (da irgendein böser Geist mich täuschen kann, wenn ich glaube, daß zwei und drei fünf sind, oder: "damit ich denke, muß ich gewiß existieren"), dann ist dies nur so, weil die Schau, jede denkbare Schau, trügerisch ist - die klarste ebenso wie die undeutlich verbleibende. Die scheinbar am meisten unzweifelhafte Evidenz wie beispielsweise die des Cogito kann einem Zweifel nicht entgehen, der die Evidenz als solche trifft. Aber falls die Schau in sich selbst trügerisch ist, falls das Medium der Sichtbarkeit, worin Jegliches sichtbar wird, keines ist, das heißt kein Erscheinen- oder Sehenlassen, sondern ein In-Irrtumführen, ein Verbergen und Täuschen, und falls die transzendente Bedingung einer jeden möglichen Erkenntnis an sich, in Wirklichkeit, ein Prinzip der Falschheit und des Irrtums ist - wie kann dann irgendein theoretischer Diskurs fortgesetzt werden, und wie kann vor allem das Leben der Menschen ganz einfach weitergehen?

p. 29

Es kann weitergehen, weil es über ein anderes Wissen als jenes verfügt, das in der ersten "Meditation" weggetrieben wird. Dieses zweite Wissen ist das Leben, sein Sich-selbst-empfinden und sein Sich-selbst-erfahren-in-jedem-Punkt-seines-Seins. In diesem "Empfinden" und "Erfahren" gibt es weder Bezug zum Objekt noch Objekt, weder Ek-stase einer Welt noch Welt überhaupt. "Empfinden" und "Erfahren" sind hier dem Los dieses Bezugs zur Welt sowie dem der Welt selbst gegenüber völlig indifferent, so beispielsweise, was deren Existenz oder Nichtexistenz betrifft. Wenn ich mithin träume, so

existieren das Zimmer, das ich zu sehen glaube, und die Personen, zu denen ich zu sprechen glaube, möglicherweise nicht. Aber falls ich während dieses Traums einen Schrecken verspüre, so ist dieser absolut, was er ist: unberührt und unverändert in seinem Sein von der Entstellung durch die Schau, durch die Trübung des ekstatischen Mediums der Sichtbarkeit, worin alles sichtbar wird, was mir zu sehen gegeben ist. Wenn jedoch der Schrecken trotz der Entartung des Weltbezugs und des Zusammenbruchs jeder Objektivität unversehrt bleibt, dann in dem Maße, wie dieser intentionale Bezug zu einer Welt nicht mehr im Schrecken selbst auftritt und keinen Platz in ihm hat. Das heißt in dem Maße, wie sich der Schrecken nie selbst mittels dieses Bezugs gibt noch durch irgendeine Schau oder durch die Ekstase, in der jede Schau gründet. Wie gibt sich aber der Schrecken selbst? Insofern er sich selbst empfindet, im Sich-selbst-empfinden als solchem, das das Wesen der Affektivität bildet. Die transzendente Affektivität ist die ursprüngliche Weise der Offenbarung, und durch diese Weise offenbart sich das Leben sich selbst, wodurch es als das möglich ist, was es ist - als das Leben. Dadurch widersetzt sich das Lebenswissen radikal dem Bewußtseins- und Wissenschaftswissen, das heißt dem, was im allgemeinen Erkenntnis genannt wird. In der Cogitatio, wie sie von fast allen Kommentatoren Descartes' verstanden wird, insbesondere von Husserl und Heidegger, gibt es ein Cogitatum. Das Bewußtsein ist immer Bewußtsein von etwas, es offenbart anderes als sich selbst. Durch die Sinnesempfindung wird beispielsweise etwas empfunden, folglich in und durch

diese Empfindung offenbart. Ebenso offenbart die Wahrnehmung das wahrgenommene Objekt, die Einbildung einen Phantasiegehalt, das Gedächtnis eine Erinnerung, der Verstand einen Begriff usw. In seinem ihm eigentümlichen Wissen offenbart das Leben hingegen nichts anderes, keine Andersheit, keine Objektivität, nichts von ihm Verschiedenes oder Fremdes. Und eben deshalb ist es das Leben, denn was es ursprünglich empfindet, ist es selbst; was es ursprünglich erfährt, ist es selbst; wovon es ursprünglich affiziert wird, ist es selbst. Weil alles, was in sich dieses Wesen des Sichselbst-affizierens im Sinne des Selbstaffiziertseins und des Selbstaffizierenden trägt, lebendig ist und dies allein ist. Aber die Selbstaffektion ist kein leerer oder formaler Begriff, keine spekulative Aussage, sondern sie definiert die phänomenologische Realität des Lebens selbst, das heißt eine Realität, deren Substantialität ihre reine Phänomenalität ist und deren reine Phänomenalität die transzendente Affektivität bildet. Weil der Schrecken nichts anderes als die Affektivität seiner Selbstaffektion ausmacht, *ist* er absolut und wäre nicht weniger, wenn es auf der Welt nichts anderes gäbe als ihn oder vielmehr wenn es überhaupt keine Welt gäbe: Auf jeden Fall gäbe es diese reine Selbsterfahrung, die der Schrecken stumm in sich als sein Erleiden erfährt - es wäre das Leben.

p. 31

Was vom Schrecken wahr ist, der in seinem ihm eigenen Sein, im Fleisch seiner Affektivität, unversehrt ist, selbst wenn die ihn im Traum der Welt begleitenden Vorstellungen sich als täuschend erweisen sollten, gilt nicht weniger von der Schau selbst, wenn wir in ihr nur

von allem absehen, was sie sieht, sowie vom Sehen selbst als dem Vermögen, sich auf das Gesehene zu beziehen, das heißt als Sehenlassen. Denn falls dieses Sehenlassen in Wirklichkeit ein Verbergen, Entstellen und In-Irrtum-führen ist, so existierte es dennoch in seiner reinen Selbsterfahrung weiter als ein Sehen, das sich in jedem Punkt seines Seins selbst empfindet und erfährt; es existierte weiter als lebendige Schau. *Sentimus nos videre*, sagt Descartes.⁶ Mithin gibt es ein bleibendes Sich-selbst-empfinden, das absolut "wahr" ist, selbst wenn das Sehen dieser Schau und alles, was sie sieht, falsch wäre.

p. 32

Allerdings ist zu beachten, unter welcher Bedingung dies gilt. Die subjektive Erfahrung der Schau kann nur dann absolut "wahr" sein - während sowohl die Schau als auch das von ihr Gesehene falsch sind -, falls das Offenbarungsvermögen, das die Schau sich selbst offenbart, grundsätzlich von jenem Offenbarungsvermögen verschieden ist, in dem die Schau das Gesehene entdeckt, da das zweite Vermögen zweifelhaft ist. Das Offenbarungsvermögen, worin sich die Schau sich selbst offenbart, ist das Lebenswissen, das heißt das Leben. Das Offenbarungswissen, worin die Schau ihr Objekt, das Gesehene, entdeckt, ist das Bewußtseinswissen, worin sich ihrerseits die Wissenschaft, jede Erkenntnis im allgemeinen, gründet. Diese beiden Vermögen sind grundlegend darin verschieden, daß das zweite Vermögen sich im Bezug zum Objekt und in dessen letzter

⁶ Brief an Plempius vom 3. Oktober 1637, in: Ders., *Oeuvres I: Correspondance* (ed. Adam/Tannery), Paris: Vrin 1974, 413: "Wir empfinden, daß wir sehen."

Begründung erschöpft: im Hervorbrechen eines ersten Abstands, in der Distanzierung eines Horizonts, in einer Ek-stase. Die Phänomenalität, die dieses Vermögen stiftet, ist die der transzendentalen Äußerlichkeit, in der jede Form von Äußerlichkeit und Objektivität wurzelt, insbesondere die Objektivität der Wissenschaftswelt. Im Offenbarungsvermögen des Lebens hingegen gibt es weder Abstand noch Differenz, denn das Leben ist ein Sich-selbst-erfahren ohne Distanz, und die Phänomenalität, worin diese Erfahrung besteht, ist die Affektivität.

Descartes hat an der Wahrheit der Wissenschaft niemals gezweifelt und noch weniger wollte er sie kritisieren. Seine Absicht ist es im Gegenteil, die Wissenschaft zu legitimieren, genauer gesagt die gerade aufkommende mathematische Naturwissenschaft, die er vor seinen Augen mit Verwunderung entdeckt und deren außergewöhnliche Entwicklungen er feststellt. Aber es war Descartes' Genie vorauszuahnen, daß sich dieses Wissen nicht selbst genügt und ein anderes Wissen von anderer Art voraussetzt. Der Zweifel, der in der ersten "Meditation" jede sinnliche oder intelligible Wissensform trifft, jeden Bezug zum Objekt und somit jede mögliche Welt, welche auch immer es sei, hat zum Ziel, das geheime Wissen erscheinen zu lassen, das der genannte Bezug in sich birgt, indem dieser, das heißt jede bis dahin bekannte Wissensform, durchgestrichen wird. Denn Descartes behauptet nicht nur, daß es zwei heterogene Wissensformen gibt, die er einerseits die Erkenntnis der Seele oder auch die Idee des Geistes und andererseits die Erkenntnis des Körpers, das heißt den

p. 33

Bezug zum Objekt nennt. Vielmehr hat die zweite "Meditation" ausdrücklich folgenden Aufweis zum Thema: 1) Die Erkenntnis der Seele ist grundlegender und gewisser als die Erkenntnis des Körpers (Titel der "Meditation": "Über die Natur des menschlichen Geistes und daß er leichter als der Körper zu erkennen ist"). 2) Auf diesem absolut sicheren Lebenswissen beruht die Erkenntnis des Körpers, das heißt der Welt, und folglich das Bewußtsein und die Wissenschaft im allgemeinen.

Die erste Beweisführung erfolgt durch die radikale Unterscheidung der Idee des Geistes (der Erkenntnis der Seele) von allen anderen Ideen,⁷ die Ideen realer oder idealer Objekte sind. Der Unterschied besteht darin, daß die Idee des Geistes kein Cogitatum hat, das heißt gerade kein Objekt. Die Idee des Geistes ist das ursprüngliche Offenbarungsvermögen, kraft dessen die Cogitatio (die Seele, das Leben) ihre eigene Offenbarung und nicht die irgendeiner Objektivität, eines Cogitatum ist. So offenbart der Schrecken sich selbst, und in sich selbst, in seiner Affektivität, offenbart er nichts anderes. Daß das Lebenswissen (die Erkenntnis der Seele) nunmehr die Erkenntnis des Körpers, jede Objekterkenntnis, gründet, rührt daher, daß sich die Idee des Geistes nicht nur allen anderen Ideen widersetzt, sondern auch deren gemeinsames Wesen bildet. Auf diese Weise kann jede Idee, die in sich ein Cogitatum trägt (die Idee eines Menschen, eines Dreiecks, eines

⁷ Vgl. Sixièmes Objections, in: Descartes, Oeuvres IX-1 (ed. Adam/Tannery), Paris: Vrin 1973, 241 f.

Gottes), nur dann zum Sein gelangen, wenn sie eine Idee des Geistes und als Idee des Geistes zuerst die reine und bloße Selbsterfahrung ist, die sie sich selbst so offenbart, wie sie in sich als Cogitatio, als Modalität des Lebens oder der Seele, ist, das heißt selbst dann, wenn es auch keinen Menschen, kein Dreieck und keinen Gott gäbe.

Die Schau des Objekts setzt das Wissen der Schau selbst voraus, und dieses Wissen der Schau ist ihr eigenes Pathos, nämlich die Selbstaffektion der absoluten Subjektivität in ihrer transzendentalen Affektivität, wobei transzendental heißt: was sie als Subjektivität, als Leben, ermöglicht. Im Maße dieser Voraussetzung ist dann diese Schau des Objekts nie eine bloße Schau, sondern sie ist eine Sinnlichkeit, weil sie sich ständig selbstaffiziert und nur in dieser Selbstaffektion ihrer selbst sieht. Und deshalb ist die Welt kein bloßes Schauspiel, das einem unpersönlichen und leeren Blick dargeboten wäre, sondern sie ist eine sinnliche Welt, keine Welt des Bewußtseins, sondern eine *Lebenswelt*: mithin eine Welt, die nur dem Leben gegeben ist, die für, in und durch das Leben existiert. Denn das, worin sich jede mögliche "Welt" bildet: die Eröffnung eines *Außen*, die ursprüngliche *Ent-Äußerung* irgendeiner Außenheit (wie beispielsweise die einer Zahl), kann nur insoweit hervorgebracht werden, wie sich diese Hervorbringung selbstaffiziert, folglich in und durch die *Affektivität* dieser Hervorbringung. Auf diese Weise sind die Dinge nicht erst nachträglich sinnlich. Sie nehmen jene Tonalitäten, mit denen sie vor uns als drohend oder heiter, traurig oder indifferent emportauchen,

nicht aufgrund von Bezügen an, die sie in einer Geschichte mit unseren Wünschen und mit dem endlosen Spiel unserer eigenen Interessen knüpfen. Vielmehr tun die Dinge nur all dies und sind dazu nur imstande, weil sie von Geburt an affektiv sind, weil es ein Pathos ihres Zum-sein-kommens gibt, und zwar als das Zu-sich-selbst-kommen des Seins in der Trunkenheit und im Leiden des Lebens.

p. 35

Die Abstraktion, die die Wissenschaft vornimmt, ist daher eine zweifache. Es handelt sich zunächst um die Abstraktion, die die wissenschaftliche Welt als solche definiert, als eine Welt, die im Sein der Natur die sinnlichen Qualitäten und die affektiven Prädikate außer Spiel setzt, die diesem a priori zugehören, um nur die Formen davon zurückzubehalten, die sich für eine ideale Bestimmung eignen. Das Außerachtlassen der subjektiven Eigenschaften einer jeden möglichen Welt ist vom methodologischen Standpunkt aus in dem Maße unabdingbar, wie es die Definition von Verfahrensweisen wie zum Beispiel die quantitative Messung erlaubt, wodurch das Erreichen von sonst unzugänglichen Erkenntnissen ermöglicht wird. Aber die im übrigen unendliche Entwicklung dieses idealen Wissens kann in ihrer Legitimität nur insoweit fortgesetzt werden, wie sie sich der Grenzen ihres Forschungsfeldes klar bewußt ist, wobei diese Grenzen von dieser Entwicklung selbst gezogen werden. Es kann letzterer in der Tat nicht entgehen, daß die Ausklammerung der sinnlichen und affektiven Eigenschaften die Ausklammerung des Lebens selbst voraussetzt, das heißt dessen, was die Humanitas des Menschen ausmacht. Es handelt

sich um diese zweite Abstraktion, die die Wissenschaft nunmehr in dem Sinn vornimmt, den wir heute diesem Wort geben: um die Abstraktion vom Leben schlechthin, das heißt vom allein Maßgeblichen.

Hierbei ist der Ausdruck Abstraktion noch sehr schwach gewählt und trifft im übrigen nicht ganz zu. Denn wenn die Wissenschaft auch von den sinnlichen Naturprädikaten "abstrahiert", insofern sie diese in ihren Methodologien und Berechnungen nicht weiter beachtet, so entwickelt sie sich nichtsdestoweniger von dieser Natur aus, von der sie nur die ihr wichtigen Eigenschaften zurückbehält und ohne die Naturerkenntnis im letzten aufzugeben, die sie mittels der von ihr gewählten Wege verfolgt. *Was hingegen das Leben ist, davon hat die Wissenschaft keinerlei Idee und sorgt sich keineswegs darum; sie hat und wird niemals irgendeinen Bezug zu ihm haben.* Denn einen Zugang zum Leben gibt es nur innerhalb und durch das Leben, wenn zutrifft, daß allein das Leben sich in der Affektivität seiner Selbstaffektion auf sich bezieht. Aber im "Sich-beziehen-auf" des Lebens gibt es keinen "Bezug", keine Ek-stase, kein "Bewußtsein", während die Wissenschaft sich insgesamt und ausschließlich innerhalb des Weltbezugs bewegt und nur ihn sowie Objekte kennt. Deshalb ist sie im Prinzip aufgrund ihrer letzten ontologischen Fundamente objektiv. Und deshalb verkennt sie und wird für immer verkennen, was sich durch eigenes Selbst-erfahren und eigenes Selbst-affizieren in der radikalen Immanenz seiner Affektivität - und in dieser allein - in sich selbst als das Leben gegenwärtigt und verwesentlicht.

p. 36

Denn die Welt ist ein Medium reiner Äußerlichkeit. Alles, was in ihr die Bedingung seines Seins findet, bietet sich immer nur als Außen-sein an, als Wand der Äußerlichkeit, als Oberfläche, als ein Strand, der sich dem Blick anträgt und über den dieser Blick endlos hinweggleitet, ohne jemals in das Innere davon eindringen zu können, was sich ihm hinter einem neuen Aspekt, einer neuen Vorderseite oder einer neuen Blende entzieht. Da nämlich dieses Sein nur Äußerlichkeit ist und kein Inneres besitzt, ist sein Gesetz das Werden, das unaufhörliche Emportauchen neuer Seiten wie Flächen, und die Erkenntnis stellt der spurenhafte Abfolge all dieser Köder nach, von denen ein jeder sich ihr nur als anwesend erweist, um sogleich sein Sein heimlich verschwinden zu lassen, das er nicht hat, und um die Erkenntnis an ein anderes Sein zu verweisen, das mit ihr dasselbe Spiel treibt. Kein Inneres, das heißt nichts Lebendiges, *das in seinem eigenen Namen sprechen könnte, im Namen des von ihm Erfahrenen*, im Namen dessen, was es gibt. Es gibt nur "Dinge", es gibt nur den Tod, denn im Vor-aus der Welt und in ihrem ekstatischen Entbergen zeigt sich und ex-poniert sich nur das immerwährende "Vor", das immerwährende "Außen", anders gesagt: das Objekt.

p. 37

Auf diese Weise tritt das Spiel eines Wissens, das nicht nur die Lebenswelt außer Spiel setzt, sondern schlimmer noch das Leben selbst bzw. was wir sind, von vornherein mit schwerwiegenden Folgen auf. Wenn die Kultur, deren Selbstveränderung und Steigerung, Angelegenheit des Lebens ist, so erscheint das von uns bisher nur kurz Angedeutete in einer bedrohlichen Evidenz:

Da die Wissenschaft keinerlei Verhältnis zur Kultur besitzt, hat die wissenschaftliche Entwicklung nichts mit der kulturellen Entwicklung zu tun. Im Grenzfall läßt sich eine Überentwicklung des Wissenschaftswissens denken, die mit einem Schwund der Kultur einhergeht, mit einer Rückbildung der Kultur in gewissen Bereichen oder in allen Bereichen gleichzeitig, wobei am Ende dieses Prozesses die Vernichtung der Kultur stehen kann. Eine solche Darstellung ist weder ideal noch abstrakt; sie ist die Gestalt der Welt, in der wir leben - einer Welt, worin ein neuer Typ von Barbarei empor taucht, der ernster als alle vorausgegangenen ist und dessen Gefahr darin besteht, daß der Mensch heute tatsächlich daran zugrunde gehen kann.

Das Lebenswissen als ein Wissen, worin das Leben sowohl das erkennende Vermögen wie das von ihm Erkannte bildet und auf diese ausschließliche Weise seinen "Gehalt" empfängt, nenne ich Praxis. Was ein solches Wissen kennzeichnet, haben wir gesehen, daß es nämlich in Abwesenheit jeder Ekstase in ihm keinerlei Bezug zu einer möglichen "Welt" gibt, welche auch immer es sei. Das Wissen, das im Gegenteil diesen Bezug definiert, nenne ich Theorie. Zur Theorie gehört grundsätzlich, daß sie die Theorie eines Objekts ist. Bei allen passenden und unpassenden Gelegenheiten sprechen wir immer von einem praktischen und einem theoretischen Gesichtspunkt sowie vom Unterschied zwischen beiden, als ob dies selbstverständlich wäre. Allerdings bleibt dieser Unterschied hinsichtlich seines Prinzips dunkel, weil er in den Letztstrukturen des Seins überhaupt wurzelt und endursächlich in dessen

unsichtbarem *Grund*. Und nur in diesem tiefsten Grund kann der Unterschied erhellt werden.

Insofern die Kultur die Kultur des Lebens ist und auf dem ihr eigenen Wissen beruht, ist sie wesentlich praktisch. Sie besteht in der Selbstentwicklung der subjektiven Potentialitäten, die dieses Leben bilden. Handelt es sich um die Schau, die in unserer Analyse als Beispiel gewählt wurde, um uns die Natur dieses ursprünglichen Lebenswissens verständlich zu machen, so wird jeder leicht den folgenden Unterschied mitvollziehen. In seinen "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" von 1844 spricht Marx⁸ einerseits von jenem "rohen" Auge, das keiner deutlichen Wahrnehmung des von ihm Betrachteten fähig ist und auch keineswegs dasselbe künstlerisch würdigen kann, sowie andererseits vom "ausgebildeten" Auge, dessen verfeinerter Gebrauch als solcher in seinem Pathos, im ästhetischen Genuß beruht. Und wenn es sich um die subjektiven Bewegungspotentialitäten handelt, so wird jeder auf ähnliche Weise den Unterschied zwischen dem Körper eines Tänzers machen, der fähig ist, seine Kraft zu beherrschen und offensichtlich zu mehren, und dem Körper eines Individuums, das ungeübt und ungeschickt ist. Dasselbe gilt für die Sprechweise eines Schauspielers, die Atmung eines Sängers usw. Wir werden Gelegenheit haben, ausführlich vom Lebenswissen zu sprechen und zu verstehen, warum die Kultur nicht nur die einfache Verwirklichung von ein für allemal definierten

⁸ In: Marx-Engels Werke (Ergänzungsband Schriften bis 1844, I. Teil), Berlin 1973, 540 ff. (Anm. d. Übers.).

Vermögen ist, sondern gerade deren "Entwicklung" oder "Weiterbildung".

In praktischer Hinsicht nimmt die Kultur verschiedene Formen an. Zunächst die Elementarformen, die die konkreten Modalitäten des unmittelbaren Lebensvollzugs sind. So zeichnet sich jede Kultur durch ein spezifisches Tun bezüglich der aktiven Herstellung der nützlichen Lebensgüter und ihres Verbrauchs aus: Nahrung, Kleidung, Wohnung usw. Hinzu tritt das spontan selbständige Spiel des Lebens selbst: die Feier seines Geschicks, die Erotik, der Bezug zum Tod. Ein solches "Tun" drückt sich in verschiedenen Riten aus, die jeder Gesellschaft die ihr eigene Physiognomie verleihen. Die gesellschaftliche Organisationsform mit ihrer scheinbar objektiven Strukturierung ist im theoretischen Sehen nur die äußere Darstellung dessen, was in sich Praxis ist und im Leben der absoluten Subjektivität - und in ihm allein - den Ort seiner Realität als Prinzip seiner Entwicklung sowie der "Gesetze" findet, die letztere leiten. *Diese Gesetze sind nicht die Gesetze des Bewußtseins; es sind nicht die theoretischen Gesetze, die an die Weise gebunden sind, wie wir uns die Dinge vorstellen und sie denken. Es sind praktische Gesetze, die Gesetze des Lebens.* Als solche haben sie ihren Ursprung in der Subjektivität, bieten sich an und handeln unter der Form von Bedürfnissen, und zwar in dem Sinn, den wir diesem Wort geben, nämlich als Bedürfnisse, die genau vom Wesen des Lebens her verstanden werden, das heißt von diesem Wesen vorgeschrieben und gewollt sind. Auf diese Weise sind Bedürfnis und Arbeit zwei elementare Modalitäten der Praxis, wobei sich die eine jeweils in der

p. 39

Verlängerung der anderen ansiedelt. Die Arbeit oder eher das Tätigsein als "Aktivität" in seiner spontan selbstständigen Form ist nichts anderes als die Steigerung, als die Verwirklichung des Bedürfnisses zu seiner Vollen-
dung.

Aber die Subjektivität insgesamt ist Bedürfnis. Die höheren Bedürfnisse, die aus der Natur des Bedürfnisses selbst folgen, ergeben die ausgebildeten Kulturformen, die in der Kunst, Ethik und Religion vorliegen. Die Anwesenheit dieser "höheren" Formen in jeder bekannten Zivilisation ist nicht nur eine einfache empirische Gegebenheit, mit deren Existenzfeststellung man sich begnügen sollte. Kunst, Ethik und Religion wurzeln vielmehr im Wesen des Lebens, so daß der Grund ihres Auftauchens demjenigen verständlich wird, der in diesem Wesen zu lesen weiß.

p. 40

Ebenso ist die Barbarei, das heißt die Rückbildung der Verwirklichungsweisen des Lebens, der Schlußpunkt seiner Steigerung, kein unverständliches und unheilvolles Ereignis, das von außen her eine Kultur auf dem Höhepunkt ihrer Entfaltung trifft. Die Art und Weise, wie die Barbarei nach und nach jeden Bereich der gesellschaftlichen Aktivität ansteckt, sowie das allmähliche Verschwinden der ästhetischen, ethischen und religiösen Dimensionen aus der organischen Gesamtheit einer menschlichen "Welt" sind gleichfalls von einem Vorgang her zu verstehen, der das Wesen des Seins affiziert. Dieses Sein wird dabei als jenes Prinzip aufgefaßt, aus dem alle Kultur mit ihren konkreten Verwirklichungsmodalitäten hervorgeht, insbesondere was deren höchste Form betrifft. Ein solches von der Barbarei

affiziertes Sein ist daher eine Krankheit des Lebens selbst.

Die Fragen, die die Barbarei in ihrer historialen Herkunft aus der Kultur heraus betreffen sowie diese Kultur selbst, sofern sie als die Voraussetzung der ganzen Entwicklung gefaßt wird, gliedern sich wie folgt:

1) Wie ist die Möglichkeit der Kultur selbst zu verstehen, das heißt letztlich das Wesen des Lebens? Was muß dieses sein, um a priori und notwendigerweise die Entwicklung einer Kultur möglich zu machen?

2) Wie verwirklicht sich eine solche Entwicklung, um jene Formen zu erreichen, die sich als "höhere" geben? Warum kleiden sich solche Formen in die konkreten, bestimmten Modalitäten, wie es die Kunst, die Ethik und die Religion sind?

3) Wenn das Leben notwendigerweise die Kultur als Bewegung seiner Selbstveränderung mit dem Ziel seiner Selbststeigerung hervorbringt, wie ist es dann im Gegenzug hierzu imstande, sich in Prozesse der Entartung und Verkümmern umzukehren? Nicht die Barbarei selbst ist befremdlich, solange man sich mit ihrer Feststellung begnügt. Ihre Möglichkeit selbst ist es, das heißt ihre Herkunft aus einem Wesen heraus, das innerlich als Selbststeigerung errichtet ist und gerade die Kultur beinhaltet. Man muß wirklich das absolute phänomenologische Leben mit dem biologischen Leben verwechseln und naiverweise das erstere vom letzteren her verstehen, um die Gesamtheit der Verfallsphänomene, die die lebendigen Organismen stören, auf die Ebene der gesellschaftlichen Strukturen zu verlegen und den Niedergang und dann den Zusammen-

p. 41

menfall dieser Strukturen ganz "natürlich" zu finden: Wie die Individuen sind die Zivilisationen sterblich, das ist alles!

Wie die biologischen Individuen! Denn was die Individuen betrifft, von denen in der Sphäre der Kultur oder der Barbarei die Rede sein kann, so haben sie nichts mit den Moleküleinheiten zu tun, deren Zerfall sich am Ende eines objektiven Prozesses beobachten läßt. Weil die Individuen Weisen des absoluten Lebens sind und in sich dessen Wesen tragen, das heißt das Wesen der Selbststeigerung, wird der Gedanke ihres Verschwindens oder ihres Verfalls von ihnen nicht nur wie ein Skandal erlebt. In den Augen des Philosophen, der imstande ist, in das Wesen einzudringen, das aus den Individuen Lebende macht, offenbart sich dieser Gedanke als eine Unmöglichkeit von apriorischer Natur. Es ist Nietzsches geniale Sicht, diese Aporie bemerkt zu haben und dadurch zu außerordentlichen Analysen genötigt worden zu sein, um einen Lösungsversuch zu unternehmen.

Auf Erden wächst alles und nimmt wieder ab. Der von oben herab geworfene Blick auf das Gesamt des äußerlichen Seins verinnerlicht, was er von den Dingen gelernt hat, und versucht, so gut er kann, sich daran zu gewöhnen. Dies nennt man die Weisheit: jene der Historiker, Soziologen, Ethnologen und Biologen sowie aller, die sich dem anvertrauen, was sie sehen. Nur weiß man noch nichts vom Leben, wenn auf diese Weise "philosophiert" wird. Deshalb findet man das Leben in sich wie ein wildes Prinzip wieder, das mit dem Wissen nichts zu tun hat, welches nicht das seine ist, und, inso-

fern es weiß, was es ist, anderen Gesetzen als jenen gehorcht, die man ihm in den Handbüchern der positiven Wissenschaften beizubringen versucht. Das Leben setzt diesen keine bloßen Anwendungen oder Träume entgegen, sondern die reine und einfache Realität. Diese bringt die Paare und Sozietäten hervor und hört nicht auf, sie hervorzubringen, indem sie dieselben auf ihre eigene Kultur hin vorwärtstreibt, die jene des Verlangens schlechthin ist. Dieses *Verlangen* besitzt keinerlei Modell in den Dingen, weil es das Verlangen des *Lebens* und folglich das Verlangen des *Sich* ist.

Die Frage, die wir in diesem Buch aufwerfen, kann jene anderen nicht aussparen, die zuvor genannt wurden. Das Verständnis des unserer Epoche eigentümlichen Verfalls schließt ein, daß man weiß, wie der Niedergang des Lebens im allgemeinen möglich ist. Aber die Frage ist noch genauer. Es handelt sich darum, den besonderen Charakter der kommenden Barbarei klarzustellen, in deren Schatten wir bereits Blinden gleich taumeln. Die Behauptung, wonach die Verwirrung des modernen Zeitalters eine Folge der Überentwicklung des Wissenschaftswissens und der Techniken sei, die diese Überentwicklung zusammen mit der Abweisung des Lebenswissens erzeugt hat, könnte als zu allgemein wie zugleich als zu übertrieben erscheinen. Von daher ist es wichtig, die Beweisführung an deutlichen Beispielen vorzunehmen. Zunächst soll an die Kunst erinnert werden, was kein Zufall ist, denn sie wird als Offenbarerin dafür dienen, was hier vorläufig die Barbarei der Wissenschaft heißt.

2. Die Kunst als Wissenschaftskriterium

- p. 43 Die Wissenschaft hat als solche keinerlei Bezug zur Kultur, weil sie sich außerhalb jener Sphäre entwickelt, welche die der Kultur ist. Eine solche Situation, die wir im vorhergehenden Kapitel darzustellen versuchten, rechtfertigt in sich keine herabsetzende Bewertung sowie keine Verurteilung, um die Wissenschaft herabzustufen. Nur wenn man den Bereich der Wissenschaft als den einzig wirklich existierenden Seinsbereich versteht und daraufhin jener andere Bereich, worin das Leben und seine Kultur sich hält, ins Nichtsein oder in den Schein der Illusion verworfen wird, dann gehört es zur Pflicht des Philosophen einzugreifen. Um es nochmals zu sagen: Nicht das Wissenschaftswissen ist in Frage gestellt, sondern die heute damit verbundene Ideologie, wonach es das einzig mögliche Wissen ist, das alle übrigen ausschalten soll. Denn dies ist zumindest die einzige Gläubigkeit, die in der modernen Welt inmitten des Zusammenbruchs aller Gläubigkeiten weiterbesteht, nämlich die bereits begegnete und weltweit verbreitete Überzeugung, wonach Wissen mit Wissenschaft synonym sei.
- p. 44 Wenn wir das Kriterium der Kunst nehmen, um den Bezug der Wissenschaft zur Kultur zu ermessen, so werden wir vom Taumel ergriffen, denn wir finden uns dann wirklich vor ein Nichts gestellt. *Die Kultur ist in der*

Tat eine Aktivität der Sinnlichkeit, die Vollendung ihrer Vermögen, während die moderne Wissenschaft mit der Ausschaltung der sinnlichen Naturqualitäten das ihr eigene Feld definiert und sich selbst durch den Ausschluß dieser selben Sinnlichkeit bestimmt. Somit fallen Wissenschaft und Kunst in einen je unterschiedlichen Bereich auseinander, und zwar durch die Wirkung einer so radikalen Heterogenität dieser ihrer gegenseitigen Bereiche, daß das Denken eines möglichen Bezugs zwischen den beiden sich zumindest für den Augenblick als unmöglich erweist.

Wir werden uns durch den oberflächlichen Einwand nicht stören lassen, wonach es möglich sein soll, innerhalb der wissenschaftlichen Arbeit selbst und ihrer Ergebnisse zahlreiche "Schönheiten" zu finden. Die Aufnahmen, die mit Hilfe von Mikroskopen unterschiedlicher Größe erzielt wurden, sind nicht nur mit Recht wegen der Fremdartigkeit der Welten, die sie uns wahrzunehmen erlauben, berühmt, sondern unser Interesse gilt hier der Harmonie der Darstellungen, die sie uns liefern. Zusammen mit ihrer Kraft der Verzauberung verleiht eine solche Harmonie denselben einen unbestreitbar ästhetischen Charakter. Deshalb ist es nicht erstaunlich, daß solche Fotografien in vielen Werken über die Kunst zu finden sind, wo sie beispielsweise mit Malereien verglichen werden, die als avantgardistisch gelten und zu deren Rechtfertigung sie dann dienen sollen. Zu allen Zeiten haben im übrigen zahlreiche Künstler, insbesondere die größten unter ihnen, danach gestrebt, ihrem Suchen eine Erkenntnisbedeutung zu geben, indem sie sich vornahmen, in das Herz der

Dinge vorzustoßen und eine bis dahin unbekannte Offenbarung von ihnen hervorzubringen. Es mag hier genügen, die Namen von Leonardo da Vinci und Dürer zu erwähnen.

p. 45

Der überraschende Parallelismus, der sich in jüngster Zeit zwischen gewissen Forschungen im bildnerischen Bereich und verschiedenen wissenschaftlichen Entdeckungen einstellen konnte, wie eben zum Beispiel im Hinblick auf mikroskopische Phänomene, ist ein Hinweis - wenn nicht ein Beweis - für die Einheit wie für die Universalität des Wissens. So kann jede wirklich originale und mithin ungewöhnliche Schöpfung im Bereich des graphischen oder bildnerischen Schaffens ihre unvorhergesehene, aber unbestreitbare Ähnlichkeit mit irgendeinem Beleg, der von der Grundlagenforschung an den Tag gebracht wurde, als Vorwand benutzen und von letzterer eine Art Bestätigung erhalten. So war Kandinsky erschüttert, als er von Bohrs Theorien über die Atome Kenntnis bekam. Indem er darin die Idee einer Auflösung der objektiven Wirklichkeit oder zumindest einer Destruktion dessen erblickte, was bis dahin für die Natur der Dinge gehalten wurde, entnahm er diesem Sachverhalt einen mächtigen Antrieb, um bestimmten seiner Intuitionen ihre volle Entwicklung zu verleihen, die in dem enden sollte, was bald die abstrakte Malerei hieß.

Beschränken wir uns für den Augenblick auf die Beobachtung, daß die vorgenommene Annäherung zwischen gewissen ästhetischen Schöpfungen einerseits und wissenschaftlichen Ergebnissen andererseits die umgekehrte Bedeutung von jener hat, die man ihr zu geben

können glaubt. Daß die Fasern eines Blattes oder die Kristallstrukturen den Ergebnissen von Versuchen gleichen, die bezüglich der reinen graphischen Elemente wie Punkt, Linie usw. unternommen wurden, oder daß mikroskopische Aufnahmen von Pflanzen- oder Mineralformen mit Bildwerken - und vor allem den innovativsten - vergleichbar sind, zeigt nicht, daß der Bereich der Wissenschaft, und sei es auch nur teilweise, sich mit dem der Kunst deckt, das heißt mit der Sinnlichkeit und dem Leben. Ganz im Gegenteil haben die hervorgebrachten Ergebnisse von Kristall- und Pflanzenformen keinen ästhetischen Wert, weil sie "wissenschaftlich" sind und eine wissenschaftliche Wahrheit offenbaren oder die Gültigkeit bzw. Aufhebung von reinen Theorien belegen. Sie besitzen diesen ästhetischen Wert, insofern sie sich einer menschlichen Sinnlichkeit geben. Nur für diese und ausschließlich für diese hat und kann eine bestimmte Konstruktion oder Anordnung von Elementen eine bildnerische Bedeutung haben. *Die Gesetze, die diese wissenschaftlichen Dokumente schön sein lassen, sind die ästhetischen Gesetze der Sinnlichkeit; es sind nicht die mathematischen oder physikalischen Gesetze, die der Forscher an ihnen zu entziffern versucht.*

p. 46

Wenn nun solche Darstellungen dem Künstler oder Kunstliebhaber außer der Bedeutung, die sie für den Forscher haben, eine andere anbieten, so geschieht dies genau deshalb, weil die wissenschaftliche Welt abstrakt ist und von der Nichtbeachtung der sinnlichen Elemente her stammt, die a priori zur Natur und damit zu jedem Naturding gehören. Daß die Farben und sinnlichen Formen auf den Fotobildern bleiben, wo sie uns

durch die Harmonie ihrer Darstellung beeindrucken können, zeigt an, daß sie aus der Natur nicht weggelassen werden können und die Galileische Abstraktion darin besteht, ihnen keine Aufmerksamkeit mehr zu schenken bzw. sie nicht mehr in den Berechnungen erscheinen zu lassen - aber sie keinesfalls zu unterdrücken vermag. Dies hat seinen Grund darin, daß diese Farben und Formen für das Sein der Natur konstitutiv sind, denn die reale Natur ist die sinnliche Natur und nicht jenes Universum der Idealitäten, die die Wissenschaft ihr in ihren Konstruktionen und Theorien substituiert. Folglich sind die wissenschaftlichen Gegebenheiten sowie die Wissenschaft selbst nur insoweit der "Schönheit" fähig, als sie sich über die Abstraktion hinaus und in Wirklichkeit durch sie letztlich auf die einzig existierende Welt beziehen, die diejenige des Lebens ist.

p. 47

Warum die Kunst notwendigerweise innerhalb der menschlichen Erfahrung als eine der Grundformen jeglicher Kultur auftaucht, ist eine unserer Fragen, auf die wir nunmehr schon eine sichere Antwort geben können. Die Natur ist wesentlich eine sinnliche Natur, weil der Bezug zum Objekt - nämlich die Ek-stase letztlich, worin jede Natur und der Bezug selbst gründen - sich in seiner Transzendenz selbstaffiziert, so daß zum Beispiel das Sehen ein sinnliches Sehen ist. Deshalb begann Kant seine Forschung, als er die Bedingungen jeder möglichen Erfahrung, das heißt für ihn einer jeden möglichen Welt, aufsuchte, mit einer "Transzendentalen Ästhetik" - also mit der Analyse der Sinnlichkeit. Gewiß erfolgt diese Analyse auf einer Ebene, die noch

diejenige der Faktualität ist. Sie *begegnet* der Sinnlichkeit bei der Geburt der Welt, ohne wirklich das Motiv des sinnlichen Charakters dieser Geburt zu verstehen. Dieses Motiv ist für uns da: Die Welt ist eine sinnliche Welt, weil sie als *Lebenswelt* und nicht als Welt eines Bewußtseins in ihrem Grund affektiv ist, und zwar gemäß der innersten Möglichkeit ihrer ekstatischen Entfaltung.

Doch bildet die Sinnlichkeit nicht nur das apriorische Wesen einer jeden möglichen Welt, sondern sie definiert auch jenes der Kunst. "Nur durch das Gefühl [...] ist das künstlerisch Richtige zu erreichen," erklärt Kandinsky.¹ Sowie: "Da die Kunst auf das Gefühl wirkt, so kann sie auch nur durch das Gefühl wirken." Folglich besitzen die bekannten Gesetze des Schönen, da sie jene der Sinnlichkeit sind, nur den Schein der mathematischen, idealen und objektiven Gesetze. Selbst wenn es gelingen sollte, den Formen und Verhältnissen, die die verschiedenen Bildelemente einer Komposition unter sich knüpfen, eine streng mathematische Formulierung zu verleihen, so wäre dies nur die ideale Annäherung an die Verhältnisse und Gleichgewichte, die im Inneren der Sinnlichkeit auftreten und in ihr sowie in deren eigenen Gesetzen ihre Möglichkeit sowie ihre Erfordernisse finden, denen sie entsprechen, das heißt ihren letzten Grund. Deswegen sagt Kandinsky außer-

p. 48

¹ Über das Geistige in der Kunst, Bern: Benteli ¹⁰1952, 84 f. - In der französischen Übersetzung steht für Gefühl *sensibilité*, was in Henrys eigenem Text mit Sinnlichkeit wiedergegeben wird (Anm. d. Übers.).

dem: "Die Proportionen und Waagen sind nicht außerhalb des Künstlers, sondern in ihm."

In dem Maße, wie die Kunst die Verwirklichung der Fähigkeiten der Sinnlichkeit ist, bildet sie keinen Sonderbereich, sondern sie unterhält mit der Welt, ja mit jeder möglichen Welt im allgemeinen, eine Resonanz, wenn gilt, daß diese eine sinnliche Welt ist, die in der Sinnlichkeit geboren und von ihr getragen wird. Somit fällt die Lebenswelt, in der die Menschen leben, ganz unter die Kategorien der Ästhetik und ist von ihnen aus verständlich. Es ist eine Welt, die notwendigerweise schön oder häßlich ist. Wenn sie weder das eine noch das andere ist, so entspricht dies einer Art mittlerer Neutralität, die nur eine ästhetische Bestimmung unter anderen ist, das heißt ein bestimmter Zustand der Sinnlichkeit, der die Welt grundsätzlich übergeben ist. Deshalb schließt jede Kultur in sich die Kunst als eine ihrer Wesensdimensionen ein, denn die Kunst gehört von Natur aus zur Lebenswelt, in der die Menschen leben. Jeder Mensch als Bewohner dieser Welt ist nämlich in seiner Potentialität ein Künstler, zumindest ein solcher, dessen Sinnlichkeit als die transzendente Bedingung dieser Welt und ihres Erscheinens fungiert.

Was es jetzt zu verstehen gilt, ist die Bedeutung des Außerspielsetzens der Sinnlichkeit durch die Wissenschaft, ihr Ausschluß aus der Welt, deren begründende Möglichkeit sie indessen bildet. Im strengen Sinne ist dieser Ausschluß unmöglich, da die Sinnlichkeit, wie wir es gerade in Erinnerung gerufen haben, die transzendente Bedingung von allem ist, was die Form einer "Welt" zu empfangen vermag. Nur aus der wissen-

schaftlichen Welt ist die Sinnlichkeit entfernt. Und aus diesem Grunde ist diese Welt abstrakt, was heißen will, es ist eine Welt, in der die Sinnlichkeit nicht mehr berücksichtigt wird, obwohl sie als deren unbemerkte Bedingung weiterbesteht. Genau dies hatte unsere Untersuchung der mikroskopischen Fotoabzüge der verschiedenen Materialien gezeigt, denn ihr wissenschaftlicher Charakter verhinderte nicht ihr Erscheinen in dem Maße, wie diese Erscheinung diejenige einer Welt mit "ästhetischen" Eigenschaften war.

Deshalb ist die Situation die folgende: In der einzig existierenden Welt, die jene des Lebens ist, kann man sich ihr gegenüber so verhalten, daß durch das Außerspielen ihrer sinnlichen Qualitäten und deren totale Nichtbeachtung Veränderungen in diese Welt eingeführt werden, die ihre Voraussetzungen in den idealen Bestimmungen der Wissenschaft und nur in diesen finden. Man steht also *Wirkungen gegenüber, die in einer Welt erzeugt werden, welche notwendigerweise jene der Sinnlichkeit ist, auch wenn diese Sinnlichkeit selbst nicht mehr berücksichtigt wird*. Letztere verschwindet nicht. Die sinnlichen Elemente bestehen als die unumgänglichen Träger dieser *Lebenswelt* weiter. Allerdings geschieht es, daß diese sinnlichen Bestimmungen sich nicht mehr in Abhängigkeit von den inneren Gesetzen der Sinnlichkeit bestimmen und sich danach *ausrichten*: Eine wesenhaft ästhetische Welt hört dann auf, ästhetischen Anordnungen zu gehorchen, und von solcher Art ist die Barbarei der Wissenschaft. Hierzu folgende Beispiele.

Im griechischen Eleutherai bestehen noch die Reste einer der Festungen, die im 6. Jahrhundert Attika bewachten. Es handelt sich um eine wunderbare Mauer aus wuchtigen Steinblöcken, die in der Sonne glänzen, doch leider führt über sie eine Starkstromleitung hinweg. Wenn es darum ginge, elektrischen Strom von einem Ort zum anderen zu transportieren und die günstigsten Bedingungen für diese Maßnahme zu berechnen, so war wahrscheinlich die von den griechischen Ingenieuren beschlossene Lösung die richtige. Wenn diese sich uns aber als eines der unzähligen Beispiele für die Barbarei anbietet, die unsere Welt verwüsten, dann deshalb, weil in diesen Berechnungen und deren Ermöglichung von der Sinnlichkeit abstrahiert wurde. Und wir verstehen ein wenig besser, was diese ist und was ihre Nichtbeachtung durch die Wissenschaft bedeutet. Denn die Sinnlichkeit begrenzt keinen Sonderbereich der menschlichen Erfahrung, das heißt einen Ausschnitt des Seins, den man tatsächlich vernachlässigen könnte, um sich besser dem Studium eines anders beschaffenen widmen zu können. Als ihr Substrat ist die Sinnlichkeit das Ganze der Erfahrung und folglich das Ganze der Welt, wodurch letztere sich notwendigerweise als ein Ganzes darbietet. Es ist eine große Illusion zu glauben, es gäbe so etwas wie eine objektive Totalität, und die Welt entspräche genau dieser. Sie wäre ein Sack, der alles enthält, worin Wesen und Dinge nebeneinander Platz finden: die Steine, die Erde, der Himmel, der elektrische Strom, die Menschen. Es gibt keine mögliche Welt als reine Welt, keine radikale Äußerlichkeit, die allein auf sich zurückgeführt wäre. In einem

Medium radikaler Äußerlichkeit wäre jedes Element allen anderen gegenüber so fremd, daß es keinerlei Bezug zu ihnen unterhalten könnte, nicht einmal den der Äußerlichkeit, so daß eben ein solches Medium nicht denkbar ist. Wenn wir von der Welt als einem Medium reiner Äußerlichkeit sprechen, so setzen wir in Wirklichkeit etwas voraus. Diese unsere Voraussetzung ist die Einheit dieses Mediums, das heißt dieses "Medium" selbst als solches - im vorliegenden Fall die Selbstaffektion der Ek-stase der Äußerlichkeit, die diese als Äußerlichkeit ermöglicht, mithin in ihrer Selbstaffektion und durch sie.

Was wir soeben erwähnt haben, betrifft die sinnliche Welt, eine Welt, deren Einheit, das heißt Möglichkeit, die Sinnlichkeit ist. In der Sinnlichkeit hält sich alles als Eines, als in einer Einheit erfaßt und somit im Bezug zum übrigen Seienden. Deshalb ist es im Hinblick auf die Sinnlichkeit nicht möglich, nur *ein* Ding in Betracht zu ziehen und die anderen zu vernachlässigen. Wie die griechischen Ingenieure kann man sich nur für den elektrischen Strom und die Umstände seines Transports interessieren, so für die Berechnungen, die letzteren mit seinen Voraussetzungen betreffen, für die Höhe der Leitungsmasten, den Kabelwiderstand, die Stromfrequenz usw. All diese "Elemente" gehören nichtsdestoweniger zu einer einzigen Welt, nämlich zu derjenigen, worin die Festung liegt, die sich nicht dank eines bloßen Äußerlichkeitsverhältnisses unter der Stromleitung befindet, das heißt im vorliegenden Fall aufgrund des Raumverhältnisses des Einen-außerhalb-des-anderen unter der Gestalt des Nebeneinander bzw.

Untereinander. Denn die Festung ist in sich nicht mehr "unter" der Starkstromleitung, wie diese "über" sie hinwegführt. In einem Äußerlichkeits- oder reinem Raumverhältnis, das nur von der Äußerlichkeit des Raumes gebildet wäre, haben sie keinen Bezug zueinander, das heißt, sie sind weder nah noch fern. Wenn sich infolge irgendeiner Naturkatastrophe, etwa eines Erdbebens, ein gerissenes Leitungskabel auf die Mauer aus Steinen herabsenkte und auf einen dieser Steine zu liegen käme, so würde es ihn nicht "berühren". Das Bild von Milliarden von Lichtjahren wäre eine sehr schwache Vorstellung oder besser gesagt vollkommen unangemessen, um eine Idee von der grenzenlosen, unendlichen Distanz zu vermitteln, die beide voneinander für immer trennen würde.

Als ein Nebeneinander oder "Unter"-einander ordnen sich Festung und Stromleitung nur auf diese Weise innerhalb einer Einheit an, die diejenige einer Sinnlichkeit ist. Als Selbstaffektion der Ekstase der Äußerlichkeit ist die Ekstase wesentlich individuell, weil die Selbstaffektion als solche das Wesen jeder möglichen Ipseität bildet. Das *Individuum* ist somit das Ganze des Seins; in ihm und durch es wird das Seiende in einem Ganzen erfaßt und als solches *dargeboten*. Weil sich ein Individuum vor ihnen befindet, und zwar nicht als empirisches Individuum im Raum, sondern als die Ipseität jeder Vielheit und jeder ekstatischen Teilung, sind Festung und Stromleitung zusammen in einer gemeinsamen Welt. Die Gesetze ihres Einheitsverhältnisses sind die Gesetze der Sinnlichkeit, das heißt jenes Ungeteilten, welches das Individuum ist - mithin sind es

ästhetische Gesetze. Was die Nichtbeachtung der Sinnlichkeit durch die Wissenschaft bedeutet, ist hiermit ganz klar geworden. Es handelt sich um das Zusammenstellen, in diesem Fall um die Leitung und die Festung, ohne jene Gesetze zu berücksichtigen, die jedes mögliche Zusammenstellen letztlich gründen. Diese Gesetze sind deswegen keineswegs zerstört, ebensowenig wie die ästhetische Welt, die sie ausmachen. Tatsache ist nur, daß eine von Natur aus ästhetische Welt im modernen Zeitalter eine Gestalt erhält, die nunmehr die ihre sein wird: jene des Grauenhaften und des Grauens.

Die Rolle der Wissenschaft wird deutlich, wenn sie den Anspruch erhebt, ins Innere der Ästhetik selbst einzugreifen, sofern letztere hierbei als eine Disziplin des Wissens verstanden wird. Das Wort "Ästhetik" hat notwendigerweise in der Tat mehrere Bedeutungen. Den Grundstrukturen des Seins und deren Ursprungsteilung entsprechend kann es in einem zweifachen Sinn praktisch und theoretisch verstanden werden. Als Praxis bezeichnet die Ästhetik eine Modalität des Lebens der Sinnlichkeit und korrelativ dazu der Welt, die ihr zugehört, das heißt der Lebenswelt als sinnlicher Welt. Das spezifische Tätigsein des Künstlers oder auch des Kunstliebhabers ist nur eine Aktualisierung des Lebens der Sinnlichkeit, ihre Verwirklichung für sich und durch sich selbst, ihre Selbstentwicklung wie -vollendung und damit ihre Steigerung. Das Verhältnis zwischen dem Leben der Sinnlichkeit und dem ästhetischen Leben im strengen Sinne bietet uns ein bevorzugtes Beispiel für das allgemeine Verhältnis zwischen dem Leben und der

p. 53

Kultur, so wie es uns zu verstehen erlaubt, auf welche Weise die letztere tatsächlich nur die Verwirklichung des ersteren ist.

Mit "Ästhetik" wird auch eine theoretische Disziplin bezeichnet, die die soeben genannte ästhetische Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand hat. Ganz offensichtlich ist dieser Gegenstand ein doppelter. Einerseits handelt es sich um die Sinnlichkeit im allgemeinen, und zwar mit der Welt, die ihr zugehört. Kant hat die Untersuchung der so verstandenen Sinnlichkeit den Namen "Transzendente Ästhetik" gegeben. Andererseits handelt es sich um jene Dimension der Kultur, worin das Leben der Sinnlichkeit seine höchsten Verwirklichungsformen erreicht. Gewöhnlich nennt man "Ästhetik" die theoretische Disziplin, die das Studium dieser höheren Formen des künstlerischen Schaffens verfolgt, und zwar zusammen mit allen genialen Werken, zu denen dieses Schaffen geführt hat.

Wenn jede Kultur wesentlich praktisch ist, erscheint die Möglichkeit selbst einer theoretischen Kultur problematisch und stellt sich von Anfang an als eine Aporie dar. Das unsichtbare Leben hat weder Gestalt noch Antlitz, weder Innen- noch Außenseite, weder Vorn noch Hinten, weder Ecke noch Seite noch Oberfläche, keinen äußeren Aspekt, kein Gesicht seines Seins, das einem Außen zugekehrt wäre und sich einem Blick darböte. Wie könnte ein solches Leben eines Tages von diesem Blick erreicht werden, ihm begegnen, von ihm untersucht und erkannt werden? Man wird einwenden, daß - trotz des tatsächlichen Unbekanntbleibens des ästhetischen Tätigseins als Praxis, als Weise der Sinn-

lichkeit und somit des Lebens, wo dieses Tätigsein in die geheimnisvollen Tiefen allen sich entfaltenden Schaffens und insbesondere der Kunst eingetaucht ist - diese als Ästhetik bezeichnete theoretische Disziplin dennoch imstande ist, sich einen Gegenstand als Materie ihrer Erkenntnis zu geben: nämlich das Werk selbst in seiner Objektivität, das heißt das Kunstwerk in seiner unwiderlegbaren Zugehörigkeit zu einer Welt. Wir werden zeigen, daß dies nicht der Fall ist, insofern die angebliche Objektivität des Kunstwerks nur einen Schein darstellt, den die Analyse notwendigerweise durchdringen muß, falls sie jenen Ort erreichen will, wo sich das Werk selbst in Wirklichkeit hält. Folglich verbleibt die Frage einer theoretischen Kultur, das heißt einer Theoretisierung der Praxis, im Zentrum einer jeden Reflexion über die Kultur als eines ihrer zwangsläufigen Themen. Wir werden es hier nicht erörtern. Unser Problem ist für den Augenblick begrenzter. Indem die Möglichkeit einer theoretischen Ästhetik vorausgesetzt wird, handelt es sich darum, die Auswirkung eines Eingreifens der Wissenschaft zu ermessen. Denn wenn eine Ästhetik heute unter den Menschen noch Bürgerrecht genießt, geschieht es dann nicht nur unter der Bedingung, daß auch sie den subjektiven Eindrücken und kontingenten Meinungen der Individuen entgeht - mithin unter der Bedingung der "Wissenschaftlichkeit"?

Auf halbem Wege zwischen Athen und Eleusis erhebt sich auf der antiken heiligen Straße das Kloster von Daphni. An der einstigen Stelle eines alten Apolloheiligtums wurde im 5. Jahrhundert eine Kirche im Basili-

kenstil errichtet, um den Pilgern, die sich zu den letzten Feiern der orphischen Kulte begaben, das Christentum anziehend zu machen. Während der "schwarzen Epoche" Attikas verlassen und in Trümmern, wurde diese Kirche im Jahre 1100, wie uns mitgeteilt wird, von einem bekannten Christen wiedererrichtet, der den Neubau mit "herrlichen Mosaiken und vielfarbigem Marmor" schmückte. Obwohl die Mosaiken die edelste und reichste aller ausdrucksvollen Auskleidungen bilden, sind sie deswegen nicht weniger zerbrechlich. Und es grenzt an ein Wunder, daß nach einer bewegten Geschichte des Klosters, das schließlich als Fluchtort für griechische Patrioten während der Revolution, als Kaserne und als Asyl für Geisteskranke diente, die genannten Mosaiken bis zu uns heute überdauern konnten und sich nach großen Restaurierungen am Jahrhundertende den Menschen unserer Zeit in ihrer einstigen Pracht darbieten.

Restaurieren heißt die materielle Vollständigkeit eines Kunstwerks oder eher eines stofflichen Trägers wiederherstellen, insoweit dieser letztere beschädigt wurde. In sich freilich ist das Kunstwerk nichts Materielles. Die gewürfelten Marmorstücke eines Mosaiks, das Holz oder das Kupfer eines Stiches, die Leinwand eines Gemäldes sowie die Farben, die es bedecken, sind gewiß "Dinge", die zur uns umgebenden Welt gehören. Aber in der ästhetischen Erfahrung (sei es die des Kunstschaffenden oder des Betrachters) dienen diese materiellen Elemente nur dazu, eine Realität anderer Ordnung abzubilden: eine von Gemälde, Stich oder Mosaik dargestellte Realität, die jene des Werkes selbst ist.

Man kann die Leinwand des Gemäldes wahrnehmen und ihre körnige Struktur wie ihr Rissigwerden untersuchen, was geschieht, wenn man ein Gemälde genauestens datieren will. Im Fall einer Malerei auf Holz wird man festhalten, daß sie flämisch ist, wenn es sich dabei um Eiche handelt, bzw. italienisch, wenn es Tanne ist. Sobald jedoch die ästhetische Schau beginnt und die "Leinwand" oder das "Holz" ein "Bild" werden, um so in die eigenständige Dimension des Kunstwerks einzutreten, wird dieses neutralisiert. Dann wird es nicht mehr als Objekt der Welt wahrgenommen oder gesetzt, sondern als eine Wesenheit, die keine andere Aufgabe hat, als die "im Bild" dargestellte Realität abzubilden. Auch diese Realität wird neutralisiert, insofern sie ebensowenig zur realen Welt gehört wie die Elemente, die diese Realität darstellen. Mit ihnen bildet sie eine einzige und neue Seinsdimension, in deren Innerem die Elemente durch Ähnlichkeitsbezüge miteinander verbunden sind, was die ontologische Dimension der Kunst ausmacht. In der ästhetischen Betrachtung des Kupferstichs von Dürer "Ritter, Tod und Teufel", um Husserls² bekanntes Beispiel aufzugreifen, sind wir weder dem Kupferstichblatt noch den in schwarzen Linien darauf erscheinenden Figürchen zugewandt. Vielmehr den "abgebildeten Realitäten", die "im Bilde dargestellt sind" und eben nicht mehr den Kupferstich als Objekt der Welt bilden, sondern das "Objekt" Kup-

p. 56

² Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Husserliana III/1), Den Haag: Nijhoff 1976, 251 f.

ferstich als Kunstwerk, das heißt dessen ästhetische Realität.

Wir sagen, ein Kunstwerk sei zerstört, wenn sein materieller Träger nicht mehr existiert oder eine schwerwiegende Entstellung erlitten hat, so daß die Wiederholung des ästhetischen Objekts selbst, des imaginären oder geistig-spirituellen Werkes, von der Wahrnehmung des Trägers aus sich nicht mehr einstellt. Restaurieren bedeutet daher, dieses Substrat durch die Instandsetzung seiner alten Bestandteile an ihrer entsprechenden Stelle wiederherzurichten, falls sie verlorengegangen, oder gleichwertige Elemente herzustellen bzw. zu gebrauchen, die dieselbe Rolle spielen: das heißt die Ermöglichung der erneuten Wahrnehmungsentfaltung desselben "Werkes" in der ästhetischen Dimension des Imaginären von jenen Elementen und ihrer Abbildung aus.

p. 57

Die Restaurierung von Kunstwerken erlegt sich als eine beständige Aufgabe der Zivilisation auf, weil die materiellen Träger durch die Einwirkung der Zeit entstellt werden, sofern dies nicht durch eine Naturkatastrophe oder menschlichen Frevel wie Brand, Erdbeben, Krieg, mutwillige Beschädigung usw. geschieht. Jedes ästhetische Werk, falls dies wiederholt werden muß, bietet sich als eine Totalität dar und ist nur als solche verständlich. In einem Gemälde gewinnt jede Farbe ihren Wert nur in Abhängigkeit von allen anderen, sei es, daß sie aneinander angrenzen oder untereinander in einem entfernten oder entgegengesetzten Punkt des Bildes ein subtileres Verhältnis eingehen. Ebenso verhält es sich für jede Form und jedes Volumen. Jedes Element einer

aus diesem Grund so genannten Komposition ist für die Erscheinung derselben notwendig und gehört ihr in diesem strengen Sinne zu. *Diese Komposition ist eine ästhetische Komposition.* Die Verhältnisse, aus denen sie besteht, und die Elemente, zwischen denen sich diese Verhältnisse herausbilden, sind selbst ästhetischer Natur; das heißt, sie situieren sich innerhalb der grundsätzlichen Irrealitätsdimension, die diejenige des Werkes ist. Wenn ein Maler eine Farbe auf die Leinwand aufträgt, so untersucht er nicht diese, sondern er sieht die Komposition. Darin sieht er, was diesem Strich oder dieser Farbgebung entspricht; er sieht kurz gesagt die ästhetische Wirkung, die sich der Gesamtheit der Wirkungen einfügt, das heißt dem *Ganzen* des Werkes. So ist es nötig, vor einem Frans Hals einige Schritte bis an die Stelle zurückzumachen, wo diese sehr flächigen Farbauftragungen sich plötzlich in das Blut einer Wange oder ins Auge des *Lebens* verwandeln, das uns durch die Zeit hindurch anblickt, wie es auf dem Gesicht des Offiziers der Bürgerwehr des heiligen Adrian der Fall ist, das sich uns langsam zuwendet.

Die ästhetische Komposition ist sicherlich nicht jene Art Farbpalette, die das Gemälde unter der Wirkung der Pinsel- und Spachtelaufträge des Künstlers geworden ist. Und dennoch ist sie nur von ihr aus möglich. Jedes bildnerische Element der Komposition ist von einem materiellen Element aus gestaltet und setzt dieses in seiner Existenz voraus. Der bildnerischen Totalität der Komposition, die das Werk selbst ist, entspricht notwendigerweise eine organische Einheit des Substrats. Und der einmaligen Ähnlichkeit, die sich jedes-

p. 58

mal zwischen einem solchen Teil des Gemäldes und seinem ästhetischen Äquivalent herausbildet, entspricht die Ähnlichkeit zwischen dessen Träger und dem Werk insgesamt. Jener stellt sich als ein Kontinuum dar; er besitzt eine Art Einheit. Es ist keine innere Einheit, die nur die des Werkes ist, da die materielle Farbanordnung durch die ästhetische Wirkung bestimmt wird, die sie hervorbringt. Allerdings ist diese Anordnung aus diesem Grund notwendig, und zwar in dem Zustand, welcher der ihre ist. Das durch das materielle Substrat des Werkes gegebene Kontinuum läßt aus diesem das Analogon des Werkes werden. Von ihm aus kann das Werk erscheinen und sich in jener Existenzdimension entfalten, welche die seine ist. Aus diesem Grund muß das Kontinuum um jeden Preis bewahrt, erneuert oder wiederhergestellt werden, falls es beschädigt oder zerstört wurde.

Zur ästhetischen Einheit der Gemälde, die die Gewölbe und Schiffe des Klosters von Daphni schmücken, tritt in diesem Fall eine höhere Einheit hinzu, die nicht verkannt werden darf. Die viereckigen Stücke - kleine Glaswürfel und geschliffene Steine - dienen zur Gestaltung und Darstellung des Gehalts jener ästhetischen Komposition, die in Wirklichkeit das "Mosaik" ist. Aber was stellen diese Materialien dar? Was ist dieser Gehalt, der nicht ausreichend bestimmt wird, wenn man seine Irrealität behauptet? In Daphni wie in vielen zeitgenössischen oder gleichartigen Gebäuden handelt es sich um eine Gesamtheit von religiösen Bildfolgen, von denen man sagt, daß sie das Christusleben wie die Erlebnisse der Personen "darstellen", die auf irgendeine

Weise an jenem Leben teilgenommen haben. Somit entdecken wir die erwähnte höhere Einheit. Alle Darstellungen, die auf den Wänden der inneren Kirche wie auch der Vorhalle angeordnet sind, stellen dasselbe dar. Um es gleich zu sagen, ist es jenes ursprüngliche Wesen des Lebens, das jede Kultur hervorbringt und wovon die verschiedenen Kulturformen, insbesondere die Kunst, nur eine Entfaltung bilden. Im vorliegenden Fall ist diese Darstellung des Lebens diejenige des Christus Pantocrator, dessen gewaltiges Bild am höchsten Kuppelpunkt thront. Und weil das Leben hier in seinem letzten *Grund* als die *Quelle* und das naturierende *Prinzip* verstanden wird, aus dem alles Lebendige hervorgeht, ist ganz genau gesagt das Hervorgehen der naturierenden Lebensformen auf den Wänden von Daphni abgebildet (nämlich des Lebens, das sich nicht selbst zeugt, sondern sich selbst in seiner radikalen Passivität erfährt, und zwar hinsichtlich jenes Grundes, der es zeugt und in dieser Zeugung nicht aufhört). Auf diese Weise ordnen sich um die *Ursprungs-Ikone* der Mitte und von ihr ausgehend die Figuren der Heilsgeschichte an, indem sie als ebensovielen Erscheinungen oder Emanationen der Mächtigkeit dieses Urbildes auftreten und insgeheim darin ruhen: die Muttergottes, die Erzengel, die Propheten, die Märtyrer, die Heiligen, die Asketen. Die Ereignisse hingegen, die an das Leben eines jeden geknüpft sind und entsprechend viele Zyklen abgeben, finden sich auf Ebenen und nach Abstufungen angebracht, die jedesmal von der betreffenden Wichtigkeit abhängen, das heißt nach Maßgabe ihrer Nähe oder Ferne angesichts des *Prinzips*.

So bietet das byzantinische Kloster ein ergreifendes Beispiel für eine ganz und gar bemerkenswerte ästhetische Komposition, deren Aufbaugesetz, das heißt die bildnerische Anordnung der Elemente, wie der Widerschein einer Art metaphysischer Komposition ist, die jedem Ding seinen Platz nach dem Grad seiner ontologischen Teilhabe am *Einen* zuweist. Dieses metaphysische oder mystische Prinzip der ästhetischen Komposition verleiht der byzantinischen Kunst ihre ungeheure Kraft. Dies führt auch dazu, daß im Vergleich zu anderen Kompositionsarten - wie beispielsweise dem griechischen Typus, der die Gesetze eines räumlichen Aufbaus des Seins der Dinge aufsuchte, ihre Beschwörung nach den Modalitäten der Tiefe, Perspektive usw. - das byzantinische Prinzip diese Kompositionsarten nur in den Schatten stellen konnte, indem es deren Anmaßungen auf Ortszusammenstellungen reduzierte. Wenn die verschiedenen "Renaissancen", die die Geschichte der byzantinischen Kunst markieren, nicht die volle Entwicklung der letzten unter ihnen, nämlich der italienischen Renaissance, gekannt haben, so liegt dies nicht an einem Mangel des Könnens oder ausreichender theoretischer Kenntnisse (wie es sich beim Maler von Sopočani³ feststellen läßt, dessen Figuren den monumentalen Wuchs eines Piero della Francesca und Michelangelo haben, zu dem bei ihm aber eine geistig-spirituelle Kraft hinzutritt, die später verlorengeht). Es

³ Gemeint ist die Wandmalerei aus dem 13. Jahrhundert in der Klosterkirche von Sopočani in Serbien, wo die Apostel sich um die sterbende Jungfrau Maria sammelten und einen Eindruck von ungeheurer innerer Energie hinterlassen (Anm. d. Übers.).

liegt daran, daß die Hervorgehens- oder Emanationsstruktur der inneren Seinskonstitution immer die bloß anschauliche oder räumliche Darstellung übertraf. Der Gedanke dieser Emanationsstruktur, der aus dem religiösen Gebäude den Mikrokosmos der metaphysischen Realität macht und ihm eine eigentlich geistig-spirituelle Einheit verleiht, findet seine ästhetische Verstärkung in der Gesamtheit der Darstellungen auf den Wänden, die unabhängig von ihrer eigenen ästhetischen Einheit ebenfalls als die verschiedenen Teile einer einzigen Monumentalkomposition erscheinen. Das Gefühl desjenigen, der als Gläubiger oder Nichtgläubiger das Heiligtum betritt, verschmilzt mit der dunklen Wahrnehmung dieses bildnerischen Kontinuums, das ihm ein geheimnisreiches Bild seines eigenen Seins bietet, ohne daß er darum weiß.

Aber es ist nicht dieses selige Gefühl, sondern die Erstarrung, die im Schweigen des Heiligtums den Besucher von Daphni ergreift, der wie gelähmt in der Vorhalle steht. Vor ihm entfaltet sich nicht mehr wie einst in einer wunderbaren Abstufung des Lichts und der Farbgebungen, die jenes in endlosen Nuancen spielen läßt, die Kontinuität eines Kirchenschiffs mit glänzenden Auskleidungen, wo sich das fehlerlose Werden des Seins von seiner heimlichen Quelle aus ankündigt. Von Baugerüsten verdeckt, welche die einigen wenigen noch herkommenden Touristen an Restaurierungsarbeiten glauben lassen, breiten riesige weißliche Stuck- und Zementstreifen ihre entsetzlichen Fangarme aus und säen dort Verwüstung und Grauen, wo gestern noch die funkelnden Tonalitäten der geschliffenen Glasstücke

p. 61

und farbigen Steine erstrahlten. Die heiligen Bildfolgen sind buchstäblich zerstückelt; für immer ihres Sinns und Lebens beraubt. Der Kreis, der um den Pantocrator herum den himmlischen Reigen abbildet, ist aufgelöst. Die goldenen Mosaikstücke der großen Kuppel sind zum Teil herausgebrochen und durch leere Oberflächen ersetzt, die überall ihr Todesarchipel entwerfen: unter den Gewölben, in den Gewölbekappen, längs der Bögen und auf ganzen Mauerflächen der Vorhalle. Unterliege man keinem Mißverständnis! Die Zementspritzer, die in alle Richtungen die Fragmente der Kreuzabnahmen, Verkündigungen Mariens und Taufen wie auseinandergerissene Glieder zerstreuen, sind nicht vorläufig, sondern der endgültige Zustand dieser Stätten bietet sich uns in der bestürzenden Erscheinung jener zerborstenen Bedeutung an, die als bildnerische Einheit in Stücke zerrissen und vernichtet wurde.

Was geschieht hier? Aufgrund ihres unbegrenzten theoretischen Fortschritts bietet die Wissenschaft heute dank verschiedener Vergleichsmethoden die Möglichkeit, ein Material genauestens zu datieren und folglich in einem restaurierten Werk zu unterscheiden, was daran ursprünglich ist und was nicht. Daß die gewürfelten Mosaikstücke nicht zum anfänglichen Mosaik gehören, sondern zum Beispiel später 1890 den Platz der verlustig gegangenen Steine eingenommen haben, ist eine unwiderlegbare, objektiv wissenschaftliche Wahrheit, wobei "objektiv" oben in einem zweifachen Sinne festgehalten wurde; zum einen, was eben unbestreitbar ist und von allen anerkannt werden muß, weil es zum anderen in einem noch radikaleren, ontologischen Sinne

p. 62

objektiv ist, nämlich als solches, was im "Da" vor uns gesetzt und gestellt werden kann sowie sich vor dem Blick hält, so daß jeder es sehen und wiedersehen kann, um es festzustellen und zu verifizieren, so oft er es möchte: wie eine nachrechenbare Laborformel. Aber dieser Zugriff, den wir über die Realität haben, diese Art, sie zu zwingen und dahin zu bringen, sich vor uns zu entkleiden sowie in sich selbst offen herzuzeigen, wie sie ist, selbst zu sagen, daß sie aus dem 11., 17. oder 19. Jahrhundert stammt, ist nicht nur unser Wissen. Letzteres ist keineswegs vollendet, aber es gibt kein anderes Wissen als dieses, keine von der Wissenschaft verschiedene Wissenschaft. Aus diesem Grund soll dieses Wissen ebenfalls unser Handeln leiten, von dem es sich in dem Maße nicht unterscheidet, wie unser einziger Bezug zum Leben ein intentionaler Bezug ist und mithin der Bezug zu einer Objektivität. Unsere einzige Haltung dem Sein gegenüber besteht infolgedessen darin, es in jene Bedingung zu bringen, die ist und die seinige zu sein hat: im "Vor" zu sein und sich in diesem herzuzeigen, um sich darin in seinem eigenen Wesen zu enthüllen. Die physikalisch-mathematische Annäherungsmethode bestimmt, was wir tatsächlich vom Sein wahrnehmen und von ihm wollen, was wir von ihm erwarten können und was legitimerweise mit ihm gemacht werden kann. Im byzantinischen Kloster, das sich vor uns befindet, ist von Belang das auf diese Weise und zu diesem Ziel zu Objektivierende, das wissenschaftlich mögliche Feststellbare, nämlich vor allem die Unterscheidung von Zusätzen, Übergängen und anderen Übermalungen, die dem ursprünglichen Werk beigelegt wur-

den. Und die Hammerschläge der Abbrucharbeiter, die systematisch diese Hinzufügungen zum Herabstürzen bringen, drücken sehr genau aus, was die Wissenschaft bezüglich des Klosters von Daphni zu sagen hat. Sie sind die rigorose Folge seines Wissens und seines Wollens.

Hier ereignet sich also zum ersten Mal in der Kunstgeschichte eine Restaurierung von ganz besonderer Art, die nicht wieder herrichtet, was zerstört wurde; die auch nicht auf dem Grund ihrer Sinopiafarbe die heruntergefallenen Würfelmosaiksteine wieder befestigt oder die verblichenen Farben auffrischt bzw. sich bemüht, durch die Instandsetzung des materiellen Trägerkontinuums der lebendig bildnerischen Kompositionseinheit eine mögliche Wiederholung zu bieten. Vielmehr könnte man sagen, daß genau das Gegenteil geschieht. Diese Restaurierung reißt nieder und scheidet blindlings aus, was Generationen von geduldigen Bewunderern, Handwerkern und Künstlern unternommen hatten, um diesem Meisterwerk die Fülle seiner Schönheit und seines Sinns zu verleihen. Hier handelt es sich um eine neue Form von Barbarei, die nicht mehr auf Unkenntnis und Not beruht, auf Raub und Lüsterheit nach einem wertvollen Gegenstand, sondern auf der Wissenschaft mit ihren Organisationsformen und Krediten.

Man wird einwenden, daß die Wissenschaft unserem Handeln keinerlei Ziel vorschreibt. Und welches auch immer ihre eigene Haltung hinsichtlich des Seins sei, so hat sie den Gebrauch nicht zu verantworten, den wir von den immer differenzierteren Methoden machen, in

dem sich ein immer weiter ausgearbeitetes Wissen ausdrückt. Sagt uns die chemische Analyse, alles zu zerstören, was nicht aus dem 12. Jahrhundert stammt? *Aber wer wird es sagen?* Ist es nicht angebracht, hier eine andere Disziplin als die Physik eingreifen zu lassen, die den ästhetischen Aspekt des Klosters in Betracht zieht - eine Disziplin, die mit Recht "Ästhetik" genannt wird?

Ist diese Ästhetik jedoch wissenschaftlich? Hat sie die Mittel, indem sie jeden subjektiven Eindruck und mithin jeden direkten oder indirekten Diskurs über das Kunstwerk beiseite läßt, eine Gesamtheit von streng positiven Kenntnissen klar herauszustellen? Besteht ihr Projekt darin, in einer explizit objektiven Darstellung das vorzuzeigen, was auf absolut sicherem Weg nur innerhalb dieser Darstellungsweise und durch sie erkannt und festgestellt werden kann? Alles, was von diesem Zum-Erscheinenkommen abhängt, das durch eine bestimmte Methode ermöglicht wurde und den Erfordernissen dieser Methode entspricht, wird damit ihr Objekt bilden, das heißt ein Element des genannten Wissenschaftsbereichs sowie zugleich den Beweis seines Leistungsvermögens und seiner Realität. Genau in dem Augenblick, wo die Ästhetik die Notwendigkeit verstanden hat, sich gegenüber dem Kunstwerk so zu verhalten, wie es die übrigen Wissenschaften gegenüber der Natur tun, nämlich es einer Untersuchungsmethode zu unterwerfen, die sich ihrer selbst in allgemeinen, rationalen und zuverlässigen Bestimmungen versichert, ist diese Ästhetik wissenschaftlich geworden. Und wie in Daphni zu sehen ist, hat sie das Kloster dahin ge-

p. 64

bracht, ihr sein Geheimnis preiszugeben und nach einem Analyseinventar das Geständnis abzulegen, was es wirklich ist. Und weil alles, was derart von diesem Kloster nicht zur Objektivität im Licht eines wissenschaftlichen Verhaltens gelangt, nichts ist, so bleibt es in der Tat nur zur Seite zu stoßen - mit dem Schutt und mit dem Kehrriech.

Um zu ermessen, was der Ausschluß der Sinnlichkeit aus der Welt des Lebens und damit der Sinnlichkeit selbst bedeutet, haben wir das Kriterium der Kunst gewählt, was uns zu einer ersten und kurzen Analyse des ästhetischen Objekts führte. Einerseits behaupten wir, daß das Werk imaginär ist, da es sich von seinem materiellen Träger aus über diesen hinaus konstituiert. Es entfaltet sich außerhalb der realen Welt, folglich in einer Dimension grundsätzlicher Irrealität. Gerade die Unkenntnis des ontologischen Status des Kunstwerks durch das Wissenschaftswissen und die wissenschaftliche Ästhetik (die dessen objektivistische Intention weiterführt) bringt eine solche Ästhetik dazu, das Werk mit seinem Träger zu verwechseln. Dadurch gelangt sie zu der Vorstellung, die Echtheit des Kunstwerks decke sich streng mit der des Trägers, so daß das ursprüngliche Werk nicht mehr existiere, wenn der Träger erneuert wurde. Und in diesem Augenblick treten dann die monströsen Zerstörungen auf, von denen wir gesprochen haben und wovon Daphni leider nur ein Beispiel unter anderen bietet.

Andererseits behaupten wir zudem, daß die Welt der Sinnlichkeit, die die reale Lebenswelt ist und von der die Wissenschaftswelt nur eine Abstraktion darstellt, als

p. 65

solche - als Welt der Sinnlichkeit, die in letzterer ihre Gehalte und Gesetze schöpft - eine ästhetische Welt ist. Diese ist ihrerseits in einem wechselseitigen Verhältnis sinnlich, nämlich als eine Welt, deren Elemente wie zum Beispiel Farben und Formen vor allem ihre ontologische Substantialität der Sinnlichkeit entlehnen. In dem Maße, wie die Wissenschaftswelt eine letzte Referenz zum sinnlichen Universum und dessen realen Bestimmungen bewahrt, kann sie dank der Wirkung einer besonderen Anordnung derselben gleichfalls eine ästhetische Welt sein. Die Aporie, an der wir uns stoßen, kann daraufhin wie folgt definiert werden: Wie ist es möglich, daß das Kunstwerk sowohl der realen Welt zugehört, die durch die Sinnlichkeit definiert ist, wie auch zugleich sich über diese reale Welt hinaus situiert - in einem rein Imaginären über seinen Träger hinaus?

Die Irrealität des Kunstwerks darf weder zunächst nur von seinem Bezug zur Wahrnehmungswelt her verstanden werden noch in seinem Gegensatz zu dieser, der noch unmittelbar und naiv wäre. Vielmehr muß diese Irrealität in ihrer ursprünglichen Verbindung zum Wesen des Lebens und als dessen grundsätzliche Wirkung erfaßt werden. Wenn das Kunstwerk niemals in dieser Welt ist und sich nicht wirklich dort situiert, wo sein Träger sich disponiert findet, nämlich gerade in einem "Da" vor uns, an dieser Wand, in diesem Rahmen, *dann geschieht dies nicht deshalb, weil es der Sinnlichkeit gegenüber fremd wäre. Das Gegenteil ist der Fall, denn das Kunstwerk findet sein Wesen in der Sinnlichkeit, indem es sein Sein dort entfaltet, wo die Sinnlichkeit das ihre ent-*

p. 66

faltet: im Leben, in der radikalen Immanenz der absoluten Subjektivität. Folglich bewegt sich das Kunstwerk außerhalb der Welt; weit von allem entfernt, was "da" ist, das heißt in einem "Anderswo", das jedes echte Kunstwerk zu empfinden gibt und mit jenem Anderswo identisch ist, wo es sich selbst hält und wo wir uns unse- rerseits halten, nämlich in dem, was wir sind.

*Die Kunst ist die "Re-präsentation"*⁴ *des Lebens.* Weil sich das Leben infolge seines Wesens und des Wollens seines innersten Seins niemals ex-ponierend zeigt noch sich dis-ponierend im ekstatischen Dimensionalen der Phänomenalität kundtut, mithin im Erscheinen einer Welt nicht zu finden ist, kann es in derselben seine eigene Realität nicht vorweisen. Es vermag sich nur in einer Welt unter der Gestalt einer irreellen bzw. "bloßen Vorstellung" darzustellen. Deshalb wendet sich die Kunst hilfesuchend an die Einbildung, die das Vermögen zur Vorstellung eines Dings in dessen Abwesenheit ist, denn als Repräsentation des Lebens kann die Kunst dieses in der Tat nur als abwesend geben. Sie kann es nur als jenes *ens imaginarium* geben, in das hinein das Leben sich entwirft und welches anstelle des Lebens gilt, mithin *als* das Leben erscheint. Aber niemals ist dieses imaginär Seiende in dieser Erscheinung, gemäß derer es sich uns darbietet, und es ist auch nicht

⁴ Dieser Begriff umfaßt sowohl die Bedeutung der Vorstellung wie Darstellung, wie sie in den folgenden Zeilen für die Übersetzung berücksichtigt wurde. Zur genaueren phänomenologischen Bestimmung Leben/Repräsentation vgl. auch M. Henry, *Radikale Lebensphänomenologie*, Freiburg/München 1992, 170 ff. (Anm. d. Übers.).

im offenbaren Gehalt dieser Erscheinung die dem Leben eigentümliche Erscheinung selbst, nämlich dessen Selbstoffenbarung in der radikal innerlichen Sphäre absoluter Subjektivität.

Die Irrealität der Kunst ist infolgedessen prinzipieller Natur. Sie liegt darin, daß das Leben, das sich unendlich selbst bestätigt, nichts von der Welt ist und deshalb diese Bestätigung nicht in ihr, sondern nur über sie hinaus durchführen kann - als das, was die Welt verneint und übersteigt. Aus diesem Grund verschmilzt das ästhetische Objekt nicht mit seinem materiellen Träger, denn es ist jene imaginäre Gestalt, die in einem zweifachen Sinne in der Objektivität als Verneinung der Objektivität selbst erkannt wurde, als Repräsentation des Lebens. Dies ist schließlich auch der Anlaß, warum sich uns jedes Kunstwerk als ein Rätsel oder Geheimnis voller Sinn darbietet. Dank der Wurzel seines Seins verweist nämlich das Kunstwerk durch das Vorhandene hindurch auf eine wesenhafte Abwesenheit, *von der wir im übrigen jedoch wissen, was diese ist, sofern wir sie selbst sind: denn auch wir sind nichts von der Welt in dem Maße, wie wir Lebende sind.*

p. 67

Was wir in der Tat auf den Wänden von Daphni sehen, sind Repräsentationen des Lebens, die Repräsentationen seiner wesenhaft ontologischen Eigenschaften. Über diese Eigenschaften und das innerste Sein des Lebens, darüber also, was es *in seiner Selbstaffektion* ist, muß hier sicherlich etwas mehr gesagt werden. Insoweit sich das Leben selbst affiziert, selbst empfindet und erfährt, ist es seinem eigenen Sein gegenüber grundlegend passiv. Es erleidet und erträgt dieses Sein als

etwas, was es weder gesetzt noch gewollt hat, sondern in ihm als das nicht durch sich Gewollte und Gesetzte ankünftig wird. Und dennoch geschieht dieses Ankommen als das selbst, was das Leben ist und ständig als sich selbst erfährt. Insofern das Leben sich wesenhaft als das vorfindet, was sich selbst erleidet und erträgt, und zwar in einem Erleiden stärker als seine Freiheit, ist es nicht nur Pathos oder die Passion seiner selbst. Letztlich ist ebenfalls als Leid in dem Sinne bestimmt, wonach jede Subjektivität, die in ihrer radikalen Möglichkeit als das Leben selbst erfaßt wird, das ursprüngliche Sicherleiden ist, mit anderen Worten das absolute phänomenologische Leben, das wir sind. Im Leid seines Erleidens als Sich-selbst-erleiden und Sich-selbst-ertragen - und insofern dieses Sich-selbst-erleiden und Sich-selbst-ertragen ein Sich-selbst-erfahren und mithin ein Zu-sich-kommen ist, das heißt ein Sichergreifen, ein Sichsteigern durch sich selbst und ein Sicherfreuen - kommt noch hinzu, daß das Leid der Subjektivität in seinem Selbstempfinden und Selbstertragen mit seinem freudigen Selbsterleben identisch ist: identisch mit dem Eintauchen in sein eigenes Sein, mit dieser Seinsvereinigung und -kommunion in der Transparenz seiner Affektivität.

Das Leben ist in seiner Selbstaffektion - im Selbstempfinden und Selbstertragen - wesenhaft Affektivität, aber die Affektivität ist weder ein Zustand noch eine bestimmte und feststehende Tonalität. Sie ist das "Historiale" des Absoluten, die unendlich verschiedene und abwechselnde Weise, wie das Absolute werdend zu sich kommt, sich erfährt und sich in jener umarmenden

Selbstumschlingung umgreift, die das Wesen des Lebens ausmacht. Dieses Leben verwirklicht sich als das Pathos dieser umarmenden Umschlingung, so daß es ihm a priori und notwendigerweise zukommt, die ontologischen Grundformen des *Leids* und der *Freude* anzunehmen. Nicht als künstliche und zufällige Tonalitäten, die willkürlich im Sinne einer ereignisbestimmten Geschichte aufeinander folgten, sondern als die unumgänglichen Bedingungen der innersten Möglichkeit dieser letzteren und somit des Lebens selbst. Deshalb sind Leid und Freude niemals voneinander geschieden; das eine ist die Bedingung des anderen. Das Sich-selbst-erleiden liefert dem freudigen Selbsterleben seine phänomenologische Materie, indem es sich als das Fleisch hervorbringt, woraus die Freude besteht. Diese wiederum ist ihrerseits nur die phänomenologische Wirk-tatsächlichkeit dieses Leidens und sein sich vollenden-der Vollzug im Pathos des *Seins*, letztlich damit die Erfahrung, die dieses Sein mit sich selbst in der Gewißheit und Trunkenheit seiner selbst macht. Die Weise, wie es leidet und sein Leid sich in die Freude wandelt, geschieht so, daß in einer solchen Verwandlung jede der beiden Größen als die jeweilige phänomenologische Bedingung der anderen und als ihre eigene Substanz weiterbesteht. In diesem Vorgang historialisieren sich das Absolute und in diesem wiederum jede der ontologischen Grundtonalitäten, die dessen Sein bilden, auf solche Weise mithin, daß jede Tonalität in die andere übergeht und sich in sie umkehrt: das *Leid* in die *Freude* und die *Verzweiflung* in die *Seligkeit*. Dieses Spiel des Absoluten mit sich selbst ist das reale und wahrhafte

p. 69

Sein eines jeden von uns, es ist das Eigentümliche einer jeden Monade und verwirklicht sich jedesmal als eine solche unter ihnen; und dies in dem Maße, wie die Subjektivität des Lebens als Selbstaffektion des Absoluten sich jedesmal in der *Ipseität* eines *Individuums* und unter dessen Gestalt historialisiert und verwesentlicht.

Wir sind solche Lebende und keine empirische Individuen, nicht irgendwelche Fragmente des objektiven Universums, die infolge unzähliger Verbindungen daran gekettet und demselben blinden Schicksal ausgeliefert wären, das genauso unverständlich wie dieses Universum selbst erscheint. Ganz im Gegenteil haben wir als Lebende das Gefühl unserer selbst, und so besitzt jeder für sich die langsame Veränderung des leidenden Verlangens in die sich vollendende Verwirklichung ohne Teilung, wobei sich das *Sein* sich selbst in der einfachen Freude seines *Existierens* zu empfinden gibt. Dies ist es, was auf den Wänden des byzantinischen Klosters geschrieben steht und jeder dort lesen konnte, bevor sie fleckig wurden.

Wenn aber, so wird man einwenden, die Erfahrung dieses werdenden Zu-sich-kommens gemäß den pathischen Modalitäten als Bleibe den Abgrund einer Subjektivität hat, die die Ek-stase der Welt nicht kennt und sich niemals in ihr hervorbringt, anders gesagt das Leben kein Antlitz hat - wie läßt es sich dann dennoch auf den Mosaiken von Daphni erblicken? Was sehen wir tatsächlich auf ihnen? Nicht das *Leid*, sondern eine Kreuzabnahme; nicht die *Freude*, sondern eine Verkündigung Mariens; nicht das innere Werden des Leids in der Freude, die Verwandlung der *Verzweiflung* in das

Werk des Heils, sondern eine Kreuzigung und eine Auferstehung. Keineswegs die Demut, sondern die Fußwaschung, wobei die Demut die Demut des Lebens ist, das sich nicht selbst erschaffen hat und dessen Selbstaffektion das Pathos seiner Nichtschöpfung ist. Wir sehen nicht das Leben auf den Mosaiken von Daphni, weil die Objektivität für das Leben der größte Feind ist. Aber wir sehen die Abbildungen des Lebens. Die Kunst ist die Gesamtheit der abbildhaften Figurationen des dem Leben eigentümlichen Wesens und der Grundeigenschaften dieses Wesens, das das Leben sich zu allen Zeiten und an allen Orten sich selbst vorgegeben hat - überall dort, wo es lebendig war. Über die farbigen Würfelmosaikstücke und die Frage ihrer genauen Datierung hinaus ist dieses Wesen des Lebens die einzige und letzte Bedeutung der Bilddarstellungen auf den Wänden von Daphni sowie der Kunstleistungen aller Epochen. Dies wird von der wissenschaftlichen Ästhetik völlig verkannt, und durch solches Verkennen wird der Weg zu ihrem Todeswerk freigegeben.

p. 70

Was freilich die Wissenschaft in Daphni getan hat, tut sie überall: das Leben, seine Grundeigenschaften, seine Sinnlichkeit, sein Pathos, schließlich sein Wesen nicht beachten, nämlich was es für sich selbst ist, ständig erfährt und worin es den verborgenen, jedoch unbesiegbaren Beweggrund für alles schöpft, was es vollbringt. Indem die Wissenschaft das Leben und dessen eigene Interessen nicht beachtet, jene Interessen, die allein in der Welt sind, ohne jemals ihren Ursprung in der Welt, das heißt in der Objektivität, entdecken zu lassen, be-

gibt sich diese Wissenschaft in eine fast unvorstellbare Einsamkeit. Diese Einsamkeit der Wissenschaft ist die Technik.

3. Die Technik als Wissenschaft allein

Die Wissenschaft, so wie wir sie heute verstehen, ist die p. 71
mathematische Naturwissenschaft, die von der Sinnlichkeit abstrahiert. Jedoch kann die Wissenschaft nur von der Sinnlichkeit abstrahieren, weil sie zunächst vom Leben abstrahiert, das sie thematisch verwirft und auf diesem Wege völlig verkennt. Der Grund für dieses Verkennen muß richtig verstanden werden und auch, warum die Wissenschaft die sinnliche Qualität ausschaltet sowie weiterhin keineswegs mehr beachtet, sobald sie ihr Projekt verwirklicht, eine objektive Naturerkenntnis zu errichten. Diese Ausklammerung ist allerdings in sich nicht evident. Die Wissenschaft kann sehr wohl die Oberfläche messen, die eine Farbe einnimmt. Sie ist darüber hinaus imstande, die Intensität derselben zu berechnen und allgemeiner noch deren Eigensein in den Blick zu nehmen und zu erfassen. Es gibt eine physikalische Theorie der Farben, Töne und Festkörper sowie eines jeden anderen Naturelements. Warum behaupten wir dennoch, die Wissenschaft habe die Empfindung beiseite gelassen und kümmerge sich in keiner Hinsicht mehr um sie? Was wird trotz allem von der Wissenschaft in der Farbe oder im Ton vernachlässigt, p. 72
verschwiegen und vergessen, selbst wenn diese an und für sich zum Gegenstand wissenschaftlicher Analyse werden?

Nichts Geringeres als das Sein selbst der Empfindung, deren eigene Realität. Im Wissenschaftsverständnis sind das Sein der Empfindung, das Sein der Farbe und des Tons, die materiellen Bewegungen, deren Bestimmung und Erkenntnis schließlich von den Fortschritten jener Wissenschaft innerlich abhängen, die Physik heißt und mit diesen Fortschritten eins ist. Mit solchen "Bewegungen" wie mit den "Teilchen", die damit verbunden sind, hat das Wirklichsein der Empfindung gerade nichts zu tun. Letztere empfindet sich selbst, erfährt sich selbst so sehr, daß ihre Realität in diesem Erfahren ihrer selbst besteht und sich darin erschöpft. Die Bewegungen, Moleküle, Teilchen und übrigen physikalischen Bestimmungen sind prinzipiell eines solchen Sichselbst-erfahrens beraubt.

Das reale Sein der Empfindung unterscheidet sich nicht nur von dem einer materiellen Bewegung, sondern dieser Unterschied ist der größte, den der Geist begreifen kann, wenn er es überhaupt vermag. Es ist der Unterschied oder eher der *Abgrund*, den Descartes am Ursprung des modernen Denkens, zu dessen Begründung selbst, zwischen der "Seele" und dem "Körper" zu erkennen mußte. Denn der abgründige Unterschied, der hier waltet, besteht zwischen dem, was sich selbst erfährt und sich in dieser schweigenden Selbsterfahrung sich selbst offenbart, um so in seiner Lebendigkeit das Leben zu sein, und dem, was in seiner Unfähigkeit, das Werk dieser Selbstoffenbarung zu leisten, derselben für immer beraubt ist und deshalb nur ein "Ding" darstellt, das heißt, der Tod ist. Wenn daher die mathematische Naturwissenschaft vorgibt, das wahre Sein der Empfin-

zung zu erfassen, dann vollzieht sie eine Verlagerung oder überfliegt vielmehr diesen ontologischen Abgrund. Dabei substituiert sie der Empfindung, die sich selbst erfährt, oder noch besser gesagt: der Tatsache selbst des Sich-selbst-erfahrens, etwas, das in sich überhaupt keinen Bezug zur Subjektivität dieses Sich-selbst-erfahrens hat, das heißt zum Leben, denn jene wissenschaftliche Erfahrungssubstitution läßt der lebendigen Selbst-erfahrung durch "Hervorrufung" etwas in der Natur "entsprechen".

p. 73

Was die Wissenschaft ausscheidet, ist mithin eindeutig das Leben und mit ihm alles, was in irgendeiner Weise zu ihm gehört und darauf verweist. Die sinnlichen Qualitäten, die die physikalische Theorie angeblich in Betracht zieht, sind in den Augen selbst der meisten Phänomenologen eindeutig transzendente Qualitäten, die zur Welt und ihren Objekten gehören, insofern sie mit ihnen als deren Eigenschaft verbunden sind. Die Oberfläche ist farbig, das Gemäuer ist bedrohlich, die Straßenkreuzung verlassen und in einen Schatten getaucht, der verdächtig erscheint. Die Täuschung besteht dann darin, diese Eigenschaften für welthafte Bestimmungen zu halten und sie auf die Äußerlichkeit zu übertragen, so als ob sie darin ihren wirklichen Ort und ihr Wesen finden könnten, das heißt, in dieser Äußerlichkeit zu wachsen und durch sie genährt zu werden, um so letztlich als "äußerliche" Eigenschaften zu *sein*. Als ob "Farbe", "Bedrohung" oder "Verdacht" zu sein vermöchten, ohne daß diese Farbe empfunden oder diese Bedrohung erfahren würde, und als ob die Oberfläche, die Straßenkreuzung oder das Gemäuer irgend-

etwas empfinden oder erfahren könnten. Folglich befinden sich diese welthaften Bestimmungen nicht in ihnen bzw. in der Welt, sondern dort, wo etwas erfahren oder empfunden werden kann, nämlich in dem, was sich so empfindet und selbst erfährt, daß es alles Seiende empfinden und erfahren kann. Der Anspruch der Wissenschaft, die Lebenswelt auf eine Welt von Idealitäten und physikalisch-mathematische Abstraktionen zurückzuführen, beruht auf der täuschenden Voraussetzung, daß die sinnlichen Eigenschaften dieser Welt genau die ihrigen sind und dieser Welt im eigentlichen Sinne zugehören. Und weil die Farbe in der Natur und nicht in der Seele ist, denkt die Wissenschaft, deren naturhaftes Sein erfassen zu können, und zwar durch eine feinere Analyse als die der Wahrnehmung - mithin durch eine physikalische Analyse.

p. 74

Die Reduktion der Lebenswelt auf die Wissenschaftswelt hingegen zu untersagen, kann allein ein Denken, das imstande ist, die Lebenswelt in ihrer Besonderheit zu fassen. So befremdend es auch erscheinen mag, dies heißt, die Nichtrückführbarkeit der Lebenswelt auf die Welt und auf jede mögliche Welt zu verstehen, insoweit nämlich die Lebenswelt eine sinnliche Welt ist und das Sinnlichsein letztlich außerhalb der Welt - im Leben selbst - beruht. Denn die sinnliche Qualität ist jeweils nur die Objektivierung und somit die Re-präsentation eines Eindrucks, dessen impressionales Sein der Selbsteindruck ist, das heißt die absolute Subjektivität als Leben.

Hier zeigt sich uns das Ungenügende der bereits klassischen Vorgehensweise der Phänomenologie, die im

Gegenzug zur Galileischen Wissenschaft die Umkehr der Wissenschaftswelt zur Lebenswelt und von dieser zum Bewußtsein derselben vollzieht. Denn das Bewußtsein der Welt als "Bewußtsein von", worin sich die Intentionalität ihrerseits entfaltet, erlaubt noch nicht die Sammlung der Empfindung in sich und so ihr Zumsein-kommen. Vielmehr wird die Empfindung im Aufbrechen der Ekstase außerhalb von sich geworfen und findet sich derart als "Vorstellungsempfindung" disponiert und zerstreut vor, das heißt als Humusboden dieser Welt, welche die Lebenswelt selbst ist. Auf diese Weise jedoch ist eine solche Vorstellungsempfindung jeweils nur die irreelle Repräsentation der realen Empfindung, die ihre Realität in ihrer Selbstempfindung findet, mithin nicht im Bewußtsein der Welt, sondern im Leben.

Dies hatte schon unsere kurze Analyse des Kunstwerks gezeigt. Diejenigen, die Husserls genialen Hinweisen folgend es auf rein Imaginäres reduzieren (und so von seinem Träger unterscheiden, der allein zur Wahrnehmungswelt gehört), ziehen daraus den Schluß, daß die reale Welt in sich selbst nicht schön sei und sie es nicht sein kann, das heißt weder schön noch häßlich ist. Wenn dies der Fall sein sollte, so wäre die Verwüstung der Erde durch die Technik, wovon die Rede sein wird, ohne Gewicht oder es wäre vielmehr keine Frage. Denn wie könnte man etwas entstellen und ins Grauenhafte stürzen, was von Natur aus jeder ästhetischen Kategorie entweicht?

Eine weitere Folge der These vom imaginären Status des Kunstwerks wäre nicht weniger anfechtbar. Denn

p. 75

wenn das Werk ein rein Imaginäres darstellen und sich darin wie jedes beliebige Bild erschöpfen würde, so suchte man vergeblich, welche Grundlage seiner inneren Konsistenz zuzuschreiben wäre. Unter letzterer verstehen wir seine Lesbarkeit, die strenge Bestimmung seiner Teile als Elemente der ästhetischen Komposition, und diese Elemente wurden bereits als in sich ästhetisch aufgewiesen. Was das gewöhnliche Bild in der Tat kennzeichnet, ist folgendes: Indem es zu jedem Augenblick vom Einbildungsakt des Bewußtseins getragen wird, der es setzt, und nur den äußersten Punkt dieser Bewußtseinsaktivität bildet, erträgt das Bild sich gegenüber keinerlei Passivität des Blicks und stürzt in sich zusammen, sobald der Bewußtseinsakt unterbrochen wird, der es hervorbringt. Ich kann nicht, wie Sartre¹ sagt, die Anzahl der Säulen am Pantheon zählen, dessen Bild ich erstelle.

Einer der bemerkenswerten Züge des Kunstwerks ist nun aber die Klarheit und Genauigkeit der Einzelheiten (auf der "Kreuzabnahme" von Fra Angelico im Kloster San Marco kann ich die Figuren im Vordergrund zählen, ebenso die Anzahl der Türme an der Stadtmauer wie der Häuser oder Gebäude, die oberhalb des Gemäuers noch z. T. wahrgenommen werden können, usw.). Weiterhin haben die Einzelheiten einen streng bestimmten Ort und besitzen die zwingende Evidenz und Kraft der inneren Kompositionsverhältnisse, die aus der Komposition genau das machen, was sie ist.

¹ Vgl. *L'imaginaire*, Paris: Gallimard 1940, 81, 174 f. Sartres Beispiel, das er selbst zitiert, geht zurück auf Alain, *Système des Beaux Arts* (1920), Paris: Gallimard 1926, 342 (Anm. d. Übers.).

Noch bedeutsamer ist die Weise, wie sich uns das Kunstwerk darbietet. Nämlich nicht in seiner ontologischen Bedürftigkeit, gleichsam wie das zerbrechliche Endglied einer Aktivität, ohne die es sofort ins Nichts versinken würde, sondern als die gewaltig sich auferlegende Macht, die durch ihre Eigenkonsistenz das Vermögen in sich enthält, uns ihr gegenüber in die Situation des *Betrachters* zu versetzen, das heißt eines Wesens, das grundlegend hinsichtlich des ihm zur Betrachtung Gegebenen passiv ist. Dies verhält sich so, wie es unsere ersten Analysen nahegelegt haben, weil der Ort des Werks zunächst nicht das über den Träger hinaus gebildete imaginäre Noema ist, sondern die Subjektivität selbst, das heißt der Ort, wo sich ursprünglich jede Empfindung und jedes Bild formt, wo sie aus sich selbst heraus wachsen und sich so selbst tragen, indem sie vom Gewicht ihres eigenen Seins überwältigt werden. Jedem objektiven Element der Komposition - dem in der spezifischen Dimension des Werks neutralisierten Träger wie dem Bild - entspricht folglich eine besondere affektive Tonalität, in der sich alles Gesehene, imaginär Vorgestellte und Empfundene selbst-affiziert. Und dies macht die vom Gemälde, von der Statue oder vom Baudenkmal hervorgerufene Emotion aus: Diese wollte der Werkschöpfer ausdrücken, und sie ist es, die der Betrachter fühlt, indem er in seinem tiefsten Grund mit dem Wesen der Kunst übereinstimmt.

Worin unterscheidet sich jedoch das Kunstwerk von der sinnlichen Welt, wenn es als Selbstaffektion der Ekstase des *Seins* denselben Status wie diese hat? Der Unter-

schied liegt darin, daß es eine fingierte Welt ist, deren Elemente so angeordnet und komponiert sind, daß sie stärkere und bestimmte Gefühle hervorbringen, jene selbst, die der Künstler ausdrücken will, wie gezeigt wurde. Oder anders gesagt, die Welt ist, falls dies vorgezogen werden sollte, ein ausgedehntes Werk, deren Wirkung, das heißt Wahrnehmung, nur zu einem geringen Grad schön ist, mithin auf akzidentelle und dennoch wesenhafte Weise. Denn es konnte geltend gemacht werden, daß sie sinnlich und als solche ästhetisch ist, also den Gesetzen der Sinnlichkeit gehorcht, die die Gesetze der Konstitution einer jeden möglichen Welt sind.

Wenn das Abstrahieren von der *sinnlichen Lebenswelt* nicht nur bedeutet, die sinnlichen Qualitäten dieser Welt außer Spiel zu setzen, sondern damit zugleich auch das Leben selbst, so zeigt sich uns, um diesen Gedanken konsequent zu Ende zu denken, die Einsamkeit der Wissenschaft. Diese Einsamkeit ist eine so extreme, daß sie eigentlich nicht richtig denkbar ist. Die Wissenschaft existiert niemals allein, wie wir noch zeigen werden. Aber sobald sie das Leben aus ihrem Untersuchungsfeld ausgeschieden hat (und als Wissenschaft tut sie dies notwendigerweise), verhält sie sich so, *als ob* sie allein wäre. Sie wird nunmehr der Welt ihr Gesetz vorschreiben, das heißt der sinnlichen Lebenswelt, die weiter besteht, obwohl in ihr von allem abstrahiert wurde, was sinnlich und lebendig ist. Eine solche Situation, in der eine theoretische Instanz über die Lebenswelt und das Leben selbst entscheiden wird, ohne sie in irgendeiner Hinsicht in Betracht zu ziehen, kennzeichnet die

gegenwärtige Phase der Weltgeschichte. Sie macht aus ihr die Moderne, von der man sagen kann, daß wir sie erleiden, wenn gilt, daß in ihr das Leben - zum ersten Mal seit Geschichtsbeginn - aufgehört hat, sich selbst seine eigenen Gesetze vorzuschreiben.

Die Wissenschaft, die sich allein auf der Welt glaubt und sich als solche verhält, wird zur Technik, nämlich zu einer Gesamtheit von Verfahren und Veränderungen, die ihre Möglichkeit in der Wissenschaft und deren theoretischem Wissen schöpfen, und zwar unter Ausschluß einer jeden Referenz zur Lebenswelt wie zum Leben selbst. Dennoch ist das Wesen der Technik in seinem Doppelverhältnis - positiv hinsichtlich der Wissenschaft und negativ hinsichtlich des Lebens - schwierig zu fassen. Es ist deshalb entscheidend, eine systematische Erhellung desselben vorzulegen.

Die Technikinterpretationen, die sich mit großem Recht in einer Epoche mehrten, wo jeder die tiefgreifenden Wandlungen wahrnimmt, die die Welt berühren, und dabei dunkel die gewaltige Bedrohung spürt, die sie seinem Leben auferlegen, teilen sich in zwei Gruppen. Die einen sehen in der modernen Technik die fortschreitende Herrschaftsbehauptung des Menschen über die Dingwelt. Denn die Technik bezeichnet nichts anderes als eine Gesamtheit von immer zahlreicheren perfekten und mächtigen Mitteln. Und wer Mittel sagt, meint auch den Zweck, so daß die Technik auf höhere Interessen verweist, die jene der Menschheit sind und in der Anwendung aller neuen, von der Wissenschaft gebotenen Möglichkeiten schließlich die Gelegenheit finden werden, sich zu verwirklichen. Kann

p. 78

der "Fortschritt" etwas anderes bezeichnen als diese von der Wissenschaft ermöglichte fortschreitende Verwirklichung der höchsten Menschheitszwecke? Zwecke, die mit der Menschheit identisch und für ihr Wesen konstitutiv sind?

Von diesen "höheren Interessen" der "Menschheit" selbst, das heißt vom Wesen des Lebens, wissen leider sowohl die Wissenschaft wie die aus ihr hervorgegangene Technik absolut nichts und ziehen sie nicht in Betracht. Spricht man deshalb hinsichtlich der Technik von "Mitteln", so ist demzufolge anzuerkennen, daß es sich um sehr besondere Mittel handelt, die keinem Zweck mehr dienen, der von ihnen verschieden wäre, sondern selbst den "Zweck" bilden. Mithin finden wir uns einer beeindruckenden Gesamtheit von instrumentalen Vorrichtungen, Handlungsweisen, Verfahren und immer wirkungsvolleren wie ausgeklügelteren Methoden gegenüber, deren Entwicklung allerdings weder andere Anreize noch Gesetze kennt als sich selbst und sich daher wie eine Selbstentwicklung hervorbringt. Diese Selbstentwicklung entspricht einem Netz von Prozessen, die - auf das theoretische Wissen der Wissenschaft gegründet - allerdings sich selbst überlassen sind. Sie funktionieren von selbst und für sich selbst, wobei sie folglich auf dieses Wissen zurückwirken, es anreizen und hervorrufen, und zwar letztlich als dessen wahrer Grund, anstatt sich von ihm bestimmen zu lassen. Dies ist das Wesen der modernen Technik.

Welche dieser beiden Technikauffassungen ist die richtige, und wie läßt sich zwischen ihnen wählen? Wäre nicht vielmehr die eine wie die andere je auf ihre Weise

p. 79

"wahr", falls man sie auf eine Wesensgeschichte der Technik und auf die entscheidenden Augenblicke bezöge, die in dieser Geschichte aufgetreten sind? Entspräche dann nicht eine jede dieser "Interpretationen" diesen geschichtlichen Augenblicken als ihre mehr oder weniger gelungene Vorstellung, als Ideologie einer Epoche? Aber diese Geschichte ist eben nur dann eine Wesensgeschichte, wenn sie zum Ursprung der *téchne* zurückführt, das heißt zu deren wirklichem Wesen: zur grundsätzlichen Möglichkeit dessen, was eine "Technik" ist, sowie der verschiedenen Phasen, die diese in ihrer Entwicklung annehmen sollte. Keine zufälligen, kontingenten Phasen wie die plötzlichen Umschwünge und Ereignisse der im allgemeinen hierfür gehaltenen Geschichte, sondern im Gegenteil in gewisser Weise notwendige Phasen, insofern sie im Ursprungswesen der *téchne* wurzeln, die sie ermöglichte und gewollt hat.

An dieser Stelle finden wir uns einer außerordentlichen Situation gegenüber. Denn das Ursprungswesen der *téchne*, das wir ins Auge fassen müssen, um die verschiedenen Formen der Technik und insbesondere das Wesen der modernen Technik zu verstehen, die vom Leben abstrahiert, ist das Leben selbst. Technik bezeichnet in allgemeiner Hinsicht nämlich ein praktisches "Handlungswissen".² Aber das Ursprungswesen der Technik ist kein besonderes Handlungswissen; es ist das Handlungswissen als solches, das heißt ein Wissen,

² Dieses *savoir-faire* darf nicht als eine äußere Handlungsregel verstanden werden; vgl. noch ausführlicher dazu M. Henry, Marx 1: Une philosophie de la réalité, Paris: Gallimard 1976 (Neuauf. 1991), 314 ff. (Anm. d. Übers.).

das im Handeln oder Tun selbst besteht, mithin ein Handeln und Tun ist, das sein eigenes Wissen in sich selbst trägt und es bildet. Jedes Tun bildet ein solches Wissen und identifiziert sich mit ihm, insofern dieses Tun sich selbst in jedem Punkt seines Seins empfindet und erfährt sowie jenes radikal subjektive Tun ist, das sein Wesen in der Subjektivität schöpft und durch sie ermöglicht wurde. Welches Handlungswissen mit welchen Formen auch immer, die es annehmen kann, trägt in sich dieses Ursprungswissen, das sein Wesen im Tun und letztendlich in der Subjektivität desselben findet? Das ursprüngliche Handlungswissen ist die Praxis und folglich das Leben selbst, da die Praxis sich im Leben erkennt. Im Leben ist die Praxis jenes ursprüngliche Handlungswissen, welches das Ursprungswesen der Technik bildet. Wie ist dann vom Leben selbst aus jener hervorbrechende Prozeß zu verstehen, aus dem das Leben vertrieben sein wird und der unter dem Aspekt eines Netzwerks von objektiven Vorrichtungen und Verfahren vor unseren Augen die Verwüstung der Welt vornimmt, die ihm als Lebenswelt zugehört?

Das Ursprungswesen der *téchne* ist kein ideales Wesen, das irgendwo vor uns in einem intelligiblen Raum schweben würde; dies ist es nur in der Augen der Theorie. Als sich selbstaffizierende Praxis bestimmt es sich und individualisiert es sich in dieser Selbstaffektion wie durch sie. Denn alles, was sich selbst empfindet und erfährt, empfindet und erfährt sich notwendigerweise nicht nur auf diese oder jene Art, sondern außerdem als dieses oder jenes, folglich in Form einer *singulären* Erfahrung. Diese ist von Natur aus eine *individuelle* Erfah-

rung, sofern gilt, daß das Wesen der Selbstaffektion das der Ipseität ist. Diese bestimmte, singuläre und individuelle Praxis ist unser *Leib*.

In der immanenten Ausübung seiner Kraft, die sich selbstaffiziert und in diesem Selbstaffizieren nicht aufhört, trifft der Leib auf einen ersten Widerstand der inneren phänomenologischen Systeme, die seiner Anstrengung nachgeben und unseren "organischen Leib" bilden. Darunter ist die Gesamtheit unserer "Organe" zu verstehen, aber nicht so, wie sie irgendeiner objektiven Erkenntnis erscheinen können, sondern gerade so, wie wir sie im Inneren unseres subjektiven Leibes als die Endgrößen unserer Anstrengung leben, das heißt als jene Ur-"Gestaltungen", deren ganzes Sein in ihrem der Anstrengung-gegeben-sein besteht und sich in ihm erschöpft. In zweiter Linie trifft inmitten dieser Zone relativen Widerstands, den der organische Leib bietet, jener Druck, der auf diesem Widerstand lastet und ihn allmählich weichen läßt (da es sich um die Verwirklichung der Vermögen des subjektiven Leibes handelt), auf ein Hindernis, das nicht mehr nachgibt. Diese absolute Widerstandslinie, die sich in ihrer Kontinuität im Zentrum selbst des organischen Leibes und als unüberschreitbare Grenze seiner Entfaltung zu empfinden gibt, ist die *Erde*; das heißt so, wie wir sie hier noch leben, nämlich wie wir sie im Inneren der subjektiven Leib-bewegung erfahren, die in der von ihr unternommenen Anstrengung selbst, um die Erde zurückzudrängen und sie zu besiegen, sich gerade daran bricht. Das Ursprungswesen der *téchne* ist daher wie folgt zu verstehen. Es ist das Gesamtsystem, das von meinem

p. 81

sich bewegenden und sich anstrengenden Leib gebildet wird, mithin von meinem absolut subjektiven und absolut lebendigen *Leib*. Zu diesem Gesamtsystem gehört aber ebenso der organische Leib, der sich unter seiner Anstrengung innerlich aushöhlt und nachgibt. Schließlich gehört dazu die *Erde*, die ihrerseits sich zu bewegen weigert und sich der Anstrengung widersetzt, indem sie sich darin als das gibt, was diese weder besiegen noch zum Nachgeben zwingen kann. Für den radikal immanenten, subjektiven Leib, in dem ich mich als das fundamentale "Ich kann" halte, das ich bin, ist die Aufgabe, die Erde durch die Anwendung seiner eigenen Vermögen zum Nachgeben und sozusagen zum Rückweichen zu zwingen, so schwierig, daß er Instrumente erfunden hat. Das heißt, der Erde wurden Elemente entrissen, die ihr gehörten, um sie gegen sie zu wenden; man bediente sich ihrer, um die Erde auf mannigfache Weise umzupflügen, zu bewegen, zu verändern und ihr eine neue Form aufzuprägen. Das "Instrument" ist ursprünglich nichts anderes als die Verlängerung des immanenten, subjektiven Leibes und damit wie ein Teil des organischen Leibes selbst, nämlich etwas, das der Anstrengung nachgibt und sich so - und nur auf diese Weise - gibt: als etwas, das durch den Eingriff einer Bewegung in seinem Sein an-künftig wird. Das Instrument wird von der Bewegung ergriffen, bewegt und gehandhabt. Es entnimmt seine Substanz nur der Tatsache, die bewegliche Endgröße jener Bewegung zu sein, deren praktische und nicht feste, sondern problematische Grenze, da die Bestimmung und das Festmachen dem Vermögen dieser Bewegung überlassen sind. Des-

halb wird das Instrument von der Natur losgelöst, um der Initiative des Leibes überantwortet und ihm zur Verfügung gestellt zu werden.

Eine solche "Loslösung" ist jedoch nur scheinbar und unterstreicht ein Merkmal, das der Natur insgesamt eigen ist. Diese steht wesenhaft einem Ursprungsleib zur Verfügung, denn sie ist das schwankende Korrelat einer Bewegung oder dessen feste Grenze, und zwar auf solche Weise, daß diese "Festigkeit" sich allein in einer solchen Bewegung wie durch sie bestimmt. Die *Erde* ist nur als das denkbar, worauf wir unsere Füße stellen oder stellen können, als der Boden, auf den wir uns abstützen. Es gibt keine denkbare "Luft" außer jener, die wir einatmen und die uns vielleicht verbrennen wird; keine Oberfläche, weder Volumen noch Festkörper außer denjenigen, die wir berühren können. Es gibt kein anderes Licht als jenes, das in der Subjektivität unseres Auges erstrahlt. *Leib* und *Erde* sind durch ein so ursprüngliches Er-eignis miteinander verbunden, daß niemals etwas im Gegen-über eines reinen "Außen", als Gegen-stand für eine *theoria* an-künftig wird, was ohne uns da wäre. Vielmehr kann es nur als das Historiale dieses ursprünglichen Er-eignisses und als dessen Grenzmodus da sein. Wir nennen dieses ursprüngliche Ereignis *Erdeinverleiblichung*, denn dieses Ereignis ist so ursprünglich, daß es aus uns die Besitzer der Welt macht;³ und zwar nicht erst nachträglich, etwa aufgrund

p. 83

³ M. Henrys begriffliche Korrespondenz zwischen *Copropriation* (Er-eignis) und *Corpsappropriation* (Erdeinverleiblichung) kann nur begrenzt im Deutschen wiedergegeben werden. Einerseits scheint "Er-eignis" eine Aufnahme des Heideggerschen Ereignisbegriffs

einer Entscheidung unsererseits oder aufgrund der Einnahme eines bestimmten Verhaltens gegenüber dem Kosmos seitens einer gegebenen Gesellschaft, sondern in einem apriorischen Sinne, mithin aufgrund der Leibbedingtheit des Seins als eines erdeinverleiblichten Seins. Wir verändern die Welt, und die Menschheitsgeschichte ist dermaßen nur die Geschichte dieser Veränderung, daß es unmöglich ist, eine Landschaft zu betrachten, ohne in ihr die Auswirkung einer bestimmten Praxis zu erblicken. Aber die Veränderung der Welt ist nur aktualisierende Verwirklichung der Erdeinver-

zum dadurch bestimmten Verhältnis Sein/Denken darzustellen. Andererseits ist gerade das neue Konzept der "Erdeinverleiblichung" dessen ontologische wie phänomenologische Kritik, insofern das Verhältnis Leib/Erde das eigentliche "Er-eignis" darstellt, nämlich als "Leib-Erde-Gemein-" oder "-Mitbesitz" (*co-proprietation*). In dieser Hinsicht ließe sich dann die "Erdeinverleiblichung" auch als das fundamentale "Leib-er-eignis" (*Corps-proprietation*) verstehen, das für M. Henry im Anschluß an Maine de Biran und Marx ein doppeltes ist, nämlich das innere, passive Leib-selbst-ergriffen-sein als Leibselbstaffektion und die davon abhängige Erdergreifung, worin die Erde als *gelebte* Resistenz integriert oder eben einverleibt ist. Allerdings muß hier jede verräumlichende Vorstellung abgelegt werden, um diese Erd-Einverleibung als die "lebendige Gegenwart" von Anstrengung im Sinne subjektiver Arbeit zu fassen. Anders gesagt ist die leibangeeignete Natur (*corps-propre*) als sich-selbst-aneignendes Leibgeschehen (*corps s'appropriant*) die Selbstereignung des Leibes, worin die Bewegung des "Ergreifens" der Erde/Resistenz die Selbstbewegung des Leibes als das voraussetzt, was sich nie von sich selbst distanziert. Die Grenze dieser Bewegung als "äußeres Hindernis" offenbart sich nur in der Leibselbstergriffenheit, die nicht von sich läßt. Erdeinverleiblichung will *dieses* Ankünftigwerden der "Ur-Arche Erde" (Husserl) in leiblich-lebendiger Präsenz übersetzungsmäßig zum Ausdruck bringen, das heißt die phänomenologische Neubestimmung der "Lebenswelt" im Sinne Henrys unterstreichen (Anm. d. Übers. in Zusammenarbeit mit dem Autor).

leiblichung, die aus uns die Bewohner der Erde als deren Besitzer macht. Wie die Welt immer zuerst die Lebenswelt ist, verstehen wir jetzt ein wenig besser. *Bevor sie nämlich überhaupt eine sinnliche Welt ist, ist sie das Korrelat einer Bewegung als erdeinverleiblichte Welt.*

Alle Verständnisschwierigkeiten hinsichtlich der Praxis entstammen folgendem Denken: Anstatt die innere Entfaltung des organischen Leibes in der subjektiven Spannung des Ursprungsleibes zu leben, verfällt es darauf, sie sich vorzustellen. Daraufhin galt es zu verstehen, wie eine subjektive Bestimmung ein Naturseiendes verändern kann, wie die "Seele" auf den "Körper" einzuwirken vermag. Diese Frage ist umso unlösbarer, als hierbei bezüglich der "Seele" deren Verlagerung aus einer Seinsdimension, wo die Handlung als einfache "seelische" Verwirklichung hervorgebracht wird, in eine andere Seinssphäre stattfindet, nämlich in die Sphäre der "Objektivität", in der keinerlei Handlung jemals hervorgebracht wurde und auch nicht hervorgebracht werden wird. Die "Seele", anders gesagt der subjektive Leib, ist dadurch das Denken geworden, das heißt eben die Repräsentation, die jene Annäherungsweise darstellt, der sich die Praxis grundsätzlich entzieht, sofern sie subjektiv und lebendig ist.

Die Repräsentation der Praxis ruft jene Ideologie hervor, die die Technik als instrumentale Veränderung der Natur durch den Menschen hinsichtlich der von ihm gesetzten Zwecke interpretiert. Einerseits kann eine solche Ideologie in der Tat das ursprüngliche Ereignis von *Leib* und *Erde* im Schoß des Lebens darstellen. Andererseits entstellt sie es ernsthaft als dessen Repräsentation

p. 84

tion in zwei Punkten: 1) Indem jene Ideologie die Handlung außerhalb des ihr ontologisch eigenen Mediums versetzt, wird diese in sich unverständlich. 2) Dadurch, daß dieselbe Ideologie die innere Einheit der immanenten Entfaltung des organischen Leibes zerbricht, projiziert sie - als gleichfalls getrennte Elemente - die "Ursache", die "Wirkung", die "Mittel", den "Zweck" und deren "Bezug", der so selbst unverständlich wird, in die Äußerlichkeit der Repräsentation. An die Stelle der Kategorien des Leibes treten somit jene des rationalen Denkens. Wenn sich heute eine solche Technikauffassung allerdings als grundlegend unangemessen offenbart, dann nicht nur deshalb, weil sie die Verlagerung der Praxis von deren realem Vollzugsort an denjenigen ihrer fälschenden Repräsentation durch einen Verstand vornimmt, der Ursachen und Zwecke setzt. Vielmehr liegt die Unangemessenheit darin, daß sich am Ort des realen Praxisvollzugs selbst, nämlich in der Subjektivität des Lebens, eine Erschütterung eingestellt hat, die das *Sein* in dessen Grundlagen bedroht.

Solange sich die *téchne* mit der spontan-selbständigen individuellen Praxis deckt, ist sie nur der Ausdruck des Lebens, die Verwirklichung der Vermögen des subjektiven Leibes und somit eine der wichtigsten Kulturformen. Es sind die inneren Lebensanforderungen, die sie hervorrufen (Anforderungen, die sich anschließend als dessen "Ursachen" oder "Zwecke" vorstellen lassen). Es sind die phänomenologischen Strukturen des Ursprungsleibes, die die Modalitäten der Technikausübung bestimmen, oder besser gesagt sie *sind* diese Modalitäten. Wenn sich dieses ursprüngliche Tätigwer-

den als Aktivität der Natur noch anzupassen hat, so geht in Wirklichkeit diese Anpassung doch insofern aus dieser hervor, wie die tatsächliche *Natur* die erdeinverleiblichte Natur ist. So sind Handeln oder elementare Arbeit nur die Aktualisierung dieser Erdeinverleiblichung. In den höheren Kulturformen wie Kunst, Ethik und Religion, die gleichfalls Weisen der *téchne* sind, ist diese Praxisbestimmung durch das Leben in dem Maße noch evidenter, wie der moralische oder ethische Habitus ebenso wie das ästhetische Schaffen direkte und unmittelbare Ausdrucksformen der lebendigen Subjektivität sind. In dieser finden sie sowohl ihr Prinzip und die Formen ihrer Regelung als auch den Ort ihres Zum-sein-kommens, nämlich die konkreten Modalitäten ihrer Verwirklichung.

Die ontologische Erschütterung erfolgt, wenn die Handlung aufhört, den Lebensanweisungen zu gehorchen, und sie nicht mehr das ist, was sie an ihrem Anfang ist, nämlich die Aktualisierung der phänomenologischen Potentialitäten der absoluten Subjektivität. Darüber hinaus scheint es, als habe die Handlung den Ort verlassen, der von jeher der ihre war, um sich nunmehr in der Welt hervorzubringen: in den Fabriken, Staudämmen und Atomkraftwerken, das heißt überall, wo unablässig und auf allen Seiten Kolben, Turbinen, Räderwerke und Maschinen jeder Art funktionieren, kurzum, die gewaltigen instrumentalen Vorrichtungen der Großindustrie. Diese tendiert dahin, in die elektromagnetischen Entladungen der Computer der fünften Generation und in andere Supermaschinen der "Technik-Wissenschaft" aufzugehen. In ihr zeigt sich in der

Tat das entscheidende Geschehen der Moderne als Übergang vom Reich des Menschlichen zum Unmenschlichen, denn *die Handlung ist objektiv geworden*. Die Oberfläche der Erde entspricht ihrer physikalisch-mathematischen Erkenntnis: den Atomwirbeln und dem Teilchenbeschuß sowie jenen uralten und rasenden Wogen der Bio-Evolution ohne Ursprung, Ursache und Ziel.

Wir sagten oben: "Es scheint", daß die Handlung ihren subjektiven Ursprungsort verlassen hat, denn es gibt keine Handlung - als Praxis - außer in der Subjektivität und durch diese. Allein in der radikalen Immanenz seiner Ursprungsleiblichkeit ergreift der Leib jedes seiner Vermögen und verfügt darüber, um "sich ihrer zu bedienen", wenn er es will. Sobald dieses In-sich-selbst-einrichten aufhört, das jedes Können und Tun auszeichnet, und die Subjektivität nicht mehr ihr Wesen als Selbstaffektion freigibt, vollzieht sich niemals mehr eine "Handlung". Es geschehen dann nur noch materielle Ortsverlagerungen wie das Herabstürzen von Wasser in den Wasserfällen, die verschiedenen Industriemechanismen, die Phänomene der Wellenausbreitung oder die "Teilchenbahnen" in der Mikrophysik. Der Inhalt der modernen Technik sind objektive Vorgänge der genannten Art, die sich von selbst wie in der Kybernetik oder im mikrophysikalischen Substrat des Universums abspielen, kurz gesagt eine Gesamtheit von Vorrichtungen, die nicht mehr lebendig und nicht mehr das Leben sind. Dies ist es, was die Technik beständig handhabt oder was sie eher noch in ihrem Sein konstituiert - der Stoff, aus dem sie

besteht und der im eigentlichen Sinne ihre "Substanz" ausmacht.

Nun ist es so, daß solche Vorgänge nicht "blind" zu sein scheinen, denn sie führen zu kohärenten und zweckbestimmten Ergebnissen. Im Fall der Technik sind sie Folge eines Wissens. *Welchen Wissens?* Genau hier befindet sich jene ontologische Kehre, die das moderne Zeitalter einleitet, oder die maßgebliche "Revolution", die sich in der "Menschheitsgeschichte" ereignet hat, um diese Kehre auf eine noch äußerliche Art zu bezeichnen. Lassen wir die politischen Revolutionen beiseite, die nur Folgen oder Symptome darstellen. Dem Wesenhaften nähert man sich dann, wenn man mit Marx imstande ist, die Umkehr der lebenswichtigen Teleologie zu erkennen, die sich am Ende des 18. und 19. Jahrhunderts vollzog. Denn hier hörte die Produktion der Güter für den Verbrauch, der jede Gesellschaft charakterisiert, auf, durch und auf solche Güter hin ausgerichtet zu sein, das heißt auf "Gebrauchswerte" hin, um von nun an den Erwerb und die Vermehrung des Tauscherts, anders gesagt des Geldes, zu verfolgen. Als die Produktion *ökonomisch wurde*, es darum ging, Geld zu produzieren, das heißt eine ökonomische Realität anstelle von Gütern, die dem Leben nützen und von ihm festgelegt werden - in dem Augenblick hat sich das Aussehen der Erde tatsächlich verändert.

Diese Welt ist die durch die Erdeinverleiblichung definierte ursprüngliche Natur und verwirklicht sich als solche in der Aktualisierung der subjektiven Potentialitäten der lebendigen Leiblichkeit. Darüber hinaus ist die Lebenswelt daher als diese Aktualisierung nicht die

p. 87

Welt-der-Intuition, sondern die Welt-der-Praxis, die Welt als Wirkung dieser Praxis; wesenhafter und zuvor noch: die Welt als deren Ausübung, das heißt die Welt nicht als *Objekt*, sondern als *Akt*, welcher der Leib ist. Einerseits mußte sich eine solche Welt durch das Eindringen einer Finalität, die ohne Bezug zu dem ist, was diese Welt in sich und seit jeher ist, ernsthaft gestört finden - nämlich durch die Produktion einer Abstraktion, wie sie die Produktion des Geldes ist. Eine solche Störung besteht insbesondere im Auftreten und in der Eigenentwicklung einer neuen ontologischen Dimension: der *ökonomischen Realität*, die ursprünglich weder zur leibhaften Natur noch zum *Leib* selbst gehört. Andererseits ändert sich diese Produktion völlig, sobald sie eine solche des Geldes und nicht mehr der Gebrauchswerte ist. Da sie nicht mehr durch die Potentialitäten der Subjektivität, durch deren "Bedürfnisse", hervorgerufen, definiert und begrenzt wird, findet diese Produktion auch nicht mehr in ihnen ihren Zweck, was besagt, daß sie nicht mehr *in sich selbst* die Verwirklichung dieser Potentialitäten ist. Sie hört dann auf, sich qualitativ zu differenzieren, um quantitativ, "unendlich", zu werden, so wie das Geld, das produziert werden muß. Infolgedessen ist diese "ökonomische Revolution" keine Revolution innerhalb eines vorgegebenen ökonomischen Universums, sondern das Hervorbrechen desselben und sein Sicheinrichten im Sein. Andererseits ist sie nicht die einzige und entscheidende Revolution zum Umsturz der Erdeinverleiblichung, die die Ursprungsbedingung der Menschen auf Erden und somit ihre Geschichte definiert. Die ökonomische Revolution hat die

maßgebliche Revolution nur vorbereitet, indem sie als deren Ursache, aber nicht als das wahre Wesen derselben wirkte. Die rasende Produktionsbeschleunigung als ökonomische Produktion ruft aus ökonomischen Gründen (die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung der Profitrate und vor allem des Mehrwertes) die Erfindung und Vermehrung neuer Herstellungsmittel, die Verbesserung der alten und so eine außergewöhnliche technische Entwicklung hervor, die die Erfindungen der Wissenschaft nutzt und diese ihrerseits wiederum auslöst. Das Produktionsmittel ist nicht mehr das "Instrument", das den subjektiven Leib verlängert und von ihm im voraus festgelegt wird, so daß die Handhabung des Instruments nur die Verwirklichung der Vermögen dieses Leibes, dessen Ausübung und infolgedessen eine Grundform der Kultur ist. Dieses "Mittel" bzw. "Instrument" ist eine objektive Mechanikvorrichtung geworden, die in der Maschine, welche der Industrie, der Kybernetik zugehört, von selbst funktioniert - und vielleicht sogar in der Natur selbst, wie diese in den Augen des modernen Menschen erscheint. Was geschieht in einer solchen Veränderung?

Folgendes: Daß *das Wissen, welches die Handlung und die Regel ermöglicht, nicht mehr das Wissen des Lebens, sondern das der Wissenschaft ist*. Dies ist die radikale Revolution, die die Humanitas des Menschen umstürzte und wodurch über dessen Wesen die ernsthafteste Bedrohung schwebt, der es seit Geschichtsbeginn ausgesetzt ist. Wenn das Wissen, das die Handlung regelt, dasjenige des Lebens ist, so fällt es mit der Handlung zusammen, da es nichts anderes als deren Selbstaf-

p. 89

fektion ist. Ein solches Wissen, das im Tun beschlossen ist und mit ihm zusammenfällt, haben wir als das Wesen eines jeden Handlungswissens charakterisiert. Deshalb wohnt es jeder Form des Tätigseins inne, vor allen jenen, die man für "instinktiv" hält: der ursprünglichen Vertrautheit des Menschen im Umgang mit der Erde; der Möglichkeit, sich auf ihrem Boden zu halten, zu gehen, zu arbeiten; dem erotischen Verhalten; der Ausübung der Sinne und der Bewegungen im allgemeinen; den verschiedenen Vermögen der Subjektivität wie Einbildung, Gedächtnis usw. In all diesem Tätigsein verwirklicht sich nichts anderes als der Vollzug des Lebens, seine Selbstverwirklichung und seine Selbststeigerung - seine Kultur.

Wenn das Wissen, das die Handlung regelt, jenes der Wissenschaft ist, so ergibt sich daraus, 1) daß die Natur dieses Wissens sich vollständig geändert hat, da es nicht mehr das Leben ist, sondern ein Objektbewußtsein und darüber hinaus diejenige Form objektiven Wissens, worin von den Sinnen und zugleich auch von der Existenz der sinnlichen Qualitäten in der von diesem Wissen erkannten Welt abstrahiert wurde. 2) Dieses Wissen ist nicht mehr in sich selbst die Handlung und fällt nicht mehr mit ihr zusammen. 3) Es ist auch nicht das Wissen *der* Handlung, keine objektive Erkenntnis derselben, weil die Handlung in sich nichts Objektives ist und auch nicht sein kann. Ein solches Wissen ist genau das Wissen einer Objektivität geworden, das heißt eines natürlichen Prozesses, der im übrigen von der Wissenschaft auf seine abstrakt idealen Parameter, auf die physikalisch-mathematischen Bestimmungen der Ga-

lileischen Wissenschaftswelt reduziert wurde. Handlung und Wissen - letzteres mit der Wissenschaft identifiziert - fallen in Zukunft auseinander. Die Handlung ist nur noch eine Art empirischer Kuriosität: jene "Handlung", durch die der Wissenschaftler seine Augäpfel bewegt oder die Seiten seines Buches umblättert. Oder vielmehr entgleitet sie dem Blick, da sie nicht mehr in Betracht gezogen wird und so nichts mehr darstellt. Hingegen ist das Wissen alles; es ist das Wissen der Wissenschaft in deren unendlich theoretischer Entwicklung. Ihr Korrelat ist hierbei das Ganze der objektiven Prozesse, die ohne Unterschied jene der instrumentalen Industrievorrichtungen, der Kybernetik und der Natur selbst sind. Es ist also ganz eindeutig das Wissenschaftswissen, genauer die Naturwissenschaft, die nunmehr das Wissen der *téchne* anstelle des Lebenswissens definiert.

p. 90

Aber wenn die *téchne*, das heißt die grundsätzliche Möglichkeit der Handlung und damit jeder denkbaren Handlung, in der Praxis beruht, die ihr Wesen im Leben und in der ursprünglichen Erdeinverleiblichung der Natur findet, wie ist dann die moderne Technik noch denkbar, das heißt die Gestaltgebung und Veränderung der Welt durch die Wissenschaft? Wie ist das Wissenschaftswissen, das heißt ein rein theoretischer Blick imstande, auf die objektiven Naturprozesse "handelnd" einzuwirken, die zu instrumentalen Industrievorrichtungen und Maschinen im allgemeinen geworden sind? Oben wurde schon das unlösbare Problem des "Seele-Körper"-Verhältnisses erkannt, wenn die "Seele" auf diesen theoretischen Blick reduziert ist und der "Kör-

per" als ein Naturseiendes und als ein Objekt verstanden wird.⁴

p. 91

Bemerken wir hier nur dies: Wenn die Wissenschaft scheinbar in der Lage ist, die leichteste materielle Veränderung der Natur aufzuprägen, dann nur insofern, als sich diese wirkungsvolle Handlung keineswegs auf den bloß theoretischen Bezug zwischen Erkenntnissubjekt und einem erkannten Objekt beschränkt. Vielmehr schlägt eine solche Handlungseinwirkung in Wirklichkeit immer den unbemerkten Weg über die Erdeinverleiblichung ein. Nur derjenige, der Hände und Augen im Sinne eines radikal immanenten Vermögens des Greifens und Sehens hat, also ein ursprünglich als subjektiver und lebendiger *Leib* in sich konstituiertes Wesen ist (mithin der Wissenschaftler nicht als Wissenschaftler, sondern als ein solches Wesen) - nur dieser kann die Seiten eines Buches umblättern und lesen.

⁴ Es ist überaus bemerkenswert, daß der Cartesianismus diesem Problem erst in dem Augenblick begegnete und daran scheiterte, als er es auf theoretische, das heißt "wissenschaftliche" und objektive Weise erörterte, so insbesondere in den "Passions de l'âme". Solange sich Descartes an die phänomenologische Reduktion hielt, innerhalb derer sich die Analysen der vorliegenden Arbeit bewegen, stellte die Handlung des Körpers keinerlei Schwierigkeit dar. Ihre Möglichkeit wurde spontan von selbst gelöst, und aus diesem Grunde kann man sagen, daß es bei Descartes eine bewundernswerte Vorahnung der Auffassung vom subjektiven Leib gibt, wie in den "Réponses aux cinquièmes objections" zu sehen ist, wo die Frage einer *ambulandi cogitatio* auftaucht, das heißt der subjektiven Ursprungserfahrung des Gehens, das mit dieser identisch ist. Vgl. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen (hg. von A. Buchenau), Hamburg: Meiner 1972, 324 (Oeuvres VII, éd. Adam/Tannery, 352).

Und darüber hinaus kann er auf gleiche Weise eine wissenschaftliche Maßnahme oder Handlung durchführen, welche auch immer es sei: einen Apparat handhaben, auf eine Taste drücken, der graphisch festgehaltenen Aufzeichnung einer Abweichung folgen und schließlich das Ergebnis des ausgeklügelsten Experiments erfassen. Ein solches Ergebnis bietet sich unausweichlich als eine sinnliche Gegebenheit an und ist nur in dieser Gestalt zugänglich. Ebenso verweisen eigentliches Experimentieren, Verfahren oder Handhaben immer auf eine Handlung des Ursprungsleibes und setzen ihn voraus.

Nun behauptet sich eine solche Situation nicht nur in der wissenschaftlichen Praxis, sondern sie bestimmt die Bedingung des Arbeiters in der modernen Welt. Was diese kennzeichnet, ist die fortschreitende Abnahme des Anteils lebendiger Arbeit, das heißt der subjektiven Praxis, innerhalb des realen Produktionsprozesses, während der Anteil der objektiv instrumentalen Vorrichtungen ständig größer wird, und zwar in Gestalt von Maschinen der klassischen Großindustrie zunächst so

p. 92

wie sodann in der Kybernetik und Robotertechnik. Das Gesetz des tendenziellen Rückgangs der Profitrate in der kapitalistischen Ära ist auf ökonomischer Ebene nur der Ausdruck jenes Hauptproblems, das die moderne Produktion berührt hat: nämlich das Eindringen der Technik in sie und der Ausschluß des Lebens.

Selbst wenn die Produktion dahin tendiert, sich mit den technischen Vorrichtungen und demgemäß mit der Technik selbst zu identifizieren, so bedeutet die Beibehaltung eines abnehmenden Anteils lebendiger Arbeit

in ihrer Mitte nicht weniger als dies: Wie im Fall der reinen Wissenschaft setzt die Weltveränderung einen ersten Zugang zu den objektiven Prozessen voraus, die mit denen der Natur und der Technik identisch sind. Hinzu tritt die grundsätzliche Möglichkeit, auf sie einzuwirken. Zugang und Handlungsfähigkeit sind in Wirklichkeit eins; sie bestehen beide in der Erdeinverleiblichung. Daß die Verwirklichung der letzteren - die lebendige Arbeit - fast zu einem Nichts reduziert wird, bedeutet, daß alles, was der Mensch bisher machte, in Zukunft vom Roboter getan wird. Nur "tut" der Roboter nichts, denn er ist nur das In-Gang-kommen und die Ausführung eines Mechanismus. Die einzig reale Handlung, die weiterbesteht, das heißt eine Handlung, die darin beruht, ihr eigenes Handeln zu fühlen und sich darin zu erschöpfen, ist der Akt, auf einen Bedienungsknopf zu drücken. Seit Beginn des Industriezeitalters und als die einfache Folge der fortschreitenden Ersetzung der "Arbeitskraft" durch Naturenergien war es möglich, die Rückführung der Tätigkeit der Arbeiter auf eine bloße Überwachungsarbeit vorauszuahmen. Diese bedeutet den Schwund nahezu der Gesamtheit der subjektiven Potentialitäten beim lebendigen Individuum und damit eine Malaise sowie eine wachsende Unzufriedenheit.

p. 93

Allerdings beinhaltet die Veränderung, die die individuelle subjektive Praxis entstellt, nicht nur deren Reduktion auf stereotype und monotone Akte. Zugleich ereignet sich mit dieser Schrumpfung und dieser Verarmung, die bereits in sich den Ruin aller Kultur anzeigen, ein anderes Phänomen, das diesen Prozeß des Kul-

turverfalls an sein Ende treibt: Das Tätigsein bei diesen unbedeutenden Akten kehrt sich in eine gänzliche Passivität um. Es ist die objektive Vorrichtung mit ihren verschiedenen Anordnungen und Dispositionen, die in Wirklichkeit dem Arbeiter die Natur und die Modalitäten des Wenigen diktiert, das ihm zu tun bleibt. Von den Fähigkeiten des Individuums bei der Arbeit und vor allem von seinen leiblichen Fähigkeiten läßt sich in der Tat nicht völlig abstrahieren. Und dies in dem Maße nicht, wie die Erdeinverleiblichung die verborgene, aber unumgehbare Grundlage der Weltveränderung bleibt, und dies sowohl im Zeitalter der Technik wie zu jeder anderen Zeit. Wenn die Kraft dieses *Leibes* durch die objektive Maschinenvorrichtung ersetzt wurde, so zieht man denselben nur genau insoweit in Betracht, wie jene Vorrichtung trotz allem das Eingreifen des Individuums erlauben muß, auch wenn dieses Eingreifen noch so bescheiden ist. Was auf diese Weise mit dem Leib geschehen ist, gibt den Maßstab für den winzigen Anteil ab, der dem Leben und seinem Wissen, das heißt der Kultur, noch zugestanden wird. Der komplizierteste Computer endet in einer Tastatur, die einfacher als die einer Schreibmaschine ist. Das Zeitalter der Informatik wird jenes der Stumpfsinnigen sein. Aber worum handelt es sich bei der objektiven Vorrichtung, die den Platz des Lebens eingenommen hat? Was als instrumental dis-positive Vorrichtung der "Handlung" an-geordnet oder dis-poniert ist und somit als die Handlung selbst, die auf objektive Bewegungen oder Ortsveränderungen innerhalb einer solchen Vorrichtung reduziert wurde, worin sie sich von dieser als

gewollt und zugelassen vollzieht - dies ist entsprechend von der Wissenschaft angeordnet oder disponiert. Die Grundlage der Dis-position der dispositiven Vorrichtung ist die Naturwissenschaft auf allen Stufen ihrer Entwicklung und zunehmenden Komplexität, das heißt letztlich die Gesamtheit der physikalischen Theorien. Alles ist von der Wissenschaft in Abhängigkeit von ihr und für sie konstruiert, denn *die in den Theorien freigelegten Gesetze werden die Gesetze selbst des Funktionierens der dispositiven Vorrichtung, ihrer "Handlung", sein.* Der Minimaleingriff des Lebens in Form eines zu bewegendenden Steuerungshebels beispielsweise ist sogar nicht mehr notwendig und tendiert dahin, es nicht mehr zu sein, insoweit die Vorrichtung so disponiert ist, daß sie sich selbst-regeln und selbst-überwachen kann. So wird sie im eigentlichen Sinne ein System, das ein getreues Spiegelbild des theoretischen Systems ist, als dessen "Realisierung" sie erscheint.

Aber dies ist eine ungenaue Darstellungsart. Nie geht man von einem idealen Modell aus, dessen "praktische" Anwendung man dann suchen würde. Das Modell ist nur die Theorie einer Realität, die Klarstellung der Regelungen, denen sie gehorcht. Und wie wir bereits zu verstehen gaben, ist diese Realität zugleich die der materiellen Natur und der dispositiven Vorrichtung selbst. Mithin ist die Technik nichts anderes als diese Natur - eine Natur, deren Regelungen bekannt sind, so daß diese angewandt und geregelt werden können, und zwar sowohl durch sich selbst wie für sich selbst. "Für sich selbst" bedeutet, daß sie zu wirken beginnen und schließlich alles geschieht, was geschehen kann. Die

Technik ist die Natur ohne den Menschen: die abstrakte, auf sich selbst reduzierte und sich selbst übergebene Natur, die sich selbst preist und ausdrückt. Sie ist deren Selbstentwicklung, so daß alle in ihr beschlossenen Möglichkeiten und Potentialitäten verwirklicht werden müssen, und zwar für sich und dafür, was sie sind - aus Liebe zu sich selbst, damit alles getan wird, was getan werden kann, das heißt *alles, was die Natur zu werden vermag*. Es handelt sich darum, Gold herzustellen, auf den Mond zu fliegen, Raketen zu konstruieren, die imstande sind, sich selbst zu lenken und sich selbst zu überwachen, bevor sie selbst über den Augenblick ihrer Zerstörung wie der unsrigen entscheiden. Die Technik ist die Alchimie; sie ist die Selbstverwirklichung der Natur anstelle der Selbstverwirklichung des Lebens, das wir sind. Sie ist die Barbarei, die neue Barbarei unserer Zeit anstelle der Kultur. Insofern sie das Leben, seine Weisungen und Regelungen außer Spiel setzt, ist sie nicht nur die Barbarei in ihrer äußersten und unmenschlichsten Gestalt, die der menschlichen Kenntnis gegeben ist - sie ist der Wahnsinn.

p. 95

Erst nach und nach werden wir ermessen, was es in unserer Welt, das heißt im Leben der Menschen, bedeutet, das Leben selbst außer Spiel zu setzen. Jedenfalls drängt sich eine wichtige Bemerkung von jetzt an auf, die uns ein anderes Hauptmerkmal der Moderne wahrnehmen läßt, nämlich die Umkehr des Verhältnisses zwischen Technik und Ökonomie, die sich vor unseren Augen ereignet. Es sei daran erinnert, worin die technische Revolution besteht; nämlich daß die Technik in

Zukunft ihren eigenen Zweck bildet, nachdem sie das Leben aus sich ausgeschlossen und auf einen objektiven Prozeß reduziert hat. Bis zu dieser technischen Revolution hin war die instrumentale Produktionsvorrichtung und mithin die Arbeit durch und für das Leben angeordnet. Durch das Leben: solange das Instrument ontologisch der Erdeinverleiblichung angehörte und sich in diese als eine Modalität seiner Aktualisierung bei der Handlung einschrieb. Für das Leben: insoweit diese Handlung durch die Produktion der Gebrauchsgüter, das heißt durch lebensnotwendige Werte, bestimmt war.

p. 96

Im Augenblick selbst, wo diese lebensnotwendige Teleologie sich in eine ökonomische Teleologie im eigentlichen Sinne umkehrt, die die Produktion von Tauschwerten verfolgt, verlieren diese in Wirklichkeit nicht jede Verbindung mit dem Leben. Sie bleiben insgeheim den Gebrauchswerten und - durch deren Vermittlung - der lebendigen Arbeit untergeordnet. Das Geld ist nicht nur eine "Repräsentation" zweiten Grades dieser Arbeit, insofern es die Repräsentation der abstrakten oder sozialen Arbeit ist, die ihrerseits die Repräsentation der realen oder lebendigen Arbeit bildet. Vielmehr zeigen die notwendige Geldinvestition in einem leistungsvollen Produktionsprozeß, der Geldumtausch gegen Gebrauchswerte sowie Rohstoffe oder Maschinen und - wesentlicher noch - gegen die lebendige Arbeit, die allein imstande ist, diesen Prozeß in Gang zu bringen und darin den Tauschwert zu produzieren, daß letzterer niemals durch sich selbst Bestand hat, sondern stets gezwungen ist, sich in sein Gegenteil zu verändern

und zu seiner Quelle, zum Leben, zurückzukehren, selbst wenn dieser Tauschwert im Kapitalismus die neue ökonomische Finalität definiert. Das Leben spielt außerdem eine Rolle am Endpunkt dieses Prozesses, nämlich in der Gestalt des Verbrauchs, ohne die keine Produktion auskommen kann. Einen künstlichen Verbrauch hervorzurufen, neue Bedürfnisse zu schaffen, um diese Produktion aufzufangen, die vom Tauschwert her in Unordnung kam, aber trotz allem jenen künstlichen Bedürfnissen und durch sie hindurch der Subjektivität des Lebens zugeordnet war, bedeutete noch in den Augen von Marx selbst eine Weise, dieses Leben zu entwickeln und zu bereichern - bedeutete *einen Kulturfaktor*.

Wir behaupten, daß jede Produktion von einem Verbrauch abhängig ist und nicht ohne ihn auskommt. Der Tauschwert, den es im Kapitalismus zu produzieren gilt, kommt nur in der Gestalt eines Gebrauchswerts zum Sein, wobei seine Natur und Eigenschaften durch die Subjektivität bestimmt werden. Inmitten eines Systems der Wertschaffung erlegt diese eine Teleologie auf, die nicht völlig beseitigt werden kann und den gesamten Prozeß in einer Ontologie des Lebens verwurzelt. *Diese Verwurzelung findet sich im Universum der Technik zerbrochen*: Der Produktionsprozeß hat seinen letzten Grund nicht mehr hinter sich liegen, nämlich im Gebrauchswert und im Leben, sondern vor sich, und zwar in einem Sachverhalt, aus dem das Leben abwesend ist und weder als Ursache noch als Zweck und nicht einmal als Mittel jemals in Betracht gezogen wird. Welches ist dieser Sachverhalt, aus dem jegliche Pro-

p. 97

duktion im Universum der Technik hervorgeht, wenn diese Produktion auf einen objektiven Prozeß zurückgeführt ist, nachdem sie die Praxis aus sich entfernt hat und ständig dahin tendiert, dies weiterhin zu tun?

Es ist der Sachverhalt, der der instrumental dispositiven Vorrichtung selbst vorausgeht, nämlich die Gesamtheit der zu einem bestimmten Augenblick bestehenden Techniken. Von diesen aus ist es möglich, neue Techniken zu konstruieren, deren Natur vom Gesamt dieser vorher bestehenden Techniken im voraus bestimmt ist, wobei dieses Gesamt mit dem des wissenschaftlichen Wissens zum selben Augenblick identisch ist. Infolgedessen ist eine solche Möglichkeit viel mehr als eine bloße Möglichkeit. Da nichts existiert außer diesem Sachverhalt, der von dieser Gesamtheit der Techniken und von dem sich mit ihr deckenden wissenschaftlichen Wissen definiert wird, entscheidet dieser Sachverhalt über die "Zukunft", das heißt über seine eigene Entwicklung. So erklärt sich, wie in Abhängigkeit von einer Vielzahl von wissenschaftlich definierten und festgelegten Prozessen jede neue dispositive Vorrichtung sowie jede Technik, die auf irgendeine Weise im Geflecht der bestehenden Techniken enthalten ist und aus ihrem Interferieren wie in Bezug Setzen hervorgeht als auch von diesen Techniken und den in ihnen beschlossenen Möglichkeiten aus entworfen und realisiert werden kann, mit Sicherheit durch eine unbesiegbare Bewegung dieser ihrer Realisierung entgegensieht. Fortschritt ist die Bezeichnung für diese Bewegung.

So ist es gekommen, daß der Begriff des Fortschritts ausschließlich den technischen Fortschritt bezeichnet.

Die Idee eines ästhetischen, intellektuellen, geistig-spirituellen oder moralischen Fortschritts, der im Leben eines Individuums gelegen ist und in der Selbstentwicklung wie in der Selbststeigerung der vielzähligen phänomenologischen Potentialitäten dieses Lebens besteht, anders gesagt in seiner Kultur, ist nicht mehr gültig. Diese Idee verfügt über keinen angebbaren Ort mehr in der impliziten Ontologie unserer Zeit, wonach es nur eine objektive und wissenschaftlich erkennbare Realität gibt. Der technische Fortschritt, der traditionellerweise als die Folge einer "genialen" theoretischen Entdeckung verstanden wurde, das heißt als die Leistung eines außergewöhnlichen Individuums (Pasteur), hat ebenfalls vollständig seine Natur geändert. Durch diese individuelle Tätigkeit des Erfinders und durch sein eigenes Leben war der technische Fortschritt mit den Fortschritten der Kultur im allgemeinen verbunden und wurde als einer ihrer Zweige verstanden. Aber nichts dergleichen mehr findet sich heute in der Entwicklung der Technik wieder, die sich als Selbstentwicklung vollzieht. Es läßt sich nur sagen: Wenn die Techniken a, b, c gegeben sind, deren Zusammenführung die Technik d ist, dann wird diese unausweichlich als ihre sichere Folgeerscheinung hervorgebracht werden, und zwar ganz gleich durch wen und wo. Auf diese Weise erklärt sich die Gleichzeitigkeit der Entdeckungen in verschiedenen Ländern, ebenso wie ihre Unausweichlichkeit. Ihre "Anwendung" ist nicht die etwaige und kontingente Fortsetzung eines vorausgehenden theoretischen Gehalts, sondern dieser ist bereits eine "Anwendung", eine instrumentale Vorrichtung, eine Technik. Des weiteren

p. 98

gibt es keinerlei Instanz, die von dieser Vorrichtung verschieden wäre, um zu entscheiden, ob es "realisiert" werden soll oder nicht. Somit wuchert das technische Universum gleich einem Krebsgeschwür, indem es sich selbst-hervorbringt und selbst-normiert, nämlich in Abwesenheit jeder Norm sowie in vollkommener Indifferenz allem gegenüber, was nicht wie es selbst ist - indifferent gegenüber dem Leben.

Die ökonomische Entwicklung mit ihren scheinbar autonomen Gesetzen, ihrer abstrakten Finalität, ihren unverständenen Widersprüchen und unvorhersehbaren Wirkungen wurde von den Menschen als ein fremdes Schicksal erlebt, seitdem diese Entwicklung eine eigenständige Welt bildet, die den Menschen abwechselnd Wohlstand und Not zuteilte, am häufigsten jedoch das letztere. Immerhin bezog dieses Schicksal seine Substanz aus dem eigenen Leben der Menschen, aus ihrer Arbeit, ihrer Hoffnung wie ihrem Leid, selbst wenn es auf unverständliche Weise ihre eigene Anstrengung gegen sie wandte, um sie zu erdrücken und zu unterjochen. Mit der Technik hat der scheinbar selbständige Charakter der Entwicklung aufgehört. Sie ist eine Bewegung, die keinerlei Bezug zum Leben hat, nichts von ihm verlangt und ihm nichts verschafft, zumindest nichts, was ihm gleicht, seinem Wesen und seinen Wünschen entspricht. Was diese Entwicklung dem Leben verschafft und ihm auferlegt, ist genau *das Andere des Lebens*: die Verfahren und Mechanismen, die im Herzen der Natur vergraben sind und die die Wissenschaft aus deren Schoß herausreißt, indem sie diese der dunklen *Finalität* entnimmt, wo sie eingehüllt sind. So wer-

p. 99

den sie sich selbst als Ziel überlassen, ihrer Abstraktion und ihrer Einsamkeit, woraufhin sie sich entfesseln und unter sich künstliche Verbindungen eingehen, die sich untereinander stützen und ergänzen, und zwar nach einer zufälligen Ordnung, die weder die der *Natur* noch des *Lebens* ist. Es ist überhaupt keine Ordnung mehr, sondern ein wilder Prozeß, wo jede neue Möglichkeit aus einer unvorhergesehenen Begegnung geboren und der einzige Grund für eine Entwicklung wird, die keinerlei Grund mehr besitzt. Frei von jeder Bindung, abgetrennt von jeder kohärenten und zweckbestimmten Gesamtheit, stürzt die Technik davon, geradeaus vor sich hin wie eine interplanetarische Rakete, ohne zu wissen, woher sie kommt, wohin sie geht noch warum. In ihrer radikalen Äußerlichkeit zum Leben, zum Leben, das sich empfindet und sich selbst erfährt sowie in sich, im von ihm Erfahrenen, das Gesetz seines Handelns und seiner Entwicklung schöpft - gegenüber diesem Leben ist die Technik eine absolute Transzendenz geworden. Ohne Grund und Licht, ohne Antlitz und ohne Blick; eine "schwarze Transzendenz".⁵

Vorausgesetzt, in dieser monströsen Entwicklung der modernen Technik bilde die Erscheinung eines neuen Verfahrens - die Atomspaltung, eine Genmanipulation usw. - für einen Wissenschaftler eine Gewissensfrage, so wird diese Frage als ein Anachronismus hinweggelegt, weil es in der einzigen Realität, die für die Wissenschaft existiert, weder Frage noch Gewissen gibt. Und

p. 100

⁵ Gilbert Hottois, *Le Signe et la Technique*, Paris: Aubier 1984, 152.

falls sich eventuell ein Wissenschaftler von seinen Skrupeln aufhalten lassen sollte - was übrigens nie geschieht, weil ein Wissenschaftler der Wissenschaft zu Diensten steht, so werden hundert andere aufstehen oder haben sich bereits erhoben, um an seine Stelle zu treten. Denn alles, was durch die Wissenschaft gemacht werden kann, muß durch und für sie gemacht werden, da es nichts anderes als sie und die Realität gibt, die sie kennt, nämlich die objektive Realität, deren Selbstrealisierung die Technik ist.

4. Die Krankheit des Lebens

p. 101

Unterhält die Wissenschaft wirklich keinerlei Bezug zum Leben? Die Kritik der Wissenschaftswelt, das heißt der Wissenschaft selbst, sofern sie nur diese Welt kennt, die die ihre ist, hat sie nicht gezeigt, daß die mathematischen Idealitäten, auf die die Galileische Annäherungsweise das Wesen der Dinge reduziert, um es - mittels seines Losreißen von der unaussprechlichen Singularität und vom Vergehen des sinnlichen und individuellen Seins - im Gegenteil als ein dauerhaftes und von allen anerkanntes Sein zu setzen, als ein objektives Sein und ein Sein an sich, daß also diese Idealitäten von der Subjektivität hervorgebracht werden und auf sie als auf ihre unumgängliche Voraussetzung und als ihre Grundlage verweisen, anstatt sie außer Spiel zu setzen und uns von ihr zu befreien? Aber die Subjektivität, selbst wenn sie als ein bloßes Vermögen betrachtet wird, diese Idealitäten der Wissenschaft zu schaffen: mithin als ein sinngebendes Bewußtsein, als "Bewußtsein von" und als Intentionalität, ist immer auch ohne Unterschied etwas anderes. Diese Subjektivität ist nämlich das Leben selbst, in unserem Beispiel die ursprüngliche Selbstaffektion dieser Sinngebung, die die Idealitäten der mathematischen Physik schafft.

p. 102

Wir als Phänomenologen sind bemüht, eine radikale Phänomenologie der Subjektivität als lebendiger Subjektivität zu konstruieren, das heißt das Sein, das wir

wirklich sind, über die Erscheinung hinaus zu bewahren. Muß sich daraufhin der Blick, den wir in der Reduktion auf die Wissenschaft geworfen haben, nicht beträchtlich verändern? Denn die Wissenschaft abstrahiert nicht nur von der Lebenswelt und infolgedessen vom Leben selbst, sondern diese Abstraktion, dieses Außerspielsetzen der sinnlichen Qualitäten und mithin diese konstitutive Leistung der modernen Wissenschaft in ihrer sich einführenden wie begründenden Vorgehensweise, ist, so behaupten wir, eine Leistung der absoluten Subjektivität und auf diese Weise ein Lebensmodus. Daß die Wissenschaft das Leben aus ihrer Thematik ausschließt und es so sehr verkennt, wie sie will, verhindert nicht, daß sie trotzdem in ihrem Gründungsakt wie in einer jeden ihrer späteren Vorgehensweise eine Modalität dieses absoluten Lebens ist und ihm zugehört.

Was sich folglich zugleich mit dem Blick ändert, den wir auf die Wissenschaft werfen, ist die Situation der Wissenschaft an und für sich in ihrem Verhältnis zum Bereich der Kultur. Solange wir nur die moderne wissenschaftliche *intentio* betrachten und in gewisser Weise mit ihr übereinstimmen, beschäftigen wir uns in der Tat nur mit der Natur, die auf ihre abstrakten mathematischen Beziehungen reduziert wurde - mit einer Natur, aus der man alle subjektiven Eigenschaften entfernt hat. Indem wir dieses wissenschaftlich bestimmte Sein für wesentlich und darüber hinaus für das einzig real existierende Sein halten, das zugleich auf strenge und universal gültige Weise erkannt wird, halten wir alles für nichts, was nicht dieses Sein ist: insbesondere nicht

das absolute phänomenologische Leben. In dem Maße, wie die Kultur die Kultur des Lebens ist und dieses ausschließlich betrifft, bleibt die Wissenschaft, die sowohl dieses Leben wie seine spezifische Entfaltung als die Kultur selbst aus ihrer Thematik ausscheidet, dieser Kultur gegenüber unzweifelhaft fremd. Das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Kultur ist ein Verhältnis von gegenseitigem Ausschluß. Das Beispiel der Kunst hat diesen Ausschluß klargestellt und ihn gleichzeitig zu seinem äußersten Punkt geführt. Denn die Kunst verleiht der Sinnlichkeit das Wort, deren bedeutsamsten Verwirklichungen sie sucht, während die Wissenschaft durch das Ausscheiden derselben Sinnlichkeit, das heißt ebensogut der Lebenswelt und des Lebens selbst, sich paradoxerweise außerhalb desselben und seiner Entfaltung versetzt, mithin außerhalb jeder möglichen Kultur.

Dieser Ausschluß ist allerdings nur ein solcher in den Augen der Wissenschaft und ihrer Intention, die Sinnlichkeit in keinerlei Hinsicht in Betracht zu ziehen. Doch ist die Wissenschaft nicht nur außerstande, die *intentio* beizubehalten, das heißt die Radikalität ihres Galileischen Projekts, und zwar insofern als ihre Idealitäten sich unausweichlich auf ein Gegebenes beziehen, das letztendlich ein sinnlich Gegebenes ist. Vielmehr ist ihr Tätigsein darüber hinaus, selbst wenn es unbegrenzt als die Konstitution dieser physikalisch-mathematischen Idealitäten fortgesetzt wird, ein subjektives Tätigsein, wie wir gesehen haben. Daß letzteres sich niemals dem Meinen der Wissenschaft darbietet und diese niemals das Thema ihrer Forschung daraus macht, hin-

dert nicht seinen Vollzug. Dieser Vollzug zeigt schon in sich selbst, in der Wirktatsächlichkeit seiner Leistung, daß die Wissenschaft keineswegs das Ganze des Wirklichen beherrscht und es auch nicht in seiner Integralität im Feld ihrer Objekte und Theorien vorzeigt. Die Wissenschaft hat etwas Wesenhaftes entgleiten lassen, nichts weniger als ihre eigene Grundlage.

p. 104

Wenn wir aufmerksamer betrachten, was die Wissenschaft nie betrachtet: ihre Grundlage, und diese ausdrücklich auf die ihr eigene ontologische Dimension beziehen, nämlich auf die absolute Subjektivität, so müssen wir das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Kultur umkehren. Dieses zeigt sich dann nicht mehr in der Gestalt ihres Ausschlusses, sondern als eine gegenseitige Inhärenz. Die Aufgabe, die die klassische Philosophie sich auferlegt hatte, bestand darin, der Wissenschaft, ihrem Tätigsein und ihren konkreten Hervorbringungen die transzendentalen Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit entgegenzuhalten, da die Wissenschaft durch die Inanspruchnahme ihrer eigenen Arbeit nicht die Zeit besitzt, diese Bedingungen zu untersuchen. Die Philosophie zeigte daher, daß die höchste und abstrakteste Erkenntnis sich innerhalb eines anfänglichen Weltzugangs ereignet, dessen vorhergehende Eröffnung diese Erkenntnis voraussetzt. Eine solche Welteröffnung wird durch die Formen a priori der Anschauung und der Verstandeskategorien konstituiert, letztlich durch die *Ek-stase* des Seins, die diese ihrerseits begründet. Die transzendente Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung im allgemeinen ist die Bedingung der Wissenschaft selbst. Zwischen dem Phi-

losophen und dem Wissenschaftler handelt es sich mit einem Wort um eine Aufgabenteilung. Dem ersten fällt es zu, über die allgemeinsten Bedingungen einer konkreten Arbeit nachzudenken, die sich in einem ständigen Werden befindet, worin der zweite aufgeht und der er sich widmet.

Nur wird im klassischen Denken wie in seinen gegenwärtigen Wiederbelebungen die Subjektivität auf die Bedingung der Objektmöglichkeit und auf die als solche betrachtete Objektivität selbst reduziert - auf das ursprüngliche Außen, ohne das nichts wäre, wie behauptet wird. In diesem Fall findet sich die Philosophie zusammen mit der Wissenschaft aus der Kultur verwiesen, und das zerbrechliche Bündnis, das sie geschlossen hatten, dient nur dazu, sie in denselben Abgrund zu stürzen; und dies umso mehr, wie die Kultur die Kultur des Lebens ist und nur von ihm aus verständlich bleibt. Wenn jedoch die Subjektivität nichts anderes mehr als die Äußerlichkeit und deren Entfaltung ist, nichts Lebendiges mehr darstellt, und das, wodurch sie das Leben ist, aus dem Blick gerät, verneint und verdunkelt wird, und zwar sowohl durch die Philosophie wie durch die Wissenschaft, dann hat diese Philosophie jener letzteren keinerlei Lehre zu erteilen. Denn die eine wie die andere lebt in demselben Vergessen, in demselben Erstarren vor dem, was im "Vor" da ist und in ihren Augen als einziges den Anspruch besitzt zu sein. Man kann natürlich die moderne Theorie, die auf eine Technik, Manipulation und Berechnung des Seienden reduzierte Theorie geißeln. Nichtsdestoweniger ist zu erkennen, daß durch sie, "durch die modern verstandene 'Theorie'

p. 105

immer noch der Schatten der frühen *theoria* zieht",¹ und auf diese Weise das ontologische Medium, worin jene sich hervorbringen, indem sie die Welt hervorbringen, das *Selbe* ist, nämlich die Ekstase des Außen, wo es nichts Lebendiges gibt.

Es genügt folglich nicht, um das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Kultur zu denken, die subjektive Natur des wissenschaftlichen Tätigseins als solchen und insbesondere seines Galileischen Ursprungs zu unterstreichen: nämlich den Protoakt, durch den das Bewußtsein dem empirisch Gegebenen seine geometrische Idealisierung substituiert hat und dafür die Idealisierung als solche konstituierte, das heißt als Korrelat einer spezifischen Erfindung und Schöpfung. Diese Subjektivität muß zusätzlich so als das Leben verstanden werden, daß die transzendentalen Leistungen, die die Wissenschaft bilden oder vielmehr diese sind, sich als Modalitäten des absoluten Lebens erkennen lassen, und zwar mit gleichem Recht wie die Schöpfungen der Kunst beispielsweise - folglich als Phänomene der Kultur mit gleichem Recht wie die Phänomene der Kunst.

Daß die Leistungen der wissenschaftlichen Subjektivität dem Leben als einige seiner Modalitäten zugehören, will besagen, daß sie - trotz ihrer Ausklammerung durch die Galileische Reduktion zusammen mit allem Subjektiven sowie der Subjektivität selbst im allgemeinen - nichtsdestoweniger dort mit ihren Eigenschaften

¹ Martin Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, in: Ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske 1954, 54.

weiterbestehen, wo sie sind: Es sind eben Erfahrungen im Sinne des Lebens. Es sind nicht nur Intentionen, die auf die Idealitäten, deren Regelungen wie Implikationen gerichtet sind, sondern diese wissenschaftlichen Intentionalitäten affizieren sich selbst und sind nur als solche möglich, da das Sehen, das in ihnen lebt und erkennt, ein sich selbst empfindendes Sehen ist, das heißt eine Schau, die sich als Schau erfährt und nur unter dieser Bedingung sowie in dieser Gestalt sieht. Von einem wissenschaftlichen Leben zu sprechen, von einem Leben des Wissenschaftlers als Wissenschaftler, ist also keine Metapher oder eine Anspielung auf etwas, das nur eine bloß empirische Begleiterscheinung der Wissenschaft selbst wäre - eine Art Zusatz zu deren eigentlichem Sein, wobei dieser Zusatz nur von der kontingenten Tatsache abhinge, daß die Wissenschaft schließlich von Menschen gemacht wird. Wie alles Wissen und alles Sehen ist die Wissenschaft eben nur als Leben möglich; sie geht keineswegs im objektiven Herrschaftsbereich ihrer Objekte und Theorien auf. All ihre Hervorbringungen sind trotz ihrer Objektivität und Universalität Hervorbringungen im buchstäblichen Sinn des Wortes, indem sie auf ein transzendentes Leben verweisen, ohne das sie nicht wären.

Weil die wissenschaftlichen Leistungen lebendig sind und daher Erfahrungen in einem ursprünglichen Sinne darstellen, aktualisieren sie sich notwendigerweise in Gestalt bestimmter Modalitäten. Sie sind, was sie sind; eine jede mit ihrer eigenen Tonalität im Unterschied zu allen übrigen. Diese Leistungen sind nicht nur ideale Intuitionen, Interferenzen, Hypothesen, Prämissen,

p. 107

Folgen usw., die insgesamt einer eidetischen Typologie unterworfen sind, welche dem prädikativen Leben dessen eigenen Stil verleihen. Vielmehr ist jede dieser Leistungen in ihrer Entsprechung zu einem dieser Typen eine singuläre Leistung, die ihre Individualität besitzt, und zwar zugleich in ihrer Ähnlichkeit wie Unterschiedlichkeit zu all jenen, die derselben Gesetzmäßigkeit gehorchen. Daß der Wissenschaftler dieser je partikulären Erfahrung keine Aufmerksamkeit schenkt, ändert nichts an ihrer Realität, wie noch einmal zu betonen ist. Vielmehr müßte dieses Verkennen zum Nachdenken über den Status einer solchen Erfahrung und über die Gründe führen, weshalb sie niemals in Betracht gezogen wird, selbst wenn sie das ganze wissenschaftliche Gebäude trägt. Dies verhält sich in der Tat so, weil diese Erfahrung sich niemals in dem Vordergrund des Lichts zeigt, wo die Wissenschaft und das Bewußtsein im allgemeinen ihre Objekte finden, und sie sich daher niemals als eines von diesen darbietet. Was dieselbe der wissenschaftlichen Reflexion - und wenn nicht sogar der philosophischen - entzieht, ist die radikale Immanenz des Lebens mit allem, was ihm zugehört, insbesondere mit jenen lebendigen Modalitäten des wissenschaftlichen Tätigseins, die niemals im Horizont irgendeiner Transzendenz erscheinen und niemals irgendeine Objektivität bilden.

Als lebendige Modalitäten der absoluten Subjektivität gehören die wissenschaftlichen Leistungen dieser nicht einfach, wie einige ihrer Bestimmungen, mit dem Anspruch unzweifelhafter Leistungen an. Diese sind nicht, was sie sind, in der Art einer transzendentalen Faktuali-

tät höheren Grades, die allerdings erkannt werden müßte, sofern man die Mittel dazu besitzt. Auch sind die "Essenzen", die jene Leistungen aktualisieren, ebenfalls keine Art von Data, keine opaken Eigenschaften des Lebens. Sie sind dessen Möglichkeiten; das Leben wohnt in ihnen und besitzt sie als seine eigenen Vermögen, nämlich als das, *was es tun kann, da sie nichts anderes als dieses Tun-können selbst sind.*

Insoweit die Essenzen die phänomenologischen Potentialitäten des Lebens bilden, bieten sie sich zunächst nicht als die Korrelate einer eidetischen Intuition dar. Zu Unrecht verleiht man dieser die Fähigkeit, sie offenbar zu machen und folglich anfänglich im Sein zu setzen. Die ursprünglichen Essenzen sind nichts Ideales, nichts Transzendentes. Es sind erste praktische Bestimmungen des Lebens und als solche keine Gegebenheiten, kein Objekt eines Sehens, kein Korrelat einer *theorta*, sondern eben Potentialitäten, wodurch das Sein sich in einer Praxis und nur in dieser Form verwesentlicht, das heißt als eine Bestimmung dieser Praxis.

Gerade weil die ursprünglichen Essenzen - insbesondere die der Begriffsbildung, Ideation und Abstraktion - Modalitäten der Praxis und mithin des Lebens selbst sind, vermag dieses sie zu entfalten und sie ständig zu seiner Verfügung zu halten, und zwar als seine eigenen Möglichkeiten sowie als das, was es jedesmal, und so oft es dies will, in den Akt überführen kann. Denn von einem Objekt läßt sich nur die Schau erreichen und die Analyse fortsetzen; man kann es thematisieren oder von ihm den Blick abwenden. Konzeptualisieren, ideali-

sieren, abstrahieren, aber natürlich auch betrachten, analysieren, thematisieren usw. kann als Tun nur das Leben. Es ist imstande, diese konstitutiven Leistungen des wissenschaftlichen Wissens zu vollziehen, weil es sich mit diesen Leistungen identifiziert und weil die Esenzen, deren Aktualisierungen sie sind, das ihm eigene Wesen bilden, das heißt, womit es sich identifiziert und dessen reales Sein es bildet: die *Selbstaffektion*. Auf diese Weise fällt das Leben mit diesen Grundfähigkeiten der Intelligenz zusammen und kann sie ins Werk setzen.

In dem Maße, wie die konstitutiven Leistungen der Wissenschaft Modalitäten des absoluten Lebens im soeben genannten Sinne sind, handelt es sich dabei um eine Ausübung der Potentialitäten dieses Lebens, um ihr Ins-Werk-setzen und um ihre Erprobung, wo sie ihr Praktischsein sind, das in dieser Praxis und durch sie zu seinem höchstmöglichen Grad der Realisierung, Vollendung und Steigerung getragen wird. Die Wissenschaft, die dann entsprechend nicht mehr nur auf restriktive Weise als das Feld ihrer Objektivierungen betrachtet wird, sondern von den transzendentalen Leistungen aus, die letztere hervorbringen, so daß diese Objektivierungen wesentlich die Aktualisierung bestimmter phänomenologischer Urpotentialitäten der absoluten Subjektivität darstellen - eine so in ihrer vollen Konkretion verstandene Wissenschaft ist nichts anderes als eine Form der Kultur.

Der Kultur entlehnt die Wissenschaft ihren ontologischen Ort, nämlich den der Praxis, und damit zugleich die Charaktere, die zu jeder "Realität" gehören, sofern

sie durch und als Praxis definiert ist. Dies bedeutet näherhin 1) den Charakter, nicht in der Seinsweise einer Substanz oder eines Dinges zu sein, sondern ausschließlich als Wirktatsächlichkeit einer Potentialität, die ihr höchstes Wesen in der Möglichkeit einer jeden Potentialität findet: in der Selbstaffektion; 2) den Charakter eines Werdens, der darin liegt, daß jede leistende Wirktatsächlichkeit mehr oder weniger vollkommen ist und in ihrer unendlichen Wiederholung einen Habitus definiert, der als fester Erwerb und als Substrat für spätere Leistungen dieser Art dient. So ist nicht nur das sinnliche Auge ein grobes oder kultiviert verfeinertes Auge. Die Fähigkeit, Idealitäten zu fassen oder ein sinnlich Gegebenes unter einer idealen Relation zu subsumieren, die es zu erklären imstande ist, und es beispielsweise auf eine Gattung zu beziehen, welche seine Eigenschaften klarstellt und es so in einer erhellenderen Vergegenwärtigungsweise beleuchtet - eine solche Fähigkeit ist ebenfalls einer Geschichte des Fortschritts entnommen, denn ihre Vollzugsweise entspricht einer Ausübung im Sinne eines praktischen Modus. In dieser Hinsicht ist der Geist, worunter wir besonders die Gesamtheit der Erkenntnispotentialitäten verstehen, mit Recht jenes *ingenium*, wie Descartes² es wollte, nämlich eine kontinuierliche Ausübung der konstitutiven Potentialitäten des theoretischen Schauens in immer strengeren und ihrer selbst gewisseren Modi. In ihrer begründenden Möglichkeit verschmilzt die Wis-

p. 110

² Vgl. *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. I,1 u. ö. (hg. von H. Springmeyer u. a.), Hamburg 1973, 2 f. (*Oeuvres* X, ed. Adam/Tannery, 360 f.) (Anm. d. Übers.).

senschaft mit diesem *ingenium*; sie ist eine der konkret modalen Lebensweisen der absoluten Subjektivität, und zwar als erkennendes Leben sowie daher als eine der Grundformen der Kultur.

Als ein Modus des Lebens und infolgedessen als Lebensweise ist die Wissenschaft den anderen Kulturformen mehr oder minder ähnlich; sie entspricht den unmittelbaren Formen der Kultur in der alltäglichen Praxis der Arbeit und des Bedürfnisses sowie den höheren Hervorbringungen von Kunst, Ethik und Religion. Es handelt sich in allen Fällen um Realisierungsweisen des Lebens, also um Weisen, deren Verwirklichung vom Leben insoweit gewollt wird, als es letztlich die Steigerung seiner selbst ist. Aber selbst wenn die Wissenschaft alle Charaktere der Kultur annimmt und darüber hinaus danach strebt, als wissenschaftliche Kultur im Universum der Moderne eine beherrschende Rolle zu spielen, so bietet sie nichtsdestoweniger einen besonderen Charakter, der sie von allen anderen Manifestationen des Geistes unterscheidet und in gewisser Weise zu einer Wahl zwischen ihnen veranlaßt. Auf diesen besonderen, von der vorherigen Problematik bereits festgehaltenen Charakter ist hier zurückzukommen.

p. 111

Die Wissenschaft als mathematische Naturwissenschaft hat die sinnlichen Qualitäten dieser Natur außer Spiel gesetzt, nämlich die Lebenswelt und das Leben selbst. Wenn *wir* sagen, daß diese Wissenschaft sich als eine Modalität des Lebens und folglich als eine Form der Kultur verwirklicht, so sorgt sich die Wissenschaft ihrerseits keineswegs um diesen Punkt. Das Außerspielsetzen des Lebens nimmt daraufhin zwei verschiedene

Bedeutungen an. Die erste, geringere Bedeutung ergibt sich aus der festzustellenden Tatsache, daß die Wissenschaft - durch die Thematisierung der auf ihre idealen Bestimmungen reduzierten Natur - weder das sinnliche Leben noch das Leben im allgemeinen thematisiert. Allerdings ist die Nichtbeachtung der sinnlichen Qualitäten weder blind noch willkürlich. Die Sinnlichkeit oder genauer die Subjektivität dieser sinnlichen Qualitäten wird ausgeklammert, weil die Wahrheit weder in ihnen noch in der Subjektivität ruht, die ihr Wesen bildet - *denn die Wahrheit ist eine universale Wahrheit und als solche objektiv.*

Hier tritt eine zweite, entscheidende Bedeutung der Ausscheidung des Lebens zutage. Was diese Ausklammerung motiviert und umspannt, ist nichts weniger als eine Grundvoraussetzung, auch wenn diese implizit bleibt, nämlich die Meinung, wonach die Wahrheit gegenüber der ontologischen Sphäre der lebendigen Subjektivität fremd sei und im Gegenteil der Sphäre der Objektivität zugehöre, und dies auf grundsätzliche und folglich ausschließliche Weise. Und wie mit der Wahrheit verhält es sich mit dem Sein selbst: Das Sein entbirgt sich uns im Medium der Sichtbarkeit der Welt. Es ist als das da, was im "Vor" da ist; was der theoretische Blick, der seine eigenen Vorgehensweisen und Vermögen entwickelt, als das erkennt, was *wirklich vor ihm da ist* - über die subjektive, täuschende und wechselnde Erscheinung hinaus.

Mithin unterscheidet sich diese Grundvoraussetzung der Wissenschaft nicht wirklich von derjenigen des klassischen Denkens; vielmehr ist sie mit ihm identisch und

setzt es einfach fort. Eine solche Voraussetzung hat einen doppelten - positiven und negativen - Aspekt. In positiver Hinsicht bezeichnet sie ein tatsächliches Sein: das Sein, das im "Vor" da ist, das Sein der Natur (oder welches dafür gehalten wird). Und eine Wahrheit wird damit bezeichnet: die Wahrheit dieses Seins, nämlich die Tatsache, daß es sich da im "Vor" hält, das heißt *sich zeigt*. Denn wie kritisch auch diese Wissenschaft hinsichtlich der Erscheinung sein mag, wie es im übrigen die klassische Philosophie war, so gründet sie sich letztlich auf diese Erscheinung. Nur ist diese Erscheinung nicht mehr die sinnliche Erscheinung, sondern die geometrische oder mathematische, durch die man erstere ersetzt hat. Aber auch eine solche substituierende Erscheinung existiert nichtsdestoweniger als Erscheinung in einer Welt und letztlich als die Erscheinung dieser Welt. Höchstens läßt sich sagen, daß die Wissenschaft *diese Erscheinung als solche* vernachlässigt, da sie sie für eine Evidenz oder Trivialität hält, während die Philosophie sie problematisiert.

In negativer Hinsicht besagt die Voraussetzung der Wissenschaft, daß es nichts anderes als das äußere Sein gibt (was auch die Voraussetzung der Philosophie ist, die die Subjektivität auf ein intentionales Bewußtsein der Welt und auf diese Weise die Phänomenalität auf die Welt in deren Welthaftigkeit reduziert). Des weiteren wird dadurch ausgesagt, daß die Wahrheit diese Äußerlichkeit als solche ist bzw. die "Objektivität" in der Perspektive und in der Sprache des Wissenschaftlers. Wenn folglich das Leben die ursprüngliche Selbstaffektion ist, die keine *Ek-stase* kennt, und es sich als

eine radikale Innerlichkeit verwesentlicht, in der es sich bei Berühren aller Punkte seines Seins empfindet und sich selbst ohne Distanz erfährt, das heißt ohne Vermittlung irgendeines Abstands, irgendeines Außen noch durch eine Welt, dann existiert diese absolute Innerlichkeit, anders gesagt das Leben selbst, nach der Behauptung der Wissenschaft nicht, die nur Objektivitäten kennt. Gewiß spricht die Wissenschaft nicht selbst diese ausdrückliche Verneinung des inneren Wesens des Lebens aus, weil sie selbst keine Idee davon hat und weil dort das Leben in der Tat niemals erscheint, wohin sie ihren Blick wendet. Es gilt nichtsdestoweniger, daß die alltägliche wissenschaftliche Arbeit die praktische Verneinung der Subjektivität einschließt, und zwar nicht nur in deren Öffnung auf die Welt hin und demnach als die transzendente Bedingung der Wissenschaft selbst, sondern in viel wesenhafterer Hinsicht zunächst als jene radikale Innerlichkeit, die das ursprüngliche *Individuum* definiert, welches wir als lebendiges *Individuum* sind.

p. 113

Die Situation der Wissenschaft in der modernen Kultur oder besser gesagt die moderne Kultur selbst als wissenschaftliche Kultur zeigt sich uns unter diesen Umständen unter dem Aspekt eines Paradoxes. Einerseits ist die Wissenschaft ein Modus des Lebens der absoluten Subjektivität und gehört ihr an und für sich zu. Andererseits jedoch vollzieht sich jede Leistung der wissenschaftlichen Subjektivität als die Ausklammerung dieser Subjektivität; und zwar auf solche Weise, daß die jeweilige wissenschaftliche Leistung durch ihre Konzentrierung auf das Sein, das im "Vor" da ist und das sie

für das einzig "reale" und "wahre" Sein hält, alles beiseite läßt und ins Nichts verwirft, was diesem Sein nicht entspricht, wodurch nicht nur jenes Wesen des Lebens verkannt wird, das dieser Leistung selbst eigen ist, sondern es an und für sich verneint wird. Hier liegt somit eine Lebensform vor, die sich gegen das Leben wendet, indem sie ihm jeden Wert abspricht und bis zur Leugnung seiner Existenz geht. *Ein Leben, das sich selbst verneint, die Selbstverneinung des Lebens als solche, ist jenes entscheidende Geschehen, das die moderne Kultur als wissenschaftliche Kultur bestimmt.*

p. 114

Nun begründet die Selbstverneinung des Lebens nicht nur die wissenschaftliche "Kultur", sondern sie setzt diese zusätzlich als die einzige Kulturform, wobei sie jene traditionellen Formen in Mißkredit bringt, die in der Entfaltung des absoluten Lebens bestanden und sich eine solche Entfaltung zugleich als ihr ausdrückliches Ziel gaben. Das Hauptmerkmal der "modernen Kultur" wird also nicht allein durch die wissenschaftliche Kultur gebildet, sondern außerdem durch den von ihrer Seite aus gewollten und vorgeschriebenen Ausschluß aller anderen geistig-spirituellen Modelle. Die Selbstverneinung des Lebens erscheint mit Recht als das entscheidende Geschehen, weil sie diese gewaltige Folge gehabt und in der Geschichte des menschlichen Denkens jene Bewegung bestimmt hat, durch die dasselbe sich gegen seine Vergangenheit wandte und alles verschmähte, was diese ihm an Höherem gebracht hatte. Doch noch unbekannt in Gestalt eines überlegt theoretischen und systematischen Unternehmens, das die Moderne in die ihr eigene Verzweiflungssituation getaucht

hat, ist die Selbstverneinung des Lebens etwas, das eingehender zu untersuchen bleibt.

Als erstes sei bemerkt, daß die Selbstverneinung des Lebens sich nicht auf eine abstrakte Aussage zurückschrauben läßt, auf irgendein allgemeines Analyseprinzip oder auf eine Arbeitshypothese, die imstande wäre, eine Gruppe von Phänomenen zu erhellen, welche andererseits ihre Besonderheit und eigene Teleologie besitzen. Vielmehr handelt es sich um einen konkreten Prozeß, der jeder Phase des wissenschaftlichen Tätigseins immanent ist. Eine sinnliche Qualität als solche nicht in Betracht ziehen heißt stillschweigend zu schließen, daß sie nicht zählt und weder einen Seins- noch Wahrheitswert durch sich selbst hat, weil das Konstituens ihrer eigenen Natur ebenfalls nicht zählt, nämlich die Tatsache, empfunden zu werden, und mithin die Subjektivität als solche. In jedem Vollzug der Wissenschaft, in jeder ihrer Leistungen ist diese These anwesend und wirksam, denn sie setzt diese Leistung in Bewegung und bestimmt ihre Wissenschaftlichkeit. Man kann daher nicht einfach behaupten, wie wir es bis hierhin getan haben, daß die Galileische Wissenschaft durch die Thematisierung des Naturseins auf dem Weg mathematischer Idealisierung nicht mehr das sinnliche Sein noch infolgedessen das Leben thematisiert. Diese Ausklammerung ist keine bloße Folge, die sich außerhalb des Lebens des Wissenschaftlers situiert; sie wohnt in diesem Leben, so daß sie es motivierend bewegt und aus ihm macht, was es ist sowie was es will. *Daß die Verneinung des Lebens gerade ein Modus dieses Lebens ist*, beginnen wir hier besser zu verstehen. Und dies bedeu-

p. 115

tet, daß diese Verneinung als solche gelebt wird, da sie kein reines Vergessen, sondern eine überlegte Intention ist: die wissenschaftliche *intentio* als solche.

Eine Lebensweise, die sich gegen das Leben, das heißt gegen sich selbst wendet, ist ein Widerspruch. Die moderne Wissenschaft, die Galileische Wissenschaft, ist dieser Widerspruch. Wir lassen ihn sichtbar werden, sobald wir aufhören, die Wissenschaft allein zu betrachten, wie es gewöhnlich geschieht, um sie auf ihren thematisch objektiven Gehalt zu reduzieren, und wir stattdessen unseren Blick auf denjenigen werfen, der sich ihr hingibt oder besser gesagt sie macht, nämlich den Wissenschaftler. Letzterer mag ganz in der wissenschaftlichen *intentio* leben und sich ausschließlich ihren idealen Objektivitäten, Regelungen und Gesetzen widmen, er existiert deshalb nicht weniger als Mensch innerhalb dieser Lebenswelt, von der er in seinen Theorien abstrahiert: sie ist sein *Da*, wo er lebt und seinen Beschäftigungen nachgeht, seine Mahlzeiten einnimmt und Ferien macht, wo er Familie und Bekanntschaften hat. *Als Lebender* erfährt er seine Freuden und Leiden, seine Sorgen und Ambitionen, auch wenn sie wissenschaftlicher Art sind.

"*Da*" bedeutet: insofern er zu allem, womit er sich beschäftigt, nur durch die Intuition Zugang hat, das heißt durch eine Grundmodalität der transzendentalen Subjektivität. "*Als Lebender*" bedeutet: in dem Maße, wie diese Intuition sowie in allgemeiner Hinsicht jede seiner Erfahrungen nur insoweit "sind", als er sie lebt, und zwar auf dem Grund des ursprünglichen Wesens des Lebens in ihm als seiner Selbstaffektion. Der Wissen-

schaftler ist also ein zweigeteilter Mensch, denn auf der einen Seite behauptet er, daß das Leben als das subjektiv individuelle Leben, kurz gesagt sein eigenes Leben, nichts ist bzw. nichts jedenfalls als eine Erscheinung ohne Wahrheit und Wert. Auf der anderen Seite lebt er nichtsdestoweniger dank dieses Lebens weiter, das nichts ist, indem er trinkt und ißt, lacht und singt sowie mit Frauen schläft. Darin Molières "Tartuffe" ähnlich, sagt er das eine, tut aber das Gegenteil.

Der Widerspruch der Wissenschaft ist allerdings kein äußerer Widerspruch, wie man glauben könnte, solange er die Form eines Gegensatzes zwischen Wissenschaft und Wissenschaftler annimmt. Es ist nicht nur der Wissenschaftler, der seinen einen Fuß im Universum der physikalisch-mathematischen Idealitäten und den anderen in diesem Leben hat, das nur der Schein der ersteren ist, eine Art Epiphänomen jener wirklichen Realität, die von Molekülen und Atomen gebildet wird. Auch die Wissenschaft hält sich in derselben Duplizität, sofern gilt, daß sie ihren Selbstvollzug als eine Modalität des transzendentalen Lebens erkennt, das ihr nicht nur die von ihr thematisierten Idealitäten liefert, sondern aus diesem Grunde gerade ihr Sein selbst bildet. Wird der Wissenschaft jener Mensch gegenübergestellt, welcher der Wissenschaftler in der Tat ist, so wird diese entscheidende Situation verdunkelt, weil sich uns mit dem "Menschen" das empirische Individuum darbietet, das nur ein Teil der Natur ist und denselben Gesetzen als auch Erklärungen wie diese unterliegt. Aber wenn der Bezug zwischen empirischem Individuum und Wissenschaft in der Tat nur ein äußerer Bezug ist, der kon-

tingent zu sein scheint, so konstruiert der Wissenschaftler gerade nicht als ein solches empirisches Individuum die Wissenschaft, sondern als transzendente Subjektivität. Sie ist es, die sich unter dem Titel "Mensch" bzw. "Wissenschaftler" verbirgt, und nur aus diesem Grund können letztere als jene verstanden werden, die "die Wissenschaft machen", das heißt als Hervorbringende der Gegenständlichkeiten, die ihr thematisches Feld bildet. Denn in Wirklichkeit ist es die transzendente Subjektivität, sind es die Leistungen dieser absoluten Subjektivität, die buchstäblich diese Gegenständlichkeiten "hervorbringen".

Der innere Widerspruch der Wissenschaft als Widerspruch der Wissenschaft mit sich selbst beschränkt sich jedoch nicht auf den Gegensatz zwischen ihrem objektiven Gehalt und der subjektiven Leistung, die jenen ständig hervorbringt, das heißt zwischen dem, was man ihr noematisches Korrelat und ihre noetische Realität nennen könnte. Der Widerspruch betrifft vor allem diese letztere, und an ihr ist er zu bemessen wie zu bewerten. Was sich uns in diesem Fall offenbart, ist eine Unvereinbarkeit zwischen der wissenschaftlichen *intentio* selbst einerseits - nämlich dem Meinen des wissenschaftlich bestimmten Naturseins als des allein wirklich existierenden und "wahren" Seins unter Ausschluß einer jeden anderen Realität und Geltung, insbesondere jener der Subjektivität - sowie dieser selben Subjektivität andererseits, die gerade die Realität der wissenschaftlichen *intentio* bildet. Somit finden wir hier auf sehr unbestreitbare Weise den Konflikt wieder, der sich zwischen einer Lebensweise und ihrem Wesen steigert, das

heißt zwischen einer subjektiven Modalität und dem Stoff selbst, woraus sie gemacht ist. Wie ist ein solcher Widerspruch möglich? Geht er aus einer bloßen Gedankenlosigkeit des Wissenschaftlers hervor? Oder tritt er ein, weil der wissenschaftliche Blick sich auf ein Objekt und dessen kategoriale Bestimmung richtet, die selbst ein Objekt ist, so daß der Blick, da er sich nicht um sich selbst kümmert, in gewisser Hinsicht sein eigenes Sein vergißt, bevor er es dann verneint?

Aber wie gezeigt wurde, ist die Verneinung der lebendigen Subjektivität, jene Verneinung, die den Urgründungsakt der Galileischen Wissenschaft bestimmt und daher als ihre Möglichkeitsbedingung erscheint, weit mehr als nur implizit. Das Ausscheiden der sinnlichen Qualität, der Sinnlichkeit und des Lebens ist ein überlegter Vorgang, weil er als ein methodologisches Postulat fungiert. Es geschieht nichts im Unbewußten, als es sich zu Beginn der Moderne und während ihrer ganzen Geschichte darum handelt, sich das ihr eigene Gesicht auszudenken: jenes einer radikalen Objektivität, einer "polarartigen Unempfindlichkeit", die dem Schicksal des Menschen gegenüber indifferent ist. Es ist folglich *im Leben selbst* der Augenblick und das Prinzip der Wahl festzustellen, durch die es seine eigene Verdammung, das Todesurteil des Menschen, ausgesprochen hat. Wir sind zu dieser Feststellung imstande, sobald wir die Wissenschaft als eine Lebensweise verstehen: als etwas, das nichts mehr von sich verkennt, da es sich an jedem Punkt seines Seins selbst erfährt. Daß dieses Wissen nicht die Gestalt eines ausdrücklichen Denkens und auch nicht eines Denkens im allgemeinen

p. 118

annimmt, liegt eben daran, daß es ein Lebenswissen ist. Aber wenn die Wissenschaft *weiß, was sie tut*, indem sie das Leben außer Spiel setzt, dann *weiß sie auch, was sie ist*, denn sie ist eine Form und eine Manifestation dieses Lebens. *Der innere Widerspruch, der sie definiert, ist ein phänomenologischer Widerspruch.* Auf der Ebene seiner Phänomenalität, als Ursprungsphänomenalität des Lebens, können wir seinen wirklichen Sinn unterscheiden und zunächst, was wir suchen: seine eigene Möglichkeit.

Der innere Widerspruch der Wissenschaft als ein phänomenologischer Widerspruch, als eine gegen das Leben gewandte Lebensweise, läßt sich nunmehr wie folgt verstehen. Eine Lebensweise, hier die wissenschaftliche Lebensweise, ist mit gleichem Anspruch wie jede andere eine Erfahrung im Sinne des Lebens, das heißt eine Weise, sich zu empfinden und sich selbst zu erfahren. Daß sich eine solche Lebensweise gegen das Leben wendet, bedeutet: Eine Art, sich zu empfinden und sich selbst zu erfahren, wendet sich gegen die Tatsache selbst, sich zu empfinden und sich selbst zu erfahren. Nun bezeichnet das "sich wenden gegen" zunächst kein Meinen, keine in der Ek-stase eines Sehens gelegene Intention, keine Überlegung, die dahin geht, über etwas zu reflektieren oder daran zu denken, es positiv oder negativ zu beurteilen - negativ in dem Fall, der uns hier beschäftigt. Sich gegen das Leben zu wenden, und zwar als eine bestimmte Lebensweise, die insbesondere die Galileische Lebensweise ist, heißt sich selbst auf solche Art zu erfahren, daß man darunter leidet, das zu sein, was man ist, nämlich *was sich selbst erfährt*, genauer ge-

sagt: die Tatsache, sich selbst zu erfahren, ein Lebender, das Leben zu sein. Im primordialen Leiden des Lebens, das mit dessen Wesen identisch ist, und als eine Modalisierung dieses Leidens, das heißt im Leid, das dieses Leiden als eine seiner Hauptmöglichkeiten in sich trägt, wird ein gewisses Wollen geboren: das Wollen dieses Leids, nicht mehr es selbst zu sein und daher auch nicht mehr das Leben zu sein. So bringt sich die Bewegung der Lebensselbstverneinung nicht auf rätselhafte Weise im Leben hervor, vielmehr vollzieht sie sich als dessen eigene Bewegung; und zwar insofern, als das Leben - vom ursprünglichen *Leiden* im Leid aus geführt - daran glaubt, es sei einfacher, sich diesem Leid heftig zu widersetzen, anstatt eher sich ihm und seiner langsamen Veränderung in sein Gegenteil zu überlassen: zu glauben, es sei einfacher, dieses Leid zu verwerfen und damit zugleich, worin sich jedes Leid entfaltet, nämlich das Sich-selbst-empfinden einer Subjektivität und eines Lebens.

Mithin geht das Entsetzen des Lebens immer aus ihm selbst hervor und nicht aus einem äußeren Blick, der auf seine objektive, befremdliche, mißgestaltete oder ungeschickte Erscheinung geworfen wird. In ihm selbst vielmehr, in einer seiner Tonalitäten, durch die es notwendigerweise hindurchgeht und die wie die Deklinationen seines Wesens sind, ist die wahnsinnige Idee verwurzelt, nicht mehr zu erfahren, was es erfährt, und so die eigene Bedingung zu verabschieden, das Leben zu sein. Eine solche Idee ist der Galileischen Wissenschaft immanent, denn ohne sie hätte das Projekt nicht zutage treten können, die lebendige Sinnlichkeit zu ver-

werfen. Weil diese Idee in einer Tonalität wurzelt und sie wie eine Modalität ihres Werdens fortsetzt - als jenes Moment, worin das in sich selbst festsitzende Leid als Leid nicht mehr sein will, was es ist -, müssen wir deshalb sagen: Die Wissenschaft, die auf dieser *Idee* beruht, beruht auf einem Pathos. Sie ist selbst das Pathos, und als solches kann und muß sie letztendlich verstanden werden.

Das pathische Sein der Wissenschaft ist komplex; seine Analyse, will sie erschöpfend sein, setzt sich notwendigerweise auf mehreren Ebenen fort. Zunächst sind die transzendentalen Leistungen selbst, die die wissenschaftlichen Idealitäten hervorbringen, als Leistungen der absoluten Subjektivität affektive Bestimmungen. Es sind nicht nur Intentionalitäten, die auf ihr intentionales Korrelat hin offen sind und den Zugang dahin gewähren, sondern als sich selbst affizierende Intentionalitäten - so wie kein Sehen möglich ist, ohne sich nicht sehend zu erfahren - sind es spezifische Intentionalitäten: die der Ideation, Konjunktion, Disjunktion und des kategorialen Denkens in all seinen Formen. Als solche spezifischen Intentionalitäten sind sie an ein spezifisches Pathos gebunden, und zwar keineswegs nur durch einen äußeren Bezug, durch einen Assoziationsbezug, der vom einzelnen Psychismus des Wissenschaftlers und seiner in gewisser Hinsicht persönlichen Geschichte abhängt, sondern es handelt sich um einen Bezug von innerer Notwendigkeit. Letztere besteht darin, daß ein solches Pathos nichts anderes und nichts weniger als das Sein selbst einer jeden, für die Wissenschaft konstitutiven Intentionalität ist.

So gibt es zum Beispiel eine besondere Freude der wissenschaftlichen Entdeckung. Eine Freude, die dem Sehen als solchem zugehört und sich ihrerseits den Modalisierungen, Verfeinerungen und Vervollkommungen dieses Sehens gemäß selbst modalisiert. Sie durchheilt dann die Reihe der intellektuellen Freuden, die auf dem Grund der Seele als deren ursprüngliche phänomenologische Potentialitäten ruhen und gleichsam ihre eingeborenen Ideen sind. Ebenso erfährt derjenige, der auf Malebranches Rat hin versucht, in einem Kreis zu bewerkstelligen, daß alle Radien nicht gleich seien, und sich in diesem seinen Versuch an einer grundsätzlichen Unmöglichkeit stößt, angesichts der intelligiblen Notwendigkeit das Pathos einer Evidenz, die ihn bezwingt.³ Es gibt also ein Pathos der zwingenden Evidenz, das nicht nur insgeheim die Wahl motiviert, die die Mathematiker mit ihrem Leben getroffen haben. Dieses Pathos fällt in Wahrheit mit dem mathematischen Tun selbst zusammen; es ist ein erfahrenes Gefühl betreffs eines Sachverhalts, der sich auf solche Weise gibt, daß er nicht anders sein kann: das Gefühl der Apodiktizität in gewisser Hinsicht.

p. 121

Es sei bei dieser Gelegenheit kurz bemerkt, daß es einen groben Irrtum darstellt - selbst wenn dieser Irrtum von der klassischen Philosophie begangen wurde,

³ Über das Evidenzproblem bei Malebranche vgl. z. B. sein Hauptwerk: *Recherche de la vérité*, Paris: Flammarion o. J., 20 ff. (Buch 1, Kap. 3, 2: *Remarques sur ce qu'on a dit de la nécessité de l'évidence*) (Anm. d. Übers.).

bevor Husserl⁴ ihn teilte - sich vorzustellen: Wenn das Gefühl seinerseits sich als eine Gewißheit darzustellen habe, so müsse es ebenfalls unter der Bedingung dessen gegeben sein, was in der Evidenz nicht anders sein könne, das heißt in einer apodiktischen Evidenz. Was aber aus ihm gerade ein Gefühl macht, besteht darin, daß es nicht auf diese Weise gegeben ist und auch nicht gegeben sein kann, da es sich niemals in einer Evidenz, in der Ek-stase eines Sehens offenbart. Aus diesem Grunde ist es und kann es auch niemals das beständige und dauerhaft Gegebene dieses Sehens sein, für das es nichts anderes zu sein vermag. Denn für dieses Sehen muß es imstande sein, sich jedesmal in seiner Identität mit sich wiederfinden zu lassen, so daß man aufs neue den Blick auf es richtet. Es wäre dann, was die Zeit in dieser Identität mit sich durchquert, wobei es dem Wechsel und dem Tod trotzt. Folglich ist dieses beständige und dauerhafte Sein, das als solches "real" und "wahr" ist, das mathematische Sein als das einzig reale und einzig wahre Sein: eine Idealität mit dem Charakter der Allzeitlichkeit. Das klassische Denken hielt es für eine ewige Wahrheit und Galilei für das wahrhafte Natursein.

Bloß stellt dieses beständige und wahrhafte Sein, das mit sich selbst immer identisch und als solches real ist, eben nichts Reales dar, sondern eine Idealität. Es existiert nicht in sich, sondern als ein Hervorgebrachtes:

⁴ Vgl. z. B. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Husserliana III/1), Den Haag: Nijhoff, 70 f., 117 f., 179, 192 ff., 262 f. (Anm. d. Übers.).

als das Hervorgebrachte dessen, was nie diese Bedingung annimmt, in der Ekstase eines Sehens "da" zu sein, sondern als Selbstaffektion dieser Ekstase nur die Gestalt des Gefühls und des Lebens besitzt. In dieser Gestalt zeigt es sich von einem Individuum zum anderen veränderlich. Es handelt nicht nur der "Wahrheit" entgegen, worüber für alle Einverständnis besteht, nämlich der Wahrheit als Universalität und folglich als "Objektivität". Vielmehr entzieht es sich dieser grundsätzlich, und zwar durch seinen Entstehungsort und den Typ seines Wachsens, indem es sich niemals im Außen entfaltet, wo das Denken - insbesondere das wissenschaftliche - alles sucht und findet, was es findet. Da dieses selbstaffektive Sein niemals im "Vor" ist, ist es auch nicht auf die Weise eines Etwas gegeben, das beständig und dauerhaft "da" ist und somit der unendlichen Wiederholung eines intentionalen Meinens dargeboten bleibt.

Das ursprüngliche Sein des Lebens und der Wissenschaft selbst als ein Modus des Lebens, als Pathos, *ist nicht, sondern wird als das stetige Kommen des Lebens in sich ankünftig. Da es nicht aufhört, sich zu empfinden und sich selbst zu erfahren, hört es als ein solches in-sich-ankünftig-werdendes Sein nicht auf, sich so zu erfahren und folglich sich so zu verändern, wie sich das Ursprungsleiden verändert, das die Möglichkeit einer jeden Erfahrung bildet, nämlich in einem fortwährenden Hinüberschwingen vom Leid in die Freude.* Allein, dieses Hinüberschwingen oder diese dauernde Veränderung, welche die *des Lebens* ist und von dessen eigenem Wesen gewollt und vorgeschrieben wird, das heißt vom

Wesen des Absoluten, ist kein minderes Sein, sondern das Sein dieses Absoluten. Es ist die einzige Weise für es, zu "sein": nämlich als das Zu-sich-kommen des Lebens in-sich-ankünftig-zu-werden, und zwar gemäß den pathischen Modalitäten, in denen dieses sich beständig erfährt und empfindet.

Folglich gibt es zwei "Wahrheiten". Zum einen das ins "Vor" gesetzte Sein, das sich als solches vor-gestellt zeigt und auf das man unendliche Male zurückkommen kann, um es jedesmal bei seiner "Wiederkehr" als mit sich selbst identisch wiederzufinden: die mathematische Idealität, die dem sinnlich Gegebenen substituiert wurde. Diesem ideal vor-gestellten Sein widersetzt sich - und zwar nicht innerhalb einer Welt, sondern radikalerweise außerhalb dieser Welt und der transzendentalen Äußerlichkeit, in der jenes Sein ek-sistiert - eine ältere Wahrheit, deren phänomenologische Substantialität die Affektivität ist, das heißt die in der Subjektivität gelegene und mit ihr identische Wahrheit. Die erste dieser Wahrheiten, die Wahrheit des Da-seins als Da-sein, ist der Singularität des Blicks entzogen, der sich auf es richtet; entzogen auch dessen Pathos, der in die *Nacht* versinkt. Und während diese erste Wahrheit als die objektive und mithin wissenschaftliche Wahrheit von der individuellen Subjektivität unabhängig ist und sich durch diese Unabhängigkeit definiert, identifiziert sich die ursprünglichere Wahrheit, von der wir sprechen, mit der absoluten Subjektivität und verändert sich mit dem Leben. Diese zweite Wahrheit hat *eine Geschichte*, die das Historiale des Absoluten ist: dessen sich umarmende Selbstumschlingung gemäß den

Grundmodalitäten des Leidens. Diese Geschichte ist eine *Individualität* insofern, als das Wesen ihres Pathos das Wesen der Ipseität ist, und so historialisiert sie sich immer nur in einem Individuum und als dessen eigenes Sein, als *Singularität*, insofern eben jede pathische Bestimmung unwiderrufbar *diese* ist und keine andere.

Daß diese Wahrheit jene des *Individuums* ist, will besagen: Es allein findet sie und kann sie finden. Nicht außerhalb von sich und als unabhängig von sich, als wäre sie zeitlich vor ihm oder ohne es da, sondern als das Ankünftigwerdende nur dann, wenn das Individuum selbst diese Wahrheit wird. Und es wird diese nur, insoweit sie in ihm als eine der konstitutiven phänomenologischen Potentialitäten seines Seins Platz ergreift, das heißt als das, was es eben unter der Bedingung einer Selbstveränderung seines Lebens und als dessen Modifizierung werden kann. "Wahr" ist folglich in erster Linie nicht, wovor man sich auszulöschen hat, um es so sein zu lassen, wie es an sich ist, sondern dem man Beistand zu leisten hat: *sein eigenes Fleisch hinzugeben hat*. Denn jede wesenhafte Wahrheit wird nur als dieses Fleisch des *Individuums* und als dessen eigenes Leben ankünftig.

p. 124

Die Wahrheit ist sich selbst, wie man weiß,⁵ ihr eigenes Kriterium. Dieses Kriterium ist die Phänomenalität,

⁵ So bei Spinoza für die letzte Stufe der Erkenntnis ausgeführt: Tractatus de intellectus emendatione (Werke II, hg. von K. Blumenstock), Darmstadt 1967, 23 ff. M. Henry hat seine früheste Arbeit im übrigen Spinoza gewidmet: Le bonheur chez Spinoza, in: Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation, nouv. série 12-14 (1943-1947) 67-100, 187-225, hier bes. 71 f., 200 f. Auch die Thematik des Lebens als höchster Wahr-

woraus sie gemacht ist und worin sie besteht: die pathische Phänomenalität der absoluten Subjektivität, anders gesagt das Leben selbst, das mit dieser ursprünglichen Phänomenalität identisch ist und sie bildet. Als solche zeugt diese Wahrheit von sich selbst, indem sie in und durch ihre Selbstaffektion ist, was sie ist, und zwar unwiderlegbar und ohne bestritten werden zu können. Die Wahrheit, die sich selbst ihr eigenes Kriterium ist, hat als einziges Kriterium das *Individuum*: jenes selbst, das sich, da es ist, was es ist, in und durch seine Selbstaffektion, das heißt überdies auf dem Grund der Ipseität in ihm, als *Monade* und *Individuum* verwesentlich.

Die ursprüngliche Wahrheit und die einzig wichtige: jene, die sich selbst ihr eigenes Kriterium ist und selbst sagt, was sie ist, enthält sich jeder "Interpretation" und a fortiori jeder Diskussion. Und weil diese Wahrheit sich nur so in einer Seele und in einem Leib sowie als das eigene Fleisch des Individuums historialisiert, beginnt unter diesen Umständen, was Nietzsche⁶ "die große Jagd" nennt und all die inneren Erfahrungen der Menschheit betrifft, all die Wahrheiten, die bewiesen, das heißt im Leben als eine Modalität dieses Lebens erprobt werden können, als etwas, wozu das Leben den Beweis liefert, insofern es sich selbst als dieser Beweis anbieten wird. Denn hierin unterscheidet sich das Experiment im Leben von dem, was gewöhnlich diesen

p. 125

heitsimmanenz zeichnet sich in dieser Studie schon ab (78 ff.) (Anm. d. Übers.).

⁶ Jenseits von Gut und Böse, III. 45 (Werke II, hg. von K. Schlechta, München ⁷1966, 609 f.) (Anm. d. Übers.).

Namen trägt, nämlich das Experiment durch das Denken oder in der Wissenschaft. Das wissenschaftliche Experiment ist das Manipulieren eines Objekts, das Abrufen irgendeines Prozesses, der von allein zu funktionieren beginnt und von dem der Wissenschaftler als bloßer Zuschauer verlangt, daß er eine fremde "Wahrheit", die der Natur, vorweise. Von ihr wird der Wissenschaftler die Andersheit, das heißt die Objektivität, zurückbehalten, wobei er sich vor einem Eingriff in sie in acht nimmt oder, falls dies nicht anders möglich ist, denselben neutralisiert, indem er ihn selbst als einen objektiven Prozeß behandelt. Das erstgenannte Experiment im Leben hat kein anderes Hilfsmittel und gewiß kein anderes Ziel, als an das *Individuum* als an einen Gebenden zu appellieren, der nicht weniger als sich selbst gibt, der sich selbst aufs Spiel setzt und aus der Wahrheit sein ihm eigenes Schicksal macht - eben sein eigenes Leben.

Die große Jagd, worin sich das Leben selbst der Wahrheit hingibt, um der Ort ihres Kommens zu sein, ihre einzig mögliche Manifestation und Vollendung, ist die Kultur; das heißt die Gesamtheit aller Erfahrungen im Sinne aller Experimente, durch die das Leben - in seiner unzweifelhaft phänomenologischen Leistung - alles zur Realität einer "Anwesenheit" führt, was es tatsächlich an Virtualitäten, "Begehren" und "Bedürfnissen" in sich trägt, die seine ursprüngliche Natur ausdrücken. Die Kultur ergibt sich niemals aus einer Entscheidung, etwa der Entscheidung des Lebens, an sich selbst gewisse Veränderungen oder eben "Erfahrungen" auszuführen, um nachträglich deren Wirkung zu bewerten.

Jegliche Entscheidung dieser Art setzt die Ek-stase eines Sehens voraus, eine Weise des Abstandnehmens, sich von der Realität abzulösen und sie zu erkennen, um jene Eingriffsweise zu wählen, die von der Realität vorgeschrieben wird und dazu geeignet ist, sie wirklich zu "verändern". Nochmals handelt es sich so darum im Sinne der Technik zu "experimentieren", auf sich selbst wie auf die Welt operativ einzuwirken.

Aber keinerlei einwirkende Handlung "auf" das Gefühl ist möglich und folglich keinerlei Handlung "auf" das Leben. Wenn die Kultur ferner als Selbstveränderung des Lebens begreifbar ist und mithin als eine Handlung desselben "auf" sich selbst, so allerdings in einem ganz anderen Sinne. In erster Linie ist es das Leben und kein anderer Prozeß als es selbst, kein objektiver Prozeß, der handelt. Diese Handlung ist keine äußere Handlung; sie richtet sich nicht auf die Welt und hat ihre Wirkung nicht in dieser, sondern es ist *eine Handlung außerhalb der Welt* und somit "auf" das Leben, das heißt in ihm: eben seine Selbstveränderung als Aktualisierung seiner eigenen Möglichkeiten, das heißt als Aktualisierung seiner selbst. In keinem Augenblick nimmt sich diese Handlung als die langsame innere Veränderung des *Individuums* selbst zum Ziel, und ebensowenig geht sie aus sich als aus einer "Ursache" hervor. Was ist ihr Ziel? Was ist ihre Ursache? Einem jeden der Lebensvermögen zu erlauben, sich nach seinem eigenen Wollen zu vollenden, das heißt, sich zu steigern, da das Sein eines jeden Vermögens und des Lebens selbst als des Vermögens aller Vermögen die Steigerung seiner

selbst beinhaltet, insofern es aus jedem der Vermögen macht, was es ist.

Somit handelt es sich in jedem kulturellen Tatbestand um nichts anderes für das Leben, als die Erfahrung seiner selbst und seines eigenen *Grundes* zu machen; sich der Übermächtigkeit zu überlassen, die jedes seiner Vermögen an seinen höchsten Punkt bringt. Diese grundlegende Passivität jeder wirklichen Handlung, es geschehen zu lassen, daß das Leben als Steigerung seiner verschiedenen Mächtigkeiten zu sich selbst kommt, erfährt man in jedem echten Vorgehen der Kultur; in der Kunst zum Beispiel, und zwar beim Werkschaffen den wie bei demjenigen, dem es gegeben ist, in seinem eigenen Leben die Pracht eines Kunstwerkes in der Weise seines eigenen sich verstärkenden Pathos zu erfahren.

p. 127

Die Wissenschaft gehorcht als Pathos dem Gesetz der Kultur. Als Leistung einer kognitiven Lebenspotentialität ist sie nicht nur ein je an Schärfe zunehmendes Sehen, sondern ein freudiges Erleben. Daß sie sich dieses niemals zum Ziel nimmt und aus ihrer Thematik das Wesen des Lebens und somit dessen Steigerung verwirft sowie dieselben darüber hinaus für nichts erachtet, hebt sie im Gegensatz zu den traditionellen Kulturererscheinungen von diesen ab, die nichts anderes als *das Leben* sind, *sofern dieses sich in allem, was es sein kann, zu empfinden gibt als das, was es ist.*

Mit dieser Verneinung des subjektiven Lebens widerspricht sich die Wissenschaft auf grobe Weise, wie wir gesehen haben, denn sie findet ihr Wesen in einer spezifischen Modalität dieses Lebens. Wenn wir diese

Selbstverneinung des Galileischen Lebens auf der pathischen Ebene aufmerksamer untersuchen, so müssen wir folgendes sagen: Dieses Leben ist nicht nur ein freudiges Ereignis, nämlich jenes, zu verstehen und zu erkennen. Das Leben ausscheiden zu wollen, geht als ein im Leben selbst entstehendes Projekt immer aus einer geheimen Unzufriedenheit hervor. Es ist eine Unzufriedenheit, die in dem Maße eine Tatsache des Lebens ist, wie es dieses Ausscheiden will; das heißt eine sich auf das Leben beziehende Unzufriedenheit in dem Maße, wie das Auszuscheidende das Leben selbst ist. Wir haben die Theorie dieser Unzufriedenheit als die Unzufriedenheit mit sich vorgestellt: Es handelt sich um das Wollen des Leids, sich von sich selbst loszumachen. Sich von sich selbst losmachen heißt sich selbst verneinen. Aber genau das können weder das Leid noch das Leben im allgemeinen tun, denn beide sind nichts anderes als ein Sich-selbst-erfahren in jedem Punkt ihres Seins. Und auf diese Weise sind sie als phänomenologische Wirktschaftlichkeit der Selbstaffektion im Ursprungsleiden, als radikale und unübersteigbare Passivität des Lebens hinsichtlich seiner selbst und als dessen Wesen, nur die absolute Bindung des Pathos: jene Bindung, die nicht aufgelöst werden kann.

p. 128

Diese Bindung auflösen zu wollen, bedeutet in gewisser Weise, ihre Unzerbrechlichkeit zu steigern - sie stärker zu erfahren. *Die Schwäche des Lebens* besteht in seinem Willen, sich selbst fliehen zu wollen, und dies ist eine ständige Versuchung. Aber die wahre Schwäche, das heißt, was aus ihr die Schwäche macht, ist die Unmög-

lichkeit, in der sie sich befindet, dieses Projekt erfolgreich auszuführen: Es ist das unübersteigbare Mißlingen, woran sich im Leben dieses Wollen, sich von sich selbst loszumachen, stößt. Die Unmöglichkeit, jene Bindung zu zerbrechen, die das Leben an es selbst bindet, das heißt zugleich, seinem Leid zu entgehen, verstärkt dieses Leid und steigert den Willen, ihm zu entkommen. Aber damit wird rückwirkend zugleich das Gefühl seiner Ohnmacht gesteigert, das Gefühl des Sich oder "Selbst" als die grundsätzliche Unmöglichkeit, sich selbst zu entgehen, und dieses Gefühl gipfelt schließlich in der Angst, worin es aufgeht.

Man muß die Überentwicklung der modernen Wissenschaft als einen der Hauptversuche betrachten, wodurch die Menschheit es unternommen hat, ihrer Angst zu entfliehen. Ist es nicht befremdend zu sehen, wenn das Leben wesenhaft das Sich-selbst-erfahren und das Sich-selbst-empfinden einer reinen Subjektivität ist, daß in ihm eine *intentio* geboren wird, die für das Wissen als konstitutiv gilt und genau im Außerspielsetzen dieses Wesens des Lebens besteht? Man wird einwenden, daß diese Wissenschaft die Natur sich vorzustellen versucht. Geschieht es nicht mit gutem Recht, daß die Galileische Reduktion in keinerlei Hinsicht im Natursein das Sinnliche und Lebendige in Betracht zieht, sofern dieses Natursein das Sich-selbst-erfahren des Lebens nicht in sich trägt und ihm grundlegend fremd ist? Aber das Sein der Natur als ein dem Leben fremdes ist nur ein solches in und durch diese Reduktion. Als sinnliche und darüber hinaus erdeinverleiblichte hat die ursprüngliche Natur selbst ihren Sitz in der Selbstaffektion der Ek-stase und

p. 129

somit in der radikalen Immanenz des Lebens. Der Wille, die *Natur* nur als ein dem Leben fremdes "Natursein" zu betrachten, zeugt bereits vom Verlangen dieses Lebens, sich selbst zu verneinen. Die Intention, das objektive Sein der Natur so zu erkennen, wie es an sich ist, das heißt unabhängig von der es erkennenden Subjektivität, ist verdächtig, *wenn es kein Objektivsein ohne eine Subjektivität gibt, die es in dieser Bedingung als die ihm eigene Objektivität setzt*; wenn weiterhin gilt, daß sich das Natursein in dieser Objektivität selbst als sinnlich gibt, das heißt gerade als ein notwendigerweise subjektives Sein, das dort sein Wesen findet, wo sich jede mögliche Empfindung bildet und wächst, nämlich im Leben.

Die Erkenntnisfreude ist daher nicht so rein, wie es erscheint. Man muß in ihr das Ursprungsleiden zu lesen wissen, dem sie die Möglichkeit entnimmt, sich selbst zu empfinden und folglich eine Freude zu sein. Aber es ist in ihr auch jenes besondere Leid zu lesen, in welche das *Leiden* unserer Zeit sich schon verwandelt hat: in das unzufriedene Sein mit sich, das den Versuch unternimmt, sich seiner selbst zu entledigen, und sich hinsichtlich seines Seins ängstigt. Ausschließlich das Objekt in Betracht zu ziehen und darüber hinaus ein gereinigtes Objekt, bei dem alles ausgeschlossen, ausgeschieden, verurteilt und entwertet wurde, was in ihm an das Leben erinnern könnte und vor allem sinnlich und affektiv ist: solch ein insgesamt objektives Sein zu erkennen, das völlig unabhängig von der Subjektivität ist (im Sinne der von uns angezeigten Illusion), bedeutet letztendlich das beste Mittel, vor sich selbst zu flie-

hen. Dies ist jedoch ebenfalls das Projekt der Galileischen Wissenschaft, deren Pathos als letzte Möglichkeitsbedingung für uns deutlich geworden ist.

Indessen ist das Galileische Projekt jenes der modernen Kultur in ihrer Gesamtheit als einer wissenschaftlichen Kultur. Dies macht aus ihr in Wahrheit keine Kultur, wenn diese letztere stets die Kultur des Lebens ist. Vielmehr handelt es sich eigentlich um ihre Verneinung: um die neue Barbarei, deren spezifisches und triumphierendes Wissen mit dem höchsten Preis, mit der Verdunkelung des ihm eigenen Seins durch den Menschen, bezahlt wird.

Denn die moderne "Kultur" strebt nicht nur danach, jede Wissensform auf die der Wissenschaft und mithin jede Kultur auf eine wissenschaftliche Kultur zu reduzieren, sondern sie weitet die Selbstverneinung des Lebens, worin ihr irreführendes Projekt aufgeht, auf die Welt und die Gesellschaften insgesamt aus. Deshalb muß sie zugleich mit dieser Selbstverneinung das Pathos durchscheinen lassen, das sie trägt.

Letztlich vollzieht sich die Selbstverneinung des Lebens auf zwei Weisen: auf der theoretischen Ebene durch jene Behauptung, daß es kein anderes Wissen als das wissenschaftliche gibt, und auf der praktischen Ebene dort, wo immer sich auf diese oder jene Art die praktische Verneinung des Lebens realisiert. Die Wissenschaft selbst ist eine praktische Lebensverneinung, die von einer theoretischen Verneinung in Gestalt all jener Ideologien begleitet wird, die jeden möglichen Wissensmodus auf den der Wissenschaft zurückführen.

Allerdings ist die Wissenschaft nicht die einzige praktische Verneinung des Lebens. In ihrer pathischen Verneinung stellt sie als Ausklammerung, die der Wissenschaftler an seinem eigenen Leben vornimmt, den Prototyp eines Verhaltens dar, das die moderne "Kultur" insgesamt in die Barbarei stürzt. Auf diese Weise hat die Wissenschaft die Rolle eines Leitfadens für das Verständnis der Barbarei inne, und unter diesem Gesichtspunkt wurde sie in unserer Untersuchung ausgewählt. Letztere muß sich demnach gemäß einer zweifachen Thematik ausrichten, indem sie zunächst die Aufklärung der Ideologien der Barbarei und sodann deren Praktiken ins Auge faßt.

5. Die Ideologien der Barbarei

Unter diesem Titel "Ideologien der Barbarei" sind folglich alle Gedankengebäude zu verstehen, die als das Wissen des "realen" und "wahren" Seins gelebt werden und sich als solches erfahren. Da diese sich ausschließlich um das objektive Sein sorgen, das heißt um das, was von seiten ihrer Verfahrensweise vor sie gebracht werden kann und muß, abstrahieren sie zugleich vom Leben, das allerdings als absolute Subjektivität das einzig reale und wahre Sein des transzendentalen *Individuums* bildet, welches wir sind. Solche Gedankengebäude setzen sich nicht nur als Wissenschaften, sondern sie teilen sich als die einzig möglichen Wissenschaften in zwei Gruppen auf: die einen thematisieren die Natur, die anderen erheben den Anspruch, vom Menschen zu sprechen.

p. 131

Was erstere - die Naturwissenschaften - betrifft, so ist ihre Berechtigung schon weniger unbestreitbar, wie es scheint, sofern gilt, daß das Objekt, das sie sich geben, bereits eine reduzierte Natur ist, nämlich die Galileische Natur der Menschen unserer Zeit. Im übrigen ist es genau diese Natur, die es erlaubt, sowohl diese Menschen wie diese Zeit zu definieren. Trotz der Grünflächen, die man in einer solchen Natur zu schützen vorgibt, ist sie weder *grün* noch *blau*; sie ist nicht *rosa* bei aufgehender Sonne und auch nicht *verödet* bei herein-

p. 132

brechender Nacht. In dieser Natur eilen die Bäche nicht über die Steine dahin, welche im Licht nicht *glänzen*. Der Himmel ist niemals *bedrohlich* und der Fluß nicht *heiter*, weil es in ihr weder Platz für die Farben noch für das leuchtende Licht gibt - und auch nicht für die Heiterkeit oder für die Bedrohung. Denn was in sich Farben, Bedrohungen und Freuden beherbergt und sie möglich macht, nämlich in und durch seine Selbstaffektion, das wurde aus der Natur ausgeschlossen und existiert eben nicht mehr in ihr. Es existiert nirgendwo mehr, es sei denn als jene vorausliegende Dimension von Täuschungen, die wir tatsächlich sind und Subjektivität genannt wird, aber - wie beschlossen - nicht mehr in Betracht gezogen wird. Und die Menschen, die auf diese Täuschung reduziert wurden und es akzeptieren, nichts anderes als sie zu sein, beziehen sich nicht mehr auf die Natur als auf einen Teil ihrer selbst: als auf das Kalte und Warme, das Harte und Weiche, das Schädliche und Günstige, als auf eine Nahrung und einen Trank, das heißt auf die Lebenswelt oder die erdeinverleiblichte Natur. Noch weniger halten sie diese dafür, was sie ist, nämlich wovon sie selbst als Sinnlichkeit und Erdeinverleiblichende die transzendente Bedingung bilden. Vielmehr sind sie in dieser Natur nur die Folgeerscheinungen: Folgeerscheinungen der Natur, die auf materielle Korrelate reduziert wurde, wie sie die Idealisierungen der mathematischen Physik voraussetzen.

Hier stellt sich uns eine zweite Gruppe von Wissenschaften gegenüber, die den Menschen selbst und jene Phänomene im Augen haben, die grundsätzlich an ihn

geknüpft sind. Sie werden von diesen Wissenschaften nach ihrer Thematik spezifiziert und ausdifferenziert, wodurch jene Objekte entstehen, die historisch, ökonomisch, juristisch usw. genannt werden. Was letztere im Gegensatz zu den bloßen Naturphänomenen charakterisiert, besteht darin, daß sie trotz dieser thematischen Ausdifferenzierung nicht unabhängig von einer Humanitas und deren wesenhaften Verhaltensweisen definiert oder begriffen werden können. Handelt es sich bei diesem Aufblühen der Humanwissenschaften nicht um das charakteristische Merkmal der modernen Kultur?

Nun bildete allerdings der Mensch schon immer das Hauptthema seiner eigenen Reflexion und damit ein systematisches und beständiges Untersuchungsobjekt. Kann der plötzliche Durchbruch der Humanwissenschaften im 20. Jahrhundert und ihre außerordentliche Entwicklung etwas anderes wie folgt zeigen? Der Berücksichtigung des menschlichen Lebens, das heißt der mehr oder weniger undeutlich als transzendentaler Subjektivität und letztlich als das absolute Leben dieser Subjektivität interpretierten und teilweise wahrgenommenen Subjektivität, substituiert sich das ausdrückliche Projekt, vom Menschen eine wissenschaftliche Erkenntnis zu erlangen. Diese ist mit anderen Worten in einem doppelten Sinne als objektiv zu verstehen, wie zuvor erkannt wurde, so daß das Meinen dieser Objektivität das Außerspielsetzen der Subjektivität beinhaltet, die das Wesen des Menschen definiert. Im Fall der Naturwissenschaften schien dieser dem subjektiven Leben gegebene Abschied mit den Anforderun-

gen des untersuchten Objekts übereinzustimmen, insofern es als *die Natur* mit dem Natursein verschmolzen war, das heißt mit dem, was sich weder empfindet noch sich selbst erfährt. Im Fall der Humanwissenschaften hingegen bedeutet das Außerspielsetzen der Subjektivität nicht weniger als den Ausschluß dessen, was im Menschen sein eigenes Wesen bildet. Die einmal mehr mit der Galileischen *intentio* identifizierte wissenschaftliche *intentio* hat also hinsichtlich dieser zuletzt genannten Wissenschaften das Verschwinden ihres Objekts zur unmittelbaren Folge.

p. 134

So ist es möglich, a priori die Merkmale zu verstehen, die die Humanwissenschaften seit ihrem Auftreten in der modernen Kultur bieten. Das hauptsächliche dieser Merkmale besteht folglich durch das Auslöschen der Subjektivität darin, diesen Disziplinen ihren spezifischen Gehalt zu entziehen. Rechtmäßig jedoch definiert sich jede Forschung durch ihr Objekt, von dem sie als dessen Folge abhängt. Sie beinhaltet in erster Linie das Hervortreten dieses Objekts an sich, sein vorheriges Versetztwerden in die Bedingung eines Phänomens, und in zweiter Linie seine Berücksichtigung durch eine Wissenschaft, die in und durch diesen Thematisierungsakt aus ihm gerade ihr "Objekt" macht. Gewiß tritt zwischen dem anfänglichen Phänomen und dem thematisierten Objekt der Wissenschaft ein Unterschied auf, und dieser Unterschied wird durch die Gesamtheit der Voraussetzungen und Entscheidungen gebildet, die diese Wissenschaft definieren. Zum Beispiel hat die Galileische Wissenschaft die Wahl getroffen, die subjektiven Natureigenschaften aus ihrer Forschung auszu-

schließen, um von ihnen nur ihre geometrisierbaren Formen zurückzubehalten, die sich allein für eine ideale und somit "objektive" Bestimmung anbieten. Wir haben zu verstehen gegeben, was die Ausklammerung des Für-die-Subjektivität-Gegebenseins der Natur, des sinnlichen und erdeinverleiblichten Seins sowie letztlich der Subjektivität selbst bedeutet, worin die *Natur* in- dessen ihr ursprüngliches und wahres Sein als die Selbstaffektion ihrer Ek-stase findet. Wenigstens ließ diese Aufhebung der Subjektivität die geometrischen Formen in ihrer scheinbaren Autonomie noch bestehen, und zwar als Formen der Naturdinge selbst, so daß die Physik und die Wissenschaften, die mit dieser Natur verknüpft sind, diese Hauptreferenz auf eine abstrakte Natur bewahren, die sie für die reale Natur halten. Was kann jedoch im Fall der Humanwissenschaften diese radikale Ausscheidung der Subjektivität als Referenz oder mögliches Thema noch weiter bestehen lassen?

In einer Hinsicht: nichts. Deshalb sagen wir zunächst, daß diese Wissenschaften ohne Objekt sind. Wenn jede Forschung ein Objekt im Sinne eines Themas beinhaltet, so gibt die Objektabwesenheit der Forschung einen sehr partikulären Stil, der genau derjenige ist, den die Humanwissenschaften heute bieten. Sie fragmentieren sich in der Tat in auswuchernde Forschungen, die durch kein einheitliches Ziel oder Thema mehr miteinander verbunden sind. Sie entwickeln sich nicht mehr nach einer Hierarchie, die von diesem Thema gewollt ist, sondern sie sind selbständig, da sie jeweils als Leitfaden ihres Vorgehens nur die erreichten Ergebnisse haben sowie die Möglichkeit, davon weitere zu erwerben, und

p. 135

zwar durch den Gebrauch von übernommenen Methoden, die dann einfach einem Versuch ausgesetzt werden. Zur thematischen Leere, die die Wahrheit dieser wuchernden Entwicklung bildet, kommt auf der Ebene der Methode dieselbe Ungewißheit und Anarchie hinzu.

Ebenso wie eine Wissenschaft, und weil sie letztlich mit ihr zusammenfällt, definiert sich in der Tat auch jede Methode von einem Objekt aus, dessen Aufweisung sie beabsichtigt. Die Weise, wie das Objekt einer Wissenschaft die Behandlungsart vorschreibt, die ihm angemessenerweise zukommt, ist ursprünglich die Weise seines Hervortretens. Ausgearbeitetere, "genauere" Methoden, die meistens besser restriktive Methoden genannt werden sollten, werden angewandt, wenn sich die Forschung tatsächlich unfähig erweist, angemessen auf die Gegebenheitsweise des Objekts zu antworten. An dieser Stelle taucht die Entscheidung auf, von der wir sprachen, nämlich die Abstraktion, durch die eine Wissenschaft - unter Verzicht auf ihre Angleichung an die volle Konkretion des Objekts und zunächst an die seiner Gegebenheitsweise - sich so definiert, daß sie als methodologisches Axiom sich zum Ziel setzt, nur das von diesem Objekt oder "Gegebenen" zurückzubehalten, zu dessen Behandlung sie die Mittel zu haben glaubt. Im Fall der Galileischen Wissenschaft handelt es sich um die idealisierten Formen der Natur. Was diesen Wissenschaften wenigstens bleibt, die sich innerhalb einer solchen Entscheidung bewegen, sind diese Formen, wie wir sagten, und korrelativ dazu die Modalitäten ihrer angemessenen Auf-

p. 136

fassung, nämlich die Mathematik selbst, die genau ihre Methode bildet.

Aber die Humanwissenschaften, die keinerlei eigenes Objekt mehr haben, besitzen auch nichts mehr, wonach sie sich richten könnten. Dieses "Nichts" wird ihnen von ihrer unumgänglichen Annäherungsweise an eine Realität vorgeschrieben, die eben - zumindest in ihren Augen - nicht mehr existiert. Von diesem Augenblick an entspricht die methodologische Unbestimmtheit dem Mangel an Referenz dieser Wissenschaften oder besser gesagt ihrer ontologischen Leere und hat in ihnen die Einführung der Methoden zur Folge, die die Naturwissenschaften definieren. Und dies geschieht fast unausweichlich, wenn gilt, daß diese Wissenschaften sich nicht zu fragen haben, welches die passende Behandlungsart für eine Realität wie das Leben wäre, da sie die dem Menschen innewohnende Subjektivität verkennen.

Insoweit eine Methode sich von dem Objekt aus zu definieren hat, auf das sie angewandt wird, beruht ihre Rechtfertigung auf der Tatsache, daß die Realität letztlich nicht von der Annäherungsweise an sie abtrennbar ist, da die Realität in ihrem Ursprungswesen nichts anderes als diese Annäherungsweise ist, ob es sich nun dabei um die Realität der Natur oder des Menschen handelt. So lenkt die Anschauung notwendigerweise jede Relation auf die Natur hin, selbst wenn in dieser Anschauung von den Gehalten der Sinnlichkeit abstrahiert wird, um nur ihre reinen Formen zurückzubehalten. Auf analoge Weise müßte auch die Relation zum Menschen von der Art geleitet sein, wie der Mensch an-

fänglich in der Phänomenalität hervortritt und sich uns gibt, das heißt er sich selbst, und zwar durch das Wesen der absoluten Subjektivität als das Leben. Wenn letzteres jedoch außer Spiel gesetzt wurde und die ursprüngliche Zugangsweise zum Menschen nirgendwo mehr angezeigt oder vorentworfen ist, dann haben die Naturwissenschaften in der Tat, da sie von ihrer Verwurzelung im Sein abgetrennt und jeder Methode frei sind, eine solche nur noch anderswo zu suchen. Alle Methoden der Naturwissenschaften bieten sich ihnen auf einmal an, und es gibt keine anderen. Dies ist der Grund, weshalb die Humanwissenschaften nach dem Bild der Naturwissenschaften vorgehen und deren Handlungsweisen nachahmen.

Sowie zugleich deren Objekte. Denn wenn es nicht mehr die Realität ist, die die Annäherungsweise an sie vorschreibt und diese definiert, so bleibt ihr Verhältnis umzukehren: Objekte sind durch die Methode zu definieren und neue Objekte als die Punkte möglicher Anwendung all dieser übernommenen Methoden zu schaffen. So wird das Objekt "öffentliche Meinung" durch die Erzeugung von Umfragen geschaffen, das heißt durch die Anwendung eines mathematischen und statistischen Schemas auf etwas, das sich nur in diesem zeigt. Mithin die genannte "Meinung" nicht in einer allgemeinen und ungenauen Form, sondern im Gegenteil als ein Gedankenmuster, dessen Verständnis vom Erhebungsgehalt aus "Frage-Antwort" begrenzt ist und in seinem Umfang Gegenstand einer streng berechneten Auszählung ist. Diese "Gedanken" hat es na-

türlich niemals in irgendeinem Denken gegeben, sondern nur in jenem Raster, und aus diesem Grund hat auch dessen Auszählung, so detailliert sie sein mag, keinerlei Bedeutung, es sei denn, das "Objekt" einer neuen Wissenschaft zu bilden, nämlich der Politologie.

Bis wohin kann heute der Mangel an Referenz bzw. die ontologische Dürftigkeit der Humanwissenschaften gehen? So unbedeutend, willkürlich gewählt und "abstrakt" das Objekt auch sein mag, das der mathematischen Behandlung unterworfen wird, muß es nicht dennoch wenigstens in sich die Spur oder den Schatten des Lebens tragen, wenn die Wissenschaft - deren Objekt es ist - noch irgendeinen Bezug zum Menschen und seiner Humanitas bewahren soll? Sind die transzendenten Kategorien, die dem Leben zugehören und in ihm die Fülle ihres Gehalts schöpfen, nicht überall anwesend und wirksam, wo sich unter dem objektivsten aller Phänomene so etwas wie der "Mensch", wie eine menschliche Verhaltensweise oder eine menschliche Bedeutung verbirgt? Ist daher nicht der Augenblick gekommen, genauer über den Ausdruck "objektiv" oder "Objektivität" nachzudenken, der sicherlich ursprünglich das Naturding zugleich mit seiner Bedingung bezeichnet, aber schließlich in sich etwas ganz anderes einschließt, nämlich gerade das Leben und dessen Selbstaffektion?

Daß diese sich unabhängig von der Ek-stase und zeitlich vor ihr vollzieht sowie niemals von letzterer konstituiert wird, verhindert nicht ihre mögliche *Repräsentation* in einer Welt, und zwar auf solche Weise, wie wir

p. 138

gesagt haben,¹ daß nämlich die Vor- wie Darstellung nur eine bloße Vergegenwärtigung (*représentation*) ist und uns keinen Zugang zum realen und lebendigen Sein des Lebens gibt, das allein einen solchen Zugang als Zugang zu sich selbst und als ein *Sich* festlegt. Vielmehr erlaubt die Repräsentation nur einen Zugang zu etwas, das anstelle des Lebens gilt, es bedeutet und "repräsentiert", so wie Peters Foto Peter repräsentiert, wenn er nicht da ist. Worin besteht nun diese Repräsentation des Lebens? Sie ist eine Objektivierung, die Selbstobjektivierung des Lebens, aber nicht im Sinne einer realen Objektivierung, so als wäre es das Leben selbst, das in die Objektivität einträte und sich somit vor sich selbst brächte, das heißt sich in und durch die Objektivität sich selbst gäbe. Die Selbstobjektivierung des Lebens ist eher irreell in dem Sinne, daß das ins "Vor" Gesetzte und Gebrachte niemals das Leben selbst ist, das sich nur in sich selbst affiziert, sondern dessen leere Repräsentation, eine Bedeutung: die Bedeutung, das Leben oder Teil des Lebens zu sein.

p. 139

Die phänomenologische Präsentation des Lebendigen in einem intentionalen Korrelat, mithin von etwas, das in sich das Wesen des Lebens enthält, ist nur das Fassen eines transzendenten Wesens des Lebens, das sich nicht mit seinem ursprünglich lebendigen Wesen deckt, nämlich mit der phänomenologischen Aktualität seiner Selbstaffektion, die vom transzendenten Wesen bloß vorausgesetzt wird. Jede Bedeutung, die das Leben meint oder sich auf irgendeine Weise darauf bezieht,

¹ Vgl. schon Kap. 2, Anm. 4 (Anm. d. Übers.).

konstituiert sich mittels einer Entlehnung; sie ist ein auf das transzendente Leben ausgesetzter Wechsel und beinhaltet es als Voraussetzung. Eine solche "Entlehnung" ist nichts anderes als die Selbstobjektivierung des Lebens in Gestalt einer irreellen Bedeutung.

So irreell die Repräsentation des Lebens auch sein mag, sie erfüllt nicht weniger die Totalität der Welt der Repräsentation und bestimmt sie von Grund auf. Bereits das Naturding ist in dieser Welt nicht von der Bedeutung "Leben" abtrennbar. In seiner Zugehörigkeit zur *Natur* ist das Naturding nur als sinnliches oder erdeinverleiblichtes. Aber die sinnliche Qualität ist die erste Lebensobjektivierung als dessen irreelle Objektivierung. Denn jede sinnliche und gleicherweise affektive oder werthafte Eigenschaft der Dinge ist somit nur die ekstatische Projektion davon, was inmitten dieser Projektion und ohne ihre Berücksichtigung seinen eigenen ontologischen Sitz bewahrt, indem es dort verbleibt, wo jede Empfindung, jede Affektion und jeder Wert in seiner grundsätzlichen Möglichkeit verbleibt.

Aber die Welt ist vor allem die Welt der Menschen. Das in dieser Welt gelegene Objekt ist nicht zunächst das Naturding, sondern das menschliche Objekt, anders gesagt die Gesamtheit der linguistischen, psychologischen, sozialen, politischen Phänomene usw. Diese finden nicht nur das Prinzip ihrer Konstitution in einer transzendentalen Subjektivität und formen nicht nur ihre Kategorien nach den Kategorien dieser Subjektivität, sondern sie entlehnen ihr zusätzlich ihre konkreten Kerne, da diese Phänomene in ihren materialen und formalen Elementen nichts anderes als die Objektivie-

p. 140

rung dieser Subjektivität, das heißt eine Objektivierung des Lebens sind, von dem letztere alles innehat und dem sie alles verdankt. Folglich sind es diese Phänomene, die das Objekt der Humanwissenschaften bilden und diesen von vornherein eine grundsätzliche wie begründende Referenz verleihen, und zwar genau dafür, wovon diese Humanwissenschaften in ihrer Anpassung an das Galileische Projekt angeblich abstrahieren wollen.

Betrachten wir zum Beispiel die Geschichte. Sie spielt sich in der Natur ab, aber in einer *Ursprungsnatur*, das heißt in einer wesenhaft sinnlich, erdeinverleiblicht und werthaft bestimmten Natur: die Natur der Tage und Nächte, der Saaten und Ernten, der Viehherden, des Holzes des Waldes usw. Das Objekt der Geschichte ist der Mensch in seinem Bezug zu dieser ungalileischen Natur, mithin in seinem geschichtlichen Bezug. Die Geschichtlichkeit dieses Bezugs, die letztlich die Zeitlichkeit der Welt selbst ist (eine Zeitlichkeit, in der die Welt als Welt ankünftig wird und sich verweltlicht), ist eine transzendente Kategorie, ohne die keine geschichtliche Realität und infolgedessen keine Geschichte möglich wäre. In und durch diese Geschichtlichkeit, anders gesagt auf dem Grund der Zeit-Ekstase in ihnen, beziehen sich die Menschen auf ihre Welt und entwerfen sich auf die ihnen eigentümlichen Aufgaben und Ziele hin.

Der Gehalt der letzteren, die Substanz des gesellschaftlichen Tätigseins, begrenzt sich allerdings in keiner Weise auf die Form dieses ek-statischen Weltbezugs und erklärt sich nicht durch ihn, sondern nur vom Le-

ben aus. In ihm, in der Subjektivität seiner Bedürfnisse, wurzelt das Tätigsein, durch welches das Leben es unternimmt, sie zu befriedigen, ohne daß dieses Unternehmen seiner freien Wahl überlassen wäre, so wie es auch nicht selbst gewählt hat, zu leben und die Aufgaben des Lebens auf sich zu nehmen. Die Gesetze der Geschichte sind somit nichts anderes als die Gesetze des Lebens. Die Zeitlichkeit selbst der Geschichte erschöpft sich nicht in derjenigen der Welt, wobei darunter das ursprüngliche Äußerlichwerden der Äußerlichkeit verstanden wird, worin jedesmal eine Welt ankünftig wird. Die geschichtliche Zeitlichkeit besteht letztlich in der immanenten Zeitlichkeit des Lebens, das heißt in jener Umkehr des begehrenden Verlangens in seine Befriedigung sowie des Leids in die Freude, wobei diese Umkehr im Leben geschieht und durch es ermöglicht wird. Die Historie als Wissenschaft unterhält, ob sie es weiß oder nicht, einen wesenhaften Bezug zu diesem ontologischen *Grund* der ursprünglichen Geschichtlichkeit. Von diesem Grund hebt sie ihre Phänomene ab und entlehnt ihnen deren Gesetze, aber zunächst vor allem ihren eigenen Sinn, den Sinn und die geheime Motivation ihrer gesamten Arbeit. Denn was das Leben sucht, was es in der als einer Grunddisziplin der Kultur verstandenen Historie will, ist die Wiederezusammenführung mit sich selbst über den Abstand von Welt und Zeit hinaus: in der Geschichte jener, die vor der Historie gekommen sind, sein eigenes Wesen zu lesen, mithin seine eigene Geschichte, insoweit sie von diesem Wesen gewollt und vorgeschrieben ist.

p. 141

Der Objektivismus des Galileischen Projekts ist also nur eine Illusion, wenn er zu dem der Humanwissenschaften wird. Diese Illusion bildet sich und zerfällt wie folgt: Welches auch immer die Natur der Phänomene sei, die die Humanwissenschaften untersuchen, sowie die Weise, wie sie dies tun - sie unterhalten einen unumgänglichen Bezug zu dem, wodurch die Menschen Menschen sind, nämlich einen Bezug zur Leiblichkeit, Geschichtlichkeit, Gesellschaftlichkeit, Seelenhaftigkeit. Dies alles sind insgesamt transzendente Kategorien, die ihre Definition im Wesen des Lebens haben. Es sind dessen eigene Kategorien, die Grundmodalitäten, wonach sich das Leben als die Erfahrung der Welt und seiner selbst vollzieht. Wie kann ein solcher *Grund* - verstanden als *Abgrund* einer radikalen Subjektivität - eine Grundlage für die objektive Behandlung menschlicher Phänomene und zunächst für deren eigene Objektivität sein? Wie kann das sich grundsätzlich dem Licht der Ek-stase Entziehende im Gegenteil in es eintreten und sich darin als Objekt darbieten?

Durch das Werk jenes Objektivierungsprozesses, der die Selbstobjektivierung des Lebens ist, und zwar als seine zeitlose Wirkung. Denn es objektiviert sich das transzendente Leben selbst, indem es jedem "menschlichen" Phänomen seinen konkreten Kern liefert sowie den Menschen selbst, das empirische Individuum. Eine solche Objektivierung ist vielleicht nicht ohne eine natürliche Bestimmung denkbar, die ihr als Stützpunkt dient, wie ihn der natürliche Leib darstellt. Aber die Objektivierung erklärt sich keineswegs durch letzteren und läßt sich nicht darauf reduzieren. Die Objektivie-

rung ist nicht nur ein subjektiver Prozeß, nämlich die Subjektivität selbst in ihrer ekstatischen Struktur, sondern das so Ankünftigwerdende im Außen der Ekstase, das heißt der "menschliche" Gehalt des menschlichen Phänomens, ist in der Gestalt einer bloßen Repräsentation und folglich seines irreellen Duplikats dieses transzendente Leben selbst.

Unabhängig von dieser Objektivierung und auf ein naturales Element, auf ein Seiendes reduziert, das der subjektiven Fähigkeit zu empfinden und zu erfahren ermangelt, ist ein solcher Gehalt nur eine abstrakte Größe. Er ist nichts, was einem lebendigen Leib gleicht, das heißt, was grundsätzlich das Vermögen in sich trägt, die Welt zu empfinden und sich auf sie zu beziehen, sowie vor allem zunächst jenes Vermögen nicht besitzt, sich selbst zu empfinden und zu erfahren. Denn das Auge beispielsweise sieht nicht, sondern nur die Seele. Die Hand als naturale wie an und für sich "objektive" Bestimmung empfindet und berührt nichts, ebenso wie das Ohr nicht hört. Wenn sich die Hand als Teil des objektiven Leibes dem Festen zuwendet, um es zu berühren und zu betasten, und wenn das Auge sieht und das Ohr hört, so geschieht dies nur in dem Maße, wie sie sich dabei jeweils als die Objektivierung der transzendentalen Vermögen des Bewegens und Empfindens, des Sehens, Hörens und Berührens darbieten, die das subjektive Sein des *Ursprungsleibes* definieren, der wir sind. Hand, Auge und Ohr tragen bei dieser Objektivierung als ebenso viele leere Bedeutungen, die dem naturalen Leib appräsentiert werden und aus ihm einen menschlichen Leib machen, die irreellen Repräsentationen

p. 143

tionen eines jeden der zuvor genannten transzendenten Vermögen in sich, deren Replik sie jeweils in der Objektivität sind.

Der objektive Leib, das empirische Individuum sind somit das Produkt einer zweifachen Objektivierung: zum einen der des subjektiven Leibes als der Gesamtheit unserer Vermögen zu empfinden, das heißt auf transzendente Weise einer Welt zuzugehören; zum anderen der Objektivierung des *Ur-Leibes* vor allem als der vorausliegenden Möglichkeit dieses subjektiven Leibes, in sich zu sein, das heißt das ankünftigwerdende Zusi-kommen eines jeden dieser Vermögen zu sein, durch die er selbst in die Welt gelangt. Mit anderen Worten noch, ist der *Ur-Leib* also das Sich-selbst-empfinden und Sich-selbst-erfahren des absoluten Lebens.² Die Tatsache des Menschlichen, die einfachste historische Tatsache, ist weder verständlich noch möglich, wenn sie nicht ein menschliches Individuum betrifft und wenn sie nicht selbst das Produkt dieser zweifachen Objektivierung ist, die aus der Geschichte die Geschichte lebendiger Individuen macht. Es ist die Geschichte der Vermögen, durch die sich die Individuen auf eine Welt gemäß der reichgestaltigen Vielzahl ihrer Entwürfe beziehen, zunächst aber auf sich selbst im ursprünglichen Werden von Hunger, Kälte und begehren-

² Zur ausführlichen Unterscheidung von subjektivem und objektivem Leib sowie von *Ur-Leib* (*Archi-Corps*) und Ursprungsleib (*Corps originel*) vgl. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (1965), Paris: P.U.F. 1988; *La généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris: P.U.F. 1985, bes. das letzte Kap. über Potentialität (Anm. d. Übers.).

dem Verlangen, worin ihre Handlung ihren Anfang nimmt. Genau innerhalb dieses ursprünglichen Werdens läßt sich das dem Individuum eigene Wesen und dessen Spiel erkennen, nämlich die Steigerung, und deshalb ist dieses Werden mit dem Werden der Kultur identisch.

Trotz seines Objektivismus setzt das Galileische Projekt unausweichlich in den Humanwissenschaften diese vorhergehende Gebung des empirischen Individuums und damit die soeben angesprochene zweifache Objektivierung voraus. Aber eine Wissenschaft läßt sich nicht allein mit Empirischem machen. Der Objektivismus des wissenschaftlichen Projekts beinhaltet die Festlegung von Idealitäten, worin sich das Gegebene einer mathematischen Behandlung anbietet, die ihrerseits zu einem diesmal nicht empirisch Gegebenen führt. Dieses jedoch ist in einem radikalen Sinne objektiv: im Sinne der Idealität und der Allzeitlichkeit, so daß man auf ein solch Gegebenes so oft zurückkommen kann, wie man nur möchte. Auf der Basis dieser Idealitäten ist es möglich, Gesetze sowie Korrelationen zu errichten, die denselben Charakter absoluter Objektivität bieten. Eine wissenschaftliche Theorie des Menschen wird daher die Gesamtheit dieser Korrelationen und Regelungen im Sinne einer kohärenten und systematischen Totalität sein.

Handelt es sich zum Beispiel um Selbstmorde, so kann man sie zählen. Der bloßen Anhäufung ohne Verstehen dieser empirischen Tatsachen substituiert sich auf diese Weise etwas anderes - eine Zahl. Diese erlangt Bedeutung, wenn man sie in ein Abhängigkeitsverhältnis mit

p. 144

anderen Zahlen bringen kann, um zwischen ihnen einen Bezug herzustellen, der wie diese Zahlen ideal ist. Dafür hebt man aus einer gegebenen Gesellschaft Altersgruppen, soziale Kategorien usw. heraus und wird jeweils in Abhängigkeit von diesen Referenzpunkten Zählungen durchführen. Man wird sich Gesetzen gegenüber sehen und Elemente einer soziologischen Selbstmordtheorie in Händen haben, für die es denkbar ist, eine historische, ökonomische und medizinische Ergänzung beizufügen. Handelt es sich um die menschliche Sexualität, so lassen sich ebenso nach einmal erfolgter Definition einer gewissen Anzahl von Verhaltensweisen auch diese in Abhängigkeit von Alter, Geschlecht, Klasse und Gesellschaftstyp auflisten sowie die Umstände registrieren, in denen sich diese Verhaltensweisen verwirklichen. Die Definition der Typen, Kategorien, Bedingungen läßt sich verfeinern; die Vergleiche können vermehrt und die Formen wie Strukturen klargestellt werden, um kurz gesagt zu immer mehr ausgearbeiteten, zu strengeren wissenschaftlichen und objektiven Ergebnissen zu gelangen.

p. 145

Was jedoch sagen solche "Ergebnisse" aus? Was lehren sie uns über das Wesen der Sexualität, was wir nicht schon wußten und von jenem Wissen verschieden wäre, das ein jeder in sich trägt, insofern er ein Lebender ist? Wenn eben gilt, daß jede der idealen Bestimmungen, woraus die Wissenschaft besteht, sich auf dieses vorhergehende und vorausgesetzte Wissen bezieht? Ist es nicht vielmehr angebracht, dieses vorhergehende Wissen zu vertiefen, das angeblich vage und unbestimmt sein soll (aber dies nur für den Blick des objektivisti-

schen Wissenschaftsprojekts ist), und zwar in einer philosophischen Analyse zu vertiefen? Einen einzigen erotischen Akt zu verstehen, ganz unabhängig von der Frage, wann, wie, wie oft und in welchen Bedingungen er sich vollzog, sowie unabhängig von den idealen Prädikaten, die man mit diesem Akt verbinden will: hieße dies nicht, in ihm sein Wesen zu erkennen? So zum Beispiel den Bezug des absolut immanenten und absolut subjektiven transzendentalen Lebens zu dessen unverstänglichem objektiven Duplikat, welches *dieser* Leib *hier* ist, und zwar in seiner sexuellen Eigenart wie in seiner fremdartigen Gestaltung? Unverständlich für dieses transzendente Leben (nicht für die Wissenschaft, die es sicherlich eines Tages erklären wird), denn dieses transzendente Leben ängstigt sich vor seinem Leib, vor der Möglichkeit, die er in diesem Leben hervorruft. Und um seiner Angst ein Ende zu setzen, überläßt sich dieses transzendente Leben dem Spiel der objektiven Bestimmung und seinem Werden, das im Entsetzen des Naturseins das seine geworden ist. Weiß der Leser von Kierkegaards Buch "Der Begriff Angst"³ nicht ein wenig mehr über die Sexualität als derjenige, der alle bisherigen und künftigen wissenschaftlichen Handbücher zu diesem Thema mit ihren Anhäufungen von Statistiken überflogen hat und dann wüßte, daß soundsoviel Prozent junger Amerikaner homosexuellen Verkehr vor einem bestimmten Alter

p. 146

³ Vgl. z. B. § 6: Angst als Voraussetzung der Erbsünde und als das die Erbsünde nach rückwärts auf ihren Ursprung hinzu Erklärende (Ges. Werke, 11. u. 12. Abt.), Gütersloh 1983, 44 ff. (Anm. d. Übers.).

hatte oder "sieben Prozent der Französinen die Liebe im Treppenhaus machen"?

Die ideale Prädikation der Tatsache des Menschlichen bedeutet mithin nur eine fortschreitende Verarmung, die ihre höchste Stufe in der mathematischen Behandlung erlangt. Denn der kategoriale mathematische Akt ist ein rein formaler Akt; sein Objekt ist irgendein Objekt. Man kann alles Beliebige zählen, ohne daß diese Vorgehensweise das geringste konkrete Element zu dem beiträgt, was ihr unterworfen ist. Kann die Tatsache, darum zu wissen, daß es während jener Periode, an jenem Ort, unter jenen Umständen soviel begangene Selbstmorde oder soviel vollzogene Sexualakte gegeben hat, irgendetwas unserer Kenntnis der Angst oder des Taumels beifügen, in denen diese "Verhaltensweisen" sich entfalten? Ist es im Gegenteil nicht eindeutig, daß jede ideale oder formale Bestimmung gerade bewirkt, diese Angst sowie allgemein alles abzuweisen, was zur konkreten Erfahrung solcher Phänomene gehört und sie definiert, nämlich ihre ursprüngliche und unübersteigbare Subjektivität? Ist es darüber hinaus nicht dieser Abweis, der die Subjektivität motiviert und mit ihr das Galileische Projekt selbst, und zwar nicht in der Wirksamkeit seiner Leistung und gemäß seiner ausdrücklichen Thematik betrachtet, sondern im geheimen seiner *intentio*, sofern dieses Galileische Projekt selbst eine subjektive Erfahrung und ein Wollen des Lebens ist, das sich selbst verneinen will?

Erlegt die Ernstnahme des Phänomens vom rein methodologischen Standpunkt aus, das heißt hinsichtlich seiner Gegebenheitsweise (in unseren Beispielen der Angst), dem Idealisierungsvorgang, worin sich jede Wissenschaft konstituiert, nicht einen bestimmten Stil und eine bestimmte Richtung auf? Kann sich der Anfangspunkt anderswo als im derart verstandenen Phänomen selbst befinden, so daß die Abstraktion von ihm aus geschieht und die Charaktere, die sie zurückbehält, die Charaktere des Phänomens, die transzendentalen Kategorien des absoluten Lebens und seines Wesens sind? Diese sind dann gewiß nicht in ihrer ursprünglichen Existenz ergriffen, so wie sie in der Absolutheit und Fülle ihrer Konkretion gelebt werden und sich selbst erfahren, aber zumindest doch so, wie sie sich unter dem Aspekt idealer Essenzen repräsentieren. Wie irreell und abstrakt diese Repräsentationen auch sein mögen (und folglich die Essenzen selbst als ideale Essenzen), so tragen sie doch weiterhin in ihrem repräsentativen Gehalt Eigenschaften, die den lebendigen Modalitäten der absoluten Subjektivität inhärent sind und dieselben aussprechen. Als solche haben sie nichts mit den rein formalen Bestimmungen zu tun, wie diese aus der kategorialen Aktivität des Zählens, Sammelns und Zusammenfügens hervorgehen, das heißt aus der mathematischen Annäherungsweise im allgemeinen, die ihre bevorzugte Anwendung in den statistischen Methoden findet.

In diesen verbirgt sich unter der scheinbaren Strenge eines Maßwerks die vollständige Leere der Kenntnisse, die diese Methoden zu erreichen erlauben, und zwar

p. 147

insoweit das mathematische Raster, das den Phänomenen übergeworfen wird, dem gegenüber äußerlich bleibt, was sie in sich sind: äußerlich gegenüber dem unmittelbaren "Leben" der Sexualität, des Verbrechens, des Selbstmords, deren Geheimnis somit mächtiger wie nie fortbesteht. Daher läßt sich sagen: Je mehr die Humanwissenschaften die Statistik zu Hilfe nehmen, um sich dem Galileischen Modell anzugleichen, umso weniger wissen sie, wovon sie sprechen. Im Grenzfall haben sie davon keinerlei Vorstellung, es sei denn jenes sehr vage und sehr allgemeine Vorverständnis, das jedermann betreffs der Sexualität, des Verbrechens wie des Selbstmords besitzt und ihnen erlaubt, ihr Objekt zu definieren. Diesem Vorverständnis fügen die Humanwissenschaften nichts bei, sondern sie wiederholen es in seiner Vagheit und Unbestimmtheit bei jedem dieser Phänomene, die sie zählen und in das Maßwerk ihrer idealen Nomenklatur einzufangen versuchen.

p. 148

In der Konstitution jeder Wissenschaft dieser Art ist also ein zweifacher Prozeß am Werk, dessen Implikationen zu erkennen sind. Im ersten Prozeß, der den Übergang zur Repräsentation kennzeichnet, ist das entscheidende ontologische Merkmal des Lebens - sein Sich-selbst-erfahren in jedem Punkt seines Seins - bereits verloren, indem es dem Abstand Platz macht, worin sich eine Welt erhebt. In der radikalen Immanenz seiner absoluten Subjektivität gibt es ein rückhaltloses Zustimmen des Seins in sich selbst sowie in die ontologischen Bestimmungen, die grundsätzlich diese Existenz affizieren, sofern sie in die vollkommene Selbst-

übereinstimmung ihres Pathos eingetaucht ist, so wie Kafka⁴ von dem Glück spricht, daß "der Boden, auf dem du dich hältst", nicht breiter als die beiden Füße sein kann, die ihn bedecken. Dieser immanenten Selbstzustimmung substituiert sich, wie angedeutet, etwas ganz anderes: die Distanz und das distanzierte Sein in der Endlichkeit des ekstatisch Dimensionalen, worin es sich zeigt, aber dabei jeweils nur eine Seite vorweist, die auf eine andere Seite gemäß des Spiels *getrennter* Aspekte weiterverweist, die der Bewußtseinsblick zu fassen versucht, wobei er sich nach ihnen richtet und von ihnen zu Horizonten hin entführt wird, die sich unbegrenzt vor ihm erheben.

Wenn die Leere der Äußerlichkeit die Fülle des Lebens ersetzt, worin das Leben sich in sich selbst so verwesentlicht, wie es ist, dann entsteht das Erkenntnisprojekt mit seiner Auswahl und mit seinen unausweichlichen Entscheidungen. Dies ist der zweite Prozeß, der der Konstitution jeder Wissenschaft inhärent ist und sich unserer Reflexion hier darbietet. Denn es handelt sich genau darum, auf diesem endlichen Strand des transzendenten Phänomens das in ihm zu bezeichnen, was als wesentlicher Charakter zurückzubehalten ist, um das Objekt der Forschung bzw. das Thema dieser Wissenschaft zu definieren. Denn nur wenn solche Charaktere umschrieben und in ein Einheitsverhältnis versetzt wurden, kann das Unterfangen beginnen, die Gesetze oder ihre Anordnungsformen ausfindig zu ma-

⁴ Vgl. Franz Kafka, *Journal intime suivi d'une autobiographie, Considérations sur le péché, Méditations* (hg. von P. Klossowski), Paris: Grasset 1945, 253 (Anm. d. Übers.).

chen, bevor sie der mathematischen Behandlung unterworfen werden, von der man annimmt, daß sie jeder Wissenschaft eignet. Im Fall des Objekts der Humanwissenschaften ist die Objektivierung des transzendentalen Lebens in Gestalt einer dem Phänomen apprä-sentierten idealen Bedeutung, die aus ihm - wie gezeigt wurde - ein menschliches Phänomen macht, für dieses Objekt wie für die in ihm zurückbehaltenen Charaktere konstitutiv, und sei es auch nur auf implizite Weise: wie die Charaktere der Zeitlichkeit, Sinnlichkeit, Wertgebung, Affektivität, Intersubjektivität usw. *Solche Charaktere sind im transzendentalen Leben selbst vor der Objektivierung verknüpft, und zwar nach Grundregelungen und nach einer Hierarchie, die zum eigentlichen Wesen dieses Lebens gehören und es definieren.* Man findet sie anschließend in der Objektivierung in Gestalt empirischer Eigenschaften wieder, deren wesenhafte Verknüpfungen nicht mehr sichtbar sind, so daß die positiven Wissenschaften sie zufällig und aus Gründen thematisieren, die ihren Sitz nicht mehr im Wesen haben und sich nicht mehr mit diesem decken. Es sind andere geistige Inanspruchnahmen, andere Finalitäten, die diesen Wissenschaften ihre Verhaltensweise und ihre Wahlentscheidungen vorschreiben, so zum Beispiel die Fähigkeit ihrer Objekte, sich einer quantitativen oder logischen Behandlung zu unterwerfen, sich einem bestimmten Analysetyp oder Kategorien anzubieten, die bereits in unterschiedlichen Disziplinen in Gebrauch sind.

Eine zweifache Kontingenz zeichnet sich hier ab, die ihren Ursprung in diesem zweifachen Prozeß findet.

Zur Objektivierung des Lebens gehört im allgemeinen, daß sich die Warum-Frage erhebt: Warum dieses Leben, warum diese Verwirklichungsweisen, diese leiblichen, sexuellen Bestimmungen, warum diese Finalitäten oder diese Funktionen? Es ist sehr wohl zu sehen, daß solche Fragen nicht einmal solange denkbar sind, wie das Leben in sich verbleibt. Dort, wo es sich selbst erfährt und mit sich zusammenfällt, ist es ganz, was es ist oder tut, und es befragt sich niemals über sich selbst, da es dazu nicht die Möglichkeit hat, insofern es über sich hinaus keinen Verstehenshorizont entwirft, von dem aus es auf sich selbst zurückkäme, um sich - sich darin wahrnehmend - in der Tat zu fragen: Was ist das? Warum diese fremdartigen Charaktere? Und warum vor allem der fremdartigste von allen, nämlich das Sichselbst-erfahren des Lebens?

p. 150

Die Möglichkeit, sich zu befragen, wird von der Objektivierung geschaffen. In den Abstand, in den sie sich einschreibt, stürzt sich das Bewußtsein, die Erkenntnis, die Wissenschaft sowie die Vielzahl der Probleme, die an die Bedingung selbst des Bewußtseins gebunden sind und von letzterem aus diesem Grund niemals wirklich mit seinen Mitteln gelöst werden können. Folglich wird der Warum-Frage, für die es keine Antwort gibt (sie ist als solche die Unmöglichkeit der Antwort, die allein im subjektiven Leben, in der Liebe usw. besteht), bescheidener die Wie-Frage vorgezogen. Dieses letztere Wie ist im übrigen niemals das wesenhafte Wie der Geburt, der ursprünglichen Offenbarung, die zum Leben selbst führen würde, sondern es ist das oberflächliche Wie, wonach ein objektiver Prozeß abläuft, und zwar nicht

einmal dessen reale und vorausgesetzte Ursache, sondern seine - wie er selbst - äußerlichen und nicht begründeten Umstände und Ergebnisse, die mit dem Prozeß gemäß Korrelationen verbunden sind, die es höchstens festzustellen gilt. Dieses Wie wird von und durch die Warum-Frage eröffnet, selbst wenn es vorgibt, diese zu ersetzen, und sich in Wirklichkeit dadurch selbst verurteilt. Die Ungewißheit aller Forschungen, die in sich den unauslöschlichen Mangel der Äußerlichkeit tragen, hängt an der Tatsache, daß sie sich durch ihren Entwurf in die Äußerlichkeit a priori der Selbstgewißheit des Lebens beraubt haben, die ihnen allein einen Sinn, eine Richtung und ein "Objekt" sowie auf diese Weise die Unausweichlichkeit einer absoluten Grundlage verleihen konnte.

p. 151

Im Verhältnis zur Tatsache des Menschlichen, insoweit es als ein transzendentes Phänomen betrachtet wird, erhebt sich eine zweite Kontingenz: die der Definition der Charaktere, ihrer Bedeutungen und Methodologien, wie wir gesehen haben. Da die mathematische Methode die Eigenschaft hat, auf ein beliebiges Objekt angewandt zu werden, kann nicht sie es sein, die ihr Objekt bezeichnet. Dieses bestimmt sich deswegen nicht selbst, es bringt sich nicht selbst in sich hervor, so wie es eine Angst in der Überzeugungsmacht ihrer All-Offenbarung sich selbst gegenüber tut, oder eine Empfindung, ein begehrendes Verlangen - wie das Leben es tut. Es ist nur der Schatten dieses Lebens, der Schatten des absolut transzendentalen Lebens, der im empirischen Phänomen und in der Kontingenz des Wissens schwebt, in jedem objektiven Wissen hinsichtlich des

Lebens. Es ist jene Kontingenz der Entscheidung, durch die gerade gewählt wird, was diesem Schatten im sogenannten objektiven Phänomen entsprechen wird und was man darin als Geltung dieses Schattens betrachtet, als Bedeutung für ihn, als Repräsentation dafür, was er wirklich ist. Es handelt sich darum, das System der idealen Äquivalenzen des Lebens zu konstruieren, da das Empirische als dessen erstes Duplikat nur in die Sphäre der Wissenschaftlichkeit mit der Epoché des Sinnlichen und mit der Durchführung der Idealitäten eintritt, die allein davon eine adäquate Erkenntnis erlauben. Die von uns erwähnte Kontingenz ist letztlich die des Bündels der Parameter, durch die versucht wird, den Gegebenheiten des menschlichen Phänomens einen Ausdruck zu geben, der so objektiv und wissenschaftlich wie möglich ist: einen mathematischen Ausdruck.

Die Konstruktion und Dekonstruktion der objektivistischen Illusion des auf den Menschen angewandten Galileischen Projekts erlaubt es uns, in ihrer inneren Genese zu erfassen, was die "Humanwissenschaften" sind. Diese Konstruktion und Dekonstruktion sind die dieser Wissenschaften. Die Dekonstruktion läßt uns die Konstruktion sehen - jedoch um deren Rechtmäßigkeit zu bestreiten, und zwar in jeder ihrer Phasen, wenn gilt, daß diese Konstruktion ihren Anfangspunkt nicht im ursprünglichen Phänomen nimmt, sondern in einer irreellen Repräsentation des Lebens; wenn gilt, daß die unfreiwillig zurückbehaltenen subjektiven Charaktere (die Verzweiflung eines Selbstmordes, die Angst der Leiblichkeit, die Furcht vor dem Tod) nicht mehr nach

p. 152

der wesenhaften Ordnung ihrer transzendentalen Gründung gefaßt sind und auch nicht für sich selbst thematisiert wurden; wenn außerdem gilt, daß ihre Erkenntnis auf eine äußerlich numerische Registrierung reduziert wurde sowie auf eine Feststellung der ihrerseits rein äußerlichen Verhältnisse, und wenn noch gilt, daß die Wahl der Parameter, die letztere ausweisen sollen, willkürlich ist.

Die Dekonstruktion dieser Wissenschaften ist also ihre Kritik. Sie zeigt, wie in ihnen der Gewinn an Objektivität insofern illusorisch ist, als die kontinuierliche Leistung der Objektivierung, Repräsentation, Abstraktion, Ideation und numerischen Registrierung keine Annäherung an das *Wesenhafte* erlaubt, sondern im Gegenteil dessen fortschreitende Entfernung und letztlich dessen Verlust bestimmt. Diese Dekonstruktion zeigt weiterhin, wie trotz der Anhäufung positiver Kenntnisse, die unsere Epoche sich zugute hält, der Mensch in der Tat niemals weniger gewußt hat, wer er ist. Ist es dann angesichts der Leere dieser wachsenden Abstraktion nicht angemessen, zu anderen Erkenntnisweisen zurückzukehren, in denen das Leben sich in seiner eigenen Realität sich selbst gibt? Sicherlich nicht so, wie es ist, aber doch so, wie es wird, nämlich in der Selbststeigerung dieser seiner Selbstgebung und mithin in der Entfaltung und Erhöhung all seiner Vermögen. Solche Erkenntnisweisen, in denen sich die einzig mögliche Erkenntnis des Lebens vollzieht, sind seine "experimentierende" Erfahrung durch sich selbst; das heißt als Praxis sind sie nichts anderes als die traditionellen Weisen der Kultur, nämlich die Kunst, Ethik und Religion.

Oder wenn das an sich abirrende Projekt einer objektiven Lebenserkenntnis nicht völlig ausgeschaltet werden kann, hängt dies dann nicht an jenem einzigen Grund, daß ein solches Projekt für das Leben unverzichtbar ist und so in ihm seine letzte Rechtfertigung findet? Diese kann kurz wie folgt formuliert werden. Weil das Leben in seiner Selbstaffektion nur als Ipseität und somit als transzendentes *Individuum* "ist" und sich diese *Seinsparusie* unbegrenzt wiederholt, befindet sich ein jedes dieser Leben (dieser absoluten Subjektivitäten) in einem Verhältnis radikaler Äußerlichkeit zu allen anderen, wobei die Welt die phänomenale Form dieser Äußerlichkeit ist. In der Welt bezieht sich jedes Leben auf andere und auf sich, letztlich auf die Natur als das Andere in dieser Welt. Ausgehend von der empirischen Objektivierung eines jeden Lebens und dank der zuvor erwähnten Abstraktions- und Idealisierungsprozesse bilden sich die Humanwissenschaften parallel zu den Naturwissenschaften. Der objektive Bezug zu den anderen und zur Natur ist allerdings nur die Repräsentation dessen, was als *Verlangen* und *Bedürfnis* seinen ursprünglichen Sitz und seinen Grund im Leben selbst findet. Von ihm aus erklärt sich in letzter Hinsicht sowohl seine Repräsentation wie das von ihr Repräsentierte. Deshalb bewahren die Humanwissenschaften trotz ihrer Objektivität oder vielmehr durch sie innerhalb des Galileischen Projekts selbst und seiner von ihm hervorgebrachten Verdunkelung einen wesentlichen und unumgänglichen Bezug zum Leben. Betrachten wir als Beispiel eine dieser Wissenschaften, die mehr als die anderen ganz offenbar im Leben wur-

zelt, und zwar mit der Kraft einer vitalen Notwendigkeit. Was in der Tat die politische Ökonomie kennzeichnet, besteht darin, daß sie durch das Erscheinenlassen des wahren Ursprungs der Wissenschaft in Wirklichkeit zwei deutlich unterschiedliche Phasen darstellt. Die erste Phase, die so alt wie die Menschheit und deren Geschichte kosubstantiell ist, ergibt sich aus der Tatsache, daß jedes Leben die notwendigen Güter für seinen Erhalt produziert, wobei dieses Leben in seiner Praxis mit derjenigen anderer vereint ist und folglich eine Mit-Praxis bildet. Die Verteilung dieser Güter unter den verschiedenen Produzenten setzt die Bewertung davon voraus, was einem jedem zukommt - mithin ein Wertmaß dieser Güter, das die Quantität der zu ihrer Produktion notwendigen Arbeit repräsentiert. Jedoch ist die Arbeit eine Modalität des Lebens, die von diesem dann angenommen wird, wenn sich das leidende Verlangen in die Anstrengung verwandelt, um dieses Verlangen zu befriedigen, was dem Ins-Werk-setzen der ursprünglichen *Erdeinverleiblichung* entspricht. Nur ist die lebendige Arbeit dieses lebendigen und sichselbst-ergreifen-lassenden Leibes keinem Maß zugänglich, da sie nichts anderes als die stumm sich erprobende Erfahrung seiner selbst im Pathos seines Erleidens ist: eine Modalität der Selbstaffektion, wo sich niemals etwas als mögliches Objekt eines Maßes anbietet bzw. auch keinerlei Blick hineingleitet, um dieses Maß zu nehmen oder zu geben.

Die Arbeit, die den Wert der Güter bestimmt und ihren Tausch ermöglicht, wird die Repräsentation dieser lebendigen Arbeit sein, das heißt die Repräsentation des-

sen, was - als phänomenologische Aktualisierung der ursprünglichen *Erdeinverleiblichung* und als deren lebendige Gegenwart - in sich in seiner unsichtbaren Subjektivität verbleibt. Die Repräsentation der Arbeit bringt folglich nur eine irreelle und leere Bedeutung hervor: die Bedeutung "Arbeit"; "Arbeit, die dieses Objekt hervorgebracht hat". Diese Repräsentation ist die objektive Arbeit, die als Repräsentation der real lebendigen Arbeit im Sinne des tatsächlich hervorgebrachten Objekts den Wert desselben bemißt.

Damit Tausch und Verteilung möglich werden, muß ein solcher Wert bestimmt sein und infolgedessen auch die objektive Arbeit, die ihn bemißt. Die Bestimmung der objektiven Arbeit ist eine zweifache: qualitativ und quantitativ. In qualitativer Hinsicht ist solche Arbeit als leicht oder schwer bestimmt, schließt eine Lehre ein oder nicht, ist "qualifizierte" Arbeit oder keine solche. Diese qualitative Bestimmung der objektiven Arbeit ist nur die Repräsentation der realen Charaktere der lebendigen Arbeit. Diese Repräsentation ist approximativ oder zufällig, konventionell oder schlechthin kontingent, insoweit sie den Abgrund überfliegt, der die Realität von der Irrealität trennt. Außerdem soll durch diese Repräsentation eine allgemeine Eigenschaft wie "mühevoll", "qualifiziert" dem entsprechen, was sich in die unaussprechbare Singularität seiner absoluten Differenz einschließt. Eine schmerzvolle oder unerträgliche Tätigkeit zum Beispiel für ein wenig dazu geeignetes Individuum wird im Gegenteil von einem anderen als die glückvolle Ausweitung seiner ihm eigenen Vermögen oder Fähigkeiten erlebt werden. Eine solch

p. 155

qualitative und allgemeine Ausgrenzung der objektiven Arbeit entspricht im übrigen keiner partikulär realen Arbeit; es ist eine mittlere Charakterisierung, die für ein mittleres Individuum gilt, das ebenfalls nicht existiert.

Die Bestimmung des Werts eines Produkts kann nur quantitativ sein, wenn sie dessen Tausch ermöglichen soll. Denn nur wenn ein solcher Wert streng meßbar ist, ist er geeignet, gegen jeden identischen Wert getauscht zu werden. Die quantitative Bestimmung muß mithin die qualitative Bestimmung der Arbeit gemäß deren Qualifikationsgraden überlagern. Trotz ihrer mathematischen Formulierungen ist diese quantitative Bestimmung ebenso approximativ, zufällig, konventionell und kontingent wie die qualitative Bestimmung. Tatsächlich wird nicht die lebendige und reale Arbeit gemessen, von der man einen ideal strengen Ausdruck herstellt, sondern gemessen wird nur ihr irreell repräsentierendes Duplikat, nämlich die objektive Arbeit. Und noch nicht einmal diese selbst in Wirklichkeit, sondern nur die Zeit, die ihrer Dauer entspricht; nicht die reale Zeit der realen Dauer der realen Arbeit, wobei sich diese Dauer mit ihr identifiziert, sondern hier ebenfalls eine Repräsentation dieser realen Zeit, nämlich die objektive Zeit des Universums, die Zeit der Welt und der Uhren - so wie die objektive Arbeit nur die Repräsentation der realen Arbeit in derselben Welt war.

Aber das Maß der objektiven Zeit, das sich zwischen 8 Uhr und Mittag, zwischen 14 Uhr und 18 Uhr erstreckt und auf "acht Stunden" lautet (ideal mathematisches,

objektives Maß, das nie wahr sein wird), dieses Maß bemißt nichts. Es faßt nichts von der tatsächlichen Arbeit, von der lebendigen Arbeit der Arbeitenden. Sie sind acht Stunden in der Fabrik, in ihrem Büro geblieben; aber was haben sie dort gemacht? Dies, wird man sagen, diese Mauer, diese Korrekturbögen usw. "*Dies*" jedoch ist nicht die Arbeit, sondern nur ihr objektives Ergebnis. Nach Marxens⁵ genialer Intuition verleiht das "*dies*" keinen Wert, sondern erhält einen, und zwar von der lebendigen Arbeit. Oder weil sich diese in die Nacht ihrer absoluten Subjektivität senkt, ist das Prinzip dieses Wertes vielmehr, was dieser subjektiven Arbeit substituiert wurde, nämlich das objektive Maß der objektiven Zeit der objektiven Arbeit. Dieses mathematische Maß bestimmt alle idealen Entitäten der politischen Ökonomie: Wert, Geld, Kapital, Profit, Industrie-, Handels- und Finanzgewinn mit ihren entsprechenden Zinsen. Auf diese Weise siedeln sich all diese Entitäten auf derselben Ebene an und besitzen so denselben Status - eben den der Idealität und Irrealität in seinem grundlegenden Unterschied zum Leben.

Die Gesamtheit dieser Bestimmungen bildet das Objekt der politischen Ökonomie in der zweiten Phase ihrer Entwicklung, wenn sie nicht mehr mit dem praktischen Verhalten der Menschen zusammenfällt, die spontan-selbständig ihre Produkte nach einer approximativen Schätzung tauschen. Die politische Ökonomie ist dann eine Wissenschaft geworden, und als Wissen-

⁵ Vgl. z. B. Grundriß der Kritik der politischen Ökonomie, Frankfurt a. M. und Wien o. J. (Nachdruck der Moskauer Ausgabe 1939-1941), 87 f., 203 ff. (Anm. d. Übers.).

schaft ist sie das theoretische System der ideal objektiven Äquivalente, die den Platz des Lebens eingenommen haben. Keineswegs um es zu kennen - denn diese Kenntnis ist gerade illusorisch, sondern weil das Leben von den einfachsten Stadien seiner Tätigkeit an dieser Markierungen bedurfte, um sich vollziehen und vor allem erhalten zu können, das heißt in diesem Fall, die hergestellten Güter zu tauschen, um fortzubestehen.

Mit der politischen Ökonomie wird uns die Wahrheit der auf den Menschen angewandten Galileischen Wissenschaft, die Wahrheit der "Humanwissenschaften" im allgemeinen, vollends klar. Einerseits errichtet sich diese Wissenschaft nur durch eine Reihe von Abstraktionen vom Leben aus, und zwar in jenem Prozeß, der dem Leben ideal objektive Äquivalente in quantifizierbarer und mathematisierbarer Hinsicht substituiert, so daß diese letzteren, welche die Objekte der Wissenschaft bilden, nur einen Sinn innerhalb einer grundsätzlichen Referenz zum Leben behalten (so die Arbeit als "abstrakte", "soziale" Arbeit, genauer noch als objektive Dauer dieser objektiven Arbeit; der Wert als Repräsentation der Repräsentation der realen Arbeit). Andererseits stellen diese Äquivalente die theoretische Verdoppelung des Lebens dar, die dazu bestimmt ist, ein - im übrigen illusorisches - Maß desselben unter dem Schein einer objektiven Erkenntnis zu ermöglichen. Schließlich gehen diese Äquivalente ontologisch aus dem Leben hervor, wenn gilt, daß der Wert eines Objekts in ihm den Prozeß seiner realen Produktion durch die lebendige Arbeit darstellt und nur als solche möglich ist.

Es gibt folglich zwei Kriterien der politischen Ökonomie. Die erste, noch naive Kritik siedelt sich auf der Ebene selbst dieser Wissenschaft an und besteht darin, einige ihrer Begriffe - wie zum Beispiel den des "zirkulierenden Kapitals" - zugunsten anderer, signifikanterer Begriffe zu berichtigen. Oder diese Kritik bemüht sich, neue Parameter einzuführen, um eine Annäherung an die untersuchten Phänomene zu erreichen, die ihr genauer zu sein scheint. Der Gedanke, daß diese ideale Annäherung nur die objektive Repräsentation des Lebens und nie dieses selbst betrifft, kommt dieser Kritik niemals in den Sinn. Die Einsicht, daß die Substituierung des Lebens durch Repräsentanten, die sich als dessen Äquivalente geben, den Proto-Gründungsakt der politischen Ökonomie wie einer jeden Humanwissenschaft im allgemeinen darstellt, kann allein der transzendente Blick vollziehen, der die Destruktion dieser Wissenschaften begleitet, um deren begründende Möglichkeit, das heißt ihre Genese, auszuweisen. Letztere ist nicht nur theoretisch und beschränkt sich nicht auf den Nachweis, wie sich das System der ökonomischen Entitäten - Arbeit, Wert usw. - bildet, wobei diese Entitäten sich einerseits mit einem Geltungsanspruch anstelle des Lebens geben und andererseits sich in der Objektivität einer idealen mathematischen Bestimmung darbieten. Warum eine solche Substituierung bzw. die phantastische Konstruktion dieses irreellen Duplikats erfolgt, worin das Leben sich nur "repräsentiert", um sich darin zu verlieren, gibt uns die transzendente Genese der politischen Ökonomie insgeheim zu verstehen: Weil sich das Leben in der ursprünglichen *Erdein-*

p. 158

verleiblichung mittels einer kollektiven Praxis aktualisiert, *benötigt jedes Leben* die Einschätzung seines Arbeitsanteils an der Arbeit aller und damit dessen Bemessung, um so von dem Besitz ergreifen zu können, was ihm vom Produzierten insgesamt zukommt.

Wenn sich das Galileische Projekt in den Humanwissenschaften verwirklicht, die es hat entstehen lassen, so ist es mithin zweideutig, da es sehr unterschiedlichen Beweggründen gehorcht. Zum einen handelt es sich darum, das Leben auszuschalten; alles auszulöschen, was "subjektiv" ist und von der sich konstituierenden Wissenschaft als Fremdkörper empfunden wird - als Überbleibsel eines anderen Zeitalters, des metaphysischen Zeitalters. Mehr noch als in den Naturwissenschaften läßt sich hier das Galileische Unterfangen als eine Selbstverneinung des Lebens erkennen, welche die Verzweiflung unserer Zeit in sich trägt. Zum anderen ist hingegen die methodologische Ausschaltung des Lebens mit der Konstruktion an Ersatzentitäten wie in der Ökonomie nur das indirekte Mittel für dieses Leben, seine unmittelbaren Ziele zu erreichen und fortzusetzen.

Es gibt folglich zwei Lektüren der politischen Ökonomie. Die erste integriert sie in die Gesamtbewegung der Wissenschaften auf deren eigene Wissenschaftlichkeit hin, das heißt in Richtung auf das ungeteilte Reich der Objektivität in Gestalt einer Idealisierung und wachsenden Mathematisierung. Die "Kritik der politischen Ökonomie" ist dann die Kritik von allem in ihr, was irgendeinen Bezug zum Menschen, zum Leben, zu den Individuen bewahren könnte - mithin von allem, was

p. 159

nicht auf das Objektive, auf objektive Formen, auf "wissenschaftliche Begriffe" wie "Produktionskräfte", "Produktionsverhältnisse" usw. reduziert ist. Eine solche Lektüre entspricht dem traditionellen Marxismus mit seinen szientistischen und positivistischen Zielsetzungen und hat den Endpunkt seiner Entwicklung im Strukturalismus. Die zweite Lektüre, die "Kritik der politischen Ökonomie" im Sinne von Marx,⁶ ist nicht mehr diese naive Zustimmung in die wissenschaftliche Konstruktion, sondern genau deren Dekonstruktion: die Sicht der gesamten Ökonomie als ein bloßer Geltungsanspruch anstelle des Lebens, als Ersatz; und zwar weil jede ökonomische Entität nur in ihrer Referenz zum Leben von Bedeutung ist und - wesenhafter noch gesehen - zu jedem Augenblick aus diesem hervorgeht.

Der Marxismus ist eine der großen Ideologien des 20. Jahrhunderts. Trotz des Schematismus der Thesen, die sowohl politischer Katechismus wie Staatsdoktrin geworden sind, trägt er die Hauptmängel des Galileischen Projekts in sich und führt sie ihren Folgen entgegen. Diese Mängel sind die Entwertung des Lebens, der Subjektivität, Affektivität, Individualität und allgemein aller ontologischen Bestimmungen, die sein ihm eigenes Wesen bilden. Die Realität, die Wahrheit sind daher nicht im Leben zu finden, sondern über dieses hinaus in

p. 160

⁶ Vgl. dessen entsprechende Werke von 1857-1858, 1859 und 1867: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) (Anm. 5); Zur Kritik der politischen Ökonomie (MEW 13), Berlin 1972; Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie (MEW 23-25), Berlin 1972 (Anm. d. Übers.).

einer Hinterwelt, in jenen großen transzendenten Massen wie der *Geschichte*, *Ökonomie* und *Gesellschaft* mit deren verschiedenen Strukturierungsweisen, die sie nacheinander annehmen und ihnen jeweils ihre konkrete Form verleihen. Mit der Hypostase dieser objektiven Totalitäten, die für sich den Titel *Sein* beanspruchen, vollzieht sich eine einmalige Umkehrung in der Ordnung der Dinge: Nicht weil es lebendige Individuen gibt, gibt es eine *Geschichte*, sondern weil es eine *Geschichte* gibt, existieren diese Individuen in Abhängigkeit vom geschichtlichen Rhythmus, das heißt in Abhängigkeit vom Charakter einer jeden geschichtlichen "Epoche", und die Individuen sind so, was sie unausweichlich sind; sie tun, was sie tun, und denken, was sie denken. Nicht das lebendige Individuum produziert durch seine lebendige Arbeit das Kapital und dessen Haupteigenschaft, den Mehrwert; es ist vielmehr im Gegenteil die Struktur des kapitalistischen Systems, das sich selbst entwickelt und aus sich selbst heraus wächst, und zwar gemäß einer Illusion, die von Marx unaufhörlich als falsch kritisiert wurde. Nicht weil es Individuen gibt, die das Land bestellen, gibt es eine Klasse der Landleute, sondern weil es eine Klasse von Landleuten gibt, gibt es Individuen, die das Land bestellen usw.⁷ Zugleich mit dem Leben werden die Grunderscheinungen der Kultur an ihrer Wurzel getroffen. Die Religion

⁷ Außer in seiner umfangreichen Marxstudie von 1976 (Neuauf. 1991) analysiert M. Henry auch die politischen Auswirkungen des doktrinären Marxismus in seinem jüngeren Werk: *Du communisme ou capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris: Jacob 1990 (Anm. d. Übers.).

wird ganz einfach beseitigt; die Ästhetik auf ein soziales Phänomen reduziert. Der Zugang zu einem Kunstwerk - welcher Gattung auch immer: Literatur, Malerei, Architektur - erfolgt mithin nicht auf spezifische Weise, um im Kunstwerk zu sehen, wie mit einer Wahrnehmung neuer Formen die Steigerung der Sinnlichkeit möglich ist, sondern da dessen ästhetischer Charakter nicht mehr in Betracht gezogen wird, handelt es sich darum, seine Erscheinung von einer gewissen Anzahl historischer, sozialer, ökonomischer und linguistischer, auf jeden Fall objektiver Gegebenheiten aus zu erklären. Was die Ethik betrifft, so ist deren Situation noch eigenartiger. Ein reiner Objektivismus entzieht der Moralität jeden angebbaren Sitz, denn allein das Leben kann moralisch oder unmoralisch sein. Man erkennt dies recht gut, wenn man zum Beispiel eine "wissenschaftliche" Soziologie betrachtet. Sie erklärt Morde, Diebstähle und Vergewaltigungen durch deren gesellschaftliche Bedingungen, indem sie in diesen Phänomenen - und sei es, um sie unterscheiden zu können - den Schatten des transzendentalen Lebens zurückbehält, dem *der Akt des Tötens, der Akt des Stehlens, der Akt des Vergewaltigens* zugehören. Aber weil eine solche Soziologie zugleich diese auf ihren Schatten reduzierte Subjektivität ausradiert, enthält sie sich jeder werthaf-ten Phänomenannäherung und schaltet sie darüber hinaus so gar aus. Insoweit der Diebstahl und der Mord sich soziologisch durch ihre objektiven Bedingungen erklären, sind weder Dieb noch Mörder verantwortlich. *Sie existieren nicht mehr auf der Ebene der Ethik; der eine wie der andere haben aufgehört, Menschen zu sein.*

p. 161

Ganz sicher schließt der Marxismus nicht jede Moral aus, sondern läßt sie zumindest in Gestalt der politischen Aktion fortbestehen. Diese hat ihre eigene Berechtigung, aber sobald sie danach strebt, das ethische Interesse in sich aufgehen zu lassen, stellt sie eine beunruhigende Analogie zum Galileischen Projekt dar. Denn wenn als wahrhaft Seiende nur die *Geschichte*, die *Gesellschaft* und ihre Selbstbewegung anerkannt werden sollen, dann gibt es für das Individuum kein anderes Heil, als sich in diese - es beherrschenden - Totalitäten aufzulösen, sich selbst in ihnen zu übersteigen, um mit ihnen und ihrem Geschick zusammenzufallen. Nur ist jedes Leben von seinem Wesen her individuell - sowie jede Furcht, jedes Verlangen, jede Freude, jede Liebe. Das Übersteigen der Individualität ist nicht die "Aufhebung"⁸, die sie bewahrt und umgestaltet; es ist ihre Unterdrückung. Oder da diese Unterdrückung vielmehr unmöglich ist, insofern die Ipseität des Lebens dessen Wesen kosubstantiell ist und es definiert, bedeutet die Selbstverneinung des Individuums die Selbstverneinung des Lebens selbst. Damit holt die politische *intentio* in ihrer radikalen Bedeutung das Galileische Projekt ein und wiederholt dessen Absurdität. Die Selbstverneinung des Lebens ist allerdings nur das Wollen des Lebens, vor sich zu fliehen. So ist es

⁸ Dieser Hegelsche Begriff deutsch im Original. - Zur eingehenden Hegeldiskussion vgl. M. Henry, *L'essence de la manifestation* II, Paris: P.U.F. 1963 (Neuauf. 1990), 863-906 (§ 71-77). Außerdem: Marx I: *Une philosophie de la réalité*, Paris: Gallimard 1976 (Neuauf. 1991), worin der Vergleich zwischen Marx und Hegel konstant durchgeführt wird (Anm. d. Übers.).

kein Zufall, wenn die Epoche, in der wir leben, zugleich den Triumph der Wissenschaft wie der Politik zutage treten läßt. Hinter dem Abweis des "Subjektiven", in der Suche und in der Forderung nach einer absoluten Objektivität, verbirgt sich dasselbe Leid, dieselbe geheime Unzufriedenheit des Individuums, aus der diese Suche und Forderung hervorgehen und worauf sie zurückverweisen.

Der Widerspruch des objektivistischen Projekts, inso- weit es aus der Subjektivität hervorgeht, die es auszulö- schen strebt, findet seinen komplexesten Ausdruck in der zweiten großen Ideologie, die das 20. Jahrhundert beherrscht: im Freudianismus. Was diesen in der Tat kennzeichnet, ist einerseits die entscheidende Behaup- tung, wonach der Grund der Psyche der Objektivität entgeht und nicht auf diese zurückgeführt werden kann. Auf der Tatsachenebene ist damit zumindest die radi- kale Immanenz der absoluten Subjektivität in ihrer on- tologischen Heterogenität zur Welt der Repräsentation anerkannt sowie zu allen, was sich im Außen irgendei- ner Äußerlichkeit *darbietet*. Andererseits wird aber das szientistische Vorurteil aufrechterhalten, welches be- sagt, daß nichts anderes als das Objektive oder objektiv Bestimmbare existiert. Das psychisch Unbewußte, das letztlich als Affekt anerkannt wird, ist weiterhin nur der Repräsentant eines bioenergetischen Prozesses, mithin eine naturale Realität. Dieses intentionale Meinen, das in der Repräsentation gefangen bleibt, wiederholt sich auf der Therapieebene und bedingt diese solange, wie sie dem alleinigen Schema der Bewußtwerdung ge- horcht. Eine derartige Teleologie leitet das Denken

p. 163

des Abendlandes und dient der Psychoanalyse wie der Wissenschaft und klassischen Philosophie als Gemeinplatz.

Dieser Teleologie des Lichts widerspricht allerdings die Setzung eines ursprünglich Unbewußten, das sich ihr niemals unterwirft und ein Name für das Leben ist. Die psychoanalytische Praxis hört folglich nicht auf, den Primat des Nicht-Repräsentierbaren zu verifizieren, der die Repräsentation und beispielsweise die Bewußtwerdung bestimmt. Die Arbeit der analytischen Kur ordnet beständig den kognitiven Fortschritt dem Affektschicksal unter, und indem die Beziehung zwischen Analytiker und Analysand die wahre Natur jeder konkreten Intersubjektivität offenbart, situiert sich diese Beziehung oder verläuft vielmehr als ein Aufeinanderprallen von Kräften, die in sich selbst eingetaucht und eine jede ihrem eigenen Pathos preisgegeben sind. Dadurch trennt sich die Psychoanalyse von den Humanwissenschaften und widersteht der Galileischen Reduktion, insbesondere ihrer linguistischen Reduktion; und zwar insofern sie - selbst inmitten der Verwüstung der Menschheit durch das objektivistische Wissen und dessen übermäßige Ansprüche - das unbesiegbare Recht des Lebens behauptet und aufrechterhält, auch wenn es unwissentlich geschieht.⁹

Schwerwiegender jedoch als die Ausscheidung des Lebens durch das Galileische Unternehmen wie durch die

⁹ Für eine ausführlichere Analyse dieser Sichtweise vgl. M. Henry, *Phänomenologie und Psychoanalyse*, in: Ders., *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, Freiburg/München 1992, 187-212 (Anm. d. Übers.).

zahlreichen Wissenschaften, in denen es sich vermehrt und zersplittert, erscheinen dessen Folgen auf der Ebene des Lebens sowie für dieses selbst. Soweit wie überhaupt nur möglich von der Thematik des objektivistischen Wissens sowie von der Gesamtheit der technischen Verfahren und Verhaltensweisen ausgeschaltet, die dieses Wissen hervorbringt, besteht das Leben nichtsdestoweniger da fort, wo es ist und in seinem Vollzug nicht aufhört. Nur ist es so, daß diese Vollzugsweisen nicht mehr dem allgemeinen Projekt einer Kultur integriert sind, die sie selbst zum Ziel nimmt. Vielmehr sind diese Vollzugsweisen sich selbst überlassen, jeder stimulierenden Anregung und jeder erworbenen Kenntnis beraubt, so daß sie über kein großes Modell mehr verfügen, dem sie sich in ihrem Wollen angleichen könnten, um dessen lebendige und größer gewordene Replik zu sein. Solche kulturell nicht integrierten Weisen der Lebensrealisierung bilden sich dann auf einfache und rohe Formen zurück, die immer ärmer, stereotyper und vulgärer werden, wenn sie sich nicht sogar in das monströse Wollen der Selbstverneinung und der Selbstzerstörung verkehren. Was jetzt nicht mehr stillschweigend übergangen werden kann, sind daher die Praktiken der Barbarei.

p. 164

6. Die Praktiken der Barbarei

p. 165 Ich nenne Praktiken der Barbarei alle Lebensweisen, in denen sich dieses Leben unter einer groben, rohen, unentwickelten Form vollzieht - eben kulturell "ungebildet" ist. Dem stehen die entwickelten Formen gegenüber, die nicht nur die der Kunst, des rationalen Wissens, der Religion sind, sondern sich auf allen Ebenen des menschlichen Tätigseins wiederfinden, so auf der Ebene der elementaren Lebensführung, die sich auf Nahrung, Kleidung, Wohnung, Arbeit, Liebe usw. bezieht. Man wird sich bestimmt fragen, was eine "grobe" oder "kulturell ungebildete" Form genau ist und wie sie sich von höheren und verfeinerten Modalitäten unterscheidet - und was "verfeinert" und "höher" heißen soll?

Ein entscheidender Fortschritt wird in diesem Bereich bereits von demjenigen erzielt, der folgendes feststellt. Trotz der bestehenden Schwierigkeit, theoretisch die zuvor zitierten Eigenschaften zu definieren, und selbst unter Berücksichtigung der Vagheit und des Annäherungscharakters der sie bezeichnenden Ausdrücke versteht jeder doch sofort, worum es sich handelt, wenn Marx sagte, daß eben jedermann den Unterschied zwischen einem groben und einem sinnlich gebildeten Auge macht. Denn ein solches Wissen ist nicht nur der Verschwommenheit der Worte und Begriffe gegenüber

p. 166

indifferent, in denen man dieses Wissen auszudrücken versucht, sondern es geht ihnen in gewisser Weise voraus, schuldet ihnen nichts und wird weder von ihnen erklärt noch erhellt. Ein solches Wissen ist in der Tat dasjenige des Lebens, der Subjektivität, die sich selbst unabhängig von der Annäherungsweise einer anderen Ordnung kennt: von der sprachlichen, begrifflichen oder sinnlichen. Und weil sich das Leben einer Annäherungsweise dieser Art entzieht, findet jedes intentional auf es gerichtete Meinen nichts bzw. ungenaue Begriffe und leere Worte. Aber genau da, wo sich nichts sehen, verstehen oder empfinden läßt, entfaltet sich und wächst das Leben in der absolut sich erprobenden Erfahrung seiner eigenen Gewißheit.

Nun ist der Bereich dieses ersten und primordialen Wissens jener der Ethik, das heißt der Praxis. Er wird von der Gesamtheit der Lebensweisen des Individuums gebildet, aber diese Lebensweisen dürfen nicht als die Modalitäten betrachtet werden, die ein Leben im Laufe seiner kontingenten und zufälligen Geschichte annimmt. Vielmehr sind es genau Weisen im Sinne eines Habitus, der einer Typik oder besser gesagt einem Stil gehorcht. Daß diese Modalitäten solche Weisen und keine bloßen Akzidenzien sind, liegt an ihrer Verwurzelung im Wesen des Lebens, von dem sie gewollt und vorgezeichnet sind. Diese Verwurzelung der Modalitäten im Leben als Lebensweisen kann uns allein zu verstehen geben, worin die Barbarei unserer Zeit sowie jede Barbarei im allgemeinen besteht. Bevor wir ausführlicher hierauf zurückkommen werden, sei nur angemerkt, daß die Ethik keinen Sonderbereich bildet.

Vielmehr zeigt sie sich als die Gesamtheit der Lebensweisen diesem Leben und dessen voller Entwicklung koextensiv. Man wird einwenden, daß die Ethik nicht auf die Realität reduziert werden kann, auch wenn diese als das Ganze der dem Menschen gegebenen Erfahrungen verstanden wird, denn die Moralität fällt nicht mit dem Zustand der einzelnen Sitten zusammen. Muß man nicht, wenn von Moral gesprochen werden soll, der Handlung Zwecke vorschreiben? Denn die Handlung ist nicht irgendeine, sondern jene, die solche Zwecke in den Blick nimmt und sich ausdrücklich auf sie zubewegt, und zwar in einem Wollen, das auf Werte ausgerichtet ist und von letzteren den Wert empfängt, der dem Wollen seinerseits zuerkannt werden muß, das heißt seine eigentlich moralische Bedeutung.

Mehrere Beobachtungen sind hier notwendig. Wenn die Ethik als ein Verhältnis zwischen Handlung und Zwecken, Normen oder Werten definiert wird, so hat man von vornherein den Ort verlassen, wo sich Ethik hält, nämlich das Leben selbst, in dem es weder Ziele noch Zwecke gibt, weil der Bezug auf diese als intentionaler Bezug eben in dem nicht existiert, was in sich jede Ek-stase erkennt. Wie wären übrigens solche Zwecke imstande, sich dem Leben aufzuerlegen, und wie könnte das Leben sie wollen sowie sich auf sie hin bewegen, wenn diese Zwecke ihm fremd und nicht insgeheim die seinen wären? Wer die Ethik als eine normative Disziplin auffaßt und damit als eine Kenntnis, die der Handlung vorausgeht und derselben ihre Gesetze diktiert, der wird sich stets an Schopenhauers Ironie stoßen: "Darum ist eben keine Ethik möglich, die

den Willen [= das Leben] selbst modelte und besserte. Denn jede Lehre wirkt bloß auf die *Erkenntnis*: diese aber bestimmt nie den Willen selbst."¹

Wenn es wahrhaftig Zwecke und Normen gibt, die dem Leben vorzuschreiben sind, und zwar Zwecke und Normen, die zusammen eine theoretische oder normativ zu nennende Ethik ausmachen, dann kann es sich dabei nur um Zwecke, Normen oder Werte handeln, die dem Leben selbst entstammen und mit deren Hilfe es sich zu repräsentieren versucht, was es will. Überdies geschieht eine solche Repräsentation nur gelegentlich und kennzeichnet ein Innehalten oder ein Zögern in der Handlung, die sich in der Unmittelbarkeit ihrer wesentlich spontanen Selbständigkeit abspielt, ohne daß sich vor ihr etwaige Ziele erheben, die dem Existenzgeflecht einer Welt entnommen sind. Anstatt folglich die Handlung des Lebens zu bestimmen, sind Zwecke, Normen und Werte im Gegenteil durch letzteres bestimmt. Diese Bestimmung besteht darin, daß das Leben durch seine beständige Selbsterfahrung und Selbsterkenntnis auch zu jedem Augenblick weiß, was zu tun und ihm angemessen ist. Ein solches Wissen ist in keinerlei Hinsicht von der Handlung verschieden, geht ihr nicht voraus noch "bestimmt" es sie im eigentlichen Sinne, da es ihr identisch ist, und zwar als jenes ursprüngliche Handlungswissen, welches das Leben ist: als Praxis, als lebendiger Leib.² Wie ge-

p. 168

¹ Die Welt als Wille und Vorstellung (Werke II), Darmstadt 1980, 288 (II, 19: Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein).

² Vgl. zu diesem *savoir-faire* bereits Kap. 3, Anm. 6 (Anm. d. Übers).

zeigt wurde, ist die Handlung immer nur die Aktualisierung des Ursprungvermögens dieses phänomenologischen Leibes.

Die Bestimmung der Werte vom Leben aus läßt sich daher in einem zweiten Schritt wie folgt beschreiben und aufteilen: Das Leben verleiht den Dingen einen Wert (die durch sich selbst keinen haben), insofern sie ihm angemessen sind und eines seiner begehrenden Verlangen befriedigen. Aber diese spontan-selbständige Einschätzung, die das Leben vornimmt, ist ihrerseits nur dann möglich, wenn das Leben sich selbst als das erfährt, was ist und sein soll, als der höchste Wert, und sei es durch das bescheidenste seiner Bedürfnisse hindurch. Die Grundwerte haben keinen anderen Gehalt, als was in den ersten Erfahrungen enthalten ist, die das Leben mit sich selbst macht; sie sind der diesem Leben eigentümliche Gehalt. Die explizite Setzung dieser Werte für sich selbst, die außergewöhnlich bleibt, ist nur die Selbstbejahung des Lebens in Gestalt seiner Selbstrepräsentation. Aber diese Selbstbejahung als Selbstobjektivierung verbleibt sekundär gegenüber einer älteren Selbstbejahung, die mit der Bewegung des Lebens selbst zusammenfällt, insofern es kontinuierliche Anstrengung ist, um in seinem Sein fortzubestehen oder sich zu steigern. Eine solche Bewegung bildet die immanente Lebensteleologie, in der jede mögliche Ethik wurzelt. Nicht die theoretische oder normative Ethik, die sich Zwecke oder Werte vorstellt, sondern die ursprüngliche Ethik oder vielmehr das Ethos selbst, das heißt die Gesamtheit der unbegrenzt wiederbegonnenen Vorgänge, in denen das Leben sein Wesen voll-

p. 169

zieht. Diese Bewegung gilt es zu vertiefen, um zusammen mit der wahren Natur der Kultur, die diese Bewegung ist, besser den Ursprung der Praktiken der Barbarei zu verstehen, die ebenfalls aus dieser Bewegung hervorgehen.

Die Lebensbewegung des Sichfortsetzens und Sichsteigerns - ihr *conatus* - ist nur in der Wiedererinnerung an das Wesen der absoluten Subjektivität verständlich. Mithin erklärt sich diese Bewegung vom Leben aus. Daß das Leben in seinem Sein beharrt, ist nur möglich, weil es zu keinem Augenblick in das Nichts hinüberstürzt, insofern es sich selbst in jedem Punkt seines Seins gegeben ist und in seiner Selbstaffektion nicht aufhört, sich so gegeben zu sein. In gewisser Weise auf sich selbst gestützt und sein Sein im Empfinden schöpfend, das es von sich hat, hört also das Leben nicht auf, zu sein - und zwar das Leben zu sein.

Wer das Leben als *conatus* denkt, stellt es sich in Gestalt einer Anstrengung vor. Dadurch ist angezeigt, daß das ursprüngliche Werk des Seins keinem Verstehen zugänglich ist, zu dem man sich von der Schau dessen aus erheben könnte, was ist, denn dies ist, was es ist. Das Sein der Subjektivität, nämlich das Sein in seinem Ursprungswesen, ist kein Sein im angedeuteten Sinne; es ist gerade ein Werk und ein Vollzug. Dieser besteht in jenem Zu-sich-kommen, durch das die Subjektivität nicht aufhört, sich selbst zu erfahren und sich somit in der kontinuierlichen Erfahrung ihrer selbst zu steigern. Das Ursprungssein ist das Sein der Erfahrung in seiner naturierenden Gestalt; es ist die sich selbst erprobende Erfahrung, die in dieser Selbsterfahrung von sich selbst

p. 170

Besitz ergreift und sich mit sich selbst erfüllt, um so sich selbst ankünftig zu werden. Auf diese Weise ist das Ankünftigwerden des Seins in sich oder sein Historiales die Lebensbewegung, nämlich das Wirken seines Sichbehaltens und Sichbewahrens, um sich in dieser Erfahrung, insoweit sie wirklich ist, aus sich selbst heraus zu steigern und überzufließen. Anstrengung bezeichnet eine solche Bewegung in ihrer Nichtreduzierbarkeit auf die tote Tautologie des Seienden; sie ist es, die aus dem Sein als *Leben* einen conatus macht.

Eine solche Anstrengung hat nichts mit dem zu tun, was man gewöhnlich mit diesem Ausdruck bezeichnet, das heißt mit dem Hervorbrechen einer spezifischen Modalität des Lebens während seines Verlaufs in Gestalt eines "Wollens", wie beispielsweise durch die Aktualisierung einer leiblich subjektiven Potentialität. Von einer solchen Anstrengung mit ihrem Anfang und Ende läßt sich in der Tat sagen, daß sie gewollt oder sogar eine Weise des Wollens bzw. überdies des grundlegenden "Ich kann" ist, das ich bin. Aber jene Bewegung, durch die das Leben unablässig in seiner Selbstbewahrung und Selbststeigerung in-sich-ankünftig-wird und zu-sich-kommt: diese Bewegung ist nicht gewollt. Sie ist das Ergebnis von keinerlei Anstrengung, sondern geht dieser vielmehr voraus und ermöglicht sie; diese Bewegung ist das gänzlich und total mit sich selbst passive Sein, worin das Sein sich selbst gegeben wird, um zu sein, was es in der Bewahrung und Steigerung ist - und um gegebenenfalls auf und von diesem vorhergehenden wie im voraus gegebenen *Grund* aus, der stets vorausgesetzt ist, eine Anstrengung zu unternehmen und zu

handeln. Somit ist die Lebensbewegung eine Anstrengung ohne Anstrengung. Sie ist das, worin jede Anstrengung sich schon immer selbst gegeben ist, und zwar auf dem *Grund* des sich-selbst-gegebenen Seins in der absoluten Passivität der radikalen Lebensimmanenz.

Das Beharren des Seins in sich und seine Selbststeigerung sind folglich keine Tatsachen, bei denen eine Beurteilung von außen freistünde. Nur das Fassen ihrer innersten Möglichkeit erhellt diesen Sachverhalt, und diese Möglichkeit ist von ihrem Wesen her phänomenologisch. Sie ist älter als das vor-gegenständliche Zutagetreten der Welt und ihr ek-statisches Aufbrechen, denn sie geht diesen voraus, nicht um ihnen Platz zu machen und sich in sie zu verwandeln, sondern um in sich das zu bleiben, was sie in der abysalen *Nacht* ihrer Subjektivität ist, die keinerlei Morgenrot jemals vertreibt. Doch eben da, in dieser ungeteilten *Nacht* und zu ihren Gunsten vollzieht sich das Historiale des *Seins*, von dem wir sprechen, das heißt jenes unbewegliche Wirken, worin das *Leben* sich in der umarmenden Umschlingung seiner Bewahrung und seiner Steigerung selbst umschlingt. Diese Umschlingung ist phänomenologisch; sie ist die Phänomenalität in ihrem ursprünglichen Gewebe; das Pathos, in dem das ursprüngliche Sich-selbst-erleiden als das Leben besteht und sich gemäß den phänomenologischen Grundtonalitäten des Leidens und Erfreuens zusammen modalisiert. Im Leiden des Lebens, das sich selbst in seiner Erprobung erfährt und sich so behält und bewahrt, vollzieht sich auf identische Weise - sofern dieses *Leiden*

das Zu-sich-kommen ist - die Selbststeigerung dessen, was von sich selbst überfließt. Und somit verwandelt sich das Leid der Bewahrung in die Trunkenheit der überfließenden Fülle.

p. 172

Insoweit diese in ihrem Eigentlichen als das Wirken des *Lebens* und seine Folge gefaßt wird, behauptet sich daraufhin unwiderstehlich, was sie wirkt, und läßt sich nicht bestreiten: Sich selbst steigern und von sich selbst überfließen heißt mit sich selbst beladen sein, und zwar derart, daß sich die Last mit der Überfülle und zugleich wie sie ebenfalls steigert und nicht aufhört, sich zu steigern. Somit gibt es ein Gewicht der Existenz, das dieser grundsätzlich zugehört und keine empirische Eigenschaft ist, wie zum Beispiel die Folge gewisser ungünstiger Umstände. Vielmehr ergibt sich dieses Gewicht aus dem Wirken des Lebens als dessen Folge und ist wie dieses Wirken eine transzendente Folge. Daß dieses Gewicht zu schwer wird und als eine Last - als eine unerträgliche Last - gelebt werden kann, liegt an der Tatsache, daß es dem Leben unmöglich ist, sich von dem loszumachen, womit es beladen ist: von sich selbst. Wie wir gesehen haben, verdoppelt diese Unmöglichkeit die Last und macht sie unerträglich. Folglich ist das Unerträgliche nur das innere Wesen des Lebens in seiner inneren Wirktsächlichkeit: Das "Sich-selbst-ertragen", das nicht mehr die Kraft hat zu sein, was es ist.

Hier liegt der Quellpunkt aller Kultur wie deren möglicher Rückfall in die Barbarei. Die Kultur ist die Gesamtheit der Unterfangen und Praktiken, in denen sich die Überfülle des Lebens ausdrückt. Sie haben alle die "Last", das "Zuviel", als Beweggrund, wodurch die le-

bendige Subjektivität innerlich als eine Kraft bereit gehalten wird, sich zu verschwenden, und unter der Last dazu gezwungen ist, dies zu tun. Eine solche Situation, nämlich die ontologische Bedingung des Lebens, bestimmt nicht nur die großen Kulturentwürfe wie beispielsweise die Schöpfung der Mythologien als Distanzierungsversuch der urzeitlichen Grauen und Schrecken, der Poesie als befreiende "Erlösung" usw., sondern sie wohnt in der Tat jedem Bedürfnis inne, sei es noch so bescheiden und noch so alltäglich. Auch das Bedürfnis ist eine Last, und zwar nicht, weil es eine bestimmte spezifische Gestalt annimmt oder dieses oder jenes "natürliche" Bedürfnis ist: zu trinken oder zu essen bzw. als sexuelles Bedürfnis, *sondern aufgrund seiner Subjektivität, die das Bedürfnis mit ihm selbst bis hin zur Unerträglichkeit dieser Last belädt.*

p. 173

Die gewöhnlichen Vorurteile des abendländischen Denkens hindern uns daran, deutlich zu verstehen, was dann geschieht. Die Kraft, die im Sich-selbst-erfahren der Subjektivität geboren und auf dem Höhepunkt dieser Erfahrung zu ihrem Ausbruch geführt wird, begreifen wir in ihrer Ausübung nicht anders denn als eine Verneinung ihrer eigenen ontologischen Möglichkeitsbedingung, das heißt ihrer radikalen Immanenz. Man sagt gemeinhin: Diese Kraft entäußert sich, diese Spannung löst sich, diese Affektlast entlädt sich ihrer selbst. Überall wird die Handlung als eine Entäußerung und reale Objektivierung interpretiert, so daß in und durch einen solchen Vorgang das Unerträgliche des Lebens, das sich dann wirklich vor dem Leben befände und von ihm getrennt wäre, letzteres dazu führen würde, auf

materiale Weise diesem Unerträglichen entzogen und im buchstäblich Sinne davon "entladen" zu sein. Dies geschieht leider nie, wenn gilt, daß Kraft wie Leben nicht aufhören können, sich selbst erprobend zu erfahren, ohne aufzuhören, lebendig zu sein, und die sogenannte Objektivierung nur eine Repräsentation ist, wie nachgewiesen wurde.

Zwei Möglichkeiten - und nur zwei - bieten sich daraufhin dem Leben an, um von ihm gelebt und auf sich genommen zu werden. Die erste Möglichkeit ist genau die Kultur. Wenn die Handlung niemals der sich entäußernde Entwurf davon ist, was im Leben im eigentlichen Sinne dessen Wesen bildet: nämlich welches Pathos auch immer in bezug auf seine reine Selbsterfahrung wie beispielsweise beim Unerträglichen, und wenn so die Handlung im Gegenteil dieses Pathos in sich zurückbehält als das, was es selbst ist und bewegt, dann befindet sie sich auf der Höhe dieses Pathos, und ihr Wirken hat keinen anderen Zweck oder - besser gesagt - keine andere Realität, als der Vollzug und die Realität dieses Pathos selbst zu sein, das heißt sein Historiales. Anstatt also unseren Bezug zum Sein in der Affektivität zu verabschieden, aktualisiert die Handlung denselben. Je intensiver dieser Bezug wird, umso intensiver wird die Handlung selbst, so daß sie nach dessen Maß ist. *Die Kulturschöpfungen in allen Bereichen sind mithin solche Handlungsformen nach Maß unseres pathischen Seinsbezugs - imstande, diesen auszudrücken, sich mit ihm zu steigern und folglich ihn seinerseits zu steigern.* Derartige Schöpfungen bezeichnen in keinerlei Hinsicht Werke wie die großen Kunst- oder Kulturwerke

p. 174

im allgemeinen bzw. auch sogenannte kulturelle Gegenstände. *Es sind die für eine Subjektivität offenen Wege, insofern diese in sich selbst durch ihr eigenes Wirken eine der Hauptweisen ihres pathischen Seinsbezugs vollzieht.* Die Kultur ist die Gesamtheit dieser offenen und dargebotenen Wege.

Wenn jetzt *Energie* genannt wird, was im pathischen Seinsbezug als dessen phänomenologische Wirktatsächlichkeit ankünftig wird bzw. als nicht unterdrückbare Erfahrung dessen, was sich aus sich heraus steigert und sich bis zum Übermaß mit sich selbst belädt, dann sieht man klar, daß *jede Kultur die Befreiung einer Energie ist und die Formen dieser Kultur die konkreten Weisen dieser Befreiung darstellen.* Was letztere ist, muß wirklich verstanden werden. Eine Energie befreien bedeutet nicht, sich von ihr loszumachen oder ihr die Gelegenheit bieten, sich zu verausgaben und sich allmählich abzuschwächen, um sich so zu erschöpfen und dann zu verschwinden. Das Gesetz des Lebens als des phänomenologisch transzendentalen oder absoluten Lebens, das wir sind, ist nicht die Entropie. Die Realität dieses Lebens hat nichts mit der physikalischen Realität zu tun und kann nicht von ihr aus verstanden werden. Jedes wissenschaftliche Modell, das der Kultur übergestülpt wird, ist ohne Sinn.

Die Energie befreien will im Gegenteil besagen: ihr freien Lauf lassen, ihr Sein entfalten; ihr erlauben, sich zu steigern, und zwar so, daß das Handeln der Kultur keinen anderen Zweck als diese Erlaubnis hat, die der *Energie* gewährt ist, sich zu steigern, das heißt, sie selbst zu sein: die Selbstrealisierung der Subjektivität in der

p. 175

vollzogenen Wirkatsächlichkeit ihrer Selbstaffektion. Wir können uns nur zum äußersten Verständnis dieses Handelns der Kultur und zu ihrer "wohlthuenden" Eigenschaft erheben, wenn wir uns fest an den herausgestellten Begriff der Kultur halten, das heißt an die Interpretation der Kultur als Handlung oder "Praxis". Es geht darum, die Kultur dem Blick einer Metaphysik der Repräsentation zu entreißen, die sie auf ihre "Werke" einebnet, um diesen stattdessen den ihr eigenen Sitz wiederzugeben, nämlich die Subjektivität. Es gibt jeweils ein Kunstwerk in seiner scheinbaren Objektivität, wenn die - in der Einbildung bestehende - Wahrnehmung letztlich in der Selbststeigerung der Subjektivität besteht und diese Steigerung ermöglicht, das heißt in der *Energie* besteht und mit ihr identisch ist. Somit ist das Kunstwerk wie das Kulturwerk im allgemeinen eine Schöpfung im genannten Sinne; ein Wirken, das mit dem Wesen der Subjektivität übereinstimmt und mit ihrem Vollzug identisch ist.

Aber die Kultur beschränkt sich nicht auf ihre Werke. Weil ihre Realität die Praxis ist, ist jede Bestimmung hiervon in sich - in ihrer reinen Subjektivität - eine Weise der Kultur, vorausgesetzt, daß sie eine Weise der Selbststeigerung, eine Form zur Befreiung der Energie darstellt. Wir sagten, daß jedes Auge mehr sehen will, und Kultur ist dann gegeben, wenn in der Anordnung des Gesehenen und in der Schöpfung der Anordnung jene Vorschrift, nämlich die Energie der Schau, Wirklichkeit wird. Was jetzt für uns ganz deutlich geworden ist, besteht darin, daß diese Energie in der Schau als solcher beruht, das heißt in ihrem inneren Zu-sich-

kommen und in ihrem Sich-selbst-steigern, in dem, was ihr Wille zur Macht genannt wurde und eben genau besagt: ihre Macht als die Energie ihres Sehens.

Was folglich auch deutlich wurde, ist dies: Die Kultur bestimmt sich nicht durch Werke, durch die "genialen Werke der Menschheit". Und weil sie sich so nicht durch das umgrenzen läßt, was jeweils als Ausnahme herausragt, kann sich die Kultur deshalb auf das Leben insgesamt ausdehnen und jedem seiner Bedürfnisse innewohnen, um von ihm untrennbar zu sein. *Denn was aus diesem ein Bedürfnis und es genau für die Kultur geeignet macht*, besteht in der Tatsache, nicht nur das Bedürfnis von etwas zu sein, dessen es selbst entblößt wäre, also ein bloßer Mangel, sondern ein Selbstbedürfnis darzustellen. In diesem ruht das Beständige eines jeden Bedürfnisses und bestimmt es als Bedürfnis der Kultur, nämlich sein inneres Zu-sich-kommen in der Selbststeigerung der absoluten Subjektivität des Lebens.

In dieser Steigerung hat eine Anstrengung ihren Platz inne, denn insoweit wir mit einer solchen Steigerung eins sind, gibt es nichts, was uns äußerlich wäre und unabhängig von uns hervorträte. Das Ankünftigwerden des Lebens in sich, worin wir situiert sind und das uns in uns selbst trägt, ist - weil es dies tut - auf identische Weise jene Bewegung, durch die wir uns in uns selbst tragen - das heißt, was wir folglich sind und tun. "Was wir sind": da diese Bewegung unsere Ipseität bildet. "Was wir tun": weil unser Sein in dieser Bewegung somit unser Tun mit ihr ist, insofern wir von ihr getragen sind und in dem Maße in uns ankünftig werden, wie sie

p. 176

ankünftig in sich wird. Was von unserer Handlung nie gesetzt noch geschaffen wird, liefert ihr dennoch alles, was sie ist und tut, wodurch sie die uns eigene Handlung wird.

p. 177

Diese ist daher nie von dem ewigen Vorgang abtrennbar, in dem das *Absolute* im Ankünftigwerden zu sich kommt und sich historialisiert. Dieser Vorgang ist wie die Selbststeigerung jedoch von Grund auf phänomenologisch, da er sich als Erleiden und Erfreuen vollzieht. Die Tatsache, daß wir - von diesem Vorgang getragen - ihn unsererseits selbst vollziehen, wirft uns in dieses Erleiden wie auch in die Phänomenalität der Steigerung. Die *Energie* ist somit in uns, wie sie in sich ist: jenes ursprüngliche *Erleiden*, das unser pathischer Bezug zum Sein ist, so wie die Energie der Bezug des Seins zu sich selbst ist. Unsere *Energie* gebrauchen, die wir als das empfangen, was uns in der Steigerung unseres Seins trägt, bedeutet notwendigerweise, dieses Erleiden zu durchqueren. Und diese Durchquerung ist unsere Anstrengung; im Werk des Seins gelegen ist sie, was wir unsererseits vollziehen.

Hier wird das Kennzeichen eines jeden Verfallprozesses sichtbar und verständlich sowie außerdem, was seine eigentliche Möglichkeit bildet; jener Quellpunkt, von dem aus er sich unausweichlich einstellt: *Die Barbarei ist eine ungenutzte Energie*. Warum diese einerseits in einem solchen Zustand verbleibt und was sich andererseits daraus als Folge ergibt, sind zwei Fragen, die unumgebar das Thema einer jeden Betrachtung über den Niedergang von Zivilisationen bilden. Bevor deren Ausarbeitung fortgesetzt wird, ist allerdings bereits eine

Evidenz zutage getreten, und mit ihr das Verständnis für die Bemerkung aus dem ersten Kapitel, die Joseph de Maistre entlehnt ist und wonach die Barbarei immer sekundär in bezug auf eine vorher existierende Kultur auftritt.³ Es ist nicht eine historische Situation, nämlich die einer gegebenen Kultur, die deren Umkehrung in einen Verfallsprozeß vorausgeht - es ist die ursprüngliche *Energie* des *Seins* als das *Leben*. Oder vielmehr, da dies jenes Leben betrifft, welches das unsrige ist (das der Individuen und Gruppen und folglich der Gesellschaften), die Tatsache, daß dieses Leben in jenem Historialen des *Absoluten* ruht als auch sich in ihm und wie dieses vollzieht. Das Apriori der Barbarei wie das der Kultur, das Apriori aller Apriori, ist dieses absolute Leben, in dem wir Lebende sind.

Warum verbleibt dann diese *Energie* in uns ungenutzt? Wie verkehrt sich die Steigerung, indem sie in gewisser Hinsicht ihrem eigenen Wesen zuwiderhandelt, in den Stillstand und den Rückfall? Wie gibt es und kann es irgendwo einen Einhalt geben? Weil sich die Steigerung als die Durchquerung des Erleidens und als eine Anstrengung vollzieht. Diese wird wegen ihres Pathos unterbrochen; im Leiden, in dessen Phase des Leids, ereignet sich der Einhalt und mit ihm die Umkehrung. Denn als solcher ist der Einhalt im Grunde nie möglich. Die Barbarei bricht nicht als ein bloßer Einhalt des Lebens und seiner Entwicklung hervor und entfesselt sich, sondern als dessen Selbstverneinung, wie es unsere gesamte Problematik nachgewiesen hat. Bevor wir ein

p. 178

³ Vgl. Kap. 1, Anm. 1 (Anm. d. Übers.).

letztes Mal auf diesen äußersten Umstand zurückkommen, wollen wir den Einhalt beschreiben, insofern er diesen Aspekt annimmt. Beschreiben wir ihn so, wie er in der heutigen Welt beobachtet werden kann, um deutlich zu sehen, daß er nie ein bloßes Einhalten ist, sondern bereits die Verweigerung und die Umkehrung.

Diese Welt ist die Welt der Wissenschaft, der Galileischen Wissenschaft, die aus sich alles Subjektive und die Subjektivität selbst ausgeschaltet hat. Doch ist es nicht möglich, das Leben auszuschneiden. Es lebt nicht nur im Inneren der Wissenschaft als deren Ungedachtes fort, sondern es hört nicht auf, sich in seinen elementaren Bestimmungen zu vollziehen, die für jeden Lebenden die Grundbedürfnisse seiner organischen Subjektivität und der Subjektivität im allgemeinen sind. Weil das Bedürfnis derselben das Selbstbedürfnis ist, verwesentlich sich die Steigerung jedes subjektiven Bedürfnisses, wie wir gesagt haben, in der Weise eines ursprünglich ankünftig werdenden Zu-sich-selbst-kommens, und zwar insofern das Bedürfnis die erprobende Erfahrung des Erleidens durchquert, um in ihm und durch dieses die Steigerung zu sein. Genau dies nun vollzieht sich in jedem Kulturvorgang, aber es vollzieht sich nicht in der Welt der Wissenschaft.

p. 179

Jede Kultur trägt das Bedürfnis in der Steigerung. Sie ordnet die Welt auf solche Weise an, daß diese unter ihren verschiedenen Aspekten sich als ein Bild dieses Bedürfnisses darbietet, nämlich als das, was mit der Subjektivität in Bezug gesetzt wurde und nirgendwo anders als in diesem Bezug existiert, wodurch die Sub-

jektivität mit sich selbst in der Steigerung in Bezug gesetzt wird (wie beispielsweise das Gesehene in seinem Bezug zur Schau). Jedes Bauwerk, um sich hier nur auf das Grundbedürfnis des Wohnens zu beziehen, jede Wohnstätte, jedes Grab, jede Säule, jedes öffentliche Gebäude, jedes Dorf und die Städte insgesamt ordnen sich somit notwendigerweise in einem Universum der Kultur als die Gesamtheit der Angebote an, die dem Leben, jedem Sinn des Menschen und allgemeiner jedem Vermögen seiner Subjektivität erlauben, ihr Wesen zu realisieren: mehr zu sehen, mehr zu empfinden, mehr zu lieben, mehr zu handeln, und sei es nur in Gestalt eines imaginären Ausübens der Vermögen der organischen Subjektivität, um so insgesamt das Wesen der Subjektivität selbst zu realisieren.

Sagen wir von einer Barockfassade, sie sei lebendig, dann stimmt dies genau in dem Maße, wie sie im Leib des Betrachters das Erwachen virtueller Bewegungen hervorruft, die dessen Ursprungsleiblichkeit mitkonstituieren und sie definieren. Das Spiel auf dieser Fassade in horizontaler wie vertikaler Sicht besteht aus Kräften, die sich ergänzen oder bekämpfen: aus toll gewordenen Energien, die aus der Erde hervortreten, von Wandpfeilern eingedämmt werden und zum Himmel empor-schießen, indem sie schwindelerregend ihre Mächtigkeit unter dem Gewicht überhängender Gesimse vermehren, die sie erdrücken; aus pulsierenden Kraftlinien, die sich von der Mitte entfernen und an den Nebeneckpfeilern stoßen, bevor sie zur Mitte zurückfließen, um in jenem atemlosen Gleichgewicht zu verharren, das über ihr schwebt; oder beispielsweise auch

p. 180

der rasende Lauf einer Welle, vor der Borromini nicht zurückscheute, um ihr die Fassade von San Carlo alle Quattro Fontane (Rom) einzukrümmen. All diese Bewegungsabläufe haben weder ihren Sitz noch ihre Möglichkeit anderswo als in der Selbstumschlingung des Lebens und in der Übermächtigkeit dieser Umschlingung. Deshalb vollziehen sie sich auch wie diese - im Pathos ihrer Trunkenheit.

Nochmals sei festgehalten, daß diese Energie nicht in den Kunstwerken allein genutzt wird. All die alltäglichen Verhaltensweisen einer Kulturwelt erlauben ihren Gebrauch und sind in letzter Hinsicht davon motiviert. Die Arbeit bot sich zum Beispiel jahrtausendlang als ein "Verbrauch der Arbeitskraft" an, wie Marx⁴ sagt, und durch ihre mühevollsten und abstoßendsten Formen hindurch war sie insgesamt gesehen nur insofern erträglich, als sich insgeheim in ihr die Beschwörung des Unerträglichen vollzog. Aber solches war die Arbeit nur als lebendige Praxis, als Überströmen der Vermögen der organischen Subjektivität und folglich als höchste Realisierung der Subjektivität selbst und ihrer *Energie*.

Man nehme eine Welt an, wo es weder Kirchen noch Tempel mehr geben wird, wo das einfachste und am meisten zum Gebrauch bestimmte Gebäude weder von einem Giebel überragt noch von einem Säulengang flankiert wird oder diesem vorangesetzt ist (wie in Ephesus). Eine Welt, in der die Arbeitsorganisation

⁴ Vgl. z. B. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1 (MEW 23), Berlin 1972, 181 f. (Kauf und Verkauf der Arbeitskraft) (Anm. d. Übers.).

nicht mehr in der lebendigen Subjektivität wurzelt; wo die Arbeit nicht mehr die Aktualisierung ihrer Vermögen gemäß des immanenten Spiels ihrer inneren Anordnung ist, das heißt deren Ankünftigwerden in sich selbst und damit die Befreiung ihrer Energie. Dann wird anstelle des Gefühls dieser Befreiung eine tiefe Malaise die Existenz berühren und sie durchziehen. Mangels Ausschöpfung seines Seins, da es zum Grund seiner selbst in der Selbststeigerung keinen Zugang mehr hat, bleibt dann jedes Bedürfnis, jeder Bewegungsansatz, wie auf halbem Wege seiner selbst stehen, mithin in einem Erleiden festgehalten, das sich nicht mehr auf ein Erfreuen hin übersteigt. Malaise besteht jeweils in einer Zivilisation, wenn die Lebensenergie ungenutzt bleibt, und sie bleibt in diesem Zustand, weil das "Mehr", das sie als das Mehr ihrer selbst, als das innere Zu-sich-kommen der absoluten Subjektivität bildet, sich nicht mehr freizügig verwirklichen kann; weil dem Menschen, seinem Sehen und Tun, nichts mehr angeboten wird, das als unendliche Aufgabe auf der Höhe und nach dem Maße seiner *Energie* wäre. Was weder befriedigt noch beantwortet wird, ist die unbegrenzte Wiederholung der Selbststeigerung des *Lebens* in dessen ewigem Ankünftigwerden in sich.

Dieses Ankünftigwerden hört deswegen nicht auf - und auch nicht die Steigerung, noch das Mehr, das ihr inhärent ist. Dadurch wird eine Situation extremer Spannung geschaffen, aus der das Individuum sich befreien will. Während das Mehr in ihm nicht aufhört, hervorgebracht zu werden, und zwar durch die Lebensbewegung, die es selbst hervorbringt, geschieht dennoch

p. 181

nichts in ihm, das es dieser Energie erlauben würde, sich freizusetzen. Keines seiner Vermögen wird ins Werk gesetzt, damit das Individuum seine Möglichkeit ausschöpfe und mit dem Ansteigen des Lebens in ihm übereinstimme und ihm entspreche.

Von einer Energie, die nicht ausgeübt wird, läßt sich sagen, daß sie verdrängt ist. Was eine solche Verdrängung bedeutet, muß deutlich werden. Es handelt sich nicht um das Versetzen außerhalb der Erfahrung in die Hinterwelt einer Nacht, wo alle Katzen grau sind und wovon Beliebiges gesagt werden könnte - sei es vom Verdrängten oder in diesem Fall von der *Energie*. Vielmehr besteht diese in der Verdrängung weiter, da sie sich selbst gegeben, mit sich selbst beladen ist, und zwar mit einer Last, die insofern in jedem Augenblick schwerer wird, als die Energie sich zu keinem Augenblick in das Erfreuen der Steigerung umkehrt, weil sie eben im Individuum kein Wirken hervorruft, das ihm wie ihr eigenes Wirken entspräche. In sich selbst zur Unbeweglichkeit gebannt, ihrem reinen Leid ausgeliefert und darauf eingeschränkt, lebt die Energie im Gegenteil dieses als das Unerträgliche, dem sie sich jedoch nicht entziehen und vor dem sie nicht fliehen kann. Und diese Unmöglichkeit, sich zu entfliehen, wird ihre Angst. Folglich verbleibt die *Energie* inmitten ihrer Verdrängung - zugleich wie ihr Affekt - unversehrt und ganz. Und da dieser Affekt nicht imstande ist, sich selbst zu ertragen, und in Angst verwandelt wird, trachtet er danach, sich in irgendetwas Beliebiges zu verwandeln.

p. 182

Da der Weg der Steigerung und der Kultur allerdings verschlossen ist und das Erleiden sich in das Leid zurückgezogen hat, ergießt sich die Energie nicht mehr in die großen Leistungen der Kunst oder des alltäglichen Lebens (die selbst einem Vorgang kontinuierlicher Kulturwerdung gehorchen). Diese Energie bleibt daher im zuvor erläuterten Sinne ungenutzt. Sie wird nicht zerstört, sondern ist dadurch wie verschärft, und der Affekt als ihre unwiderlegbar phänomenologische Präsentation nimmt die Form einer wachsenden Malaise an. Diese sucht sich folglich zu befreien, aber indem sie diesmal vorgezeichneten Wegen folgt, auf denen eine unmittelbare Erleichterung erzielt wird. Doch verlorene Mühe: Der Energiezustrom, der sich nicht in die höchsten und schwierigsten Aufgaben hat investieren lassen, findet sich unversehrt auf der untersten Ebene wieder, wo man jetzt versucht, sich seiner zu entledigen. Er ist unversehrt bzw. vielmehr durch den ganzen Unterschied verstärkt, der das Mehr vom Weniger trennt, denn der ungenutzte Energieanteil ist noch größer geworden und mit ihm die Malaise.

Dieselbe Situation wiederholt sich von da an unbegrenzt. Jeder Rückzug auf rohere Formen des Empfindens, Denkens oder Handelns ruft einen zusätzlichen Fluß freier Energie hervor, eine größere Unzufriedenheit sowie erneut und immer mehr das Bedürfnis, davon loszukommen. Folglich werden Energieinvestierung und -fixierung zu jedem Augenblick schwieriger. Wie ein zu reichlicher und zu schneller Wasserlauf überflutet jeder Fluß freier Energie Leitungen und Kanäle, anstatt ihren Windungen zu folgen und die

p. 183

Erde zu bewässern. Am Ende fließen diese über und tragen alles davon. Die Unfähigkeit für eine Zivilisation, sich Aufgaben nach Maß ihrer Mittel zu geben - der Mittel des *Lebens* -, zieht die Entfesselung ihrer unkontrollierten Energien nach sich, und wie stets erzeugt die Schlawfrheit die Gewalt.

Wirft man einen äußeren Blick darauf, was nur in der Perspektive des Lebens verstanden werden kann, dann lassen sich nach dem Grad der affektiven Energieinvestierung verschiedene Verhaltensebenen unterscheiden, die darin enthalten sind. Jedesmal wenn aus irgendeinem Grund (der häufigste ist das Zurückweichen vor der Anstrengung und ihrem Pathos) der Verzicht auf der höheren Ebene, wo diese Anstrengung erforderlich wäre, einen Energierückzug auf der unteren Ebene nach sich zieht, läßt sich das paradoxe Phänomen beobachten, das Pierre Janets scharfer Blick aufzudecken wußte: Diese Verlagerung, die eine Verringerung und ein Absinken der Energie bedeuten müßte, kommt im Gegenteil durch deren Ausbruch zum Ausdruck, der den niedrigeren Verhaltensweisen einen übermäßigen, ungeordneten und zusammenhanglosen Charakter verleiht und aus ihnen das macht, was die Sprache spontan "Ausschweifungen" oder "Überschwemmungen" nennt.

Was diese geniale Interpretation der Ökonomie des Psychismus noch nicht deutlich erkennt, muß indes angezeigt werden. Es ist kein wirklicher Fall an Energie, der durch die künftige Verunmöglichung des Ablaufs höherer Verhaltensweisen eine energetische Verschiebung auf die Ebene niedrigerer Verhaltensweisen nach

sich zieht, wo die Energie in Gestalt von Maßlosigkeit wiedererscheint. Da dadurch dieser Fall an Energie ungeklärt bleibt, hatte Pierre Janet⁵ keine andere Hilfsquelle, als ihm eine - im übrigen unbekannte - somatische Ursache zuzuweisen. Die psychische Sphäre mußte notwendigerweise verlassen und darauf verzichtet werden, in ihr ein inneres Verständnisprinzip zu finden. Nun ist es die Subjektivität selbst in ihrem eigenen Wesen, die dem von uns beschriebenen Vorgang als Ursprung zugrunde liegt. Es ist kein unverständlicher Verlust an Energie, sondern die Steigerung des Lebens und dessen Übermaß, die mangels ihrer verantworteten Übernahme durch das Individuum die Folge der Verschiebungen und der Gewalt hervorbringen. Das *Böse* geht immer aus dem *Guten* hervor und ist kein Prinzip, das diesem äußerlich wäre.

⁵ Vgl. sein Hauptwerk: *De l'angoisse à l'extase. Etudes sur les croyances et les sentiments*, I: *Un délire religieux*, II: *Les sentiments fondamentaux*, Paris: Alcan 1926-1928. - In einem Interview zu seinem Romanschaffen führt M. Henry aus, daß er diesem Buch wesentliche Einzelheiten verdankt, nämlich wie eben der Energieabfall nicht zu weniger "Handeln" führt, sondern zu "Überreaktionen" auf niederer Ebene; vgl. *Narrer le pathos. Entretien avec Michel Henry*, in: *Revue des Sciences humaines* 1 (1991) 49-65, hier bes. 60 f. Darin ist keine Abhängigkeit der Phänomenologie des Lebenspathos von Janets Theorie zu sehen, wohl aber eine Bestätigung, die Henry besonders für die Episoden und Personen in seinem Roman *"Le fils du roi"* genutzt hat, der in einem Psychiatrieasyl spielt, um die Wesenswahrheit des Lebens durch die Fiktion des Wahnsinns, der Ängste und Traumata hindurch zu illustrieren. Gefangensein und Auflösung dank eines "wie innerlichen, mystischen Heils" dokumentieren hierbei sozusagen die "metaphysische Arbeit" Henrys, wie er selbst sagt (Anm. d. Übers.).

Andererseits denkt Janet, und zwar trotz seiner bewundernswerten Nosographie, daß die Hierarchie der Verhaltensebenen dem zugehört, was man die menschliche Natur nennen könnte, und diese sogar zu definieren scheint. Als herausragendes Vermögen gebe es die Intelligenz und unter ihr erst die verschiedenen Ebenen der Handlung, Sinnlichkeit und Affektivität. Die Intelligenz diene der Energie als Kriterium oder Enthüllung. Die energetische Erschöpfung ziehe die Unterbrechung der intellektuellen Tätigkeit und deren Ersatz durch emotionale Reaktionen nach sich, die im Grenzfall die Form bloßer Reflexe annehmen, wie man es bei den Frauen, Kindern oder Geisteskranken beobachten könne. Aber gerade diese Schichtenbildung der Psyche ist nicht annehmbar. Nicht nur, weil sie Voraussetzungen wiederholt, die nie begründet werden, sondern weil das Historiale der genannten Energie sowohl der Sinnlichkeit wie der Intelligenz innewohnt, wenn das Leben das Leben ist und die Energie dessen Natur selbst entspringt. Die energetische Steigerung durch die Erprobung des Leidens oder ihre Verdrängung durch verschiedene Formen der Selbstunzufriedenheit sind auf allen Ebenen sowohl die Bedingungen der Kultur mit deren umfassender Entwicklung wie der Barbarei, deren Prozeß nacheinander eine jede der Modalitäten des individuellen und gesellschaftlichen Lebens in Mitleidenschaft zieht.

p. 185

Bei jedem Energierückzug wächst jedoch die Unzufriedenheit, das heißt die Erprobung, die diese ungenutzte Energie an sich erfährt, weil sie zugleich beständig als das Leben selbst hervorgebracht wird. Es ist von diesem

Augenblick an evident, daß sich vor der Energie zwei Wege eröffnen, die die Formen der Barbarei vorauszeichnen. Es handelt sich nicht nur darum, auf einfachere und grobe Verhaltensweisen zurückzukommen, da in diesem Rückbildungsvorgang weder die Energie noch der Affekt verschwinden, sondern ganz im Gegenteil von diesem auf einen höheren Spannungsgrad getragen werden. Zugleich mit dem Rückzug und mit der von ihm erzeugten wachsenden Malaise ereignet sich genau in dieser letzteren und unter dem immer stärker werdenden Druck, den sie auf sich selbst ausübt, der Sprung außerhalb von sich als dem einzigen Mittel, diesem Vorgang ein Ende zu setzen. Dieser Sprung ist eine Flucht in die Äußerlichkeit, in der es darum geht, vor sich selbst zu fliehen und sich folglich dessen zu entledigen, was man ist, sowie vom Gewicht dieser Malaise und dieses Leids. Doch bleibt diese Flucht in ihrem eigenen Pathos gefangen, nämlich in der Unzufriedenheit, aus der sie hervorgeht, sowie diese in sich gefangen bleibt. Anstatt sich von dem loszumachen, wovor sie fliehen will, und es auf dem Weg zurückzulassen, trägt die Flucht die Unzufriedenheit mit sich und bringt sie bei jedem Schritt wieder hervor.

Infolgedessen bleibt ein einziger Ausweg: diese Malaise und dieses Leid, derer man sich nicht entledigen kann, einfach zu zerstören. Jedoch haben beide ihre Möglichkeit im Sich-selbst-erfahren und mithin im Leben, so daß daraufhin dieses - sein eigenes Wesen - unterdrückt werden muß. Aber ebensowenig wie die Selbstflucht erreicht auch diese Selbstzerstörung nicht ihr Ziel, wenn gilt, daß der Akt, sich zu zerstören, nur unter der Bedin-

gung möglich ist, in sich das Wesen zu aktualisieren und so zu bejahren, was er zerstören will. Als Selbstflucht und ebenso als Selbstzerstörung verbleibt das Leben mithin in sich selbst. Auf diese Weise besteht das Leben in der Welt weiter, aus der man es zu vertreiben trachtet - in der Welt der Wissenschaft wie der Barbarei.

Damit läßt sich diese letztere als das erkennen, was sie ist: als die Aufrechterhaltung des Lebens inmitten seines Vorhabens selbst, vor sich zu fliehen und sich zu zerstören. Aus diesem Grund beginnt ein solches Vorhaben stets neu mit einer Art Raserei, die ihm aus seinem Mißlingen zuwächst - aus jenem Mißlingen, worin das Vorhaben endet, aber vor allem auch aus jenem anderen, woraus es hervorgeht und dessen Pathos es in jeder seiner Phasen begleitet. Wie eine Art Apriori bestimmt dieses Pathos diese Welt der Barbarei und verleiht ihr unter dem Siegel dieser Malaise einen besonderen Charakter, der heute mehr denn je wahrnehmbar ist.

Die Selbstflucht ist der Titel, unter den sich alles einordnen läßt, was heute vor unseren Augen geschieht. Dazu gehört nicht die Wissenschaft an sich selbst, die als Naturerkenntnis, welche sie in ihren Verfahrensweisen definiert, insgesamt positiv ist, sondern der Glaube, worauf wir ausreichend bestanden haben, daß diese Galileische Wissenschaft das einzig mögliche Wissen, die einzige Wahrheit bilde. Demzufolge gibt es als wahre, das heißt wirkliche Realität, keine andere Realität als das Objekt dieser Wissenschaft, wodurch auch der Mensch selbst nur aufgrund dieses Anspruchs wirklich ist und jedes ihn betreffende Wissen nur eine

Weise oder eine Form dieser einzigen Wissenschaft sein kann. Eine Ideologie - der Szientismus und der Positivismus - hat sich hier der Wissenschaft substituiert, aber im Blick dieser Wissenschaft wird die Welt künftig als *Wissenschaftswelt* aufgefaßt.

Jedoch will Ideologie etwas mehr besagen. Was in der Tat von Wichtigkeit ist, ist nicht so sehr diese genannte Meinung, das Wissen identifiziere sich mit der Wissenschaft und die Realität des Menschen sei die eines wissenschaftlichen Objekts. Wichtig ist die Art, wie eine solche Meinung sich seit mehr als einem Jahrhundert verbreitet hat, wobei sie alle übrigen ausschaltete, nämlich alle Kulturleistungen, und sie auf eine Art harmlosen Luxus', Spiels bzw. Spiegels von Illusionen reduzierte. Mehr noch als ihr Gehalt - oder diesen vielmehr verdoppelnd und ihn unter ein besonderes Licht stellend - legt die *Rezeption* der szientistischen und positivistischen Ideologie, ihre außerordentliche Verbreitung unter allen Denkungsarten bei Wissenschaftlern wie bei Unwissenden, die diese Ideologie stützende unumgängliche Bedingung offen. Sie besteht in der Affinität dieser Ideologie mit dem Geist der Zeit oder eher mit ihrer gemeinsamen Bewegkraft, nämlich der Flucht des Menschen weit weg von seinem wahren Wesen, insoweit er sich nicht mehr selbst ertragen kann.

Dies will heißen, daß diese Flucht sich nicht nur auf der Ebene der Ideologie vollzieht, sondern gerade auf jener der Praxis. Die Praktiken der Barbarei tragen alle diese Flucht als ihre tatsächliche *natura naturans* in sich, wodurch ihnen zugleich ihre erschütternde Einheit verlie-

p. 187

hen wird. Keine jedoch weist sie auf so offensichtliche Weise vor wie das Fernsehen. Es mag paradox erscheinen, hier ohne weitere Einleitung von den Medien zu sprechen, die aus dem Grund auf dieselbe Ebene wie die Wissenschaft versetzt werden, weil sowohl durch das Unwissen wie die Gewöhnlichkeit der ersteren hindurch wie im verfeinerten Wissen der zweiten der Mensch letztendlich sich seiner selbst, seines transzendentalen Lebens, zu entledigen versucht oder weil dieses Leben in beiden Fällen in derselben Gestalt, das heißt in der einer solchen Abdankung seiner selbst, fortbesteht. Beobachten wir indes an erster Stelle, daß das Fernsehen zur Welt der Technik, zur Wissenschaftswelt gehört, und dies nicht bloß, weil es auf einem "technischen Verfahren" beruht. Was sich im Fernsehen zeigt, ist genau die Tatsache, daß dieses Verfahren so ins Werk gesetzt wurde, wie man es erfand, nämlich indem von allem abstrahiert wurde, was sich nicht auf sein ihm eigenes Wesen reduzieren ließe, nicht auf die Gesamtheit der Techniken, die dieses Verfahren ermöglichen - mithin Abstraktion vom Leben und dessen Ethik einschließt. Niemand hat sich gefragt, ob es für den Menschen "gut" oder "böse" sein könnte, das heißt in Entsprechung mit der Steigerung des Lebens in ihm oder nicht, dieses Leben auf die Bedingung eines abgestumpften Blicks vor etwas sich Bewegendem zu reduzieren.

Das Fernsehen nimmt seinen Platz in der Welt der Technik ein. Es hat sein Prinzip in der Selbstentwicklung derselben bzw. in deren Selbständigkeit, was heißt, daß sie ein System ist. Es nutzt daher nichts, einige ih-

rer Manifestationen wie zum Beispiel das Fernsehen anzufechten, da dieses System als solches in Frage zu stellen ist. Aber gerade dies ist nicht durchführbar, insofern es ein System ist und jeder darauf zu dessen Abschätzung gerichtete Blick in Wirklichkeit in ihm befangen bleibt. Denn dieser Blick ist stets nur der dem System eigene Blick oder dessen Widerschein, das heißt eine Reflexion des Systems über sich selbst. Jede Kritik, die glaubt, darüber urteilen zu können, wovon sie selbst insgesamt gesehen nur eine Wirkung, einen Avatar, darstellt, kommt daher zu spät.

Wer könnte wirklich das System einschätzen wollen, einen Blick darauf werfen, der seine Quelle anderswo als in ihm, in einem radikal anderen Ort hat, wenn nicht das Leben, das keine objektiv wissenschaftlich erkennbare und bestimmte Totalität ist, weil es keinerlei mögliche Objektivität darstellt und diese unübersteigbar aus sich verwirft? Wer aber trachtet hingegen danach, das Leben - und insbesondere das Individuum, in dem es sich verwesentlicht - auf ein Element des Systems zu reduzieren, das seinen Gesetzen und seiner Struktur unterworfen ist, wenn nicht der Wille zur Lebensverneinung? Jenes Projekt, welches das Leben nicht materiell in seiner faktuellen Existenz unterdrücken will, die für die eines Seienden gehalten wird, aber es wenigstens doch in seinem Wesen verneinen will, nämlich als das transzendental Historiale, worin das *Sein* in sich außerhalb und unabhängig jeder Äußerlichkeit sowie des Seienden in ihr ankünftig wird? Der Strukturalismus im allgemeinen und in all seinen Formen - als linguistischer, ökonomischer, politischer, äs-

p. 189

thetischer, psychischer Strukturalismus ("das Unbewußte als System") usw., überall da jedenfalls, wo er die Absicht hat, das Leben und mit ihm das Individuum auszuschalten - ist nichts anderes als ein Versuch dieses Lebens, sich selbst zu verneinen, das heißt ein Ausdruck seiner Unzufriedenheit. Daß diese Lebensverneinung gerade vom Leben selbst herrührt, ist der Widerspruch eines jeden Strukturalismus und dessen, was ihn in die Absurdität wegtreibt. Daß er trotz der letzteren seine Herrschaft in allen Bereichen des "Denkens" ausgebreitet hat und noch ausbreitet, bestätigt seine tiefgehende Affinität mit einer Welt, die selbst aus der Selbstverneinung des Lebens hervorgeht, das heißt mit der Welt der Technik und der Barbarei im allgemeinen.

Es ist daher unmöglich, die Frage des Fernsehens unter dem Vorwand auszuklammern, sie würde zum Problem des technischen Systems zurückführen, worin sie eingetaucht ist, wenn gilt, daß letzteres wie jedes System dieser Art nur eines dem Schein nach ist, und zwar von dem Augenblick an, wo es eine Referenz zum Leben unterhält, da es insgeheim dann durch dieses bestimmt ist. Wie gezeigt wurde, besitzt so ein ökonomisches System wie der Kapitalismus nur eine illusorische Selbstständigkeit und ist nur ein Pseudo-System in dem Maße, wie jedes der ökonomischen Phänomene, woraus er besteht, in Wirklichkeit durch die subjektive Arbeit hervorgebracht wird, die ihre Existenz vom Leben her besitzt und nur von ihm und seinen spezifischen Eigenschaften aus verständlich ist. Im technisch-wissenschaftlichen System selbst ist dieses Außerspietsetzen

des Lebens in Wirklichkeit niemals vollständig, obwohl dieses System aus der Lebensunterdrückung herrührt. Einerseits bewahrt die materielle Vorrichtung einen Verankerungspunkt im subjektiven Leib, und andererseits geht das Außerspielsetzen des Lebens durch das System auf ganz wesentliche Weise noch aus dem Leben hervor. In ihrer Anwendung auf die Medien bedeutet eine solche Feststellung, daß man sie nicht von der Apparatur aus verstehen kann, die sie entwickeln, sondern nur von dem aus, was jeweils die Folge davon für das Leben ist, das heißt von der Stellung aus, die es durch seine Verknüpfung mit ihnen einnimmt. Die Frage der Medien und insbesondere des Fernsehens unterliegt dann einer wesenhaften Verlagerung: vom Ort der Objektivität aus, wo sich in der Evidenz seiner Erscheinung das instrumentale Sein als solches exponiert, hin zum Ort seines realen Funktionierens als Lebensweise oder als Praxis. Was ist folglich das Fernsehen als Praxis? Jenes Verhalten, worin sich das Leben außerhalb von sich wirft, um sich von sich loszumachen und sich selbst zu entfliehen, da es nicht imstande ist, im genannten Verhalten in sich selbst zu verbleiben und zu ruhen, sich selbst zu genügen und sich aus sich, durch sein eigenes Tätigsein, zu befriedigen. Wenn das Techniksystem im allgemeinen eine solche Finalität der Lebensselbstflucht offenbart, dann erreicht diese mit den Medien ihre äußerste Ausdrucksform. Das Fernsehen ist die Wahrheit der Technik; es ist par excellence die Praktik der Barbarei.

Daß das Fernsehen die Flucht in Gestalt einer Projektion in die Äußerlichkeit ist, läßt sich dadurch zum

Ausdruck bringen, wenn gesagt wird, daß es den Zuschauer in einer Bilderflut ertränkt. Aber bieten uns die Kunst, die bildenden Künste und ebenso die Literatur wie die Poesie nicht auch vor-stellend Bilder an? Indes ist das ästhetische Bild in seiner Subjektivität nur deren Selbststeigerung und somit das Wesen selbst des Lebens in seinem Vollzug: die Kultur. Folglich muß das Fernsbild seinerseits in seinem inneren Bezug zum subjektiven Leben zusammen mit seinem wahren Sitz in demselben eingeschätzt werden. In dieser Hinsicht geht es aus der Langeweile hervor. Die Langeweile ist genau jene affektive Disposition, worin sich die ungenutzte Energie sich selbst offenbart. In der Langeweile steigt zu jedem Augenblick eine Kraft auf, schwillt aus sich selbst an, hält sich bereit für einen Gebrauch, der über sie verfügen möchte. Was aber tun? "Ich weiß nicht, was ich tun soll." Keine der hohen, von der Kultur vorgezeichneten Wege, die es dieser Kraft freigegeben würden, sich gebrauchen zu lassen, sowie der Energie, sich zu entfalten, und dem Leben, sich aus sich selbst heraus zu steigern, um sein Wesen zu vollziehen - keiner dieser Wege bietet sich der Langeweile dar, um sich folglich mittels eines Tuns auf einem solchen eingeschlagenen Weg und in der Erfahrung seines Leidens von dem zu erleichtern, was die Untätigkeit an Bedrückendem aufweist.

Auf den von der Kultur vorgezeichneten Wegen gelangt man allerdings nur vorwärts, insoweit man sie schon seit langem eingeschlagen hat. Die Ausführung - sei es die des Schöpfers, Betrachters oder Lesers - ist dann nur die Fortsetzung des ununterbrochenen Pro-

zesses, durch den das Leben sich kultiviert, das heißt sich einem anderen Prozeß anvertraut, nämlich dem seines ewigen Ankünftigwerdens in sich selbst innerhalb der Selbststeigerung. Was die Zeitlichkeit dieses zweiten Prozesses charakterisiert, ist, daß sie nicht ek-statisch ist, da sie niemals etwas in sich hat, wovon sie durch die Distanz einer Vergangenheit oder einer Zukunft getrennt wäre. Vielmehr verzeitlicht sie sich in und durch ihre Erfahrung als sich-selbst-erfahrend, so daß sie Pathos - und Pathos ganz und gar ist, denn diese Erfahrung ist an sich selbst angelehnt und wie gegen sich erdrückt, ohne daß sich der Abstand irgendeines möglichen Zurückweichens auftäte. Diese Zeitlichkeit ist daher nichts anderes als die Bewegung dieses Pathos, anders gesagt das Historiale des *Absoluten* in der niemals zerbrochenen - und als solcher ununterbrochenen - Fülle seines Erleidens und Erfreuens. Aber diese nie aufgelöste Fülle ist die der *Energie*; sie ist die übermächtige Selbstanwesenheit des Lebens und was dessen Kraft zu jedem Augenblick empfangen läßt. "Zu jedem Augenblick" will heißen: ohne daß es jemals in ihm, in seiner reinen Selbsterfahrung, ein Nicht-mehr- oder ein Noch-nicht-sein dieser Kraft gäbe, eine Weise für das Leben, nicht zu sein. Vielmehr gibt es nur diese Erfahrung, die nicht aufhört und sich nicht anders in ihrer Selbst-Allanwesenheit verzeitlicht denn als das Wachsen der Steigerung.

Dieses Wachsen verlangt "zu jedem Augenblick", das heißt diesem Wachsen entsprechend, seine Befriedigung, das heißt seine Verwirklichung. Die Nicht-Verwirklichung der Steigerung, die wie diese pathisch ist,

p. 192

bildet daher die Langeweile. "Ich weiß nicht, was ich tun soll" will besagen: Zu jedem Augenblick ist die Kraft da und läßt sich auf ihr Sein ein, aber keine der Praktiken, keiner der von der Kultur dargebotenen Wege, erlaubt die Fortführung dieses Sicheinlassens. Dann handelt es sich für diese Kraft, die sich nicht vollziehend verwirklicht, in gewisser Weise darum, sich und ihr Pathos zu vergessen, und zwar mittels der Flucht außerhalb von sich, insoweit in dieser Äußerlichkeit etwas zu jedem Augenblick vor dem Blick zutage tritt und ihn fesselt: das Fernsehbild. "Zu diesem Augenblick" will besagen: Was sich jetzt in der Weltzeit - dem Gesetz dieser Zeit entsprechend - zeigt und sofort darauf verschwindet, muß zu jedem Augenblick wieder durch etwas anderes ersetzt werden, das ebenso inkonsistent, irreell und leer ist. "Inkonsistent", weil das Bild hier nicht mehr wie in der Kunst das Ankünftigwerden der Kraft in sich ist und somit die Konsistenz des Lebens, sondern was im Gegenteil als Selbstdistanzierung die Kohärenz dieser Konsistenz auflösen und im eigentlichen Sinne in die Zerstreung und in die Dissemination des Inkohärenten und Absurden hinausstoßen muß. "Irreell", weil im *Projekt* dieses Hinausstoßens, sollte es sein Ziel erreichen, die Realität des Affekts im eigentlichen Sinne zerstört wäre. Daß dieses Projekt niemals Erfolg hat und der Affekt niemals von sich selbst entlastet wird, will besagen, daß die Langeweile solange wie das Fernsehbild fortbesteht, und zwar als dessen Bedingung wie Realität. "Leere", weil nur vor dem Aufsteigen der Kraft in sich selbst dieses "Vor" als das her-*vorgebracht* wird, was sie unterbrechen und von sich

p. 193

selbst entlasten müßte, nämlich als die Leere dieses Vollen.

Zwischen dem "zu jedem Augenblick" der Kraft, das heißt ihrem Sich-gegebenseins in jedem Punkt ihres Seins, und dem "zu jedem Augenblick" des Fernsehbildes, nämlich der unaufhörlichen Bewegung des Entstehens und Vergehens dessen, was im "Vor" da ist und worin die Kraft durch die Wirkung des bedrückenden Drucks, den sie auf sich ausübt, sich vergessen und Flucht vor sich suchen muß, ist die Entsprechung - oder besser gesagt die ontologische Übereinstimmung - vollkommen. Auf die unverbrüchliche Konsistenz des Ankünftigwerdens des Lebens in sich und somit auf die Ewigkeit dieses Ankünftigwerdens hallt die "Aktualität" wie ein Echo wider, die als Medium das Fernsehen und die Medien im allgemeinen bestimmt, worin diese sich bewegen - als die Luft, die sie atmen. Bevor sie näher bestimmt, was dargestellt wird, ist die Aktualität die des Fernsehbildes als solchen. Sie kennzeichnet die Tatsache, daß unaufhörlich je ein neues Bild emportaucht, worin sich das Leben, das beständig von sich selbst abgewandt wird, beständig verlieren muß. Was aktuell ist, ist dies oder jenes, was vor dem Blick "da" ist, allerdings unter der Bedingung, unmittelbar einem anderen Da-Seienden Platz zu machen, kurz gesagt, sich ins Nichts zu stützen. Aber das neue Da-Seiende ist demselben Schicksal geweiht. Das Aktuelle macht folglich in Wirklichkeit etwas ganz anderem Platz, nämlich der Bewegung selbst, Platz zu machen, emporzutauchen und zu verschwinden. Und diese Bewegung ist jene, durch die das Leben sich beständig von sich abwendet. Es ist die

Bewegung einer beständig enttäuschten Neugier, die dadurch stets wiedergeboren wird - die Bewegung selbst des Fernsehens: "Im Fernsehen, da muß sich etwas abspielen."

Das Emportauchen des als solchen, das heißt konkret betrachteten Bildes, das sich unaufhörlich neu hervorbringt, ist der Entwurf eines vorgezeichneten und offenen Platzes, damit etwas diesen einnehme, worin man sich verlieren kann. Das Verschwinden ist das Verschwinden dieses Etwas, anders gesagt die Freigabe des Platzes, damit sich ein anderes Etwas seinerseits dort hineinbegebe. Emportauchen und Verschwinden sind somit nur der stets wiederaufgegriffene Akt des Lebens, sich von sich loszumachen. Nur durch das Licht eines solchen Akts wird das Verschwinden ganz einsichtig. Es setzt voraus, daß der Bildgehalt in sich keinerlei Interesse hat; er ist von vornherein dazu bestimmt, durch einen anderen ersetzt zu werden. Um eine wirkliche Aufmerksamkeit zu wecken und für sich selbst Geltung zu haben, würde im Gegenteil beinhalten, daß der Bildgehalt verharret und seine Wahrnehmung beim Zuschauer die Steigerung von dessen Sinnlichkeit und Verstehen hervorruft. Weiterhin, daß der Geist, der mit dieser inneren Arbeit beschäftigt ist, sich im Bild festmacht, und letzteres - anstatt im Verschwinden verfangen zu sein - diesem entweicht, um gleich dem ästhetischen Bild jenseits der Zeit in jener Allzeitlichkeit unbeweglich stehenzubleiben, die dem kulturellen Gegenstand zugehört und ihn für die Kontemplation bestimmt. Denn dann würde das Leben nicht mehr versuchen, sich selbst in einem solchen Bild zu entfliehen;

vielmehr würde es sich in ihm, das heißt in sich selbst, verwirklichen.

Genau das untersagt die "Ästhetik" des Fernsehens, welche die Verneinung jeglicher Ästhetik ist, nämlich das "Direkte": die Tatsache, daß alles ohne Ausarbeitung noch Vorbereitung "aus dem Leben gegriffen" sein muß, weil die Wahrheit insgesamt gesehen sich auf die Rohheit des Faktischen reduziert - auf das Augenblickshafte und damit auf das Verschwinden und auf den Tod. Wenn dieser sich als Ideal der Kunst selbst anbietet, wenn das Werk dazu bestimmt ist, wie eine Zeitung weggeworfen zu werden, und was für würdig befunden wird, da zu sein, jenes ist, das morgen keinerlei Bedeutung mehr haben wird und folglich auch keine in sich hat, dann kommt tatsächlich der Grund dieser Welt, die Selbstzerstörung, die Selbstverneinung des Lebens, ja der Tod an die Oberfläche und gibt uns sein scheußliches Gesicht zu erkennen. Daß das Fernsehen ein Vorbeiziehen von Bildern ist, diese Abfolge sich nach einem rasenden Rhythmus fortsetzt, der Apparat zu allen Zeiten und an jedem Ort funktioniert, die Programme sowie in jedem Haus die Empfangsgeräte zu vervielfachen sind, damit dieses Vorbeiziehen von Bildern niemals unterbrochen werde - dies liegt folglich nicht an der Fernsehapparatur und an der technischen Vorrichtung als solcher, sondern am ontologischen Wesen des Fernsehens und an seiner vollkommenen Entsprechung mit unserer Welt, anders gesagt am Fernsehen als Praxis und an der Aktualität, die dieses Wesen definiert.

p. 195

Die Aktualität bestimmt, was aktuell ist. Ist dies nicht eine Evidenz? Nur bestimmt die Aktualität das Aktuelle nicht auf ganz unmittelbare Weise, wie man zu glauben vorgibt. Ist das Aktuelle nicht, was ganz schlicht, jetzt und objektiv da ist? Was jetzt da ist, in diesem Augenblick, der zur gleichen Zeit in der Welt insgesamt anklingt, ist gerade die Welt insgesamt: die Totalität der Ereignisse, Personen und Dinge. Folglich ist zu wählen. Und was leitet diese Wahl? Die Medien werfen über das Ganze der Realität ein Raster und halten von ihr nur das zurück, was diesem Raster entspricht: den bewaffneten Raubüberfall vom Morgen; die Pferderennen von Vincennes bei Paris und den Bericht über die Rennwetten, den nichtssagenden Satz irgendeines politischen Possenreißers auf Reisen; den Kursverfall des Goldes (oder dessen Hausse); das Interview der Portierfrau des Wohnhauses, von dem angenommen wird, daß es der Stelle am nächsten liegt, wo das kleine Mädchen vergewaltigt wurde; die Ankunft der Atlantiküberquerer im Segelschiff oder der Etapenteilnehmer der Tour de France im Radrennsport; schließlich die Literatur zur Zeit der Preisverleihung, wenn sie selbst einem Rennen mit Favoriten, Außenseitern usw. gleicht. Nimmt man diese Ereignisse im Verlauf ihrer Abfolge oder in ihrer Gegenüberstellung auf der Seite einer Zeitung, so bieten sie ein gemeinsames Merkmal: die Inkohärenz. Denn isoliert betrachtet, läßt sich jedes von ihnen als punktueller Vorfall zusammenfassen. Weder Umstände noch Folge sind mit ihm gegeben. Den Faden seiner Kausalität, Finalität, Bedeutung und seines Wertes knüpfen hieße den-

ken, verstehen, vorstellen, das Leben sich selbst zurückgeben, während es hier darum geht, es auszulöschen. Nichts gelangt in die Aktualität als unter dieser zweifachen Bedingung der Inkohärenz und Oberflächlichkeit, so daß das Aktuelle das Bedeutungslose ist.

Was durch diese Bedeutungslosigkeit in die Aktualität eintritt, hat sich dadurch selbst allen Ernstes vorgenommen, sie auch wieder zu verlassen, da es nur gesetzt wurde, um aufgehoben zu werden. Man beklagt heute, daß die verschiedenen Produktionen des Fernsehens wie Berichterstattung, Film und Theaterstück von Reklamespots unterbrochen werden, die den Fernsehschauer dazu bringen, unaufhörlich von einem Programm zum anderen überzugehen, das ebenso konsistenzlos ist wie jenes, welches er soeben verläßt. Aber muß man nicht feststellen, daß die Medien mit diesem ständigen Springen von Bild zu Bild und durch ihre folgenlosen Serien ihr Wesen realisieren? Das Aktuelle *ist* nicht nur das Inkohärente und Bedeutungslose, es *muß* es sein! Je absurder das Fernsehen ist, umso besser erfüllt es seine Aufgabe.

Die Medien verderben alles, was sie berühren. Wenn es bei ihnen vorkommt, etwas Wichtigem oder sogar Wesenhaftem zu begegnen - einem Werk, einer Person, einer Idee, so versetzen sie es dank der Tatsache selbst der Unterwerfung unter die Aktualität sogleich in das Inkonsistente. Denn durch diese Weise, für einen Augenblick im "Vor" da zu sein, ist das Sein dieses *Wesenhaften*, nämlich die Lebenssteigerung in sich nach der ihr eigenen Zeitlichkeit, nicht mehr möglich. Folglich gibt es eine Zensur, die den Medien eigen ist. Es han-

p. 197

delt sich nicht nur um eine politische Zensur, wie sie gewöhnlich geschieht und wie man sie an der mehr oder weniger heuchlerischen Anstrengung erblicken kann, mit der die politische Macht ihre Kontrollversuche verbirgt. Auch ist nicht jene ideologische Zensur gemeint, welche die Stereotypen einer Epoche zusammenliest und alles durch sie hindurch filtert, was nach Kommunikation und Austausch strebt. Schwerwiegender, radikal und unerbittlich und letztlich entscheidend ist jene Form der Zensur, durch die alles Kulturelle aufgrund seiner Natur selbst sich erbarungslos vom Einen-Augenblick-lang-im-"Vor"-da-zu-sein ausgeschlossen findet. Letzteres bildet eine Art neuer Existenzdimension, die den Medien eigen und für die moderne Welt charakteristisch ist. Wir nennen sie die mediale Existenz.

Nicht mehr als das Technikuniversum, wovon sie ein Produkt darstellt, ist auch die mediale Existenz keineswegs von jeder Berührung mit dem Leben getrennt, weil das Leben als sein erstes Ankünftigwerden in sich die Bedingung des Seins selbst ist und somit von allem, was ist. Die äußerste Berührung des Technikuniversums und der medialen Existenz mit dem Leben ist genau der Wille des Lebens, sich zu entfliehen. Daß die mediale Existenz die Folge eines solchen Willens ist, läßt sich daran sehen, daß das Leben in dieser Existenz nichts mehr tut. Es begnügt sich damit zuzuschauen, und zwar nicht wie der Betrachter eines Kunstwerks hinschaut, sondern es ist eben nur ein Zuschauen der genannten Art: als Nichtstun, ohne Entfaltung irgendeines der inneren Vermögen des Lebens - nicht einmal

des Vermögens des Schauens. Somit gibt es eine Art zuzuschauen, ohne zu schauen, ohne zu sehen, die als Korrelat ein mediales Bild beinhaltet, das nicht nur "leicht", sondern nichtig ist. Diese Nichtigkeit findet ihren Ausdruck im Selbstverschwinden des Bildes zu jedem Augenblick.

Seine letzte Berührung mit dem Leben bestätigt das mediale Bild dadurch, daß es immer eine Repräsentation dieses Lebens ist: Jemand, der gerade spricht, oder der blitzschnelle Schuß des linken Außenstürmers, der den Ball tief ins Netz hineinstößt. Daß in dieser letzten Berührung mit dem Leben das Projekt desselben darin besteht, sich von sich selbst loszumachen, das heißt, zumindest nichts zu tun, zeigt die mediale Existenz als solche: *eine Existenz durch das Mittel der Medien*, wo es sich darum handelt, nicht durch sein eigenes Leben zu leben, sondern durch das eines anderen, der erzählt, sich erregt, sich entkleidet und den Liebesakt anstelle des Zuschauers vollzieht.

Die Triebe bestehen beim Fernsehzuschauer ungeformt in ihrer rohesten Gestalt weiter: die Kraft als Gewalt, die Liebe als Erotik, die Erotik als Pornographie. Und für diese Triebe, die auf ihren einfachsten Ausdruck reduziert sind, handelt es sich nicht einmal mehr darum, sie wirklich zu aktualisieren, sondern nur irgendein imaginäres Ablenkungsmittel zu erhalten. Weil dies so ist und *die mediale Existenz im allgemeinen diese imaginäre Sättigung* darstellt, deshalb findet das Fernsehen seine Vollendung und seine Wahrheit im Voyeurismus und in der "Exklusivnachricht" des Jahrhunderts: im mitgefilmten Kollektivmord - mittels ein-

greifender Banden von Strolchen - an stumpfsinnigen Zuschauern eines Fußballspiels, und zwar als ein Mord in der aufsehererregenden Weise des Einschlagens, Zusammendrückens, Zerquetschens, Zertretens und Erstickens. Ein entsetzlicher Anblick - dieses umgeworfene, mit Füßen getretene Leben, zerquetscht, erdrückt und verneint!⁶ Aber diese Verneinung des Lebens ist nicht von derjenigen verschieden, die täglich beim Versammeln von Millionen menschlicher Wesen vor ihrem kleinen Bildschirm vorherrscht. Das Entsetzliche dieser Verneinung ist nicht von demjenigen des Schauspiels verschieden, an dem sie sich an jenem Abend weiden durften. In ihm erglänzte für einen Augenblick vor ihren sinnesgetäuschten Augen die Wahrheit der medialen Existenz, die eigene Wahrheit der Zuschauer.

Die Menschheit, die sich auf die mediale Existenz einläßt, durchläuft die absteigende Spirale, auf deren Weg die Vermögen des Lebens nacheinander die verschiedenen Praktiken des Empfindens, Verstehens und Liebens fallenlassen, die in der opferreichen Geschichte der Kultur entdeckt und bewahrt wurden; wo jeder Erwerb mit einem Verzicht, mit einem Zuwachs an Mächtigkeit bezahlt wurde. Unter diesen Bedingungen gewinnt ein einzelnes Ereignis, dem noch nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt wurde und wodurch jene Institution ihrerseits fortgerissen wurde, welche die Weitergabe und Entwicklung der Kultur zu ihrer Auf-

⁶ M. Henry spielt hier auf eine direkt mitgefilmte Szene aus einer Fußballübertragung an, die vor wenigen Jahren im französischen Fernsehen gesendet wurde (Anm. d. Übers.).

gabe hatte, eine dramatische Bedeutung: nämlich die Zerstörung der Universität.

7. Die Zerstörung der Universität

p. 201 Wenn eine Sache sich ihrem Ende zuneigt, dann ruht die Ursache ihres nahen Todes in ihr oder außerhalb von ihr. Im Fall der Universität, wobei die französische Universität hier als ein beispielhafter Fall genommen wird, kann das Prinzip ihrer Zerstörung sowohl in ihrer eigenen Realität wie in der ihres Umfeldes gelesen werden. Es ist dasselbe Prinzip, das zweimal oder vielmehr in einer einzigen Gesellschaft wirkt, wo die nach und nach sie insgesamt entstellende Barbarei gerade die Beibehaltung einer Universität unmöglich macht, die deren Begriff entspricht.

Was ist die Universität? Ihrem Sinn zufolge, den sie gleicherweise von der Etymologie wie von ihrem historischen Ursprung her besitzt, bezeichnet *Universität* - *universitas* - ein ideales Feld, das von den sie regierenden Gesetzen gebildet und definiert wird. Weil Gesetze als solche universal sind und überall wirken - zumindest im ihnen unterworfenen Bereich - wird dieser sichtbar oder verborgen von einer Universalität berührt, die aus ihm eine homogene Totalität macht. Gehorcht jedoch nicht jede menschliche Organisation und somit jede Gesellschaft Gesetzen, die zuerst und in sich selbst die Gesetze des Lebens sind, bevor sie in einem legislativen oder juristischen Kodex repräsentiert werden? Von diesen Gesetzen haben uns unsere vorherigen Analysen

p. 202

einerseits gezeigt, daß es sich um praktische Gesetze handelt, die als solche für eine Ethik in deren Ursprungsform als Ethos konstitutiv sind, das heißt für eine Ethik, die dem Leben und der Gesellschaft im allgemeinen koextensiv ist. Andererseits sind diese Gesetze des Lebens jene seiner Bewahrung und Steigerung. Auf diese Weise ist jede Gesellschaft von Natur aus ein Kulturbereich.

Geben wir zunächst genauer den Status an, den die Universität von ihrem historischen Ursprung her inne hat. Zu einer bestimmten Zeit - dem 13. und 14. Jahrhundert im Abendland - haben Papst, Kaiser oder König durch eine jeweils feierliche und folgenbewußte Entscheidung eine Universität gegründet oder gestiftet, deren Institution im folgenden bestand: Um die Verwirklichung gewisser Aufgaben und die Tätigkeit derjenigen zu ermöglichen, die sich ihnen widmeten, galt es, besondere Gesetze festzulegen, die von den sonst für die übrige Gesellschaft geltenden verschieden waren. Die Universitäten haben sich also überall, wo dies der Fall war, in einer grundsätzlichen Marginalität gebildet, die bewußt und nicht nur bloß faktuell oder zufällig war. Die unverstandene Spur dieser Marginalität stellen wir heute noch fest, wenn hervortritt, daß die gewöhnlichen Autoritäten wie Polizei und Justiz nicht das Recht haben, ins Innere eines Universitätscampus einzudringen, es sei denn unter ausdrücklicher Aufforderung eines Dekans oder Präsidenten, der im Namen der Universitätsinstitution als solcher spricht.

Aus einer solchen Marginalität ergibt sich, daß der Begriff der Universität einen Widerspruch einschließt,

wenn gilt, daß das von diesem Begriff Intendierte, nämlich eine begrenzte Universalität als Ausnahmefall, sich wie ein monstrum logicum anbietet. Aber dieser Widerspruch verweist uns unmittelbar an die Frage: Warum sollen die Gesetze und Vorschriften, die von denen in einer Gesellschaft allgemein geltenden unterschieden sind, und diese paradoxe Universalität eingerichtet werden? Eine solche scheinbar formale Frage erhält eine absolut konkrete Bedeutung, sobald man sich in der Tat daran erinnern will, daß die Gesellschaft als solche, als allgemeines Wesen, nicht existiert und die genannten Gesetze in Wirklichkeit die Gesetze des Lebens, seiner Bewahrung und Steigerung, sind. Allerdings existiert das Leben seinerseits weder unter dem Aspekt eines Begriffs noch einer allgemeinen Wesenheit. Insofern das Leben sich selbst erfährt und nur als diese Selbsterfahrung "ist", bringt es sich jeweils in Gestalt eines *Sich*, als die Wirktatsächlichkeit dieses Sich und als dessen effektive Erfahrung hervor. Es gibt mithin weder *die* Geschichte noch *die* Gesellschaft, sondern nur "lebendige Individuen", deren Geschick dasjenige des *Absoluten* ist. Und dieses wird als absolute Subjektivität nur durch die unbegrenzte Vielzahl der Monaden ankünftig, deren einzige Grundlage dieses Absolute bildet.

Was unser Problem betrifft, so findet die oben erwähnte Situation folgenden Ausdruck. In ihrer Tätigkeit, durch die Individuen die notwendigen Güter für ihr Weiterleben produzieren und die zu jeder Zeit sowie für jeden Produktionszweig typische Formen annimmt, sind die Individuen der Ort von Erfahrungen,

die nichtsdestoweniger gemeinsame Erfahrung bieten, auch wenn es jeweils Erfahrungen eines *Sich* sind. Denn die "Gesetze der Gesellschaft" sind die typischen Formen dieser Tätigkeit, und zwar mit ihrem Gefolge an theoretischen, ideologischen und insbesondere juristischen Repräsentationen. Es sei nochmals betont, daß es möglich ist, in und dank der Repräsentation eine allgemeine Nomenklatur der gesellschaftlichen Praxis abzustecken, deren Wesen jedoch in sich unrepräsentierbar und monadisch bleibt. Daß nunmehr von "Epochen", das heißt von einer "Geschichte" typischer Formen dieser Produktionstätigkeit, gesprochen werden muß, ergibt sich letztlich daraus, daß in jeder Monade das Leben nicht nur Bewahrung, sondern Steigerung ist. Auf diese Weise bestimmt das "Mehr" als das "Mehr seiner selbst" (wonach jede Tätigkeit strebt, weil sich solches Mehr schon auf der Ebene des sogenannten materiellen Lebens realisiert) dieses materielle, Güter produzierende Leben als einen "Fortschritt" bzw. als eine zumindest virtuelle Verwandlung im Sinne einer Selbstverwandlung, die aus ihr mit anderen Worten eine Kultur macht.

Ob sich dieses Mehr nun erfüllt oder nicht, ob es sich um eine Kultur im eigentlichen Sinne oder um eine Phase der Rückbildung handelt: ein allgemeines Gesetz jeder Gesellschaft ist es, daß in ihr nur ein Teil der Tätigkeiten, die ihre Praxis bilden, jenen typischen Formen gehorcht, von denen wir gesprochen haben und welche die soziale Arbeit der Ökonomie definieren. Weil gerade diese Tätigkeiten solche von gegebenen Individuen sind, ist ihre Geschichte zunächst nicht die

p. 204

der Gesellschaft, ist nicht *die* Geschichte, das heißt die Geschichte dieser typischen Produktionsformen, sondern jene der Individuen. Es ist deren Geschichte, die nicht im 14. und im 20. Jahrhundert beginnt; vielmehr beginnt sie mit ihrer Geburt, und zwar mit ihrer transzendentalen Geburt selbstverständlich, nämlich mit der ersten stummen Wirktatsächlichkeit der absoluten Subjektivität in ihnen. Von diesem Nullpunkt der Anfangs*parusie* aus geschieht eine außerordentliche Entwicklung, welche die reine Entwicklung des seinem eigenen Wesen übergebenen Lebens ist, wozu die Übergabe an den kontinuierlichen Prozeß seiner Bewahrung und Steigerung gehört. Der Leib zum Beispiel, der sich auf das unbewegliche Pathos seiner Ursprungsleiblichkeit stützt, "erwacht". Jedes seiner Vermögen baut sich nach und nach durch ein Wirken auf, das seine unterschiedlichen Konstitutionsphasen miteinander verkettet, so daß sich dieses Vermögen ausüben kann. Und genauso ist es für eine jede der Seelenkräfte.¹

An sich scheint eine solche Entwicklung unendlich zu sein. Sie besteht im Ins-Werk-setzen der Subjektivität und ist somit zweifach. Einerseits handelt es sich hierbei um die Selbstaktivierung des Pathos, in dem sich unser Sein innerlich erbaut. Daher gibt es eine Kultur des Gefühls, die zwar nicht die Kultur diese oder jenes Gefühls ist: des Vergnügens, des Hasses, des Sadismus

¹ Für eine phänomenologische Beschreibung dieses Leiberwachens im Schoße der Anfangs*parusie* vgl. das Gedicht von Guenadi Aïgui, *Le Cahier de Véronique*, Paris: Le Nouveau Commerce 1984.

usw., sondern des Gefühls selbst als solchen, nämlich eines Sich-selbst-empfindens des Sich-selbst-empfindens, das sich bis zu dem hin steigert, was sich eine ontologische Trunkenheit nennen ließe. Die Mystik ist die eigentliche Disziplin, welche die Selbsterfahrung des Gefühls in seinen grundsätzlichen Möglichkeiten im Blick hat.² Als solche ist die Mystik deshalb eine wesenhaft praktische Disziplin. Jedoch ist sie in jeglicher Tätigkeit der Kultur gegeben, so daß deutlich gezeigt werden muß, warum. Durch die Selbstaffektion kommt in der Tat jedes Vermögen oder Können zu sich: das des Sehens mit den Augen wie des Verstehens mit dem Verstand, das des Einbildens wie Erinnerns. Die Entwicklung eines jeden dieser Vermögen beinhaltet mit hin dessen ursprüngliche Selbstaffektion, die sich steigert, wobei sie es in jedem Stadium seiner Wirktatsächlichkeit ermöglicht und sich so in ihm wie mit ihm vertieft. Wie es Aristoteles³ unbefangen schrieb, wird deshalb jede Tätigkeit von einer "Glückseligkeit" begleitet - nicht dank einer zufälligen, obgleich auch dann noch günstigen Verbindung, sondern aus dem wesenhaften Grund, daß jeder Akt, wie der Akt des Sehens zum Beispiel, sein Sein im Pathos und ganz genau in seinem eigenen Pathos hat. Jede Steigerung des Sehens, und zwar in seiner wiederholten Ausübung, ist dadurch

p. 206

² Zur Bedeutung der Eckhartschen Mystik für M. Henry vgl. dessen Studie "Hinführung zur Gottesfrage: Seinsbeweis oder Lebenserweis?", in: Ders., *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, Freiburg/München 1992, hier bes. 261 ff. (Anm. d. Übers.).

³ Vgl. z. B. *Metaphysik*, 9. Buch: 1046a ff. (Anm. d. Übers.).

selbst die Erhöhung seines Pathos, anders gesagt seiner Selbstentwicklung nach deren eigenen Gesetzen, nämlich nach dem Grundgesetz der Umkehrung des Leids in die Freude. Darüber hinaus ist es dieses innerste Gesetz des Lebens, das ununterdrückbare und unerträgliche Leid des Seins, sofern letzteres in sich geworfen ist und mit dem Rücken zu sich selbst steht - ist es dieses Leid, das die Kraft des Lebens wie die Kraft eines jeden seiner Vermögen ausmacht. Das Leid gibt diese Vermögen dem Sein im eigentlichen Sinne und nötigt sie nacheinander dazu, sich zu entfalten; nötigt so das Sehen, mehr zu sehen, und in der kontinuierlichen Selbststeigerung seiner Schau und seines Pathos führt das Leid dieses an sein Ende, zur Implosion des Leidens in der Trunkenheit des *Grundes*.

Alle Akte und Vorgänge, die soeben kurz in Erinnerung gerufen wurden, sowie die Gesetze, die sie beherrschen, das heißt in Wirklichkeit sie ausdrücken, bilden das Feld der Universität, definieren es und gehören ihm zu. Worin stellen sich solche Akte jenen entgegen, die die Menschen in ihrem alltäglichen Leben ausführen? Worin unterscheiden sich ihre Gesetze von den gewöhnlichen Gesetzen der Gesellschaft? Darin, daß sie keine andere Motivation als die Selbstmotivation des Lebens haben, nämlich den Druck, den dieses ständig auf sich selbst ausübt, um seine Kraft zu entfalten. Ein solcher Prozeß ist also jener der in ihrem reinen Zustand gefaßten Kultur, und sein Vermögen der Kulturwerdung erscheint umso wirkungsvoller, als er mit dem Nullpunkt der *Geburt* beginnt. Sein Hauptmerkmal ist der Fortschritt. Dieser ist abhängig von einer Lehrzeit,

von einem Unterricht, kurz gesagt von einer Erziehung, die in der Tat mit der Geburt beginnt und zunächst Angelegenheit der Eltern ist. Aber die Universität tritt an ihre Stelle und die mannigfachen Fortschritte des Schülers und dann des Studenten in allen Bereichen, praktischen wie theoretischen, sind der Widerschein dieses Prozesses der Selbstentwicklung des Lebens oder verschmilzt vielmehr mit ihm.

Deshalb ist zu wiederholen, daß dieser Prozeß seinen Zweck in sich, das heißt im Leben hat. Die Gesamtheit der Vermittlungen, die in der Universität auftreten, sind nur scheinbar solche: *Besitz von einer Sprache, von einem Wissen, von einer Technik ergreifen, und zwar in und durch einen Unterricht, ist niemals etwas anderes, als von sich selbst Besitz ergreifen*, insofern der leibliche oder intellektuelle Akt, den es jeweils zu wiederholen gilt, in und durch diese Wiedergabe zum eigenständigen Akt desjenigen wird, der "versteht". Der menschliche Reichtum andererseits sowie die Kulturmodelle, die sich heute für jedermann anbieten, der Zugang zu ihnen hat, bewirkt, daß dieser Prozeß der Wiederholung kein Ende kennt. Selbst für denjenigen, der sich auf ein bestimmtes Gebiet begrenzt, gibt es immer etwas zu lernen. Es gibt keinerlei Grund, die Universität zu verlassen. Um so mehr als der Wissenserwerb außerdem nur eine Bedingung für die Schöpfung neuer Wissensformen ist, so wie die Bewahrung des Lebens im allgemeinen nur die seiner Steigerung ist. Die Finalität der Universität ist auf jeden Fall klar: das Wissen in Lehre oder Unterricht weiterzuvermitteln und es in der Forschung zu steigern.

In der Gesellschaft hingegen und in der Praxis, die deren Gehalt bildet, haben die Akte, worin sich diese Praxis ausprägt, nicht die Lebenssteigerung bei demjenigen zum Zweck, der die Akte ausführt. Es handelt sich darum, ein Werkstück zuzurichten, einen Scheck zu überprüfen, einen Druck zu berechnen. Eine Methode, der sich die Handlung anzupassen hat, erlegt sich dieser von dem Augenblick auf, wo sie anerkannte und als solche bezahlte Arbeit geworden ist. Von dieser Arbeit läßt sich einerseits sagen, daß sie eine Lehrzeit und mithin einen Unterricht voraussetzt, andererseits in sich aber subjektiv bleibt. Lehrzeit und Unterricht, die das Individuum zur Ausübung der Arbeit in die Lage versetzen, wurden allerdings in dem Stadium der Qualifikation unterbrochen, das erforderlich war. Das Individuum hat die Universität verlassen, um in das aktive Leben einzutreten. Damit erleidet die Tätigkeit zugleich eine wesentliche Veränderung, indem sie aufhört, in einen selbständigen und unbegrenzten Fortschritt der Vervollkommnung eingebettet zu sein, um sich nunmehr festen Modellen anzupassen. Eine Tätigkeit, die zu typisierten und stereotypen Weisen erstarrt und in einen materiellen Produktionsprozeß eingelassen ist, womit sie sich identifiziert, ist die Art der sozialen Praxis in ihrem Unterschied zum universitären und kulturellen Leben als solchen.

Sicher hat diese in ihrer Gesamtheit betrachtete soziale Praxis noch (bis hin zur Heraufkunft des technischen Zeitalters zumindest) ihren Ursprung und ihren Zweck im Leben, da sie nichts anderes als die Gesamtheit der Vermittlungen ist, durch die sich das Leben zu einer

gegebenen Epoche nach deren Normen und Möglichkeiten vollzieht. Aber 1) ist dieser Vollzug auf seinen materiellen Aspekt reduziert, das heißt auf die Produktion und auf den Verbrauch von Gütern, die für das leibliche Leben unmittelbar nützlich sind (Nahrung, Sexualität, Kleidung, Wohnung, Gesundheit), während der Teil der intellektuellen, ästhetischen und geistig-spirituellen Bedürfnisse und Güter beständig abnimmt; und zwar weil 2) die Entwicklung des Lebens und der Kultur innerhalb der aus der Galileischen Revolution hervorgegangenen Welt den Platz einer autonomen technischen Entwicklung überläßt, die den Produktionsprozeß in seiner Gesamtheit beherrscht, indem sie ihn nach ihrem Willen anordnet und organisiert. Auf diese Weise ist 3) das Individuum mit einer Transzendenz konfrontiert, die immer opaker und unverständlicher wird.

Einerseits erlegt sich die Gesamtheit der Vermittlungen, durch die sich der materielle Produktionsprozeß gemäß den vorgezeichneten Modalitäten der Arbeitsteilung vollzieht, diesem als eine riesige Totalität auf, die sich vor ihm erhebt und in deren Schoß er einen ebenso kleinen wie im voraus definierten Platz finden muß. Andererseits ist dieses polypenartige Bündel aufgelegter Tätigkeiten nicht mehr jenes des Lebens, sondern der Technik. Wenn eine dieser Tätigkeiten jedoch, und zwar notwendigerweise, die eines Individuums wird, das sie zu seiner Aufgabe hat, so erleidet es diese in einer Passivität, die nicht mehr die des Lebens sich selbst gegenüber ist, wie im Fall des Bedürfnisses, sondern es ist eine Passivität der Tätigkeit hinsichtlich des-

p. 209

sen, was dem Individuum am meisten fremd ist, nämlich eine technische Vorrichtung. Eine solche Passivität bedeutet für das Individuum eine radikale Entfremdung. Nicht als würde dieses Individuum durch Wirkung irgendeiner magischen Transsubstantiation anders, als es selbst ist, sondern weil die Tätigkeit, die es im materiellen Produktionsprozeß und letztlich im technischen Prozeß des Universums übernimmt, nicht mehr ihren Grund in seinem eigenen Leben hat.

Universität und *Gesellschaft* stehen sich daher wie zwei entgegengesetzte Wesenheiten einander gegenüber. Dieser Gegensatz ist nicht mehr jener, der ursprünglich vorherrschte. Das Abgesondert-sein der Universität, das von der weltlichen Macht anerkannt und zugebilligt wurde, spiegelte eine Unterschiedenheit der Aufgaben auf dem Boden einer Wesensgemeinschaft wider. Ein und derselbe Prozeß, nämlich in beiden Fällen derjenige der Selbstrealisierung des Lebens, nahm indes zwei Formen an: auf der einen Seite den Erwerb von Kenntnissen und das Lernen durch Unterricht, auf der anderen Seite die ökonomische Tätigkeit. Weil die dauerhafte Totalität als "Gesellschaft bei der Arbeit" erscheint und von Individuen gebildet wird, die sich in sie nur im Maße ihres Erwachsenwerdens und eines Ausbildungsabschlusses integrieren, waren die Gesetze dieser Ausbildung als Erwerb von Kenntnissen und Handlungswissen von den Gesetzen ihrer gewöhnlichen und monotonen Ausübung in einem Beruf verschieden. So hatte die Universität ihre Aufgabe und folglich eigene Normen, Rhythmen und Regelungen, deren Besonderheit abzustreiten niemandem in den Sinn kam.

p. 210

Heute beruht der Gegensatz von Gesellschaft und Universität nicht mehr auf der einfachen Unterscheidung ihrer Aufgaben. Es sind nicht nur zwei verschiedene, sondern heterogene Wesen, die sich einander ausschließen und sich in ihrem Kampf gegenüberstehen, der nur ein Kampf auf Leben und Tod sein kann. Wie wir gezeigt haben, ist es das entscheidende Merkmal der modernen Welt, daß das Leben aufgehört hat, die Grundlage der Gesellschaft zu bilden. Seit Beginn der Zeiten war die Gesellschaft eine Produktions- und Verbrauchsgesellschaft, die ihre Substanz in jener der Individuen schöpfte. Man wird einwenden, daß ein solcher Sachverhalt fortbesteht und nicht verschwinden kann. Das Leben ist das Unumgängliche und Uneinnehmbare, das Alpha und Omega jeder Organisation und jeder menschlichen Entwicklung, und zwar weil es die transzendente Humanitas definiert: das Empfinden, Verstehen, Einbilden, Handeln und vor allem das Erleiden und Erfreuen, ohne die es weder Humanitas noch den Menschen gibt.

Doch treten wir in eine unmenschliche Welt ein. "Unmenschlich" bezeichnet nicht irgendein Werturteil, das von oben herab über die Welt gefällt würde und deren Unempfindsamkeit bedauert. Es kann auch nicht gesagt werden, daß die Gesellschaft jeden Bezug zu den Bedürfnissen der lebendigen Subjektivität, zum Trinken und Essen, verloren hat. Gerade dies ist unmöglich. "Unmenschlich" bezeichnet die ontologische Erschütterung, durch deren Wirkung das Leitungs- und Organisationsprinzip einer Gesellschaft, die ihre Substanz im Leben findet, dieses Leben allerdings nicht mehr ist,

sondern eine Summe von Kenntnissen, Prozessen und Verfahrensweisen, zu deren Erstellung und Anordnung das Leben so weit wie möglich beiseite geräumt wurde. Eine solche Situation, wie sie in diesem Buch beschrieben wird, ist die der Barbarei, die unserer Zeit eigen ist. In der Gesellschaft, die sie heraufführt, gibt es keinen Platz für eine Universität mehr, wenn diese als der Ort von Unterricht, Lehre und Forschung die Gesamtheit der Prozesse zur Selbstentwicklung und Selbstverwirklichung des Lebens vereinigt.

Die Zerstörung der Universität durch die Technikwelt nimmt eine zweifache Gestalt an: zunächst die Aufhebung der Grenze, die als Hinweis auf ihre funktionale Unterscheidung bisher Universität und Gesellschaft voneinander trennten. Nachdem diese Schranke einmal niedergerissen ist, tritt an zweiter Stelle die Technik in den Schoß der Universität selbst ein und vernichtet diese als Ort der Kultur. Aufgrund ihrer Wichtigkeit müssen diese beiden Ereignisse Gegenstand einer genauen Standortbestimmung sein.

Die Beseitigung der spezifischen Marginalität der Universität ist eine ausdrückliche Forderung, deren wahre Bedeutung indes durch die ideologischen Motivationen verdeckt wird, auf die jene Forderung sich beruft und die ihrerseits zweifacher Natur sind, nämlich politisch und fachlich-beruflich. Vom politischen Standpunkt aus und im Namen der Gleichheitsideale der Demokratie bestreitet man einer Institution und jenen, die ihr dienen, das Recht, eine Ausnahme von der allgemeinen Regel und eben ein gesondertes Feld mit seinen eigenen Normen und Regeln zu bilden, die entsprechend

als unbegründete Privilegien aufgekündigt werden. Wie ließe es sich ertragen, was die Arbeitszeit betrifft, die im Prinzip dieselbe für alle ist, daß im Universitätsunterricht zum Beispiel die Fakultätsprofessoren jahrzehntelang ihren Dienst auf drei oder vier Wochenstunden beschränkt gesehen haben - und dies für sechs Monate im Jahr! Daß sich die Verpflichtung der Lehrer an Gymnasien oder Einrichtungen, die diese ersetzt haben, ebenfalls auf fünfzehn bis zwanzig Stunden begrenzen, und zwar mit Ferien, die hier ebenfalls länger sind als bei anderen Lohnempfängern? Wird die politische Gleichheitsforderung an ihr Ende getrieben, so drückt sie sich wie folgt aus: Die universitäre Arbeit ist eine intellektuelle Arbeit. Kann diese einer Privilegiertenkaste vorbehalten sein? Auch die "Intellektuellen" müssen die Mühe der körperlichen Anstrengung kennen, sich der Handarbeit widmen, sich eine Zeitlang in Volkskommunen und eventuell in Erziehungslagern aufhalten.

p. 212

Der zweite Deckmantel, mit dem sich die Abweisung umkleidet, die kulturelle Besonderheit der Universitätsaufgaben und -bedingung in Betracht zu ziehen, ist das den Eltern teure Argument der Nützlichkeit. Haben die Studien nicht den Zweck, einen Beruf zu verschaffen? Als Entwicklung der konstitutiven Potentialitäten der individuellen Subjektivität, und zwar durch die wiederholte Übung und die Vermittlung des Wissens, läßt der Unterricht in Wirklichkeit denjenigen, der Nutzen daraus zieht, unmittelbar für eine gewisse Anzahl von Tätigkeiten fähig werden - einschließlich ihrer Vervollkommnung wie des Erwerbs neuer Voraussetzungen.

Je höher das Niveau dieses Unterrichts ist, um so größer ist selbstverständlich die Wahl und die Zahl der angebotenen "Berufsmöglichkeiten". Die Idee hingegen, die Kenntnisse auf diejenigen zu beschränken, die tatsächlich angewandt werden sollen, ist zugleich frevelhaft und widersprüchlich. "Widersprüchlich" wegen der Schwankung der Nachfrage in einer evolutiven Welt und mithin wegen der Notwendigkeit einer ständigen Anpassung, die vom Grad der Intelligenz wie des Umfangs der beherrschten Kenntnisse abhängt. "Frevelhaft", weil die Idee einer Kenntnisbegrenzung für das Individuum den Einhalt seiner potentiellen Entwicklung, die bewußte Reduktion seines Seins auf die Bedingung des Räderwerks der technisch-ökonomischen Vorrichtung bedeutet.

p. 213

Es ist also angebracht, hier festzustellen, daß der Unterricht zumindest auf eine zweifache Berufung antworten muß: einerseits jeden wirklich in die Bedingung versetzen, eine Funktion in der Gesellschaft zu erfüllen und sich mithin mit einem Beruf zu versehen; andererseits jedoch, und zwar wesentlicher, ihm erlauben, die Gesamtheit seiner Gaben und Fähigkeiten ins Werk zu setzen, um seine ihm eigentümliche Individualität zu verwirklichen, das heißt das Wesen der Humanitas in ihm. Diese zweite Aufgabe ist die Kultur in ihrer Reinheit. Wenn sich die erste Aufgabe ebenfalls als ein Prozeß teilweiser Kulturwerdung darstellt, so ist dies ein Anschein, der genauer zu betrachten bleibt.

Einen Beruf vorbereiten und die Einfügung eines Individuums in die Gesellschaft ermöglichen nimmt je nach dem Gesellschaftstyp, mit dem man es zu tun hat, un-

terschiedliche Bedeutungen an, und zwar danach, ob es sich um eine rein ökonomische Gesellschaft handelt, die einer ökonomischen Teleologie gehorcht. Die ökonomische Einfügung setzt beispielsweise die Aktualisierung von gewissen Potentialitäten des Individuums voraus, während sie seiner Allgemeinentwicklung gegenüber gleichgültig ist. Sie kann sich dieser sogar widersetzen, wenn nichtqualifizierte Arbeitskräfte benötigt werden. Folglich kann man die ökonomische Finalität nicht als in sich ausreichend und gültig ansehen. Auf ihr die Universität errichten hieße deren Feld oder Berufung aufs äußerste zu begrenzen, und falls letztere in der Kultur besteht, so wäre dies im eigentlichen Sinne deren Zerstörung.

Die technische Einfügung treibt diese Dialektik an ihr Ende, und wir haben ausführlich gezeigt, wie sich das ökonomische Universum vor unseren Augen in das der Technik verwandelt. Der Umweg über die *hard science*,⁴ welche die Spitzentechnologien in Anspruch nehmen, betrifft meistens nur begrenzte Bereiche der ökonomischen Aktivität sowie eine begrenzte Anzahl von Individuen. Der größte Teil von ihnen bleibt automatisierten Aufgaben überantwortet. Die technische Finalität kann sich um so weniger zum einzigen Prinzip erheben, das gewisse Ausbildungswege ausschließlich bestimmt und im allgemeinen einen *autonomen technischen Unterricht*, als sie sich - was wir nicht vergessen dürfen - durch das Außerspielsetzen des transzendentalen Lebens definiert hat, das die Humanitas des Men-

p. 214

⁴ Englisch im Original (Anm. d. Übers.).

schen bildet. Was sich vor unserem Blick deshalb innerhalb der Universität wiederholt, sind die Voraussetzungen selbst des technisch-wissenschaftlichen Universums. Die Bedingung dieser Wiederholung ist genau die fortschreitende Aufhebung der ursprünglichen Trennungslinie zwischen Universität und Gesellschaft: "Volksuniversität" oder "Universität unserer Zeit", die der Welt und ihren Forderungen angepaßt sein sollen, sind ein und dasselbe. Nur ergibt sich jetzt nach dem Zusammenbruch der politischen Ideologien, die diese Universitätsidee überdeckten, daß die Wahrheit dieser Bewegung an den Tag tritt: *Nach der Entfernung der Kultur aus der Gesellschaft erfolgt ihre Ausweisung aus der Universität selbst.*

Da die Gesellschaft aus Individuen besteht, die nach einer Rangfolge in das Berufsleben eintreten, beinhaltet die einfache Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Aktivität von einer Generation zur anderen die Weitervermittlung von Wissen, das diese Aktivität möglich macht. Und diese Aufgabe ist, wie wir behaupten, die Aufgabe der Universität. Zwei Fragen stellen sich demnach: nämlich welches Wissen weiterzuvermitteln ist und wie dies geschieht. Beginnen wir mit der zweiten Frage, weil die Wissenskommunikation einem einzigen Gesetz gehorcht, das jedes Wissen betrifft. Ist die Pädagogik nicht jenes vorausliegende Wissen, das sich allen anderen auferlegt und ihnen die angemessenen Weisen für ihre Weitervermittlung vorschreibt? Die Illusion besteht darin zu glauben, daß diese spezifischen Gesetze der Kommunikation formale Gesetze seien, die einen selbständigen Bereich bilden. Aufgrund

dieser Selbständigkeit der Pädagogik, die im eigentlichen Sinne ihr Wesen bildete, wird dann *der Unterricht vom unterrichteten Gehalt unabhängig*. Einige Pädagogikkenntnisse sollen in Zukunft genügen, alle Unwissenden in unvergleichliche Lehrer zu verwandeln.

Genau dies ist in der französischen Universität in den letzten dreißig Jahren geschehen. Eine Riesenzahl von nichtqualifizierten Lehrern, die mit größter Eile eingestellt wurden, um den Andrang von Schülern aufzufangen, der von der Ausweitung der allgemeinen Höheren Schule zusammen mit dem demographischen Aufschwung hervorgerufen worden war, fand sich mit einem Schlag ernennenbar und ernannt. Diejenigen, die zuvor ihre Lehrerqualifikation erworben hatten, waren ebenfalls mit einem Schlag nicht mehr in einer Institution an ihrem Platz, wo die neuen Lehrer ebenso ungebildet wie ihre Schüler waren, weil nicht mehr der Wissensgehalt zählte. Höchste Staatsdiplomierte (Agrégés), Lizentiatsinhaber und andere Doktoren wurden Gegenstand von vielfachen Verfolgungen und Schikanen: Sie erhielten die abgelegensten Stellen, die am wenigsten glanzvollen Einrichtungen und die schwierigsten Klassen. Wie immer war der Kampf der größeren Zahl, der Schwachen (in diesem Fall jener, die nichts wußten) gegen die Starken (die Diplomierten), von einer Umkehr der Werte begleitet, an deren Ende die Werte des Wissens in der Universität keine Bedeutung mehr hatten und anderen Werten Platz machen mußten, die geeigneter erschienen: dem guten Willen, dem Gemeinschaftsgefühl, der Hingebung, der Liebe zu Kindern, Benachteiligten usw. Die Umkehr der Werte findet

ihren Abschluß in der politischen Ideologie, deren wahren Sinn: Egalitarismus, Kampf gegen das Elitewesen usw., sie enthüllt. Gewerkschaftler des SNI oder SGEN,⁵ sozialorientierte Christen mit der Sorge, sich ihrer Zeit anzuschließen, sowie alle, die davon abgelassen hatten, aus der intellektuellen Anstrengung und der Kultur ihr Ideal zu machen, außerdem Demagogen, Unzufriedene und Träge jeder Art reichten sich die Hand, um sie auch der Verwaltung und der politischen Macht zu reichen, die in der neuen Situation die Gelegenheit erblickte, mit geringen Kosten die Flut nicht-qualifizierter Beamter im nationalen Erziehungswesen zu bezahlen und dabei zugleich den Platz der Universität einzunehmen, da deren intellektuelle Vorherrschaft endgültig herabgesetzt war.

Der äußerste Punkt dieser nihilistischen Brandung und damit die größte Gefahr wurde erreicht, als sich in

⁵ Abkürzungen für *Syndicat National des Instituteurs* (Nationale Lehrgewerkschaft an Grundschulen) und *Syndicat Général de l'Enseignement National* (Allgemeine Gewerkschaft des nationalen Erziehungswesens). - Für eine geschichtliche Hintergrundinformation über die Studentenrevolte im Mai 1968 in Frankreich und die daraus sich ergebenden Änderungen im Erziehungswesen, die M. Henry auf diesen Seiten anspricht, vgl. u. a. folgende Themenhefte der Zeitschrift "Esprit": Mai 1968 (Juni - Juli 1968); La révolution suspendue (August - September 1968); Le partage du savoir (Oktober 1968); Universités (November 1968); dazu für das Modell der chinesischen Kulturrevolution 1973/1974: E. u. J. Baumberger, Beethoven kritisieren, Konfuzius verurteilen, Reinbek 1975. In diesem Zusammenhang ist auch nicht zu vergessen, daß u. a. J. Derrida als Philosoph sich universitätsreformerisch geäußert hat; vgl. z. B. seine Beiträge: The Principle of Reason. The University in the Eyes of its Pupils, in: *Diacritics* (Herbst 1983) 3-20; Mochlos ou le Conflit des facultés, in: *Philosophie* 2 (April 1984) 21-53 (Anm. d. Übers.).

Übereinstimmung mit Nietzsches⁶ Prophezeiung die Starken von der Ideologie und dem Ressentiment der Schwachen gewinnen ließen, um sich an die Spitze des Zuges zu stellen und mit ihnen auf das Grab der Kultur zu spucken. Es waren Professoren im Amt und Universitätspräsidenten, die Professorentitel wie -amt bestritten, die Entfernung der Professoren aus dem Universitätsrat, den Einheitslehrkörper und die Abschaffung der Dissertationen lobten, *das heißt jede qualifizierte Norm für den Universitätsunterricht*. Als dann der Dienst, der an die Bedingung der Professur gebunden ist, seinerseits angefochten wurde, war es in Wahrheit nicht nur eine Berufskategorie, die in Frage gestellt wurde, sondern die Möglichkeit selbst eines Universitätsunterrichts. Denn jeder Universitätsunterricht ist einerseits das Ergebnis einer Forschung, die an sich unbegrenzt ist und zu Lehrveranstaltungen führt, deren Vorbereitung andererseits - über Monate und Jahre hinweg - normalerweise zur Veröffentlichung von Werken führt, worin sich ein großer Teil der Kultur des Landes und seiner Zeit herausbildet. Den Dienst der Professoren zu erhöhen, bedeutete also nicht nur, herausragende Männer damit zu treffen, sondern dem Universitätsunterricht und so der Universität selbst in ihrer Forschungsberufung ein Ende zu setzen. Daß diese Erhöhung der Stundenzahl - das heißt in Wirklichkeit die Zerstörung der Universität - von den Uni-

⁶ Vgl. z. B. Zur Genealogie der Moral III, 17 (hg. von K. Schlechta, Werke II, München 1973, 874 f.). Dazu auch ausführlicher M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris: P.U.F. 1985, 266 ff. (Kap. 7 über Nietzsche) (Anm. d. Übers.).

versitätsprofessoren selbst oder von ihrer eigenartigen Gewerkschaft verlangt worden war (und zwar zu einem Augenblick, wo die Gewerkschaftsforderungen ansonsten überall die Arbeitszeitverkürzung betreffen), ist für denjenigen eine erschreckende Tatsache, der zu erkennen weiß, was sich hinter dem Mantel der politischen Demagogie verbirgt: die Selbstzerstörung der Universität als Selbstzerstörung der Kultur, die wiederum eine Selbstzerstörung des Lebens ist.

Worin besteht in sich selbst, das heißt philosophisch betrachtet, die Weitervermittlung eines Wissens? In dem Akt, durch den jede konstitutive Evidenz dieses Wissens, ihrer Prinzipien, ihrer Axiome, ihres Interferierens und ihrer Folgen von demjenigen wiederholt und reaktualisiert wird, der dieses Wissen versteht, indem er daraus seine eigene Evidenz macht, und auf diese Weise ein solches Wissen erwirbt. Eine solche Wiederholung ist zweifach, nämlich theoretisch und praktisch. Einerseits ist es die Wiederholung der soeben genannten Evidenz, des Aktes, der sie hervorbringt. Andererseits und notwendigerweise ist es die Wiederholung des Pathos, in dem sich der Evidenzakt hält, da er als kognitiver Akt stets nur in und durch seine Selbstaffektion ist. Ohne Zweifel können rein pathische Bestimmungen in Abwesenheit eines jeden intentionalen Meinens, jeder "Erkenntnis", wiedererzeugt werden, wie zum Beispiel ein Akt der Liebe. Die Anerkennung einer ontologischen Dimension radikaler Immanenz in ihrer selbständigen Existenz, in deren Mitte sich diese ursprüngliche Wiederholung vollzieht, ist wesentlich, denn sie allein erlaubt es, die Weitervermittlung von anfänglich

erstem Wissen zu verstehen, das der objektiven Erkenntnis als Repräsentation fremd ist und ihr notwendig vorausgeht. Der erste Austausch zwischen Mutter und Kind, der Erwerb von Leibesbewegungen, das Lernen unter all seinen Formen sowie die Nachahmungs- und Intropathiephänomene, die in der Tiefe des individuellen und gesellschaftlichen Lebens wirken, ereignen sich alle innerhalb dieser affektiven Intersubjektivitätssphäre und bringen die pathischen Modalitäten der Monaden ins Spiel, die daran teilnehmen und darauf beruhen. In der Psychoanalyse, um nur ein Beispiel zu erwähnen, ist die Beziehung zwischen Analytiker und Analysand nur eine Modalität der pathischen Intersubjektivität, von der wir hier sprechen.⁷

p. 218

Aber wenn man die Existenz einer eigentlich pathischen Wiederholung behaupten kann und muß, das heißt die Existenz eines Affekts ohne Repräsentation, so ist das Umgekehrte nicht wahr. Jede theoretische Wiederholung eines Evidenz- oder Erkenntnisaktes im gewöhnlichen Sinn des Wortes ist auf identische Weise eine pathische Wiederholung: die der Selbstaffektion dieses Aktes. *Wir nennen Gleichzeitigkeit die Wiederholung, in der jede Weitervermittlung und jeder mögliche Erwerb eines Wissens besteht, welches auch immer es sei: leiblich, sinnlich, kognitiv, werthaft oder affektiv, sowie jede theoretische und im weiteren Sinne affektive Wiederholung.* Derjenige, der zu irgendeiner Wahrheit in Beziehung tritt, handle es sich um die Wahrheit Christi am

⁷ Vgl. hierüber ausführlicher M. Henry, *Radikale Lebensphänomenologie* (Anm. 2), 187 ff., 239 ff. (Anm. d. Übers.).

Kreuz⁸ oder der arithmetischen Additions-gesetze, wird ihnen im genannten Sinne gleichzeitig. Er wird selbst diese Wahrheit oder was sie möglich macht. Im ersten Fall handelt es sich um eine praktische Wahrheit, im zweiten um eine theoretische.

Fügen wir hinzu, daß diese Gleichzeitigkeit ihre eigene Zeitlichkeit und Allzeitlichkeit hat. "Ihre Allzeitlichkeit", da es möglich ist, sich zum Zeitgenossen eines Geschehens zu machen, das sich vor zwanzig Jahrhunderten ereignet hat, und a fortiori zum Zeitgenossen einer jeden rationalen und als solcher zeitlosen Wahrheit. "Sich zum Zeitgenossen von ... machen" bedeutet indes, in den Prozeß eintreten, der zu dem hinführt, von dem man der Zeitgenosse sein will und zu dessen Gleichzeitigkeit man nur am Ende dieses Prozesses gelangt. Die Zeitlichkeit des letzteren ist die Ek-stase, wenn es sich um die theoretische Wahrheit handelt; nicht-ekstatische Zeitlichkeit ist es im Fall des Pathos und somit das Historiale selbst des *Absoluten*, wenn es sich um die praktische Wahrheit handelt.

p. 219

Aus der Natur der Gleichzeitigkeit, in der jede Weitervermittlung und jeder Erwerb von Wissen ihre Möglichkeit und ihr Wesen schöpfen, ergibt sich, daß diese nicht auf eine formale Theorie noch auf ein Netz for-

⁸ Der Gedanke der "Gleichzeitigkeit mit Christus" im Glauben bei S. Kierkegaard, Einübung ins Christentum (Gesammelte Werke 26), Düsseldorf/Köln ⁴1971, 38 ff., 61 ff., 87 ff., wird hier von M. Henry übernommen und auf jede "pathische Gleichzeitigkeit" übertragen. Vgl. Radikale Lebensphänomenologie (Anm. 2), zu Kierkegaard in dieser Hinsicht 242 f. (Anm. d. Übers.).

maler Gesetze reduzierbar sind, die sich vom kognitiven Gehalt abtrennen ließen. Denn *der Erwerb und somit die Weitervermittlung eines Wissens sind in Wirklichkeit mit der konkreten phänomenologischen Wirk-tatsächlichkeit desselben in der Wiederholung identisch*, das heißt mit dem Akt, der davon den Repräsentationsgehalt im Fall der theoretischen Erkenntnis wiedererzeugt, bzw. mit dem Pathos, das sich gleichfalls in der Wiederholung mit der praktischen Wahrheit identifiziert, wie es für die Ästhetik, Ethik und Religion der Fall ist. Der Gedanke, daß die Pädagogik (oder die "Erziehungswissenschaften", wie man heute sagt) eine selbständige Disziplin bilden könnte, ist zweideutig. Es ist richtig, daß es ein eigenes Wesen der Kommunikation gibt, und wir stellten soeben deren Entwurf vor. *Die reine Theorie dieser Kommunikation und somit die Pädagogik als solche ist die Erste Philosophie*. Diese zeigt uns gerade, daß das Wesen der Kommunikation sich mit der phänomenologischen Aktualisierung des zu kommunizierenden Wissens identifiziert, und zwar in dessen Noese wie Noema. Die These einer Weitervermittlung von Kenntnissen, die sich unabhängig von dieser phänomenologischen Aktualisierung ereignen würde, unabhängig von ihrem Besitz und ihrer Wiederbelebung in der Lehrer-Schüler-Beziehung, ist absurd. Ein unwissender Pädagoge ist ein hölzernes Eisen.

In dieser Weitervermittlung, die in der Mit-Wiederholung des vermittelten Wissens durch Lehrer und Schüler besteht, soll die Universität welches Wissen weitervermitteln? So lautet unsere zweite Frage, die es allein

erlaubt, die Aufgaben eines wahrhaftigen Unterrichts abzugrenzen. Die Antwort beruht in einem Wort: Dieses weiterzuvermittelnde Wissen ist die Kultur, anders gesagt die Selbstrealisierung des Lebens in Gestalt seiner Selbststeigerung, und zwar hinsichtlich der Gänze seiner Möglichkeiten.

p. 220

Zwei entscheidende Bemerkungen müssen hier gemacht werden, wobei die erstere nur eine einfache Rückerinnerung ist. Weil die Kultur diesen Selbstvollzug des Lebens darstellt, ist sie wesentlich praktisch. Die Wissensformen, die sie in erster Linie bilden, sind ebenfalls praktisch. Wie wir gesagt haben - und es zudem die Untersuchung der gesamten vergangenen Kultur mit Sicherheit zeigt - sind dies Kunst, Ethik und Religion. Die Ethik ist durch sich selbst der Kultur koexistensiv, wenn gilt, daß jeder lebendige Akt einschließlich des theoretischen ein praktischer Akt, eine Weise des Ethos ist, das als solches von einer werthafter Einschätzung abhängt. Der Tanz ist zum Beispiel eine ethische Form des Gehens, ein Ausdruck der Körperbeherrschung im allgemeinen. Wir haben die Wichtigkeit der Kunst unterstrichen, welche die Kultur der Sinnlichkeit ist. Auch die Kunst durchtränkte die vergangenen Gesellschaften und bildete in ihnen nicht, wie dies heute der Fall ist, einen für Eingeweihte und Snobs reservierten Sonderbereich. Sie war eine Kraft, die den Blick der Bewohner lenkte - ihre Bauweisen, Verhaltensweisen, Gebräuche, Riten und insbesondere die Sakralriten.

Was die Religion betrifft - wie könnte man ihre Wichtigkeit für das Werden der Völker, vor allem der größten, verneinen? In Ägypten durchdrang sie das alltägliche Leben und bestimmte die Gesamtheit der ökonomischen Tätigkeiten, indem sie ihnen über die bloße Produktion von "Gebrauchswerten" hinaus außergewöhnliche Zwecke auferlegte. Die verschiedenen positivistischen Kritiken mit ihren ebenso radikalen wie grob vereinfachenden Erklärungen fallen dahin, sobald die Verwurzelung der Religion im Wesen des Lebens gesehen wird, das heißt in der Tatsache, daß dieses als Selbsterfahrung niemals selbst der Grund seines Seins ist. Die Erfahrung des Sakralen ist diejenige der höchsten ontologischen Situation, wovon die Todesangst - die gleichfalls im Gefühl des Lebenden wurzelt, nicht der Grund seiner selbst zu sein - die Gegenprobe liefert. Folglich sieht man in jeder Kultur den Totenkult durch ein Netz von unzerbrechlichen Beziehungen an die Religion gebunden, wie im übrigen ebenso die Ethik. Weil diese sich mit der Praxis identifiziert, entnimmt sie ihre Werte und Weisungen dem Wesen des Lebens. Wenn sich beispielsweise das Leben ständig selbst voraussetzt und sich nicht selbst gesetzt hat, so ist es deshalb keinem Lebenden gewährt, es anzutasten, wodurch Mord, Vergewaltigung und Raub zu verbieten sind. Auch die Kunst hat ihrerseits ihren Ursprung im Sakralen, und jedes Kunstwerk erzählt seine eigene Geburt. Weil die Kunst in diesem sakralen Sinne heilig ist, siecht sie dahin, sobald ihr religiöses Gewicht verschwindet, wie man es beispielsweise im Abendland mit dem Zusammensturz der Malerei vom 18. Jahrhundert

p. 221

an bis zu ihrer neuen Blüte in den großen "mystischen" Werken des 20. Jahrhunderts bei Kandinsky⁹, Klee und Rothko sieht, um nur die wunderbarsten Werke hier zu erwähnen.

Unsere zweite Bemerkung nimmt deshalb die Gestalt einer Fragestellung an: Wenn Kunst, Ethik und Religion die Grundformen jeder Kultur und deren wesentlichen Gehalt bilden, was kann dann ein Unterricht bedeuten, der alle drei erkennt? *Was kann eine Universität bedeuten, die sich die Kultur erspart?* Die moderne und "demokratische" Universität beruft sich auf eine gewisse Anzahl von Werten, die sich unter einige Schlagwörter einordnen lassen: Objektivität, Unparteilichkeit und folglich "Strenge", kurz gesagt "Neutralität". Aber lassen sich gewisse Werte unter Abwesenheit einer allgemeinen Theorie der Werte und ihrer Grundlage in Anspruch nehmen, das heißt unter Abwesenheit einer Ethik, die imstande ist, die Grundentscheidungen zu legitimieren, ausdrückliche Finalitäten zu benennen und Verhaltensweisen zu definieren? Es sind wirklich Wahlentscheidungen, welche die Errichtung von Programmen leiteten und noch jeden Tag leiten sowie über die diesbezügliche Wichtigkeit des Unterrichtsstoffes und die Unterrichtsart befinden. Aber diese Wahlentscheidungen haben nichts Ethisches an sich; es sind Wahlentscheidungen außerhalb der

p. 222

⁹ Außer in seinem kürzeren Beitrag "Die abstrakte Malerei und der Kosmos" (Radikale Lebensphänomenologie [Anm. 2], 274-292), hat M. Henry besonders diesem Maler eine ganze Untersuchung gewidmet: *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris: Bourin 1988 (Anm. d. Übers.).

Ethik und gegen die Ethik - gegen das Leben. Wahlentscheidungen, bei denen niemand auswählt; Wahlentscheidungen ohne Wahl mit ihrer unmenschlichen Radikalität und Gewalt.

Wo werden solche Wahlentscheidungen getroffen? An welchem Ort, der demjenigen fremd ist, wo sich die *universitas* der Universität entfaltet und ihrer Entfaltung vorhergeht? In dem Raum, aus dem das Leben ausgeschlossen wurde und der sich durch diesen Ausschluß definiert, welcher als Bedingung eines jeden wahren Wissens ausgegeben wird: des objektiven, strengen, unparteiischen Wissens, als die Bedingung der Wissenschaft. Dies ist der Galileische Raum. Die "Neutralität" dieses Wissens ist diejenige dieses Raums; es ist die Galileische Voraussetzung, welche die moderne Welt in die Technik stürzt. Die moderne und demokratische Universität, die sich auf ihre Neutralität und Objektivität beruft, ist nicht ohne Voraussetzung. Sie errichtet sich im Galileischen Raum und schickt sich an, ihn in sich wiederzuerzeugen; und zwar unter einer zweifachen Bedingung, die von uns schon festgestellt wurde, aber deren Todesbedeutung wir jetzt besser erkennen. Einerseits soll die traditionelle Scheidung Universität/Welt aufgehoben werden, und nur dann wird die Universität in der Tat ein Mikrokosmos. Und wenn andererseits der Gehalt dieser Welt der Technikwissenschaft zum Gehalt der Universität wird, dann wird diese letztere ihre "wissenschaftliche" Aktivität von Forschung und Lehre so auffassen und verfolgen, daß jegliche Kultur bewußt und systematisch aus ihr auszuschließen ist.

Die Galileische, akulturelle, mikrokosmische (und vom Gesichtspunkt der Kultur aus sogar mikroskopische) *Universität* ist nicht mit einem Mal entstanden. Sie ist das Ergebnis eines langen Prozesses, dessen Phasen jene skandieren und widerspiegeln, die im Abendland ein neues Prinzip einführten. Dieses sollte nicht nur die eigene abendländische Kultur zerstören, sondern jede mögliche Kultur, wie es auf identische Weise die Verheerung der ganzen Erde und die Auslöschung aller anderen Kulturen durch die Technik zeigen. An ihrem Ursprung umfaßte die Universität hauptsächlich zwei Fakultäten, nämlich Philosophie und Theologie. Indes treten in ihrer Mitte von der Galileischen Epoche an die Wissenschaften im modernen Sinne auf. Die erste von Ludwig XIV. im Jahre 1706 in Montpellier gegründete Universität heißt *Académie des sciences et lettres*.¹⁰ Der Gegensatz, der sich damit zwischen diesen beiden großen Disziplingruppen einstellt, wirft hinsichtlich seiner Grundlage ein philosophisches Problem auf, worauf wir eine klare Antwort geben können. Die "Wissenschaften" bezeichnen hierbei die Gesamtheit der Forschungen, die dem Galileischen Projekt unterworfen sind und die objektive Erkenntnis des Naturseienden beabsichtigen, welches seiner sinnlichen und subjektiven Eigenschaften entblößt ist. Die "Sprachen" meinen diese Eigenschaften, mit anderen Worten das transzendente Leben selbst als solches.

¹⁰ Wir übersetzen im folgenden *sciences* mit (Natur-)Wissenschaften und *lettres* sowohl mit Sprachen wie Geisteswissenschaften (Anm. d. Übers.).

Die Geschichte, die Literatur, die klassischen und lebenden Sprachen, die Philosophie können sicherlich von diesem oder jenem sprechen; sie tun es niemals ohne einen impliziten, aber grundsätzlichen Bezug zur Erscheinungsweise eines solchen "dies" oder "jenes", das heißt nicht ohne Bezug zu einer Subjektivität, die hier keine nutzlose und störende Person ist, sondern "die Sache selbst" und worum es sich letztendlich handelt. Wenn die Historie die guten und schlechten Winter bilanziert, die Demographiekurven und die Hektarerträge vergleicht, dann mißt sie durch diese sogenannten objektiven Gegebenheiten hindurch die Erhaltungs- und Steigerungsbedingungen des Lebens oder seines Todes. Hinter der Maske konzeptueller oder statistischer Apparatur handelt es sich immer um eine Geschichte der Praxis und ihrer Angst. Die Literatur hat nichts anderes im Sinn, als auf gleiche Weise die Entbergung des Wesens des Lebens zu vollziehen. Und wenn sie es auf dem Weg ästhetischer Vorgehensweisen tut, dann deshalb, weil die Kunst, der sie zugehört, das privilegierte Mittel dieses wesenhaften Bezuges zum Leben ist. Ein solcher Bezug wird sich seiner selbst in der Philosophie bewußt, deren eigentliches Thema er bildet.

Der Gegensatz zwischen Natur- und Geisteswissenschaften gründet sich so auf den Unterschied ihrer Gegenstände; das heißt auf den radikalen ontologischen Unterschied, der auf der einen Seite das Seiende, das in sich selbst der Fähigkeit zum Sich-selbst-erfahren entblößt ist, von demjenigen auf der anderen Seite trennt, was eine solche Fähigkeit in sich trägt und sich durch

p. 224

sie definiert, nämlich durch die transzendente Subjektivität bzw. durch das *Sein* als das *Leben*, falls man diese Formulierung vorzieht. Die *Humanitas* des Menschen gründet sich auf diese Fähigkeit. Aus einer solchen Unterscheidung zwischen Seiendem und Sein ergibt sich, daß die Naturwissenschaften niemals vom Menschen sprechen oder - was dasselbe bedeutet - immer nur von ihm als von dem Anderen seiner selbst. Sie sprechen von ihm als von Atomen, Molekülen, Neuronen, Aminosäureketten, biologischen, physiologischen Prozessen usw. Die "Geisteswissenschaften" erstellen hingegen in ihrer Art, die oft undeutlich erscheint, ein reales Wissen vom Menschen in seiner transzendentalen Humanitas, auch wenn sie davon kein klares Bewußtsein besitzen.

Der Imperialismus des Galileischen Prinzips und des technisch-wissenschaftlichen Universums, das er hervorgebracht hat, drückt sich in erster Linie und sichtbarerweise innerhalb der Universität durch das fortschreitende Zurückdrängen der geisteswissenschaftlichen Disziplinen zugunsten der naturwissenschaftlichen aus. Im Unterricht der Höheren Schule bewegen sich die andauernden Veränderungen im Stoff- und Stundenplan in dieselbe Richtung. Die auffälligste Veränderung betrifft die Philosophie, die für sechzig oder siebenzig Prozent der Schüler der Abiturklassen die Grundbildung mit neun Wochenstunden ausmachte. Für die Gesamtheit der Schüler dieser Klassen wurde die Stundenzahl für Philosophie im Durchschnitt auf zwei oder drei gekürzt. Da die Philosophie u. a. eine allgemeine Theorie der Wissensformen ist, wie wir es noch genauer

p. 225

darzulegen haben, bedeutet ihre Entfernung durch das technisch-naturwissenschaftliche Prinzip dessen Weigerung, sich der Kritik einer von ihm unterschiedenen Instanz zu unterwerfen. Diese Entfernung der Philosophie markiert so die Entfesselung des genannten Prinzips, seine totalitäre Beanspruchung, den einzigen Wissenstyp zu bilden. Im universitären Bildungswesen drückt sich das Zurückweichen der traditionellen Disziplinen der Kultur auf vielfache Weise aus. Die bedeutsamste darunter ist die Einführung naturwissenschaftlicher Disziplinen innerhalb der alten geisteswissenschaftlichen Fakultäten, wo beispielsweise ein Mathematikunterricht erteilt wird, der dazu bestimmt ist, die Studenten in die neuen statistischen Methoden und andere einzuführen. Diese Methoden bemächtigen sich der Humanwissenschaften, während selbst die Idee von ebenso reziproken und sogar notwendigen Maßnahmen auf der Gegenseite ungebührlich erschiene; nämlich eine philosophische, ethische oder geschichtliche Bildung für Juristen, Mediziner und sogar Mathematiker.

Der beherrschende Einfluß des Galileischen Prinzips drückt sich nicht nur durch das Zurückweichen der literarischen Disziplinen aus, sondern auch innerhalb einer jeden von ihnen durch deren inneren Umsturz. Das Motiv dieser Erschütterung ist allgemeiner Art. Wo immer es jeweils möglich ist, und auf jede, auch absurde Weise, wird der höchste Forschungsgegenstand, nämlich die transzendente Humanitas des Menschen, am Ende eines trügerischen Abgleitens, dessen man sich sogar nicht mehr bewußt ist, durch irgendein Substitut

ersetzt, das anstelle jenes transzendentalen Forschungsgegenstandes seine Geltung beansprucht. Aber die Wahl dieses Substituts hängt in Wirklichkeit von seiner Eignung ab, sich Methoden des objektivistischen und insbesondere mathematischen Typs zu unterwerfen. Handelt es sich beispielsweise um Literatur, so verdunkelt oder leitet die linguistische Betrachtungsweise die literarische Analyse in die Irre. Denn der Text oder vielmehr die in ihrer Restobjektivität erfaßte Sprache hat sich der Schöpfung des Imaginären substituiert, wo sich jene ästhetischen Bedeutungen herausbilden, die das Werk und mithin das Literarische als solches bilden. Die Verdunkelung des Literarischen ergibt sich nicht nur durch das Eindringen von Kategorien der Linguistik in dessen eigenen Bereich, auch die verschiedenen, heutzutage sich vermehrenden psychoanalytischen, soziologischen und politischen "Annäherungsweisen" haben dieselbe Wirkung. Ein Werk auf seine gesellschaftliche Bedeutung zu reduzieren oder durch den Kontext zu erklären, in den es sich einfügt, oder auch die "realistischen" Werke zu bevorzugen, bei denen man sich diese Sinnwidrigkeit am leichtesten zuschulden kommen läßt, heißt auf jeden Fall die Literatur selbst verneinen. Diese Verneinung ist in die Stoffpläne und andere ministeriellen Erlasse eingeschrieben, die vorgeben, daß die im Französischunterricht zu erklärenden Textbeispiele nicht mehr Romanen oder Gedichten entnommen sein dürfen, sondern Zeitungsartikeln, Zeugnisberichten, Dokumenten betreffs des Berufs-, Sport-, Gewerkschafts-, Touristen-, Sexuallebens usw., die dazu bestimmt sind, eines Tages die Einfü-

gung des Schülers in das gesellschaftliche Umfeld zu fördern.

Dieselbe Entfernung der Kultur findet sich im Studium der "Sprachen", das auf ihren unmittelbaren Gebrauch reduziert wird. Die alten Sprachen, die hauptsächlich durch literarische, philosophische oder historische Werke bekannt und somit mit Kultur überladen sind, werden aufgegeben. Das Studium der lebenden Sprachen gehorcht denselben Motivationen wie denen des Französischen, da sie sich nur über die linguistische Ebene erheben, um in den Soziologismus abzustürzen. Das Ziel besteht darin, den Schüler mit dem alltäglichen Dasein eines Landes vertraut zu machen, wobei dieses Dasein unter seinen oberflächlichsten Aspekten betrachtet wird, wie sie die Vulgarität der Medien widerspiegelt. Seichtheiten, Stereotypen, die in Eile von Journalisten in Verlegenheit um Texte geschrieben werden, tragen entschieden hinsichtlich ihres erzieherischen Werts den Sieg über Shakespeare oder Dante, Pascal oder Goethe, Dostojewskij oder Mandelstam davon. Im Stoffplan der Agrégation für Englisch ist die englische Literatur zum Wahlfach geworden.

Der beherrschende Einfluß des Galileischen Prinzips auf die Grunddisziplinen der Kultur sowie die Ausscheidung ihrer spezifischen Gehalte durch dieses Prinzip findet im Fall der Philosophie seine bemerkenswerteste Darstellung. Die Philosophie hat die transzendente Humanitas des Menschen zum Thema; nur sie ist imstande, einen wirklichen Humanismus zu begründen. Die *Humanitas* des Menschen ist die auf ihre

p. 227

Dimension radikaler Immanenz zurückgeleitete Subjektivität, das heißt ihre ursprüngliche und eigene Selbstoffenbarung, die von der Weltoffenbarung verschieden ist. Die Philosophie ist nicht das Leben, jedoch eine seiner Wirkungen. Und zwar diejenige, worin die lebendige Subjektivität - selbsttrunken und selbsterfahrend als das Absolute - den Versuch unternimmt, sich selbst zu erkennen, und sich somit selbst als ihr eigenes Thema darbietet. Die Realisierung dieser Aufgabe wirft beträchtliche Probleme auf, deren Lösung die Aufklärung der Formen eines jeden möglichen Wissens und letztlich ihres gemeinsamen Wesens verlangt, nämlich der Phänomenalität als solcher. Indem sie sich als Phänomenologie versteht, gibt sich die Philosophie das Mittel an die Hand, ihr Vorhaben zu erfüllen, wie es ihr von der Tradition vererbt wurde, um es an sein Ende zu führen: Nicht nur eine transzendente Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft zu sein, sondern alle denkbaren Erfahrungsformen einschließlich deren Hierarchie und Beziehung, das heißt letztlich eine Theorie des Lebens selbst.

p. 228

Es ist klar, daß keines dieser Probleme hier untersucht werden kann. Es muß die Feststellung genügen, daß das Galileische Projekt durch das Außerspielsetzen der Subjektivität der Philosophie den ihr eigentümlichen Gegenstand entzieht. Bei Galilei hatte dieses Außerspielsetzen nur eine methodologische Bedeutung, die im übrigen die Erkenntnis eines Seienden meinte, das in sich nicht subjektiv ist. Sobald dieses Außerspielsetzen hingegen dogmatische Bedeutung erhält, wie dies beim Positivismus geschieht, wird über die Philosophie

das Todesurteil gefällt. Es ist nicht unser Thema, hier zu zeigen, daß diese dogmatische Ausscheidung der Subjektivität, und zwar innerhalb einer Problematik der Erkenntnis, deren Wesen subjektiv ist, absurd erscheint und beim Begründer des Positivismus¹¹ zu einem gewaltigen Widerspruch führte, der die Gestalt einer durchschlagenden Rückkehr des Gefühls an den Ort selbst annahm, aus dem das Leben zuvor vertrieben worden war. Beschränken wir uns auf die Feststellung, welches Schicksal der Philosophie in der neopositivistischen Universität vorbehalten ist.

Außer des schon erwähnten Zurückweichens, das dem der Literatur, der klassischen Sprachen, der Kunst wie der Kultur im allgemeinen vergleichbar ist, wird die Philosophie innerlich folgendermaßen umgestürzt: Da sie aufhört, sich als eine allgemeine Theorie des Wissens und mithin der transzendentalen Subjektivität als solcher samt deren tiefsten Strukturen darzubieten, findet sie sich auf eine Reflexion über das wissenschaftliche Wissen reduziert, das als das einzig gültige ausgegeben wird. Sie ist zur Epistemologie geworden, oder besser gesagt zur bloßen Wissenschaftsgeschichte, da die je sich selbst bildende Wissenschaft die authentische Reflexion über sich selbst bildet. Beim CNRS (Centre national de la recherche scientifique)¹² hat die Philosophie Anrecht auf die fünfundvierzigste und

¹¹ Vgl. A. Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie*, t. II: *Statique sociale*, Paris: Mathias 1852, 177 f. (Kap. 3: *Théorie positive de la famille humaine*) (Anm. d. Übers.).

¹² "Nationales Institut für wissenschaftliche Forschung" in Paris (Anm. d. Übers.).

letzte Sektion, die mit "Philosophie, Epistemologie, Wissenschaftsgeschichte" überschrieben ist. Und betreffs dieser Sektion wird ohne Unterlaß die Frage gestellt, ob sie nicht einfach abgeschafft werden soll. Im besten Fall hat sich ein Wissen a posteriori, das die Entwicklung eines besonderen Wissenstyps in der modernen Welt betrifft, der ungeheueren Aufgabe substituiert, das Wesen des Lebens und mithin die transzendente Humanitas des Menschen aufzuweisen.

Am äußersten Punkt ihrer Vollendung entstellt die dogmatische Verneinung des transzendentalen Lebens nicht nur die Philosophie, sondern scheidet sie zugunsten einer neuen Disziplin aus, welche die positive oder wissenschaftliche Psychologie ist. Die klassische Philosophie übernahm die Aufgabe, eine Psychologie zu sein, insofern *psyché* Seele, Subjektivität, besagen will und *lógos* ein sie betreffendes Wissen. Psychologie ist die Definition der Philosophie. Die radikale, ontologische Verneinung der Subjektivität ereignet sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit dem Aufkommen des Behaviorismus, dessen widersprüchlicher Charakter von uns im ersten Kapitel aufgezeigt wurde. Nachdem das Bewußtsein einmal ausgeschieden worden war, blieb für diese Wissenschaft ein neuer Gegenstand zu finden. Dieser wird das Verhalten sein, das allerdings in sich die Objektivierung einer transzendentalen Subjektivität einschließt, die allein imstande ist, diesem seinen "Sinn" zu verleihen. Deshalb gelangt die wissenschaftliche Psychologie nur wirklich an ihr Ziel, wenn sie die Besonderheit und Selbständigkeit des menschlichen Verhal-

tens abstreitet und es als einen bloßen Schein interpretiert - als ein Phänomen oder als das Ergebnis eines an sich biologischen Prozesses. Mit dieser Anmaßung, eine vollständige Erklärung der Subjektivität von der Biologie aus zu erstellen, offenbart die "wissenschaftliche" Psychologie ihre letzte materialistische Voraussetzung und zerstört sich selbst als autonome Disziplin, um das Wort einer Naturwissenschaft zu überlassen. Damit treibt sie die Entfremdung des Menschen auf ihren Höhepunkt, indem sie in ihm alles Menschliche durch etwas erklärt, das es in keinerlei Hinsicht ist. Die wissenschaftliche und materialistische Psychologie erscheint daraufhin als die Wahrheit des auf den Menschen angewandten Galileischen Projekts und besteht in der Ausscheidung des dem Menschen eigenen Wesens.

p. 230

Doch ist es niemals möglich, die Subjektivität auch nur in geringstem Maße durch das Biologische zu erklären, selbst wenn man sie auf das Psychische reduziert, das heißt auf ihren Schatten, der auf die Welt ausgedehnt wird. Und dies aus folgendem Grund: Wenn *a* etwas Biologisches und *b* etwas Psychisches ist, dann entzieht sich die Verbindung zwischen *a* und *b* grundsätzlich. Denn *b* kann stets nur auf seiner Ebene festgestellt werden, das heißt *in sich und durch sich selbst*, und zwar als etwas, das hinsichtlich des Biologischen absolut neu ist, nicht darauf reduziert werden kann oder, um mit Descartes¹³ zu sprechen, eine eingeborene Idee ist.

¹³ "Denn die Sinnesorgane melden uns nichts von der Idee, die in uns bei deren Gelegenheit erwacht, und somit hat diese Idee vorher in uns sein müssen." Brief an Mersenne vom 22. Juli 1941,

Folglich kann aus der Kenntnis eines biologischen oder sogar chemischen Prozesses niemals die Erkenntnis des Psychischen abgeleitet werden (des Rot, des Schmerzes usw.). Vielmehr läßt sich hingegen ihre Korrelation feststellen, indem man vom Psychischen ausgeht, es so setzt und voraussetzt, wie es sich selbst setzt, voraussetzt und erkennt. Die Korrelation läßt im übrigen in sich nur die Repräsentation der Subjektivität innerhalb des menschlichen Psychismus auftreten und niemals die Subjektivität selbst, die sich in die nicht-ekstatische *Nacht* ihrer reinen Immanenz zurückzieht und sich dort zurückhält.

p. 231

Daß man vom Biologischen aus nicht die geringste Erkenntnis hinsichtlich des Subjektiven als solchen erhalten kann, muß jedes Denken anerkennen (sei es szientistisch oder materialistisch), das durch seine Ausübung zum richtigen Verständnis der hier behandelten Phänomene gezwungen wird. Indem Freud¹⁴ auf den Tiefenpsychismus zu sprechen kommt, was er die "latenten Zustände des Seelenlebens" nennt, erklärt er kategorisch: "Nun sind sie uns nach ihren physischen Charakteren vollkommen unzugänglich; keine physiologische

in: Correspondance (Oeuvres III, éd. Adam/Tannery), Paris: Vrin 1988, 418.

¹⁴ Das Unbewußte (1913), in: Gesammelte Werke X, Frankfurt a. M. ⁷1981, 266 f. Die Einschränkung "nun" [in der franz. Ausgabe à *l'heure actuelle*] ist ein erheiterndes Zeugnis der Weigerung, die die szientistische Ideologie einer bedingungslosen Kapitulation vor der apodiktischen Evidenz entgegensetzt, die für sie das strengste Dementi mit sich bringt.

Vorstellung, kein chemischer Prozeß kann uns eine Ahnung von ihrem Wesen vermitteln." Wirft man einen Blick auf die Disziplinen unter der Rubrik "Psychologie" an der Universität heute, so entdeckt man neben einer wissenschaftlichen Verhaltenspsychologie, die zur Biologie zurückführt, ein Lehrangebot in Psychoanalyse, ohne daß eine theoretische Rechtfertigung für diese eigenartige Gegenüberstellung von heterogenen Forschungsrichtungen geliefert würde, die jede ihren Weg unter Verkennung der anderen fortsetzt. Doch ist für uns der Grund einer solchen Situation eindeutig, da es sich um die genaue Folge der Absurdität des auf die Erkenntnis des Menschen angewandten Galileischen Projekts handelt. Die Entfernung des transzendentalen Lebens aus dem Wissenschaftsbereich heraus durch die objektivistische Verhaltenspsychologie bewirkt dessen Veränderung in das "Unbewußte", und unter diesem Titel wird es von der Psychoanalyse zurückgewonnen. Die Psychoanalyse ist das unbewußte Substitut der Philosophie, deren große Aufgabe sie wieder aufnimmt: die Abgrenzung der Humanitas des Menschen. Dies ist jedoch eine unmögliche Wiederaufnahme ohne eine transzendente und zunächst eidetische Methode, ohne bewußten Bruch mit dem Galileischen Objektivismus, zu dem die Psychoanalyse widersprüchlicherweise beständig zurückkehrt. Somit hat sie auch nur eine Zwitterpsychologie erstellen können, die halb subjektiv, halb objektivistisch ist, das heißt eine empirische Psychologie, in der die Anmaßung, empirische Begriffe eine transzendente Rolle spielen zu lassen (Vaterbezug, Anal-

p. 232

sexualität usw.), nur zu größten Verwirrungen führen kann.¹⁵

Als Anwendung des Galileischen Projekts auf die Erkenntnis des Menschen stellt sich die Psychologie als der Prototyp der neuen "Humanwissenschaften" dar, von denen wir im Kapitel 5 des vorliegenden Werkes eine allgemeine Theorie in Gestalt ihrer Dekonstruktion vorgelegt haben. Die Entwicklung eines spezifischen Psychologieunterrichts sowie dessen Absicht, die Philosophie oder doch zumindest die traditionelle "philosophische Psychologie" zu ersetzen und als eine wissenschaftliche Erkenntnis des Menschen anstelle der alten metaphysischen Träume zu gelten - dies alles bezeugt eindrucksvoll den kontinuierlichen Fortschritt des Galileischen Prinzips innerhalb der Universität und der literarisch-geisteswissenschaftlichen Disziplinen selbst. Neben dieser Psychologie hielt - mit gleichem Sinn - eine Soziologie ihren plötzlichen Einzug, die denselben Voraussetzungen gehorcht und denselben Titel der Wissenschaft beansprucht. Es handelt sich folglich in Wirklichkeit um eine sehr eigenartige Soziologie.¹⁶ Nicht mehr als die Psychologie kann in der Tat eine Soziologie, die sich für die Humanitas des Menschen interessiert und diese ins Spiel bringt, auf ein transzendentes Fundament verzichten, das in der Intersubjek-

¹⁵ Die ausführlichste Untersuchung hierüber findet sich bei M. Henry in seinem Werk: *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris: P.U.F. 1985, bes. Kap. 9 über das Unbewußte bei Freud, S. 343-386 (Anm. d. Übers.).

¹⁶ Es versteht sich von selbst, daß die vorgebrachte Kritik einzig diese "Galileische" Soziologie meint - keineswegs aber jede mögliche Soziologie und noch weniger ihre *Idee*.

tivität besteht, welche ihrerseits die Grundlage für jedes denkbare gesellschaftliche Phänomen abgibt. Einerseits ist der Gehalt dieser Intersubjektivität nichts anderes als jener der Subjektivitäten, die miteinander in Bezug treten, so daß ihre Gesetze, die Gesetze der Gesellschaft, nicht von denen der Individuen verschieden sind, die letztere ausmachen. Andererseits muß diese Intersubjektivität für sich selbst gedacht werden, und zwar nicht nur als ein Resultat oder Sachverhalt, sondern dem transzendentalen Prozeß ihrer Bildung entsprechend, der sie im eigentlichen Sinne erzeugt oder durch den sie sich selbst-erzeugt. Eine solche Aufgabe verwirklicht zu haben, ist das Werk des großen Philosophen, des französischen Soziologen Tarde, der mittels der Aufweisung des entscheidenden Phänomens der Nachahmung den Blick bis in die Tiefen des transzendentalen Prozesses der Selbstkonstituierung einer jeden konkreten Intersubjektivität zu senken wußte.¹⁷

Jedoch ist die Ausklammerung der transzendentalen Subjektivität durch das Galileische Projekt mit jener der Intersubjektivität identisch. Die wissenschaftliche Soziologie muß sich also ganz wie die Psychologie gleichen Namens einen anderen Gegenstand geben. Indem

¹⁷ Vgl. *Les lois de l'imitation. Etude sociologique*, Paris: Alcan 1890 (Nachdruck Genf: Slatkine 1979; Neuaufl. Paris: P.U.F. 1993). - Weitere Hauptwerke von Gabriel de Tarde (1834-1904): *La logique sociale*, Paris: Alcan 1895; *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, Paris: Alcan 1898; *Etudes de psychologie sociale*, Paris: Giard-Brière 1898. - Vgl. dazu J. Vuillemin, *L'imitation dans l'interpsychologie de Tarde et ses prolongements*, in: *Journal de psychologie* 42 (1949) 420-449; J. Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris: Vrin 1970 (Anm. d. Übers.).

sie sich dem subjektiven Wesen substituieren, werden es auch hier wieder "Verhaltensweisen" oder "Phänomene" sein, die auf ihr Gegebensein in der Objektivität der Gesellschaft reduziert sind, das heißt keine individuellen Verhaltensweisen oder Phänomene mehr darstellen, sondern gesellschaftliche. Insofern solche Verhaltensweisen von der Intersubjektivität abstrahieren müssen, so wie die Verhaltensweisen der Psychologie von der Subjektivität abstrahierten, sollen dieselben durch sich selbst Bestand haben und nicht mehr durch jene Subjektivität, ohne die sie indes weder Gehalt noch Sinn besitzen. Die Hypostase der Gesellschaft und der gesellschaftlichen Prozesse zusammen mit der Hypostase der selbständigen soziologischen Gesetze als Korrelat, die unabhängig von den Gesetzen der individuellen Subjektivität sind und sich darüber hinaus dieser auferlegen, war die entscheidende Behauptung, wie sie Durkheim formulierte. Und in der Tat war diese allein imstande, eine objektivistische und als solche wissenschaftliche Soziologie zu begründen. In seiner Polemik gegen Proudhon hat Marx¹⁸ jene Absurdität deutlich aufgezeigt, wonach "die Lebenstätigkeit dieser [Gesellschaft] sich nach Gesetzen richtet, die den Gesetzen widersprechen, welche die Tätigkeit des Men-

p. 234

¹⁸ *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon* (1847), in: *Oeuvres I* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris: Gallimard 1963, 63 (deutsch von E. Bernstein u. K. Kautsky: *Das Elend der Philosophie*, in: Marx-Engels, *Werke* 4, Berlin 1972, 116). - Zur detaillierten Darstellung dieses Problems vgl. M. Henry, *Marx I: Une philosophie de la réalité; II: Une philosophie de l'économie*, Paris: Gallimard 1976 (Neuauf. 1991), hier bes. Bd. I, 184 ff. (Anm. d. Übers.).

schen als Individuum bestimmen". Diese Absurdität jedoch wurde das ausdrückliche Prinzip der neuen Soziologie, die in ihrer Förderung durch einen Marxismus, der alles an Marx verkannte, definitiv die Soziologie Tardes verdunkeln sollte und damit zugleich die Möglichkeit einer dynamischen und lebendigen Soziologie.

Wir haben gezeigt, wie diese objektivistische Soziologie mit wissenschaftlichem Anspruch im zum Leninismus gewordenen Marxismus von einer politischen Ideologie zusammen mit einer anfechtbaren Ethik begleitet wird. Gesellschaft und Individuum sind in Wirklichkeit das *Selbe*; sie haben dieselbe Substanz: Subjektivität, Inter-subjektivität, Praxis, so daß auch ihre Gesetze dieselben sind. Weil aber im genannten Marxismus diese Beziehung *Gesellschaft/Individuum* als ein äußerer Kausalitätsbezug zwischen zwei getrennten Wesenheiten gedacht wird, wobei die Gesellschaft zur Ursache und das Individuum zur Folgeerscheinung wird, hat letzteres keine andere Möglichkeit, um sich von seiner unbedeutenden Bedingung loszureißen, als sich den politischen Aufgaben anzuvertrauen und sich so auf nahezu metaphysische Weise mit dem Schicksal der Welt identifizieren zu können.¹⁹ Wir kennen die Bedeutung dieser Flucht des Lebens und des Individuums außerhalb von sich und wie sie in Wirklichkeit ihren Ursprung in ihnen hat. Die Soziologie errichtet sich auf dem Untergang des individuellen Lebens, so wie die Humanwissen-

¹⁹ Zu dieser Problematik ist auf deutsch von M. Henry zugänglich: *Das Leben und die Republik*, in: Ders., *Radikale Lebensphänomenologie* (Anm. 2), 293-326.

schaften dem gleichen Ziel entsprechen. Trotz ihrer konzeptuellen Dürftigkeit erhalten sie heute den ihnen eigentümlichen Erfolg nur, weil sie hinter dem Galileischen Gewand, mit dem sie sich umkleiden, in einem jeden von uns an dessen Verzweiflung verweisen, und zwar als jene reale Kraft, von der sie sich selbst insgeheim nähren.

p. 235

Diese "wissenschaftliche" Soziologie hat für die Frage der Universität eine entscheidende Bedeutung. Nicht zufrieden mit ihrem Beitrag zur Verdrängung der traditionellen Disziplinen, trifft die Soziologie eine jede von ihnen in deren Mitte, indem sie ihr den je eigenen Gegenstand und sogar ihr Recht auf Mitsprache entzieht. Die soziologisierende Historie ist nicht mehr die der lebendigen Individuen, sondern jene der transzendenten Strukturen, deren Gewicht sie erliegen. Die Möglichkeiten für den Historiker, eine tiefere und deutlichere Sicht der Humanitas des Menschen zu erwerben, und zwar in der Wiederholung, indem er sich zur Replik gewesener Existenzen und ihrer höchsten Erfahrungen macht - diese Möglichkeit der Historie als einer Kulturform gibt es nicht mehr. Die äußere Untersuchung von Formen und allgemeinen Gestaltungen ersetzt einmal mehr das Vordringen in das Geheimnis dessen, was für jeden wirklich gewesen ist. Wir haben deutlich aufgezeigt, was die soziologische Annäherungsweise für die Literatur beinhaltet: das Verkennen des Literarischen als solchen. Hinsichtlich der Philosophie ist die Soziologie nicht mehr nur ein Zweig innerhalb einer umfassenden Theorie der Wissensformen, sondern sie nimmt im Gegenteil den Platz der Philosophie ein. *Die soziolo-*

gische Erklärung macht im allgemeinen aus der Philosophie eine Ideologie, eine Folgeerscheinung anstelle eines Prinzips und Herds an Intelligibilität. Die Philosophiegeschichte ist selbst nur noch eine Ideengeschichte, eine bloße Faktizität, die in eine ihrerseits empirische Totalität eingefangen und von ihr aus verständlich ist.

Insoweit jedoch das ideale Universum in seiner Gesamtheit eine Funktion der Gesellschaft und ihrer vor-
ausliegenden Organisation darstellt, ist auch die Universität, wo sich dieses Universum entfaltet und mit dem sie sich konkret identifiziert, nur mehr eine Folgeerscheinung dieser Gesellschaft und deren Produkt. Die Kluft *Gesellschaft/Universität* hat keinen Berechtigungsgrund mehr, sobald die Selbständigkeit der letzteren bestritten wird. Durkheims und Lenins Soziologie mit ihren vielfachen Ablegern verlangt die Aufhebung dieser Trennungslinie ebenso, wie sie innerhalb einer jeden der Grunddisziplinen der Kultur deren Recht auf Selbständigkeit unterhöhlt. Die Aufhebung dieses Rechts oder die Hegemonie der gesellschaftlichen Sachverhalte, falls man diesen Ausdruck vorzieht, muß in Abhängigkeit von diesen letzteren gedacht werden, das heißt in Hinsicht auf die dreifache Strukturierung jeder Gesellschaft: politisch, ökonomisch und heute technisch-wissenschaftlich. Die politische Unterordnung bedeutet den Totalitarismus. Die ökonomische Unterordnung bedeutet für jede Art von Tätigkeit, insbesondere für die intellektuelle und geistig-spirituelle, die Bürde einer fremden Finalität, worin die Umkehrung der vitalen Teleologie miteinbeschlossen ist. Die technisch-wissenschaftliche Unterordnung verlangt mit ihren Ver-

p. 236

stärkern in Politik und Verwaltung die Ausweisung der Kultur aus jenem Ort, der für ihre Entfaltung vorgesehen ist, und somit schlechthin die Zerstörung einer der Kultur geweihten Universität.

Zu diesen drei bereits erwähnten Folgen tritt eine vierte hinzu, die den modernen "Demokratien" ihre eigene Physiognomie verleiht. Die Entfernung der transzendentalen Subjektivität durch das Galileische Projekt ist niemals vollständig. Das Leben geht weiter, jedoch unter seinen grössten Formen, wie wir sagten: Als Elementartriebe, die sich von selbst ohne Bezug zu einem Kulturmodell, zu einer anspruchsvolleren Sinnlichkeit vollziehen; als Kraft unter ihrem physischen und rohesten Aspekt; als ein auf ideologische Schemata reduziertes Denken, das der Schockwirkung der Wörter und dem Gewicht der Fotos ausgesetzt ist - kurz gesagt Kollektivvorstellungen, die ein getreues Spiegelbild einer Existenz nahe am Erdboden geworden sind. Und die gesellschaftliche Existenz ist genau diese Existenz, die ihre Ärmlichkeit in jener der Medien spiegelt und zugleich von letzterer geformt und entstellt wird. Wenn folglich mittels einer Motivierung durch den Polit-Soziologismus eine Umgestaltung der Lehrpläne vorschreibt, das Studium der großen Schriftsteller durch jenes des sozialen Umfelds zu ersetzen und die Lektüre philosophischer Texte durch audiovisuelle Information, dann sind dies degradierte Lebensformen, die sich als mentale oder sogar ideale Gehalte den ausgearbeiteten und erhebenden Kulturhervorbringungen substituieren.

p. 237

Aber alles ist miteinander verbunden. Das Eigentliche der Kultur ist in der Tat der Charakter ihrer Selbstreferenz. Keinerlei größeres Werk erklärt sich je von einer unmittelbaren Realität aus, zum Beispiel der gesellschaftlichen, sondern seine Genese beinhaltet alle vorhergehenden Forschungen, das heißt ein Kulturuniversum, auf das es in einem komplexen Spiel von Kontinuität und Brüchen zurückverweist, deren Wiederbelebung für sein Verständnis unerlässlich ist und zugleich diesem letzteren dessen außerordentliches Vermögen an Öffnung und Bereicherung verleiht. Es ist viel einfacher, eine Dokumentation zu einer aktuellen Frage anzulegen. Nichtqualifizierte Lehrer, von denen dreißig Prozent, wie ein Bericht sagt, niemals den Stoff studiert haben, den sie zu unterrichten haben, genügen hierfür. Ausscheidung der Kultur und Erniedrigung des universitären Bereichs geben sich die Hand, wenn unter der Obhut des Soziologismus und unter dem Titel "gesellschaftliche Realität", worauf die Schüler vorbereitet werden sollen, die alltäglichen Banalitäten, die gewöhnlichen Verhaltensweisen, die rudimentären Phantasievorstellungen sowie die Sprache der Medien oder der Ungebildeten die Norm und das zu Unterrichtende selbst geworden sind.

Die Natur des Wissens zusammen mit der Weise seiner Vermittlung weiterzugeben, waren die zwei der Universität gestellten Aufgaben. Die Umwandlung des Gehalts, welche die traditionellen Disziplinen nunmehr entstellt und ihnen angebliche Wissenschaften substituiert, die sich damit begnügen, die ungewissen Merkmale eines empirischen Sachverhalts in die Rangstufe

theoretischer Normen zu erheben, wird von einer nicht weniger wesentlichen Veränderung der Weise der Wissensvermittlung begleitet, das heißt des Unterrichts als solchen. Der Wiederholung in der hervorbringenden Gleichzeitigkeit von apodiktischer Evidenz oder pathischer Gewißheit stellt sich die Kommunikation von Informationen bezüglich Tatsachen gegenüber, die äußerlich und oberflächlich wie letztere ist sowie gleichfalls einer reinen Faktizität assimiliert werden kann. Woher bezieht diese Kommunikation ihr Modell? In der Gesellschaft, die von der blinden Selbstentwicklung der Technik-Wissenschaft erzeugt wurde, welche ihrerseits die früheren Schichtungen erschüttert, ersetzen die technischen Vorrichtungen fortschreitend die subjektive Praxis der Menschen. Die Kommunikation ist dabei keine lebendige Beziehung mehr, die auf das persönliche Wort gegründet ist und jeweils von Individuen abhängt, die miteinander in Bezug treten. Sie ist nicht mehr Intersubjektivität, sondern eben eine technische Vorrichtung, denn sie ist die mediale Kommunikation geworden und reduziert sich darauf.

Zur medialen Kommunikation, die ihre Quintessenz im Fernsehen findet, gehört: Sie ist das von ihr Kommuni-zierte selbst, so daß die Form dieser Kommunikation ihr Gehalt wurde. Somit gibt es nur Realität, wenn diese in jene Kommunikation eintritt und insoweit dieses Eintreten stattfindet. Von Wichtigkeit ist die Anzahl der Journalisten, die Menge der Kameras, die um das versammelt sind, was in und durch sie zum Sein gelangen wird: das Geschehen. Das "in und durch sie" verleiht letzterem nicht nur seine Wichtigkeit, sondern

seine Existenz, die mediale Existenz, wodurch auch sein Wesen bestimmt ist. Denn was den Anspruch erhebt, "Geschehen" zu sein, und damit solches Sein will, muß derart sein, daß es im Fernsehen gesendet werden kann. Es ist und muß gestaltet werden, durch jene unumgängliche Forderung herausgehoben und begrenzt werden, deren Wesen wir schon als "Aktualität" erkannt haben. Diese Aktualität bezeichnet, was jetzt in seiner äußersten Punkthaftigkeit und äußersten Oberflächlichkeit da ist. Oberflächlichkeit und Punkthaftigkeit kommen der Aktualität aufgrund ihrer Fähigkeit zu, im Fernsehen gesendet zu werden und als solches Fernsehgesendetes zu *sein*, das heißt für die Zeit, wo dies entsprechend geschieht, wonach es ins Nichts abstürzt.

p. 239

Wenn der Polit-Soziologismus den Gehalt der Gesellschaft in der Universität vorantreibt und sie überschwemmt, dann überfällt zugleich mit diesem Gehalt - weil er mehr und mehr von den Medien gebildet wird - die mediale Kommunikation alles, was im Inneren selbst der Universität mit der traditionellen Weise der Wissensvermittlung konkurriert. Die Wiederholung in der Gleichzeitigkeit, die das Wesen eines jeden authentischen Unterrichts bildet, muß ihren Platz den "Kommunikationswissenschaften" überlassen, die unter dem Vorwand, spezifische Fragen neu zu überdenken, tatsächlich die allgemeine Förderung der medialen Kommunikation sicherstellen: "Die wahre Pädagogik ist das Fernsehen!" Und zusammen mit der medialen Kommunikation die mediale Existenz. Die Befragung, die öffentliche Meinung, wovon "man spricht", die Stereoty-

pen jeder Art, die allgemeine Vulgarität, die Comics, die "neue Zivilisation des Bildes", sämtliche Hinweise auf die Banalität und die alltägliche Nüchternheit mit ihrer selbstgefälligen Herausstellung - dies alles ist der Lehrauftrag der Professoren, die der Aktualität, dem gesellschaftlichen Dogma unterworfen sind, in Fernsehzuschauer verwandelt wurden, um damit ebenso rezeptiv und nichtig wie diese zu sein.

Denn die konkrete Wahrheit dieser Bewegung kann wie folgt zusammengefaßt werden: *Das intellektuelle und geistig-spirituelle Vermögen wurde traditionellerweise von jenen verantwortet, die in sich die große Bewegung der Lebensselbststeigerung vollzogen und es als ihre Aufgabe ansahen, sie in einer möglichen Wiederholung anderen weiterzuvermitteln. Dieses Vermögen ist den Gelehrten und Intellektuellen von neuen Lehrern entrissen worden, welche die blinden Diener des Universums der Technik und der Medien sind, nämlich von den Journalisten und den Politikern.*

Wie aber steht es dann um die Kultur - und mit ihr um die Humanitas des Menschen?

Durch die technische und mediale Existenz aus der Gesellschaft vertrieben und sodann aus der Universität selbst (die durch diese selbe Existenz überfallen wurde), befindet sich die Kultur in einen geheimen Untergrund verworfen, wo ihre Natur und ihre Bestimmung sich vollständig verändern. Zugleich verändern sich auch Natur und Bestimmung der Gesellschaft, aus der die Kultur letzthin ausgeschlossen wurde.

p. 241

Das entscheidende Merkmal der Moderne, das aus ihr eine Barbarei noch unbekannten Typs macht, besteht genau darin, eine Gesellschaft zu sein, die jeder Kultur beraubt ist und unabhängig von dieser weiterbesteht. Eine solche Situation, so alltäglich oder gewöhnlich sie heute erscheinen mag, schafft dadurch nicht weniger ein fast unerträgliches Paradox, wenn gilt, daß das Leben als Selbstbewahrung und Selbststeigerung durch sich selbst einen Kulturprozeß bildet, was alle vergangenen Zivilisationen illustrieren. Die Barbarei ist folglich eine Art Unmöglichkeit, und wenn sie sich dennoch ereignet, so geschieht dies niemals in Gestalt einer unerklärlichen Lähmung der Lebensmächte. Diese müssen sich vielmehr gegen sich selbst wenden, und zwar in den starken Phänomenen des Hasses und des Ressentiments. Und sie tun dies in dem Maße, wie das Leben im Leid, das seinem Sein kosubstantiell ist, sowie im

p. 242

Unvermögen, sich plötzlich nicht mehr selbst ertragen zu können, den Versuch unternimmt, von sich selbst freizukommen. Es gibt also keine Barbarei ohne plötzliches Hereinbrechen des *Bösen*, das heißt ohne diesen wahnsinnigen und dennoch vollkommen verständlichen Willen zur Selbsterstörung.¹ Oder anders gesagt: Es ist möglich, in jedem Zustand gesellschaftlicher Rückbildung hinter der Evidenz der Charaktere der Stagnation und des Niedergangs die Gewalt der bewußten Verweigerung des Lebens zu erkennen, es selbst zu sein.

Das Eigentümliche der Barbarei des Abendlandes und was ihr ihre ungeheure Mächtigkeit verleiht, besteht darin, daß diese Verweigerung sich nicht gegen alle Kulturformen vollzogen hat, sondern innerhalb einer von ihnen, nämlich des Wissens. Und wir haben gesehen, wie dies geschah: Wie das Projekt, zu einer objektiven Erkenntnis des Naturseienden zu gelangen, die Begründer der Moderne dazu geführt hat, aus dieser Erkenntnis alle sinnlichen und subjektiven Eigenschaften auszuschließen - alles, was einen Bezug zum Leben umfaßt. Damit nahm die Verneinung desselben, das heißt letztlich seine Selbstverneinung, den Verlauf einer positiven Entwicklung an - den der Erkenntnis und Wissenschaft. Unter dem Nimbus der Strenge verschleiert, endete das Außerspielsetzen der Subjektivität in der Verheerung der *Erde* seitens der a-subjektiven

¹ Zur näheren Bestimmung dieses *Mal* als Übel und Böses, die in der pathischen Selbstaffektion des Lebens ihre phänomenologische Möglichkeit haben, vgl. eingehender M. Henry, *Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale*, in: *Archivio di Filosofia* 1-3 (1988) 383-393 (Anm. d. Übers.).

Natur der Technik. Und als dieses Außerspielsetzen, so wie in den neuen "Humanwissenschaften", auf die Erkenntnis des Menschen selbst angewandt wurde, führt es zur Zerstörung seiner Humanitas schlechthin.

Obgleich das Leben aus den Bereichen des Wissens ausgeschaltet ist, besteht es trotzdem weiter, wie wir gesehen haben, und zwar unter dem Aspekt formloser Bedürfnisse, was ihm heute seinen "materialistischen" und barbarischen Charakter gibt. Jedoch besitzt jede Gesellschaft, insofern sie auf einer Intersubjektivität beruht, nicht nur dieses Fundament, das von den elementaren Modalitäten der Bedürfnissättigung gebildet wird, sondern sie beinhaltet eine beständige wie stets wirkende Beziehungsaufnahme der Subjektivitäten, die eine Gesellschaft bilden. Diese wesenhafte Interaktion tritt, da sie ihre Möglichkeit in der Wiederholung und in der daraus folgenden Gleichzeitigkeit findet, zunächst nicht als bewußte Weise der Wissensweitervermittlung in den hohen Kulturformen auf. Sie kommt vielmehr spontan-selbständig durch die Phänomene der Intro-
pathie und der Nachahmung als jener Prozeß selbst zur Anwendung, worin sich jede konkret pathische Intersubjektivität selbst-konstituiert.

Wenn diese sich in der Kommunikation und in der technisch-medialen Existenz entfremdet, so fügt sie unserer materialistischen Gesellschaft das Merkmal der Stumpfheit hinzu und versetzt zugleich der Kultur den letzten Schlag. Um die Welt der Medien zu rechtfertigen, an der die Humanitas zur Zeit stirbt, pflegt man zu erklären, daß sie immer existiert haben: Ein byzantinisches Mosaik, Fresken, ein Buch, ein Stich, das Spielen

p. 243

einer Symphonie seien insgesamt gesehen Medien, und mithin sei die Kultur selbst von medialem Wesen. Diese plumpen Sophismen, mit denen sich die Schande und die Heuchelei einer Gesellschaft schamhaft umkleiden, die der intellektuellen, moralischen und sinnlichen Erniedrigung ihrer Mitglieder sowie deren tiefer Verachtung geweiht ist, wären nicht zu entlarven, falls sie nicht von denjenigen aufgegriffen würden, die die Möglichkeit und folglich das Recht haben, sich auszudrücken. Und dies sind gerade alle Schöpfer von Medien.

p. 244

Die *media* der Kultur - die Mosaiken, Fresken, Stiche, Bücher, die Musik - hatten gewöhnlich das Sakrale zum Thema; auf jeden Fall die Steigerung der Lebensmächte bis hin zur überschwenglichen Entdeckung des Wesens des Lebens. Das *medium* selbst war die Kunst, das heißt das Erwachen dieser Mächte mittels der Sinnlichkeit, die alle anderen trug. Das ästhetische, visuelle, akustische und ideelle Bild war Gegenstand einer Kontemplation. Das Bild war, was verharnte, worauf man beständig zurückkommt, um in der Wiederholung der transzendentalen Prozesse, die zu seiner Schöpfung geführt hatten, sich zum Zeitgenossen des Bildes zu machen. Ganz genau gesagt: in sich diese Leistungen, diese gesteigerten Lebensmächte wiederzuerzeugen und mit ihnen, in ihnen, in der Trunkenheit des *Grundes* ankünftig zu werden. Die Kultur war die Gesamtheit der genialen Werke, die diese Wiederholung erlauben und hervorbringen - Zeichen, welche die Menschen durch die Nacht der Jahrhunderte hindurch aneinander richteten, um sich selbst zu übertreffen.

Die *media* des Technikzeitalters bieten gänzlich andere Charaktere. Ihr Gehalt ist das *Unbedeutende*, die Aktualität - was morgen nicht mehr das geringste Interesse haben wird und wovon man annehmen darf, daß es selbst dann kein größeres Interesse beinhaltet, wenn es *das* Geschehen bildet. Das *medium* ist das Fernsehbild und keineswegs das Dauernde, zu dem man zurückkehren muß, um sich aus sich selbst heraus zu steigern. Es stürzt vielmehr ohne Unterlaß in ein Nichts zusammen, das es niemals hätte verlassen sollen. Die mediale Existenz bietet dem Leben mithin nicht die Selbstrealisierung an, sondern die Flucht, das heißt die Gelegenheit, die Unzufriedenheit zu vergessen, und zwar für all diejenigen, die ihre eigene Trägheit - durch das Zurückdrängen ihrer Energie - für immer mit sich selbst unzufrieden macht. Solches Vergessen ist in jedem Augenblick neu zu beginnen, bei jedem neuen Anwachsen der *Kraft* und des *Begehrens*. Am Wochenende verbringen Schüler aus Klassen der Pariser Vorortstädte einunzwanzig Stunden vor ihrem Fernseher, genauso wie ihre Lehrer: Am nächsten Tag wird man sich etwas zu sagen haben.

Werden die großen Kulturwerke unter dem Aspekt ihrer Weitervermittlung und somit als Medien betrachtet, dann ist festzustellen, daß sich ihre Situation um einiges verändert hat. Weil sie im Hinblick auf ihre Dauer entworfen worden waren und sich im eigentlichen Sinne in dieser erhoben, traten sie aus sich selbst heraus in die Kommunikation ein. Aus ihrem immer gegenwärtigen und dargebotenen Beständigsein - des Tempels, Freskos, Buches - heraus belehnten sie

p. 245

jene damit, die sich dadurch zur Replik des *Sakralen* machten, dessen Substanz die großen Kulturwerke bildeten.

Solches ist heute nicht mehr der Fall. Das Kunstwerk wird von der Flut serienmäßig hergestellter Produkte und von deren herabwürdigender Werbung überschwemmt; außerdem von den Fernsehbildern, die ohne Unterbrechung aufeinander folgen und dem unmittelbaren Verschwinden geweiht sind; von Büchern, die nicht mehr von Schriftstellern, Denkern, Wissenschaftlern oder Künstlern geschrieben werden, sondern von Fernsehmoderatoren, Politikern, Sängern, Gangstern, Prostituierten, Meistern jeden Sports und von Abenteurern jeder Art. Durch diese Überschwemmung vollzieht das Kunstwerk nicht mehr selbst seine eigene Förderung; es hat eben aufgehört, das *medium* zu sein. Es benötigt die neuen Medien, den Verstärker des Audiovisuellen - den es nie erhält. Die Medien hängen von der politischen Instanz ab, von einem gesellschaftlichen Konformismus, dessen Reich und Macht sich unendlich vergrößert. Auf diese Weise sind sie den herrschenden Ideologien unterworfen, ebenso den Moden, dem umgebenden Materialismus und jener Korruption, die es mit sich bringt, daß die Kommunikation ihr eigener Gehalt geworden ist. Demzufolge sprechen die Medien hauptsächlich von Medien, indem sie ankündigen, was sich dort ereignen wird, und beschreiben, was sich dort ereignet hat. Und ebenso beschreiben sie auch jene, die dort auftreten werden, und jene anderen, die dort gerade aufgetreten sind: die Sänger, Schauspielerinnen, Politiker, Abenteurer jeder Art, Meister jeden Sports - all

jene, denen das Mikrophon hingehalten wird: die neuen Gelehrten, die wahren Denker unserer Zeit; und mit ihnen die Aktualität, das immer Neue und Nichtige, das Sensationelle und Unbedeutende, den umgebenden Materialismus, die Vulgarität, das *Life*-Direkte, das auf Klischees reduzierte Denken und die auf Lautmalerei verkürzte Sprache, das Wort schließlich für die, deren Rede mit Bestimmtheit gehört wird: die nichts wissen und nichts zu sagen haben.

Weil die mediale Kommunikation, welche die mediale Existenz definiert, alles überfällt, sind in Zukunft auch die Werte jene der Medien. Die Freiheit, die grundlegende und wesenhafte Freiheit - "der Schlußstein aller anderen" - ist die Presse-, die Informationsfreiheit, das heißt in Wirklichkeit die Wahrheit der Medien und somit der medialen Existenz: die grenzenlose Freiheit zu verdummen, herabzuwürdigen, zu unterwerfen. Und zwar in einem radikalen Sinne. Denn es kommt in der medialen Existenz noch hinzu, daß jeder in ihr eine andere Existenz als die seine lebt, so daß *der Gehalt, der seinen Geist beschäftigt, nicht mehr von ihm, sondern von der Apparatur hervorgebracht ist*. Diese sorgt für alles und liefert jedem dessen Bilder, Hoffnungen, Phantasievorstellungen, Begehren und Befriedigungen. Gewiß imaginärer Natur, aber sie werden die einzig möglichen Befriedigungen, wenn die mediale Existenz die reale Existenz geworden ist. Diese Gesellschaft ist nicht so sehr jene von sozialen, sondern von mentalen Unterstützungsempfängern.

Mit der Allentwicklung der medialen Existenz und ihrer Werte ist die Kultur - die sich von ihr in allem unter-

scheidet - außer Spiel gesetzt. Hier tritt die von uns erwähnte absolute Zensur auf, die so gnadenlos, so radikal ist, daß die Medien selbst ihr unterworfen sind. Durch ihre Bestimmung seitens der Werbung, der Hörerquoten, des ehernen Gesetzes der größten Zahl, der Anpassung nach unten, die sich mit der Maske der Demokratie umkleidet, ist es den Medien immer unmöglicher, in diesen chaotischen Bildervorbeimarsch, die den Menschen sich selbst entreißen, eine Produktion anderer Ordnung einzuführen: eine wirkliche Schöpfung. Das heißt, endlich den Kreis zu durchbrechen, worin Fernsehen und Publikum sich unbegrenzt einander das beruhigende Bild ihrer eigenen Dürftigkeit widerspiegeln. Denn dies hat die Zensur entschieden: Alles, was in sich als Tatsache und Werk der Kultur konstituiert ist, als jener Steigerungsprozeß eines Lebens, das in sich selbst und durch sich selbst Bestand hat, um so aus sich zu leben und mit diesem Tun zufrieden zu sein, soll aus der medialen Existenz und deren Universum verstoßen sein, außerhalb der Gesellschaft und der Welt, die diejenige des Menschen war.

Was vermag und was wird die Kultur in diesem Zustand? Sie besteht ebenso weiter wie das unaufhörliche Ankünftigerwerden des Lebens in sich, wie dessen Wort, das niemals vollständig schweigt. Aber die Kultur verbleibt in einer Art Inkognito. Der von ihr beabsichtigte Austausch ereignet sich nicht mehr im Licht der städtischen Civitas, mittels ihrer Bauwerke, Malerei, Musik und ihres Unterrichts - mittels ihrer Medien. Auch der Austausch ist in den Untergrund gegangen. Es sind kurze Gesprächsthemen, einige Hinweise, einige Refe-

renzen, welche die vereinsamten Individuen einander mitteilen, wenn sie sich aufs Geratewohl ihrer Begegnungen als mit demselben Zeichen versehen wiedererkennen. Sie möchten gern diese Kultur weitervermitteln; einem jeden erlauben, das zu werden, was er ist; der unerträglichen Langeweile des technisch-medialen Universums zu entkommen, dessen Drogen, seinem monströsen Auswuchs, seiner anonymen Transzendenz. Aber dieses Universum hat die Individuen ein für allemal zum Schweigen gebracht. Kann die Welt noch durch einige von ihnen gerettet werden?

Anhang: Biographie

Michel Henry wurde 1922 in Haiphong in Vietnam geboren, wo er nur einige Jahre verbrachte. Nach seiner Übersiedlung nach Frankreich absolvierte er seine humanistische Gymnasialzeit in Lille und setzte dann seine Studien am berühmten Pariser "Lycée Henry IV" fort.

Hier bestand er die Abschlußprüfung in Philosophie mit Auszeichnung und war darauf Student an der Sorbonne. Nach dem Lizentiat und dem Magistertitel mit einer Arbeit über "Das Glück bei Spinoza" meldete sich M. Henry als Freiwilliger in der französischen Widerstandsbewegung. 1945 legte er sodann die höchste Staatsprüfung für Philosophie ab (Agrégation).

Von diesem Zeitpunkt an beginnen seine Forschungen, die dem Problem des Lebens unter seinen wesentlichen Aspekten gewidmet sind, nämlich der Leiblichkeit, der Affektivität und der Kraft. Dies führt Henry nicht nur dazu, sich für phänomenologische Methodenfragen zu interessieren, sondern auch für die Ästhetik und das literarische Schaffen.

Nach einigen Forschungsjahren am "Centre National de la Recherche Scientifique" in Paris sowie darauffolgender Unterrichtstätigkeit im Ausland und in Frankreich erwirbt M. Henry den philosophischen Doktorgrad und wird zunächst zum Privatdozenten (Maître de Conférences) und dann zum ordentlichen Professor für Philosophie an der Paul Valéry-Universität in Montpellier ernannt. Auch im Ausland findet er Anerkennung, wo ihn die japanische Regierung zum Honorarprofessor an der Universität Osaka ernennt und ihm von Kanada ein Lehrstuhl an der Universität Ottawa angeboten wird.

Seine philosophischen Hauptwerke bilden "Das Wesen der Erscheinung" (*L'essence de la manifestation*) sowie "Philosophie und Phänomenologie des Leibes", die 1963 bzw. 1965 veröffentlicht werden. Darin unternimmt Henry den Bestimmungsversuch einer konkreten Subjektivität, die tiefer als das Denken ist, und zwar unter einem Gesichtspunkt, der den historischen Ausgangspunkt der Phänomenologie auf ursprünglichere Erfahrungsweisen hin überschreitet. So werden vornehmlich Produktion und Arbeit in

seinem groß angelegten Werk über "Marx" analysiert. Die Konzeption des Individuums, das in das Pathos des Lebens eingetaucht ist, stellt sein Buch "Genealogie der Psychoanalyse" von 1985 vor, während die "Materiale Phänomenologie" von 1990 jene Punkte präzisiert, worin Henry die Phänomenologie erneuert, nämlich in der Auslegung ihrer Methode sowie u. a. bei der Bestimmung so wesentlicher Probleme wie der Fremderfahrung.

Drei weitere philosophische Essays und drei Romane vervollständigen das literarische Schaffen dieses großen französischen Philosophen: das vorliegende Werk "Die Barbarei" und die Kandinsky gewidmete Untersuchung "Das Unsichtbare sehen" sowie "Vom Kommunismus zum Kapitalismus. Theorie einer Katastrophe". Als die erwähnten Romane bleiben zu nennen: "Der junge Offizier", "Liebe bei geschlossenen Augen" und "Der Sohn des Königs".

Bibliographie M. Henry

1. *Das Werk Michel Henrys*

1.1 Philosophische Werke

L'essence de la manifestation, 2 Bde., Paris: P.U.F. 1963 (Neuaufage in 1 Bd. Paris: P.U.F. 1990). (Übers. von G. Etzkor: The Essence of Manifestation, Den Haag: Nijhoff 1973).

Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie bi-ranienne, Paris: P.U.F. 1965 (Neuaufage 1988). (Übers. von G. Etzkor: Philosophy and Phenomenology of the Body, Den Haag: Nijhoff 1975).

Marx, 2 Bde. 1: Une philosophie de la réalité. 2: Une philosophie de l'économie, Paris: Gallimard 1976 (Neuaufage in der Reihe "Tel", Paris: Gallimard 1991). (Übers. von K. McLaughlin: Marx, a philosophy of human being, Bloomington: Indiana University Press: 1983).

La généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu, Paris: P.U.F. 1985. (Jap. Übers. Tokyo: Hosei University Press 1992; engl. Übers.: Genealogy of psychanalysis, London: Stanford University Press 1992; ital. Übers.: Genealogia della Psicoanalisi, Florenz: Ponte Alle Grazie 1990, franz. Vorwort hierzu Manuskript 9 S.; portug. Teilübers.: A morte dos denses, Rio de Janeiro: Zahar 1990).

La barbarie, Paris: Grasset 1987 (Neuauf. "Livre de poche" 1991). (Jap. Übers. Tokyo: Hosei University Press 1991; engl. Übers. London: Stanford University Press 1992).

Voir l'invisible. Sur Kandinsky, Paris: Bourin 1988.

Phénoménologie matérielle, Paris: P.U.F. 1990. (Dt. Teilübers.: Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie, Freiburg/München: Alber 1992, 63-186: Die phänomenologische Methode; 213-250: Reflexionen über die "V. Cartesianische Meditation" Husserls).

Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe, Paris: Jacob 1990.

Fenomenologia de la vida (Anthologie: Leben, Praxis, Kultur, Ästhetik, Unbewußtes), Barcelona: Columna 1991.

1.2 Literarische Werke

- Le jeune officier. Roman, Paris: Gallimard 1954.
L'amour les yeux fermés. Roman, Paris: Gallimard 1976.
Le fils du roi. Roman, Paris: Gallimard 1981.
La vérité est un cri. Théâtre, Paris: Radio-France 1982.

1.3 Artikel und Beiträge

- Le bonheur chez Spinoza, in: Revue d'histoire de la Philosophie 39-41 (1944-1946) 67-100, 187-225.
Le concept d'âme a-t-il un sens?, in: Revue philosophique de Louvain 64 (1966) 5-33.
Introduction à la pensée de Marx, in: Revue philosophique de Louvain 67 (Mai 1969) 241-266.
De Hegel à Marx. Essai sur la *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel* de Marx, in: Hommage à Jean Hyppolite (hg. von S. Bachelard), Paris: P.U.F. 1972, 81-143 (identisch mit Kap. 1 in: Marx 1: Une philosophie de la réalité, 35-83; La critique de l'essence politique, le manuscrit de 42).
La critique de la religion et le concept de genre dans *L'essence du christianisme*, in: Revue Internationale de Philosophie 101 (1972) 386-404 (identisch mit Kap. 2,1 in: Marx 1: Une philosophie de la réalité, 85-102).
Forces productives et subjectivité. Le socialisme selon Marx, in: Diogène 88 (1974) 95-118.
Le concept d'être comme production, in: Revue philosophique de Louvain 73 (1975) 79-107.
Phénoménologie de la conscience et phénoménologie de la vie, in: G. B. Madison (Hg.): Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur, Paris: Seuil 1975, 128-151.
La métamorphose de Daphné, in: Les Etudes Philosophiques 3 (1977) 319-332.
Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?, in: Philosophiques (Montréal 1978) 133-150.
La rationalité selon Marx, in: Th. F. Geraets (Hg.): Rationality today (Collection philosophica 13), Edition de l'Université d'Ottawa 1979, 116-129; mit Diskussionsteil 129-135.
L'évolution du concept de la lutte des classes dans la pensée de Marx, in: G. Planty-Bonjour (Hg.): Phénoménologies hégélienne et husserlienne. Les classes sociales selon Marx (Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx) Paris: Ed. du C.N.R.S. 1981, 67-77.

- Préalables philosophiques à une lecture de Marx, in: Bulletin de la Société française de Philosophie 4 (1983) 117-151 (mit Diskussion).
- Sur l'*ego* du *cogito*, in: J.-L. Marion (Hg.): La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié, Paris: P.U.F. 1983, 97-112.
- Le *cogito* et l'idée de phénoménologie, in: Cartesiana 3 (Osaka 1984) 1-15 (Nachdruck in: J.-L. Vieillard-Baron [Hg.]: Le problème de l'âme et du dualisme, Paris: Vrin 1991, 239 ff.).
- La vie, la mort: Marx et le marxisme, in: Diogène 125 (1984) 122-139.
- La question de la vie et de la culture dans la perspective d'une phénoménologie radicale (Symposium H. Arendt, New School for Social Research, New York April 1985, Manuskript 10 S.).
- Dessiner la musique. Théorie pour l'art de Briesen, in: Le Nouveau Commerce 61 (1985) 49-106.
- Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle, in: Philosophie 15 (1987) 55-96.
- Représentation et auto-affection, in: Communio 3 (1987) 77-96. (Übers. von P. Adler: Phenomenology of the Unconscious. Meaning of the Concept of the Unconscious for the Knowledge of Man, in: Stanford Literature Review [1989] 149-169).
- Le monde moderne: un savoir sans culture. Un entretien avec Michel Henry, in: Aurores (Februar 1987).
- Descartes et la question de la technique, in: N. Grimaldi/J.-L. Marion (Hg.): Le Discours et sa méthode. Colloque pour le 350^e Anniversaire du "Discours de la Méthode", Paris: P.U.F. 1988, 285-301.
- Schopenhauer et l'inconscient, in: J.-P. Bertrand (Hg.): Schopenhauer et la force du pessimisme, Monaco: Rocher 1988, 85-96.
- Schopenhauer. Le philosophe de la grande rupture, in: Le Figaro Littéraire (22. Februar 1988) 9.
- Schopenhauer, une philosophie première, in: E. von der Luft (Hg.): Schopenhauer: new essays in honor of his 200th birthday, Lampeter-Lewiston/Wales-U.S.A.: Mellen 1988, 216-231.
- Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale, in: Archivio di Filosofia 1-3 (1988) 383-393.
- Philosophie et subjectivité, in: Encyclopédie Philosophique Universelle (hg. von A. Jacob). Bd. I: L'Univers Philosophique, Paris: P.U.F. 1989, 46-56.
- La Vie et la République, in: Enseignement Philosophique 3 (1989) 148-160. (Dt. Übers.: Das Leben und die Republik, in: M.

- Henry: Radikale Lebensphänomenologie, a. a. O. 293-326).
- La peinture abstraite et le Cosmos (Kandinsky), in: Le Nouveau Commerce (1989) 37-52. (Dt. Übers.: Die abstrakte Malerei und der Kosmos [Kandinsky], in: M. Henry: Radikale Lebensphänomenologie, a. a. O. 274-292).
- Peindre l'invisible, in: Pierre Magré, Poitiers: Grimaldi 1989, 7-43.
- La question du refoulement, in: R.-P. Droit (Hg.): Présences de Schopenhauer, Paris: Grasset 1989, 296-315. (Übers. von R. McGinnis: The Question of Repression, in: Stanford Literature Review 8 [1991] 3-17).
- Ce que la science ne sait pas, in: La Recherche 208 (März 1989) 22-26.
- La critique du sujet, in: Cahiers confrontation 20 (1989) 141-152. (Engl. Übers.: The Critique of the Subject, in: Topoi 2 [1988] 147-153).
- Sur la parole de Nietzsche: "Nous les bons, les heureux ..." (Vortrag Universität Nizza 1989, Manuskript 25 S.). (Engl. Übers.: On Nietzsche's "We good, beautiful ones!", in: The Graduate Faculty Philosophy Journal 15/2 [1991] 131-141).
- Acheminement vers la question de Dieu: Preuve de l'ère ou épreuve de la vie, in: Archivio di filosofia 1-3 (1990) 521-530. (Dt. Übers.: Hinführung zur Gottesfrage: Seinsbeweis oder Lebenserweis?, in: M. Henry: Radikale Lebensphänomenologie, a. a. O. 251-273).
- Ricoeur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie (Colloque "Paul Ricoeur", Cerisy-la-Salle September 1988), in: J. Greisch/R. Kearney (Hg.): Paul Ricoeur, les métamorphoses de la raison herméneutique, Paris: Cerf 1991, 127-143.
- La représentation du travail vivant, in: Le Monde (14. Dezember 1991) 2.
- Phénoménologie et psychanalyse, in: P. Fédida/J. Schotte (Hg.): Psychiatrie et existence, Grenoble: Millon 1991, 101-115. (Dt. Übers.: Phänomenologie und Psychoanalyse, in: M. Henry: Radikale Lebensphänomenologie, a. a. O. 187-212).
- Narrer le pathos. Entretien avec M. Henry, in: Revue des Sciences humaines 1 (1991) 49-65.
- Entretien avec M. Henry, in: Agone 2-3 (1991) 47-69.
- Quatre principes de la phénoménologie, in: Revue de Métaphysique et de Morale 1 (1991) 3-26.
- Sur la crise du marxisme: La mort à deux visages, in: Les Etudes philosophiques 1 (1992) 3-20.
- Parole et religion: La parole de Dieu, in: J.-F. Courtine (Hg.):

Phénoménologie et Théologie, Paris: Critérion 1992, 129-160.
(Erweiterter Beitrag aus: Archivio di Filosofia 1-3 [1992] 157-163).

Une phénoménologie de la vie. Dialogue Th. Dhermy/M. Henry, in: Lettres philosophiques 6 (1992) 43-54.

Das Geheimnis der letzten Werke, in: J. Hahl-Koch: Kandinsky, Stuttgart 1993, 375-384.

Phénoménologie de la naissance, in: Alter. Revue de phénoménologie 2: Temporalité et affection (1994) (im Druck).

2. Sekundärliteratur zu Michel Henry

2.1 Monographien

Dufour-Kowalska, G.: Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis, Paris: Vrin 1980.

Kühn, R.: Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität, Freiburg/München 1992.

2.2 Zeitschriften: Themenhefte

Philosophie 15 (1987): Michel Henry.

Les Etudes Philosophiques 1 (1988): Michel Henry/Recherches.

Stanford Literature Review 2 (1989): Michel Henry: Philosophy and Psychoanalysis.

2.3 Artikel und Beiträge

Adler, P.: Never Consciousness, Nor Matter, but Living Bodily Activity, in: The Graduate Faculty Philosophy Journal 10/2 (1985).

Andler, B. M.: La science dans la culture?, in: Esprit 7 (1987) 58-72; über M. Henry 69 ff.

Arenilla, L.: Michel Henry, Marx I-II, in: Cahiers internationaux de sociologie 64 (1978) 179-182.

Auroux, S.: Barbarie et philosophie, Paris: P.U.F. 1990, 10 ff.

Autrand, D.: M. Henry, L'amour les yeux fermés, in: La Quinzaine Littéraire (1. Dezember 1976) 14.

Baertschi, B.: L'"idéologie subjective" de Maine de Biran et la phé-

- noménologie, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 113 (1981) 109-122.
- Barbaras, R.: *Le corps chez M. Henry et M. Merleau-Ponty*, in: J.-C. Goddard/M. Labruno (Hg.): *Le corps*, Paris: Vrin 1992, 245-255.
- Blakely, T. J.: *Marx - A Philosophy of Human Reality*, in: *Studies of Soviet Thought* 28 (1984) 49 f.
- Blot, J.: *Michel Henry, L'amour les yeux fermés*, in: *Nouvelle Revue Française* 288 (1976) 87-89.
- Bohmann, J.: *Michel Henry, Karl Marx. A Philosophy of Human Reality*, in: *Human Studies* 13 (1990) 163-172.
- Bonafoux, P.: *L'anecdote ou l'esprit - Michel Henry, Voir l'invisible*, in: *Décoration Internationale* 105 (1988) 128 f.
- Borch-Jacobsen, M.: *L'inconscient malgré tout*, in: *Les Etudes Philosophiques* 1 (1988) 1-36 (Nachdruck in: Ders.: *Le lien affectif*, Paris: Aubier 1991, 181-232). (Engl. Übers. in: *Stanford Literature Review* 2 [1989]).
- Boveil, J./Rancière, J.: *Un Marx au-dessus de tout soupçon*, in: *La Quinzaine Littéraire* (1.-15. Juni 1976) 21.
- Brisart, R.: *Michel Henry, Marx I-II*, in: *Revue Philosophique de Louvain* 76 (1978) 481-485.
- Brun, J.: *Kandinsky, l'acier*, in: *La Croix* (13. Februar 1988).
- C., J.-P.: *Technique et modernité: Un philosophe éclaire le débat*, in: *Le Monde Informatique* (27. April 1987).
- Cantin, S.: *Grandeur et limite du Marx de Michel Henry*, in: *Dialogue* 3 (1990) 387-389.
- : *Le philosophe et le déni du politique. Marx, Henry, Platon, Sainte-Foy: Presses de l'Université de Laval 1992.*
- Chambon, R.: *Le monde comme perception et réalité*, Paris: Vrin 1974, Kap. V, § 1, 295-322.
- Cherlonneix, J.-L.: *L'ontologie du sujet et son refus de l'amitié*, in: *Exercices de la patience* 5 (1983) 139-166.
- : *L'origine de la barbarie*, in: *Les Etudes Philosophiques* 2-3 (1987) 309-322.
- Chrétien, J. L.: *Ce qui ne vient pas au jour*, in: *Philosophie* 14 (1987).
- : *La vie sauve*, in: *Les Etudes Philosophiques* 1 (1988) 37-49.
- Cléro, J. P.: *M. Henry, La barbarie*, in: *Revue de Synthèse* 109 (1988) 350-354.
- Colette, J.: *L'essence de la manifestation*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 51 (1967) 39-52.
- : *Musique et philosophie*, in: *Philosophie* 15 (1987) 21-29.

- Cornu, M.: Michel Henry, Philosophie et phénoménologie du corps, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 99 (1966) 351 f.
- Dalin, G. D.: The Essence of Manifestation, in: *The Review of Metaphysics* 28 (1974/1975) 349 f.
- Dartigues, P.: Le réel et le matériel dans la théorie marxiste (Marx vol. I), in: *Revue thomiste* 4 (1979) 575-583.
- Deccoterd, D.: Les voies de l'imaginaire. Lucidité et subjectivité dans "L'Amour les yeux fermés" de Michel Henry, in: *Recherches sur l'Imaginaire* 20 (1990) 117-122.
- Decloux, S.: Philosophie et phénoménologie du corps, in: *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967) 780.
- : Michel Henry, Philosophy and Phenomenology of the Body, in: *Erasmus* 29 (1977) 66 f.
- Dellinger, B.: Michel Henry, Marx I-II, in: *Archives de Philosophie* 42 (1979) 165 f.
- Dognin, P. D.: Le "Marx" de Michel Henry, in: *Revue thomiste* 4 (1977) 610-624.
- Domenach, J.-M.: En marge de quatre livres (M. Henry, *La barbarie* u. a.), in: *Krisis* 1 (1988) 33-39.
- Dominguez, A.: Por Marx y contra el marxismo? El Marx de Michel Henry, in: *Anales del Seminario de Historia de la filosofía* 3 (1982/1983) 241-272.
- : Michel Henry, un filosofo de la immanencia, in: *Pensamiento* 34 (1987) 145-176.
- Droit, R.-P.: Karl Marx: un philosophe de la vie?, in: *Le Monde* (16. April 1976) 19.
- : M. Henry et les terreaux de la vie, in: *Ebd.* (9.-10. Februar 1986) 12.
- : La barbarie des temps modernes, in: *Ebd.* (19. Januar 1987).
- : L'Art selon Michel Henry, in: *Ebd.* (18. November 1988)
- Dufour-Kowalska, G.: Michel Henry lecteur de Maître Eckhart, in: *Archives de philosophie* 36 (1973) 603-624.
- : Marx ou l'anti-marxisme, in: *Contrepoint* 22-23 (1976) 247-249.
- : Michel Henry, Marx I: Une philosophie de la réalité; II: Une philosophie de l'économie, in: *Studia Philosophica* 36 (1976) 253-255.
- : Michel Henry au miroir de Marx, in: *Critique* 360 (1977) 489-504.
- : Un concept de la dialectique, in: *Revue de théologie et de philosophie* 4 (1977) 296-306.

- : Le Marx de M. Henry et la question de l'idéologie, in: Archives de philosophie 41 (1978) 641-657.
- : Michel Henry: Généalogie de la psychanalyse, in: Studia philosophica 46 (1987) 228-233.
- : Une raison qui ne sait rien de l'homme. A propos du livre de M. Henry: Du communisme au capitalisme, in: Archives de philosophie (1993). (Polnische Übers.: Znak 436 [September 1992]).
- : Art et sensibilité. De Kant à M. Henry (1993) (im Erscheinen).
- Dupré, L.: Alternatives to the Cogito, in: The Review of Metaphysics 40 (1987) 687-716.
- Duvignaud, J.: Pavane pour une civilisation en déclin. Michel Henry, L'amour les yeux fermés, in: Nouvelles Littéraires (30. September 1976) 8.
- Enthoven, J. P.: Michel Henry: un philosophe victime d'une muse perverse, in: Le Nouvel Observateur (22. November 1976) 78 f.
- Forthomme, B.: L'épreuve affective de l'autre selon E. Lévinas et M. Henry, in: Revue de Métaphysique et de Morale 1 (1986) 90-114.
- Galacteros, E.: Eprouver... partager ou la fonction de communication, in: Les Dossiers de l'Obstétrique 198 (1992) 15-20.
- Genevaz, G.: A propos d'un anniversaire: sur Marx, in: Etudes théologiques et religieuses 2 (1984) 193-200.
- Gorez, J.: L'amour les yeux fermés, in: Bulletin des Lettres 383 (1976) 380 f.
- Greisch, J.: Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le "moment cartésien" chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricoeur, in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 4 (1989) 529-548.
- Guery, F.: La division du travail entre Ure et Marx à propos de Michel Henry, in: Revue Philosophique de la France et de l'Etranger 4 (1977) 423-444.
- Guillamaud, P.: L'indétermination, la détermination et la relation: les trois essences de l'être, in: Revue Philosophique de Louvain 75 (1987) 427-469.
- : L'autre et l'immanence. Etude comparée sur les ontologies de M. Henry et d' E. Lévinas, in: Revue de Métaphysique et de Morale 2 (1989) 251-272.
- : L'expérience chez Hegel et la critique henryenne, in: Enseignement Philosophique 6 (1991) 32-48.
- Guissart, L.: Illustration de la culture, in: Revue Générale 10 (1988) 65-69.

- Haar, M.: M. Henry entre phénoménologie et métaphysique, in: Philosophie 15 (1987) 30-54.
- Hallier, P.: Philosophy and phenomenology of the Body, in: International Studies in Philosophy 11 (1979) 231 f.
- Himy, A.: Michel Henry, Généalogie de la psychanalyse, in: Revue philosophique 111 (1986) 257-259.
- : La barbarie de Michel Henry, in: Revue philosophique de la France et de l'Etranger 3 (1987) 327-329.
 - : La phénoménologie aujourd'hui. (Michel Henry: Phénoménologie matérielle), in: Ebd. 1 (1991) 67-71.
- Imamura, H.: Ontologie du travail, Tokyo: Keiso-Shobo 1979: Kap. 3: Michel Henry.
- Jaccard, R.: Une allégorie christique, in: Le Monde des livres (25. September 1981) 23.
- Jacob, A.: L'essence de la manifestation, in: Les Etudes Philosophiques 19 (1964) 458 f.
- Janicaud, D.: Le tournant théologique de la phénoménologie française, Paris: Eclat 1991, Kap. 4, 57-73: Les surprises de l'immanence.
- Javaux, J.: Marx I: Une philosophie de la réalité; Marx II: Une philosophie de l'économie, in: Nouvelle Revue Théologique 99 (1977) 562-564.
- Julliard, J.: La nouvelle barbarie de Michel Henry: Misère de la philosophie, in: Le Nouvel Observateur (13.-19. Februar 1987).
- Kanters, R.: La révolution comme si vous la viviez, in: Le Figaro Littéraire (13. November 1976) 14.
- Kruks, J.: Marx. A Philosophy of Human Reality, in: International Studies in Philosophy 3 (1988) 119-121.
- Kühn, R.: Lebenspraxis und Kulturkritik. Zu M. Henrys jüngster Veröffentlichung "La Barbarie" im Rahmen seiner Phänomenologie der Immanenz, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42 (1988) 124-133.
- : Personales und affektives Leibdenken, in: G. Müller (Hg.): Struktur und Freiheit. Festschrift für H.-E. Hengstenberg zum 85. Geburtstag, Würzburg 1990, 95-114.
 - : Zum transzendenten Status von Leiblichkeit und Befindlichkeit bei Heidegger, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 36 (1991) 91-97.
 - : Michel Henry: Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe, in: Philosophischer Literaturanzeiger 44 (1991) 65-70.
 - : Michel Henry: Marx, in: Mesotes. Zeitschrift für philosophi-

- schen Ost-West-Dialog 2 (1991) 92-94.
- : Michel Henry: Phénoménologie matérielle, in: Philosophische Rundschau 38 (1991) 335-338.
 - : Freiheits-"Dialektik" und immanente "Nicht-Freiheit". Analyse des Situationsbegriffs nach M. Henry, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 46 (1992) 7-23.
 - : Zur Grundfrage der Phänomenologie. M. Henrys Lebensphänomenologie im Überblick, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 3 (1992) 59-70.
- Labarrière, P. J.: L'essence de la manifestation, in: Etudes 321 (1964) 452 f.
- Lacroix, J.: Affectivité et absolu, in: Le Monde (25./26. Oktober 1964).
- : Le corps, in: Le Monde (11. August 1965).
 - : Un philosophe du sentiment, M. Henry, in: Ders.: Panorama de la philosophie française contemporaine, Paris: P.U.F. 1966, 164-170.
 - : Reconstruction de Marx, in: Le Monde (4./5. Juli 1976) 13.
- Laruelle, F.: Marges et limites de la métaphysique, in: Encyclopédie Philosophique Universelle (hg. von A. Jacob). Bd. I: L'Univers Philosophique, Paris: P.U.F. 1989, 71-80.
- : La méthode transcendantale, in: Ebd. 693-700.
- Lauer, Q.: Marx - A Philosophy of Human Reality, in: International Philosophical Quarterly 24 (1984) 197 f.
- Lebrun, J.: Kandinsky l'acier, in: Le Croix (13. Februar 1988) 14.
- Le Lannou, J.-M.: Bibliographie Michel Henry, in: Revue philosophique 2 (1989) 273-276.
- Lloyd, P.: Taking to the hills, in: Times Literary Supplement (20. Mai 1977) 632.
- Macann, C.: Deux concepts de transcendance, in: Revue de Métaphysique et de Morale 1 (1986) 24-46.
- Marion, J.-L.: Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du *Cogito* cartésien par M. Henry, in: Les Etudes Philosophiques 1 (1988) 51-72.
- Masset, P.: Généalogie de la psychanalyse. A propos d'un livre récent, in: Nouvelle Revue théologique 108 (1986) 571-575.
- : La Barbarie. Un essai de Michel Henry, in: Ebd. 109 (1987) 416-418.
 - : Voir l'invisible, in: Ebd. 110 (1988) 743-747.
- McBride, U. L.: Marx. A Philosophy of Human Reality, in: The Journal of the British Society for Phenomenology 15 (1984) 319-321.

- Naka, Y.: Ce qui ne crée pas en tant qu'origine de la création. *Jahrbuch für Philosophie des Tetsugaku-Ronso* (Kyoto 1986).
- : Etude sur le concept d'auto-affection, in: *Mémoires de la Société de Philosophie du Kansai* 21 (Osaka 1987).
- Petit, J. L.: Autor du Marx de M. Henry. I: Marx et l'ontologie de la praxis, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1977) 365-385.
- Poirot-Delpech, B.: La grande peur des bien-pensants. "L'amour les yeux fermés", de Michel Henry, in: *Le Monde des livres* (5. November 1976) 17.
- Porée, J.: Le temps du souffrir. Remarques critiques sur la philosophie de M. Henry, in: *Archives de philosophie* 54 (1991) 213-240.
- Pousseur, J. M.: Marx et la philosophie, in: *Enseignement Philosophique* 4 (1980) 3-17.
- Racette, J.: La philosophie du corps de Michel Henry, in: *Dialogue* 7 (1968) 391-409.
- : Philosophy of the Body, in: *Philosophy today* 13 (1969) 83-94.
- Ricoeur, P.: Le "Marx" de Michel Henry, in: *Esprit* (1979) 124-139.
- Roberts, J. M.: Prix Renaudot - Pourquoi s'archarner sur un lauréat?, in: *Réalités* 371 (1977) 62-64.
- Rockmore, T.: Michel Henry, Marx I-II, in: *Man and World* 11 (1978) 429-442.
- : Introduction, in: M. Henry: *Marx. A Philosophy of human being*, Bloomington: Indiana University Press 1983.
- Roustang, F.: Une philosophie pour la psychanalyse?, in: *Critique* 463 (1985) 1172-1189. (Engl. Übers. in: *Stanford Literature Review* 2 [1989]).
- Saint-Jean, R.: Philosophie et phénoménologie du corps, in: *Archives de Philosophie* 29 (1966) 466-468.
- Santamaria, U.: Michel Henry, Marx I-II, in: *Philosophy of the Social Sciences* 13 (1983) 501-509.
- Sebbah, F.-D.: Eveil et naissance. Quelques remarques à partir d'Emmanuel Lévinas et Michel Henry, in: *Alter. Revue de Phénoménologie* 1 (1993) 213-239.
- Soulez, P.: Généalogie ou archéologie de la psychanalyse?, in: *Revue Internationale de Philosophie* 43 (1989) 571-577.
- Tavaux, J.: Marx I: Une philosophie de la réalité; II: Une philosophie de l'économie, in: *Nouvelle Revue Théologique* 99 (1977) 562-564.
- Terestchenko, M.: Enjeux de philosophie politique moderne, Paris: P.U.F. 1992, Kap. VIII-IX, 193-244: Marx et l'ontologie de

- la vie selon M. Henry (Nachdruck Kap. 8: Marx et l'ontologie de la vie selon Michel Henry, in: *Les Etudes philosophiques* 1 [1992] 101-116).
- Texier, J.: Autour du "Marx" de M. Henry. II: Marx est-il marxiste?, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1977) 386-409.
- : Sur le statut du philosophique: Marx est-il marxiste? Une étude du "Marx" de Michel Henry, in: *Les Cahiers du Centre d'études et de recherches marxistes* 149 (1978) 1-54.
- Tilliette, X.: La révélation de l'essence. Notes sur la philosophie de Michel Henry, in: *Manifestation et Révélation*, Paris: Beauchesne 1976, 207-236.
- : L'amour les yeux fermés, in: *Revue des deux mondes* (Februar 1977) 505-508.
- : Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry, in: *Gregorianum* 61 (1980) 633-650.
- : M. Henry: La philosophie de la vie, in: *Philosophie* 15 (1987) 3-20.
- : Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique, Paris: Cerf 1990, 255, 261 f.
- Vachalde, R.: De la métaphysique au mur de Berlin et retour ..., in: *Impressions du Sud* 27/29 (1990).
- Vachon, G.: L'affect est-il toujours conscient?, in: *Dialogue* 3 (1987) 513-522.
- Valadier, P.: Michel Henry, La Barbarie, in: *Etudes* 366 (1987) 566.
- : Michel Henry, Voir l'invisible, in: *Ebd.* 368 (1988) 846.
- Van Riet, G.: Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry, in: *Revue philosophique de Louvain* 64 (1966) 436-457 (auch in: *Ders.: Philosophie et religion*, Paris: Nauwelaerts 1970, 251-273).
- Vuillet, C.: Le Renaudot les yeux fermés, in: *Nouvelles Littéraires* (18. November 1976) 4.
- Waldenfels, B.: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a. M. 1983, 349-355 (Taschenbuch 1987).
- : M. Henry: Généalogie de la psychanalyse, in: *Philosophische Rundschau* 1/2 (1987) 156-158.
- Wunenburger, J.-J.: Un tableau abstrait est-il encore une image?, in: *L'Espace et le Temps. Actes du XXII^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Dijon, 29.-31. August 1988), Paris: Vrin 1991, 452-454.

Yamagata, Y.: L'immanence en tant que le fondement de la transcendance. *Ontologie de Michel Henry*, in: *Rûiki* 2 (Kyoto 1980).

-: Sentiment et intentionnalité, in: *Riso* 571 (Tokyo 1980).

-: L'invisible chez Michel Henry et Merleau-Ponty, in: *Cartesiana* 4 (Osaka 1982).

-: Travailler et voir, in: *Gendai shiso* 11-13 (Tokyo 1983).

-: L'immanence et le présent vivant, in: *Cartesiana* 5 (Osaka 1984).

-: Atmosphère et subjectivité, in: *Nouveau Cours de Philosophie* Bd. 9, Tokyo: Iwanami-shoten 1986.

-: Une autre lecture de "L'essence de la manifestation": Immanence, présent vivant et altérité, in: *Les Etudes Philosophiques* 2 (1991) 173-191.

Zac, S.: Un essai sur l'ontologie biranienne, in: *Revue de Synthèse* 87 (1966) 229-234.

2.4 Lexika und Anonym

Henry, Michel (1922-), in: *Dictionnaire des Philosophes* Bd. 1 (hg. von D. Huisman), Paris: P.U.F. 1984, 1182-1183 (2. Aufl. im Erscheinen).

Henry, Michel, in: *Portraits d'écrivains* I, Paris: Acram 1990.

Henry, Michel, in: *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Bd. III/2: *Les Oeuvres* (hg. von J.-F. Mattéi), Paris: P.U.F. 1992, 3343-3346.

Prix Renaudot: Michel Henry, in: *Le Monde* (16. November 1976) 48.

Personenregister

Adrian (Heiliger) 133

Algú, G. 318

Alain 11, 156

Althusser, L. 14

Aragon, L. 2, 14

Aristoteles 319 f.

Auroux, S. 56 ff.

Beaumarchais, P. A. D. de

11

Beauvoir, S. de 11

Bergson, H. 30 f., 58

Biran, M. de 47, 166

Bohr, N. 118

Bondel, M. 11

Borromini, F. 288

Camus, A. 12 f.

Cherlonneix, J. L. 51 ff.

Christus 135, 335 f.

Comte, A. 349

Dante, A. 347

Derrida, J. 10, 29, 57, 332

Descartes, R. 9, 47, 66,
97 ff., 102 ff., 152, 176,
199, 351 f.

Diderot, D. 11

Dostojewskij, F. M. 347

Dürer, A. 118, 131

Durkheim, E. 356, 359

Eluard, P. 14

Emerson, R. W. 9

Fra Angelico 156

Francesca, P. della 136

Freud, S. 47, 265 ff., 352 f.

Galilei, G. 19 f., 22 f., 41, 44,
67, 84 ff., 94, 120, 174,
189 ff., 206 ff., 210 f., 214,
231 ff., 226 ff., 237, 242,
245 f., 252 ff., 258 f., 260,
264 f., 267, 286, 296, 323,
341 ff., 347 ff., 353 f.

Gehlen, A. 51

Goethe, J. W. 347

Greisch, J. 53

Hals, F. 133

Hegel, G. W. F. 27, 265

Heidegger, M. 20 ff., 26 f.,
45, 47, 53, 91, 100 f.,
165 f., 193 f.

Heraklit 84

Hesse, H. 65

Husserl, H. 19 ff., 26, 29 ff.,
41, 43 ff., 47, 56 ff., 66,
85 ff., 90 f., 100 f., 131,
155 f., 166, 213 f.

Janet, P. 292 ff.

Kandinsky, W. 47, 65, 118,
121 f., 340

Kant, I. 27 f., 36, 47, 90,
120 f., 128

Kierkegaard, S. 244, 336

- Klee, P. 340
- Lagneau, J. 11
- Lenin, W. I. 359
- Lévinas, E. 10, 54
- Ludwig XIV. 342
- Maistre, J. de 47, 80, 285
- Malebranche, N. 213
- Malinowski, B. 51
- Malraux, A. 14
- Mandelstam, O. E. 16, 347
- Marcuse, H. 13
- Maria (Gottesmutter) 135, 138, 148
- Marx, K. 10, 13, 47, 110, 166, 171 f., 183, 256 ff., 261 f., 270, 288, 356 f.
- Meister Eckhart 47, 319
- Merleau-Ponty, M. 28
- Michelangelo, S. 136
- Montaigne, M. de 17
- Nietzsche, Fr. 36, 47, 67, 114, 218, 333
- Pascal, B. 347
- Pasteur, L. 185
- Paulhan, J. 12
- Proudhon, P.-J. 356
- Rimbaud, A. 68
- Rothko, M. 340
- Rousseau, J.-J. 17
- Sartre, J.-P. 10, 11 f., 14, 45, 56, 156
- Scheler, M. 63
- Schopenhauer, A. 47, 272 f.
- Shakespeare, W. 347
- Sorbon, R. von 15
- Spinoza, B. 217
- Suger (Mönch) 15
- Tarde, G. de 47, 355 f.
- Veronese, P. 16
- Vinci, L. da 118
- Voltaire 11
- Watson, J. B. 89
- Weil, S. 11

Sachregister

- Absolutes 32, 146 ff., 215 f.,
284 f., 303
Abstraktion 106 f., 120 ff.,
151 ff., 190 ff.
Abwesenheit 145 f.
Äquivalenz 252 ff., 259 ff.
Ästhetik/Kunst 112, 116 ff.,
306 ff., 337, 368 f.
Affekt 267 ff., 290 ff.
Affektion/Lebens-, Selbst-
23 f., 65 f., 101 f., 126 ff.,
145 ff., 162 f., 198 f.
Affektivität 100 ff., 146 ff.,
216 f., 334 f.
Akt/Aktualisierung 127 f.,
169 ff., 198 f.
Aktualität 305 ff., 361 f.
Allgemeinheit/Universalität
91 f., 214 f., 314 f.
Alltäglichkeit 360
Andersheit 101 f.
Angst 67 f., 223, 245 f.
Ankünftigkeit/Parusie (vgl.
Historialität) 22 ff.,
146 ff., 215 f., 254 f.,
283 f.
Anschauung 233 f.
Anstrengung 164 ff., 275 ff.
Apodiktizität 213 f.
Appräsentation 241 f.,
249 f.
Apriori 147 f., 285 f.
Arbeit 111 f., 169 ff., 177 ff.,
256 ff., 288 f., 317, 322 ff.
Außen/Äußerlichkeit (vgl.
Ekstase) 103 ff.,
125 f., 202 ff., 255 f.
Austausch 335, 372 f.
Barbarei 17 ff., 29 ff., 33 f.,
40 f., 67 f., 75 ff., 80 ff.,
109 ff., 123 ff., 181 f.,
224 ff., 326, 365 ff.
Barock 287 f.
Bedeutung 236 f., 308 f.
Bedingung 192 f.
Bedürfnis 111 f., 172 f.,
183 f., 283 f., 255 f.,
279 ff., 285 f., 323 ff.,
367 f.
Beruf 324, 326 ff.
Bewegung 95 ff., 164 f.,
275 ff.
Bewußtsein 61 f., 88 f., 97 ff.
Beziehung 362 f., 371 f.
Bezug 96 f., 107 f., 240 f.,
255 f.
Bild 131 ff., 156 f., 301 ff.,
310 ff., 368 f.
Bildung (vgl. Pädagogik)
14 f.
Bindung 222 f.
Biologie 351 f.
Böses/Gutes 293, 366
Byzanz 136 ff.
cogitatio/cogitatum 100 f.,
176 f.
cogito 97 ff.
conatus 275 ff.

- Da 18 ff., 91 f., 139 f., 206 f.,
305 f.
- Dekonstruktion 253 ff.
- Demokratie 340 f., 360
- Duplikat 258 f.
- Ego 38 f.
- Eidetik 195 f., 353
- Eigenschaft 106 f., 123 ff.,
153 f.
- Einbildung 144 f., 346 f.
- Einheit 134 ff., 168
- Einsamkeit 158 ff.
- Ekstase 96 ff., 103, 125 f.,
155 f., 214 f., 248 f.
- Emanation 135 f.
- Empfindung/Sinnlichkeit
62 f., 83 f., 99 f., 106 f.,
142 ff., 152 ff., 210 ff.,
223 f., 242 f.
- empirisch 148, 175, 195,
207 f., 243, 353
- Energie 281 ff., 289 f.
- Entlehnung 236 f.
- Entscheidung 219 f.
- Entwicklung 75 ff., 113 f.,
173 ff., 181 ff.
- Epistemologie 349 f.
- Epoché/Zweifel 99 f., 103,
252 f.
- Erde 163 ff.
- Erdeinverleiblichung 42 f.,
165 ff., 179 ff., 238 f.,
256 ff.
- Ereignis 165 f.
- Erfahrung/Erprobung 24 ff.,
82 ff., 96 f., 124 ff., 152 f.,
162 f., 196 ff., 275 ff., 316
- Erkenntnis 89 f., 176 f.,
192 f., 254 f., 348
- Erleiden/Sicherleiden 38,
146 ff., 210 ff., 222 f.,
277 ff., 285 f., 319
- Erotik/Sexualität 52 ff., 111,
115, 244 f.
- Erscheinen/Erscheinung
84 f., 144 f., 201 ff.
- Essay 16 f.
- Ethik/Ethos 112, 169, 265,
271 ff., 315 f., 337, 339 f.,
357
- Etwas 215, 305 f.
- Evidenz 59 f., 91 f., 98 f.,
213 f., 334 f.
- Existieren/Existenz 148,
310 f., 372
- Experiment 218 ff.
- Farbe 119 ff.
- Fernsehen/Medien 297 ff.,
307 ff., 370
- Finalität/Zweck 140 f.,
159 ff., 181 ff.,
329 f.
- Fleisch 147 f., 216 ff.
- Form 119 ff.
- Forschung 333 f.
- Fortschritt 159 ff., 184 ff.,
199 f.
- Frage 250 ff.
- Freiheit 371 f.
- Freude/Sicherfreuen 146 ff.,
212 ff., 215 ff., 277 ff.
- Gabe/Gebung 28 f., 216 f.,
251 f., 276 f.
- Gebrauchswert 171 ff.
- Geburt 318, 320 f.
- Gefühl (vgl. Empfindung,
Tonalität) 82 f., 121 ff.,
148, 158, 213 f.,
318 f.

- Gegebenheitsweise 232 f.,
246 f.
- Geometrie/Mathematik
86 f., 139 f., 202 f., 232 ff.,
252 f., 345 f.
- Gesellschaft 80 f., 263 ff.,
314 f., 324 f., 355 f.
- Gesetz 315 f.
- Gewißheit 66 f., 147 f.,
213 f.
- Gleichzeitigkeit 335 f.,
362 f.
- Glück 319 f.
- Grund 109 f., 220 f., 240 f.,
276 f., 319
- Habitus/Stil 271 ff.
- Handlung/-wissen 62 f.,
77 f., 111 f., 161 ff.,
173 ff., 220, 272 ff.
- Hervorbringung 105 f.,
195 ff.
- Historialität/Geschichte
22 ff., 38 f., 146 ff., 216 f.,
238 f., 263 f., 276 ff.,
303 f., 336 f., 343 ff.,
357 f.
- Humanismus 347 f.
- Humanitas/Menschsein 34,
76, 94, 106 f., 122, 160,
170, 173 f., 233 f., 240 f.,
312, 325, 344 ff., 367
- Humanwissenschaft 85,
228 ff.
- Hypostase 263 ff., 356
- Idealität 86 f., 154 f., 245 f.,
262 f.
- Idee 104 f.
- Ideologie 59 f., 167 f.,
226 ff., 296 f., 330 f.
- Identität 214 f.
- imaginär 142 f., 311 f.
- Immanenz 143 f., 170, 248 f.
- Individuum 114, 126 ff.,
203 f., 207 f., 216 f., 264 f.,
357 f.
- ingenium 199 f.
- Instrument/Maschine
164 ff., 173 ff.
- Intentionalität 90 f., 155 f.,
190 ff., 266
- Interpretation 218 f.
- Intersubjektivität 267 ff.,
335 f., 354 f., 367 f.
- Intropathie (vgl. Nachah-
mung) 50 f.
- Ipseitität 126 f., 147 f., 254 f.,
283 f.
- Irrealität 133 ff., 143 ff.,
304 ff.
- Kategorie 237 ff., 245 f.
- Kehre/Revolution 171 ff.
- Kern 237 f.
- Können 64, 96 ff., 170 f.,
197 f., 276 ff.
- Kommunikation 330 ff.,
362 ff., 367 f.
- Komposition 133 ff., 157 f.
- Konkreteion 247
- Konstitution 35, 158
- Konstruktion 253 ff.
- Kontingenz 252 f.
- Kontinuum 134 ff.
- Korrelat 33, 165 f., 175,
208 f.
- Kraft 80 ff., 163 ff., 279 ff.,
303 f., 360
- Kultivierung/Verfeinerung
270 ff.
- Kultur 24 ff., 39 f., 43 ff.,
58 f., 64, 77 ff., 81 ff.,
92 ff., 108 f., 113 f.,

- 116 ff., 169 f., 178 f.,
185 f., 191 ff., 198 ff.,
204 ff., 219 f., 278 f.,
286 f., 302 f., 317 f., 338 f.,
359 ff., 369 f.
- Langeweile 301 ff., 373
- Leben (vgl. Ankünftigkeit,
Selbstaffektion) 36, 81 ff.,
92 ff., 99 ff., 107, 113 f.,
127 ff., 144 ff., 153 ff.,
162 ff., 182 ff., 189 ff.,
203 f., 236 ff., 250 f.,
268 f., 271 ff., 300 ff.,
342 f., 346 f.
- Lebenswelt 29 ff., 86 f.,
105 f., 121 f., 154 f.
- Leib/Leiblichkeit 40 f.,
53 ff., 95 ff., 103 f., 110 f.,
163 ff., 171 f., 176 ff.,
241 f., 318
- Leistung 88 f., 190 ff., 208 f.
- Literatur 9 ff., 264 f., 343 f.
- Mächtigkeit 135 f., 220 f.
- Malerei/Kunstwerk 117 ff.,
155 f., 264 f., 281 f.
- Marxismus 13 f., 263 ff.
- Materialismus 351 f., 367 f.
- Materie 130 ff., 147 f.
- Medien 360 ff., 369 f.
- Medium 108
- metaphysisch 136 f., 282
- Methodologie 106 f., 141 f.,
209 f., 231 f.
- Modalität/Modalisierung
148 f., 168 f., 194 ff.,
210 ff., 271 ff., 335
- Modell 268 f., 281 ff.,
302 ff.
- Moderne 159, 181 f., 203 f.,
365 f.
- Monade 147 f., 218 f., 316
- Mord 339
- Motivation 320
- Mystik 136, 319, 340
- Nachahmung 367 f.
- Natur/natural 41 f., 87 ff.,
107, 120 ff., 164 f., 180 f.,
208 f., 223 f., 228 f., 236 f.
- natura naturans 135 f.,
275 f., 297 f.
- Neutralisierung 131 ff.,
157 f.
- Neutralität 340
- Nichts 156 f., 203 f., 233,
275, 310 ff.
- Noema 157, 337
- Noese 208 f., 337
- Norm 273 ff.
- Objekt/Gegenstand 82 ff.,
90 f., 96 f., 108, 230 f.,
252 f.
- Objektivierung 198 ff.
- Objektivismus 33 ff., 239 f.
- Objektivität/objektiv 78 f.,
83 f., 98 f., 138 f., 174 ff.,
193 f., 340 f.
- Ökonomie 171 ff., 259 ff.,
328 f.
- Offenbarung 102 f., 152 f.,
251 f.
- Ontologie/ontologisch 107,
142 f., 145 f., 172 f., 183 f.,
248 f., 260 f., 305, 325 f.,
343 f.
- Pädagogik 330 ff., 337 f.
- Parameter 253 f., 260 f.
- Passivität/passive Synthese
36 f., 145 ff., 179 f., 276 f.,
323 f.

- Pathos 96, 106, 146 ff.,
212 ff., 280 f., 303 f.,
334 f.
- Phänomenalität/phänome-
nologisch 90 f., 103,
147 f., 210 f., 217 f., 277 f.,
337
- Phänomenologie/Lebens-
10 ff., 30 f., 57 ff., 68 f.,
154 f., 168 f., 189 f., 348
- Philosophie 192 f., 337,
343 f., 348 f., 357 f.
- Politik 266, 326 ff., 357 f.
- Positivismus/Szientismus
85 f., 296 ff., 348 f.
- Potentialität/Vermögen
110 f., 169 f., 178 f.,
199 ff., 242 f., 329 f.
- Praxis 111 f., 127 f., 162 ff.,
197 ff., 261 f., 272 ff.,
301 ff., 317 f.
- Prinzip 135 f.
- Produktion 173 ff., 183 ff.,
255 ff., 328 ff.
- Psychoanalyse 266 ff., 353 f.
- Psychologie 350 ff.
- Qualifikation 331 f.
- Realität/real 88, 101 f.,
131 f., 190 f., 214 f.
- Reduktion 122 f., 154 ff.,
200 f., 223 f., 230 ff., 268,
300 ff., 347 f.
- Referenz 231 f., 260 f.
- Religion/Sakrales 79, 112,
134 ff., 337 f.
- Repräsentation/Vorstellung
20 f., 91 f., 144 ff., 167 f.,
235 ff., 282 f., 317
- Ressentiment 365 f.
- Schatten 252 f.
- Schau/Sehen 19 f., 89 f.,
97 ff., 105 f., 197 f.
- Schönheit 117 f., 158
- Seele 104 f., 152 f., 167 f.,
241 f., 266 ff., 292 ff.,
350 f.
- Seiendes 125 f., 276
- Sein 60 f., 92, 137 f., 147 f.,
152 f., 157 f., 168 f., 190 f.,
214 ff., 263 f., 277 f.,
285 f., 343 f.
- Selbstbejahung 274 f.
-flucht 295 ff., 357 f.,
369
-mord 243 ff.
-objektivierung 236 ff.
-umschlingung 146 ff.,
277 f.
-verneinung 204 ff.,
221 ff., 266
-zerstörung 295 ff., 333 f.,
367 f.
- Sich/Selbst 222 f.
- Soziologie 265 f., 346,
354 f.
- Sprache 346 f.
- Statistik 247 f.
- Steigerung/Mehr 45 ff.,
61 ff., 82 ff., 112 f., 127 f.,
174 f., 220 f., 242 f.,
281 ff., 286 f., 303 f., 316,
364
- Strukturalismus 262 f.,
299 f.
- Studium/Unterricht 321 ff.,
326 ff.
- Subjekt 90
- Subjektivität (vgl. Empfin-
dung) 35, 83 f., 87 f., 96 f.,
112 f., 154 f., 189 ff.,
229 f., 282 f., 347 f.

- Substituierung 261 f.
 Substrat 133 ff., 199 f.
 System 180 f., 259 ff., 298 ff.

 Tauschwert 171 ff., 182 ff.,
 257 ff.
 Technik/téchné 159 ff.,
 175 ff., 298 ff., 325 ff.
 Theorie 109 f., 175 ff.,
 180 f., 193 f., 243 f.
 Tod 49 ff., 82 f., 108, 111,
 138 f., 152 f., 253, 276,
 306 f., 325, 339, 341
 Tonalität 105, 146 f.
 Totalität 265 f.
 Totalitarismus 359 f.
 transzendental 88, 100,
 120 ff., 192 ff., 237 f.,
 240 f., 250 f., 261 f.,
 299
 Transzendenz 90 f., 153 f.,
 186 f., 196 f., 318, 348,
 373
 Trieb 360 f.

 Unbewußtes 267 ff., 353
 Unerträglichkeit/Last
 278 ff., 290 ff.
 Universität 314 ff.
 Unzufriedenheit 222 f., 266,
 294 ff., 299 ff.

 Veränderung 211 ff., 220 f.
 Verbrauch 183 ff.
 Verdrängung 290 ff.

 Verhaltensweisen 235 ff.,
 246 f., 292 ff., 356 f.
 Verlangen 115, 239 f.
 Vernunft 31 f.
 Verzweigung 147 f.
 Vor 18 ff., 139 f., 201 f.,
 304 ff.

 Wahrheit 91 f., 102 f.,
 201 ff., 214 ff., 336
 Wahrnehmung 88 f., 132 f.
 Welt 100 f., 123 f., 149 f.,
 201 f., 237 f.
 Wert 78 f., 272 ff.
 Wesen/Essenz 135 f., 146 f.,
 149 f., 161 f., 197 f., 211 f.,
 247, 309 f.
 Wiederholung 334 f.
 Wirkatsächlichkeit 147 f.,
 199 f., 337
 Wissen/Lebens- 62 f., 76 f.,
 83 f., 92 ff., 109 f., 161 ff.,
 173 ff., 273 ff.
 Wissenschaft/Natur- 19 f.,
 44 ff., 56 ff., 76 ff., 83 ff.,
 94 ff., 116 ff., 138 f.,
 151 ff., 190 ff., 200 ff.,
 227 ff., 253 ff., 296 ff.
 Wissenschaftler 206 ff.
 Wissenserwerb 321 ff.

 Zeit/Zeitlichkeit 238 f., 258,
 302 f., 335 f.
 Zensur 372 f.
 Zugang 236 f.

Michel Henry

Radikale Lebensphänomenologie

Ausgewählte Studien zur Phänomenologie

Aus dem Französischen übersetzt, herausgegeben
und eingeleitet von Rolf Kühn

Mit einem Vorwort von Jean-Luc Marion

1992. 352 Seiten. Gebunden (Alber-Reihe Philosophie)
ISBN 3-495-47737-3

Das Problem der "Selbstgegebenheit" ist als Grundfrage der Phänomenologie wie der Philosophie überhaupt neu zu stellen, da sich das Erscheinen letztlich nicht von der Weltäußerlichkeit und vom Welthorizont her verstehen läßt, sondern die unsichtbare Umschlingung des Lebens in dessen eigenen Pathos voraussetzt. Entsprechend sind die Modalitäten der historischen Phänomenologie wie Reduktion, Schau, Noesa/Noema und Intentionalität - aber auch das seinsauslegende Dasein als In-der-Welt-Sein - in ihrem methodologischen Anspruch selbst zu überprüfen. Cogitatio und Urimpression sind keine opaken Bewußtseinsinhalte, die sich nur in der Zeitekstase und in der eidetischen Wesenskonstitution zeigen und erhellen lassen: Sie offenbaren sich in ihrem affektiven Fleisch selbst. Anstatt also eine untergeordnete Disziplin zu sein, zeichnet die hyletische oder "materiale" Phänomenologie, die wir in langjähriger Forschungsarbeit im Sinn einer radikalen Lebensphänomenologie begründet haben, die zukünftigen phänomenologischen Aufgaben vor, von denen wesentliche Bereiche in diesen Studien vorgestellt werden.

Verlag Karl Alber, Freiburg/München

Rolf Kühn

Leiblichkeit als Lebendigkeit

Michel Henrys Lebensphänomenologie
absoluter Subjektivität als Affektivität

1992. 640 Seiten. Gebunden. ISBN 3-495-47738-1

Die Leiblichkeit als Thema interdisziplinärer Diskussion ist trotz gewichtiger phänomenologischer Ansätze bislang nicht aus ihrer welthaften Vergegenständlichung gelöst worden. Im Rückgriff auf den französischen Phänomenologen Michel Henry, dessen Denken hier erstmals insgesamt dargestellt wird, erweist sich eine "Destruktion" des ausschließlich ekstatischen Erscheinungsprinzips in der abendländischen Philosophie als notwendig. Denn erst in der rein immanenten Selbstaffektion des Lebens als Identität von Ego und "Leib" ist das Wesen der Leiblichkeit im Sinne der Urphänomenalität auszumachen. Diesen Weg zur transzendentalen Affektivität zeichnet das Buch systematisch wie "historial" nach. Im Anschluß an die eidetische Bestimmung der pathischen Strukturgesetzmäßigkeiten der absolut subjektiven Affektivität werden die gesellschaftlichen wie kulturellen Konsequenzen dieser neu aufgefundenen Leibrealität diskutiert. Diese führen auch zu einer vorintentionalen Sicht der Intersubjektivität sowie zur Neubesinnung der Rolle von Arbeit und Lebensselbstzerstörung durch die Technik.

Verlag Karl Alber, Freiburg/München