

## 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 einzige reale und wahre Sein des transzendentalen *Individualiums* bildet, welches wir sind. Solche Gedankengebäude setzen sich nicht nur als Wissenschaften, sondern sie teilen sich als die einzige möglichen Wissenschaften in zwei Gruppen auf: die einen thematisieren die Natur, die anderen erheben den Anspruch, vom Menschen zu sprechen.

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. 131

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 erdeinverleibliche Natur. Noch weniger halten sie diese dafür, was sie ist, nämlich wovon sie selbst als Sinnlichkeit und Erdeinverleiblichkeit die transzendentale 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 Auge 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-

p. 133

gen des untersuchten Objekts übereinzustimmen, insfern 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.

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-

p. 134

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 erdeinverleiblichen Seins sowie letztlich der Subjektivität selbst bedeutet, worin die *Natur* indessen 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 selbstständig, 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-

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 erkennen.

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 transzendentalen 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 Ekstase 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,<sup>1</sup> 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.

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,

---

<sup>1</sup> Vgl. schon Kap. 2, Anm. 4 (Anm. d. Übers.).

konstituiert sich mittels einer Entlehnung; sie ist ein auf das transzendentale Leben ausgestellter 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 erdenverleibliches. 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 entlehnern 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 innehalt 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, erdeinverleiblich und werhaft 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 transzendentale 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 Wiederzusammenführung 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.

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 transzendentale 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 transzendentale 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 transzendentale 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 Repräsentan-

p. 143

tionen eines jeden der zuvor genannten transzendentalen 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 transzendentale 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 Zuschick-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.<sup>2</sup> 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 begehr-

---

<sup>2</sup> Zur ausführlichen Unterscheidung von subjektivem und objektivem Leib sowie von Ur-Leib (*Archi-Corps*) und Ursprungsleib (*Corps original*) 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 strengerem wissenschaftlichen und objektiven Ergebnissen zu gelangen.

Was jedoch sagen solche "Ergebnisse" aus? Was lehren sie uns über das Wesen der Sexualität, was wir nicht schon wüßten 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 objektivistischen Wissenschaftlers)?

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 unverstndlichem objektiven Duplikat, welches *dieser* Leib *hier* ist, und zwar in seiner sexuellen Eigenart wie in seiner fremdartigen Gestaltung? Unverständlich für dieses transzendentale Leben (nicht für die Wissenschaft, die es sicherlich eines Tages erklären wird), denn dieses transzendentale 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 transzendentale Leben dem Spiel der objektiven Bestimmung und seinem Werden, das im Entsetzen des Naturreins das seine geworden ist. Weiß der Leser von Kierkegaards Buch "Der Begriff Angst"<sup>3</sup> 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 wsstet, daß soundsoviel Prozent junger Amerikaner homosexuellen Verkehr vor einem bestimmten Alter

p. 146

---

<sup>3</sup> Vgl. z. B. § 6: Angst als Voraussetzung der Erbsünde und als das die Erbsünde nach rückwärts auf ihren Ursprung hinzu Erklären-de (Ges. Werke, 11. u. 12. Abt.), Gutersloh 1983, 44 ff. (Anm. d. bers.).

hatte oder "sieben Prozent der Französinnen 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 anzugeleichen, 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 Kafka<sup>4</sup> 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 verwestlicht, 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-

---

<sup>4</sup> 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 appräsentierten idealen Bedeutung, die aus ihm - wie gezeigt wurde - ein menschliches Phänomen macht, für dieses Objekt wie für die in ihm zurück behaltenen 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 Sich-selbst-erfahren des Lebens?

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 Gebung, der ursprünglichen Offenbarung, die zum Leben selbst führen würde, sondern es ist das oberflächliche Wie, wonach ein objektiver Prozeß abläuft, und zwar nicht

p. 150

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.

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 transzenden Lebendigen, der im empirischen Phänomen und in der Kontingenz des Wissens schwebt, in jedem objektiven Wissen hinsichtlich des

p. 151

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 zurück behaltenen subjektiven Charaktere (die Verzweiflung eines Selbstmordes, die Angst der Leiblichkeit, die Furcht vor dem Tod) nicht mehr nach

p. 152

der wesenhaften Ordnung ihrer transzentalen 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 einzige 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 transzendentales *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-

p. 153

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. Je doch 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 sich-selbst-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 Ob-jekt 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 *Erdeinverleiblichkeit* 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 bemäßt.

Damit Tausch und Verteilung möglich werden, muß ein solcher Wert bestimmt sein und infolgedessen auch die objektive Arbeit, die ihn bemäßt. 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 kontingen, 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 bemäßt 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 Marxens<sup>5</sup> 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-selbstständig ihre Produkte nach einer approximativen Schätzung tauschen. Die politische Ökonomie ist dann eine Wissenschaft geworden, und als Wissen-

---

<sup>5</sup> 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 transzendentale 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 transzendentale 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 Untergang 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

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,<sup>6</sup> 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

---

<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> Zugleich mit dem Leben werden die Grunderscheinungen der Kultur an ihrer Wurzel getroffen. Die Religion

---

<sup>7</sup> Außer in seiner umfangreichen Marxstudie von 1976 (Neuaufl. 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 Begründung, aber sobald sie danach strebt, das ethische Interesse in sich aufzugehen 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"<sup>8</sup>, 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

---

<sup>8</sup> Dieser Hegelsche Begriff deutsch im Original. - Zur eingehenden Hegeldiskussion vgl. M. Henry, *L'essence de la manifestation II*, Paris: P.U.F. 1963 (Neuaufl. 1990), 863-906 (§ 71-77). Außerdem: Marx I: *Une philosophie de la réalité*, Paris: Gallimard 1976 (Neuaufl. 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, insofern es aus der Subjektivität hervorgeht, die es auszulösen 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 Behauptung, wonach der Grund der Psyche der Objektivität entgeht und nicht auf diese zurückgeführt werden kann. Auf der Tatsachenebene ist damit zumindest die radikale Immanenz der absoluten Subjektivität in ihrer ontologischen Heterogenität zur Welt der Repräsentation anerkannt sowie zu allen, was sich im Außen irgendeiner Äußerlichkeit *darbietet*. Andererseits wird aber das szientistische Vorurteil aufrechterhalten, welches besagt, 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 gehorcht. 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.<sup>9</sup>

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

---

<sup>9</sup> 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