Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 30-31 (1970-1971)

Artikel: Über den Strukturalismus

Autor: Leyvraz, Jean-Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883262

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Über den Strukturalismus

von Jean-Pierre Leyvraz

Claude Lévi-Strauss, der bedeutendste Vertreter des Strukturalismus, hat gesagt, der Mensch solle aufgelöst werden und er spricht gewöhnlich nicht sehr freundlich von der Philosophie. Was «unsere Zeit» betrifft, würde er darin einen trügerischen Ausdruck sehen, in dem vielleicht als vorausgesetzt angenommen wird, es gäbe eine vernünftige, kontinuierliche Sukzession der Zeiten in der Geschichte. Indessen, wenn man die Sache nicht so wörtlich nimmt, ist der Strukturalismus sicher wesentlich eine Untersuchung über den Menschen in der Philosophie unserer Zeit, und in diesem Sinne werde ich versuchen, die wesentlichen Züge eines Denkens zu charakterisieren, das sehr vielseitig, schwer zu beschreiben und dessen Richtungen verschiedene und sogar entgegengesetzte sind. In diesem ersten Vortrag werde ich in erster Linie von Claude Lévi-Strauss und auch kurz von zwei anderen Hauptvertretern dieser Bewegung sprechen: Louis Althusser und Michel Foucault. In einer zweiten Stunde werde ich versuchen, die Leistung der Strukturalisten innerhalb einer allgemeinen Überlegung über die Zukunft der Menschheit zu situieren, zu zeigen, inwiefern er unsere Situation erhellt und inwiefern er sie uns wiederum verdunkelt.

Warum von einem doppelten Gesicht des Strukturalismus sprechen? Um im Augenblick nur von Claude Lévi-Strauss zu sprechen, finden wir in ihm zuerst einen Wissenschaftler, einen Ethnologen. Als Claude Lévi-Strauss 1935 nach Brasilien fährt, wo er ethnologische Expeditionen im Matto Grosso und in Amazonien leitet, – und das ist der Ursprung seines später (1955) erscheinenden, bewundernswertes Buches «Tristes Tropiques» – ist er schon «agrégé de philosophie». Von dieser philosophischen Bildung, die er später sehr scharf kritisiert hat, hat er ohne Zweifel den Drang sowohl zum Verstehen als auch zum Erklären behalten. Er wird aber sehr früh sich von dem, was er Philosophie nennt – und das heißt dem Geist der großen meta-

physischen Synthesen – sehr stark abtrennen. Später, als Ethnologe, wird er mit zwei gegensätzlichen Methoden der Forschung zu tun haben. Die eine, die seines Lehrers Boas, hat als Hauptanliegen die von der unseren verschiedenen Gesellschaften in ihrer Eigenheit, in ihrer spezifischen Verschiedenheit zu *verstehen*, die andere, positivistischere, beschäftigt sich hauptsächlich damit, das Verhalten der primitiven Völker mit Hilfe allgemeiner Kategorien zu *erklären*. Von vornherein handelt es sich für Lévi-Strauss darum zu verstehen. Deshalb vermögen Kategorien, die wir für allgemein halten, die aber nur die unserer eigenen Kultur sind und die nichts anderes tun, als die wirkliche Distanz zwischen einer sogenannten primitiven Gesellschaft und uns zu verschleiern, eigentlich gar nichts zu erklären. Diese Distanz gilt es zu überbrücken. Wir müssen uns von uns selbst lösen, von unseren eigenen Denkgewohnheiten und Lebensgewohnheiten. Wir müssen sie von weitem sehen, entdecken, daß sie nicht absolut sind und daß der Mensch verschieden ist von dem, was wir seit unserer Geburt und in dem Horizont unserer Bildung so nennen, sogar daß es «den Menschen», in unserem Begriff von Menschen, gar nicht gibt. In diesem ersten Sinne ist der Strukturalismus eine radikale Infragestellung des Menschenbildes, das heißt der Kultur, so wie sie sich selbst im Bewußtsein der Individuen, seien sie primitiv oder zivilisiert, darstellt. Wir sind nicht die, die wir zu sein glauben. Aber wer sind wir denn? Hier finden wir eben das andere Gesicht des Strukturalismus, das Gesicht der Erklärung. Denn freilich lehnt Lévi-Strauss nicht die Erklärung an sich ab, sondern bloß eine vermeintliche allgemeine Erklärung, die auf einem von den Individuen selbst nicht verstandenen Mythos fundiert ist. Aber was wird die Erklärung sein? Hier muß man nun von der Struktur im Strukturalismus sprechen.

Wenn man die Distanz zur fremden Kultur ernst nimmt, dann kann man da gar nicht die Individuen jener Kultur so verstehen, als ob sie Subjekte wie wir wären, also die uns schon bekannte Aktivität einer Person, die bloß ihre allgemeine Menschlichkeit nicht zeigt oder zeigen kann, weil sie unsere Entwicklungsstufe noch nicht erreicht hat. Um überhaupt diese Individuen verstehen zu können, muß man die Welt verstehen, in der sie sich selbst verstehen. Und das kann der Ethnologe nur, indem er diese Welt, das heißt die realen Beziehungen der Individuen in der Gesellschaft, in einem Modell darstellt. Die Struktur wird dann nicht das Modell sein, sondern die Art und Weise wie das Modell, wenn es adequat ist, die realen Beziehungen erklärt.

Man darf nur nicht die Struktur so auffassen, daß man da in den realen Beziehungen irgendeine andere Erklärung hineinsteckt, die die «wahre» sein solle und das Modell eigentlich nicht nötig habe, denn eine solche Erklärung ist für Lévi-Strauss eben diese vermeintliche, die alles zu verstehen gibt, ohne von der Distanz des zu erklärenden eine Ahnung zu haben. «Das sind doch Menschen», sagt man, und dann fügt man hinzu: «Natürlich nicht ganz wie wir». Aber die Strukturen sind unentbehrlich, weil sie überhaupt erst die reale Praxis der Individuen systematisch darstellen. In einer Struktur hat man nicht mit «freien» Individuen zu tun, ebensowenig wie man mit Individuen zu tun hat, die eine Sprache sprechen und doch willkürlich den syntaktischen Aufbau dieser Sprache ändern dürfen. Die würden dann nämlich diese Sprache gar nicht sprechen. Um also die realen Beziehungen zwischen den Individuen und so die Art und Weise zu verstehen, wie diese Individuen sich selbst in der Welt verstehen, muß man Modelle aufbauen, die das Systematische dieser Welt darstellen und erst die Möglichkeit geben, nicht dem Zufälligen zu verfallen und vorauszusehen. wie das aufgebaute Modell auf eine Veränderung seiner Elemente reagiert.

Eine Struktur hat nach Lévi-Strauss erstens einen systematischen Charakter, so daß irgendeine Veränderung seiner Elemente eine Veränderung aller anderen zur Folge hat. Wir können diesen ersten Punkt durch eine Bemerkung Jean Piagets ergänzen, der sagt, nicht die Elemente selbst definieren eine Struktur, sondern die Beziehungen zwischen den Elementen. Dabei soll man sich nicht gleich denken, daß die Veränderungen im Modell einem Prinzip folgen. In den Strukturen waltet kein inneres Prinzip der Veränderung. Ein Modell sagt nichts über die innere Konstitution seiner Elemente aus und ist auch nicht dafür geeignet, wenn etwas überhaupt dafür geeignet ist. Als erklärend stellt ein Modell eine Regel dar, nach der seine Elemente reagieren, und würden sie nicht so reagieren, dann würden sie eben diesem Modell nicht angehören.

Zweitens gehört jedes Modell zu einer Gruppe von Veränderungen, deren jede einem Modell einer gleichen Familie entspricht, so daß die Totalität dieser Veränderungen eine Gruppe von Modellen bildet. Von einem Modell einer Verwandtschaftsstruktur kann man so zu einem anderen übergehen, in derselben Art, wie wir ein anderes Spiel spielen, wenn wir die Rolle der Karten verändern. Man hat dann eine Familie von Spielen, die systematisch miteinander verknüpft sind,

nicht wegen eines allgemeinen Prinzips, sondern wegen der theoretischen Möglichkeit, von einem zum anderen und wieder zurück gehen zu können, ohne jemals aus dem ganzen System zu geraten und so die Erklärung ganz und gar zu zerstören. Damit haben wir auch den dritten Punkt: Die Voraussage. Der vierte, die Adequation zu allen beobachteten Tatsachen, könnte man sehr bezweifeln. Ist ein Modell nicht immer irgendwie inadequat? Hier ist Lévi-Strauss sehr radikal, in einem gleichsam spinozistischen Sinne. Die sozialen Beziehungen, die untersucht werden, wie auch die Sprache, sind nicht etwa so, daß sie etwas Irrationales enthalten könnten und keinem adequaten Modell entsprächen. Was hier untersucht wird, das sind Kulturen, und wenn wir die Kultur als Objekt haben, so haben wir sogleich die Regel als Objekt. Die sprachlichen sowie die kulturellen Tatsachen können nichts Regelloses enthalten, weil diese Tatsachen eben Regeln ausdrücken, das heißt eine Welt, die die Individuen dieser Welt selbst als regelmäßig verstehen. Anfang der Kultur oder vielmehr allgemeines Zeichen der Kultur ist die Regel vom Inzestverbot, die überall zu finden ist. Diese Regel drückt kein Prinzip aus, sondern was die Kultur ist, nämlich Regel. Ist damit ein Kriterium der Adequation gegeben? Von Lévi-Strauss Standpunkt aus schon, denn wie kann eine Erklärung widerlegt werden? Indem gezeigt wird, daß sie nicht alle Tatsachen erklärt; aber die Tatsachen in einer Gesellschaft sind nicht atomistische Sachverhalte, von denen einer oder zwei entschlüpfen könnten. Tatsachen in der Kultur sind gar nicht ohne ein Modell zu sehen, zu beobachten. Sie werden schon empirisch gesammelt, aber nicht aufs Geratewohl, sondern nach einem gewissen Kriterium von Relevanz. Relevant sind aber Tatsachen, die eben eine Regel ausdrücken und nicht etwa einen biologischen Prozeß oder ein physikalisches Gesetz. Damit sind wir sehr nah an einem logischen Zirkel. Aber vergessen wir nicht, daß Lévi-Strauss mit dieser Distanzierung und dieser strukturalen Erklärung gezeigt hat, daß die Verwandtschaftsbeziehungen in den anderen Kulturen in der Tat in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden können und da eine erstaunliche Regelmäßigkeit zeigen. Damit ist jedenfalls der Anschauung ein Ende gemacht, die wir bei Nietzsche finden und überall im 19. Jahrhundert, nach der die Primitiven noch roh sind und grob denken und noch nicht, und vielleicht zu ihrem Vorteil, unserer hochentwickelten Kultur angehören. Für Lévi-Strauss ist das eine Mythologie unserer Kultur, die

darin ihren vermeintlichen Ursprung wiederzufinden glaubt, als ob der Mensch einer ungeheueren Natur entsprungen sei, um nach und nach diese unbändige Kraft zu meistern und zur Vernunft zu bringen.

Jetzt aber wird die Sache komplizierter, wenn wir bei Lévi-Strauss –, und es wird auch so bei den anderen Strukturalisten sein –, die Beziehungen zwischen Erklärung und Verstehen suchen. Wir möchten annehmen, daß die Sammlung der relevanten Tatsachen und die strukturale Analyse unser Verständnis der fremden Kulturen und der eigenen in der Ethnologie, der Sprachen in der Linguistik und des Menschen in der Anthropologie fördern würde. Aber ganz im Gegenteil. Um das klar zu machen, müssen wir sehen, wie Lévi-Strauss die Beziehungen zwischen Natur und Kultur versteht. Die Erklärung, sollte man meinen, ist doch nützlich, indem sie die Systematik der Kulturen oder der Sprachen aufzeigt. Das wird dann zu einem besseren Verständnis führen. Aber nicht so für Lévi-Strauss. Die Erklärung gehört zur Kultur, und zwar als deren fatalste Aktivität. Das Verstehen steht nicht am Ende einer Erklärung, sondern am Anfang, wo alles noch frisch, ungewöhnlich, originell sich zeigt, alles neu, wie wenn man die geträumten Anfänge einer Kultur miterlebte. Das Verstehen ist das Erfassen der Regel als Leben ohne Sukzession in der Synchronie einer endlichen Welt. Aber gerade die Fatalität der Kultur ist, daß sie dieses Erfassen dann erklärt. Denn der Erklärung entgeht von Anfang an die lebende Welt. Sie ist ein Prozeß der endlosen Wiederholung in der Tautologie des Systematischen. Je mehr erklärt wird, desto dünner der spezifische Sinn der besonderen Tatsachen, bis endlich die Erklärung den Inhalt der Kultur ganz und gar verliert. Damit hat eine Kultur keine Zukunft. Vielmehr ist ihre Zukunft ihr Tod, die Rückkehr der Kultur zur indifferenten Natur, die Auflösung der Kultur. Lévi-Strauss, der Jean-Jacques Rousseau sehr bewundert, sieht in den Individuen aller Kulturen, seien sie nun primitiv oder entwickelt, das, was eine geträumte Vergangenheit und einen zukünftigen Tod hat. Darum sagt auch Lévi-Strauss, man solle die anderen Kulturen möglichst schnell untersuchen, denn so ein Leben, eine solche Welt ist nahe am Tode, ja in einer Agonie des Menschenbildes, in dem allein wir noch uns selber verstehen können. So wird jene Distanz, die Lévi-Strauss in der Jugend das Verständnis anderer Kulturen ermöglicht, jetzt zur Schule des Pessimismus und des Verzichts. Es ist das die Lehre der notwendigen Eitelkeit der Reise, also auch des Ethnologen. Dieser wird von unserer Kultur produziert und

kann als solcher nur ein Entwurzelter sein. Das ist eine tragische oder resignierte Version des Höhlengleichnisses, wo der Akzent auf den notwendigen Wahnsinn des Weisen gesetzt wird. Aber woher dieses Paradox? Die Erklärung, von der Kultur an sich notwendig produziert, distanziert sich sogleich von der lebenden Mannigfaltigkeit einer anderen Kultur, um sie auf die Relevanz eines Modells zu reduzieren. Das ist ja notwendig, weil jene andere Kultur sich selbst mißversteht und ohne erklärendes Modell überhaupt gar nicht erreichbar ist. Aber das Modell, das den einzigen Weg zum Verstehen bildet, bietet am Ende nichts als eine sterile Tautologie, wie ein Kartenspiel.

Das Verstehen erscheint also immer als Erstes, aber nicht als Prinzip, vielmehr als das, was die Erklärung dann immer wieder verliert: den Sinn. Denn am Ende beziehen sich die kulturellen Zeichen nur auf sich selbst wie Spiegelbilder. Die Wilden, «la pensée sauvage», nach Lévi-Strauss, wissen das, indem sie die Kultur nicht, wie wir, als Instrument zu immer neuen Formen der Kultur auffassen, also zu einem sich immer mehr verflüchtigenden Sinn oder Ziel, sondern als einen Schatz von Formen, in dem die Vergangenheit immer wieder als lebendige Gegenwart erscheint. Die Kultur also nützt nichts und die Wilden in ihrem Denken haben dieses tief resignierte Wissen, das die Formen nicht wegerklärt, sondern sie immer wieder zusammenspinnt, um eine Welt zu bewahren. In seinen letzten Werken entwickelt Lévi-Strauss ein Denken der Resignation und des Mitleids. Die Erklärung, weit davon, das Verstehen in ein universales Wissen zu verwandeln, entfernt uns immer mehr vom Ursprung der Kultur, der eigentlich nie da war und, wie der natürliche Mensch bei Rousseau. ein Traumbild der Kultur selbst ist, indem sie sich die Natur vorstellt. Die Zeichen machen uns keine Zeichen. Sie sind willkürlich und notwendig so. Im Wissen verflüchtigt sich allmählich der Sinn der konkreten Namen, von denen wir dann wissen, daß sie kulturelle Systeme darstellen. Dieses Wissen hat dann kein anderes Ziel, als die Kultur wieder in die Natur zu integrieren und am Ende das Leben im Ganzen in seine physikalisch-chemischen Bedingungen zu reintegrieren. In der «Pensée sauvage» sagt Lévi-Strauss: «Das letzte Ziel der Geisteswissenschaften («Sciences humaines») ist nicht, den Menschen zu bilden, sondern ihn aufzulösen.» In diesem Sinne führt die Kultur als Analyse nicht zur Synthese des Geistes, sondern sie führt zu einer materiellen Faktizität zurück, in der das Irrlicht eines Subjekts des Wissens und der Praxis verschwindet.

Trotzdem wäre es irreführend, in Lévi-Strauss Denken eine tragische und an sich kindliche Rhetorik des Untergangs zu sehen. Wenn der Mensch aufgelöst werden muß, dann ist der Grund, daß wir uns selbst in den Mythos eines idealen Subjekts verwickelt haben, indem wir an eine Pseudogeschichte des Menschen glauben, ohne unsere endliche Konstitution wahrhaben zu wollen: Sterblichkeit, Endlichkeit, das sind doch die realen Bedingungen unseres Lebens. Und die Resignation liegt im Wahrhaben dieser Situation. Das machen auch die Primitiven, indem sie eine sinnliche Logik bewahren, eine Logik des Verstehens und der Singularität. Diese Logik ist freilich kein anderes Instrument, das uns so zur Verfügung gestellt werden könnte, wenn wir aufhören würden, erklären zu wollen, etwa eine Lehre vom richtigen Leben. Und trotzdem nähert sich Lévi-Strauss einer solchen Lehre der Weisheit, indem er sagt, daß unsere Logik in der Theorie der Information das primitive Denken gleichsam kreuzt und uns also zum Bewahren der kulturellen Formen bringen wird. Es würde dann selbstverständlich keinen Triumph unserer Kultur ankünden, wohl aber das Wahrhaben unserer Endlichkeit und das Ende der abendländischen nagenden Unruhe. Wäre das eine neue Welt? Wenn Lévi-Strauss von einem Himmel auf der Erde spricht (in der «Pensée sauvage»), zeigt er uns die Vision einer Welt der Information, die mehr einem Traum gleicht, wo wir nicht mehr als Menschen da sind, wo die Kommunikation ohne Unruhe funktioniert. Aber dann ist das Erwachen peinlich. Ich meine das Ereignis, die Natur, die Diachronie, die zum Tode führt. Aber, könnte man fragen, will Lévi-Strauss nicht sagen, daß diese Natur der Traum ist, und die lebende, träumende Logik das Wahre?

Eine lebende Logik scheint für Lévi-Strauss wie das göttliche Wissen bei Aristoteles zu sein, ein Wissen, das kaum für uns existiert. Für uns ist es das Wissen von Göttern, die nicht existieren oder aber von wilden Gesellschaften, die sich selbst mißverstehen und deren Mythen von einem allmächtigen Unbewußten regiert werden. Die Kraft des Lebens ist hier immer am Anfang und im Wissen versteht sie sich sogleich als schon verloren. Wie eine Musik, sagt Lévi-Strauss – die Musik ist für Lévi-Strauss wesentlich – die, wenn man sie wieder und wieder hört, dann nur eine öde Wiederholung von sich gibt, als ob ihre erste Botschaft, von der man mehr haben will, als sie geben kann, nur dann wieder und wieder dasselbe sagt, bis man endlich einsieht, daß da keine Botschaft war. Die Verwandtschaft mit Kafka ist hier deutlich zu sehen.

Der Strukturalismus von Lévi-Strauss ist gewiß ein Rationalismus und oft sogar ein aggressiver Rationalismus. In diesem Sinne ist er wissenschaftliche Forschung und unerbittliche Klarheit, aber dann ist die Richtung dieser Forschung polar entgegengesetzt einer Philosophie des Fortschritts oder einer Dialektik, in der ein Prozeß im Gange ist. Das Wissen drückt die Natur, und die Natur des Menschen als geistige Natur, nicht aus, so daß das Wissen die Natur nicht unter Prinzipien bringen kann, nicht einmal wie bei Kant in den Grenzen einer menschlichen Welt. Das Wissen, indem es die Welt erhellt, entleert sie jeden Sinnes, denn wenn das Wissen den Wesen ihren Platz in einer Systematik vorschreibt, zeigt es die nackte Diskontinuität der Erfahrung, d. h. den Tod. In den sozialen Beziehungen erscheint bei Lévi-Strauss die Frau, die als Person und als Gegenstand des Tausches eine doppelte Rolle spielt, als der Inbegriff einer kapriziösen Natur, die periodisch und ohne Sinn plötzlich die Ziele der Ordnung verkennt, und die dabei nicht zu besiegen ist. Wie eine Natur, die in der cartesischen, regelmäßigen Stadt einfach die Steine losbricht, die Linien verschiebt. Bald sind in den alten Prachträumen Vogelnester, bald ein Bettler, der sich dort heimisch zu machen weiß. Der Primitive weiß diese ewige Natur zu bezaubern und immer wieder mitleidend zu verstehen. Wir aber wissen es kaum und vielleicht deswegen, weil wir uns entsetzlich fürchten, den unheimlichen Gast in unseren Städten mitleidig aufzunehmen. Anstatt das zu tun, wiederholen wir Prinzipien, deren Willkürlichkeit wir nicht einsehen wollen. Darum hat Lévi-Strauss – zwar nicht sehr mitleidig – von Sartre gesagt, sein Denken sei ein vortreffliches ethnologisches Material für das Studium europäischer Mythen. Aus jener Distanz erscheint ihm Sartres Werk als ein rührendes, erbarmungswürdiges Dokument unserer Kultur, wie etwa die Kochkunst südamerikanischer Völker, die er übrigens sehr schätzt. Wenn man Lévi-Strauss liest, denkt man immer an Jules Verne, der die französische Jugend mit seinen Antizipations-Romanen bezaubert hat. Gegen das Ende seines Lebens hat Jules Verne einen Roman geschrieben, «den ewigen Adam», in dem er die Gegenseite zu seinen früheren Romanen zeigt. Er schildert da den langsamen Verfall unserer Zivilisation, die zurück zur Animalität geht. Also kommt am Ende doch die tiefe Unordnung zum Vorschein, das Akzidentelle, das der allmächtige Herrscher, der Wissenschaftler und Mann der Tat in sich trägt, der Verfall der Kultur. Hier wird auch dieselbe sinnlose Periodizität der Natur gezeigt, indem der Ro-

man eine zukünftige Zivilisation schildert, die die Spuren der unsrigen wiederfindet und dabei denkt, solch ein Prozeß könne sich wohl unzählige Male wiederholt haben. Da lernt man Ergebenheit.

* * *

Obwohl Jean Piaget das Denken von Michel Foucault einen Strukturalismus ohne Strukturen nennt und ihm damit den Charakter der Wissenschaft abspricht, finden wir in diesem Werk dieselbe Denkungsart wie bei Lévi-Strauss, obwohl im Grunde mehr philosophisch orientiert. Bei Michel Foucault gilt es auch, Distanz zu nehmen, nicht durch Reisen, wie bei Lévi-Strauss, sondern durch die Betrachtung der vermeintlichen Sicherheit des normalen Menschen, vom Standpunkt des Anormalen und Pathologischen. Auch hier handelt es sich um eine Infragestellung der Kontinuität des Geistes, die wir in der Geschichte am Werk zu sehen glauben. Durch den ganzen Strukturalismus findet man immer diesen Verfremdungseffekt, der sowohl der Objektivität der Wissenschaft als auch der Unruhe der Forschung entspricht. Für Foucault gilt es erstens, die Illusion einer kontinuierlichen Entwicklung unserer Geschichte zu zerstören, der ein Geist innewohne, der imstande wäre, die progressive Synthese der Menschheit zu vollziehen. Diese Geschichte sieht Foucault als einen leeren Tempel, ja als den letzten unserer Tempel, die letzte Zuflucht des Heiligen. Welche Stimme hört man da? Die unsrige freilich. Aber wie ein Echo, von allen Seiten auf uns zukommend, und in der wir die Stimme unseres Ursprungs gar nicht mehr erkennen können. Foucault löst sich so von einer philosophischen Aufgabe, die nach dem Ursprung fragt. Es mag wohl, sagt er, eine solche Aufgabe einen Sinn haben, aber für ihn ist sie doch jetzt hoffnungslos, denn die Philosophen, und besonders Heidegger, den Foucault früher viel gelesen hat, wissen nicht einmal, wer da in ihrer Sprache eigentlich redet. In seinen ersten Werken («Histoire de la folie», «Naissance de la clinique»), untersucht Foucault eben gerade nicht den Ursprung einer Einrichtung oder eines Begriffs – der Klinik, des Irrsinns –, sondern die Strukturen einer Rede. Was ist die Rede, die vom Irrsinn redet? Hier zeigt sich ein Begriff des Irrsinns, der einer natürlichen Ordnung der Welt entspräche, gar nicht, sondern es zeigt sich der Unterschied zwischen Irrsinn und Vernunft in einer bestimmten Rede, nämlich der Rede des 17. Jahrhunderts oder, in Wittgensteins Terminologie, im Sprach-

spiel des 17. Jahrhunderts. Der Sinn dieser Begriffe ist dann, in Wittgensteins Sprache, ihr Gebrauch im Sprachspiel. Es hätte dann in dieser Optik keinen Sinn zu sagen, daß etwa der Begriff Irrsinn eine lange Geschichte habe, denn eine Episteme – d. h. ein Wissen oder ein Sprachspiel in Foucaults Sinne – hat keine Geschichte (was für Wittgensteins Sprachspiele eigentlich nicht gilt.) Es gibt für Foucault kein Subjekt, das gleichsam von oben die Geschichte der «Epistemai» auslegen könnte und imstande wäre, festzustellen, daß z. B. die Geschichte der Medizin sich so und so entwickelt habe. Wenn Sie in einem Spital herumlaufen oder in einem Labor, sind Sie im Orte einer diskursiven Praxis. Es gibt hier Leute, die habilitiert sind, als Ärzte zu reden, wie andere als Richter oder Professoren. Aber eigentlich hat nichts und niemand diese Leute zu einer solchen Macht berufen. Sagt man, sie hätten schließlich ihr Diplom und sie seien Ärzte geworden, da würde Foucault antworten, das sei keine Rechtfertigung ihrer Rede, denn einerseits bleibt man in der Tautologie, ein Arzt ist Arzt, weil er sich in der ärztlichen Rede auskennt. Anderseits, wenn man mit Sokrates einfach sagt: «der Arzt macht Leute gesund», da wird geantwortet: «Ja, aber die Leute gesund machen, das ist auch ein Teil einer Episteme, in der die Gesundheit und die Krankheit als entgegengesetzt erscheinen.» Und der Begriff Gesundheit verliert dabei jede allgemeinmenschliche Konnotation, jede Wurzel in den «notions communes». Was heißt «gesund» im 17. Jahrhundert? oder gar für Sokrates? Hier brauchte man einen universalen Begriff der Normalität und den gibt es nicht. Man braucht nur an den Begriff vom Tode zu denken, wo man heutzutage neue Definitionen vom Tode juristisch, medizinisch, moralisch nötig hat.

Die Rede von der Gesundheit findet statt. Sie funktioniert tatsächlich im System einer Institution, wie auch andere Tätigkeiten stattfinden, ohne daß irgendein Subjekt berufen wäre, über dieses System etwa ein außersystematisches Urteil zu fällen, daß es Gott weiß woher bekommen hat.

Aber dann ist es Foucaults Ziel zu zeigen, daß es gerade unsere jetzige Episteme ist, die diese Diskontinuität des Wissens entdeckt hat. Daß also dieses Wissen vor einer ungeheueren Drohung steht. Unser Wissen soll uns nicht zum Ziel oder zum Zentrum des Menschen führen, sondern zu seinem bloßen Ende, und das darum, weil unsere Entdeckung eben ist, daß es den Menschen als Ziel und Ursprung einfach nicht gibt. Die anderen früheren «Epistemai» haben diese

Diskontinuität nicht gedacht. In seinem Buch «Les mots et les choses» untersucht Foucault diese früheren «Epistemai». Allerdings könnte man hier mit Piaget einwenden, die Wahl der verschiedenen «Epistemai» sei ganz willkürlich, weil sie eine Einteilung der Geschichte voraussetzt, die man sich eigentlich ganz anders vorstellen könnte. Aber Foucault nimmt eben die klassische «Episteme» im 17. und 18. Jahrhundert einfach so, als Gegenstand der Analyse und darin wählt er noch drei Felder der Rede. Die «histoire naturelle», die «grammaire générale» und die «économie». Aber Foucault nimmt eben nicht an, diese Reden hätten einen gemeinsamen Sinn. Er untersucht ihr Voneinander-Verschiedensein, in dem dann ihr Sinn zu finden ist. Foucault gibt hier ein sehr spannendes Bild dieser Periode, das allerdings manche Vorurteile der gewöhnlichen Auffassung der Geschichte aufdeckt. Man sagt sich dabei: Foucault, der die Geschichte dieser Periode so lebendig in Szene setzt, zeigt, wie diese Leute ungemein weit von uns gelebt und gedacht haben müssen. Der Verfremdungseffekt zeigt so etwas wie Bischoff Bossuet in einem Mercedes fahrend und die Verblüffung, die dabei entsteht, zeigt uns, daß es mit universalen Kategorien nicht so einfach ist.

Also soll z. B. die klassische «Episteme» in der «histoire naturelle» nicht das Leben gedacht haben, in der «économie» nicht die Arbeit und in der «grammaire générale» nicht die Sprache. Nicht so, daß etwa diese Begriffe damals fehlten und erst nachher gedacht werden sollten. So etwas würde ähnlich klingen, wie wenn die Soldaten des 30-jährigen Krieges sagen würden «Wir Soldaten des 30 jährigen Krieges», oder hegelianisch, «der Begriff des Lebens war noch nicht an der Zeit». Aber nicht so mit Foucault. Die klassische «Episteme» funktioniert, und zwar ohne diese Begriffe, die gar nicht fehlen, weil dann eben die «Episteme» nicht funktionieren würde, wenn irgendwas in ihrer Systematik fehlen würde. Aber dann, wenn man den Begriff der Arbeit z. B. in der «Episteme» des 19. Jahrhunderts findet, kommt er nicht vom Himmel, oder, was dasselbe ist, von einer Entwicklung, aus der klar wird, wie dieser Begriff aus der früheren «Episteme» sich notwendig bilden mußte. Man braucht dann einfach diesen Begriff der Arbeit, der in einem System der Opposition in der Sprache seinen Sinn hat, der aber nicht von der früheren «Episteme» abzuleiten ist.

Man kann nicht umhin, in diesen Epochen, die Foucault sich weigert, irgendwie zu verbinden, doch eine gewisse Intention Foucaults

zu sehen. Was das 19. Jahrhundert charakterisiert und mehr noch unsere Zeit, ist so etwas wie die Rückkehr der Unordnung, des Irrsinns, die in der klassischen Vernunft des 17. Jahrhunderts aus der Welt gejagt wurde. Denn wenn das 19. Jahrhundert sich noch in einer synthetischen Vernunft gründet, in einer Vision der Geschichte als Verwirklichung des Menschen, was dieser Mensch auch sei, so kann unsere Zeit nicht mehr, und darf es auch nicht mehr, ihre Sprachwelt in den Kategorien einer Finalität der Geschichte denken. Unsere Sprache zeigt sich als eines vernünftigen Ursprungs entbehrend. Wir haben gleichsam unsere Vergangenheit verloren, indem wir sehen, daß diese Vergangenheit keine Ahnenwelt darstellt, deren natürliche Erben wir wären, sondern eine Mannigfaltigkeit von Sprachtotalitäten, die uns uns selbst zwar erklären, aber dabei jeglichen Grund der Erklärung zu vernichten droht. Mehr noch, diese Entdeckung bildet die letzte Frage von Foucault in dem Buch «L'archéologie du savoir»: von wo aus sprechen wir? Hier wird Foucault unsicher. Vielleicht ist unsere Rede das Ende des Menschen, dessen Selbstverneinung. Dann ist unsere Rede der Ausdruck des Begehrens, des Todes und des Gesetzes. Aber das können wir eigentlich nicht selbst denken. Also ist das vielleicht auch nicht der Fall, und der Mensch ist etwas wie der Grenzbegriff einer anderen «Episteme», die wir gar nicht denken können. Dieser letzte Zweifel ist derselbe, den wir in Lévi-Strauss gefunden haben, zwischen der Rückkehr zur Natur und der Vision einer inkarnierten Logik.

Einiges noch über Louis Althusser. Als marxistischer Theoretiker nimmt auch Althusser eine Distanz, und zwar distanziert er sich von allen Formen des Humanismus als Formen einer Ideologie. Es wäre möglich, hier die Ideologie als Husserls natürliche Einstellung zu verstehen: dann ist das Reich der Theorie der Horizont der eigentlichen Wissenschaft. Bei Husserl aber hat die Phänomenologie als Wissenschaft der Wissenschaften noch die Rolle der Synthese a priori einer unendlichen Subjektivität. Bei Althusser ist die Bewegung im Reich der Theorie auf eine materialistische Ontologie gegründet und diese Bewegung ist als eine Dialektik zu verstehen. In diesem Sinne ist die Wissenschaft der Wissenschaften die Theorie der Produktion der Theorien. Diese Produktion ist aber ganz materialistisch zu verstehen und man soll sich hier wieder hüten, eine Subjektivität am Werk sehen zu wollen. Die Eigentümlichkeit der Theorie der Produktion der Theorien, die bei Althusser in Marxens Schriften zum erstenmal

klar dargestellt wird, ist, daß die Bewegung in der Wissenschaft nicht kontinuierlich ist, sondern gleichsam ruckweise vor sich geht. Eine Gesamtheit von Theorien, wie z. B. die klassische Ökonomie in England, entwickelt sich, um gewisse Fragen zu beantworten, und sie beantwortet sie auch. Aber dann hat sie etwas *produziert*, nämlich die Antworten, die sie selbst, also z. B. die klassische Ökonomie, nicht *erkennt*. Diese Antworten sind in der alten Problematik gegeben und so können diese Antworten gar nicht wiederum als Fragen in dieser Problematik auftreten. Sie sind nämlich die Antwort, und als solche produziert. Jetzt aber kommt eine Revolution der Problematik selbst, sehr plötzlich – z. B. bei Marx – die diese Antworten als Fragen in einer neuen Problematik auffaßt. Aber nicht wie bei Hegel in der Entwicklung des Geistes. Bei Althusser ist das reale Objekt der Erkenntnis materiell und das ändert sich nicht. Was sich bei einer Revolution der Problematik oder einem epistemologischen Sprung, wie Althusser sagt, ändert, ist das Erkenntnisobjekt mitsamt der Theorie, die dieses Objekt auffaßt. Und das alles, ohne daß der reale Gegenstand sich ändert. Die neue Problematik erlaubt nur, tiefer in diesen realen Gegenstand zu dringen. Diese theoretischen Revolutionen sind dann Ereignisse in der Theorie, können aber sehr wohl keinen unmittelbaren Einfluß auf das gewöhnliche Denken haben, das beim Alten bleibt und vielleicht glaubt, in einer Problematik seien entweder ewige Antworten gegeben oder man solle sie weiter suchen. Selbst der Mann, der eine Antwort produziert hat, kann sein Leben lang die neue Problematik, die seine Antwort als Frage erkennt, ablehnen. Man sagt, daß Kolumbus nie eingestanden hat, daß er Amerika entdeckt habe und die Revolution, die er produzierte, nie erkannt hat. Trotzdem finden diese Sprünge statt und einmal, vielleicht zu spät, werden sie schon das gewöhnliche Denken zwingen, sie anzuerkennen. Darum müssen wir auch jetzt die Problematik, die Marx produziert hat, nicht in ihren trivialen, ideologischen sog. Antworten ersticken, sondern sie als Fragen erkennen, die nur in einer allgemeinen Theorie der Wissenschaften, die wir eigentlich noch nicht besitzen, ihren Platz haben.

Hier kommt uns schon das Problem entgegen, das ich in meinem zweiten Vortrag untersuchen möchte. Was hier bei Althusser reales Objekt, was bei Lévi-Strauss die realen gesellschaftlichen Beziehungen, was bei Foucault die reale Praxis der verschiedenen historischen Komplexe, die er untersucht, genannt wird, diese Realität erscheint

bei den Strukturalisten faktisch, in der konkreten Finalität, als etwas Gleichgültiges, gleichsam Stummes und Unveränderliches. Diese Realität erscheint wie das unfaßbare, träge Substrat der ganzen Bewegung der Sprache, die es zu beschreiben versucht. Althussers Materialismus zeigt das sehr klar. Die Theorie oder der Bereich des Wissens hat eine Geschichte, weil, so könnten wir sagen, der reale Gegenstand keine hat. Aber was sich nach Althusser die Ideologie einbildet, ist, daß der reale Gegenstand selbst sich ändert und darin irrt sie sich und betrügt uns. So ist die Antqropologie für Althusser eine Fiktion, weil sie eine Prätention zum Wissen ist, die ihren Ursprung in dem imaginären Subjekt der historischen Bewegung hat. Die Anthropologie wird dann zu einer Münchhausen-Episode, einem idealistischen Theater, wo gar keine materiellen Bedingungen des Lebens anerkannt werden und wo der Mensch sich selbst aus seiner Situation gleichsam an seinen Haaren herauszieht. Aber die Revolution wird diesem Menschen zeigen, daß die Materialität sich nicht verändert hat, wie wenn einer, der LSD genommen hat und nun glaubt, einen Wagen auf der Straße durch reinen Geist verschwinden zu lassen, brutal zur Materialität zurückgezogen wird. Man kann hier ohne Zweifel eine richtige Kritik der optimistischen, humanistischen Metaphysik sehen, aber auch sich fragen, ob man nicht mit Althusser in einer anderen Metaphysik stecken bleibt, die ganz hoffnungslos ist. Daß Althusser eine sehr originelle Auffassung der Dialektik des Wissens hat, das hat Piaget auch wohl erkannt. Aber diese Dialektik führt bei ihm nirgends hin. Was sollen die Revolutionen in der Theorie sein, wenn sie nicht bloß theoretische Revolutionen sind. Der Marxismus, der wohl ein System war, und richtig von Althusser als eine Theorie der Produktion der Theorien aufgefaßt wird, war doch auch, wie andere Bewegungen im 19. Jahrhundert, der Kampf um eine neue Welt. Ist aber eine Veränderung der Problematik in der Wissenschaft wirklich eine Revolution im Sinne von Marx? Vielleicht im Sinne Engels. Aber dann hat die Beziehung dieser Veränderung zur Realität etwas Merkwürdiges, gleichsam Magisches, was ähnlich klingt wie die sehr seltsame Auffassung der Wirklichkeit, die man bei den Neokantianern oder im Wiener Kreis finden kann. Hier verschwindet manchmal die Realität in der Quasimaterialität der Erkenntnistheorie.

So würde dann eine Kritik des Strukturalismus anfangen: die Distanzierung der Strukturalisten ist wohl eine positive Einstellung

des Menschen, der sich von dem, was er zu sein glaubte, als verschieden entdeckt, indem er sich in der Figur des Menschen, die die Tradition ihm gibt, nicht wieder zu erkennen vermag. Aber diese Distanzierung erscheint als eine rein theoretische, und läßt dann die philosophische Frage der eigentlichen Referenz der Praxis, also von dem, was ich wirklich wiedererkennen kann, ohne Antwort.

Als ob der Strukturalist ein Herrensohn wäre, der seine Heimat mal von der Ferne entdecken will, der aber, sobald er zurückkommt, sich dort nicht mehr auskennt. Damals war diese kleine Welt selbstverständlich, aber jetzt kann sie mit der Theorie nicht mehr übereinstimmen, weil sie doch eine träge, dumme, erbarmungswürdige Welt ist, gemessen an der Theorie. Es geht ihm dann wie dem Russen, der im 19. Jahrhundert seine Heimat an abendländischen Kriterien maß. Er sagte dann: «wir sind ja unmögliche Leute, vielleicht existieren wir nicht einmal. Rußland ist ein Spiel der Natur.» Warum denn? Dieser Russe hatte wohl etwas wiedererkannt, seine eigene alte Sprache. Aber hatte er nicht in der Ferne gelernt, was zur Existenz ein Recht hat und was nicht, und haben diese erbärmlicher Leutchen da ein Recht zur Existenz, wenn sie so was noch glauben? Sind sie nicht bloße Phantasie, denn man kann doch nicht so leben? Sie haben keine Zukunft. Aber dann kann der Herrensohn seine eigene Zukunft ohne diese Leutchen nicht denken, und wenn die Theorie Recht behalten soll, dann gibt es überhaupt keine Zukunft. Da ist der Mensch nicht mehr, wie bei Kant, ein Reich in dem weiten Ozean der Natur, sondern er ist dieser Ozean selbst, also sinnlos. Eine Welle im Ozean hat prinzipiell keine Zukunft. Sie ist als verkörperte Gesetzmäßigkeit nicht etwas, das man wieder erkennen kann, das man erwarten kann; aber eine Taube kann man erwarten, selbst wenn sie, wie die dritte von Noah gesandte Taube, nimmermehr wiederkehrt.

Die Strukturalisten tun es oft gern, einige Denker, und fast immer dieselben zu zitieren. Außer vielleicht Lévi-Strauss, der einfach in der Ethnologie seine Vorgänger zitiert und kritisiert, nehmen die anderen fast immer ihren theoretischen Ausgangspunkt in Ferdinand de Saussure, Marx und Freud. Theoretischer Ausgangspunkt, versteht sich, nicht etwa Abstammung, weil die auf einen Ursprung deuten würde, oder auf den zweifelhaften Begriff der Jüngerschaft. Es steht uns aber frei, in die Debatte manchen Philosophen zu ziehen, der nicht oder selten von den Strukturalisten als Referenz zitiert wird. Die Lehrer

der Strukturalisten haben das Gemeinsame, daß sie zunächst Wissenschaftler sind und als solche betrachtet werden. Nur als Wissenschaftler können sie einen theoretischen Ausgangspunkt geben. Diese Lehrer haben auch weiter das Gemeinsame, daß ihre Entdeckungen einen theoretischen Standpunkt voraussetzen, von dem aus die Kontinuität unserer Welt mit der Natur in der Geschichte in Frage gestellt werden kann. In der strukturalen Linguistik wird mit de Saussure der menschlich-natürliche Charakter des Sprachsystems in Frage gestellt. Der Sinn eines Wortes wird hier nicht mehr auf eine natürliche Referenz bezogen, die vom Subjekt als in der Natur der Dinge oder in der Natur der uns gegebenen Vernunft liegend erfaßt wird. Der Sinn eines Wortes zeigt sich vielmehr als mit dem ganzen System einer Sprache und mit den systematischen Variationen dieser Sprache verbunden. Gewiß kam es de Saussure nie in den Sinn, die menschliche Spontanität eines Individuums, das spricht und sich ausdrückt, zu leugnen. Aber was er faktisch zeigt, ist wohl, daß das Instrument, das das sprechende Subjekt gebraucht, seine eigene systematisch zu erklärende Struktur besitzt. Korrelativ wird hier auch gezeigt, daß das, was wir meinen, unsere Begriffe und Vorstellungen, durch das anonyme und willkürliche System der Sprache gehen muß, wenn überhaupt etwas gedacht und gesagt werden soll. So etwas wird später Wittgenstein so ausdrücken: Wir können nicht unlogisch denken. Auch Freud und Marx haben das Systematische im Elemente, in dem der Mensch sich ausdrückt, hervorgehoben und beide haben auch die Anonymität dieser Systematik gezeigt. Sowohl im Unbewußten, das als außerhalb der Zeit definiert wird, als auch in den Produktionsverhältnissen, die bei Marx eine systematische Form haben, gilt es immer, die natürlichen Beziehungen des Menschen zur Natur in Frage zu stellen und weiter zu zeigen, daß die vermittelten Beziehungen des Menschen zur Natur durch eine Instanz hindurchgehen, die ihnen den Charakter der Evidenz wegnehmen. Denn wie Althusser es sagt, die Beziehung Mensch–Natur zu denken, heißt für Marx nichts anderes, als den Begriff dieser Beziehung zu bilden, der dann nicht einfach gegeben sein kann. Das setzt aber voraus, daß diese Beziehung einmal nicht gedacht wurde und daß die Menschen, indem sie unmittelbar in der Natur zu sein glauben, sich in bezug auf ihr eigenes Leben irren. Allerdings sollten die Menschen, wenn diese Beziehung einmal gedacht würde, sich nicht mehr irren. Aber die ursprüngliche Evidenz wird dann nur ein Traum gewesen sein, denn

selbst die klassenlose Gesellschaft, in der keine Entfremdung mehr herrschen soll, würde noch in der nicht evidenten, materiellen Natur leben müssen, also sich der Anonymität der Natur selbst anpassen müssen.

Auch bei Freud geht es um die Anpassung, und was ausgeschlossen bleibt, ist eine ursprüngliche oder eine real zu verwirklichende Harmonie des Menschen mit der Natur. Man kann sagen, bei Kant war eine solche Harmonie ein Ideal, d. h. die Richtung der Handlung. Hier aber ist das theoretisch unmöglich. In den beiden Fällen steht gleichsam zwischen Mensch und Natur eine Wand, die nicht, wie bei Kant, ein Mittel ist, die Natur in unserem Bereich zu meistern, sondern die faktischen Schranken einer endlichen Welt bilden, die sowohl theoretisch als praktisch unüberwindbar sind. Die kantischen Grenzen verboten uns die Aussicht auf ein Jenseits, diese Schranken aber machen aus dem Jenseits die Form unserer Endlichkeit und aus der Transzendenz gleichsam unseren Traum. Die Strukturalisten übernehmen diese Begriffe, aber viel radikaler und man kann auch sagen, daß sie sie relativisieren. Wenn es schon kein Subjekt gibt, dann gibt es auch kein einziges rationales System der Wissenschaften, wie noch sowohl Husserl als auch die logischen Positivisten es behaupteten. Es gibt nur eine Verschiedenheit von erklärenden Strukturen, die nicht zu fundieren sind, sei es in einem transzendentalen Ego oder in der Einheit der Wissenschaft. Die Strukturen haben keinen zureichenden Grund. Sie sind in einem Feld von unreduzierbaren theoretischen Unterschieden, die einzig auf die Sterblichkeit und das Unbewußte hinweisen. In diesem Sinne kann theoretisch der Mensch nicht wissen, wer er ist, und die kantische allgemeine Frage «Was ist der Mensch» bleibt nicht nur ohne Antwort, sie ist schon als Frage sinnlos. Wenn man sich so etwas fragt, dann hat man mit einer Kultur zu tun, die die Frage schon beantwortet hat, indem sie so etwas fragt. So wie wenn man fragt «Was ist Phlogistik», da gibt es keine Antwort, denn Phlogistik gibt es ja erst in einem historischen Sprachgebiet, wo nach so etwas gesucht wird.

Ich möchte aber versuchen, hier die Frage aus dieser sozusagen absoluten Relativität herauszuheben, indem ich den Blick ein wenig hinter die Autorität der Strukturalisten richte. Es gibt Philosophen, die schon vor Kant, vor Descartes die Probleme und Paradoxe der Sprache formuliert haben, und zwar ziemlich radikal. Hume und vorher Hobbes z. B. haben sehr gut gesehen, daß die Zerstörung des

mittelalterlichen Rationalismus und der Anfang der modernen Wissenschaft zwar uns von einem allzumenschlichen Ausdruck der Transzendenz befreiten, aber zugleich unsere Kultur in eine Sprache, in der die Transzendenz prinzipiell unerreichbar ist, einzuschließen drohte. Hume in seinem Traktat über die menschliche Natur hebt den radikal aleatorischen Charakter aller ontologischen Sätze, d. h. aller Sätze, die die Existenz der Dinge betreffen, hervor, und er ist selbst vor der Willkürlichkeit, die er im Glauben («belief») findet, geradezu erschrocken. Was Hume hier auf der Leinwand der «ideas» sieht, also schon im Systematischen der Sprache, ist, daß die Natur unserer Kultur, die einzige vom menschlichen Geist zu erreichende Natur, nicht redet, sich selbst nicht ausdrückt, nicht sagt, was sie sei. Denn die Bedingungen, unter denen diese Natur in unserer Rede begriffen wird, verbieten, daß sie selber spricht. Wir, und wir allein sind die, die sprechen. Natürlich sieht die Sache bei Hume nicht immer erschreckend aus. Daß *wir* sprechen, ist für ihn eine Befreiung von einer theologischen Sprache, die nicht vernünftig sprechen konnte oder wollte. Aber diese Freude der Befreiung hat schon, wie auch vorher bei Luther oder Descartes, ihre dunkle Seite. Was heißt es zu sprechen, wenn wir vielleicht allein in einer zur Öde gewordenen Natur sprechen? Wer spürt denn im 18. Jahrhundert diese sehr dunklen Untertöne nicht, die nachher so laut wurden? Foucault hat hier recht. Es ist aber offensichtlich eine Kontinuität in dieser Krisis, die irgendwo in unserer Kultur einen wirklichen Anfang hat. Ich möchte hier schon sagen, wann, wie ich glaube, dieser Anfang ist: im Moment, wo unsere Kultur sich imstande glaubte, an der Zukunft zu zweifeln und sie als aleatorisch zu betrachten. Aber davon später. Es ist schon verständlich, daß Kant von seinem dogmatischen Schlummer durch Hume geweckt wurde. Daß man bei so etwas erschrickt, ist selbstverständlich. Man sieht doch mit offenen Augen, daß die Vernunft, also die Finalität des Verstehens, zugrunde zu gehen scheint. Bei Kant aber wird die Frage der Sprache thematisch kaum beachtet und das Werk der Kritiken innerhalb einer Natur gebaut, die nicht spricht, und sogar nicht sprechen darf. Denn der, der behauptet, die Natur zum Sprechen zu bringen, ist ein Schwindler. Allein der Künstler drückt aus, was das Sprechen der Natur sein würde, wenn sie spräche. Das Genie gibt eine Ahnung von dem, was die Welt wäre, wenn wir in ihr zuhause wären.

Nehmen wir jetzt den zweiten Punkt. Welches mögen die

Ursprünge dieser Krisis des Menschen sein? Daß die Welt sinnlos ist, das ist keine Entdeckung des Strukturalismus. Es steht schon vor Descartes in der Bibel und Kant hat auch gesagt, die Bilanz der Welt sei ohne Gott gleich Null. Man könnte hier sagen: die Welt hat keinen Sinn, die Natur spricht nicht, wenn die Individuen einer Kultur sich einbilden, sie seien imstande *gar nichts zu verstehen*. Ich sage, «sich einbilden», denn die Individuen können einfach nicht nichts verstehen und ich sage, «die Individuen», und nicht «die Menschen». Denn vielleicht können «die Menschen» im allgemeinen nichts verstehen. Es kann vielleicht ein Mensch, gleichsam von außen gesehen, nichts verstehen, wie z. B. autistische Kinder. Aber ein Individuum, das *nichts* versteht, gibt es nicht. Kant hätte gesagt, Menschen sind keine Dämonen. Individuen sind keine Maschinen, weil die Maschine so definiert wird, daß sie nichts versteht. Diesen Punkt bitte ich nicht als eine Demonstration zu nehmen, sondern nur als ein Postulat, daß ich für eine Kritik des Strukturalismus brauche und das ich Sie bitte, als etwas anzunehmen, das man sich wenigstens denken kann. Ich würde dann sagen, daß jedesmal, wenn Individuen, seien sie Menschen oder nicht, sich einbilden, sie seien imstande, gar nichts zu verstehen, dann wird so etwas wie eine indifferente, gleichsam stumme Natur produziert, in der die Individuen sich als eingeschlossen denken. Nicht zufällig eingeschlossen, oder von einer realen Macht, sondern faktisch und ohne jeden Grund eingeschlossen, und zwar so, daß sie dieses Eingeschlossensein selbst sind, ohne irgendeine Chance, ihm zu entrinnen. Nun, daß so etwas nicht einzig in unserer Kultur vorkommt und durch ein besonderes Schicksal, das uns die zweideutige Gabe zugeteilt hätte, einer ganz raffinierten Illusion zu verfallen, das scheint mir festzustehen. Denn was die Sophisten sagten, ist gerade das, daß sie als raffinierte Griechen «entdeckt» hätten, sie wären imstande, jedem begabten Schüler zu zeigen, er verstünde gar nichts. Daß das in einer primitiven Gesellschaft kaum vorkommt, kann man verstehen und dabei einsehen, was Lévi-Strauss dort gefunden hat, nämlich Individuen, denen es nicht in den Sinn kommt, sich so etwas einzubilden. Warum? Weil nichts verstehen bei ihnen gar nichts heißt, weil sie sich als eingeschlossen zu betrachten gar nicht vermögen. Aber was liegt denn in dieser Einbildung? Man könnte sagen, diese Einbildung sei eine furchtbare Gewißheit im realen Individuum, er selbst habe keine Zukunft und auch keine reale Vergangenheit. Warum? Wenn ich mir einbilde, ich verstände gar nichts, dann ist es,

wie wenn jemand mir sagte, ich hieße nicht Jean-Pierre Leyvraz. Dann sage ich: wenn das der Fall ist, dann verstehe ich überhaupt nichts. Nicht so, wie wenn jemand mir sagte, er könne mir zeigen, daß der Satz «Wasser kocht bei 100°» ein falscher Satz sei, denn in diesem Fall kann ich mir sagen: unsere Wissenschaft war ganz auf falschen Wegen, aber wenn es schon so ist, dann muß es andere Theorien geben, die die Tatsachen erklären. Aber mit dem ersten Beispiel geht es nicht so. Wenn der Satz «Ich heiße Jean-Pierre Leyvraz» falsch ist, dann kann man keine andere Theorie aufbauen, denn dann läßt sich keine Tatsache erklären und es gibt auch keine Zukunft, denn wenn ich nicht Jean-Pierre Leyvraz heiße, dann passiert nichts. Wenn etwas passiert, dann kann es nicht Zukunft heißen, denn dann kann ich gar nichts als Zukunft erwarten. Ja, der Sinn von Erwartung besteht nicht mehr, weil es keine Welt gibt, in der ich etwas erwarten könnte.

Nun aber würde sicher kein Mensch einen solchen Zweifel ernst in Betracht nehmen, wenn er gleich erkennen würde, daß er eigentlich nicht so zweifeln kann. Eine Krisis aber entsteht, wenn die Individuen sich sagen: «Wie, wenn es trotzdem der Fall wäre, daß ich nichts verstehe und keine Zukunft habe»? Sie sagen sich dann: «Was weiß ich, was ich kann und nicht kann? Wenn jemand oder wenn Kant mir sagt, ich könnte dies oder das nicht, was weiß er davon?» Wie, wenn die Sprache, in der es Personennamen gibt wie Jean-Pierre Leyvraz, Sprache einer Kultur wäre, in der ich nur glaube, Jean-Pierre Leyvraz zu heißen, aber doch die rein faktuelle Tatsache nicht erkenne, in der nichts von Personen, die eine kontinuierliche Zukunft haben, besteht. Und wie, wenn diese Sachlage tatsächlich die Form einer stummen Natur bildete. Das Schwierige ist hier, daß eine solche Scheinhypothese nichts logisch kontradiktorisches enthält. Es ist ja bekannt, daß Erfahrungssätze synthetisch sind und daß der Satz «Ich heiße nicht Jean-Pierre Leyvraz» gar keinen Widerspruch enthält wie z. B. der Satz «Ein Dreieck hat mehr als drei Seiten». Wenn man sich dann sagt, «Es gibt kein allgemein menschliches a priori», dann kann man auch behaupten, es stehe nichts einer «neuen Problematik» im Wege, in der ich nichts verstehe, und ich mir nur einbilde, ein *ich* zu sein, das so und so heißt, das liebt oder haßt oder denkt. Daß das nicht bloße Spielerei ist, zeigt sich z. B. in experimentellen Versuchen, die heutzutage gemacht werden, in denen die alten Leidenschaften künstlich hergestellt werden, so daß

man in einem Menschen die Liebe durch Einführung von Elektroden ins Gehirn produziert. Man sagt sich dabei, ja, diese «Liebe» ist eigentlich keine wirkliche Liebe, aber es gibt kein logisches Kriterium der wirklichen Liebe und hier kommt die Scheinhypothese wieder: Wie, wenn die sog. wirkliche Liebe ein Kulturprodukt wäre? Hier muß ich sagen, daß es nichts hilft zu behaupten, diese Versuche reduzierten die eigentliche Liebe zu etwas anderem und daß die eigentliche Liebe davon nicht berührt sei. Denn was nützt eine solche Redensart, wenn die wirkliche Liebe nicht mehr wiedererkannt werden kann. Wie, wenn irgendein Ausdruck der sogenannten wirklichen Liebe bei der Untersuchung gerade die Struktur darstellt, die die künstliche hat? Wie, wenn die Untersuchung dieselben Strukturen aufdeckt bei einem Menschen, der sagt, er hieße Napoleon und bei mir, wenn ich sage, ich heiße Jean-Pierre Leyvraz? Soll ich dann sagen: bei mir ist es ganz anders, ich bin nämlich Jean-Pierre Leyvraz. Aber was! wird man dann in dieser kafkaschen Welt sagen: das ist schon ein hoffnungsloser Fall. Er paßt ja in die neue diskursive Praxis gar nicht. Der Fall ist in der Ideologie zurückgeblieben.

Wie ist dann eine solche Scheinsituation als Krisis auszulegen? Ich möchte sagen: was ein Individuum versteht, das kann man nicht in der Syntax einer Sprache entdecken. Wittgenstein hat einmal gesagt: «In einer Syntax kann man nichts *entdecken*». Anders gesagt: es ist töricht zu sagen, in einer Syntax spräche etwas, sei es das Unbewußte, (und beiläufig gesagt, so etwas hat Freud nie behauptet.) Die Theologen sagen nicht, «in einer Syntax sei das Wort Gottes zu entdecken», sondern sie sagen: «Indem wir das Wort Gottes verstehen können, gibt es eine Syntax, in der Gott spricht»; und wenn die Theologen in einer bloßen Syntax das Wort Gottes zu entdecken suchen, dann werden sie sicher nur das darin finden, was sie selbst hineingesteckt haben. Denn so ist es: wenn Sie eine mathematische Gleichung lösen, dann werden Sie dabei nie eine Stimme hören, die Ihnen die Regeln der Schöpfung erklärt. Höchstens hören Sie dann die Stimme des Lehrers, der einfach sagt, es stimmt. Aber wenn man von einer Syntax erwartet, etwas zu entdecken, dann kommt die Scheinhypothese und die Krisis. Denn man erwartet dann etwas zu verstehen, was man nicht erwarten kann. Bei Rousseau z. B. hieße es: «Ich erwarte zu verstehen, was der natürliche Mensch ist, aber diesen natürlichen Menschen habe ich eben gerade als eine Syntax außerhalb aller Tatsachen aufgebaut.» Das ist dann wie ein Kind, das eine

Figur zeichnet, und dann selbst erschrickt, weil da ein furchtbarer Mensch zum Vorschein kommt. Man sagt doch dem Kind: habe keine Angst, du hast das selbst gemacht und du kannst furchtbare Menschen nicht produzieren. Dieser Mensch ist nicht möglich, er ist nur aus Papier. Das heißt dann sagen, dieser Mensch ist ein bloßes Modell, das einem realen Individuum wohl entsprechen kann. Aber dann, in der Zukunft, wenn Du einmal einen solchen Menschen siehst, dann mußt Du dich vielleicht fürchten, dann wird er aber kein Modell sein und er wird auch nicht aus einer Syntax bestehen.

Natürlich braucht man eine Syntax, um etwas zu entdecken, was man nicht versteht, und hier ist Levi-Strauss Denken völlig klar, wenn er sagt, man könne die Primitiven nicht so mit einer sogenannten Intuition verstehen, denn diese Intuition sei eine Art, diese Völker nicht einmal zu sehen. Aber daß dann die Syntax zu einem Unheil wird, das zeigt bei Lévi-Strauss die Krisis. Denn es gibt nichts in einer Syntax – die gar kein Ding ist –, das etwas tun kann, oder das das Individuum, das sie braucht, zerstören könnte. Für mich ist das eine törichte Idee, die auch bei Heidegger vorkommt. Daß das Individuum zum Verstehen eine Syntax braucht, aber sie notwendig mißbraucht, und daß dann diese Syntax gleichsam sich rächen kann, ohne daß es je klar ist, wie man denn diese Syntax richtig hätte brauchen können. Denn das weiß man eben nie. Es soll das Geheimnis der Syntax bleiben. Früher hat man gesagt, die Urteile Gottes seien unerforschbar, aber auch, daß sie richtig wären, und zwar auf eine Art, die wir nicht verstehen können. Man nahm aber an, daß Gott, den man sich nicht anders als ein Individuum vorstellen konnte, selbst verstehe, was er urteilte. Warum wird im Strukturalismus die Syntax zum Unheil? Ich glaube, weil wir in unserer Kultur wie das Kind vor seiner Zeichnung stehen, aber niemanden finden, der uns sage, daß wir die Syntax der Wissenschaften selbst gezeichnet haben. Wenn die Strukturalisten sich so stark gegen eine Ursprungsphilosophie wenden, so ist das eben darum, weil sie von einer magischen a priori-Selbsterklärung der Geschichte nichts wissen wollen. Darin haben sie aber völlig recht, denn wir können jetzt einfach nicht z. B. Hegel als eine Syntax betrachten, in der eine hohle Stimme spricht, gleichsam eine Ahnenstimme, die Orakel über das Weltgericht von sich gibt. Das ist aber auch gar nicht Hegels Philosophie, die keine bloße Syntax ist, sondern der Ausdruck eines bestimmten Individuums, durch eine Syntax, die er natürlich braucht, um irgendetwas

zu erklären. Wenn aber etwas in Hegel nicht zu verstehen ist, ohne die Sprache Hegels in eine bloße Syntax zu verwandeln und dann diese Syntax selbst als absolute Sprache zu betrachten, dann sind diese Sätze Hegels überhaupt nicht zu verstehen. Man kann nämlich nicht erwarten, eine absolute Sprache zu verstehen. Man kann sich nur einbilden, man verstehe sie. Darin also erkennen die Strukturalisten die Krisis, daß sie eine vermeintliche Zukunft des Menschen nicht aus der bloßen Syntax einer Kultur ablesen wollen. Und es ist auch wahr, daß die Individuen in unserer Kultur und auch dabei Philosophen, geneigt sind, an die Wirkung einer bloßen Syntax zu glauben, in anderen Worten, an die Wirkung einer Sprache zu glauben, die niemand eigentlich spricht, die man aber überall hört. Man sagt sich dabei: gewiß verstehen manche Individuen die höchst komplizierte wissenschaftliche Syntax, und die müssen doch selbst wissen, wie die Sachen stehen. Genauso wie man sich im Flugzeug sagt, der Pilot müsse schon die reale Sachlage kennen und die ganze Syntax verstehen, die er eben braucht. Denn wer sonst sollte sie kennen? Ebenso denken die Individuen in unserer Kultur. Und wie im Flugzeug sagen sie sich: natürlich ist der Pilot nicht allmächtig und es kann etwas passieren. Aber nehmen wir an, die Passagiere glaubten, der Pilot sei mit der Syntax identisch, dann könnte überhaupt nichts Wirkliches passieren. Warum? Solch eine fiktive Situation zeigt, was ich mit der Krisis meine, in der wir leben. Wenn der Pilot identisch mit der Syntax wäre, die er braucht, dann wäre die Syntax keine bloße Syntax, die man einfach braucht, richtig oder falsch braucht. Die Syntax wäre in ein System verwandelt, das niemand verstehen kann, das aber so funktionierte, daß es unmöglich wäre, die Zukunft außerhalb dieses Systems zu denken. Dem System als solchem, wenn es als «lebend» erscheint, kann *nichts* passieren. Man kann sich nicht denken, daß dem inkarnierten Einmaleins etwas passieren könnte, etwa, daß es ihm plötzlich schlecht geht und, während es im Ganzen schon richtig bleibt, es ihm leider passiert, daß das Dreimalfünf kaputt ist und jetzt Dreizehn gibt. Man kann sich das von einer Maschine denken, aber nicht von einem System, denn das Einmaleins besteht nicht, wenn dreimal fünf dreizehn gibt, sondern es besteht ein anderes System, das zu erklären wäre. Wir aber, in unserer Kultur, sind geneigt zu denken, unsere Syntax habe uns betrogen, und zwar auf eine ganz unheimliche Weise, nämlich indem diese Syntax selbst auf uns wie im Rückschlag zurückkommt, um uns eine unheimliche

Rede zu halten. Diese Rede aber ist darum unheimlich, weil sie nicht von einem Individuum, das eine Zukunft hat, herkommt, sondern als Ausdruck einer sinnlosen Syntax, die alles erklärt und dabei nichts versteht. Man kann aber in einer solchen Situation niemand anklagen, und selbst der Ausdruck der Tragik und der Ausweglosigkeit erscheint als ein bloßes Spiel der Natur. Wenn es aber eine Krisis des Menschen gibt, und nicht bloß eine theoretische Krisis, die vielleicht nur ein Traum ist, dann passiert etwas, und was passiert, kann verstanden werden.

Ich möchte jetzt zum dritten Punkt kommen. Wenn wir beim Strukturalismus von einer Scheinmetaphysik des Todes abstrahieren, in der die Krisis des Menschen in der schlechten Rhetorik einer Götterdämmerung in Szene gesetzt wird, können wir in dieser Bewegung einen Versuch sehen, durch eine Kritik unserer Kultur einen Weg zu zeigen, um unsere Zukunft besser zu verstehen. Wenn ich die Krisis charakterisieren will, dann muß ich mich fragen: «Wie kann ich überhaupt solche Sätze, wie *der Mensch soll aufgelöst werden*, verstehen?» Daß ein solcher Satz für uns nicht sinnlos ist, ist klar. Vielleicht hätte man ihn im 17. Jahrhundert als Unsinn betrachtet. Aber für uns hat er einen Sinn, vielleicht darum, weil wir eine Idee von der vollständigen Zerstörung der Menschheit haben, eine Idee, die sicher im 17. Jahrhundert als reine Phantasie oder aber als die Idee des Jüngsten Gerichts gegolten hätte. Aber welchen Sinn hat denn ein solcher Satz, wenn er nicht als Orakelspruch interpretiert werden und hinter tausend Auslegungen doch sinnlos bleiben soll. Ich fange mit dem Begriff der *Erwartung* an. Wittgenstein sagt, daß die Erwartung und der Sachverhalt, der die Erwartung erfüllt, im selben Raum sein müssen. Das heißt natürlich nicht, daß nichts Unerwartetes passieren kann, aber daß ich nicht wirklich etwas erwarten kann, von dem ich nie wissen kann, ob die Erwartung erfüllt wird oder nicht. Ich kann nicht erwarten, daß mein Freund am Bahnhof ankommt und dabei nicht wissen, was ich unter «am Bahnhof ankommen» verstehe. Wenn mein Freund in einem anderen Raum, oder einer anderen, wenn auch ähnlichen Welt ankommen soll, als der Welt meiner Erwartung, dann kann dieses Ankommen doch etwas ganz anderes sein. Nicht das Ganzandere der Theologen, sondern einfach irgendetwas. In einer anderen Welt mit einer ganz anderen internen Struktur kann etwa dieses Ankommen meines Freundes ein plötzlicher Regen sein. Dann aber werde ich meinen Freund nicht wiedererkennen und auch nie wissen,

ob meine Erwartung erfüllt worden ist oder nicht. Es könnte auch sein, daß in einer anderen Welt dieses Ankommen mit dem gänzlichen Vergessen der Erwartung identisch ist, dann hieße es, mein Freund sei gekommen, wenn ich endlich vergessen hätte, daß er kommen sollte. So etwas ist das Unheil der Erklärung bei Lévi-Strauss. Aber man nennt eben nicht Erwartung, was man nicht erwarten kann. Wenn also etwas mit der Auflösung des Menschen erwartet wird, was kann das sein? Daß das ganze Menschengeschlecht, sagen wir in einer Atomexplosion, zerstört wird und also, wie Lévi-Strauss sagt, der Mensch zu seinen physisch-chemischen Bedingungen zurückgebracht wird, das *kann* man, in einem gewissen Sinne, erwarten. Aber nur wenn, was wir da erwarten, im selben Raum steht, wie unsere Erwartung. Was heißt das aber? Wenn wir den englischen Film «Die Bombe» sehen, dann stellen wir uns vor, wie es in der Wirklichkeit aussehen würde, wenn das, was im Film dargestellt wird, wirklich passierte. Wir können aber nicht erwarten, daß, was passiert, genau das ist, was wir sehen, d. h. die interne Struktur des Bildes, wie sie sich jetzt auf der Leinwand darstellt. Wir wissen nämlich, daß diese Struktur keine «lebendige» Syntax ist, sondern ein Film, der von gewissen Individuen gemacht wurde, um etwas zu erklären. Was wir hier erwarten können, und auch fürchten können, ist etwas dieser Projektion Ähnliches, was aber nicht gegenwärtig in dieser Projektion passiert. Was wir aber erwarten können, ist die Zukunft und nicht etwas der Zukunft Ähnliches, oder die interne Struktur einer unserer Welt ähnlichen Welt. Das ist aber gerade, was die Individuen in der Krisis glauben erwarten zu können. Wenn wir einen solchen Film gesehen haben, glauben wir, daß die Zukunft im Ganzen die feine undurchdringliche interne logische Struktur schon hat, die der Film darstellt. Wir glauben natürlich nicht, daß der Film eine reale Situation darstellt, aber wir glauben, daß der Film die logische Form unserer Zukunft schon bestimmt. Einfacher gesagt: wir glauben, daß, wenn sich die Menschen so ihre mögliche Zukunft vorstellen, dann muß schon die Zukunft selbst fürchterlich sein, egal, was eigentlich passiert. Als ob die bloße logische Form der Vorstellung gleichsam die Farbe der Zukunft bestimmte. Dann erscheint aber alles, was auch in dieser Form passieren kann, sei es was wir mit Freude erwarten könnten, schon von Anfang an, oder besser, ohne wirklichen Anfang, in dieser unrealen Form und in toten Farben gezeichnet. Dieser Glaube aber hat an sich gar nichts Tragisches. Es ist ein törichter

Glaube. Eine logische Form, sei sie eine sehr feine interne logische Struktur, kann einfach nicht bestimmen, was der Fall ist, nicht im mindesten. Die feine logische Struktur des Films sagt über die Zukunft gar nichts. Sie *sagt* überhaupt nichts. Also gibt es im selben Raum wie unsere jetzige Erwartung eine Zukunft, in der vieles erwartet werden kann, auch fürchterliche Ereignisse, wie z. B. eine totale Verwüstung der Erde, wo Lebewesen wie wir kaum mehr existieren können. Das ist aber jetzt nicht der Fall und ist auch kein Prozeß, der angefangen hätte, und schon nach einer internen Struktur sich abspielen sollte. Denn es gibt auf der Erde und im Himmel keinen solchen Prozeß. Es gibt Prozesse, von denen Lévi-Strauss spricht, wie den der Entropie in der Welt. Es gibt unendlich viele Prozesse, aber es gibt keinen Weltprozeß.

Es ist aber klar, daß Lévi-Strauss und besonders die anderen Strukturalisten mit der Endlichkeit der Kulturen mehr als die Erwartung solcher Ereignisse bezeichnen wollen. Was ist denn dieses Mehr, wenn es keine törichte Rhetorik sein sollte? Ich möchte zum Schluß versuchen zu sagen, was meiner Meinung nach dieses Mehr ist.

Jaspers sagte in einem Brief, daß die beiden Grundprobleme der Philosophie, das des Individuums und das des Todes sind. Ich glaube, daß auch die Strukturalisten mit diesen beiden Problemen ringen. Das Seltsame in Sätzen wie «Wir stehen am Ende des Menschen», das, was hier zugleich so wesentlich und auch leicht absurd klingt, ist, daß das Individuum eigentlich seinen Tod nicht erwarten kann, und vom eigenen Tod nur in pseudointentionalen Sätzen sprechen kann. Ich stehe nämlich vor meinem Tode wie vor einem Ereignis, das nicht im selben Raume wie meine jetzige Erwartung sein kann. Ich werde nie wissen, was das heißt, eine solche Erwartung sei erfüllt, obwohl ich natürlich genau weiß, was der Tod bedeutet, also welchen Sinn es hat zu sagen, jemand sei jetzt tot. Wenn ich z. B. sage: «Napoleon ist tot», dann kommt es mir nicht in den Sinn zu denken, der Satz wäre sinnlos. Wenn man einem Kind erklärt, es werde dieses Individuum nicht mehr sehen, weil es tot sei, kann es das verstehen. Würde man ihm aber sagen, X oder Z, den du kennst, existiert nicht, dann würde es nichts verstehen, denn daß X oder Z existiert, weiß es ja. Und es weiß auch, daß z. B. Schneewittchen nicht existiert, hat auch begriffen, was das heißt. Das Kind aber wundert sich und fragt sich selbst: Wohin ist denn Z gegangen, daß man ihn nicht mehr erwarten kann? Und auch: Wohin werde ich gehen, wenn ich auch tot bin?

Das Kind findet aber keine richtige klare Antwort, denn unsere Kultur erklärt solche Sachen eben nicht. Die Logik des Todes ist in unserer Sprache ganz dunkel und darum handelt es sich im Strukturalismus, der leider diese Lage manchmal nur noch dunkler erscheinen läßt. Die Alten hatten da eine Logik. Sie sagten: Wenn ich da bin, ist der Tod nicht da, und umgekehrt. Diese Logik zeigte, daß ich meinen Tod nicht erwarten kann und sicher würde auch Lévi-Strauss eine solche Logik brauchen. Sie ist aber, glaube ich, zu kurz, um als Erklärung zu gelten. Denn wenn der Tod da ist und ich nicht da bin, wo bin ich denn? So kann das Kind fragen. Aber da antworten die Alten: mein Kind, das wissen die Götter. Und das ist eben keine Erklärung, denn bekanntlich wissen die Alten über die Götter erstaunlich wenig, obwohl sie viel davon erzählt haben. Was aber hier feststeht, ist, daß mein Tod, wie ich den Begriff verstehen kann, nicht im Raume meiner Erwartung sein kann, also nicht in meiner Zukunft. Es ist nämlich unmöglich für mich zu sagen, ich werde an diesem oder jenem erkennen, daß ich tot bin. Denn wenn ich mich plötzlich, wie Sokrates sagt, – angenommen ich wäre ein guter Philosoph gewesen –, mit lauter Philosophen der Vergangenheit in einer lebhaften Diskussion finde, dann werde ich mir sagen müssen, ich sei verrückt geworden, aber nicht tot. Wenn ich mich aber als tot betrachte, dann bin ich verrückt. Was ist es aber, daß ich in meinem Tode glaube erwarten zu können? Nicht eine Erklärung will das Individuum hier, es sträubt sich vielmehr gegen eine Erklärung, die ihm hier gegeben würde. Es will hier sein eigenes Geheimnis als solches bewahren, und wie Kirkegaard so gut sagte, seine eigene Verzweiflung vor der Zerstörung schützen. Das Individuum betrachtet seinen Tod nicht in der realen Zukunft, sondern als eine gegenwärtige, logische Syntax, die seinen Horizont, sein Wesen bildet und unerklärbar sein muß. Man sieht z. B. bei manchen autistischen Kindern, die keinen Begriff vom Tode haben, im Sinne einer Gefahr, die auch anderen Leuten droht, daß diese Kinder eine viel tiefere Drohung fürchten, die Drohung der bloßen Vernichtung des Individuums selbst, und zwar in der Gestalt der Vernichtung der Situation selbst als Kosmos. Diese Kinder fürchten also keine Zukunft, die in ihrem Raume mehr oder weniger gefährlich wäre, sondern sie fürchten, daß eine externe Macht die ganze Welt zerstöre, die sie unablässig als System bauen, eine erbärmliche, exakte, pedantische, furchtbar ernste Welt, die ihre Ohnmacht immer wieder befestigt. Also eine Syntax als absoluter Schutz und

Unheil. Aber warum fürchten diese Kinder sich so entsetzlich? Daß man sie, ohne noch eine wissenschaftliche Erklärung der Krankheit zu haben, doch oft zur Normalität oder Quasinormalität zurückbringen kann, wie es Prof. Bettelheim in Chicago oft gelungen ist, zeigt wenigstens, daß es eine Methode gibt, hier eine psychanalytische, die diese Kinder erreicht, wo sie sind. Wie es gelingen kann zu erzählen, gehört nicht hierher. Wesentlich aber für mein Thema ist, daß bei diesen Kindern das Individuum viel tiefer als was wir «den Menschen» nennen, in einer Krisis steht, die genau die Krisis des Menschen selbst ist. Bei ihnen ist die Krisis nicht, daß sie bewußt von einer Person oder einem Ereignis einen Schock gehabt haben, der ihre Welt zerbrochen hat. Sie haben doch noch keine Welt bilden können. Gleich am Anfang des Lebens, d. h. beim ersten Vertrauen zur Mutter, zum einzigen Individuum, das die erste Syntax der Erfahrung erklärt und die Existenz als Aktivität aus einer grenzenlosen Liebe gibt und unbedingt erlaubt, ist diese Syntax für sie zum Zerrbild geworden. Meistens scheint die externe Ursache ein sehr schwer zu erklärendes tiefes Mißtrauen der Mutter, die das Kind ganz wie ein Ding behandelt und es als Individuum ablehnt. Nachher wird für das Kind das Vertrauen zur höchsten Gefahr, und zwar auch ein Vertrauen zu seinen inneren Trieben. Eine Erklärung von außen oder auch von innen, also irgendeine reale Intention, woher sie auch kommen mag, heißt Zerstörung der Welt. Hat aber dieses furchtbare System der Welt dieses Kindes irgendetwas zu tun mit seiner Zukunft, mit dem, was es erwarten *kann?* Ich glaube nicht. Denn diese sinnlose Struktur ist keine Welt. Kein Individuum kann eine Welt schaffen. Das hat schon Kant gesagt. Es kann aber die Welt verstehen, indem es faktisch etwas in seinem Raum erwartet, dessen Lösung bestimmt in der Zukunft steht. Nicht sein eigenes Geheimnis, sondern eine wirkliche Erklärung.

Was heißt also, eine Krisis der Wissenschaften und des Menschen, wie sie im Strukturalismus zum Ausdruck kommt, wenn diese Krisis etwas ist, das wirklich passiert? Das heißt sicher nicht, daß die Wissenschaften selbst, ohne Individuen, gleichsam in einer internen Krisis der Theorie sich befinden. Einen ewig inneren Konflikt der Theorie, der sich in einer sinnlosen Welt wiederspiegelt, gibt es nicht. Es ist das ewige, vor der Schöpfung sich selbst produzierende und zerstörende Chaos, das keine Vergangenheit und keine Zukunft kennt, also, wie Jaspers sagt, keine Weltorientierung. Wenn es aber eine Zukunft

gibt, dann ist sie keine bloß kulturelle Vorstellung, selbst wenn sie sich in einer großartigen Metaphysik ausdrückt. Wenn es eine Zukunft gibt, und es gibt eine, dann gibt es einen gemeinsamen Raum, in dem die Vergangenheit in der Zukunft wiedererkannt werden kann. Nicht aber als bloße tautologische Form des Geschehens, sondern als die Erfüllung der Erwartung. Die Systematik der Wissenschaften drückt die Erwartung aus, wird aber sogleich sinnlos, wenn wir glauben, in dieser Systematik wäre schon die Finalität des Menschen sichtbar. So wie man in alten Bildern sieht, wie hinter den Wolken ein Räderwerk funktioniert, das die göttliche Maschinerie des Universums darstellt. Das Erwartete aber enthält, wenn es da ist, keine schleierhafte Addition zur Form des Erwartens. Das Erwartete ist gerade das, was die Erwartung erfüllt, positiv oder negativ, nicht etwas Ähnliches. Die Krisis aber ist jetzt, daß die Individuen sich einbilden, sie könnten, was sie verstehen und erwarten, nicht mehr ausdrücken, da sie die Zukunft als ihre Vernichtung betrachten. Die Philosophie aber soll eine Sprache bewahren, in der wir, die Individuen, was wir erwarten, sagen können. Das soll aber nicht Prophezeiung sein, sondern eine schlichte, redliche Sprache, die uns tatsächlich ermöglicht, ein Zeichen der Transzendenz in unserem Raum wiederzuerkennen.