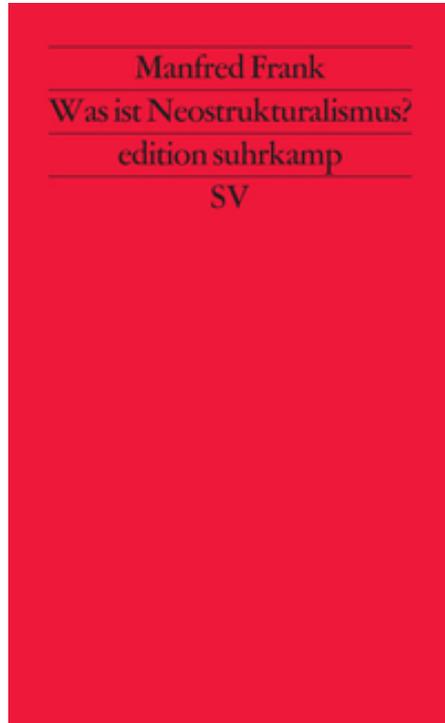


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Frank, Manfred
Was ist Neostrukturalismus?

© Suhrkamp Verlag
edition suhrkamp 1203
978-3-518-11203-8

es 1203

edition suhrkamp

Neue Folge Band 203

Die Vorlesungen, die Manfred Frank der Frage »Was ist Neostrukturalismus?« gewidmet hat, sind aus der Situation motiviert, daß zwischen den Hauptströmungen der Philosophie Frankreichs (dem Neostrukturalismus) und Deutschlands (Hermeneutik und kritische Theorie des Subjekts) so gut wie kein Gespräch existiert. Dieses Fehlen eines Dialoges hat, so die These Franks, zur Konsequenz, daß weder die Hermeneutik die Tiefe des strukturalistischen Arguments gegen die Zentralität des Subjekts ermessen noch der Strukturalismus/Neostrukturalismus bis an die Wurzeln einer tragfähigen Theorie des Subjektes gefragt hat. Um diese Fragmentierung zu überwinden, stellt Frank seine Vorlesungen unter das Leitthema: Wie kann man einerseits der fundamentalen Tatsache gerecht werden, daß Sinn, Bedeutung und Intention – die semantischen Fundamente jeden Bewußtseins – sich nur in einer Sprache, einer sozialen, kulturellen und ökonomischen Ordnung bilden können (in einer Struktur)? Wie kann man andererseits den fundamentalen Gedanken des neuzeitlichen Humanismus retten, der die Würde des Menschen an den Gebrauch seiner Freiheit bindet und nicht duldet, daß man der faktischen Bedrohung menschlicher Subjektivität durch den Totalitarismus der Regelsysteme und sozialen Codes moralisch Beifall spendet?

Manfred Frank ist derzeit Professor für Philosophie an der Universität Tübingen. Veröffentlichungen: *Das Problem ›Zeit‹ in der deutschen Romantik* (1972); *Der unendliche Mangel an Sein* (1975); *Das individuelle Allgemeine* (1977); *Das kalte Herz und andere Texte der Romantik* (1978); *Die unendliche Fahrt* (1979); *Das Sagbare und das Unsagbare* (1980); *Der kommende Gott* (1982); *Eine Einführung in Schellings Philosophie* (1985); *Die Unhintergebarkeit von Individualität* (1986); *Die Grenzen der Verständigung* (1988); *Gott im Exil* (1988); *Einführung in die frühromantische Ästhetik* (1989); *Kaltes Herz. Unendliche Fahrt. Neue Mythologie* (1989). Herausgeber u. a. von *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre* (1991); *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins* (1994).

Manfred Frank
Was ist Neostrukturalismus?

Suhrkamp

7. Auflage 2015

Erste Auflage 1983

edition suhrkamp 1203

Neue Folge Band 203

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1984

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-11203-8

Was ist Neostukturalismus?

*Den Düsseldorfer Studenten zum Abschied,
den Genfern zum Willkomm*

1. Vorlesung

Wer vor etwa fünfzehn Jahren mit besorgter Miene festgestellt hätte, die sogenannte deutsch-französische Freundschaft sei wenig mehr als die sentimentale Verklärung eines wirtschaftlich-politischen Zweckbündnisses und habe nur geringe Konsequenzen in die Tiefe des inter-kulturellen Gesprächs, der hätte mit dieser Klage keine philosophische Katze hinter dem Ofen der Selbstzufriedenheit hervorgelockt. Das Schiffchen der deutschsprachigen Philosophen ging im vollen Wind der Hermeneutik und der Kritischen Theorie, die damals noch durch die Studentenrevolte unterstützt wurden; den Tribut ans Internationale glaubte man erbracht durch eine in der Tat nicht kleinliche Integration angelsächsischer Positionen. Warum also mit den Franzosen sich auseinandersetzen?

Freilich, mit der französischen Philosophie war es ähnlich bestellt. Hier begann, fast gleichzeitig mit dem Pariser Mai, die fröhliche Bergfahrt des Neostukturalismus, der für ein gutes Jahrzehnt eine stabile Mode versprach und fremdsprachiger Impulse als Energiequelle nicht bedurfte.

Das beginnt sich heute spürbar zu ändern. Der hermeneutisch-kritischen Theorie ist der Wind der Zeitgeschichte nicht mehr vergleichbar hold wie vor 10 Jahren. Der sinkende Stern dieses Theorie-Syndroms und unübersehbare Ermüdungserscheinungen auch der aus dem Angelsächsischen inspirierten analytischen Philosophie haben Bedingungen geschaffen, unter denen vor allem Teile der Jugend neugieriger als früher den Blick über die französische Landesgrenze zu richten beginnen.

Das Entsprechende scheint sich heute in Frankreich anzudeuten. Die Interpretationspotentiale der Philosophie, die als letzte Tendenz auf den Existentialismus, dann auf den klassischen Strukturalismus folgte, gehen bedenklich zur Neige. Intellektuelle Krisen sind immer günstige Katalysatoren für Öffnungen gegen das Fremde, z. B. gegen die »outré-Rhin« seit dem Zweiten Weltkrieg produzierte und in Frankreich – tout compte fait – ignorierte Philosophie. Die ersten noch zaghaften Gespräche mit der Hermeneutik und der Kritischen Theorie haben begonnen.

Die Vorlesungen, die ich der Frage »Was ist Neostukturalis-

mus?« widme, sind aus dieser Situation motiviert. Sie wünschen dazu beizutragen, daß die mitteleuropäische Philosophie ihres Engagements fürs Universelle sich wieder besinnt, und zwar nicht nur in Form von Postulaten, deren Effekt sich in nationalsprachlicher Formulierung und nationaler Rezeption erschöpft; auch nicht nur in Form historischer Rekonstruktion, die im nachhinein erklärt, was zu Lebzeiten der Philosophen kein über-nationaler Gesprächsgegenstand war. Nein, schon heute wollen wir uns anstrengen, in unserer eigenen Zeit zu denken und für unsere Zeitgenossen zu schreiben: für unsere Zeit(genossen), aber nicht nur für unsere »Landsleute«, und erst recht nicht nur auf der beschädigten Grundlage unserer eigenen nationalen Bildungstradition.

Freilich, dieser Bildungstradition ist nicht einfach durch Erklärungen guten Willens zu entkommen. Sie geht mit in das Gespräch ein, das wir mit der gegenwärtigen französischen Philosophie suchen. Aber nur in dem Sinne, wie eine Ausgangsbasis unerläßlich und auch unüberspringbar ist, um dem Fremden von eigener Position aus sich zu stellen. Ein Ziel ist diese Position keineswegs. Als solches fassen wir vielmehr die Erweiterung des Horizontes beider Gesprächspartner, der Hermeneutik und des Neostukturalismus, ins Auge.

Meine Vorlesungen sprechen mithin aus einer in der Hermeneutik erwachsenen Perspektive; aber ihr Blick ist gerichtet auf die Gegenwartsphilosophie des Nachbarlandes. Das erklärt, warum ich nicht einfach eine Einführung ins Fremde für die Einheimischen geben will (die dadurch zugleich eingeladen würden, drinnen zu bleiben); vielmehr suche ich ein wirkliches Gespräch über die Grenzen hinweg. Die eigentlichen Adressaten sind die französischen Philosophen, die erfahren mögen, wie sich das, was sie formulieren und denken, in der verfremdenden Perspektive (und oft auch Kritik) der zeitgenössischen Hermeneutik ausnimmt, die ihrerseits strebt, sich das sagen zu lassen, was in ihren Formulierungen der französischen Kritik nicht standhält.

Den ersten Teil der Vorlesung habe ich im Wintersemester 1981/2 in deutscher Sprache (in Düsseldorf), den zweiten und dritten außerdem während des Sommersemesters 1982 und des Wintersemesters 1982/3 in französischer Sprache (in Genf) vorgetragen. Ich habe mich, mit dem Blick auf die oft abenteuerlichen Mängel der käuflichen Übersetzungen, auch aus Respekt vor der Sprache des Gesprächspartners, nicht entschließen können, Zitate zu verdeut-

schen. Das begünstigt zugleich die Geschlossenheit der verwandten Terminologie, die in den existierenden deutschen Ausgaben von Buch zu Buch und oft genug von Satz zu Satz wechselt. Das Übersetzen ist in beiden Vaterländern ein trübes Kapitel, dessen ich hier nur durch einen Stoßseufzer gedenke. Es täte not, daß die Deutschen die in *Le Monde Dimanche* vom 21. November 1982 unter dem Titel »L'ignorance française« geäußerte Selbstkritik (»pays de vieille culture, la France est singulièrement fermée aux idées qui viennent d'ailleurs. Les philosophes, les sociologues, les historiens ... étrangers sont mal connus, peu traduits – et souvent méprisés [ou pillés] par les spécialistes«) auch von ihrer Seite her in Gang bringen. Dies wäre ein weiteres Kapitel nützlicher Trauerarbeit.

Wer ein Gespräch mit anderen, zumal mit fremdsprachigen Partnern sucht, tut gut daran, sich zunächst vorzustellen. Sich vorstellen heißt in diesem Fall notwendig auch: die Perspektive und die Position darzulegen, unter der bzw. von der aus das Gespräch gesucht wird. Beide – Perspektive und Position – sind selbst Errungenschaften, die sich in einem bestimmten Bildungszusammenhang ausgeprägt haben.

Ich habe in den Jahren 1964 bis 1971 in Berlin und Heidelberg die Fächer Philosophie sowie deutsche und angelsächsische Literatur studiert. Meine akademischen Lehrer waren unter anderen Dieter Henrich und Ernst Tugendhat, beide in Westdeutschland bestens bekannt, aber weitgehend unbekannt im Französischen. Ich füge darum an, daß jener einer der umfassendsten und scharfsichtigsten Kenner der idealistischen Philosophie und der auf sie zurückgehenden Selbstbewußtseinsproblematik ist, während dieser einer der ersten war, die Brücken zu schlagen versuchten zwischen dem Erbe Heideggers und Husserls und der sprachanalytischen Philosophie der englisch sprechenden Länder. Die tiefsten Eindrücke aber empfing ich als Schüler Hans-Georg Gadamer: seine Lehrveranstaltungen wiesen mich ein in die philosophische Hermeneutik, in einen Problemzusammenhang also, der – wie auch die Franzosen (mitunter) wissen – die philosophische Szene in Westdeutschland so mächtig dominierte, daß man ihn vermutlich einmal als den spezifisch deutschen Beitrag zur europäischen Nachkriegs-Philosophie charakterisieren wird. Obwohl weder durch Heidegger noch durch Gadamer mit einem spezifisch progressiven Geist inspiriert, besaß die Hermeneutik gleichwohl kritische, ja utopische Potentiale, die mächtigen Einfluß übten auf jene studen-

tische Protestgeneration, zu der ich gehöre und deren Schlagwort das »Hinterfragen« war. »Hinterfragen« hieß: Deutungen, Ordnungen, Institutionen an ihre Tradition und mithin an ihre Veränderbarkeit, an das bloß Hypothetische ihres Daseins, erinnern, also ihr naturwüchsiges und vielleicht illegitimes Bestehen zu erschüttern durch die Aufforderung, sich aus Vernunft zu rechtfertigen, um aus der Kritik geläutert neu hervorzugehen. Diejenige hermeneutische Theorie, die dies als intellektuelle und moralisch-politische Grundeinstellung auf ihre Fahnen schrieb, war die in Deutschland so genannte »Kritische Theorie« der jüngeren Frankfurter Schule. Deren Hauptvertreter, Jürgen Habermas, hat auf die aufbegehrende studentische Jugend in Westdeutschland kaum geringeren, wenn auch viel moderateren Einfluß geübt als Sartre auf die französische (auch kommt sein ideologiekritischer Ansatz mit dem Sartreschen in vielen Hinsichten überein).

Sie müssen wissen, daß in den Jahren um 1968 in Deutschland das Bedürfnis der Jugend, sich kritisch mit der Tradition ihres Landes (d. h. ihrer Eltern) auseinanderzusetzen, lebhafter und drängender war als in fast allen anderen Ländern Europas: natürlicherweise, da es, um intellektuell und moralisch (und nicht bloß ökonomisch) zu überleben, absolut notwendig schien, der Nazi-Generation nicht etwa nur eine neue, sondern überhaupt eine Moral entgegenzusetzen. Die mächtigste philosophische Strömung aber, an welche wir (damals) Jüngerer hätten anknüpfen können, nämlich die Existential-Ontologie Martin Heideggers, war, wo nicht geradezu kompromittiert durch ihre politischen Zugeständnisse an die Hitler-Diktatur, doch in unserem Bewußtsein beschädigt durch ihre hartnäckige »Unfähigkeit zu trauern«: Statt einer universellen Infragestellung der Geschichte der Metaphysik hätte uns vor allem interessiert, wie Heidegger die Geschichte des Faschismus philosophisch aufarbeitet. In dieser Richtung aber hörte man von ihm nur Gemeinplätze und Ausreden.

Andererseits war nicht zu übersehen, daß auch die Linke mit gewissen Zügen der Heideggerschen Ontologie sympathisierte: ihrer Betonung der Freiheit und gleichzeitig der relativen Abhängigkeit des »Daseins« von vorgegebenen Verhältnissen, ihrem radikalen Historizismus, ihrer Metaphysik-Kritik usw. (ich erinnere nur an die *Praxis*-Gruppe in Jugoslawien und an das Werk Jean-Paul Sartres). So gab es also Verbindungslinien der existential-ontologischen Hermeneutik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft; aber

diese Linien waren nur auszuziehen, sofern man die philosophischen Grundlagen Heideggers einer kritischen Revision unterzog. Hier gab es etwas zu leisten, das die französischen Neostrukturalisten als Dekonstruktion bezeichnen: ein Niederreißen des philosophischen Lehr-Gebäudes und seine Neu-Aufrichtung auf umgestellten Fundamenten. – Unter solchen Voraussetzungen erlebte man im Deutschland der sechziger und siebziger Jahre eine lebhaftere Dekonstruktions-Arbeit: Heideggers Ontologie wurde aus ihrer nationalen Beschränktheit erlöst: man brachte analytische Positionen angelsächsischer (oder ins Angelsächsische emigrierter ehemals deutschsprachiger) Autoren ins Spiel, man prüfte kritisch die These von der Seins-Verdrängung am Beispiel des Deutschen Idealismus, bei Marx und bei Nietzsche, und man schrieb Heideggers Hermeneutik um im Geiste sowohl des Pragmatismus (von Peirce über Wittgenstein bis hin zu Searle) wie der kritischen Theorie der Gesellschaft.

Keiner wird gefragt, unter welchen Bedingungen – in welcher Nation, in welcher Klasse, zu welcher Zeit – er auf die Welt kommt; keiner entgeht der Sozialisierung und der Kulturalisierung durch die gerade herrschende »Ordnung des Diskurses«. Nur in einer Sprache, sagt Wittgenstein, kann man etwas mit etwas meinen; und ich füge hinzu: nur durch die Einfügung in ein von Elternhaus und Bildungsinstitution schon vorgeprägtes Sprachuniversum bekommen wir die Mittel und Werkzeuge an die Hand, die uns erlauben, uns anderen Teilnehmern derselben diskursiven Formation mitzuteilen. In diesem Sinne ist auch für mich die Formation der Universitäts-Philosophie der sechziger Jahre – und in einem gewissen Sinne: der Diskurs der Existential-Ontologie – prägend geworden.

Aber »prägend« ist nicht »determinierend«; und es wäre ebenso falsch wie gefährlich, mit Heidegger und den sprachphilosophischen Deterministen aller Schattierungen aus der Vorgängigkeit des »Diskurses« vor dem konkreten Sprechen zu folgern, daß »die Sprache selbst spreche«, daß wir die von ihr Gesprochenen seien. Im Gegenteil: die Sprache ist kein Schicksal, sie wird von *uns* gesprochen, wir können sie jederzeit kritisch »hinterfragen«. Ihr Gesetz hat den Seinsstatus einer bloßen Virtualität; es hat einen imperativen, aber keinen determinierenden Einfluß auf den individuellen Sprach-Gebrauch. Das ist ja eben der Grundgedanke der Hermeneutik, daß symbolische Ordnungen, im Gegensatz zu

Naturgesetzen, in Deutungen gründen, mithin eine nur hypothetische Existenz beanspruchen und von neuen Sinnentwürfen transformiert und überschritten werden können. In den Worten des großen Genfer Linguisten: »Vis-à-vis de la communauté [la loi de la langue] est absolument précaire; rien n'en garantit la stabilité, cet ordre est à la merci de lendemain. (. . .) Il faut (toujours un) acte d'interprétation (individuelle), qui est actif.«

Damit ist im Kern das Problem berührt, das mich seither lebhaft (wenn auch nicht ausschließlich) beschäftigt hat: Wie kann man einerseits der fundamentalen Tatsache gerecht werden, daß Sinn, Bedeutung und Intention – die semantischen Fundamente jedes Bewußtseins – sich nur in einer Sprache, einer sozialen, kulturellen und ökonomischen Ordnung, bilden können (in einer *Struktur*)? Wie kann man andererseits den fundamentalen Gedanken des neuzeitlichen Humanismus retten, der die Würde des Menschen an den Gebrauch seiner Freiheit bindet und nicht duldet, daß man der faktischen Bedrohung menschlicher Subjektivität durch den Totalitarismus der Regelsysteme und sozialen Codes moralisch Beifall spendet?

Ich habe die beiden strittigen Positionen so formuliert, daß Sie sofort erkennen, woran ich konkret denke. Der Gesichtspunkt der Unhintergebarkeit der Struktur wird vor allem im Frankreich der sechziger und – in etwas aufgelockerter Form – der siebziger Jahre vertreten; auf der theorie-konstitutiven Rolle von Subjektivität als Instanz jeder Sinnbildung, Sinndeutung und Sinnveränderung besteht hingegen die sogenannte transzendente Hermeneutik im deutschen Sprachraum.

Das Schlimme war und ist, daß zwischen diesen Positionen so gut wie kein Gespräch existiert – es sei denn, man erweise den oberflächlichen und engherzigen Polemiken beider Seiten (oder auch der Mimikry, die einige deutsche Fans ohne eigenen Standpunkt an den neufranzösischen Stil betreiben) die Ehre einer solchen Bezeichnung. Mein Eindruck war und ist, daß weder die Hermeneutik die Tiefe des strukturalistischen Arguments gegen die Zentralität des Subjekts ermessen noch der Strukturalismus/Neostrukturalismus bis an die Wurzeln einer tragfähigen Theorie des Subjekts gefragt hat. Das »décentrement du sujet« ist in Frankreich ebenso oberflächlich begründet wie im Deutschen eine Theorie der Dialektik von Struktur und Sinnggebung.

Je länger ich über diese Version eines Methodenkonfliktes nach-

dachte, desto dringlicher, aber auch aussichtsreicher erschien mir die Frage nach seiner wissenschaftsgeschichtlichen Genese. Kann man, so war meine Ausgangsüberlegung, in der Geschichte der neueren europäischen Philosophie vielleicht einen Ansatz rekonstruieren, in dem das heute Auseinandergebrochene noch als die zwei Seiten einer integralen und dialektischen Bewegung gedacht wurde? Diese Überlegung basierte auf zwei flankierenden Überzeugungen: Die erste war, daß uns die Geschichte nicht immer den Gefallen erweist, in der Richtung auf einen Fortschritt zu verlaufen (manchmal werden schon erreichte Standards wieder verloren oder vergessen, wie vor allem die jüngere deutsche Geschichte gelehrt hat). Die zweite Überzeugung war, daß sich bis zur Vollendung der europäischen Aufklärung im Denken des Idealismus die Geschichte der Philosophie noch als eine übernationale Einheit und Kontinuität dargestellt hat; erst mit der Historisierung des Denkens – mit dem *linguistic turn* seit Herder und Humboldt – konnte die übernationale und übergeschichtliche »Vernunft« umgedeutet werden in das einer sprachlichen Ordnung eingeschriebene »Weltbild«. Die Vernunft, relativiert zum sprachlichen Weltbild eines Volkes, wurde ipso facto nationalisiert: sie verschwand im »Volksgeist« einer Kultur. In äußerster Vereinfachung gesprochen, war die Konsequenz daraus eine Spaltung der Vernunft einerseits in die sogenannte »Weltanschauungsphilosophie«, die Geltungsansprüche mit Hinweis auf die kulturelle, soziale oder gar nationale Genesis von Behauptungen historisierte, und andererseits in den geschichtsblinden und positivistischen Szientismus aller uns bekannten Schattierungen. – Um die Anwendung auf den Methodenkonflikt unserer Tage zu machen: Einig sind sich die Vaterländer der europäischen Zivilisationen nur, wo szientistische Erkenntnisansprüche zur Diskussion stehen: d. h. in allen Fragen, die technologische Tunlichkeiten und naturwissenschaftliche Wahrheiten betreffen. Dagegen hat die nationale Spaltung der Einheit der Vernunft überlebt im Bereich der »sciences humaines« unter Einfluß der klassischen Philosophie (d. h. der Philosophie, die nicht bloß *Philosophy of Science* sein will). In Mitteleuropa manifestiert sich diese Halbierung der Vernunft derzeit im Konflikt von strukturalistischen und hermeneutischen »Erkenntnisinteressen« (wie Habermas sie genannt hat).

Noch einmal meine Hypothese: Der Konflikt läßt sich nur auflösen, wenn es gelingt, die Geschichte zu rekonstruieren, innerhalb

deren er sich ausgebildet hat. Diese Geschichte aber ist die Geschichte des Zerfalls des Universalitäts-Anspruchs von Vernunft unter den Hieben des ›historischen Bewußtseins‹. In Folge dieser Spaltung konnten unter anderem szientistische und hermeneutische, aber auch strukturalistische und hermeneutische Optionen einander befeinden. Diese Feindschaft hat zu einer, wie ich meine, besorgniserregenden Entfremdung der deutschsprachigen und der französischen Philosophie geführt. Das Heilmittel, auf das ich verfiel, ist ausgesprochen in jenem Zauberspruch des *Parsifal*: »Die Wunde schließt der Speer nur, der sie schlug.« Mit anderen Worten: man muß die Auflösung der Einheit des philosophischen und des humanwissenschaftlichen Diskurses therapeutisch konfrontieren mit ihrer Ausgangssituation, d. h. dem Zeitalter der Romantik.

Es ist nämlich wenig bekannt, aber doch wahr, daß der Begriff der »Struktur« in seiner spezifisch modernen und, wenn Sie so wollen, spezifisch französischen Verwendung von einem Theoretiker der Frühromantik in die Terminologie unseres Fachs eingeschrieben worden ist: nämlich von dem Theologen, Philosophen und Philologen Friedrich Schleiermacher. Schleiermacher verstand unter »Struktur« ein System von Beziehungen zwischen Elementen, deren jedes – wie er sich ausdrückt – seine Bedeutung durch eindeutige Unterscheidung von allen anderen Elementen erwirbt. Diese Differenzierungs-Arbeit konstituiert nach Schleiermachers Ansicht nicht nur Ordnungen wie die der Sprache, sondern ebenso die kulturellen, sozialen, ökonomischen und juridischen Ordnungen: kurz alle diskursiven Regularitäten, die die intersubjektive Kommunikation vermitteln. – So oberflächlich meine Beschreibung ist: Sie ahnen doch, daß gerade diese Aspekte es waren, die die moderne, auf Saussure aufbauende Sprachwissenschaft und Diskurs-Analytik im zeitgenössischen Frankreich wiederentdeckt und mit zweifellos geeigneterem Instrumentarium bearbeitet hat. (In Genf brauche ich nicht zu erwähnen, daß Saussure mit der idealistischen Sprachphilosophie über seine Humboldt-Studien in direkter Deszendenz vertraut war und daß er sehr wahrscheinlich in Berlin bei dem Schleiermacher-Schüler Steinthal Vorlesungen gehört hat. Es mag sein, daß er die These von der Differentialität der Sprache und den Ausdruck »Sprachwert« mittelbar aus Schleiermachers Text bezogen hat; aber darüber will ich hier nicht spekulieren.)

Das Überraschende und fast Unglaubliche ist, daß Schleiermacher in der Geschichte, die seiner – zu Lebzeiten unpublizierten –

Lehre folgte, ausschließlich als Begründer einer »Einfühlungshermeneutik« überlebt hat, die den subjektiven Aspekt der Interpretation zuungunsten der strukturalen und geschichtlichen Aspekte des zu Verstehenden überstrapaziert habe. Bei seinen unmittelbaren Schülern war die strukturale Interpretation noch bekannt; für Simmel, Heidegger, Bultmann, Ricœur und besonders für Gadamer und seine Schule geriet sie fast völlig in Vergessenheit: Schleiermachers Ansatz wurde – unter dem abschätzigen Titel »romantische Hermeneutik« – zum Inbegriff eines unseriösen, intuitiven und geschichtsblinden Modells der Diskurs-Analyse und des Text-Verstehens, mit dessen fiktiver Intention die existentialistische Hermeneutik nur noch die Feindschaft gegen das gediegene Strukturieren und die Überzeugung von der Eigenständigkeit des Verstehens gegenüber jeder Form von methodischer Disziplinierung teilt.

Unglücklicherweise war Gadamers Schleiermacher-Schelte und das daran anknüpfende Alternativkonzept einer »wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik« zunächst überall erfolgreich: sowohl in der Philosophie wie in den Praktiken der Literaturwissenschaften. Auch die Gegner der Hermeneutik übernahmen die Schleiermacher-Kritik. Es begann die erwähnte Nationalisierung und Spaltung der Methoden derart, daß die strukturale Interpretation – ursprünglich eine romantische Gründung – fast nur in Frankreich und die transzendente Hermeneutik – mit der Ausnahme Sartres und Ricœurs – nur im Deutschen zu Hause war. Auf deutsch-französischen Kongressen erlebt man noch heute – da der Strukturalismus in die dritte Wissenschaftler-Generation geht – ein beängstigendes Maß an gegenseitigem Mißtrauen, haltlosen Unterstellungen und massivem Nicht-verstehen-Wollen. Der Allgemeinheits-Anspruch der Philosophie besteht fort, aber er bricht sich an einer partikularistischen Praxis der Philosophierenden. Es fehlt auf beiden Seiten der Wille zum Konsens.

An genau diesem Punkt wollte ich aus der kritischen Bestandsaufnahme herauskommen und einen positiven Gegen-Entwurf unterbreiten. In dessen Mittelpunkt steht der dialektische Begriff des »universel singulier« (Sartre) oder des »individuellen Allgemeinen« (Schleiermacher). Wie ich ihn verwende und in welchem Sinne ich ihm zutraue, die Aporie der gegenwärtigen Zerstrittenheit zu überwinden – das möchte ich Ihnen im Verlauf einer zweisemestrigen Vorlesung zunehmend konkreter vorführen. Meine

Vorlesung wird mit einer breit angelegten Führung durch das beginnen, was ich den Neostrukturalismus nenne: also die philosophisch-ästhetische Position, die in Frankreich dem klassischen Strukturalismus gefolgt ist. Ich werde diese Theorie zunächst allgemein vorstellen und ihre argumentativen Stärken unterstreichen; dort aber, wo die Prämissen des Ansatzes unauflösbare Aporien produzieren, werde ich eine hermeneutische Gegenführung versuchen, die meine eigene Position erkennen läßt und in der auch die Hermeneutik Einwände erfährt. So glaube ich, mich Ihnen in einem zentralen Aspekt meiner philosophischen Option charakteristisch vorzustellen und eine Basis zu legen für das, was ich in den kommenden Semestern mit Ihnen bearbeiten und diskutieren möchte: eine Archäologie des Individuums und eine solche Theorie des Selbstbewußtseins und der freien Praxis, die den Einwänden sowohl des Strukturalismus wie der analytischen Philosophie standhält und eines der, wenn nicht *das* zentrale Thema der neuzeitlichen Metaphysik in dekonstruierter Form für den zeitgenössischen philosophischen Diskurs zurückerobert.

In der Tat scheint mir die »geistige Situation der Zeit« zu erfordern, daß wir uns um eine Neudefinition von Subjektivität und von Individualität (was nicht dasselbe ist) Gedanken machen. Die beiden Terme bezeichnen Instanzen, die im heutigen Frankreich unter Anklage stehen und im heutigen Deutschland vielleicht zu naiv verteidigt werden. Daß die Zeit dem Subjekt ungünstig gesinnt ist, beweist nichts gegen seine Wahrheit (im Hegelschen Sinne). Die Philosophie muß sich – solange sie sich auch moralisch versteht – grundsätzlich hüten, Seiendes in der Einstellung einer »eunuchenhaften Neutralität« (wie Droysen das nannte) bloß auf Begriffe zu bringen, ohne ein Wort über die Legitimität des ablaufenden Prozesses zu verlieren. Gewiß: Individualität scheint in einer uniform und totalitär gewordenen Welt in ihrer Existenz bedroht, ja unfindbar zu werden. Wahr ist auch, daß die Philosophie den Prozeß, in dessen Verlauf Subjektivität aus dem Blick geriet, verständlich machen und aufklären muß. Aber es ist eines, den Tod des Subjektes aus Gründen des Weltlaufs zu erklären, und ein anderes, ihn – wie Foucault – mit Applaus zu versehen. Das Faktische ist nicht schon das Wahre; ein »positivisme heureux«, der diese Differenz aufhebt, betreibt (wissentlich oder nicht) Mimikry an die herrschende Gewalt. Es ist richtig, daß das Individuum im autonom gewordenen »Code« (des Staates, der Bürokratie, der gesellschaft-

lichen Maschine, aller Varietäten des Diskurses) mehr und mehr verschwindet; und zutreffend ist auch, daß ein totes Subjekt keine Schmerzenschreie mehr ausstößt. Zynisch aber scheint mir diejenige Deutung, die dem Verstummen des Subjekts eine wissenschaftsgeschichtliche Perspektive abpressen möchte, die in die fröhliche Bejahung der subjektlosen und verdinglichten Maschine einmündet (à la Deleuze–Guattari). Die neutrale Beschreibung der Krise des Subjekts als eines faktischen Geschehens ist nicht nur nicht-moralisch (im Sinne eines Standpunkts »jenseits von Gut und Böse«, d. h. einer außer-moralischen Erkenntnis-Haltung, die jederzeit erlaubt sein muß), sie ist vielmehr *un*-moralisch, denn sie erhebt das, was ist, zum Maßstab dessen, was sein soll. In diesem Sinne, scheint mir, muß die Philosophie stets für das Nicht-Seiende optieren, sie muß sich kontra-faktisch engagieren, sie muß der Wirklichkeit, sie erkennend, die Stirn bieten. Daß das, wofür die Philosophie sich engagiert, ein Nicht-Seiendes ist, darin bestand noch stets ihre Würde: denn es ist immer das gewesen, was (noch) nicht ist, im Vorblick worauf das, was ist, einen Sinn und einen Seinsgrund erwarb. Diese Irrealitäts-Reserve zu verbrauchen, hieße nicht nur, das menschliche Subjekt in den Maschen des strukturalen Netzes zu strangulieren, sondern auch der Philosophie selbst den Garaus zu machen, die nämlich alsdann mit dem Positivismus zusammenfiel und der verdinglichten Welt sich völlig assimilierte. In einem Wort: Es mag wahr sein, daß die wissenschaftliche und technische Welt der Erinnerung an die Würde des Einzelsubjekts nicht bedarf, um zu bestehen; vielleicht funktioniert sie sogar besser ohne die Philosophie, die ihr diese lästige Erinnerung immer aufs neue aufdrängt; aber die Welt bestand von jeher am problemlosesten ohne den Menschen; womöglich unternimmt sie gegenwärtig die entscheidenden Schritte – durch den Menschen, der sich zu ihrem Werkzeug macht –, um sich des Menschen für immer zu entledigen und seinen Namen aus ihren Registern zu streichen. Ob aber, wie einige Zeitgenossen meinen, »dans le vide de l'homme disparu« eigentlicher »gedacht« werden könne als in der Fülle seiner verlorenen Gegenwart, muß so lange bezweifelt werden, wie es nicht gelingt, eine am Begriff des Subjekts orientierte Theorie des Bewußtseins und der Praxis tatsächlich zu umgehen. Und eine solche Alternativ-Theorie scheint mir vorderhand nicht in Sicht zu sein. – Darum empfehle ich, die diagnostische Kraft der Rede vom Tod des Subjekts ernst zu nehmen und

analytisch fruchtbar zu machen, ohne indessen ins gegenteilige Extrem zu verfallen, auf einer moralischen Ebene dem Tod des Subjekts zu applaudieren.

Die Frage nach der Seinsweise von Subjektivität und von Individualität ist indessen beileibe nicht bloß moralisch. Nach meiner Überzeugung ist es weder dem Strukturalismus noch dem Neostrukturalismus noch irgendeiner anderen Form von Systemtheorie wirklich gelungen, die Prozesse des Bedeuten und des Bedeutungen-Veränderns zu erklären, ohne explizit oder implizit auf die Kategorie des Individuellen zurückzugreifen. Schon die verdinglichte Rede ›die Sprache spricht sich selbst‹ oder auch die systemtheoretische von der ›Selbstreflexivität der Systeme‹ muß Reflexiv-Pronomina verwenden, die das, was früher für eine Eigenschaft des sprechenden Subjekts galt, nunmehr zu einer Eigenschaft der Sprache bzw. des Systems selbst hypostasieren: das in der Stellung des Individuums durchgestrichene Subjekt kehrt wieder in der Position eines Subjektes des Allgemeinen: ein klassischer Fall von »Wiederkehr des Verdrängten«. Die Logik dieser Verdrängung und der Wiederkehr des Verdrängten möchte ich im Verlauf dieser Vorlesungs-Reihe analysieren, um den Platz zu erkunden, an dem das Subjekt – das allgemeine und das individuelle – von Rechts wegen zu Hause ist.

Mit dieser Aussicht will ich aber aus der Welt des Imaginären – des vorderhand Imaginären: des nur Versprochenen und In-Aussicht-Gestellten – zurückkehren in die wirkliche Welt. In der wirklichen Welt spielt die Spaltung von Strukturalismus und Hermeneutik die Rolle eines Indikators oder eines Seismographen: Sie indiziert nicht nur den Grad an Unglaubwürdigkeit, der Universalitätsansprüchen in der Philosophie heute anhaftet; sie zeigt auch an, in welchem Maße die inter-europäische Kommunikation zwischen den Intellektuellen aller Vaterländer inzwischen gestört ist. Das pessimistische Urteil, daß die europäische Gemeinschaft eine Gemeinschaft nur der wirtschaftlichen Interessen sei, ohne auch eine unbegrenzte inter-kulturelle Kommunikation freizusetzen, ist von hier nicht leicht abzuweisen.

Aber gerade weil das so ist, ist die Vielsprachigkeit und Polykulturalität der Schweiz den Europäern guten Willens oft als eine ideale Prädisposition erschienen. Innerhalb der Schweiz wiederum scheint keine Universität dem inter-nationalen und dem inter-kulturellen Gespräch günstiger zu sein als die Genfer Universität. Ihre

Gelehrten sind zu einem beträchtlichen Teil in mehreren Sprachen – und das heißt: in mehreren Welten und Kulturen – zu Hause, oft sind sie Ausländer. Darin erblicke ich eine Chance, die auch mir selbst eröffnet ist. Seitdem ich daran arbeite, ein Gespräch zu stiften zwischen der idealistischen und der zeitgenössischen Philosophie einerseits, zwischen der Literatur und der Philosophie andererseits und schließlich zwischen den mächtigsten intellektuellen Strömungen des französischen und des deutschen Kulturkreises, habe ich nirgends lebhaftere und freundlichere Zustimmung und Resonanz erfahren als eben hier. Zweifellos wäre der Schluß am heutigen Tage sehr verfrüht und überstürzt, aber als einen Wunsch und als eine Hoffnung darf ich ihn doch formulieren: daß es nämlich kein Zufall sein möge, wenn ich am Ende meiner akademischen Lehrjahre ausgerechnet an einen Ort der deutsch-französischen Vermittlung, der Interkulturalität und der Interdisziplinarität, berufen wurde. (. . .)

Lassen Sie mich diese allgemeine Vorstellung meiner selbst und meines Projekts schließen, indem ich den Geist eines der großen Autoren des französischen Frühsozialismus beschwöre: den Geist eines Mannes, der unermüdlich Brücken zwischen der deutschen und der französischen Philosophie zu schlagen versucht hat, nämlich Pierre Leroux. Sein großer Bericht über Schellings Berliner Vorlesung von 1841/42 gipfelt in dem Ausruf, der meine eigenen Wünsche vollkommen zum Ausdruck bringt:

Encore une fois, le temps approche où il n'y aura plus une ou plusieurs philosophies allemandes, une ou plusieurs philosophies françaises, mais où il n'y aura plus qu'une philosophie, qui sera en même temps une religion (*Du Cours de Philosophie de Schelling. Aperçu de la situation de la Philosophie en Allemagne*, in: *La revue indépendante*, tome III, Mai, 348).

Meine Vorlesung hat zum Gegenstand ein Phänomen, das sich – auf den ersten Anhieb – leichter als durch eine Sacherklärung durch eine historische und geographische Situierung bestimmen läßt. Bevor ich nämlich den Titel, der, wie ich vermute, den meisten unter Ihnen befremdlich klingt, näher erläutere, will ich anzugeben versuchen, auf welchen historischen Zeitraum und auf welche Wirkungsstätte Sie Ihre Phantasie einzustellen haben, wenn jetzt und

im folgenden vom »Neostrukturalismus« die Rede ist. Ich fasse unter diesem Titel Theorie-Ansätze zusammen, die – einigermaßen gut datierbar im Vorfeld des Mai '68 – das intellektuelle Frankreich so geprägt haben, daß man von ihren Autoren im Ausland (z. B. in Westdeutschland) abgekürzt als von den »neueren Franzosen« hat sprechen können. Eigentlich sollte man von den »neueren Pariser« sprechen; denn so wie Paris ganz allgemein aufgrund des Zentralismus unseres Nachbarlandes die kulturelle Metropole Frankreichs ist, so deutlich konzentriert sich die Lehre – *wenn* es eine gibt – des Neostrukturalismus auf die Zentren der wichtigsten Pariser Universitäten. Von dort hat sie gewiß auch auf andere Universitäten des Landes ausgegriffen, aber das sind Phänomene einer Kontaktinfektion, die den viralen Herd in Paris desto deutlicher erkennen lassen. Natürlich weiß jeder, der ein bißchen mit den Institutionen in Frankreich – und besonders denjenigen der französischen Universitäten – vertraut ist, daß meine Lokalisierung der neostrukturalistischen »Lehre« auf einige Pariser Universitäten und Elite-Hochschulen (das Collège de France, die Ecole Pratique des Hautes Etudes, die Ecole Normale Supérieure, die ehemalige Universität von Vincennes, um nur sie zu nennen) einer schweren Verzeichnung verdächtig ist: Es wäre vielleicht – und der Verlauf dieses Kollegs mag das in Einzelheiten bestätigen – charakteristischer gewesen, darauf hinzuweisen, daß der Neostrukturalismus, wie schon sein Geburtsjahr 1968 vermuten läßt, eine Bewegung ist, die sich aus einer gewissen Opposition gegen die herrschende Lehre vor allem des Philosophie- und des Literatur-Unterrichts formiert hat und der es gelungen ist, einige wenige Universitäten, diese aber – trotz kulturpolitischer Anfeindungen – nachhaltig, zu erobern.

Ein Blick aufs Ganze der französischen Universitäten (und sicher schon ein Blick in mehrere Jahrgänge der Pariser Vorlesungs-Verzeichnisse seit, sagen wir, 1965) würde wahrscheinlich den Eindruck verstärken, daß es sich beim Neostrukturalismus um eine weitgehend marginale Bewegung handelt, die an den Rändern und auf den Schwellen des dominierenden Unterrichts sich hat einnistet und dort eine gewisse unüberhörbare, aber nicht dramatische Öffentlichkeit erobern können. Nun muß man freilich sagen, daß die Zentren der kulturellen Macht – hier: der universitären, und unter diesen wiederum: der humanwissenschaftlichen Macht – noch stets unauffällig gearbeitet haben und daß die oppositionellen