

Günther Schiwy SJ Strukturalismus in Paris

Mode, Methode und Ideologie

Als Simone de Beauvoir 1954 in „Les Mandarins“ die Geschichte der Existentialisten um Sartre als Roman herausbrachte, war der Existentialismus noch in Mode. Aber was ihn ablösen sollte, bereitete sich schon vor. Nicht Camus' spektakulärer Abfall vom Sartreschen revolutionären Engagement 1952 und seine Philosophie des Absurden, auch nicht Merleau-Pontys „Philosophie der Zweideutigkeit“ und seine Virtuosität in der Analyse, die er seit 1953 am Collège de France vorexerzierte, stehen am Beginn dessen, was man heute den französischen Strukturalismus nennt. Zwar hat Camus' Mißtrauen gegenüber dem utopischen Messianismus mancher Marxisten jene Leere mitverursacht oder wenigstens bewußt gemacht, die der neuen intellektuellen Mode Raum geben sollte. Auch hatte der philosophische Instinkt eines Merleau-Ponty bereits früh erkannt, daß es in Zukunft darauf ankommt, die Existenzphilosophie mit den Humanwissenschaften zu konfrontieren und nach Möglichkeit zu versöhnen. Aber trotz seines bezeichnenden Essays „De Mauss à Claude Lévi-Strauss“ gehört letzterem allein der Ruhm eines Vaters des Pariser Strukturalismus.

Strukturalismus als Mode

Obwohl „Les Structures élémentaires de la parenté“ („Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft“), das schulemachende Werk von Lévi-Strauss, bereits 1949 erschienen ist und auch von sensiblen Intellektuellen in seiner Bedeutung erkannt und in seiner Ideologie bekämpft wurde, datiert der Strukturalismus als Pariser Mode frühestens seit „La pensée sauvage“ („Das wilde Denken“) von Lévi-Strauss (1962), eigentlich jedoch erst seit der publizistischen Fehde zwischen den Strukturalisten und den Traditionalisten in der Literaturkritik. Spätestens seit den Pamphleten, die Raymond Picard und Roland Barthes gegeneinander geschrieben haben¹, ist der breiten Öffentlichkeit bewußt geworden, daß der Strukturalismus von der Linguistik, Ethnologie, Soziologie und Psychologie längst auch in die Literatur eingedrungen ist

¹ R. Picard, *Nouvelle critique ou nouvelle imposture* (Paris 1965); R. Barthes, *Critique et vérité* (Paris 1966).

und daß es jetzt „ernst“ wird, daß man ihn studieren und daß man Stellung nehmen muß. Was in der Literatur geschieht, betrifft den Franzosen unmittelbar, weshalb, was in Frankreich intellektuell wirksam werden will, Literatur werden muß. Nicht von ungefähr hat Sartre fürs Theater geschrieben, und ebensowenig zufällig ist die 1955 erschienene und 1965 als Taschenbuch zum Bestseller gewordene Autobiographie von Lévi-Strauss „Tristes tropiques“ („Traurige Tropen“) schon „ein Klassiker“, der an „Montaigne, Michelet und Claudel“ erinnert.

Erreichte der Literaturstreit im Winter 1965/66 seinen Höhepunkt, als die Zeitungen und Zeitschriften leidenschaftliche Stellungnahmen veröffentlichten, so brachte das Winterhalbjahr 1966/67 die zweite Welle einer Grundsatzdiskussion des Strukturalismus in allen Disziplinen. Sie fand ihren deutlichen Ausdruck in zahlreichen Zeitschriften, die dem Thema wenn nicht eine ganze Nummer, so in der Regel bedeutende Aufsätze widmeten. Ausgelöst oder wenigstens in ihrer Notwendigkeit bestätigt wurde diese in die Tiefe und Breite gehende Debatte durch das Erscheinen wichtiger Werke von Strukturalisten oder über sie gerade 1966/67: Lévi-Strauss veröffentlichte den zweiten Band seiner „Mythologiques“; Louis Althusser und seine Kollegen legten ihre Marx-Interpretation vor; Jacques Lacan fast tausend Seiten gesammelte Aufsätze zu Freud; Serge Doubrovsky versuchte eine erste Summe des Literaturstreits, und Michel Foucault schließlich gelang mit seinem Buch „Les mots et les choses“ („Die Wörter und die Dinge“) der philosophische Bestseller der Saison.

Strukturalismus als Methode

Claude Lévi-Strauss, geboren 1908 in Brüssel, zuerst Gymnasiallehrer für Philosophie in der französischen Provinz, dann 1935–1939 Professor für Soziologie an der Universität von São Paulo, von wo er Kontakt mit den Indianern im Innern Brasiliens aufnahm und sich mehr und mehr der Ethnologie zuwandte, während des Krieges Professor in New York, wo er sein erstes Buch verfaßte, „ist sicher weder der erste noch der einzige, der den strukturellen Charakter der sozialen Phänomene unterstrichen hat. Aber seine Originalität besteht darin, ihn ernst genommen und daraus unbeirrt alle Konsequenzen gezogen zu haben“². Im Bewußtsein dieser Originalität hat Lévi-Strauss 1947 seinen Posten als Kulturattaché bei der französischen Botschaft aufgegeben, um sich in Paris wieder ganz der Wissenschaft zu widmen. Er ist jetzt Forschungsdirektor an der Ecole Pratique des Hautes Etudes und Professor am Collège de France.

² Lévi-Strauss hat sich dieses Urteil von Jean Pouillon (Les Temps Modernes, Juli 1956, 158) programmatisch zu eigen gemacht in: *Anthropologie structurale* (Paris 1957), Préface. Deutsch: *Strukturelle Anthropologie* (Frankfurt 1967).

In „Tristes tropiques“ hat er erzählt, welchen drei Begegnungen er jene Inspiration verdankt, die ihm seinen Weg als Mensch und Wissenschaftler gewiesen hat: der Begegnung mit Marx, Freud und mit der Geologie. „Alle drei zeigten, daß Verstehen darin besteht, einen Typ von Realität auf einen anderen zurückzuführen; daß die wahre Realität niemals die am meisten zutage liegende ist; und daß die Natur des Wahren sich schon andeutet in der Sorgfalt, die es aufwendet, sich zu verbergen. In all den Fällen stellt sich das gleiche Problem, das des Verhältnisses zwischen dem sinnlich Wahrnehmbaren (sensible) und dem rational Erfäßbaren (rationnel). Auch das gesuchte Ziel ist das gleiche: eine Art von Über-Rationalismus (super-rationalisme), darauf ausgerichtet, das Erste in das Zweite zu integrieren, ohne etwas von seinen Eigenschaften zu opfern.“³

Wie der Geologe mit seinem geschulten Auge die Zufälligkeiten einer Landschaft auf ihre Grundstrukturen hin durchschaut, wie Marx versuchte, unter der Oberfläche des Gesellschaftlichen die letztlich bestimmende Basis aufzudecken, so glaubte sich der junge Lévi-Strauss berufen, als Ethnograph, Ethnologe und Soziologe ähnliches tun zu müssen. Die sein Leben bestimmende Entdeckung war die Existenz einer unbekannten Größe, die dem Bekannten seine Ordnung gibt, eines Unbewußten, das allem Bewußten Struktur verleiht, war die Erkenntnis, daß Wissenschaft heute gerade darin bestehen müsse, dieses Unbekannte bekannter und das Unbewußte bewußter zu machen. Was ihm noch fehlte, war eine entsprechende Methode.

Das Beispiel der Linguistik

Lévi-Strauss hat keinen Zweifel gelassen, wo er diese Methode gefunden hat: in der Linguistik, vor allem bei *Ferdinand de Saussure*, dem Begründer der strukturalistischen Genfer Schule, und bei den Phonologen der Prager Schule N. S. Troubetzkoy und Roman Jakobson. De Saussure, bis 1891 an der gleichen Ecole Pratique des Hautes Etudes zu Paris tätig, an der heute viele französische Strukturalisten lehren, dann an der Universität von Genf, hat durch seine Lehrtätigkeit und die 1916 posthum veröffentlichten Vorlesungsnachschriften „Cours de linguistique générale“ die moderne Sprachwissenschaft begründet, insofern diese die Sprache als ein soziales Phänomen betrachtet und zu der Überzeugung gekommen ist, daß der Sinn, den wir mit Bewußtsein auf dem Niveau des Vokabulars, der Grammatik und der Sätze wahrnehmen, letztlich einer unbewußten kompositorischen Tätigkeit zu verdanken ist, welche ganz bestimmten Regeln folgt, die von der modernen Linguistik erforscht werden.

War in der früheren Linguistik der diachronische Gesichtspunkt vorherrschend, das heißt, befaßten sich die Sprachwissenschaftler vorwiegend mit der Herkunft der einzelnen Sprachelemente und ihren Wandlungen im Lauf der Geschichte, so neigt man

³ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (Paris 1965) 44.

seit Saussure mehr zur synchronischen Sprachbetrachtung, „die nach dem Zustand und inneren Gefüge einer lebenden Sprache fragt“.⁴ Sie als System zu beschreiben, in dem alles mit allem zusammenhängt, die Zahl ihrer Grundelemente, deren mögliche Differenzierungen und Oppositionen zu ermitteln, die Funktionen und gegenseitigen Beziehungen innerhalb des komplizierten Mechanismus zu erforschen, wodurch die menschliche Sprache zum Kommunikationsmittel ersten Ranges wird, das ist die Aufgabe der synchronischen Linguistik. Während de Saussure noch beide Dimensionen, den historischen Sprachwandel und den von diesem abstrahierenden Sprachzustand, als gleichberechtigte linguistische Forschungsobjekte gewahrt wissen wollte, läßt sich nicht leugnen, daß manche seiner Schüler der Synchronie nicht nur methodisch den Vorzug geben, sondern sie auch ideologisch überbewerten.

Doch vor allem de Saussures Unterscheidung *Langue-Parole* fesselte das Interesse der Sozialwissenschaftler. Für de Saussure ist *la langue* die Sprache als überindividuelles System, *la parole* die Rede des einzelnen. *La langue* ist nicht unmittelbar gegeben, sondern aus der individuellen Rede zu erschließen; diese wiederum ist nur dadurch möglich, daß sie sich dem System von letztlich unbewußten Regeln unterwirft, aus denen die Sprache besteht. Für Saussure ist nun *la langue* das eigentliche Forschungsobjekt der Linguistik, sie ist die soziale Gegebenheit schlechthin. Das System interessiert, weniger der Prozeß, die Struktur, weniger das Ereignis, die Funktion des Einzelelements, weniger seine Substanz. Deshalb strukturalistische Linguistik.

Indem de Saussure seine Aufmerksamkeit dem linguistischen Zeichen zuwandte und in ihm (dem Wort oder einer noch kleineren bedeutungsvollen Einheit) *le signifiant*, das „Bedeutende“ (das akustische Bild, der psychischen Ordnung zugehörig), vom *signifié*, dem „Bedeuteten“ (Begriff), unterschied und so das Zeichen als die Beziehung von Begriff und Bild verstand, hat er nicht nur in die Sprachwissenschaft semiologische Gesichtspunkte hineingetragen, sondern die Semiologie als eigenständige und umfassende Wissenschaft von den Zeichen und ihren Systemen postuliert. Diese Wissenschaft hat besonders in den letzten zwanzig Jahren Fortschritte gemacht, nicht zuletzt ermuntert durch Lévi-Strauss, der es verstanden hat, nicht nur das Wort im engeren Sinn, sondern alle Äußerungen und Verhaltensweisen des Menschen als Botschaft, als Zeichen im dazugehörigen Kommunikationssystem zu lesen und so einen Beitrag zur Hermeneutik, zur Auslegung menschlicher Kundgabe, zu leisten.

Besonderes Interesse wandte die Semiologie auf das Studium des „Mythos“, dieser in einem speziellen Sinn verstanden, nämlich als eine Botschaft, als ein Zeichen in

⁴ Peter v. Polenz, Sprachpurismus und Nationalsozialismus, in: Germanistik – eine deutsche Wissenschaft (Frankfurt 1967) 150. P. zeigt an der Einstellung vieler deutscher Sprachwissenschaftler zum Fremdwörterproblem, wohin eine einseitig diachronische Linguistik führt: „So wie es irrig und gefährlich ist, eine Gesellschaftsstruktur nach der Herkunft der Einzelpersonen zu bestimmen, so ist es sprachwissenschaftlich falsch und nutzlos, die Wortschatzstruktur einer lebenden Sprache nach der Herkunft der Einzelwörter zu gliedern. Der ganze Sprachpurismus beruht auf dem methodologischen Irrtum der Vermischung von Diachronie und Synchronie“.

einem sekundären semiologischen System, also rein funktional betrachtet, ohne Rücksicht auf den Inhalt. Das Eigentümliche an diesem „Mythos“ ist, daß in ihm das Zeichen eines primären semiologischen Systems (zum Beispiel der Satz „Es regnet“ als Information) zum *signifiant*, „Bedeutenden“, eines sekundären Systems (etwa dem eines Grammatikbuches) wird und dadurch sein ursprüngliches *signifié*, sein „Bedeutetes“ (aktuelle Information), aufgibt zugunsten eines neuen „Bedeuteten“ („Es regnet“ als Grammatikbeispiel für unpersönliche Subjektbildung). Mit solchen und ähnlichen Analysen und Kategorien hat die Semiologie die Bedeutung des Bezugssystems für das richtige Lesen menschlicher Botschaften in neuer Weise betont und gerade den Sozialwissenschaftlern, aber auch der Literaturwissenschaft wertvolle Dienste geleistet⁵.

Die Anwendung in der Ethnologie

Nicht ohne eine gewisse Begeisterung hat sich Lévi-Strauss die Methode der Strukturlinguistik immer mehr zu eigen gemacht, wie sie vor allem von der Prager phonologischen Schule weiterentwickelt worden ist. Diese Phonologie hat nach Lévi-Strauss für die Humanwissenschaften die gleiche Rolle des methodologischen Reformators zu spielen wie die Kernphysik für die Naturwissenschaften.

Worin die Übertragbarkeit der Methode im einzelnen gründet, hat Lévi-Strauss selbst beschrieben: „Aus den Wörtern erarbeitet der Linguist die phonetische Realität der differentiellen Elemente. Und wenn er in mehreren Sprachen die Gegenwart der gleichen Phoneme oder die Anwendung des gleichen Gegensatzpaares feststellt, dann vergleicht er miteinander nicht individuell verschiedene Seiende: es ist vielmehr das gleiche Phonem, das gleiche Element, die auf dieser neuen Ebene die tiefe Identität der empirisch unterschiedlichen Objekte garantieren. Es handelt sich nicht um zwei ähnliche Phänomene, sondern um eines allein. Der Übergang vom Bewußten zum Unbewußten ist begleitet von einem Prozeß des Speziellen zum Allgemeinen. – In der Ethnologie wie in der Linguistik ist es deshalb nicht der Vergleich, der die Generalisierung begründet, sondern das Gegenteil ist der Fall. Wenn, wie wir glauben, die unbewußte Aktivität des Geistes darin besteht, einem Inhalt Formen zu geben, und wenn diese Formen grundsätzlich die gleichen sind für alle alten und modernen, primitiven und zivilisierten Geistwesen – wie das Studium der symbolischen Funktion, wie sie sich in der Sprache ausdrückt, es auf so hervorragende Weise zeigt –, dann muß man, und das genügt, die unbewußte Struktur ausfindig machen, die jeder Institution oder jeder Sitte zugrunde liegt, natürlich unter der Bedingung, daß man die Analyse weit genug treibt.“⁶

⁵ Roland Barthes, *Mythen des Alltags* (Frankfurt 1964) 92 ff; vgl. auch A. J. Greimas, *Sémantique structurale* (Paris 1966) 5–17.

⁶ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie* 27 f.

Lévi-Strauss' Optimismus war wohlbegründet. Die strukturalistische Methode hatte in seiner Untersuchung der Verwandtschaftsbeziehungen bei primitiven Völkern überzeugende Ergebnisse gezeitigt, und dieser Erfolg, so scheint es, war der Beginn jenes Strukturalismus, der heute Mode ist. Indem Lévi-Strauss die biologistische und partikularistische Betrachtungsweise aufgab zugunsten der soziologischen und universalen, entdeckte er als fundamentale Struktur aller Verwandtschaftssysteme den Tausch.⁷

Zum ersten Mal war es gelungen, dem überall verbreiteten Phänomen des Inzestverbots und den damit zusammenhängenden, auf den ersten Blick verwirrend vielfältigen Ehepartnerregelungen eine befriedigende Erklärung zu geben dadurch, daß man die Verwandtschaftsbeziehungen als „eine Art von Sprache“ betrachtete, „das heißt als ein Ensemble von Operationen, dazu bestimmt, zwischen den Individuen und den Gruppen einen gewissen Typ von Kommunikation zu sichern. Daß die ‚Botschaft‘ hier durch die Frauen der Gruppe konstituiert wird, die zwischen den Clans, Stämmen oder Familien ausgetauscht werden (und nicht, wie in der Sprache selbst, durch die Worte der Gruppe, die zwischen den Individuen zirkulieren), ändert in nichts die Identität der Phänomene“. Das Inzestverbot erweist sich so weniger als ein Verbot, Mutter, Schwester oder Tochter zu heiraten, als vielmehr als ein Gebot, sie als kostbarste Gabe, über die man verfügt, an andere außerhalb der Familie weiterzugeben, sie gegen Frauen von außerhalb auszutauschen und auf diese Weise erst die Gesellschaft und damit Kultur zu ermöglichen⁸.

Dieser Übergang von der Natur zur Kultur ist identisch mit dem Beginn des „symbolischen Denkens“ im oben besprochenen Sinn. Indem die blutsverwandte Frau nicht als nächstes sich anbietendes „Objekt“ der Triebbefriedigung betrachtet wird, sondern als „Tauschobjekt“, wird sie zum „Zeichen“ jenes sekundären Bezugssystems, das wir Gesellschaft nennen. Soziales Leben ist Austausch von Zeichen, Lesen der Symbole, ist „Sprache“ im weitesten Sinn. „Im Fall des soziologischen wie dem des linguistischen Studiums sind wir im vollen Symbolismus.“ Es ist aber das Unbewußte, das „den gemeinsamen und spezifischen Charakter der sozialen Tatsachen“ schafft, es ist verantwortlich für das symbolhafte Denken, ja ist „eine Kategorie des kollektiven Denkens“. Das „Vokabular bekommt nur Bedeutung für uns selbst und für die andern in dem Maße, als das Unbewußte es gemäß seinen Regeln organisiert und aus ihm eine Ansprache macht... Das Vokabular bedeutet weniger als die Struktur... Die Struktur bleibt die gleiche, und durch sie verwirklicht sich die symbolische Funktion“⁹.

Nach dieser Untersuchung über die „elementaren Strukturen der Verwandtschaft“ wandte sich Lévi-Strauss noch mehr dem Studium der „Mythen“ primitiver Völker zu, in „Le cru et le cuit“ („Das Rohe und das Gekochte“, 1964) den „kulinarischen Mythen“ (denn „die Küche, das ist die Ernährung, und die Ernährung ist die wesent-

⁷ C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (Paris 1949) 593.

⁸ Ders., *Anthropologie* 69; *Les Structures* 596 f.

⁹ Ders. *Anthropologie* 62; Vorwort in: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris 1950) 30, 32; *Anthropologie* 225.

liche Aktivität, durch die der Mensch in Beziehung mit seinem Milieu steht und durch die er es verändert“), in „Du miel aux cendres“ („Vom Honig zur Asche“, 1966) der Bedeutung des Honigs und des Tabaks: „Während der Honig das Symbol einer Rückkehr zur Natur ist, repräsentiert der Tabak als Instrument der Kommunikation mit den übernatürlichen Mächten eine Anziehung in umgekehrter Richtung . . . Man kann fast sagen, daß der Tabak den Menschen vor dem Verlust ‚rettet‘, den ein völliges Sichhingeben an die Süße des Honigs, an den Naturzustand, bedeuten würde.“¹⁰

Die vorläufige theoretische Summe seiner Forschungen zugleich mit einer Polemik gegen Sartre hat Lévi-Strauss jedoch in „La pensée sauvage“ (1962) geliefert. Indem er das Denken der Wilden analysiert, glaubt Lévi-Strauss, der Logik des „wilden Denkens“¹¹ am nächsten zu kommen, das heißt der unbewußten Logik des menschlichen Geistes überhaupt, die noch nicht deformiert ist durch das Zuviel an Bewußtsein in der „pensée domestiquée“, dem Denken der sogenannten höheren Kulturen und modernen Zivilisationen. Die Logik der *pensée sauvage* ist verwandt der unbewußten Artikulation der Sprache, wie sie der Linguistiker analysiert. „Als unreflexe Totalisation ist die Sprache“, wandelt Lévi-Strauss das berühmte Wort Pascals ab, „eine menschliche Vernunft, die ihre Vernunftgründe hat, die der Mensch nicht kennt.“¹²

Deshalb räumt Lévi-Strauss zunächst mit dem weitverbreiteten Vorurteil auf, das Denken der Wilden sei unlogisch, weil von Magie und Mythos durchsetzt, und wo es die Realität einfange, sei es einzig vom praktischen Bedürfnis bestimmt. Demgegenüber zeigt er, daß die *pensée sauvage* und damit menschliches Denken schlechthin immer schon der Abstraktion fähig ist, daß es einen Erkenntnisdrang um des Erkennens willen gibt, daß die Dinge klassifiziert werden und eine gedankliche Ordnung der Realität, im Grund ein globaler Determinismus angestrebt wird.

Wenn es einen Unterschied zu unserem Denken gibt, dann darin, daß es der *pensée sauvage* gelingt, sich einen Sinn des Ganzen zu schaffen, ohne ihn in der utopischen Zukunft einer historischen Entwicklung zu suchen. Es ist der Sinn in der Synchronie, der sich gegen die Destruktion durch die Diachronie unaufhörlich wehrt, indem er die Diachronie in die Synchronie integriert. Es ist der Sinn eines geschlossenen Systems, so meint Lévi-Strauss, das dem Menschen angemessen sei. Die Illusionen des Bewußtseins müssen durch die stärkeren Wahrheiten des Unbewußten korrigiert werden.

Eine der verhängnisvollen Illusionen ist nach Lévi-Strauss die abendländische Überzeugung vom historisch gewordenen Privileg unserer Zivilisation. Diese Überzeugung zersetzt sich nach seiner Meinung jedoch in dem Maß, als uns die moderne Naturwissenschaft unter Führung der Physik erneut in ein Weltbild einschließt, das dem der *pensée sauvage* ähnelt: „Der gesamte Prozeß der menschlichen Erkenntnis nimmt so den Charakter eines geschlossenen Systems an.“¹³

¹⁰ Ders., *A contre-courant*, in: *Le Nouvel Observateur*, Nr. 115 (Jan. 1967) 31, 32.

¹¹ Indem der „Spiegel“ vom 20. März 1967 den Titel des Werkes nicht so, sondern sicher falsch mit „Der Geist der Wilden“ übersetzt, ist ihm mehr als nur eine Pointe entgangen.

¹² *La pensée sauvage* (Paris 1962) 334.

¹³ Ebd. 357.

Doch bevor wir die sich schon andeutenden ideologischen Implikationen und Exegesen des Strukturalismus diskutieren, müssen wir noch einen Blick auf seine methodische Anwendung in der Literaturkritik werfen. Sonst läßt sich die strukturalistische Mode in Paris nicht verstehen.

„La nouvelle critique“

Verbieten es bereits im Fall Lévi-Strauss die Einflüsse, denen er von seiten amerikanischer Soziologen (T. Parson) ausgesetzt war, den Strukturalismus auf Paris zu beschränken, so zeigt auch die „Neue Kritik“, auf den ersten Blick nichts weiter als eine heftige, aber charmante Attacke gegen die an den französischen Universitäten etablierte Literaturkritik, bereits weltweite Auswirkungen¹⁴.

Im Herbst 1966 hat die Auseinandersetzung auf die amerikanischen Universitäten übergegriffen. René Girard, von seiner Pariser Zeit her selbst einer der Wegbereiter der strukturalistischen Literaturkritik¹⁵, hatte als Leiter der literarischen Fakultät an der John-Hopkins-Universität zusammen mit der Universität in Stanford (Kalifornien) nicht nur die Häupter der rivalisierenden Schulen von Paris zu Vorträgen und Diskussionen eingeladen, sondern hat mit der Ecole Pratique des Hautes Etudes auch einen Professoren- und Studentenaustausch in die Wege geleitet.

Was den deutschen Sprachraum betrifft, so wird die marxistische Variante des Strukturalismus sich durch die Arbeiten von Lucien Goldmann¹⁶ bald noch deutlicher als bisher bemerkbar machen und zum „nouveau roman“ eine diskutable Theorie liefern. Letzterer hat durch seine Repräsentanten längst strukturalistische „Geisteshaltung“ auch bei uns vorbereitet¹⁷. So gerüstet, liest man etwa die Arbeiten von Mikhail Bakhtine wie russische Varianten des überall spürbaren Strukturalismus.

Mehr durch seine polemische Art, die sich einer flinken, leicht snobistischen Feder bedient, als durch eine durchschlagende wissenschaftliche Arbeit – und insofern nicht mit Lévi-Strauss zu vergleichen – ist Roland Barthes zum Herold der strukturalistischen Literaturkritik geworden und zum roten Tuch ihrer Gegner. Dabei hat er in seinem drei frühere Arbeiten zusammenfassenden Buch „Sur Racine“, das eigentlich

¹⁴ Das übersieht Wolf D. Grosse, Wer behütet die nationalen Werte (zu einer Diskussion in Frankreich über die Aufgaben der Kritik), in: Christ und Welt, 3. Mai 1967, 31.

¹⁵ R. Girard, Mensonge romantique et vérité romanesque (Paris 1961). Zur Diskussion des bemerkenswerten Buches siehe: Lucien Goldmann, Introduction aux problèmes d'une sociologie du roman, in: Pour une sociologie du roman (Paris 1964) 14–37; Jean Cohen, La théorie du roman de René Girard, in: Annales (1965) 465–475; Michel Crouzet, Aspects nouveaux de l'analyse du romantisme, ebd. 476–489.

¹⁶ Dialektische Untersuchungen (Neuwied 1966).

¹⁷ Noch kürzlich durch Claude Simon auf dem 3. Symposium der österreichischen Gesellschaft für Literatur: „Es war bemerkenswert, wie der Strukturalismus, der als Formalismus in Rußland entstanden war, über Prag nach Amerika gelangte und nun aus Paris vor allem als strukturelle Anthropologie wieder nach Mitteleuropa dringt, als unausgesprochene Geisteshaltung hinter der gesamten Tagung stand.“ (H. Spiel, Literatur als Tradition und Revolution, in: FAZ, 3. Mai 1967, 28).

erst dadurch zum Fehdehandschuh wurde, daß Raymond Picard es ernstgenommen hat, deutlich genug gesagt, welchen längst arrivierten Autoren er sich verwandt fühlt: Lucien Febvre, weil der die von der Kritik bisher vernachlässigten Objekte deutlich gemacht habe: das Milieu des Autors, sein Publikum, die intellektuelle Ausbildung beider und die kollektive Mentalität ihrer Zeit; Gaston Bachelard und Charles Mauron, weil sie, von Jung und Freud beeinflusst, mit dazu beigetragen hätten, das dichterische Werk weniger als Produkt der bewußten Intentionen des Autors anzusehen denn als „signe“ (Zeichen im Sinn der Strukturlinguistik), dessen „signifié“ („Bedeutetes“) erst noch gesucht werden muß, weil es sowohl das Bewußtsein des Autors wie das des Lesers übersteigt: „Das Werk wäre demnach das Zeichen eines ihm Jenseitigen; die Kritik besteht also darin, die Bedeutung zu dechiffrieren, deren Begriffe aufzudecken, vor allem den verborgenen, das ‚Bedeutete‘ (signifié). Augenblicklich hat L. Goldmann die am weitesten vorangetriebene Theorie dessen gegeben, was man die ‚Kritik der Bedeutung‘ nennen könnte, wenigstens wenn man sie auf ein historisches signifié anwendet¹⁸; denn wenn man sich an ein psychisches signifié hält, waren die psychoanalytische und die Sartresche Kritik bereits ‚Kritiken der Bedeutung‘. Es handelt sich demnach um eine allgemeine Bewegung, die darin besteht, das Werk nicht als Wirkung einer Ursache, sondern als das ‚Bedeutende‘ eines ‚Bedeuteten‘ aufzuschließen.“¹⁹

Diese Sprache kennzeichnet Barthes als Semiologen, der er auch sein will²⁰, zeigt aber auch die Radikalität, mit der er der traditionellen Literaturgeschichte („eine Folge von Monographien“), der biographischen Literaturkritik (mißbraucht „die Geschichte als Material für Dichterporträts“) und der gängigen Theorie des literarischen Schaffens („treu der organischen, nicht der strukturalen Idee“) den Kampf ansagt. Der Kult des schöpferischen Subjekts müsse überwunden werden, um die historische Dimension und Funktion der Literatur freizulegen oder zu widerlegen.

Roland Barthes' strukturalistisches Manifest, in dem die Anspielungen auf Lévi-Strauss und de Saussure deutlich genug sind, aber das durchaus nicht von allen literarischen Strukturalisten unterschrieben wird, lautet: „Literaturgeschichte ist nur möglich, wenn sie soziologisch betrieben wird, wenn sie sich für die Aktivitäten und Institutionen interessiert und nicht für die Individuen . . . Die Schriftsteller werden darin nur als Teilnehmer an einer institutionellen Aktivität betrachtet, die sie als einzelne übersteigt, genau wie in den sogenannten primitiven Gesellschaften der Zauberer an der magischen Funktion partizipiert; diese Funktion, in keinem geschriebenen Gesetz fixiert, kann zwar nur mittels der Individuen, die sie ausüben, erfaßt werden; trotz-

¹⁸ L. Goldmann, *Le dieu caché* (Paris 1955), bezieht das Werk Pascals und Racines auf die sozialen und politischen Strukturen Frankreichs und auf die verschiedenen Strömungen des Jansenismus. Zu Goldmanns Strukturalismus siehe: *Dialektische Untersuchungen* 121–132.

¹⁹ R. Barthes, *Sur Racine* (Paris 1963) 157 f.

²⁰ Sein letztes Werk „*Système de la mode*“ (Paris 1967) analysiert die Sprache der Modezeitschriften auf ihr signifié hin.

dem ist diese Funktion allein der Gegenstand der Wissenschaft. Es handelt sich also darum, bei der Literaturgeschichte, wie wir sie kennen, eine radikale Konversion zu erreichen, analog jener, die den Übergang von königlichen Chroniken zur Geschichtsschreibung im eigentlichen Sinn ermöglicht hat. Unsere literarischen Chroniken durch einige neue historische Ingredienzien zu ergänzen, hier eine noch unveröffentlichte Quelle, da eine aufpolierte Biographie, dient zu nichts: der Rahmen selbst muß gesprengt werden und das Objekt sich umdrehen. Befreit die Literatur vom Individuum!“²¹

Das war selbst für leidgewohnte Professoren der Sorbonne zuviel, und Raymond Picard, der sich für Racine zuständig fühlt und von Barthes zwar mit der schuldigen Ehrfurcht, aber auch gnadenlos als abschreckendes Beispiel gelehrter, doch abwegiger Literaturkritik hingestellt worden war, stieg für die ganze Zunft der „critique universitaire“ in die Arena: „Die ‚neuen Kritiker‘ verfügen weder quantitativ noch qualitativ über das Material, das sie autorisieren könnte, diese Forschung mit wissenschaftlichen Garantien zu versuchen. Das Unbewußte des Autors wird so für sie zum Alibi ihrer Phantasie: das ist eine Art utopisches Land, wo sie, ohne Widerspruch fürchten zu müssen, die Rechtfertigung ihrer seltsamen Interpretationen finden. Die wunderbare Erfindung des Begriffs eines kollektiven Unbewußten erlaubt es, die gleiche Freiheit und die gleiche Willkür in die historische Dimension einzuführen.“ „Guten Glaubens fordert die ‚neue Kritik‘ die Rückkehr zum Werk; aber dieses Werk ist nicht mehr das literarische Werk (das sie anfängt in Zeichen aufzulösen), sondern die Totalerfahrung eines Schriftstellers. Ebenso will sie strukturalistisch sein; es handelt sich jedenfalls nicht um literarische Struktur (die sie zerstört oder ignoriert), sondern um psychische, soziologische, metaphysische usw.“²² Picards Kritik der Kritik konnte jedoch nicht vernichtend sein, weil sie noch einseitiger war als Barthes' Angriff.

Unterdessen hatten die „neuen Kritiker“, so verschieden die Strukturen auch sind, die sie an die Literatur herantragen, und so heftig man sich auch untereinander befehden mag, fleißig weitergearbeitet, analysiert und demythisiert, entideologisiert und neuinterpretiert: Die Semiologen unter ihnen machten sich systematisch an eine Strukturanalyse des Berichts und der poetischen Sprache, die Cinéasten in Zusammenarbeit mit den Literaten versuchten eine vergleichende Studie „Film und Roman“, die Literaturkritiker suchten weiter nach Strukturen bei Malraux, Molière und Sade. Der Strukturalismus blüht wie nie zuvor. So gab sich Roland Barthes in seiner Antwort an Picard keine große Mühe, sondern benutzte sie weitgehend, um glänzende Aphorismen und neue strukturalistische Erkenntnisse an den Mann zu bringen, indes nicht so plump wie Jean Weber, der das leichte Gewand einer Streitschrift wählte, um einem sonst nicht zu erreichenden Publikum eine umständliche Darlegung seiner Methode zu unterschieben²³.

²¹ Sur Racine, 156.

²² R. Picard, *Nouvelle critique* (Anm. 1) 130 f., 120 f.

²³ J. P. Weber, *Néo-critique et paléo-critique ou contre Picard* (Paris 1966).

Der Polemik überdrüssig, sucht man nach dem *signifié* im Pariser Literaturstreit und möchte Doubrovsky recht geben, wenn er meint, alle wissenschaftlichen Disziplinen müßten heute zusammenarbeiten, und jede Disziplin müsse sich der Perspektive der Gegenwart stellen; „was man die ‚neue Kritik‘ nennt, ist nichts anderes als der Beginn der Anwendung dieses Programms auf dem Feld der Literatur“²⁴.

Unter dieser Rücksicht kann der literarische Strukturalismus auch für deutsche Verhältnisse fruchtbar werden, selbst wenn seine Prinzipien uns nicht so neu vorkommen sollten. „Es ist übrigens unglaublich“, meint der gleiche Doubrovsky feststellen zu müssen, „daß die Arbeiten eines Leo Spitzer, eines Auerbach oder eines René Wellek bei uns immer noch auf einen Übersetzer warten.“²⁵ Wolfgang Kayser's Gestalttheorie findet man schon zitiert, und das Erbe von Lukács und seiner deutschen Schule ist durch Lucien Goldmann in Paris fast wirksamer als in der Bundesrepublik.

Strukturalismus als Ideologie

Es müßte den Strukturalisten nur recht sein, wenn man ihre Methode auch auf sie selbst anwendete, das heißt den Strukturalismus als Mode und Methode dadurch besser zu verstehen sucht, daß man ihn auf seine nicht immer ausgesprochene, vielleicht nicht einmal allen bewußte „*vision du monde*“ (wie Goldmann „Weltanschauung“ wiedergibt) hin befragt und bezieht. Doch ist der Versuch, den Strukturalismus auf eine allen ihren Vertretern gemeinsame Weltanschauung zurückzuführen, zum Scheitern verurteilt.

So einig sich die Strukturalisten in der Methodologie auch sein mögen, die ideologischen Auseinandersetzungen etwa zwischen dem „Marxisten“ Lévi-Strauss und dem Marxisten Lefebvre haben mit innermarxistischen Streitereien, von denen die Geschichte voll ist, nichts mehr zu tun: hier stoßen zwei Welten aufeinander. Das deutet an, daß der Strukturalismus als Methode durchaus mit einem weltanschaulichen Pluralismus zu vereinbaren ist, und daß genau diese Einsicht die Philosophen unter den Strukturalisten dahin geführt hat, jeden Versuch, den Strukturalismus ideologisch festzulegen, energisch zu bekämpfen und sich dabei auch mit Nicht-Strukturalisten zu verbünden. Denn es gibt diesen Versuch oder wenigstens die Versuchung, aus dem Strukturalismus eine Philosophie, und zwar eine schlechte, eine Ideologie, zu machen. Auf einen solchen Panstrukturalismus hat zuerst und am vehementesten der Marxismus reagiert.

²⁴ S. Doubrovsky, *Pourquoi la nouvelle critique* (Paris 1965) XIV.

²⁵ Ebd. XIX.

Strukturalismus und Marxismus

Läßt der Marxismus über den Strukturalismus als Methode mit sich reden, dem Panstrukturalismus, wie ihn etwa der „Philosoph“ unter den Strukturalisten, Michel Foucault, immer deutlicher entwickelt, hat er energisch den Kampf angesagt. Denn während sich Lévi-Strauss selbst hütet, ausdrücklich unter die „Philosophen“ zu gehen, sondern die ideologischen Fragen gleichsam am Rande abhandelt, und während selbst noch sein Schüler Lucien Sebag kluge Zurückhaltung wahrt, wo man vom Thema her ein klares Bekenntnis erwartet²⁶, zieht Michel Foucault offen die Konsequenzen: „Die große Träumerei von einem Ziel der Geschichte, das ist die Utopie des kausalen Denkens, wie der Traum von den Anfängen die Utopie des klassifizierenden Denkens gewesen ist.“²⁷ Diese Utopien waren möglich, solange der Mensch nicht durchschaute, in welchem Gefängnis er sitzt, solange er nicht im Spiegel der Sprache die ihn für immer ins gleiche Endliche bannenden Strukturen erkannte. Nur auf Grund dieser Selbsttäuschung unseres Bewußtseins ist „der Mensch“ möglich gewesen, wenn wir mit ihm Hoffnung auf Zukunft und deshalb sinnvolle Gegenwart verbinden. Das ist vorbei, der Mensch ist am Ende. „Der Mensch ist eine Erfindung, dessen erst kürzliches Geburtsdatum die Archeologie unseres Denkens leicht aufzeigen kann, und vielleicht das bevorstehende Ende.“ Er war „wie ein Antlitz aus Sand am Rande des Meeres“²⁸.

So herausgefordert, konnte sich ein Marxist wie Henri Lefebvre, Soziologe an der neu errichteten Faculté des lettres in Paris-Nanterre, nicht damit zufrieden geben, in minutiösen Untersuchungen die Mißverständnisse, denen Lévi-Strauss in der Übernahme linguistischer Kategorien und Systeme erlegen war, aufzuzeigen, vor allem seine Mißachtung des Niveau-Begriffs²⁹. Im folgenden enig mit Lucien Goldmann und Sartre, denunzierte er den Panstrukturalismus mit seinem krankhaften Systemzwang und seiner verdächtigen Geschichts- und Revolutionsfeindlichkeit als europäische Variante des funktionalen Strukturalismus, wie ihn Parsons in den USA entwickelt hat. Damit aber gehört der Panstrukturalismus in die Reihe jener Ideologien, die von den Eleaten (Zenon) bis Hegel deshalb den historischen Wandel in geschlossene Systeme einzufangen und unschädlich zu machen versuchten, weil sie den Bestand des ökonomischen, sozialen, politischen und ideologischen Systems, von dem sie lebten, verteidigen wollten oder einfach sein Reflex waren.

So gesehen, entpuppt sich der Panstrukturalismus als „die Philosophie einer Gesellschaft, die den Menschen die Bedingungen für ein Existenzminimum und sogar fortschreitend sich verbessernde Lebensbedingungen zusichern kann, aber die dahin tendiert, die Menschen aller Verantwortung zu entheben, aller Sorge um ihre eigene

²⁶ L. Sebag, *Marxisme et structuralisme* (Paris 1964); deutsch bei Suhrkamp, Frankfurt 1967.

²⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses* (Paris 1966) 275.

²⁸ Ebd. 398.

²⁹ H. Lefebvre, *Le langage et la société* (Paris 1966); C. Lévi-Strauss et le nouvel étatisme, in: *L'homme et la société*, Nr. 2, 1966, 88–93; *Position: contre les technocrates* (Paris 1967).

Existenz und um den Sinn ihres Lebens, und das will sagen, jeder Reflexion, jeden Interesses für die Problematik der Geschichte und der Transzendenz und sogar ganz einfach für die Bedeutung. Das ist die fundamentale Basis für die Entwicklung eines modernen, ahumanistischen Rationalismus, eines nicht genetischen strukturalistischen Denkens.“³⁰ Selbst der Versuch eines überzeugten Marxisten wie Althusser³¹, Marx strukturalistisch neu zu lesen, um ihn so für die modernen Intellektuellen wieder attraktiv und revolutionär wirksam zu machen, wird von Goldmann als vom „strukturalistischen und antiphilosophischen Positivismus“ angekränkt abgelehnt³².

Strukturalismus und Existentialismus

Während sich der Marxismus dagegen wehrt, daß der Strukturalismus mit seiner Betonung der Synchronie als des immer gegenwärtigen und alles umfassenden Systems die Diachronie, die von Revolution zu Revolution schreitende Geschichte, übersieht und als Stimulans für die gegenwärtige gesellschaftliche Praxis unschädlich macht, nimmt sich der Existentialismus des vom Panstrukturalismus bedrohten Subjekts an. Sartre, im Grund mehr kartesischer Individualist als Marxist, als Existentialist immer noch auf der Suche nach dem authentischen Engagement, das dem Individuum Sinn geben und durch keine kollektive Regelung ersetzt werden kann, ist der Stachel im Gewissen des französischen Strukturalismus. Er bohrt, wo er kann; doch eine junge Generation ist der ewigen Suche nach einem Sinn, den der Meister, wenn sie ihn gefunden zu haben meint, wieder aus den Händen schlägt, müde geworden. Sie halten sich lieber an Michel Foucault, nach dem der Humanismus – für sie ist Sartre der letzte Humanist – davon lebt, daß er vorgibt, Probleme lösen zu können, die sich bei nüchternem Zusehen gar nicht stellen.

Doch Sartre läßt sich nicht verblüffen: „Das Wesentliche ist nicht das, was man aus dem Menschen gemacht hat, sondern das, was er aus dem macht, das man aus ihm gemacht hat. Was man aus ihm gemacht hat, sind die Strukturen, die ensembles signifiants, die die Humanwissenschaften studieren. Was er macht, ist die Geschichte selbst, das wirkliche Überholen dieser Strukturen in einer totalisierenden Praxis.“ „Überholen“ im doppelten Sinn: indem wir immer mehr sind als die abstrakten Strukturen, überholen, übersteigen wir sie, treten in kritische Distanz zu ihnen und werden dadurch fähig, sie zu verändern, in gewissen Grenzen sogar neue Strukturen zu entwerfen. Und Philosoph ist nach Sartre „jener, der versucht, dieses Übersteigen zu denken“³³. Weil es ein solches bei den Panstrukturalisten nicht mehr gebe, suche man nach Philosophen unter ihnen vergebens.

³⁰ L. Goldmann, *Structuralisme, marxisme, existentialisme*, in: *L'homme et la société*, Nr. 2, 1966, 108. Goldmann selbst vertritt einen „genetischen Strukturalismus“.

³¹ Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris 1965); zus. mit J. Rancière u. a., *Lire le Capital*, 2 Bde. (Paris 1965/66).

³² A.a.O. 118; vgl. die Diskussion in: *Les Temps Modernes*, Mai 1966, 1952–2012.

³³ In: *L'Arc*, Nr. 30, 1966, 95.

Strukturalismus und Christentum

Existentialismus und Marxismus „und, ich möchte sagen, an ihrer Seite ein Denken, mit dem sie immer im Konflikt gewesen sind und das ihnen sehr entgegengesetzt zu sein scheint, das christliche Denken, finden sich heute alle drei im Kampf gegen den Strom“ des Panstrukturalismus. Diese Ansicht des Marxisten Goldmann³⁴ braucht nicht zu überraschen. Das Christentum lebt gleichsam von der Diachronie. Es begreift den historischen Ablauf als Heilsgeschichte, und seine Theologie besteht darin, das Einzelgeschehen als Anspruch Gottes auszulegen, als „Heilsergebnis“, mit dem das Unheilsgeschehen kontrastiert. Die Frage nach dem Verhältnis von „Struktur und Hermeneutik“ ist unausweichlich.

Dem offenen Bekenntnis von Lévi-Strauss, er wäre nicht erschrocken, wenn man ihm nachweisen könnte, der Strukturalismus laufe auf die Restaurierung einer Art vulgären Materialismus hinaus, hat der Protestant Paul Ricoeur geantwortet, er möchte lieber von einer „extremen Form des modernen Agnostizismus“ sprechen: „Für Sie gibt es keine ‚Botschaft‘, nicht im Sinn der Kybernetik, sondern im kerygmatischen Sinn: Sie verzweifeln am Sinn; aber Sie retten sich durch den Gedanken, daß, wenn die Leute auch nichts zu sagen haben, Sie das wenigstens so gut sagen, daß man Ihre Rede dem Strukturalismus unterwerfen kann. Sie retten den Sinn, aber es ist der Sinn des Un-Sinns, das bewundernswerte syntaktische Arrangement einer Rede, die nichts sagt. Bei Ihnen verbindet sich der Agnostizismus mit einer Hyperintelligenz der Syntax. Dadurch sind Sie zugleich faszinierend und beunruhigend.“³⁵

Das ist nicht das letzte Wort im Gespräch zwischen Strukturalismus und Christentum. Die Auseinandersetzung hat gerade erst begonnen. Sie muß vielleicht die Mode abwarten, um sich in Ruhe mit der Methode einlassen zu können, die zweifellos Philosophie, Theologie und in ihr besonders die Exegese befruchten wird.

Soweit der Strukturalismus zur Ideologie entartet, ist er für jeden denkenden Menschen eine Herausforderung. Man erledigt sie aber nicht dadurch, daß man sie als vorübergehende Krisenerscheinung französischer Intellektueller abtut, die sich von Moskau, China, „der Partei“ und der revolutionären Klasse überhaupt enttäuscht fühlen. So richtig und interessant der Gesichtspunkt auch ist, es ist nur eine Seite eines komplexen Phänomens.

³⁴ A.a.O. (Anm. 30) 120.

³⁵ P. Ricoeur, in: *Esprit*, Nov. 1963, 652 f.; vgl. *Esprit*, Mai 1967.