

Aus:

MATHIAS RICHTER

Freiheit und Macht

Perspektiven kritischer Gesellschaftstheorie –
der Humanismusstreit zwischen Sartre und Foucault

Juli 2011, 636 Seiten, kart., 42,80 €, ISBN 978-3-8376-1769-6

Gesellschaftstheorie in der Tradition der Kritischen Theorie beansprucht, zugleich Gesellschaftsanalyse wie Emanzipationstheorie zu sein. Anhand des so genannten Humanismusstreites zwischen Jean-Paul Sartre und Michel Foucault rekonstruiert Mathias Richter deren methodisch gegensätzliche Forschungsprogramme und erkundet die Relevanz von Sartres praktisch-kritischem Humanismus einerseits und Foucaults theoretischem Antihumanismus andererseits für eine kritische Gesellschaftstheorie: Wie weit trägt ein konsequent handlungstheoretisch aus der Binnenperspektive entwickelter Ansatz und was leistet die Beschreibung sozialer Prozesse aus einer virtuell-externen Beobachterposition?

Mathias Richter (Dr. phil.) hat Philosophie, Politikwissenschaften und Empirische Kulturwissenschaften in Tübingen, Paris und Frankfurt am Main studiert. Er arbeitet als Journalist und ist Leiter der Wirtschaftsredaktion der Märkischen Allgemeinen Zeitung in Potsdam.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/ts1769/ts1769.php

Inhalt

Vorwort | 9

I Einleitung:

Theoretischer Antihumanismus versus kritisch-praktischer Humanismus – zwei Zugangsweisen einer kritischen Gesellschaftstheorie | 11

Facetten der Debatte zwischen Strukturalismus und Existentialismus:

Althusser und Lévi-Strauss gegen Sartre | 19

Foucault gegen Sartre: Das Erbe Heideggers | 30

System und Lebenswelt: Der gesellschaftstheoretische Dualismus bei Habermas | 44

Aufbau der Arbeit | 59

II Der Humanismusstreit

Absagen und Antworten | 63

Stationen einer Auseinandersetzung | 64

(1) Gesellschaft | 72

(2) Philosophie | 76

(3) Politik | 78

(4) Subjekt | 80

(5) Geschichte | 84

Beobachterperspektive versus Teilnehmerperspektive | 85

III Foucaults archäologische Subjektkritik | 91

Methode: Das Verfahren der Diskursanalyse | 94

Renaissance, Klassik, Moderne: Eine Geschichte des Wissens und der Erfahrungsweisen | 99

Das anthropologische Viereck | 109

Die Grenzen der Archäologie | 119

IV Sartres transzendental-ontologische Subjektkonzeption | 127

1 Die bewusstseinsphilosophische Begründung:

„L’être et le néant“ | 129

Phänomenologie der Handlung – Entwurf und Situation | 131

Der ontologische Status der Freiheit | 140

Im Reflexionszirkel des Bewusstseins | 155

(1) Ein nicht-egologisches Bewusstsein | 156

(2) Das präreflexive Cogito | 161

(3) Die reflexive Struktur des Cogito | 172

(4) Das Bewusstsein des Für-Andere-seins | 177

Sartre und seine Doppel: Aporien einer phänomenologischen Ontologie | 186

2 Die praxisphilosophische Begründung: Die „Critique de la raison dialectique“ | 191

Verschiebung des methodologischen Ausgangspunktes | 193

Der transzendente Status der historisch-strukturellen Anthropologie | 200

(1) Die erkenntniskritische Grundlegung der dialektischen

Vernunft | 204

Die progressiv-regressive Methode des Verstehens | 215

Die dialektische Struktur kritischer Erfahrung | 224

(2) Grundlagenreflexion der konstituierenden Dialektik der Praxis | 229

(a) Individuelle Praxis | 231

(b) Intersubjektivität | 236

(c) Mangel | 247

(d) Das Praktisch-Inerte | 252

Die Grenzen der handlungstheoretischen Binnenperspektive | 263

V Foucaults Subjekt der Macht | 269

1 Jenseits des ‚anthropologischen Schlummers‘ | 273

Die archäologische Kritik des Diskurses der Geschichte | 275

Die methodisch kontrollierte Konstruktion einer virtuellen

Beobachterperspektive | 281

Geschichte als dreidimensionaler Raum | 285

(1) Die Diversität der Systeme | 286

(2) Das Spiel der Diskontinuitäten | 289

(3) Die Geschichte der Diskurse | 291

Jenseits der Diskursanalyse | 294

2 Subjektivierung als Unterwerfung | 300

Erste methodologische Verschiebung: Der Einsatz der Genealogie | 303

Der Perspektivismus der Beobachterposition | 313

Macht als Analyseraster | 319

Modelle einer Analytik der Macht | 329

(1) Dispositiv | 330

Disziplinierung | 334

Sexualität | 342

Die analytische Reichweite des Dispositiv-Modells | 351

(2) Praktiken | 355

Rationalitätsregime | 357

Die missliche Verschränkung von Produktion und
Repression | 364

(3) Konflikt | 372

Die Außenseite der Strategie | 375

Die Verlagerung des geltungstheoretischen Anspruchs durch
die Kriegshypothese | 380

Die Grenzen der Genealogie | 390

3 Techniken des Selbst | 393

Der methodische Bezugsrahmen einer historischen Ontologie der
Gegenwart | 398

Praktiken und Problematisierungen | 409

Gouvernementalität als Analyseraster | 418

Drei Ebenen einer Analyse des Regierens | 424

(1) Die Geschichte der modernen Regierungstechnologien | 425

Strukturlogik | 428

Herkunft | 434

Entstehung | 440

(2) Regieren der Anderen | 452

Die Genealogie der Freiheit | 455

Handlungstheoretische Implikationen der strategischen
Spiele | 458

(3) Regieren des Selbst | 466

Der Analyseraster der Geschichte der Subjektivität | 468

Archäologie der ethischen Selbstverhältnisse | 472

Genealogie des moralischen Subjektes | 479

Praktiken des Übens: Regelunterwerfung und
Regelanwendung | 486

Historische Rationalitätstypen als technologische Voraussetzungen des
Handelns | 489

**VI Sartres historisch-gesellschaftliches Individuum:
Das Singuläre-Allgemeine | 499**

Die Rekonstruktion einer historisch-konkreten Totalität | 504

Hermeneutik des Erlebten | 510

Totalität und Handlung | 514

Die Dialektik von Regelunterwerfung und Regelanwendung | 517

(1) Konstitution | 519

Die Familienzelle | 520

Die Sprache der Anderen | 525

(2) Personalisation | 530

Asymmetrische Interaktion | 531

Derealisierung als Technik der Unterwerfung | 539

(3) Programmierung | 545

Objektiver Geist und Ideologie | 552

Humanismus | 560

Pathologien der bürgerlichen Gesellschaft | 571

Die diagnostische Reichweite einer Phänomenologie der Entfremdung | 575

**VII Zusammenfassung: Gesellschaftsanalyse und
Emanzipationstheorie | 583**

Die drei Ebenen des Humanismusstreites | 585

Theorie der Gesellschaft | 591

Der Status der Kritik | 598

Literaturverzeichnis | 607

I Michel Foucault | 607

II Jean-Paul Sartre | 612

III Weiterführende Literatur | 615

„[...] der Mensch ist nichts anderes, als sein Entwurf, er existiert nur in dem Maße, in dem er sich verwirklicht, er ist also nichts anderes als die Gesamtheit seiner Handlungen, nichts anderes als sein Leben.“

JEAN-PAUL SARTRE¹

„Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende.“

MICHEL FOUCAULT²

I Einleitung

Theoretischer Antihumanismus versus kritisch-praktischer Humanismus – zwei Zugangsweisen einer kritischen Gesellschaftstheorie

Noch 37 Jahre später, im Mai 2004, berichtete Daniel Defert von dem symbolischen Angriff auf Michel Foucault. Der Filmemacher Jean-Luc Godard habe 1967 Anne Wiazemsky als Darstellerin einer prochinesischen Studentin in sei-

-
- 1 Jean-Paul Sartre (1946): Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: ders., Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften 4, Reinbek bei Hamburg 2000, S. 161 (L'existentialisme est un humanisme, Paris).
 - 2 Michel Foucault (1966): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt/M. 1971, S. 462 (Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris).

nem Film „La chinoise“³ Tomaten auf ein Exemplar von „Les mots et les choses“ werfen lassen, weil das Buch in linken Kreisen „für eine Negation der Geschichte und damit für die Negation der Möglichkeit einer Revolution stand“.⁴ Wie hitzig das intellektuelle Klima Mitte der 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts in Frankreich gewesen sein muss, lässt sich noch am Gehalt der kolportierten Episode erahnen – waren es doch gar keine Tomaten, sondern Spielzeugpfeile, die im Treppenhaus einer Pariser Maoisten-Kommune auf die „Feinde der Revolution“ abgefeuert wurden. Und es war auch keine Frau, sondern ein von Jean-Pierre Léaud gespielter junger Polit-Aktivist, der mit Pfeil und Bogen auf das Buch eines „reaktionären Autors“ zielte, der angeblich, wie im Film an einer Stelle proklamiert wird, „Worte und Dinge miteinander verwechselt“.

Godard sagte später, er habe das politische Klima an den französischen Universitäten und die Reaktionen von Studenten und Lehrpersonal auf Foucaults Buch darstellen wollen.⁵ Aber auch Godard ist freilich kein neutraler Chronist. Er könne Foucault in der Tat nicht leiden, gesteht er nur wenige Zeilen später, weil dieser beanspruche zu erklären, nach welchen Regeln die Leute zu einer bestimmten Zeit gedacht haben: „C’est justement pour ça que nous tentons de faire des films: pour que les Foucaults futurs ne puissent affirmer de telles choses avec autant de présomption.“⁶

Das Erscheinen von „Les mots et les choses“ im Jahr 1966 hatte in Frankreich eine leidenschaftliche Debatte ausgelöst und bildete den Höhepunkt des so genannten Humanismusstreites,⁷ in dessen Zentrum sehr bald Michel Foucault

3 La Chinoise. Frankreich 1967, Buch & Regie: Jean-Luc Godard.

4 Vgl. Daniel Defert (2004): Raum zum Hören. Nachwort in: Michel Foucault, Die Heterotopien. Der utopische Körper, Frankfurt/M. 2005, S. 78.

5 Vgl. Jean-Luc Godard (1991): Lutter sur deux fronts. In: ders., Godard par Godard. Des années Mao aux années 80, Paris, S. 25f.

6 Ebd., S. 26. Godard fügt an jener Stelle übrigens noch hinzu, dass sich sein Misstrauen auch gegen Sartre richte. Ein Sartre-Bild gehört im Film ebenfalls zu besagter Collage der „Feinde der Revolution“.

7 Der Humanismusstreit – diesen Begriff gebraucht u.a. Vincent Descombes (Descombes (1979): Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich. 1933-1978, Frankfurt/M. 1981, S. 41; 123ff) – begann etwa 1965, eskalierte 1966 und zog sich in seinen Ausläufern bis etwa 1969/70 hin. In manchen Publikationen läuft die Auseinandersetzung auch unter der Bezeichnung „la querelle du ‚structuralisme‘“ (vgl. etwa Didier Eribon (1991): Michel Foucault (1926-1984), Paris, S. 225). Ausführlich siehe auch: François Dosse (1991): Histoire du structuralisme. Tome 1: Le champ du signe, 1945-1966, Paris, S. 384-421; Jeanette

und Jean-Paul Sartre standen. Foucaults These vom angekündigten „Tod des Menschen“ provozierte heftige Reaktionen. Der Ton verschärfte sich unter den Intellektuellen, die in zwei Lager gespalten waren: eine eher phänomenologisch-existenzphilosophisch, zum Teil auch marxistisch orientierte Richtung, die den theoretischen Primat des Menschen als Subjekt der Geschichte verteidigte,⁸ und die Fraktion der so genannten Strukturalisten,⁹ die genau dieses Subjekt seit Längerem zum bloßen Effekt eines übergeordneten Systemzusammenhangs und den Glauben daran zur Ideologie erklärt hatten.

Colombel (1985): Jean-Paul Sartre. Tome 1: Un homme en situations. Textes et débats, Paris, S. 361-412. Wie nachhaltig diese Debatte gewirkt haben muss, zeigt sich auch daran, dass selbst Paul Veyne noch mehr als 40 Jahre danach darauf zu sprechen kommt. Vgl. Paul Veyne (2008): Foucault. Der Philosoph als Samurai, Stuttgart 2009, S. 52ff (Foucault. Sa pensée, sa personne, Paris).

- 8 Die prominentesten Wortmeldungen kamen von Jean-Paul Sartre, insbesondere in einem Interview der Zeitschrift *L'Arc* (Jean-Paul Sartre répond. In: *L'Arc*, no 30, 1966, S. 87-96), Roger Garaudy (Structuralisme et ‚Mort de l'Homme‘. In: *La Pensée* 135, 1967, S. 107-124), Henri Lefebvre ((1971): *L'ideologie structuraliste*, Paris), Paul Ricœur (La structure, le mot, l'événement. In: *Esprit* 360, 1967, S. 801-821) und Mikel Dufrenne (La philosophie du néo-positivisme, ebd., S. 781-800).
- 9 Die Rolle des Menschen als Subjekt war in Frankreich seit den frühen 60er Jahren von so unterschiedlichen Autoren wie Claude Lévi-Strauss ((1962): *La pensée sauvage*, Paris), Louis Althusser ((1965): *Pour Marx*, Paris) oder Jacques Lacan ((1966): *Écrits I*, Paris), die damals ebenso wie Foucault als „Strukturalisten“ bezeichnet wurden, in Frage gestellt worden. Althusser und Foucault haben sich später gegen den Begriff Strukturalismus verwahrt (vgl. Louis Althusser/Étienne Balibar (1970): *Lire le capital*, Paris, Bd. 1, S. 5f.; Foucault (1967/69): Wer sind Sie, Professor Foucault? (Che cos'è Lei Professor Foucault? In: Paolo Caruso, *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milano, S. 91-131), hier zitiert nach Foucault (1994): *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits*, Bd. 1: 1954-1969, Frankfurt/M. 2001, S. 772 (Dits et écrits. 1954-1988. Tome 1: 1954-1969, Paris)). Lacan fühlte sich nie richtig zugehörig. In die von Foucault ausgelöste Debatte griff von dieser Seite vor allem Georges Canguilhem ein ((1967): *Mort de l'homme ou épuisement du cogito?* In: *Critique* 242, S. 599-618).

Auf die Spitze getrieben hatte Foucault den Streit,¹⁰ der von Medien und Verlagen massiv befeuert wurde.¹¹ In zahlreichen Interviews und Statements dis-

-
- 10 Die oben skizzierte Zuordnung der Autoren zu den beiden Lagern gelingt übrigens nur in dieser speziellen Frage, die sich um die historisch-praktische Rolle des Individuums dreht. Sobald es um theoretisch anders gelagerte, oder gar politische oder ideologische Fragen geht, ändern sich die Frontstellungen zum Teil schlagartig. Insbesondere was den Marxismus und die Interpretation der marxischen Schriften betrifft, waren sich Autoren wie Sartre, Garaudy und Lefebvre alles anders als einig. Auch Foucault und Althusser waren diesbezüglich gänzlich anderer Auffassung. Zur Schwierigkeit einer systematischen Rekonstruktion der damaligen Auseinandersetzungen vgl.: Wolf Lepenies (1970): Lévi-Strauss und die strukturalistische Marx-Lektüre. In: ders./Hanns Henning Ritter (Hg.), Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss, Frankfurt/M., S. 160ff.
- 11 Nicht nur die zum Teil bereits erwähnten Theoriezeitschriften überboten sich mit Sondernummern über das Thema (Les Temps modernes 246, 1966, und 248, 1967; Esprit 360, 1967; La Pensée 135, 1967) Auch die Tages- und Magazinpresse schürte kräftig mit. „La fin de l’humanisme“ titelte „Le Monde“ am 9. Juni 1966 über eine von Jean Lacroix verfasste Rezension von „Les mots et les choses“ (zitiert nach Dosse (1991), a.a.O., S. 402). „La plus grande révolution depuis l’existentialisme“, schrieb Madeleine Chapsal in „L’Express“ vom 23. Mai 1966 über das Buch (ebd.). François Mauriac widmete einen Teil seiner Kolumne „Block-Notes“ im „Figaro littéraire“ vom 15. September 1966 dem Antihumanismus von Foucault und ätzte: „Sie machen mir Sartre sympathisch“ (zitiert nach Foucault (1994), a.a.O., Bd. 1, Chronologie S. 42). Der „Figaro littéraire“ war sich sogar nicht einmal zu schade, ein Gespräch mit Jacques Lacan mit der Zeile „Sartre contre Lacan“ zu überschreiben, obwohl dieser sich trotz hartnäckiger Fragen nicht auf Sartre hetzen ließ. Lacan hielt sich vornehm zurück und insistierte darauf, es gebe weder eine einheitliche „strukturalistische“ Denkrichtung, noch sei es sinnvoll, seine Arbeiten mit dem ganz anders ausgerichteten Werk von Sartre in Beziehung zu setzen (Le Figaro littéraire, 29. Dezember 1966, S. 4). Berührungspunkte sowie die Abgrenzungen seines Ansatzes zu Sartres existentieller Psychoanalyse hatte er im Übrigen bereits Ende der 40er Jahre knapp umrissen. Vgl. Jacques Lacan (1949): Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique. In: ders. (1966), a.a.O., S. 95f. Derweil durfte Simone de Beauvoir im Le-Monde-Interview vom 23. Dezember 1966 gegen Foucault sticheln (vgl. Didier Eribon (1994): Foucault et ses contemporaines, Paris, S. 170). Anlass des Gesprächs war das Erscheinen ihres Romans „Les belles images“, in dem ein dekadentes, konsumversessenes Pariser Bürgertum karikiert wird. An einer Stelle des Romans schildert de Beauvoir eine konfuse

tanzierte er sich ausdrücklich von Sartre, dessen Denken er als überholt und als in der Theorietradition des 19. Jahrhunderts verwurzelt denunzierte.¹² Sich selbst stellte Foucault in die Reihe der aus seiner Sicht wirklich modernen, nämlich „strukturalistischen“ Denker: Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser. Zur Eskalation führten vor allem zwei Interviews. Im Mai 1966 nahm Foucault respektvoll Abschied vom großen Philosophen Sartre, dem letzten Humanisten, und seiner Generation, dem Kreis um die Zeitschrift „Les Temps modernes“.¹³ Einen Monat später setzte er noch einen drauf, indem er Sartre frontal angriff: „Die ‚Critique de la raison dialectique‘, ist der großartige, pathetische Versuch eines Menschen des 19. Jahrhunderts, das 20. Jahrhundert zu denken.“¹⁴ Sartre antwortete nicht minder polemisch. Foucault negiere die Geschichte und die menschliche Praxis. Alles in allem verbreite er unter dem Deckmantel der Wissenschaft eine neue Ideologie – als letztes Bollwerk gegen den Marxismus: „Derrière l’histoire, bien entendu, c’est le marxisme qui est visé. Il s’agit de constituer une idéologie nouvelle, le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx.“¹⁵

Trotz der zum Teil schrillen Töne und der Schärfe der Polemik – Foucault reagierte noch 1969 in einer Fußnote in der „Archéologie du savoir“ auf eine Beschimpfung Sartres¹⁶ – war der Humanismusstreit mehr als ein Hahnenkampf

Unterhaltung, in der nebenbei über das Ende des Menschen und des Humanismus geplappert wird. Vgl. de Beauvoir (1966): *Les belles images*, Paris, S. 130ff: „[...] Jean-Charles et Dufrene sont d’accord (ils ont les mêmes lectures), l’idée d’homme est à réviser, et sans doute va-t-elle disparaître, c’est une invention du XIX^e siècle, aujourd’hui périmée [...]“ (ebd., S.131).

12 Vgl. Dosse (1991) a.a.O., S. 403.

13 Vgl. Michel Foucault (1966a): Gespräch mit Madeleine Chapsal. (Entretien avec Madeleine Chapsal. In: *La Quinzaine littéraire* 5, 16. Mai 1966), hier zitiert nach Michel Foucault (1994), a.a.O., Bd.1, S. 664.

14 Michel Foucault (1966b): Ist der Mensch tot? (L’homme est-il-mort? In: *Arts et Loisier*, no 38, 15.-21. Juni 1966), hier zitiert nach Michel Foucault (1994), a.a.O., Bd. 1, S. 699.

15 Jean-Paul Sartre (1966): Jean-Paul Sartre répond. In: *L’ Arc*, a.a.O., S. 88. Ich zitiere aus dem französischen Original, da das Interview bislang nicht komplett ins Deutsche übersetzt wurde. Teilübersetzungen finden sich in: *Alternative* 54/1967, S. 129-133, sowie in Günther Schiwy (1984): *Der französische Strukturalismus. Mode – Methode – Ideologie*, Reinbek bei Hamburg, S. 212-217.

16 Sartre hatte Foucault vorgeworfen, er sei nicht in der Lage, Geschichte als dynamischen Prozess zu begreifen und dabei polemisch formuliert: „Mais il remplace

unter Pariser Intellektuellen, der sonst nicht einmal eine Fußnote in der Philosophiegeschichte verdient hätte. Aus der Distanz von heute aus betrachtet, ging es im Kern der Auseinandersetzung um die prinzipielle Frage nach dem theoretischen Ausgangspunkt für eine kritische Gesellschaftstheorie. Denn was ihr politisch-praktisches Engagement anging, waren Foucault und Sartre nicht sonderlich weit auseinander. Zeitlebens haben sich beide für die Rechte der Schwachen und Unterdrückten eingesetzt. Sartres leidenschaftliche Parteinahme gegen die imperialistischen Kriege in Algerien und Vietnam, sein Protest gegen die sowjetischen Interventionen in Ungarn und der ČSSR, sein kritisch-solidarischer Einsatz für die protestierenden Arbeiter und Studenten 1968 oder seine Verurteilung der Haftbedingungen der RAF-Häftlinge in Stuttgart-Stammheim unterscheiden sich auf der normativen Ebene nicht wesentlich von Foucaults politischer Arbeit in Selbsthilfegruppen der gesellschaftlich Ausgegrenzten, der Homosexuellen, der Psychiatrie- und Gefängnisinsassen, der Unterstützung von Hilfsaktionen für vietnamesische Boat-People oder dem öffentlichen Protest gegen das Kriegsrecht in Polen und das Verbot der Gewerkschaft Solidarność. Beide führten in der politischen Öffentlichkeit einen konsequenten, moralisch imprägnierten Kampf um den Schutz der Würde des Individuums, für Selbstbestimmung und für die Verbesserung der Lebensbedingungen konkreter Menschen.

Was allerdings die theoretische Begründung dieses Engagements angeht, könnten die Ansätze kaum gegensätzlicher sein. Foucault positioniert sich grundsätzlich gegen Sartres Konzeption einer historisch-strukturellen Anthropologie, wie sie dieser seit der „Critique de la raison dialectique“¹⁷ vertrat. Sartres konkretem Humanismus, den dieser aus der Kritik am klassisch-bürgerlichen Humanismus entwickelte, indem er versuchte, eine Gesellschaftstheorie zu

le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités“ (Sartre (1966), a.a.O., S. 87). Foucault reagiert darauf drei Jahre später: „Muß man die letzten Müßiggänger darauf hinweisen, daß ein ‚Tableau‘ (und wahrscheinlich in allen möglichen Bedingungen des Wortes) formal eine ‚Serie von Serien‘ ist? Auf jeden Fall ist es kein kleines festes Bild, das man vor eine Laterne stellt – zur Enttäuschung der kleinen Kinder, die in ihrem Alter freilich die Belebtheit des Kinos vorziehen.“ (Michel Foucault (1969): Archäologie des Wissens, Frankfurt/M. 1981, S. 20, Anmerkung (L' Archéologie du savoir, Paris)).

17 Vgl. Jean-Paul Sartre (1960): Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis, Reinbek bei Hamburg, 1967; sowie ders. (1960a): Fragen der Methode, Reinbek bei Hamburg 1999 (Critique de la raison dialectique, Tome I: Théorie des ensembles pratiques, Paris).

entwerfen, die von einem individuellen Praxisbegriff ausgeht, setzte Foucault einen theoretischen Antihumanismus entgegen, der für die Gesellschaftsanalyse den konkreten Menschen nicht nur methodisch einklammert und damit jeglichen Versuchen einer anthropologisch fundierten Begründung von Gesellschaftskritik eine Absage erteilt.¹⁸ Foucault blickt gewissermaßen von außen auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und versucht subjektübergreifende Regelsysteme und Herrschaftsstrukturen als Machtmechanismen zu beschreiben, während Sartre von innen, aus der Perspektive des entfremdeten Individuums eine Gesellschaftskritik zu formulieren versucht. Vom jeweiligen Selbstverständnis der Kontrahenten schließen sich diese Theorieansätze gegenseitig aus. Foucault verdinglicht in den Augen Sartres den Kapitalismus, weil er nicht in der Lage sei, die Dynamik der Geschichte und die Logik gesellschaftsverändernder Praxis zu erfassen. Sartre ist aus der Perspektive Foucaults nicht fähig, die Logik des Systems zu denken, weil er der Ideologie des Menschen aufsitze und nicht begreife, dass das Individuum nicht mehr als ein Systemeffekt sei. Insofern hatte der Marxist Lucien Sève Recht, als er schrieb:

„Le débat entre structuralisme et philosophie ‚humaniste‘ est donc, si l’on peut dire, structurellement sans solution, puisque chaque doctrine est à la fois et sans réplique réfutée et réfutante; situation d’ailleurs classique dans l’histoire de la pensée, mais qui atteste sans l’ombre d’un doute que chacune des deux est prisonnière de limitations idéologiques.“¹⁹

Ob die Debatte deshalb für das Selbstverständnis kritischer Gesellschaftstheorie zwangsläufig unergiebig war, ist damit allerdings noch nicht entschieden. Die Arbeiten von Sartre und Foucault verhalten sich unter gesellschaftstheoretischen Gesichtspunkten gewissermaßen spiegelverkehrt: Sartre denkt aus der Teilnehmerperspektive. Sein Ausgangspunkt ist die individuelle Praxis des menschlichen Subjekts:

„Der Bereich der Philosophie ist der Mensch, das heißt, jedes andere Problem kann nur in bezug auf den Menschen erfaßt werden. [...] Alles, was die Welt in philosophischer Hin-

18 „Les mots et les choses“ lässt sich in gewisser Hinsicht durchaus als ein Buch gegen Sartre lesen. Offenbar war die Urfassung des Textes mit zahlreichen direkten Angriffen gegen Sartre gespickt, die allerdings für die Druckversion entfernt wurden. Vgl. Eribon (1991), a.a.O., S. 221.

19 Lucien Sève (1971): Sur le structuralisme. In: ders., Structuralisme et dialectique, Paris 1984, S. 137.

sicht betrifft, ist die Welt, in der sich der Mensch befindet, und zwar notwendigerweise die Welt, in der der Mensch in bezug auf den Menschen ist, der sich in der Welt befindet.“²⁰

Wenn es eine Logik des gesellschaftlichen Zusammenhangs gibt, dann ist sie für ihn nur aus der Perspektive der Individuen verstehbar. Wenn es einen Maßstab der Gesellschaftskritik gibt, dann findet Sartre ihn dort. Foucault beansprucht dagegen, die Beobachterperspektive einzunehmen:

„Wir haben die Generation Sartres gewiss als eine mutige, großzügige Generation empfunden, die dem Leben, der Politik, der Existenz mit großer Leidenschaft begegnete... Aber wir haben etwas anderes entdeckt, eine andere Leidenschaft: die Leidenschaft für den Begriff und für das ‚System‘, wie ich es einmal nennen möchte...“²¹

Sartres praxisphilosophische Fragen nach einem Subjekt und damit nach einem Sinn der Geschichte stellen sich für ihn nicht mehr. Foucault interessiert sich für die Funktionslogik der systemischen Mechanismen, durch die der Spielraum menschlichen Handelns vorgegeben ist.

Lucien Sèves Versuch, diese gegensätzlichen Zugangsweisen als allein aus ideologischen Gründen beschränkte abzutun, greift aber zu kurz, handelt es sich doch für die Fragestellung einer kritischen Gesellschaftstheorie um ein methodisches Problem. Beide Ansätze lassen sich – trotz der scheinbar unüberwindbaren Differenzen, wie sie im Humanismusstreit zu Tage getreten sind, und trotz der auf den ersten Blick konzeptionellen Unvereinbarkeit – als jeweils konsequente Versuche begreifen, eine der beiden Linien eines Programms kritischer Gesellschaftstheorie zu verfolgen, die im Zuge des 20. Jahrhunderts schrittweise auseinandergetreten sind und sich heute zum Teil in abgewandelten Formen in der Opposition von Handlungstheorie und Systemtheorie wiederfinden.²² Die Ausgangsthese dieser Arbeit ist, dass sich Sartre und Foucault als zwei extreme Protagonisten lesen lassen, die jeweils eines der beiden Momente stark machen, die in der ursprünglichen Konzeption kritischer Gesellschaftstheorie in der Nachfolge von Marx einmal als unauflöslich miteinander verschränkt gegolten haben:

20 Jean-Paul Sartre (1966a): Die Anthropologie. In: ders., Mai '68 und die Folgen. Reden, Interviews, Aufsätze 2, Reinbek bei Hamburg 1975, S. 78 (L'anthropologie. Cahiers de philosophie 2, 1966).

21 Foucault (1966a), a.a.O., Bd. 1, S. 664.

22 Vgl. Jürgen Habermas (1981): Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/Main, dritte durchgesehene Auflage 1985, Bd. II, S. 302f.

in der Einheit von Emanzipationstheorie und Gesellschaftsanalyse.²³ Eine kritische Gesellschaftstheorie also, die für sich beansprucht, wissenschaftliche Diagnose des gesellschaftlichen Seins als Systemzusammenhang einerseits zu sein und mit Rücksicht auf die durch Unterdrückungs- und Missachtungserfahrungen gespeisten Ansprüche und Hoffnungen der vergesellschafteten Individuen andererseits, konkrete Möglichkeitsbedingungen gesellschaftlicher Transformation angeben zu können. Diesen theoriestrategischen Ansatz, der einmal den Kern der marxischen Kapitalismustheorie bildete, müsste eine zeitgemäße Gesellschaftstheorie weiterverfolgen können, so sie sich als kritisch versteht. Dabei darf sie sich freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein solches Unterfangen, und nicht nur weil sich die durch einen blinden Geschichtsobjektivismus motivierte marxische Revolutionstheorie historisch längst erledigt hat, heutzutage weitaus bescheidenere Ambitionen haben muss. Angesichts eines zum globalen System erwachsenen kapitalistischen Weltmarktes und mangels theoretisch wie praktisch tragfähiger Alternativen muss eine kritische Gesellschaftstheorie zumindest derzeit auf universale Entwürfe verzichten. So wie es aussieht, hat sie sich zurzeit damit zu begnügen, eher bescheidenere Absichten zu formulieren, in dem sie die berechtigten Geltungsansprüche gesellschaftlicher Akteure und Gruppen ernst nimmt und zugleich in der Analyse gesellschaftlicher Zusammenhänge punktuelle Veränderungsmöglichkeiten auszumachen sucht. Um die kritische Traditionslinie weiterverfolgen zu können, muss eine moderne Theorie der Gesellschaft aber selbstverständlich auch den heutigen theoretisch-wissenschaftlichen Standards genügen. Einen Beitrag dazu können Versuche liefern, ältere Ansätze kritisch zu rekonstruieren, um auf diesem Weg ihr Potenzial für eine moderne Gesellschaftstheorie zu überprüfen. Das ist das Vorhaben dieser Arbeit, die beim Humanismusstreit zwischen Sartre und Foucault von 1966 ihren Ausgang nimmt.

Facetten der Debatte zwischen Strukturalismus und Existentialismus: Althusser und Lévi-Strauss gegen Sartre

Die Brisanz der Humanismusdebatte in Frankreich ist nur im historischen Kontext der 1960er Jahre zu verstehen. Die Anziehungskraft des seit Kriegsende – vor allem durch die Person Sartres – dominierenden Existentialismus als intel-

23 Vgl. Axel Honneth (1989): Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus. In: Hans Leo Krämer/Claus Leggewie (Hg.), Wege ins Reich der Freiheit. André Gorz zum 65. Geburtstag, Berlin, S. 86-106.

lektuelle Mode begann zu schwinden. Das Pathos des Engagements hatte seinen rebellischen Reiz eingebüßt. Dafür war seit Mitte der 50er Jahre durch den Strukturalismus eine intellektuelle Gegenströmung entstanden, die sich auf die Sprachtheorie von Ferdinand de Saussure²⁴ berief und mit dem Ethnologen Claude Lévi-Strauss ihren ersten Vertreter fand, der de Saussures als strukturelle Linguistik gedeutete Analysemethode auf gesellschaftliche Phänomene übertrug.²⁵ Etwa von Anfang der 60er Jahre an hatte der Strukturalismus den Existentialismus als intellektuelle Mode abgelöst.²⁶

Hinzu kommt, und das ist zum Verständnis des politisch-ideologischen Hintergrundes der theoretischen Auseinandersetzung von größerer Bedeutung, die Rolle der Kommunistischen Partei Frankreichs (KPF). Die einst stramm stalinistisch orientierte KPF sah sich nach dem Tod Stalins und insbesondere nach der Geheimrede von Chruščev auf dem XX. Parteitag der KPdSU 1956, der darauf folgenden Liberalisierung im Einflussbereich der Sowjetunion und der kurz danach erfolgten Niederschlagung der Ungarischen Revolution zu manch abenteuerlichen ideologischen Manövern genötigt. Sartre, der anfangs treu zur KP stand, hatte nach dem Einmarsch in Ungarn 1956 seine kritische Gefolgschaft aufgekündigt.²⁷ Maurice Merleau-Ponty war schon gegen Ende der 40er Jahre in seiner Streitschrift „Humanisme et terreur“²⁸ zum Kommunismus im Allgemeinen und zur KPF im Besonderen auf Distanz gegangen.

In diesem politischen Zusammenhang und insbesondere nach der ideologischen Verunsicherung durch die Enthüllung der stalinschen Verbrechen auf dem XX. Parteitag war es innerhalb der französischen KP zu Diskussionen über die parteigültige Interpretation des marxschen Werkes gekommen. Dabei hatte sich vor allem Roger Garaudy hervorgetan. Garaudy, damals Mitglied des Zentral-

24 Vgl. Ferdinand de Saussure (1915): *Cours de linguistique générale*, Lausanne; hier zitiert nach der Ausgabe Paris 1972.

25 Über die Rezeption von de Saussure im Strukturalismus vgl. auch: Manfred Frank (1983): *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt/M., insbesondere S. 40ff.

26 Vgl. Schiwy (1984), a.a.O., S. 13ff; Jean-François Lyotard (1989): *Eine subtilere Form des Widerstands ... Ein Gespräch mit Mathias Richter*. In: *Politik und Ästhetik am Ende der Industriegesellschaft. Zur Aktualität von Herbert Marcuse*. Sonderheft TÜTE – Tübinger Termine, Tübingen, September 1989, S. 27ff.

27 Vgl. Jean-Paul Sartre (1956/57): *Das Gespenst Stalins*. In: ders., *Krieg im Frieden 2. Reden, Polemiken, Stellungnahmen 1952-1956*, Reinbek bei Hamburg 1982, S. 215-332 (*Le fantôme de Staline*. In: „*Les temps modernes* 129/130/131).

28 Vgl. Maurice Merleau-Ponty (1947): *Humanismus und Terror*. 2 Bde., Frankfurt/M. 1966 (*Humanisme et terreur*, Paris).

komitees der Partei, interpretierte das Phänomen des Stalinismus nicht nur als Abweichung von der reinen Lehre des Marxismus-Leninismus, sondern forderte einen veränderten Umgang mit den Werten des bislang in der Partei als bürgerlich verteufelten Humanismus. Konsequenterweise begann Garaudy in der zweiten Hälfte der 50er Jahre sich sowohl mit dem Existentialismus Sartres als auch mit christlich motivierten phänomenologischen und existenzphilosophischen Ansätzen auseinanderzusetzen und versuchte diese zu integrieren.²⁹ Garaudys Annäherung des Marxismus ging einher mit dem Plädoyer für einen „marxistischen Humanismus“.³⁰

In diesem Klima allmählicher theoretischer Beweglichkeit innerhalb der KPF formulierte Louis Althusser, der sich ebenfalls vorsichtig vom Parteidogmatismus absetzte, die Gegenposition eines theoretischen Antihumanismus. Althusser's symptomatische Marx-Lektüre verwarf die anthropologisch argumentierenden Frühschriften, auf die sich Garaudy unter anderem berief, als noch dem hegelschen Idealismus verhaftet, konstatierte einen wissenschaftstheoretischen Bruch im Denken von Marx und schrieb erst dem Spätwerk wahrhaft wissenschaftlich-revolutionären Charakter zu.³¹ Für Althusser gehörte jede Art von philosophisch begründetem Humanismus ins Reich der Ideologie.³² Ungeachtet einer politisch-strategischen Bedeutung, die Althusser ihm innerhalb des Klassenkampfes durchaus zubilligte, beharrte er darauf, dass der Humanismus kein theoretisch tragfähiges Konzept für eine marxistische Gesellschaftstheorie sein könne.³³ Althusser grenzt somit – ähnlich wie Foucault, jedoch durch ein anderes Erkenntnisinteresse motiviert, nämlich einer wissenschaftlichen Rechtfertigung

29 Vgl. Roger Garaudy (1960): *Perspectives de l'homme. Existentialisme, Pensée catholique, Marxisme*, Paris. Dies führte unter anderem 1962 zu einer öffentlichen Diskussion zwischen Garaudy, Sartre, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier und Jean Orcel. Vgl. *Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel*, Frankfurt/M. 1966 (*Marxisme et Existentialisme*, Paris 1962).

30 Zu den Parteitaktischen Hintergründen dieses theoretischen Manövers vgl. Bruno Schoch (1980): *Marxismus in Frankreich seit 1945*, Frankfurt am Main/New York, S. 208ff.

31 Vgl. Althusser (1965), a.a.O., hier zitiert nach der Ausgabe Paris 1986, S. 27.

32 Vgl. ebd., S. 233f, insbesondere S. 234: „La rupture avec toute anthropologie ou tout humanisme *philosophique* n'est pas un détail secondaire: elle fait un avec la découverte scientifique de Marx.“ (Hervorhebung im Originaltext).

33 Vgl. hierzu auch: Étienne Balibar (1991): *Tais-toi encore, Althusser!* In: ders., *Écrits pour Althusser*, Paris, S. 71ff.

des Marxismus – den Bereich der Theorie klar von jeglichen an normativen Maßstäben orientierten Vorstellungen von Humanismus ab. Damit war die Humanismusdebatte auch innerhalb der KPF eröffnet, die allerdings offiziell schon nach kurzer Zeit auf einer Sitzung des Zentralkomitees der Partei durch einen Formelkompromiss beendet wurde.³⁴

Aus der historischen Distanz betrachtet, ist an dieser Debatte das jeweilige theoretische Verständnis von Gesellschaft aufschlussreich. Die politisch-taktischen Interessen, die die Kontrahenten aufgrund der parteiinternen Machtverhältnisse verfolgt haben mögen, und der ideologische Gehalt der einzelnen Positionen, der weitgehend der politischen Binnenlogik kommunistischer Parteien geschuldet ist, können dafür außer Acht gelassen werden. Garaudy versuchte eine theoretische Öffnung des Parteimarxismus, um im Dialog mit christlichen und existentialistischen Ansätzen die Rolle der individuellen Praxis aufzuwerten. Seine Problemstellung war – neben taktischen Erwägungen –, wie ein politisches Bündnis mit dem als fortschrittlich erachteten Teil des Bürgertums erreicht werden könnte, auf theoretisch-praktischer Ebene ganz klar in der Dimension des Handelns im historischen Kontext des Klassenkampfes gelagert. Althusser hingegen beanspruchte mit seiner Marx-Lektüre, das System zu denken: die gesellschaftliche Totalität als „[u]n tout complexe structuré ,déjà donné“.³⁵ Die konkrete menschliche Praxis kommt auf der so zugeschnittenen Analyseebene nicht vor. Sein theoretischer Zugriff war auf den gesellschaftlichen Regelmechanismus in seiner konkreten historischen Form angelegt. Das marxische Spätwerk bot ihm hierfür das theoretische Rüstzeug, das er nicht allein als geeignet für die Analyse der Logik kapitalistischer Warenproduktion ansah. Es sollte auch zur Beschreibung des Strukturzusammenhanges von ökonomischer Basis und ideologischem Überbau sowie der Dynamik des Klassenkampfes dienen.³⁶ Für

34 Zur Genese der Frontlinien im Humanismusstreit innerhalb der KPF und den politischen Hintergründen vgl. Robert Geerlandt (1978): *Garaudy et Althusser. Le débat sur l'humanisme dans le parti communiste français et son enjeu*, Paris. Die offizielle Formulierung der Partei, die nach der ZK-Sitzung von Argenteuil im März 1966 verkündet wurde, lautete: „Le marxisme est l'humanisme de notre temps, parce qu'il fonde sa démarche sur une conception rigoureusement scientifique du monde.“ Zitiert nach Geerlandt, ebd., S. 36.

35 Vgl. Althusser (1965), a.a.O., S. 198ff.

36 Es soll an dieser Stelle nicht erörtert werden, inwieweit Althusser's Marx-Interpretation tatsächlich durch die Quellen gedeckt ist. Dazu gibt es zahlreiche Arbeiten, die zum Teil zu recht unterschiedlichen Resultaten kommen. Vgl. etwa Alfred Schmidt (1969): *Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte*. In: ders. (Hg.), *Bei-*

Althusser erschien das marxische Analyseinstrumentarium offenbar sogar noch auf nichtkapitalistische Gesellschaften anwendbar. Das schlug sich nicht zuletzt in seiner vehementen Ablehnung des seitens der Vertreter des ‚marxistischen Humanismus‘ akzeptierten Begriffs des ‚Personenkultes‘ nieder, den er in einer Auseinandersetzung mit dem britischen Marxisten John Lewis als unwissenschaftlich und von daher untauglich für die Analyse des Stalinismus abqualifizierte.³⁷ Eine wirklich marxistische Herangehensweise an das Phänomen des Stalinismus habe hingegen neben dem gesamten Überbau der sowjetischen Gesellschaft inklusive Partei und Staat auch die ökonomische Basis samt den Produktionsverhältnissen, Klassenverhältnissen und den aktuellen Formen des Klassenkampfes zu durchleuchten.³⁸

Althussters methodischer Zugang ist die Beobachterperspektive. Eine theoretische Herangehensweise zum Verständnis gesellschaftlicher Prozesse über ein wie auch immer konzipiertes historisches Subjekt fällt unter sein Verdikt „Humanismus“ als „bürgerlicher Ideologie“. Seine Argumentation in der Antwort auf Lewis zielte im Grunde auf dessen „Maître inavoué“,³⁹ wie er schreibt. Der theoretische Gegner hieß weder Lewis noch Garaudy, sondern, und trotz dessen

träge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt/M., S. 194-265; ders. (1971): *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, München; Urs Jaeggi (1976): *Theoretische Praxis. Probleme eines strukturalen Marxismus*, Frankfurt/M.; Axel Honneth (1977): *Geschichte und Interaktionsverhältnisse. Zur strukturalistischen Deutung des Historischen Materialismus*. In: Jaeggi/ders. (Hg.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M., S. 405-449. Zur Frontstellung der strukturalistischen und hegelianischen Tradition innerhalb des Westlichen Marxismus vgl. auch: Mathias Richter (1989): *György Lukács et Louis Althusser: deux interprétations de Marx*. Unveröffentlichte *Maîtrise de philosophie*, Paris-Nanterre. Für den hier skizzierten Zusammenhang genügt die Darstellung des methodischen Anspruchs von Althussters theoretischem Antihumanismus.

37 „Parce que la ‚critique des erreurs‘ de Staline (dont certaines se sont – et en quel nombre! – avérées des crimes) a été conduite d’une manière étrangère au marxisme.“; Louis Althusser (1972): *Réponse à John Lewis*, Paris, S. 65.

38 Vgl. ebd., S. 65f. Es muss an dieser Stelle offenbleiben, was ein so angelegtes Theorieprogramm zum Verständnis des Stalinismus beitragen könnte und vor allem, was dessen kritischen Gehalt angeht. Dazu wäre neben einem methodischen Vergleich mit konkurrierenden Theorieansätzen eine kritische Bewertung der historischen Fakten notwendig. Auch die parteiinterne ideologische und machtpolitische Konstellation müsste vermutlich berücksichtigt werden.

39 Vgl. ebd., S. 43.

radikaler Distanzierung vom bürgerlichen Humanismus, Jean-Paul Sartre, „le philosophe de la ‚liberté-humaine‘“.⁴⁰ Für Althusser gab es weder einen Menschen als entfremdetes Wesen⁴¹ noch daraus zu folgernde humanistische Werte, anhand derer sich eine Entwicklungslogik der Geschichte skizzieren ließe. Die Geschichte war für ihn ein „Prozess ohne Subjekt noch Ziel“.⁴² Der Humanismus verkörperte auf gesellschaftstheoretischer Ebene nichts anderes als die ideologische Kehrseite eines bürgerlichen Ökonomismus.⁴³ Damit meinte Althusser, dass von der bürgerlichen, der hegelschen Dialektik sich verpflichtet fühlenden Gesellschaftstheorie gewissermaßen analog zur Konstruktion eines Motors der Geschichte aus einem ideologischen Wesensbegriff vom Menschen, ein Wesen des gesellschaftlichen Seins aus den Zwängen der Ökonomie abgeleitet werde. Aus der Perspektive des theoretischen Antihumanismus hingegen gibt es keine frei handelnden Subjekte, sondern lediglich nach den vorgegebenen Regeln einer Gesellschaftsformation Agierende:

„[...] considérés comme *agents*, les individus humains ne sont pas des sujets ‚libres‘ et ‚constituants‘ au sens philosophique de ces termes. Ils agissent dans et sous les déterminations des *formes d’existence* historique des rapports sociaux de production et de reproduction [...]“.⁴⁴

Sartre reagierte auf Althusser seit den frühen 60ern immer wieder formulierte Angriffe vergleichsweise moderat. Obwohl es bereits Anfang der 60er auf einer öffentlichen Veranstaltung zu einem äußerst harten verbalen Schlagabtausch zwischen Sartre auf der einen und Althusser und seinem Schülerkreis auf der anderen Seite gekommen war, bei dem es um die Möglichkeit historischer Praxis und die Rolle des Subjekts ging,⁴⁵ hielt sich Sartre – anders als in der Auseinandersetzung mit Foucault – ziemlich zurück. 1969 gestand er Althusser

40 Vgl. ebd.

41 Vgl. ebd., S. 97.

42 Vgl. ebd., S. 91.

43 Vgl. ebd., S. 79.

44 Ebd., S. 92 (Hervorhebungen i.O.).

45 Vgl. Annie Cohen-Solal (1985): Sartre. 1905-1980, Paris, S. 747. Cohen-Solal zufolge fand die Debatte, von der es keine Dokumentation gibt, 1960 oder 1961 in der Pariser École Normale Supérieure statt.

sogar zu, „durchaus originale Forschungen“ zu betreiben.⁴⁶ An der Sache änderte dies freilich nichts. Sartre stellte den methodischen Zugang Althusserers zwar nicht prinzipiell infrage, beharrte aber immer darauf, dass dadurch höchstens eine Zustandsbeschreibung der Gesellschaft geleistet werden könne. Die Reichweite seiner Theorie sei insofern begrenzt, in ihrer Totalität könne die Gesellschaft so nicht erfasst werden. Althusser, so Sartre bereits drei Jahre zuvor in seinem Generalangriff gegen den Strukturalismus, sei nicht in der Lage, die Praxis des Individuums begrifflich zu erfassen und könne deshalb nur starre Strukturen, aber nicht die Dynamik der Geschichte beschreiben, weshalb ihm das grundlegende Spannungsverhältnis zwischen Mensch und Struktur, zwischen der Bedingtheit des Menschen durch die Struktur und dem Überschreiten derselben durch den Menschen entgleite: „Mais Althusser ne voit pas qu’il y a une contradiction permanente entre la structure pratico-inerte et l’homme qui se découvre conditionné par elle.“⁴⁷

Fast parallel zu der auf das marxistische Terrain abgestellten Debatte mit Althusser entwickelte sich eine andere Facette des Humanismusstreites über den methodischen Status der Anthropologie. Auch gegenüber dieser von Claude Lévi-Strauss Anfang der 60er Jahre eröffneten Polemik verhielt sich Sartre, der in der „Critique de la raison dialectique“ an mehreren Stellen konstruktiv auf Lévi-Strauss’ frühe Schrift über „Les structures élémentaires de la parenté“ einging,⁴⁸ noch eher zurückhaltend und versöhnlich.⁴⁹ Im Schlusskapitel von „La

46 Vgl. Jean Paul Sartre (1969): Das Risiko der Spontaneität, die Logik der Institution. In: Rossana Rossanda: Über die Dialektik von Kontinuität und Bruch, Frankfurt/M. 1975, S. 149.

47 Sartre (1966), a.a.O., S. 93.

48 Vgl. Claude Lévi-Strauss (1949): Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt/M. 1981 (Les structures élémentaires de la parenté, Paris); vgl. Sartre (1960), a.a.O., S. 112ff, 493, 510ff, 534, 538, 697f.

49 Eine Ausnahme stellt eine Interviewpassage aus dem Jahr 1965 dar, in der Sartre gegen Lévi-Strauss offen polemisiert, wenn er sagt: „Lévi-Strauss weiß nicht, was das ist, dialektisches Denken, er weiß es nicht, und er kann es auch gar nicht wissen. Wer schreibt, ‚die Dialektik dieser Dichotomie‘ ist natürlich ganz unfähig, ein dialektisches Denken zu verstehen.“ Und wenig später wirft er ihm sogar vor, „[...] daß er nicht begreift, was ich sagen will [...]“. Vgl. Jean-Paul Sartre (1965): Der Schriftsteller und seine Sprache. Interview mit Pierre Verstraeten. In: ders., Was kann Literatur? Interviews, Reden, Texte 1960-1976, Reinbek bei Hamburg 1979, S. 117f (L’écivain et sa langue. In: Revue d’esthétique 3/4, Juli/Dezember 1965).

pensée sauvage“⁵⁰ entwickelte Lévi-Strauss, ausgehend von einer Kritik an Sartres Unterscheidung von analytischer und dialektischer Vernunft, einen Frontalangriff auf dessen Konzeption des Zusammenhanges von menschlicher Praxis und Geschichte,⁵¹ indem er gleich zu Beginn klar machte: „[...] wir meinen, daß das letzte Ziel der Wissenschaft vom Menschen nicht das ist, den Menschen zu konstituieren, sondern das, ihn aufzulösen.“⁵² Lévi-Strauss sprach von den Relikten eines „transzendentalen Humanismus“, der noch an die „Äquivalenz zwischen dem Begriff der Geschichte und dem der Menschheit“ glaube.⁵³ Anders als Althusser zog er jedoch die epistemologische Grenze zu einer vom Begriff des Menschen ausgehenden Gesellschaftstheorie nicht zwischen Ideologie und strenger Wissenschaft, sondern begnügte sich damit, Sartres historisch-strukturelle Anthropologie quasi zum Gegenstand der eigenen ethnologischen Forschung zu erklären und sie ins Reich der Mythologie einzuordnen.⁵⁴ Insofern ähnelt das Argument in gewisser Hinsicht dem Foucaults, der Sartres praxisphilosophischen Ansatz nur wenige Jahre später ins 19. Jahrhundert einordnen und von daher höchstens noch für wissenschaftshistorisch von Interesse halten wird.

Dass Lévi-Strauss seine Humanismuskritik an der Frage des Verhältnisses von analytischer und dialektischer Vernunft ansetzt, ist freilich kein Zufall. Denn gerade hier zeigen sich die methodisch grundlegenden Differenzen. Weil Sartre die Welt vom Menschen her denkt, ist für ihn die analytische Vernunft insofern begrenzt, als sie sich in der reinen Beobachterperspektive auf die äußerliche Welt der Objekte richtet. Erst die dialektische Vernunft, die im Vollzug menschlicher Praxis die zeitliche Dimension des Objektes als sowohl hergestellt wie überschreitbar erfassen kann, weist der relativen Wahrheit der analytischen Vernunft ihren Ort innerhalb der Totalität.⁵⁵ Insofern unterliegt der Geltungsbereich der dialektischen Vernunft aber zugleich auch einer Beschränkung. Sie umfasst lediglich den Bereich gesellschaftlich-historischer Praxis. Dialektik gibt es nur

50 Vgl. Lévi-Strauss (1962), a.a.O., hier zitiert nach: ders.: *Das wilde Denken*, Frankfurt/M. 1973, S. 282ff.

51 Es sei hier dahingestellt, inwieweit Lévi-Strauss Sartres Begrifflichkeit, ob willentlich oder nicht, grundlegend missversteht. Vgl. dazu Alfred Schmidt (1988): *Lévi-Strauss versus Sartre*. In: Traugott König (Hg.), *Sartre. Ein Kongreß*, Reinbek bei Hamburg, S. 302f.

52 Lévi-Strauss (1962), a.a.O., S. 284.

53 Vgl. ebd., S. 302.

54 Vgl. ebd., S. 287 (Anm.), 292f.

55 Vgl. Sartre (1960), a.a.O., S. 97f.

dort, wo es handelnde Menschen gibt. Aus Sartres Sicht kann es deshalb keine Dialektik der Natur geben.⁵⁶

Die Vorgehensweise von Lévi-Strauss ist genau umgekehrt. Auch er versteht die dialektische Vernunft als eine Erweiterung der analytischen. Gemeint ist damit aber etwas grundlegend anderes. Für ihn ist die dialektische Vernunft der Ausgangspunkt eines in gewisser Hinsicht an ein hermeneutisches Verfahren erinnernden Objektzuganges, indem der Ethnologe versucht, das Denken einer anderen Gesellschaft zu verstehen. Ziel dieser Operation ist aber nicht, und dies ist der Vorwurf gegenüber Sartre, eine Analogie zwischen der dialektischen Konstitution des Forschungsgegenstandes und einem vermeintlich dialektischen Zugang dieser untersuchten Mitglieder einer anderen Gesellschaft zu ihrer Welt herzustellen.⁵⁷ In einer knappen Formulierung ausgedrückt: „[...] aus der Tatsache, daß jede Erkenntnis des Anderen dialektisch ist, folgt nicht, daß das Ganze des Anderen vollständig dialektisch ist.“⁵⁸ Lévi-Strauss beansprucht, und damit versucht er die Binnenperspektive zu überschreiten, mithilfe eines analytischen Verfahrens die Regeln des untersuchten gesellschaftlichen Handelns zu rekonstruieren, indem er die jeweiligen Strukturelemente isoliert und deren logischen Zusammenhang in einem Modell wieder neu zusammensetzt, um so auf lange Sicht „eine *allgemeine Form*, [...] für die verschiedenen Äußerungen des sozialen Lebens zu finden [...]“.⁵⁹ Lévi-Strauss verfährt gewissermaßen so, wie Roland Barthes die „strukturalistische Tätigkeit“ beschreibt.⁶⁰ Es geht ihm gerade darum, die analytische Vernunft, die „einen beträchtlichen Platz in allen Gesellschaften einnimmt, [...] dort wiederzufinden“.⁶¹ Die Unterscheidung zwischen den Formen dialektischer und analytischer Vernunft hält Lévi-Strauss für gegenstandslos, da aus seiner Sicht jede Vernunft dialektisch ist.⁶² Die von ihm avisierte Erweiterung der analytischen Vernunft bedeutet demzufolge – genau entgegengesetzt zu Sartre – nicht deren Ergänzung und Überwindung

56 Vgl. ebd., S. 34f.

57 Vgl. Lévi-Strauss (1962), a.a.O., S. 288ff.

58 Ebd., S. 288.

59 Vgl. ders. (1958): *Strukturelle Anthropologie I*, Frankfurt/M. 1967, S. 390f (Anthropologie structurale, Paris; Hervorhebung i.O.), vgl. auch ebd., S. 388.

60 Vgl. Roland Barthes (1963): *Die strukturalistische Tätigkeit*. In: *Kursbuch 5*, 1966, S. 191: „Das Ziel jeder strukturalistischen Tätigkeit sei sie nun reflexiv oder poetisch, besteht darin, ein ‚Objekt‘, derart zu rekonstituieren, daß in dieser Rekonstitution zutage tritt, nach welchen Regeln es funktioniert (welches seine ‚Funktionen‘ sind).“

61 Vgl. Lévi-Strauss (1962), a.a.O., S. 290.

62 Vgl. ebd., S. 289.

durch die dialektische, sondern in der Tat eine Ausweitung der analytischen Vernunft auf bislang unerkanntes Terrain.

Unabhängig von den normativen Implikationen der Zivilisationskritik, die Lévi-Strauss mit dieser Herangehensweise betreibt – seine Humanismuskritik zielt indirekt sogar auf eine erweiterte, von einem Ethnozentrismus gereinigte Humanität⁶³ –, methodisch wird hier beansprucht, die hermeneutisch-einfühlende Perspektive der individuellen Praxis zu verlassen und auf ein analytisches, mit den Mitteln der strukturalen Linguistik angereichertes Verfahren aus der Beobachterperspektive umzustellen, das auch noch in der Lage ist, den eigenen Standpunkt zu objektivieren.⁶⁴ Das Erkenntnisziel ist, durch die formale Zergliederung mythischer Gebilde archaischer Gesellschaften universale Regeln der Austausch-, Verwandtschafts- und Kommunikationsbeziehungen herauszuarbeiten, um schließlich zu den allgemeinen Prinzipien menschlicher Denkformen zu gelangen. Der Gegensatz zu Sartre könnte nicht größer sein: Denken ist nicht Praxisvollzug, sondern beides ist erst auf der Basis objektiver Strukturen des psychischen Mechanismus des Menschen möglich. Und diese gilt es zu finden. Lévi-Strauss beansprucht sozusagen, die objektiven Bedingungen der Möglichkeit des sartreschen Praxisbegriffs aufzuweisen:

„Wir bestreiten nicht, daß die Vernunft sich auf dem praktischen Feld entwickelt und wandelt: die Art und Weise, wie der Mensch denkt, ist der Ausdruck seiner Beziehungen zur Welt und zu den Menschen. Aber damit die Praxis als Denken gelebt werden kann, muß zunächst (in einem logischen und nicht historischen Sinn) das Denken existieren: seine Ausgangsbedingungen müssen also in der Form einer objektiven Struktur des psychischen Mechanismus und des Gehirns gegeben sein, ohne die es weder Praxis noch Denken geben würde.“⁶⁵

Im Zentrum der strukturalen Anthropologie steht demzufolge nicht der Mensch, sondern das ihm vorgeordnete Regelsystem, durch das er überhaupt erst in die Lage versetzt wird, dass er handeln kann. Der Materialismus von Lévi-Strauss ist kein historischer, sondern ein logischer, der demzufolge anders als Sartre die Differenz von Natur und Kultur nicht aus ontologischen, sondern lediglich aus

63 Vgl. hierzu Axel Honneth (1987): Ein strukturalistischer Rousseau. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss. In: ders., Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 1990, S. 93-112.

64 Vgl. Lévi-Strauss (1958), a.a.O., S. 389.

65 Ders. (1962), a.a.O., S. 303f.

methodologischen Gründen anerkennt.⁶⁶ Der menschliche Geist ist ein Ding unter anderen in der Welt, an dessen Funktionsregeln sich sowohl ablesen lassen muss, was seine Natur ist, als auch wie er die „Struktur des Draußen“ in einer symbolischen Form veranschaulicht.⁶⁷ Der Tod des Menschen ist für Lévi-Strauss, wie Alfred Schmidt folgerichtig schreibt, ein „[...] epistemischer Befund: das Ende seiner philosophisch begründeten Sonderstellung“.⁶⁸

Wie bereits oben angedeutet, hat Sartre dem Strukturalismus immer eine relative Berechtigung eingeräumt, solange er sich der Grenzen seiner theoretischen Reichweite bewusst bleibt. „Je ne suis nullement hostile au structuralisme quand le structuraliste reste conscient des limites de la méthode“,⁶⁹ so Sartre. Als Analysemethode der Humanwissenschaften ist er für ihn durchaus geeignet, den Ist-Zustand einer gesellschaftlichen Wirklichkeit zu beschreiben. Aus dieser Perspektive kann der Mensch als Untersuchungsgegenstand jeder Form von Anthropologie, also auch der strukturalen, in der Tat als ein Ding wie jedes andere konstituiert werden. So weit ist er mit Lévi-Strauss immer mitgegangen. Was Sartre ablehnt, ist ein methodischer Alleinvertretungsanspruch. Der Mensch in seiner Ganzheit geht darin nicht auf. Und deshalb beharrt er auf dessen Sonderstellung: „Der Mensch der Anthropologie ist Objekt, der Mensch der Philosophie ist Subjekt-Objekt.“⁷⁰

Für Sartre kann sich die Theorie deshalb schon aus erkenntnistheoretischen Gründen nie damit begnügen, allein die herrschenden Strukturen zu beschreiben, unter deren Voraussetzungen der Mensch denkt und handelt. Das würde bedeuten, diese zu verdinglichen – ein Vorwurf, den er ganz ähnlich auch gegen Althusser formuliert hatte. Um verstehen zu können, wie diese Strukturen sich historisch verändern, ist es laut Sartre unerlässlich, beim konkreten Menschen anzusetzen: „L’homme est pour moi le produit de la structure, mais pour autant qu’il la dépasse.“⁷¹ Methodisch bedeutet dies zumindest aus der Perspektive der Philosophie: „L’analyse structurale devrait déboucher sur une compréhension dialectique.“⁷²

66 Vgl. ebd., S. 284.

67 Vgl. ebd., S. 285 (Anm.).

68 Vgl. Schmidt (1988), a.a.O., S. 311.

69 Sartre (1966), a.a.O., S. 88.

70 Ders. (1966a), a.a.O., S. 78.

71 Ders. (1966), a.a.O., S. 90.

72 Ebd., S. 89.