

KRITIK

JEAN AMÉRY

Wider den Strukturalismus

Das Beispiel des Michel Foucault

Man mag nicht Inflation treiben mit Schlagworten, will auch nicht durch den Mißbrauch eines modischen Begriffs ein Werk und das Profil einer denkenden Persönlichkeit verfälschen. Mit solchen Skrupeln belastet hat man es dann recht schwer, über *Michel Foucault* und sein magnum opus »*Les Mots et les Choses*«, das seit einiger Zeit deutsch unter dem Titel »*Die Ordnung der Dinge*« (Suhrkamp 1971) vorliegt, zu sprechen. Ist Foucault Strukturalist — sofern diese Bezeichnung überhaupt einen guten Sinn hat? Er selbst sagt nein, mit aller Deutlichkeit. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe heißt es:

»In Frankreich beharren gewisse halbgewitzte »Kommentatoren« darauf, mich als einen Strukturalisten zu etikettieren. Ich habe es nicht in ihre winzigen Köpfe kriegen können, daß ich keine der Methoden, Begriffe oder Schlüsselwörter benutzt habe, die die strukturelle Analyse charakterisieren.«

Man darf indes daran erinnern, daß der Klappentext die »Ordnung der Dinge« als ein »Hauptwerk des französischen Strukturalismus« preist und daß seit Erscheinen von »*Les Mots et les Choses*« im Jahre 1966 Michel Foucault immer wieder als einer der »großen Vier« des Strukturalismus in Frankreich bezeichnet wurde — die anderen drei sind der Ethnologe *Claude Lévi-Strauss*, der Psychoanalytiker *Jacques Lacan*, der Marxist *Louis Althusser*. Ich bin denn also gestimmt, Michel Foucault als Strukturalisten anzusehen, und dies aus zweierlei Gründen. Aus einem historischen zuvor: Foucault ging bereits als Strukturalist in die Geistesgeschichte des abgelaufenen Jahrzehnts ein, wurde *sozial* und *geschichtlich* von seinen Zeitgenossen als solcher definiert, was schwerer wiegt als seine Selbstaussage. Und aus einem methodologischen Grund danach: seine Grundbegriffe »*Diskurs*«, »*episteme*«, seine Berufung auf die *Sprache*, seine Besessenheit vom »*System*« — in einem berühmt gewordenen, gegen Sartre gerichteten Interview vom Jahre 1966 sprach er ganz ausdrücklich von der »*Leidenschaft*« seiner Generation für den Begriff und das System —, all dies weist ihn als Mitglied jener Bewegung aus, die langsamerhand von der Esoterik der Fachwelt absorbiert wird, so daß gewisse fundamentale Fragen in einer möglichst einfachen Form endlich wieder neu gestellt werden müssen.

Cogito ergo non sum

Was hat, um zunächst bei der »Ordnung der Dinge« zu verbleiben, Foucault mit diesem Buche beabsichtigt? Es ist gut, ihn hier selbst sprechen zu lassen; alsogleich erscheint dann die Eigentümlichkeit seiner Ausdrucksweise, die einen *rigor intellectus* markiert, welcher nur noch in konsequentester Werkimmanenz als solcher zu akzeptieren ist, den man aber im Augenblick, in dem man sich aus dem Referenzsystem dieses Autors löst, vergeblich am »Himmel der Reflexion« zu entdecken trachtet. Also spricht Foucault:

»Die fundamentalen Codes einer Kultur, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte, die Hierarchie ihrer Praktiken beherrschen, fixieren gleich zu Anfang für jeden Menschen die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wiederfinden wird. Am entgegengesetzten Ende des Denkens erklären wissenschaftliche Theorien oder die Erklärungen der Philosophen, warum es im allgemeinen eine Ordnung gibt . . . aus welchem Grund eher diese Ordnung als jene errichtet worden ist. Aber zwischen diesen so weit auseinanderliegenden Gebieten herrscht ein Gebiet, das, obwohl es nur eine Zwischenkontrolle hat, nichtsdestoweniger fundamental ist. Es ist konfuser, dunkler und wahrscheinlich schwieriger zu analysieren . . . So gibt es zwischen dem bereits kodierten Blick und der reflektierenden Erkenntnis ein Mittelgebiet, das die Ordnung in ihrem Sein selbst befreit . . . Was wir an den Tag bringen wollen, ist das epistemologische Feld, die *episteme*, in der die Erkenntnisse, außerhalb jedes auf ihren rationalen Wert oder ihre objektiven Formen bezogenen Kriteriums betrachtet, ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die nicht die ihrer wachsenden Perfektion, sondern eher die der Bedingungen ist, durch die sie beide möglich werden.«

Ich bitte den Leser um Geduld, schlage ihm auch vor, sich nicht an gewissen stilistischen Ungeschicklichkeiten zu stoßen: sie liegen an der Übersetzung (Ulrich Köppen). Wie ein Gebiet »herrscht«, darüber wollen wir nicht weiter nachdenken. Foucault schreibt im Französischen einen brillanten bis *flackern-*den Stil, von dem eine nicht geringe Faszinationskraft ausgeht. Auch wird es sich als notwendig erweisen, sich von den auf den ersten Anieb schwer verständlichen Gedanken nicht einschüchtern zu lassen. Das Buch ist (ich gestatte mir ein vorwegnehmendes Urteil) voll von interessanten Ideen, wenn auch leider von einer gewissen, hinter dem hoffärtigen Gestus von Wissenschaftlichkeit sich verbergenden geistigen Inkonsistenz. Zu widerstehen ist also zweierlei Versuchungen: erstens den Band ärgerlich zuzuklappen und von der »Ordnung der Dinge« zur Tagesordnung überzugehen; und zweitens, sich mitreißen zu lassen von des Autors unlegbarer literarischer Begabung, die eine gewisse poetisch-metaphysische Euphorie erzeugt. Wir halten uns darum beim Nachdenken der angeführten Sätze an die Begriffe des »epistemologischen Fel-

des«, der »*episteme*« — zwei, beiläufig notiert, ausgesprochen strukturalistische Begriffe, die uns den Schlüssel zum Verständnis an die Hand geben.

Epistemologisches Feld, *episteme* sind für Foucault die — strukturalen — Bedingungen, unter denen ein Wissen erst möglich wird. Sie sind das historische a priori, das uns je verschiedene Ordnungen der Dinge verzeichnet: wenn wir so und nicht anders erkennen oder zu erkennen glauben, dann ist es nicht unsere kreative Erkenntnisfreiheit und sind es auch nicht die im kausalen Verstand historischen Verläufe, die das So bestimmen, sondern die Ordnungen der Dinge, eben das je in Betracht kommende epistemologische Feld. Auf den ersten Blick wird offenbar, daß wir uns hier im Angesicht einer *erkenntnistheoretischen Metaphysik* befinden; beim zweiten Anschauen des Foucaultschen Konzepts, oder, um im Stile zu bleiben, beim genaueren Hinhören auf seinen »Diskurs«, werden wir dann gewahr, daß unterhalb der Erkenntnismetaphysik in einer, wie Foucault wohl sagen würde, *région médiane* oder Mittelregion eine nun nicht mehr metaphysische, sondern schlicht metaphorische Weltanschauung liegt, in deren Zwielficht unser Philosoph sich bewegt.

Ehe polemischer Elan uns mitreißt, ist kurz die inhaltliche Essenz dieses immerhin 460 Seiten starken Buches zu beschreiben. Die strukturellen Schichten der Epoche vom Ende des 16. Jahrhunderts bis in unsere Gegenwart interessieren Foucault als »Archäologen«, wie er sich — wiederum metaphorisch — zu nennen liebt. Die Sprachüblichkeit schiebt ihn nicht weiter. Daß der Begriff »Archäologie« einen allgemein akzeptierten Sinn hat, interessiert ihn kaum. Er gibt dem Wort eine neue Bedeutung, sieht die »Archäologie des Wissens« der vergangenen drei Jahrhunderte auf folgende Weise:

Im 16. Jahrhundert erkennt er die *episteme* als wesentlich durch Ähnlichkeiten, Verwandtschaften bestimmt — dergestalt, daß die Dinge durch das Wissen so aufgereiht werden, wie sie im Raume oder durch Sympathie einander angenähert sind. Die Rolle der Sprache in diesem Jahrhundert besteht darin, Ähnlichkeiten zu fixieren beziehungsweise Signaturen zu lesen, »die in den Dingen selbst eingezeichnet sind«. Die Sprache dieses Jahrhunderts ist ein Teil der Natur selbst — sie hat keinen Symbolcharakter. Sie spricht direkt die »Prosa der Welt aus«. Foucault spricht diese Prosa nach, wenn er im ersten Kapitel, die *episteme* der Renaissance erläuternd, sagt:

»Die Kraft (der Sympathie) ist so groß, daß sie sich nicht damit begnügt, bei einer einzigen Berührung auszubrechen und die Räume zu durchlaufen. Sie ruft die Bewegung der Dinge in der Welt hervor und bewirkt Annäherung der entferntesten Dinge. Sie ist Ursprung und Mobilität, zieht die Schwere zur Schwere des Bodens, die Leichten zum gewichtlosen Äther. Sie treibt die Wurzeln ins Wasser und läßt die Sonnenbahn von der Sonnenblume nachvollziehen. Indem sie die Dinge einander in einer äußeren und sichtbaren Bewegung anziehen läßt, ruft sie außerdem insgeheim eine innere Bewegung hervor, eine Verlegung der Eigenschaften, die einander in ihrem Platz ablösen.«

Es fällt mir nicht ein, zu sagen, daß dergleichen Aussprüche und dichterische Vorgriffe »sinnlos« seien. Ich denke nicht daran, hier allenfalls die strengen Sinnkriterien des frühen Neopositivismus anzuwenden, also etwa zu erklären: Alle sinnvollen Sätze müßten rückführbar auf Sätze mit wahrnehmbaren Prädikaten sein, dies sei hier nicht der Fall und darum handle es sich um leeres Gerede. Durchaus bin ich vielmehr der Auffassung des späten Carnap, der zugegeben hat, es könnten nach positivistischen Kriterien zunächst sinnlos erscheinende Aussagen sich schließlich als sprachliches Vortasten des Denkens in Richtung auf authentische und intersubjektiv kontrollierbare Wissenschaftlichkeit hin bewegen. Ich bin auch nicht unempfänglich für die Schönheit des Bildes, darin die *episteme* in der die Sonnenbahn nachvollziehenden Sonnenblume sich spiegelt. Nur fehlt mir jede Neigung, über solcher Poesie in ein Freudengeschrei auszubrechen und zu behaupten: hier ist eine neue und unerhörte Form des Denkens im Begriff, sich zu gestalten.

Doch sehen wir weiter. Eine erste Revolution oder *Mutation* vollzog sich nach Foucault im klassischen 18. Jahrhundert. Nunmehr ist die Sprache nicht mehr direkter, nach Ähnlichkeiten sich konstituierender Ausdruck des Seins der Welt, sondern *Repräsentation*. Das Wissen gründet jetzt nicht mehr in der natürlichen Verwandtschaft der Dinge — etwa: Sonnenblume und Sonnenbahn —, sondern in der Fähigkeit zur Klassifikation, zur Analyse und logischen Deduktion. Hierzu Foucault:

»Plan einer allgemeinen Wissenschaft der Ordnung; Zeichentheorie zur Analyse der Repräsentation; Anordnung geordneter Tableaus von Identitäten und Unterschieden: so hat sich im klassischen Zeitalter ein Raum der Empirizität herausgebildet, der bis zum Ende der Renaissance nicht existiert hat und seit dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts wieder verschwinden sollte . . . In diesem Gebiet trifft man auf die *Naturgeschichte* — eine Wissenschaft von Merkmalen, die die Kontinuität der Natur und ihrer Verzahnung gliedert. In diesem Gebiet trifft man auch die *Geldtheorie* und die *Werttheorie* an, Wissenschaften von Zeichen, die den Warenaustausch gestatten und es erlauben, zwischen den Bedürfnissen und den Wünschen der Menschen Gleichwertigkeit herzustellen. Schließlich siedelt sich da die *allgemeine Grammatik* an, eine Wissenschaft der Zeichen, durch die die Menschen die Besonderheit ihrer Wahrnehmungen ordnen und die fortgesetzte Bewegung ihrer Gedanken zerschneiden.«

Halten wir inne beim Stichwort Geldtheorie. Sie, als deren wichtigsten Vertreter Foucault den Engländer David Ricardo heranholt, entstand also nicht, wie populäre Banausenweisheit das allenfalls annehmen würde, aus der kausal verfolgbaren Entwicklung des Kapitalismus. Sie ist — neben Naturgeschichte und allgemeiner Grammatik — Emanation des epistemologischen Feldes, dieser mysteriösen Unentrinnbarkeit, die noch verbindlicher ist als Spenglers »Kulturseele«, welchselbe wir geisterhaft auftauchen sehen aus dem mütterlichen Dunkel, in dem wir sie schon versunken glaubten. Es ist ja so, daß Foucault von den herkömmlichen, kausal-historischen Erklärungs- oder Deu-

tungsversuchen nichts hält; diese Verfahren sind ihm heillose Banalitäten und Verfälschungen. Die Geschichte des Wissens, sagt er,

»kann nur ausgehend von dem gebildet werden, was ihm gleichzeitig war, und nicht in Termini gegenseitiger Beeinflussung, sondern in Termini von Bedingungen und in der Zeit gebildeter a priori.«

Schon langen wir bei unserer flüchtigen Überschau über Foucaults geistiges Gelände bei der zweiten revolutionären Mutation, die er beschreibt, und mit ihr beim *Menschen* an. Wir werden sehen, wie nach unserem Autor dieser Mensch, kaum daß er erschien, im Netzwerk einer neuen *episteme* auch schon wieder zu verschwinden sich anschickt; wie das gleiche epistemologische Feld, das ihn hervorbrachte, der Boden ist, in dem er versinken wird, verlöschen »wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand«. Wie kam es, daß er überhaupt auf die Szene trat? Er war, so meint Foucault, noch nicht da, als in der Renaissance die Ordnung der Dinge durch Ähnlichkeiten bestimmt war. Man fand ihn nicht auf im klassischen Zeitalter; denn das cartesianische *Cogito* war nur der anonyme Ort, an dem »Repräsentation und Sein sich verknüpften« — so eng, daß die Bindung des Ich-denke an das Ich-bin sich ganz von selbst verstand, ohne daß das »Ich« sich durch sich selbst gesetzt hätte, wie später bei Fichte. Das *Cogito* war niemals ein *Sum*: es enthielt darum auch nicht sich selbst als einen sich als solchen denkenden Menschen.

Als dieser Mensch plötzlich erschien, hatte es mit ihm eine ganz andere, gar nicht mehr cartesianische Bewandnis. Er war das anthropologische Phänomen gerade jenes Humanismus, dem Foucault als einer bürgerlichen und vor allem: einer unwissenschaftlichen Mystifikation das Ende voraussagt. Er spricht, wohlverstanden, diese Vorwürfe nicht aus; sie sind aber, um seine Ausdrucksweise zu gebrauchen, in einer dunklen konfusen Region seines Denkens, eben *seines* spezifischen epistemologischen Feldes, als Faktoren undeutlich erkennbar. Der Mensch im Sinne unseres traditionellen Humanismus war also im klassischen Zeitalter noch nicht da. Und Descartes hat nur *formal* die Frage gestellt: Wer bin ich? Erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts tritt dann dieser Mensch gleichsam aus dem Nichts hervor: aus dem *Nichts*, sage ich deutlich, denn bei Foucault werden nirgendwo die Verwandlungen des epistemologischen Feldes historisch erklärt. Er begnügt sich mit lapidaren Feststellungen, die sich dann etwa so anhören:

»Erst als die Naturgeschichte zur Biologie, die Analyse der Reichtümer zur Ökonomie und vor allem die Reflexion der Sprache zur Philologie wird und jener klassische Diskurs erlischt, in dem das Sein und die Repräsentation ihren gemeinsamen Platz fanden, erscheint in der tiefen Bewegung einer solchen archäologischen Veränderung der Mensch mit seiner nicht eindeutigen Position als Objekt für die Wissenschaft und als Subjekt, das erkennt ...«

Nunmehr, jenseits der klassischen Ordnung, werden die Möglichkeiten des Lebendigen im Leben erkannt: durch den Zoologen *Georges Cuvier*, der

die Korrelativität der Formen des Lebenden erkannte und beschrieb. Nun werden die Bedingungen des Tausches und des Profits in der Tiefe des Arbeitsvorganges erkannt: durch den Nationalökonom *David Ricardo*, der erstmals den *homo oeconomicus* definiert als einen, der sein Leben »verbringt, verbraucht und verliert, indem er versucht, der Drohung des Todes zu entgehen«. Jetzt erst werden die Möglichkeiten der Rede und der Grammatik — beide sind ja nicht mehr Repräsentation auf dem Tableau einer allgemeinen Ordnung! — gesucht und aufgefunden in der geschichtlichen Tiefe der Sprachen: von *Jakob Grimm* und im besonderen von *Franz Bopp*, der die geschichtliche Verwandtschaft und gemeinsame Verwurzelung im Sanskrit, der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprachen nachwies. Der Mensch tritt heraus und entdeckt sich als einerseits beherrscht von seiner Arbeit, seiner physiologischen Existenz, seiner Sprache, andererseits als derjenige, der sich in den Humanwissenschaften als *endlich* erkennt.

Die Endlichkeit ist schon im Begriff, sich zu vollziehen. Eine neue *Mutation*, ein anderes epistemologisches Feld, zeigt sich an. Die Humanwissenschaften, die auf der falschen Voraussetzung eines transzendentalen Subjekts beruhten, werden der Chancen ihrer Wissenschaftlichkeit — ich sage auf eigene Hand: ihrer strukturalistischen Wissenschaftlichkeit — gewahr. Die Wörter und die Dinge werden transparent. *Sie* stehen zur Diskussion und nicht das Scheinproblem Mensch. Das *Cogito*, sagte ich, enthält in der klassischen Ordnung kein *Sum*. Die strukturalistische Revolution, in deren Mitte wir uns geistesgeschichtlich befinden, muß denn, so scheint mir, den Satz erzwingen, vor dem es für den Humanismus geboten ist, alle Hoffnung fahrenzulassen. Vor uns steht in Feuerschrift auf der Wand: *Cogito ergo non sum*. Hören wir die Worte, mit denen Foucault sein Buch beschließt:

»Eines ist auf jeden Fall gewiß. Der Mensch ist nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat. Wenn man eine ziemlich kurze Zeitspanne und einen begrenzten geographischen Ausschnitt herausnimmt — die europäische Kultur seit dem sechzehnten Jahrhundert —, kann man sicher sein, daß der Mensch eine junge Erfindung ist. Nicht um ihn und seine Geheimnisse hat das Wissen lange Zeit im dunkeln getappt.«

Begriffs-Dichtung

Es wurde bis zu dieser Stelle der schwierige — oder soll ich sagen: ausweglose? — Versuch unternommen, über ein eigenwilliges, zum Teil schwer verständliches und immer überaus komplexes Buch zu referieren, zu dessen Denkbahnen sich nirgendwo Vergleiche finden lassen. So wie Foucault mit Vorliebe (und wie ich argwöhne: zu Verblüffungszwecken) wenig bekannte Autoren zitiert — *Benoît de Maillet*, *Jean-Joseph Graslin*, *Jean-François Melon*, *Guillaume-François Le Trosne*, *Johann Christoph Adelung* — so liebt er undurchsichtige Formulierungen, kühne poetische Metaphern und aggressive Behauptungen.

tungen, die hingesetzt werden, ohne daß getrachtet würde, sie auf eine nur einigermaßen für den durchschnittlich Gebildeten einsichtige Weise zu belegen. Da ich annehme, daß die zitierten Stellen dem Leser immerhin einen vagen Begriff von Foucaults Schriftstellerei gegeben haben, und da zum andern dieser Beitrag nicht eigentlich als eine Besprechung des Werkes von Foucault gedacht ist, sondern diesen Philosophen zum Anlaß einer Auseinandersetzung mit den »Königsgedanken« des Strukturalismus nehmen will, werde ich mich im Folgenden nur gelegentlich auf die »Ordnung der Dinge« beziehen.

Nur einige wenige Momente seien noch festgehalten, und auch sie nur, weil sie direkt in die generelle Strukturalismus-Debatte hineinführen. Zunächst sei wiederholt, was häufig genug schon gegen Foucault und andere Strukturalisten eingewendet wurde: die völlige Ahistorizität solcher Betrachtungsweise. Wenn jeweils ein bestimmtes »epistemologisches Feld« ein anderes ablöst, so wird an keiner Stelle expliziert, *warum* es zu diesem Wandel kommt. Es scheint, als habe die in der Tat erschreckende Multi-Kausalität geschichtlicher Ereignisfolgen, die schon Lévi-Strauss im »Wilden Denken« zu der Behauptung verführte, es sei die Geschichte eine Wissenschaft, der kein eigentliches Objekt entspricht — es scheint, als habe diese Multi-Kausalität auch Foucault an der Geschichte zweifeln und schließlich verzweifeln lassen. Die Ungeschichtlichkeit führt notwendigerweise zu einem starren Einbahn-Denken. Man darf sich guten Rechtes mit Michel Dufrenne, dem besten und radikalsten Kritiker des Strukturalismus, dessen Buch »Pour l'Homme« leider im Deutschen nicht vorliegt, die Frage stellen: Warum sieht Foucault allerwegen nur die *episteme*? Warum nicht *techné*, warum nicht *polis*? Warum wird an keiner Stelle der Versuch unternommen, die Mutationen und Diskontinuitäten der *episteme* einzugliedern in die reale Totalität der Zivilisation? Mit der Bemühung, diese Fragen zu beantworten, überschreiten wir schon den Fall Foucault und langen bei ganz fundamentalen Themenkreisen des Strukturalismus überhaupt an.

Was uns zuvor ins Auge springt, sofern wir trachten, kritische Distanz zu nehmen, nicht in der anschwellenden Sekundärliteratur zu ertrinken und daraufhin gegen unsere bessere Einsicht erschrocken vor dem Tagesphänomen in die Knie zu sinken — *das ist die angemessene Wissenschaftlichkeit der strukturalistischen Unternehmungen*. Handle es sich nun um die Paraphrasen Lacans, die, am Rande vermerkt, noch erheblich dunkler sind als unser Foucault; handle es sich um die Delirien der *Nouvelle Critique* oder sogar die ethnologischen Deutungen von Claude Lévi-Strauss, der doch wohl nicht ganz zufällig in der Heimat der »*cultural anthropology*«, in den USA, nur zögernd rezepiert wurde: Der Strukturalismus will sich wissenschaftlich und will sich auch positivistisch, wird sogar häufig von seinen hegelianisch-marxistischen Gegnern als »Positivismus« denunziert. Die Ansprüche sind abwegig — und die Denunziation ist ein Mißverständnis. Wissenschaftlichkeit, sofern wir den Wörtern ihren sprachüblichen Sinn belassen, ist unlösbar verknüpft mit dem Modell der

Naturwissenschaften: eine wissenschaftliche Aussage ist durch empirische Wahrheitsprüfung und durch logische Deduktion gekennzeichnet; wobei dann der Satz gilt, daß eine einzige aus einer wissenschaftlichen Theorie logisch ableitbare Tatsache, die dieser Theorie widerspricht, sie sofort und unwiderruflich falsifiziert.

Empirische Verifikation und logische Deduktion sind die beiden Grundpfeiler jedes wissenschaftlichen Vorhabens; wer von ihnen absehen zu dürfen glaubt, begibt sich nicht nur des wissenschaftlichen Prestiges, er verzichtet auf wissenschaftliche Legitimation. Es liegt nun auf der Hand, daß die Aussagen nicht nur Foucaults mit diesem Begriff von Wissenschaftlichkeit, mit diesem Begriff von Positivismus, der ja sowohl in seiner älteren wie in seiner jüngeren neopositivistischen Form von den Fakten unmittelbarer Erfahrung ausgeht — oder richtiger: stets wieder auf sie zurückweist — nichts, aber rein gar nichts zu tun haben. Daß die Geistes- und Humanwissenschaften in einer komplizierten Beziehung stehen zur Erfahrung und deren letzter Quelle, den Sinnesdaten, ist nur eine allzu oft durchdiskutierte Selbstverständlichkeit; und daß man also das naturwissenschaftliche Modell nicht so einfach in den geisteswissenschaftlichen Raum hineintragen und dort für verbindlich erklären darf, ist klar. Immerhin muß sich, so scheint mir, jede Geisteswissenschaft, die auf intersubjektive Gültigkeit abzielt, *wissenschaftsmoralisch* (wenn dieser Ausdruck erlaubt ist) verpflichten, sich der Sachstrenge der Naturwissenschaften soweit wie möglich anzunähern. Das mindeste, was man in diesem Sinne von der Geisteswissenschaft fordern darf, ist Behutsamkeit bei der Aufstellung von Hypothesen und logische Stringenz bei den Ableitungen. Über beide Forderungen setzt sich der philosophische Strukturalismus, wie ihn Foucault (und nicht er allein) praktiziert, in dichterischer Gelöstheit hinweg.

Ich möchte meinen, daß die angeführten Stellen aus Foucault eine deutliche Sprache sprechen; und nur zu Illustrationszwecken seien hier ein paar willkürlich aufgelesene Textfragmente aus der Welt des Strukturalismus präsentiert. Sie sind geeignet darzulegen, wie es um die Wissenschaftlichkeit des Strukturalismus bestellt ist. — Es spricht der Sprach- und Literaturkritiker *Roland Barthes*:

»Die Kritik ist keine Übersetzung, sondern eine Paraphrase; sie darf nicht hoffen, den ›Grund‹ des Werkes zu erreichen, denn dieser Grund ist das Subjekt selbst, also eine Absenz, jede Metapher ist ein Zeichen ohne Grund . . . gerade das Fernsein des Bedeuteten wird durch die Fülle der Symbole bezeichnet.«

Es spricht der strukturalistische Psychoanalytiker *Jacques Lacan*:

»Ich denke nicht, daß der Mensch gedacht ist, denn ich vermeide vom Menschen zu sprechen. Ich versuche zu konstruieren, was daraus resultiert, daß beim redenden Wesen ›es‹ anderswo spricht als dort, wo der Mensch sich als sprechend begreift und woraus er mit Bestimmtheit schließt, daß der Mensch sei, weil er spricht.«

Es spricht der strukturalistische Marxist *Louis Althusser*:

»Wenn der Bereich der ökonomischen Phänomene nicht länger jener plane Raum ist, sondern vielmehr ein tiefer und komplexer Raum: wenn die ökonomischen Phänomene bestimmt werden durch ihre ›Komplexität‹ (das heißt: durch ihre Struktur), läßt sich der Begriff der linearen Kausalität nicht länger auf sie anwenden. Ein anderer Begriff ist erforderlich, der der neuen Form von Kausalität Rechnung trägt, die durch die neue Definition des Gegenstandes der Politischen Ökonomie, durch dessen ›Komplexität‹, d. h. durch die ihm eigene Determination bestimmt ist: Determination durch eine Struktur.«

Die Exempel sind brutal aus ihrem jeweiligen Kontext gerissen, wird man mir vorhalten, man könne mit einer solchen Methode jede Philosophie ad absurdum führen. Der Vorwurf trifft natürlich. Dennoch ist es nicht möglich, Gangarten des Denkens zu vermitteln, ohne verkürzte sprachliche Beispiele für sie zu geben. Ich habe mich übrigens der Beispiele nicht nur bedient, um den strukturalistischen Wissenschaftlichkeitsanspruch abzuweisen. Wiewohl ich sie ganz unsystematisch heranzog, fügen sie sich doch in schöner Zufälligkeit nicht nur zu einem Sprachabbild des Strukturalismus, sondern sagen auch Wesentliches über strukturalistische Denkinhalte aus: das Subjekt als Absenz bei Roland Barthes; der Mensch, der sich nur durch ein Mißverständnis als Mensch begreift, bei Lacan; die Determination durch Struktur, die an die Stelle der kausalen Determination bei Althusser zu treten hat — sie lassen uns die Eigentümlichkeit strukturalistischen Philosophierens ahnen: Der Mensch verschwindet sowohl als empirisches wie als transzendentes Subjekt. Die Wirklichkeit wird dem Rahmen der Kantschen Kategorie Kausalität, in der das Subjekt die Welt erfährt, entrissen, und an die Stelle der diachronen Ursache-Wirkung-Kette, an den Platz des verbindend-verbindlichen *propter hoc*, tritt eine synchron determinierende Struktur.

Zwei weitere Wesenselemente des Strukturalismus werden uns damit in ihrer ganzen Problematik, um nicht zu sagen: in ihrer konsternierenden Fragwürdigkeit deutlich. Ich meine die Abkehr vom Subjekt, was in anderer Terminologie heißen würde: die Verwerfung nicht nur von Psychologie und Phänomenologie, sondern der gesamten philosophischen wie der empirisch-wissenschaftlichen Tradition; und die entschlossene Hinwendung zu einem in exaktwissenschaftlicher Terminologie nicht definierbaren *System*. Das System ist alles. Der Mensch ist nichts. Die Wirklichkeit ist — wenig. Dieses System oder dieser »Diskurs« ist nicht historisch erklärbar, man kann ihn nur feststellen. Es hat die verschiedenartigsten spezifischen Züge: bei *Lévi-Strauss* sind es die strukturalen Relationen von Verwandtschaft und Mythos. Bei *Lacan* ist es die Struktur der unbewußten Rede, bei *Althusser* das »System« der Ökonomie, bei *Foucault* seine *episteme*. Der gemeinsame Nenner, auf den wir schließlich kommen, ist die totale Formalisierung unseres Wissens, einfacher gesagt: der Vorrang der Form vor dem Inhalt.

Alles Inhaltliche, das letztlich zurückgeht auf Sinnesdaten der Perzeption, also auf ein »*vécu*«, soll aus dem Denken eliminiert werden. Der Schrecken vor der Unverlässlichkeit und der unmittelbaren Unmittelbarkeit der im »*vécu*« wurzelnden Erfahrung, die Angst vor dem subjektiven Idealismus, führt zum Refus jeglicher Erfahrung schlechthin und geradenwegs in die Abstraktion, der eine durchaus transzendente Existenz verliehen wird. Was der Strukturalismus als Philosophie und Ideologie — und ich sehe ab von einigen gewiß nicht uninteressanten Entdeckungen der formalistischen Linguistik und strukturalistischen Ethnologie — hervorgebracht hat, ist haargenau das, was im 19. Jahrhundert im Hinblick auf die konstruktive Metaphysik Friedrich Albert Lange »Begriffsdichtung« genannt hat.

Ich sage *Begriffs-*, nicht *Gedankendichtung*. Eine Gedankendichtung, wie etwa Sartres Flaubert-Werk, kann, auch wenn sie ihrerseits nicht wissenschaftlich und nicht verifizierbar ist, unbekannte Räume der gelebten Wirklichkeit aufschließen: wir wissen oder ahnen zumindest mehr von der Wirklichkeit Flauberts und des Frankreich im 19. Jahrhundert, wenn wir Sartres hochspekulativen, aber immer im phänomenalen und historischen Existenzbereich sich bewegenden Interpretationen Flauberts folgen. Wir wissen nichts vom Mythos — ja, es entleert sich der Mythos auf mysteriöse Weise und wird zum abstrakten, inhaltsleeren Modell seiner selbst —, wenn wir *Lévi-Strauss* lesen. Nichts Neues wird uns zugebracht über die Epoche des 16. Jahrhunderts bis zum 19. Jahrhundert, wenn wir *Foucaults* Exerzitien über die verschiedenen epistemologischen Felder mitmachen. Keinen Einblick in den Prozeß der literarischen Kreationen und keine Überschau über deren Wirkung wird uns ermöglicht durch *Roland Barthes'* berühmt-berüchtigte Arbeit über Racine. Die »Begriffsdichtungen« sind Kathedralen von erkältender geistiger Ödnis. In einer Folge terroristischer Gewaltakte werden die Begriffe aus dem sie determinierenden Anschauungsmaterial herausgebrochen — und damit entleert.

Antihumane Ideologie

Es ist nicht meine Absicht, hier das strukturalistische Spiel mitzuspielen, da meines Erachtens die mysteriöse »*episteme*«, Foucaults historisches a priori, jeder Plausibilität auf beklagenswerte Weise ermangelt. Darum soll in der vom Strukturalismus verpönten, herkömmlich-kausalen, geschichtlichen Kategorie die Frage gestellt werden: Woher kommt der Strukturalismus? Aus welchen Wurzeln nährt er sich? In einem vor sechs Jahren verfaßten Aufsatz¹ habe ich eine geschichtliche Deutung des Phänomens zu geben versucht und hierbei die folgende Erklärung vorgeschlagen: Der Strukturalismus sei das Resultat der »linken Frustration« in Frankreich. Frankreichs Linksintellektuelle — und das heißt nichts anderes als seine Intellektuellen schlechthin — hätten, ent-

¹ »Französische Sozialphilosophie im Zeichen der ›linken Frustration‹«. MERKUR Nr. 215, Februar 1966.

täuscht vom geschichtlichen Ablauf, der die Revolutionshoffnungen der großen Tage des Nachkriegs und des Existentialismus zunichte machte, nach einer ahistorischen Ideologie gesucht und diese im Strukturalismus gefunden. Ich befand mich damit nicht sehr weit von der Auffassung des Marxisten *Henri Lefebvre*, der zur gleichen Zeit in seiner Schrift »*Position: contre les technocrates*« den Strukturalismus als die Ideologie der Technokraten, als die Philosophie dessen, was Burnham zuvor die »*managerial revolution*« genannt hatte, denunzierte.

Heute erscheint mir diese Position denn doch allzu einfach. So monokausal geht es in der Geschichte nicht zu; so schlicht darf nicht ein »Überbau« auf einen ökonomischen Unterbau zurückgeführt werden. Die Herrschaft oder die scheinbare Herrschaft der Technokraten ist jedenfalls nur ein Strang im Wurzelgeflecht der Ursachen. Die technokratische Gesellschaft allein erklärt uns nicht den Strukturalismus und die Resonanz, die er fand. Es gibt andere Faktoren. Ich gebe mir selbst gegen meine frühere Hypothese zu bedenken, daß die von Foucault evozierte »Leidenschaft für das System« vielleicht doch in einem gewissen Zusammenhang stehen mag mit den Wegen der exakten Naturwissenschaften, wenn auch der Strukturalismus sehr wenig authentischen Wissenschaftsgeist atmet. Immerhin kann man nicht übersehen, daß die Naturwissenschaften ihrerseits sich mehr und mehr formalisieren, daß sie auf schwindelerregende Weise aufsteigen in die Regionen totaler Abstraktion, so daß der Nichtwissenschaftler dem falschen Eindruck unterliegen kann, auch sie seien nur noch Begriffskonstruktionen und hätten für immer den Boden des Irdischen — der Empirie — verlassen.

Dazu kommen andere geistesgeschichtliche Verbindungslinien. Wir haben einerseits ein erhöhtes erkenntnistheoretisches Mißtrauen in das empirico-transzendente Subjekt festzustellen, andererseits wachsende Zweifel an der *Sprache* als dem getreuen Spiegel der Wirklichkeit. Der Verdacht oder sogar die Verdächtigung des Subjekts wird uns deutlich aus der Phänomenologie *Husserls*, dessen scharfer Kritik am Psychologismus. Der Argwohn gegen die *Sprache*, den wir im Strukturalismus wiederfinden, woselbst er sich aber gelegentlich in eine vertrackte Sprachmystik oder Sprachmagie konvertiert, geht zurück auf einen der Väter modernen Denkens überhaupt: auf *Wittgenstein*, und zwar vor allem auf den späten Wittgenstein. Dessen Losungswort, das seine Oxford-Vorlesungen inspirierte: »*Don't ask for the meaning, ask for the use*« — gerade dieses Wort versperrt dem denkenden Menschen den Zugang zur Realität und schließt ihn ganz in die *Sprache* ein. Ich erinnere hier an eine Anekdote, die über Bertrand Russel und Wittgenstein erzählt wird. Wittgenstein habe in einem Gespräch mit Russell darauf beharrt, daß man in sprachlichen Äußerungen keinen Sinn zu suchen habe. Hierauf habe Russell gefragt, ob sein Partner auch der Meinung sei, es habe der Satz »In diesem Raum befindet sich kein Nilpferd« keinen Sinn. Wittgenstein habe

eine Weile nachgedacht und schließlich auch diese Aussage als sinnlos bestätigt. Worauf Russell den Raum, einen Universitäts Hörsaal, gewissenhaft abgesehen, dortselbst kein Nilpferd aufgefunden und schließlich nach vollzogener Wahrheitsprüfung darauf beharrt habe, daß der strittige Satz sehr wohl einen guten Sinn habe.

Man verzeihe die Abschweifung: es ging mir um den Versuch einer historischen Nachzeichnung der Genese des *philosophischen* Strukturalismus aus dem theoretischen Mißtrauen gegen Subjekt, Sprache, Sinn einer Aussage. Hierbei werde ich, was Sprache und Sinn sprachlicher Aussagen betrifft, von Foucault bestätigt, der an einer Stelle sagt, der Sinn sei nur ein »oberflächlicher Schaum«. Aus dem Zweifel an der Sprache als Darstellerin der Wirklichkeit und Trägerin eines Sinns wird schließlich der Kult der Sprache, beziehungsweise ihrer formalen Elemente. Man hat oft genug auf die Herkunft des Strukturalismus aus der formalen Linguistik verwiesen, namentlich aus den Arbeiten der russischen Formalisten und den Werken *Ferdinand de Saussures*, so daß ich es mir ersparen darf, hier näher darauf einzugehen. Nur am Rande sei vermerkt, daß die strukturelle Linguistik, eine reine Fachwissenschaft, deren synchrone Betrachtung der Sprache zu linguistisch wahrscheinlich wertvollen Einsichten geführt hat, sich niemals als Philosophie konstituierte. Während Wittgenstein in der Vergangenheit und die Strukturalisten in der Gegenwart sehr wohl philosophischen Anspruch erheben — auch dann, wenn sie das leugnen, wie Lévi-Strauss. Wogegen ich mich wehre, ist nicht die strukturelle Linguistik, zu deren Beurteilung ich mich auch gar nicht qualifiziert fühle, sondern der philosophische Gebrauch und Mißbrauch strukturalistischer Prinzipien.

Ich habe, wenn mir ein Selbstzitat erlaubt ist, an anderer Stelle gesagt, es führe ein direkter Weg von der Welt-als-Sprache in die Sprache-als-Welt. Dieser Weg ist eingeschlagen worden, auf durchaus verhängnisvolle Weise. Jene Kreise, die man in Frankreich durch den Begriff der *Nouvelle Critique* kennzeichnet, und namentlich die Equipe der Zeitschrift »*Tel Quel*«, sind seit Jahr und Tag damit befaßt, den Sinn einer Aussage als »oberflächlichen Schaum« hinzustellen. Man kann einwenden, daß »*Tel Quel*« sich ausdrücklich gegen den Strukturalismus abgegrenzt habe und ich mich hier einer unstatthaften Amalgamierung schuldig mache. Demgegenüber stehe ich nicht an zu behaupten, daß derlei Unterscheidungen in einem größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang nicht mehr gelten. Der Strukturalismus ist kein Verein, in den man eintritt und den man wieder verläßt: er ist eine bestimmte intellektuelle Haltung. So verstanden, faßt er die neue avantgardistische Kritik aller Spielarten und natürlich auch »*Tel Quel*« ein. Von *Philippe Sollers*, dem geistigen Inspirator von »*Tel Quel*«, spielt mir der Zufall einen Satz zu, der symptomatisch ist für vieles, was das strukturalistische Denken, die strukturalistische Sprachmagie charakterisiert. Es heißt da vom »neuen Roman«:

»Der moderne Roman hat sich langsam zu einer Befragung der Sprache entwickelt. Von nun an geht es nicht mehr um eine ›Sicht der Welt‹, sondern, über eine schwierige und vielwertige Lektüre von Zeichen, um den offenen und unpersönlichen Raum des Denkens . . .«

Jedem Leser moderner kritischer Beiträge sind solche Sätze geläufig. Er schluckt sie zumeist resigniert, und sei es auch nur darum, weil er sich nicht durch Ablehnung von derartigen Verbalismen als rückschrittlich decouvrieren will; und weil er schließlich nicht glauben kann, daß so viele kenntnisreiche Leute, die solches ohne Protest hinnehmen, einem Unsinn aufsitzen. Hierbei hat es die der sogenannten »öffentlichen Meinung« eigentümliche Bewandnis: jeder schielt verschämt nach jedem, meinent, der andere wisse besser Bescheid, und läßt seine eigene Meinung in der Meinung über Meinungen ertrinken. Niemand wagt das entzaubernde Wort.

Was mich angeht, so sage ich klar und ohne ängstliche Haarspalterei: Der Schlag möge mich auf der Stelle rühren, wenn ein Satz wie der von *Sollers* etwas meint! Die Sprache kann nicht befragt werden, sondern nur ein Sprechender. Es gibt keinen »unpersönlichen Raum des Denkens«, denn gedacht wird stets nur von einem des Denkens fähigen Subjekt. Allerdings schiebt sich die Frage dazwischen: Will denn eine Aussage wie die zitierte im semantischen Verstande etwas meinen? Wir entdecken hier, so glaube ich, einen fundamentalen inneren Widerspruch des aus Skepsis an der Sprache dialektisch in Sprachvergötzung umschlagenden strukturalistischen Denkens oder, wenn man will, strukturalistischen »Diskurses«. Es wird da einerseits mit Wittgenstein angenommen, es sei die Sprache nichts als sie selber, und das ganze Sinn- oder Bedeutungsproblem der Semantik sei oberflächlich und mißverständlich. *Foucault* deutet darauf mit den folgenden Worten hin:

»In der modernen Zeit ist die Literatur das, was das signifikative Funktionieren der Sprache kompensiert (und nicht bestärkt). Durch sie glänzt das Sein der Sprache erneut an den Grenzen der abendländischen Kultur und in ihrem Herzen . . . Deshalb erscheint die Literatur immer mehr als das, was gedacht werden muß, aber ebenso wohl und aus dem gleichen Grunde als das, was in keinem Fall, ausgehend von der Theorie der Bedeutung, gedacht werden kann.«

Es wird also einerseits auf den Sinn des Aussagemöglichen verzichtet, ja dieser Sinn wird ausdrücklich verworfen. Andererseits aber werden Bücher vorgelegt, die implizite darauf Anspruch erheben, sie hätten im herkömmlichen Verstande Sinn und Bedeutung. Niemand wäre überraschter als *Foucault*, wenn man ihm zu verstehen gäbe, daß seine Untersuchung »Die Ordnung der Dinge« zwar möglicherweise das Sein der Sprache erglänzen lasse, daß sie aber, da sie doch sowohl modern als auch literarisch ist, das denkt, was »in keinem Falle, ausgehend von der Theorie der Bedeutung, gedacht werden kann«; und daß sie denn also logischerweise bedeutungslos sei und allenfalls noch als privates Denkspiel des Autors ein paar zum Mitspielen bereiten Lesern Plaisir zu bereiten ver-

möge. Der groteske Anspruch von Wissenschaftlichkeit, beziehungsweise wissenschaftslogischer Strenge, den die Strukturalisten erheben, und die begriffsdichterische Extravaganz, der sie sich überlassen, ist in einem solchen Grade konsternierend, daß man die Hoffnung aufgibt, es möchten in diesen Kreisen die Einwände einer der Werkimmanenz sich entziehenden kritischen Ratio überhaupt noch angehört werden. Wird die sich fortgeschritten dünkende, vom Strukturalismus beeinflusste Sprachphilosophie, wird eine Sprachkritik, die zur Sprachmystik wurde und ihre kritische Aufgabe längst vergaß, mich überhaupt einer Antwort für würdig erachten, wenn ich sage, daß das »Sein der Sprache« nichts ist, nichts sein *kann* als die *Funktion* der Sprache im intersubjektiven Raum? Ich frage, das ist klar, nur noch rhetorisch. Allzusehr bin ich mir bewußt, wie der Verzicht auf den Sinn der Aussage, der längst in Widersinn und Unsinn einmündete, schon die Intelligenzen gelähmt und zugleich in einen euphorischen, einen sozusagen glossogenen Rausch hineingerissen hat. Es wird noch manches Wort gesagt werden müssen, ehe die Vernunft und mit ihr die Humanität sich wieder Gehör verschaffen.

Und damit komme ich ans Ende meiner Überlegungen. Sie münden in das Ergebnis, daß der Strukturalismus in allen seinen vielfältigen Erscheinungen sich antihumanistisch will, da er (zu Recht, das müssen wir ihm nicht erst bestätigen) im klassischen Humanismus eine bürgerliche Mystifikation erkannte. Daß er zugleich aber auch, was gewiß nicht in den Intentionen seiner Vertreter liegt, zu einer *anti-humanen* Ideologie wurde. Er hat das Verschwinden des Menschen verkündet um der Präzision der Wissenschaftlichkeit willen. Doch läßt er uns mit leeren Händen und hungrigen Augen zurück; denn der Preis — der Mensch — wurde erlegt für nichts. Die Wissenschaft hat durch den Strukturalismus wenig gewonnen, das beweist die unerwartete Wendung des strukturalen Linguisten *Noam Chomsky* zum klassischen Cartesianismus, wie *Jean Piaget* in seinem Buch »Le Structuralisme«² scharfsinnig feststellt. Es ist, so scheint mir, eine Frage des Willens der freien Wahl, ob wir den strukturalistischen Anti-Humanismus, die Absorption des Menschen durch das »System«, den »Diskurs« akzeptieren oder ob wir uns dagegen mit aller Entschiedenheit wehren. Denn wie der schon erwähnte *Dufrenne* sagt: »*Der Mensch denkt sich nur in dem Maße, wie er sich will!*«

Einen Beweis für die Abwesenheit des Menschen oder seine zeitliche Begrenztheit auf einen bestimmten historischen Raum hat der Strukturalismus nicht geliefert. Die Frage: »Steckt in den Bekennern St. Augustin und Jean-Jacques Rousseau nicht der Mensch?« mag den Euphorikern der Codes und Systeme naiv klingen. Sie drängt gleichwohl den nicht vom geistigen Lärm des Tages Betäubten sich unabweislich auf. Auch sind, dies wollen wir nicht vergessen, die Konstruktionen strukturalistischer Betriebsamkeit gar nicht so neu.

² Soeben deutsch im Walter-Verlag, Freiburg, erschienen.

Manches von dem, was sich heute mit so erregter Gestikulation an die Rampe drängt, war schon da, sogar in überzeugenderer und geistig beflügelterer Form. Strukturele oder strukturanalytische Gedankengänge finden wir bei *Ernst Cassirer* in seiner »Philosophie der symbolischen Formen«. Wir finden sie in *Spenglers* geschichtsmorphologischer Betrachtungsweise, auch in *Carnaps* Definition aller wissenschaftlichen Aussagen als Strukturaussagen. Es besteht kein Grund, die Flucht zu ergreifen oder sich widerstandslos zu unterwerfen, wenn hier ein Denken — das oft, und besonders bei Michel Foucault, nichts ist als Metaphorik und scharfes Vokabular — uns *seine* Strukturen aufzwingen will.

Der Widerstand gegen die reißende Strömung des Strukturalismus soll und muß geleistet werden im Namen der existentiellen Freiheit des einzelnen. Der Mensch als geschichtliches und moralisches Wesen ist frei nur, wenn er aus dem Panzer der Strukturen auszubrechen vermag: *daß* dies im Felde seines Möglichen liegt, hat er oft genug bewiesen. Jede große wissenschaftliche Entdeckung, jedes umwälzende künstlerische Werk, jede soziale Revolution legt Zeugnis davon ab. Das »epistemologische Feld« ist kein historisches a priori, sondern ist jeweils in seiner Eigentümlichkeit die Schöpfung des freien Menschen. Es ist der Mensch, der die Sprache schafft, die soziale Praxis verwandelt, die Natur erkennend neu gestaltet. Er ist Subjekt und Objekt der Erfahrung, Ursprung und Ziel der Geschichte, er ist Be-deuter einer Realität, die ihn hervorgebracht hat und die er, be-deutend, zu jeder Stunde neu hervorbringt.

Vielleicht hat er deshalb diese Fürsprache gar nicht nötig. Vielleicht ist die strukturalistische Strömung so reißend nicht mehr. Mag sein, sie ist morgen schon, um ein auf den Menschen gemünztes Wort Foucaults hier *gegen* Foucault zu richten, »*verschwunden wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand*«.

WERNER ROSS

Leierspiel — west-östlich

Lyrik ist eigentlich ein griechisches Adjektiv, das man mit »leierisch« übersetzen müßte. Zu ergänzen wäre »Kunst«, Lyrik ist die Leierspielkunst. Sie hat mit Musik zu tun und mit Öffentlichkeit, in Italien heißt die Opernsaison immer noch *stagione lirica*. Emil Staiger hat zwar bemerkt, der Lyriker sei einsam, wisse von keinem Publikum und dichte für sich, aber das ist eine irri-ge Vorstellung, die nicht einmal für Staigers geliebten Goethe gelten kann, diesen höchst geselligen Poeten. »*Ein Rezitator, der vor vollem Saal ausgesprochen lyrische Dichtung vorträgt, macht fast immer einen peinlichen Eindruck. Schon eher möglich ist der Vortrag im kleinen Kreis ... Ganz aber blüht ein lyrisches Stück nur in der Stille einsamen Lesens auf*« — so Staiger.