

Die Chomsky-Foucault-Debatte – Ein Kommentar aus der Perspektive der Philosophie Sartres (Teil 1)

Alfred Dandyk

Grundlage dieses Kommentars ist das folgende Video:

[Classic Debate: Chomsky vs Foucault - on Human Nature \(English Dubbed\)](#)

Die Diskussion zwischen Chomsky und Foucault beginnt mit der Frage an Chomsky, wie er den Ausdruck „Natur des Menschen“ im Zusammenhang mit seinen linguistischen Forschungen verstehe. Chomsky antwortet, dass er auf der Basis seiner Forschungen zu der Überzeugung gelangt sei, der Mensch sei mit einem angeborenen Instinkt zum Spracherwerb ausgestattet. Dieser angeborene Instinkt beziehe sich auf grundlegende Regeln der Grammatik, welche den Erwerb der unterschiedlichen Sprachen ermöglichen, aber auch eine gewisse Begrenzung syntaktischer Konstruktionen bedeuten. Es gibt demnach für Chomsky einen angeborenen Schematismus des Spracherwerbs. In diesem linguistischen Sinne könne man von der „Natur des Menschen“ sprechen.

Bevor ich auf die Antwort Foucaults eingehe, möchte ich den philosophie-historischen Kontext dieses Problems ansprechen. Es geht um den Gegensatz von Sensualismus und Rationalismus. Der Kernsatz des Sensualismus lautet: „Nichts ist im Verstande, was nicht [zuvor] in den Sinnen war“. Dieser Satz wird zum Beispiel John Locke zugeschrieben. Leibniz antwortete: „Ausgenommen der Verstand selbst“. Chomsky ist offensichtlich Rationalist im Sinne von Descartes und Leibniz, weil er in Bezug auf den Spracherwerb von angeborenen Ideen ausgeht.

Foucault antwortet, indem er die Stichhaltigkeit des Begriffs der „Natur des Menschen“ in Zweifel zieht. Er verweist dafür auf die Tatsache, dass es in den Wissenschaften unterschiedlich elaborierte Begriffe gibt. So sei der Begriff des „Reflexes“ in der Biologie gut ausgearbeitet, während der Begriff des „Lebens“ eher ein epistemologischer Indikator sei. Mit anderen Worten: Der Begriff „Leben“ verweist eher auf ein unabgeschlossenes Forschungsprogramm als auf einen wissenschaftlichen Sachverhalt, dessen Bedeutung in irgendeiner Weise auch nur provisorisch geklärt worden sei. So ähnlich verhalte es sich auch mit dem Begriff der „Natur des Menschen“. Auch die linguistischen Forschungen hätten nichts daran geändert, dass dieser Ausdruck eher ein epistemologischer Indikator sei als eine gut fundierter wissenschaftlicher Terminus. Der Begriff der „Natur des Menschen“ ist für Foucault demnach nicht mehr als eine wissenschaftliche „Einkaufs-Liste“.

Auch Sartre ist hinsichtlich des Begriffs der „Natur des Menschen“ zurückhaltend:

Wenn es auch unmöglich ist, in jedem Menschen ein allgemeines Wesen zu finden, das die menschliche Natur wäre, gibt es dennoch eine menschliche Allgemeinheit der conditio. Es ist nicht zufällig, dass die heutigen Denker lieber von der conditio des Menschen als von seiner Natur sprechen. Unter Bedingung – conditio – verstehen sie mehr oder weniger klar die Gesamtheit der Grenzen a priori, die seine grundlegende Situation im Universum umreißen... Was nicht variiert ist die Notwendigkeit, in der Welt zu sein, in ihr zu arbeiten, inmitten anderer und sterblich zu sein. Die Grenzen sind weder subjektiv noch objektiv, oder besser, sie haben eine objektive und eine subjektive Seite. Objektiv, weil man überall auf sie stößt und sie überall zu erkennen sind, subjektiv, weil sie gelebt werden und nicht sind, wenn der Mensch sie nicht lebt, das heißt, wenn er sich nicht in seiner Existenz frei im Verhältnis zu ihnen bestimmt. (Sartre, Der Existentialismus ist ein Humanismus)

Es gibt nun ein fundamentales Problem, wenn man Denker wie Chomsky, Foucault und Sartre vergleichen will. Sie sprechen alle in unterschiedlichen Kontexten und benutzen divergierende Begrifflichkeiten. So zieht Sartre es vor, den Begriff der „conditio humana“ anstelle des Begriffs der „Natur des Menschen“ zu benutzen. Invarianten der „conditio humana“ sind für ihn zum Beispiel das „In-der-Welt-sein“, die „Arbeit“, das „Sein für Andere“ und die „Sterblichkeit“. Sartre will für diese „Gesamtheit der Grenzen a priori“ nicht den Ausdruck „Natur des Menschen“ benutzen, weil die „Natur des Menschen“ eine Identität des Mensch-Seins suggeriert, die Sartre ablehnt. Der Mensch ist für ihn Freiheit, wobei mit diesem Wort ein „Mangel an Identität“ gemeint ist. Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt, lautet ein Slogan des Existentialismus, was bedeutet, dass er wählen muss, dass er sich selbst erfinden muss.

Ich kann mir vorstellen, dass Chomsky damit einverstanden wäre, den Ausdruck „Bedingung der menschlichen Existenz“ anstelle der „Natur des Menschen“ zu setzen, denn er versteht sich wahrscheinlich nicht als Begriffs-Fetischist.

Das vorausgesetzt, könnte man vielleicht ein gewisse Übereinstimmung bei Sartre und Chomsky feststellen. Immerhin sprechen beide von einer „Grenze a priori“ für die Existenz des Menschen, Sartre explizit und Chomsky implizit. Allerdings betont Chomsky die Grenzen des Spracherwerbs auf der Basis eines angeborenen Schematismus, während Sartre auf den Begriff des „In-der-Welt-seins“ verweist.

Es sieht also so aus, dass Chomsky die Grenzen im menschlichen Geist verortet, während Sartre die Grenzen sowohl beim Menschen als auch in seiner Umwelt sieht. Für Sartre umreißen die „Grenzen a priori“ die Situation des Menschen im Universum, während sie für Chomsky die Möglichkeiten der Sprache im menschlichen Geist bestimmen. Offensichtlich ist hier eine nähere Untersuchung des Problems notwendig.

Es könnte sein, dass hier eine deutliche Differenz zwischen Sartre und Chomsky in den Vordergrund tritt. Denn der Schematismus des Spracherwerbs legt die Philosophie des Mentalismus nahe, also eine Denkrichtung, welche von geistigen Zuständen ausgeht, während der Begriff des „In-der-Welt-seins“ eine Philosophie der Intentionalität im

Sinne Husserls suggeriert. Hier offenbart sich tatsächlich eher ein Forschungsprogramm als eine geklärte wissenschaftliche Begriffsbildung, so dass man Foucault recht geben muss, der auf diese diffuse epistemologische Situation hinweist und die Gewissheit, mit der Chomsky argumentiert, kritisiert.

Diese Kritik muss nicht bedeuten, dass man Chomskys Ansatz in jeder Hinsicht ablehnt. Man kann diesen Ansatz als ein wissenschaftliches Modell des menschlichen Spracherwerbs deuten, und ein solches Modell ist in jedem Fall wertvoll, unabhängig davon, ob es adäquat ist oder nicht. Es ist sozusagen eine Arbeitsgrundlage für weitere Forschungen, insbesondere auf dem Gebiet des Verhältnisses natürlicher und künstlicher Sprachen. Eine andere Frage ist allerdings, ob ein solches Modell die Redeweise von einer „Natur des Menschen“ rechtfertigt. Es ist dieser Sprung von einer linguistischen Modellbildung zu einer anthropologischen Theorie, welche die Kritik Foucaults herausfordert.

Es ist darüber hinaus so, dass die Schnittmengen der drei Vorstellungswelten zu diffus sind, als dass man diesbezüglich klar Stellung beziehen könnte. Zum Beispiel begründet Chomsky seine Vorstellung von der „Natur des Menschen“ mit einer wissenschaftlichen Theorie. Foucault kontert mit der korrekten Bemerkung, dass Chomskys Forschungsergebnisse nicht eine „Natur des Menschen“ rechtfertigen, weil dieser Begriff eher ein Forschungsprogramm anzeigt als eine etablierte Theorie.

Sartre würde in seiner Kritik an Chomsky noch weiter gehen als Foucault. Denn für Sartre sind wissenschaftliche Erkenntnisse *grundsätzlich* Hypothesenwahrheiten. Ähnlich wie Popper würde Sartre sagen, dass solche Erkenntnisse zwar falsifiziert aber nicht verifiziert werden können. Sie haben immer nur eine gewisse „provisorische“ Geltung.

Das gilt übrigens für alle wissenschaftlichen Erkenntnisse, unabhängig davon, wie elaboriert diese wissenschaftlichen Theorien sind. Eine der am besten bestätigten wissenschaftlichen Theorien ist zum Beispiel die Klassische Mechanik. Und dennoch stellte sich heraus, dass sie, als angeblich universell gültige Theorie betrachtet, falsifiziert werden kann. In diesem Sinne gibt es keine in jeder Hinsicht abgeschlossenen Theorien. Die Klassische Mechanik ist zwar in sich abgeschlossen, und zwar in dem Sinne, dass sie nicht grundsätzlich verändert werden kann, sie ist aber nicht abgeschlossen, was ihre Integration in den Gesamtkörper physikalischer Theorien betrifft. Sie ist als definierte Theorie abgeschlossen, sie ist aber unabgeschlossen hinsichtlich des Begriffs der Einheit der Natur.

Es gibt demnach zwei Argumente gegen Chomsky. Das eine Argument stammt von Foucault, das zweite von Sartre.

Foucault: In den Wissenschaften gibt es gut elaborierte Konzepte, die als Standard-Begriffe der Wissenschaften anerkannt sind. Dann gibt es weniger gut elaborierte Konzepte, die eher einem Forschungsprogramm als einer abgeschlossenen Begriffsbildung gleichen. Der Begriff der „Natur des Menschen“ gehört zu den Forschungsprogrammen, nicht zu den etablierten Begriffen.

Sartre: Alle wissenschaftlichen Erkenntnisse sind Hypothesen-Wahrheiten. Sie können folglich nicht als Basis fundamentaler menschlicher Wahrheiten dienen. Für den Fall, dass man Chomskys Linguistik wissenschaftlich anerkennen würde, wäre das zwar ein Argument für seine These von der „Natur des Menschen“, dieses Argument kann aber nicht als Grundlage für eine existentielle Wahrheit dienen. Denn existentielle Wahrheiten müssen nach Sartre apodiktisch sein und nicht hypothetisch. Man kann sein Leben nicht auf einer Hypothese gründen.

Wenn man die von Sartre genannte „conditio humana“ betrachtet, die er als „Grenzen a priori“ ansieht, dann versteht man sein Anliegen. Das „In-der-Welt-Sein“ der menschlichen Realität ist keine hypothetische Wahrheit der Wissenschaften, sondern eine apodiktische Wahrheit der menschlichen Existenz. Der Mensch ist ein Wesen, das in der Welt existiert und nicht etwa ein weltjenseitiger Geist.

Unter „Arbeit“ versteht Sartre in Übereinstimmung mit Schiller und Marx die Fähigkeit zur schöpferischen Aktion. Der Kern der Humanität ist demnach die schöpferische Freiheit. Dabei handelt es sich um ein Axiom des Existentialismus, nicht um eine wissenschaftliche Wahrheit. Sie gilt apodiktisch, nicht hypothetisch. Ihre Grundlage kann deswegen keine wissenschaftliche Theorie sein.

Selbst für den Fall, dass Chomskys linguistische Theorie falsch sein sollte, was einige Linguisten tatsächlich behaupten, könnte das der existentialistischen Wahrheit von der schöpferischen Freiheit des Menschen als dem Kern seiner Humanität nicht schaden. Es wäre dann eben ein wissenschaftliches Argument für diese Wahrheit ungültig, aber die Wahrheit selbst wäre nicht tangiert.

Es geht bei diesem Problem offensichtlich um das Verhältnis der Wissenschaft zur menschlichen Existenz. Damit kommen wir zu einem wesentlichen Aspekt der Philosophie Sartres, seiner Unterscheidung zwischen der Analytischen Vernunft der Wissenschaften und der Dialektischen Vernunft der menschlichen Praxis. Sartre nennt die Dialektische Vernunft auch eine „Logik der Freiheit“ oder eine „Logik der schöpferischen Aktion“. Der springende Punkt ist, dass die Analytische Vernunft der Wissenschaften ein Produkt der schöpferischen Freiheit des Menschen ist. Folglich kann die Wissenschaft nicht die schöpferische Freiheit des Menschen begründen, sondern es gilt das Umgekehrte: Die schöpferische Freiheit des Menschen begründet die Wissenschaft. Die Dialektische Vernunft ist umfassender als die Analytische Vernunft. Die Analytische Vernunft ist ein Instrument, das die Dialektische Vernunft sich geschaffen hat, um einen Zweck, den sie selbst erfunden hat, zu erreichen. Der Mensch ist der Ursprung der Wissenschaft, die Wissenschaft ist nur sein Instrument zum Zweck der Erreichung entworfenen Ziele. In diesem Sinne bestätigt Sartre den Humanismus Chomskys.

In einer späteren Phase der Diskussion stellt Chomsky fest, dass er nicht der Ansicht ist, die wesentlichen Fragen des Menschen müssten wissenschaftlich gelöst werden. Es sei wahrscheinlich so, dass gerade solche Fragen sich der Wissenschaftlichkeit entzögen. Er scheint damit dem existentialistischen Ansatz von der Apodiktizität dieser „Erkenntnisse“ zuzustimmen.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass die Diskussion zwischen Chomsky und Foucault zum Thema „Natur des Menschen“ zu keinem definitiven Ergebnis geführt hat. Das war aber auch nicht zu erwarten. Die Diskussion war aber dennoch fruchtbar, weil sie das Potential hatte, das Problembewusstsein zu schärfen und die Komplexität der Problematik zu offenbaren.

Das Thema der Diskussion zwischen Chomsky und Foucault wechselt nun von der „Natur des Menschen“ zum Begriff der „Kreativität“ des Menschen.

Die „schöpferische Freiheit“ des Menschen ist ein Axiom des Existentialismus. Sartre stimmt diesbezüglich mit Denkern wie Schiller, Marx, Fromm und Beuys überein, die ebenfalls in diesem Begriff den Kern der Humanität sehen. Die Philosophie des Humanismus ist für diese Philosophen demnach eine Philosophie der schöpferischen Freiheit.

Chomsky scheint in dieselbe Kerbe zu schlagen, indem er von der Kreativität des Menschen beim Spracherwerb spricht. Der Schematismus dieses Vorgangs eröffnet für ihn ein Reich der Aktivität hinsichtlich der Transformation vorgegebener Daten zur kreativen Produktion spezieller sprachlicher Konstruktionen. Die Regeln des Spracherwerbs eröffnen demnach erfinderische Möglichkeiten und setzen gleichzeitig Grenzen.

Foucault erhebt vor allem Bedenken gegen den Mentalismus Chomskys. Es sieht für Foucault so aus, dass Chomsky von einem vorgegebenen *geistigen* Apparat des Spracherwerbs ausgeht, der so konstruiert ist, dass ein gewisser Daten-Input in einen Sprach-Output transformiert wird. Dabei scheint der postulierte geistige Apparat eine Invariante der menschlichen Existenz zu sein.

Foucault verbindet diese Kritik am Mentalismus mit einer Kritik an dem Begriff der „schöpferischen Freiheit“ und der damit verbundenen Bedeutung des menschlichen Individuums für die wissenschaftliche Erkenntnis. Er sagt, von einem historischen Standpunkt aus gesehen sei die Bedeutung des kreativen Einzelnen in der Geschichte der Wissenschaften in der Vergangenheit übertrieben worden. Entscheidend seien nicht die kreativen Ideen von genialen Menschen, sondern die epistemologischen Felder, sogenannte Episteme. Wikipedia schreibt zu diesem Begriff:

Die fundamentalen Codes einer Kultur, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte, die Hierarchien 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.“ (Foucault, Ordnung der Dinge; zitiert nach Wikipedia, Episteme)

Eine anderer wichtiger Begriff im Rahmen der Philosophie Foucaults ist der des „Dispositiv“:

[Ich könnte] die Episteme [...] als strategisches Dispositiv definieren, das es erlaubt, unter allen möglichen Aussagen diejenigen herauszufiltern,

die innerhalb, ich sage nicht: einer wissenschaftlichen Theorie, aber eines Feldes von Wissenschaftlichkeit akzeptabel sein können und von denen man wird sagen können: Diese hier ist wahr oder falsch. Die Episteme ist das Dispositiv, das es erlaubt, nicht schon das Wahre vom Falschen, sondern das wissenschaftlich Qualifizierbare vom Nicht-Qualifizierbaren zu scheiden.“ (Foucault, Dispositive der Macht; zitiert nach Wikipedia; Episteme)

Man nehme zum besseren Verständnis ein Beispiel: die Entdeckung des Gravitationsgesetzes durch Isaac Newton. Diese Entdeckung ist in der Vergangenheit oft als Ausdruck des Genies Newtons betrachtet worden, der zum ersten Mal etwas gesehen hat, was vorher niemandem in den Sinn kam, dass nämlich das Fallen eines Apfels nach unten und die Bewegung des Mondes am Himmel dieselbe Ursache haben.

Foucault ist nun der Ansicht, dass das Genie Newtons viel weniger wichtig für das Verständnis dieser Entdeckung sei als das damals dominierende Dispositiv. Foucault plädiert demnach für eine Veränderung des Blickes auf die Geschichtswissenschaft. Nicht das Genie des Einzelnen ist für das Verständnis der Geschichte der Wissenschaft entscheidend, sondern die Erforschung der epistemologischen Felder und der Dispositive der jeweiligen kulturellen Epoche.

Jedenfalls begründet Foucault seine Skepsis hinsichtlich des Begriffs der schöpferischen Freiheit in dieser Weise. Er sieht in diesem Begriff auch die Gefahr einer Irreführung, weil der Begriff der „Kreativität“ einen Fortschritt durch Akkumulation des Wissens suggeriert, der seines Erachtens nicht gerechtfertigt ist.

Was nach Foucault tatsächlich stattfindet ist keine Kontinuität des Fortschritts, sondern eine diskontinuierliche Veränderung des begrifflichen Rahmens. Das mag ein Fortschritt in einer Hinsicht sein, kann aber auch ein Verlust in anderer Hinsicht sein. Eine neue Theorie kann eine Offenbarung eines neuen Aspektes sein und gleichzeitig die Maskierung eines alten Aspektes. Es ist demnach bei dem sogenannten wissenschaftlichen Fortschritt von einer Ambivalenz auszugehen. Er, Foucault, würde es daher vorziehen, auf den Begriff der Kreativität zu verzichten, weil dieses Wort eindeutig positiv konnotiert sei, was die historische Realität nicht korrekt widerspiegeln würde.

Ein weiteres Beispiel zum besseren Verständnis Foucaults: Adam Smith führt den Begriff der Arbeitsteilung ein und argumentiert für die Vorteile derselben in Bezug auf die Effektivität der Güterproduktion. Er offenbart damit einen neuen Aspekt des Wirtschaftslebens. Gleichzeitig wird dadurch aber ein anderer Aspekt der menschlichen Existenz maskiert, nämlich das Ideal der Totalität des Charakters, das der schöpferischen Freiheit des Menschen nahesteht. Was Adam Smith einleitet ist demnach nicht nur eine kreative Erfindung, sondern auch eine destruktive Idee. Es handelt sich nicht um die Akkumulation des Fortschritts, sondern um eine Dialektik von Verlust und Fortschritt.

Chomsky gibt Foucault in gewisser Weise recht und bestätigt die Fragwürdigkeit eines kontinuierlichen Fortschritts zugunsten eines zumindest teilweisen diskontinuierlichen Prozesses. Er weist aber darauf hin, dass er einen anderen Begriff von Kreativität

benutze als Foucault. Er meine damit weniger die Entdeckungen eines Genies, sondern eher die alltägliche Kreativität von Kindern beim Spracherwerb und beim lernenden Umgang mit der Praxis.

Chomsky weist in einer späteren Phase der Diskussion allerdings darauf hin, dass diese beide Arten der Kreativität nicht grundsätzlich verschieden sind. Sowohl die geniale Entdeckung eines Wissenschaftlers als auch die alltägliche Kreativität eines Kindes haben dieselbe Quelle: Die ursprüngliche menschliche schöpferische Freiheit.

An dieser Stelle ist eine deutliche Diskrepanz zwischen Foucault und Sartre festzustellen. Sartre betont entschieden die Bedeutung des Individuums für die menschliche Existenz in jeder Hinsicht. Damit leugnet er natürlich nicht den Begriff der Episteme im Sinne Foucaults, aber er legt Wert auf die Feststellung, dass es in jeder Kultur genügend Spielraum für die schöpferische Freiheit des Einzelnen gibt. Freiheit ist der Spielraum, der gestattet, etwas aus dem zu machen, was aus einem gemacht worden ist. Selbstverständlich findet dieser Selbstentwurf in einem natürlichen und kulturellen Rahmen statt, das bedeutet aber nicht, dass der individuelle Spielraum der Freiheit gleich Null wäre. Wie Sartre sinngemäß sagt: „Valery ist ein Kleinbürger, aber nicht jeder Kleinbürger ist Valery“.

Sartre interpretiert demnach schon die Tatsache, sich selbst erfinden zu müssen, als einen Akt der schöpferischen Freiheit. Im Sinne Beuys, der gesagt hat, jeder Mensch sei ein Künstler, ist auch für Sartre der Mensch ein Künstler seines eigenen Lebens. Das gilt für jeden Menschen, also auch für den Wissenschaftler im Rahmen seiner Forschungen. Auch eine moralische Entscheidung ist für Sartre eine Art der künstlerischen Gestaltung des Lebens, also ein kreativer Akt.

Sartre sagt, die menschliche Realität entspräche einer „Faktizität-Transzendenz“. Der Mensch ist durch eine vorgegebene Faktizität bedingt, besitzt aber die Fähigkeit, diese Faktizität zu überschreiten. Diese Überschreitung der Faktizität ist im Sinne Hegels als „Aufhebung“ zu verstehen, das heißt, das Gegebene wird überschritten indem es bewahrt wird und es wird bewahrt, indem es überschritten wird.

Man nehme als Beispiel den Schriftsteller Flaubert. Auf Grund seiner verkorksten Kindheit war Flaubert ein hochneurotischer Mensch, aber dennoch war er nicht gezwungen, seine Neurose *als Schriftsteller* zu leben, und vor allem hat nichts ihn dazu gezwungen, den Roman „Madame Bovary“ zu schreiben. Selbstverständlich ist Flauberts Existenz als Schriftsteller durch die Kultur seiner Zeit bedingt, aber die konkrete Ausgestaltung seines Romans „Madame Bovary“ ist doch eine individuelle kreative Leistung, und es gibt meines Erachtens keinen Grund für die Behauptung, diese individuelle kreative Leistung sei für den Gang der Literaturgeschichte bedeutungslos oder von geringer Bedeutung.

Für mich ist auf dieser Ebene der Diskussion unverständlich, wie Foucault dazu kommt, den individuellen Spielraum für unbedeutend zu erklären. Der Kommentator der Diskussion geht sogar so weit, von einer Philosophie ohne Philosophen und von einer Literatur ohne Autor zu sprechen. Es kann aber sein, dass man sich näher mit Foucault beschäftigen muss, um sein Anliegen verstehen zu können. Insbesondere muss seine

Nähe zu Nietzsche und Heidegger in Rechnung gestellt werden ebenso wie seine persönlichen Lebenserfahrungen.

Foucault deutet die Stoßrichtung seiner Kritik an Chomsky an, indem er dessen Mentalismus kritisiert. Chomsky geht von einer Liste von Regeln aus, die den Spracherwerb begrenzen. Es handelt sich dabei um Grenzen des *Geistes*. Foucault fragt nun, warum Chomsky diese Grenzen nur im Geiste des Menschen sehe und nicht auch in der Welt. Treffe er, Chomsky, damit nicht eine Vorentscheidung, deren Rechtfertigung fragwürdig sei?

Man könnte zum Verständnis dieser Kritik Foucaults an Chomsky an zwei berühmte Schriftsteller unserer Zeit denken, an George Orwell und Aldous Huxley, die beide gezeigt haben, wie die menschliche Sprache durch Propaganda und äußeren Zwang manipuliert werden kann. Diese Manipulation geht in der Darstellung dieser Schriftsteller so weit, dass sogar elementare Regeln der Logik für die Opfer dieser Manipulationen nicht mehr gültig sind. Was wird aus dem kreativen Spracherwerb, wenn der Zugriff der wissenschaftlich fundierten Propaganda aus dem Menschen einen Papagei macht, der nur noch Propaganda-Phrasen artikulieren kann? Sind hier nicht äußere Grenzen der Sprachproduktion zu erkennen, welche die Grenzen des Geistes konterkarieren?

Auch Sartre hat in seinen Werken immer wieder darauf hingewiesen, dass es für ihn unklar sei, welche Wirkung die Androhung von Folter bei ihm haben würde, und ob die tatsächliche Folter nicht eine Deformation seines Denkens und Fühlens bewirken würde. Es ist bekannt, dass Menschen zu Tode gefoltert wurden, ohne ihre Kameraden zu verraten. Aber Sartre fragt sich: „Würde ich auch schweigen?“ Was wird aus dem Opfer der Folter, das nicht geschwiegen hat? Ist das noch derselbe Mensch? Welche Bedeutung hat in diesem Zusammenhang der grammatisch bedingte Spracherwerb, von dem Chomsky spricht? Wird er nicht angesichts des persönlichen Zusammenbruchs während der Folter bedeutungslos? Wird nicht das Sprechen insgesamt bedeutungslos?

Das Problem besteht nicht nur hinsichtlich der körperlichen Folter, die aus der Persönlichkeit eine wimmernde Masse Fleisch macht, sondern auch in Bezug auf die seelische Folter. Es ist zum Beispiel bekannt, dass Foucault homosexuell war. Je nach der diesbezüglichen Repression einer Gesellschaft kann diese Tatsache einer seelischen Folter gleichkommen. Alan Turing, der berühmte Mathematiker, war ebenfalls homosexuell und musste eine gesellschaftliche Unterdrückung erleiden, die am Ende zu seinem Selbstmord führte. Ist es adäquat, hier noch von der „schöpferischen Freiheit“ des Menschen zu sprechen?

Es existieren Filme über Opfer der Bombardierungen in der Schlacht von Verdun. Obwohl sie keine Verletzungen erlitten hatten, war ihr Nervensystem so zerrüttet, dass sie weder ruhig stehen noch zusammenhängend sprechen konnten. Ihr Körper zitterte unentwegt und ihre Artikulationen hatte kaum noch irgendeine Ähnlichkeit mit der menschlichen Sprache. Es ist auch bekannt, dass Überlebende der KZ-Haft unter den Nazis später unfähig waren, über ihre Erlebnisse zu sprechen. Es ist demnach davon

auszugehen, dass erlittene Traumata die menschliche Kommunikationsfähigkeit im Sinne des „In-der-Welt-seins“ beeinträchtigen können.

Man kann demnach davon ausgehen, dass die menschliche Sprache situativ zu verstehen ist. Ist die Welt außerordentlich chaotisch, wird auch die menschliche Sprache chaotisch sein und eventuell gar keine Struktur mehr aufweisen. Es könnte sogar sein, dass in einer bestimmten Umgebung der Mensch die Fähigkeit zum Spracherwerb vollständig verliert.

Sartre sagt, dass die menschliche Vorgeschichte eine Welt der Inauthentizität sei. In ihr gilt das Prinzip: „Die Hölle, das sind die Andren“. In seiner solchen Welt ist eine Moral sowohl notwendig als auch unmöglich. Er entwirft eine Utopie, eine Welt der Authentizität, in welcher der Mensch die eigene Freiheit und die Freiheit des Andren anerkennt. Nur in einer solchen Welt ist für ihn eine authentische Moral möglich.

Unabhängig davon, ob Chomskys Transformationsgrammatik, verstanden als Modell des menschlichen Spracherwerbs, richtig ist oder nicht, scheint die Entgegnung Foucaults hinsichtlich der Grenzen, die ihren Ursprung in der Welt und nicht im Geist haben, nachvollziehbar zu sein. Auch Aphasien, die infolge von Hirnschädigungen entstehen, sprechen für die Richtigkeit dieser Sichtweise.

Sartre spricht wie Chomsky von den „Grenzen a priori“. Aber er verortet diese Grenzen nicht wie Chomsky im menschlichen Geist, sondern in der Welt. Für ihn sind diese Grenzen sowohl subjektiv als auch objektiv. Sie sind objektiv, weil sie überall zu finden sind und sie sind subjektiv, weil sie gelebt werden müssen, wenn sie Teil der menschlichen Realität werden sollen. Da die Situationen historisch bedingt sind, sind auch die „Grenzen A priori“ historisch bedingt. Man spricht deswegen auch von einem „Historischen a priori“.

Sartre gibt demnach sowohl Chomsky als auch Foucault recht beziehungsweise unrecht, je nach Gesichtspunkt. Chomsky hat recht, wenn er die kreative Freiheit und die Grenzen a priori betont. Foucault hat recht, wenn er den Mentalismus Chomskys ablehnt.

Das Bewusstsein ist für Sartre kein mentaler Zustand, sondern intentional, das heißt, es ist immer auf die Dinge der Welt gerichtet. Das Bewusstsein ist eine Perspektive auf die Welt, es ist ein „In-der-Welt-sein“. Ohne diesen Bezug zu den Dingen der Welt wäre das Bewusstsein für Sartre das reine Nichts. Das spricht nicht gegen die Modellbildung Chomskys aber gegen den Missbrauch eines solchen Modells im Sinne der Deutung als „Natur des Menschen“.

Sartre ersetzt demnach den mentalen Zustand des Bewusstseins bei Chomsky durch den Bezug des Bewusstseins zur Welt, den man auch eine Perspektive auf die Welt nennen kann. Dieser Begriff des „In-der-Welt-seins“ stammt von Heidegger, wobei allerdings berücksichtigt werden muss, dass Sartres diesbezügliche Position nicht mit der Heideggers in jeder Hinsicht übereinstimmt. Das komplizierte Verhältnis zwischen Heidegger und Sartre in dieser Hinsicht kann allerdings nicht in diesem Aufsatz umfassend erörtert werden.

Auf jeden Fall kann man davon ausgehen, dass Chomsky auf der einen Seite und Foucault und Sartre auf der anderen Seite unterschiedliche Vorstellungen vom Wesen der Sprache haben. Für Foucault und Sartre ist die Sprache ein Verhältnis des Menschen zur Welt, also ein Teil der menschlichen Praxis. Insofern ist es plausibel, davon auszugehen, dass es vielfältige Bezüge zwischen der Sprache und der äußeren Welt gibt, Bezüge, die sich nicht als „äußere Daten“ deuten lassen, die dann von einem Regelsystem des Geistes in Sprache transformiert werden.

Das muss nicht bedeuten, dass Chomskys Vorstellungen in jeder Hinsicht falsch sind, es zeigt nur, dass die Problemlage vollkommen ungeklärt ist. In diesem Zusammenhang ist es vielleicht sinnvoll, auf Heideggers Theorie der Sprache kurz einzugehen, um ein besseres Gefühl für das zugrundeliegende Problem zu bekommen. Vielleicht ist es auf diesem Wege auch möglich, Foucaults Anliegen besser zu verstehen.

Heidegger nennt die Sprache ein „Haus des Seins“ und meint damit, dass sich in diesem Haus das Verhältnis des Menschen zum Seienden abspielt. Heidegger unterscheidet scharf zwischen dem Seienden und dem Sein, wobei mit dem Seienden die Dinge der Welt gemeint sind und mit dem Sein das Verhältnis des Menschen zum Seienden.

Heidegger nennt die Art dieses Verhältnisses auch „Wahrheit“, und zwar im Sinne des griechischen Wortes „aletheia“, was man auch mit „Offenheit“ übersetzen kann. Das Gegenteil der „aletheia“ ist „lethe“, was so viel wie „Vergessenheit“, „Verborgenheit“ oder „Verschlossenheit“ bedeutet.

Dieses Verhältnis spielt sich im Medium der Sprache ab, so dass man sagen kann, dass die Sprache nichts anderes ist als die Art des Verhältnisses des Menschen zum Seienden. Die Sprache ist das Medium der Offenheit des Seins für den Menschen. In diesem Sinne ist der Mensch ein sprachlicher Zeuge des Seins.

Man kann den Sachverhalt auch so ausdrücken: Das Seiende ist ontisch und das Sein ist ontologisch, das heißt, das Sein ist die sprachliche Bezeugung des Seienden durch den Menschen. In diesem Sinne spricht man auch von der ontisch-ontologischen Differenz, um den Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein zu bezeugen. Dieser Unterschied liegt vor allem in der Differenz zwischen den Dingen selbst und der sprachlichen Bezeugung dieser Dinge. Durch die sprachliche Bezeugung rücken die anfänglich verborgenen Dinge in die „Lichtung des Seins“, wie Heidegger sich ausdrückt.

Diese Differenz wird besonders deutlich, wenn man das Seiende, zum Beispiel einen Baum, nicht hinsichtlich seiner Spezialität betrachtet, sondern hinsichtlich der Tatsache, dass er eine Art von Realität ist, oder anders formuliert: dass es diesen Gegenstand „gibt“. Man kann auch sagen, dass dieser Gegenstand „ist“, dass er existiert. Man drückt damit das Prinzip jedes Seienden aus: seine Identität.

Die sprachliche Bezeugung des Seienden als Seiendem ereignet sich demnach in dem Ausdruck „Es gibt“. Heidegger deutet nun das „Es“ in dem „Es gibt“ als Pronomen für das Sein. Das Seiende ist dem Menschen gegeben und das Gebende ist das Sein, indem es das Seiende in die Offenheit der Wahrheit bringt. Hier deutet sich an, inwiefern

Foucaults Anliegen, den Menschen aus der Weltbetrachtung zu eliminieren, seinen Ursprung bei Heidegger haben könnte. Nicht der Mensch ist der Akteur der Geschichte, sondern das Sein. Der Mensch ist hingegen nur ein „Hirte des Seins“. Er ist nicht der Akteur der Geschichte und auch nicht der Produzent des Seins, sondern er hat die Aufgabe, die Lichtung des Seins, die Wahrheit, zu bewachen und zu pflegen.

Fortsetzung folgt.