

Axel T. Paul

FremdWorte

Etappen der strukturalen
Anthropologie

Das Buch ist 1996 als Bd. 734 der Reihe Campus Forschung im Campus Verlag (Frankfurt/M./New York) erschienen und seit geraumer Zeit nicht mehr im Buchhandel erhältlich.

Es handelt sich nachstehend um eine lediglich ortho- und typographisch korrigierte, ansonsten jedoch (nahezu) textidentische Fassung. Durch die Überarbeitung haben sich geringfügige Verschiebungen bei der Paginierung ergeben. Der Seitenumbruch der Buchversion ist durch in den laufenden Text eingefügte eckige Klammern kenntlich gemacht.

Ich danke Frau Annika Weltin für die redaktionelle Betreuung des Textes.

Freiburg, im Mai 2008

Für Axel Kneib

Inhalt

Einleitung	S. 11
1. Durkheim und die Wilden	S. 20
Durkheims Fragestellung (S. 23) – Durkheims ethnologische Wende (S. 31) – Glaube und Erkenntnis (S. 36) – Wider den Affekt (S. 47)	
2. Die strukturelle Revolution	S. 51
Durkheim und das Inzestverbot (S. 53) – Mauss und der Frauenaustausch (S. 59) – Die Grammatik der Familie (S. 66) – Sprache und Kultur (S. 75) – Die archaische Illusion (S. 82)	
3. Der existentialistische Einwand	S. 90
Das Programm der strukturalen Anthropologie (S. 91) – Sartre und die Geschichte (S. 98) – Die existentialistische Kritik des Strukturalismus (S. 105) – Lévi-Strauss' Entgegnung (S. 113) – Der Widerspruch (S. 123)	
4. Ethnographie	S. 126
Von der Bildungsreise zur wissenschaftlichen Expedition (S. 127) – Malinowskis <i>vide et participa</i> (S. 135) – Ethnographischer Klartext: Griaule (S. 146) – Exkurs: Die Schrift der Geschichte (S. 156) – Lévi-Strauss' Konzept der Ethnographie (S. 162) – Exkurs: Schamanismus und Psychoanalyse (S. 170) – Der Gesang der Sirenen (S. 179)	
5. Die Gesetze des Geistes	S. 182
Mythologik (S. 185) – Lévi-Strauss und Lacan (S. 201)	
Schluß	S. 218
Literaturverzeichnis	S. 224

Folgende Texte Claude Lévi-Strauss' werden im Text nach Sigeln zitiert:

- VF = La Vie familiale et sociale des indiens Nambikwara [1948], Paris 1948.
- ES = Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft [1949], Frankfurt/M. 1981.
- EM = Einleitung in das Werk von Marcel Mauss [1950], in: Marcel Mauss: Soziologie und Anthropologie, Bd. 1, Frankfurt/M. 1989, S. 7-41.
- SA I = Strukturele Anthropologie I [1953], Frankfurt/M. ⁴1987.
- TT = Traurige Tropen [1955], Frankfurt/M. ⁶1988.
- PZ = „Primitive“ und „Zivilisierte“. Nach Gesprächen aufgezeichnet von Georges Charbonnier [1961], Zürich 1972.
- T = Das Ende des Totemismus [1962], Frankfurt/M. ⁷1988.
- WD = Das wilde Denken [1962], Frankfurt/M. ⁸1991.
- MI = Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte [1964], Frankfurt/M. ³1983.
- M IV = Mythologica IV. Der nackte Mensch [1971], Frankfurt/M. ³1990.
- SA II = Strukturele Anthropologie II [1973], Frankfurt/M. 1975.
- MB = Mythos und Bedeutung. Vorträge [1980], Frankfurt/M. ²1988.
- BF = Der Blick aus der Ferne [1983], München 1985.
- EV = Eingelöste Versprechen. Wortmeldungen aus dreißig Jahren [1984], München 1985.
- ET = Die eifersüchtige Töpferin [1985], Nördlingen 1987.
- NF = Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen [1988], Frankfurt/M. 1989.
- L = Die Luchsgeschichte. Zwillingsmythologie in der Neuen Welt [1991], München 1993.
- SHL = Sehen, Hören, Lesen [1993], München 1995.

Einleitung

Am Schluß seiner im Januar 1960 gehaltenen Antrittsvorlesung am *Collège de France* gedenkt der Anthropologe Claude Lévi-Strauss jener „Männer und Frauen, die in dem Moment, da ich spreche, Tausende von Kilometern von hier entfernt, in irgendeiner von Buschfeuern zerfressenen Steppe oder in einem regennassen Wald zum Lagerplatz zurückkehren, um eine schmale Kost miteinander zu teilen und gemeinsam ihre Götter zu beschwören; diese[r] Indianer der Tropen und ihresgleichen auf der Welt, die mich ihr spärliches Wissen gelehrt haben, auf dem jedoch das Wesentliche der Erkenntnisse beruht, die anderen zu übermitteln sie mich beauftragt haben; die leider bald aussterben werden unter dem Schock der Krankheiten und Lebensweisen, die wir ihnen gebracht haben [...]; und denen gegenüber ich eine Schuld eingegangen bin, von der ich nicht einmal befreit wäre, wenn ich an dem Platz, an den Sie mich gestellt haben, die zärtlichen Gefühle, die sie mir einflößen, sowie die Dankbarkeit, die ich ihnen gegenüber hege, rechtfertigen könnte, indem ich mich weiterhin so zeige, wie ich unter ihnen war, und so, wie ich, unter ihnen, immer sein möchte: als ihr Schüler und Zeuge“ (SA II, 44).

Lévi-Strauss fühlt sich verpflichtet und berufen, die Kultur der Indianer wenn schon nicht vor ihrem realen, so doch vor ihrem spurlosen Untergang zu retten. Denn im Zuge des Kolonialismus und der Globalisierung europäischer Standards „verwischt sich der Begriff des Eingeborenen, des *indigène*, und tritt hinter dem des *indigent*, des Hilfsbedürftigen, zurück“ (EV, 24). Es ist wahr, die Wilden sterben oder sind bereits tot.¹ Davor, daß sie

1. Primitiv oder wild nenne ich mit Lévi-Strauss jene Gesellschaften, „die keine Schrift kennen und sich daher den Untersuchungsmethoden des reinen Historikers entziehen“. Primitive Gesellschaften sind gattungsgeschichtlich nicht etwa rückständig. „Ein primitives Volk ist auch kein Volk ohne Geschichte, obwohl uns der Ablauf dieser Geschichte oft entgeht.“ Heute ist „der Ausdruck ‚primitiv‘ definitiv gesichert gegen die

stürben, [11/12] wurde allerdings schon vor zweihundert Jahren gewarnt. So schrieb bereits Georg Forster in seiner 1777 erstmalig auf englisch erschienenen *Reise um die Welt*: „Es ist Unglücks genug, daß alle unsre Entdeckungen so viel unschuldigen Menschen haben das Leben kosten müssen. So hart das für die kleinen, ungesitteten Völkerschaften seyn mag, welche von Europäern aufgesucht worden sind, so ists doch wahrlich nur eine Kleinigkeit in Vergleich mit dem unersetzlichen Schaden, den ihnen diese durch den Umsturz ihrer sittlichen Grundsätze zugefügt haben. Wäre dies Übel gewissermaßen dadurch wieder gut gemacht, daß man sie wahrhaft nützliche Dinge gelehrt oder irgend eine unmoralische und verderbliche Gewohnheit unter ihnen ausgerottet hätte; so könnten wir uns wenigstens mit dem Gedanken trösten, daß sie auf einer Seite wieder gewonnen hätten, was sie auf der andern verloren haben mögen. So aber besorge ich leyder, daß unsre Bekanntschaft den Einwohnern der Süd-See *durchaus* nachteilig gewesen ist; und ich bin der Meinung, daß gerade diejenigen Völkerschaften am besten weggekommen sind, die sich immer von uns entfernt gehalten und aus Besorgniß und Mistrauen unserm Seevolk nie erlaubt haben, zu bekannt und zu vertraut mit ihnen zu werden.“² Oder, um es mit Lichtenberg zu sagen: „Der Amerikaner, der den Kolumbus zuerst entdeckte, machte eine böse Entdeckung.“³ Die Angst vor dem Artensterben grassierte unter den Anthropologen also längst, bevor Ökologen sich um die zoologische wie botanische Vielfalt der Natur zu sorgen begannen.

Im 19. Jahrhundert verstummte die Stimme der Aufklärung. Die Anthropologie wurde zur biologischen Disziplin, und die mit der Beschreibung und dem Studium kultureller Differenzen befaßten Ethnologen trachteten in aller Regel danach, den Fortschritt zu beschwören und die Überlegenheit der europäischen über andere Kulturen zu dokumentieren oder gar zu beweisen.⁴ Daß die Ethnologie sich um die Jahrhundertwende akademisch etablierte, verdankt sie vor allem den kolonialen Interessen ihrer Mentoren. Das Wissen um die Wilden sollte es der Verwaltung vor Ort erleichtern, sie ruhig zu halten und für eigene Zwecke einzuspannen.⁵ Gleichwohl gehörten die Eth-

Verwirrungen, die durch seine etymologischen Sinn hervorgerufen und durch einen veralteten Evolutionismus aufrechterhalten wurden“ (SA I, 115f.). [11/12]

2. Forster: *Reise um die Welt*, S. 207f.

3. Lichtenberg: *Schriften und Briefe*, S. 166.

4. Vgl. Fabian: *Time and the Other*.

5. Vgl. Leclerc: *Anthropologie und Kolonialismus*; Asad: *Anthropology and the Colonial Encounter*. [12/13]

nologen zu den ersten, welche zu Beginn unseres Jahrhunderts die kulturellen Errungenschaften Europas und den Begriff des Fortschritts relativierten. [12/13]

1913 konstatiert der Soziologe und Ethnologe Marcel Mauss – ein Autor, ohne den das Werk Lévi-Strauss' nicht denkbar wäre –, daß die Universalisierung der westlichen Zivilisation auf die Gleichschaltung der Kulturen hinauslaufe.⁶ Nicht nur für ihn geht die Menschheit damit ihres Schatzes verloren. Die Reste fremder Kulturen seien deshalb zumindest ethnographisch zu bewahren. „Man kann warten, Ruinen auszugraben [...], nicht warten kann man, um noch lebende Völkerschaften, Sprachen, die bald durch Kauderwelsch ersetzt sein, Zivilisationen, die der Ansteckung durch unsere einheitliche Kultur des Okzidents erliegen werden, zu studieren. Man muß sich beeilen, die Ernte einzubringen. [...] Jeder Tag, der vergeht, ohne daß man diese Bruchstücke der Menschheit sammelt, ist ein für die Geschichte des Menschen, ein für die Entdeckung von Fakten, von denen im Moment niemand sagen kann, inwieweit sie für die Selbsterkenntnis der Menschheit nützlich sein werden, verlorener Tag.“⁷ Mauss verlangt nicht etwa, die Wilden sich selbst zu überlassen, sondern sie in Museen und Bücher zu retten, weil allein die Kenntnis fremder Kulturen zur Remedur der moralischen Krise Europas taue. „Moralischen Fragen gegenüber [...] hat unsere weiße Zivilisation [...] ihr Unvermögen einzugestehen.“⁸

Allerdings wurden seitens der Unterjochten selbst kritische Ethnologen dafür gescholten, den Kolonialismus verdeckt zu legitimieren.⁹ Doch es

6. Zum Verhältnis der Begriffe ‚Kultur‘ und ‚Zivilisation‘ und ihrer deutsch-französischen Konnotation vgl. Elias: Über den Prozeß der Zivilisation, S. 1-64. Ich verwende den Begriff der Zivilisation nicht in Opposition zu dem der Kultur, sondern um eine Einheit miteinander politisch, technisch und wirtschaftlich verwandter Kulturen zu bezeichnen. – Gesetzt, daß der Begriff der ‚Gesellschaft‘ nicht bloß die Gesamtheit der Beziehungen von Menschen untereinander, sondern darüber hinaus auch die der Beziehungen von Menschen zu ihrer naturalen und artifiziellen Umwelt umfaßt, gebrauche ich ihn synonym zum Begriff der Kultur.

7. Mauss: Œuvres, Bd. 3, S. 432f. – Sofern nicht anders angegeben, stammen alle Übersetzungen nur auf französisch greifbarer Texte von mir.

8. Ebd., Bd. 2, S. 481.

9. Um nur ein Beispiel unter vielen zu zitieren: „Gobineau sagte: ‚Es gibt nur weiße Geschichte.‘ Herr Caillois [...] stellt fest: ‚Es gibt nur eine weiße Ethnographie.‘ Nicht die anderen betreiben die Ethnographie des Westens, sondern der Westen ist es, der die Ethnographie der anderen betreibt. Vortrefflicher Grund zum Jubel, nicht wahr? Und nicht eine Minute lang streift Herrn Caillois der Gedanke, daß es im Grunde besser gewesen wäre, hätte man die Museen, auf die er so stolz ist, gar nicht erst eröffnen

[13/14] griffe zu kurz, sie schlicht als Handlanger des Kolonialismus zu schmähen oder die ganze Disziplin des Ethnozentrismus zu zeihen.¹⁰ Denn das Gespür selbst kolonialer Ethnologen für kulturelle Differenzen und erst recht die Ahnung oder gar das Wissen vom Kolonialismus emanzipierter Vertreter ihres Fachs, von den Wilden lernen und mit ihrer Hilfe heimische Mißstände kritisieren zu können, setzt die Relativierung der eigenen Position immer schon voraus.¹¹ Das 19. Jahrhundert darf nicht vergessen machen, daß Perspektiven zu verschränken keine originäre Leistung zeitgenössischer Ethnologen ist. Montaignes Essay *Von den Cannibalen* ist der Urtext ethnographisch inspirierter Selbstkritik.¹² Schon der französische Edelmann des 16. Jahrhunderts trat der Behauptung entgegen, daß Europa dem Rest der Welt moralisch überlegen sei. Lévi-Strauss schließt an Montaignes Moralistik an (vgl. TT, 381-384; L, 231-242), begnügt sich jedoch nicht damit, die Wilden kulturkritisch zu instrumentalisieren, sondern schickt sich an, als ihr Schüler und Zeuge die erkenntnistheoretischen Grundlagen neuzeitlicher Philosophie, oder genauer, deren cartesianische Implikationen, einer Revision zu unterziehen.

Lévi-Strauss fragt danach, wie es möglich ist, den Kulturrelativismus praktisch ins Recht zu setzen, theoretisch aber zu unterlaufen. Er ist bemüht, die Vielfalt der Kulturen und der von ihr hervorgebrachten Manifestationen

müssen; daß Europa besser daran getan hätte, neben sich, lebendig, dynamisch und blühend, heil und unverstümmelt die außereuropäischen Zivilisationen zu dulden [...]. Nein, niemals wird auf der Waage der Erkenntnis das Gewicht sämtlicher Museen der Welt einen einzigen Funken Sympathie aufwiegen“ (Césaire: Über den Kolonialismus, S. 66f.). – Vor allem Claude Lévi-Strauss, den der von Césaire attackierte Caillois in *Illusions à rebours* für seinen vermeintlichen Verrat an Europa schilt und der in *Diogène couché* seinerseits auf Caillois reagiert, sowie der Ethnologe und Schriftsteller Michel Leiris (vgl. Ethnographie und Kolonialismus; Rasse und Zivilisation) haben sich in den fünfziger Jahren darum verdient gemacht, die Verstrickung der Ethnologie in den Kolonialismus zu kritisieren. Schon in *Phantom Afrika*, seinen 1931–1933 während der von Marcel Griaule geleiteten Expedition Dakar-Djibouti verfaßten und 1934 veröffentlichten Feldnotizen, hatte Leiris die Ethnographie als räuberische Praktik gebrandmarkt; vergeblich versuchte Griaule, die Publikation des Tagebuchs zu verhindern, da es dazu „angetan sei, den Ethnographen bei den in den Kolonien angesiedelten Europäern einen schlechten Dienst zu erweisen“ (Phantom Afrika, S. 19).

10. Der Begriff des Ethnozentrismus geht auf Summer zurück: “Ethnocentrism is the technical name for this view of things in which one’s group is the center of everything and all others are scaled and rated with reference to it” (Folkways, S. 13).
11. Vgl. Kohl: Abwehr und Verlangen, S. 130.
12. Vgl. Erdheim: Das Erdenken der Neuen Welt. [14/15]

durch den Nachweis ihnen zugrundeliegender, das heißt der Verfassung des Menschen geschuldeter Universalien einsichtig zu machen und als unhintergebar auszuweisen. Tatsächlich gehört, die Einheit des Menschengesellschafts [14/15] schlechthin zu behaupten, zu den – meist nicht weiter thematisierten – Voraussetzungen ethnologischen Denkens. Der oder das Andere läßt sich nämlich nur unter Maßgabe eines vermittelnden Dritten begreifen.¹³ Lévi-Strauss hat dieses Dritte als Struktur des menschlichen Geistes, als den Geist selbst, zu bestimmen versucht.¹⁴ Allerdings gibt sich das abstrakt Allgemeine immer nur in konkreten Formen zu erkennen. Mehr noch, Lévi-Strauss hält die kulturelle Vielfalt für die Bedingung sowohl technischer und ökonomischer Innovationen als auch moralischer Integrität. 1971 schreibt er: „Wenn die Menschheit sich nicht damit abfinden will, zum bloßen sterilen Verbraucher der Werte zu werden, die sie einzig in der Vergangenheit hat hervorbringen können, nur noch fähig, bastardhafte Werke, plumpen und läppischen Tand zutage zu fördern, wird sie wieder lernen müssen, daß jede wirkliche Schöpfung eine gewisse Taubheit gegenüber dem Reiz anderer Werte voraussetzt, die bis zu ihrer Ablehnung, ja sogar Negation gehen kann“ (BF, 51). Aufgrund dieser und ähnlicher Formulierungen hat man Lévi-Strauss, der 1963 mit *Rasse und Geschichte* (SA II, 363-407) einen der einflußreichsten Texte, die je gegen den Rassismus geschrieben worden sind, verfaßte, vorgeworfen, selbst zum Rassisten mutiert zu sein.¹⁵ Ein Rassist ist Lévi-Strauss zweifellos nicht. Er verwahrt sich vielmehr gegen die Dominanz einer Kultur, deren abstrakter Universalismus die konkrete Vielfalt zerstört, aber – und darin liegt das Problem – sie allein zu denken erlaubt.¹⁶ Was unter dem Namen Rassismus firmiert, rührt an soziale Probleme, auf die wir – noch? – keine Antwort wissen.¹⁷ Lévi-Strauss gebührt das Verdienst, sie aufgedeckt und an sie herangeführt zu haben.

Er ist – frei nach Helmuth Plessner – ein Denker der „Grenzen der Gesellschaft“, der die für die Soziologie in ihren Anfängen konstitutive Frage

13. Den ‚anderen‘ (Menschen) schreibe ich in Übereinstimmung mit den geltenden Regeln klein; demgegenüber schreibe ich das (unpersönliche) ‚Andere‘ von orthographischen Konventionen abweichend groß.

14. Vgl. kritisch zum Begriff des Geistes: Fleischmann: Claude Lévi-Strauss über den menschlichen Geist.

15. Vgl. Finkelkraut: Die Niederlage des Denkens, S. 82-91.

16. Vgl. Todorov: Lévi-Strauss entre universalisme et relativisme.

17. Vgl. Castoriadis: Notations sur le racisme; Bauman: Das Urteil von Nürnberg hat keinen Bestand; Türcke: Die Inflation des Rassismus; Eßbach: Gemeinschaft – Rassismus – Biopolitik. [15/16]

nach der Form von Gesellschaft in die für das 20. Jahrhundert zentrale Frage nach dem Wesen der Kultur transformiert. Radikaler als die ersten Soziologen [15/16] fahndet Lévi-Strauss nicht bloß nach den Prinzipien sozialer Organisation, sondern darüber hinaus nach den Bedingungen sozialer Existenz.

In den 1949 veröffentlichten *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft* interpretiert er das Inzestverbot als Kern oder Organon des Sozialen. Die Verwandtschaft und später dann der Totemismus und die Mythologie werden von Lévi-Strauss in Analogie zur Sprache begriffen, die wie diese Kommunikation und damit Zusammenhalt ermöglichen. Die von ihm proklamierte strukturelle Revolution – seine „Einsicht [...], daß man zum Verständnis des Wesens der gesellschaftlichen Bindungen nicht zuerst Gegenstände aufstellen und dann versuchen muß, Verbindungen zwischen ihnen ausfindig zu machen“, sondern „in Umkehrung der traditionellen Perspektive [...] die Beziehungen anfangs als Termini und die Termini selbst als Beziehungen wahrgenommen werden“ müssen (BF, 11) – veranlaßte eine ganze Generation von Forschern, sprachwissenschaftliche Methoden zur Untersuchung, sei es sozialer, ökonomischer oder psychischer Prozesse fruchtbar zu machen.

Wie Roland Barthes schreibt, entspricht dem Strukturalismus kein einheitliches Objekt, vielmehr ist er eine der Linguistik entlehnte Methode, „ein ‚Objekt‘ derart zu rekonstruieren, daß in dieser Rekonstruktion zutage tritt, nach welchen Regeln es funktioniert“.¹⁸ Das strukturelle Paradigma macht es möglich, nicht nur „weiche“ in „harte“ Wissenschaften zu verwandeln, sondern darüber hinaus die die philosophische Reflexion der Moderne beherrschenden Dichotomien von Subjekt und Objekt, von Geist und Materie oder von Kultur und Natur zu unterlaufen. „Es ist dies auch der Augenblick, da infolge der Abwesenheit eines Zentrums oder eines Ursprunges alles zum Diskurs wird – vorausgesetzt, man kann sich über dieses Wort verständigen –, das heißt zum System, in dem das zentrale, originäre oder transzendente Signifikat, niemals absolut, außerhalb eines Systems von Differenzen, präsent ist.“¹⁹ So, wie die Ethnologen den Ethnozentrismus relativieren, relativiert oder dezentriert der Strukturalismus das seit und mit Descartes an die Stelle des Absoluten getretene, sich seiner selbst gewisse

18. Barthes: Die strukturalistische Tätigkeit, S. 191. Eine knappe, gleichwohl vorzügliche Darstellung der zentralen Theoreme des Strukturalismus gibt Deleuze: Woran erkennt man den Strukturalismus?

19. Derrida: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel, S. 390. [16/17]

Subjekt. Es ist deshalb kein Zufall, daß der Strukturalismus – auch wenn ihm kein einheitliches Objekt entspricht – seine Karriere im Bereich der Ethnologie antrat. Allerdings harrt dieser allgemeine Befund nach wie vor der Erhärtung. [16/17]

Die vorliegende Arbeit versucht, diese Lücke zu schließen.²⁰ Es wird also zu zeigen sein, wie es Lévi-Strauss gelang, die Ethnologie und das erkenntnistheoretische Paradigma des Strukturalismus zur strukturalen Anthropologie zu amalgamieren.²¹ Methodisch werde ich sowohl die Geschichte der französischen Sozialwissenschaft von Emile Durkheim bis zu Jacques Lacan rekonstruieren als auch das Werk Lévi-Strauss' dekonstruieren. Denn jede Theorie ist Ausdruck des Problems, zu dessen Lösung sie beizutragen hofft. Ihr gesellschaftlicher Erfolg und ihre wissenschaftliche Akzeptanz resultieren nicht allein – wie die Arbeiten Michel Foucaults gezeigt haben: nicht einmal in erster Linie – daraus, ob sie die von ihr aufgeworfenen Fra-

20. Die Lévi-Strauss gewidmete Literatur ist gleichwohl unüberschaubar. Eine Reihe wichtiger Monographien, Sammelbände und Sondernummern einschlägiger Zeitschriften hat Hénaff 1993 als *Orientations bibliographiques* zusammengestellt. Unter den deutschsprachigen Publikationen möchte ich allein die verdienstvolle von Wolf Lepenies und Hans Henning Ritter 1970 herausgegebene Aufsatzsammlung *Orte des Wilden Denkens*, Michael Oppitz' 1975 unter dem Titel *Notwendige Beziehungen* erschienenen Abriß der strukturalen Anthropologie und die 1994 von Hinrich Fink-Eitel vorgelegte Arbeit über *Die Philosophie und die Wilden* erwähnen. Der genannte Sammelband diskutiert Aspekte der strukturalen Anthropologie, ohne den Anspruch zu erheben, das Werk Lévi-Strauss' in Gänze darzustellen. Oppitz' gut lesbare Arbeit behandelt zwar alle bis Mitte der siebziger Jahre vorliegenden Buchveröffentlichungen Lévi-Strauss' und darf nach wie vor als eine der besten auf deutsch publizierten Einführungen gelten, ermangelt allerdings der im Falle Lévi-Strauss' angezeigten erkenntnistheoretischen Schärfe. Fink-Eitels im wesentlichen dem Vergleich der Arbeiten Claude Lévi-Strauss' und Michel Foucaults gewidmete Arbeit stellt die strukturale Anthropologie zum einen in den geistesgeschichtlichen Kontext neuzeitlicher Reflexionen auf das Fremde und diskutiert zum anderen ihre erkenntnistheoretischen Implikationen. Fink-Eitels ausgezeichnete und gewiß bis auf weiteres maßgebliche Studie erschien zu früh, um an dieser Stelle ignoriert, aber zu spät, um anderswo als in den Fußnoten gewürdigt werden zu können. – Zur Biographie Lévi-Strauss' vgl. seine unter dem Titel *Das Nahe und das Ferne* publizierte Autobiographie in Gesprächen, die Kapitel „Rückblicke“ und „Wie man Ethnologe wird“ aus den *Traurigen Tropen* (TT, 39-53), sein *Autoportrait* sowie die von Hénaff erstellte *Chronologie*.

21. Als ‚strukturelle Anthropologie‘ bezeichne ich ausschließlich die Theorie Claude Lévi-Strauss' ‚Anthropologie‘ meint im Unterschied zu der mit dem Studium kultureller Differenzen befaßten ‚Ethnologie‘ die Erforschung des Menschen. Gebrauche ich das Wort ‚Ethnographie‘ ohne spezifizierenden Zusatz, ist es mit Feldforschung synonym. [17/18]

gen tatsächlich zu beantworten vermag, sondern sind vor allem dadurch bestimmt, inwieweit es ihr gelingt, mitunter widersprüchliche Erfahrungen begrifflich zu fassen und zu einem Modell der Realität zusammenzuschließen. Theorien sind weder bloß mit materialen Fragen befaßt noch spiegeln sie mehr oder weniger präzise eine ihnen äußerliche Realität wider, sondern sie sind das Medium [17/18], durch das und in dem Realität allererst kenntlich wird. Sie sind nicht wahr oder falsch, sondern plausibel oder irrelevant. Jede wissenssoziologische – oder besser: symptomatische – Lektüre theoretischer Texte hat deswegen auch und gerade deren immanenter Stringenz und nicht nur deren Objektivität nachzuspüren. – Das heißt, gerade um die strukturelle Anthropologie als Chiffre gesellschaftlicher Erfahrung lesbar zu machen, wird sie im Laufe der folgenden Seiten an ihren eigenen Ansprüchen zu messen sein.

Lévi-Strauss ist bemüht, im Anschluß an Durkheim den Gegensatz von Individuum und Kollektiv zu unterlaufen und der Moral, diesem unsichtbaren Band, das die einzelnen zusammenhält, wissenschaftlich Nachdruck zu verleihen. Er kritisiert Durkheims Naturalismus, das heißt dessen Versuch, die Prinzipien sozialer Kohäsion der Natur einzuschreiben, allerdings – was zu entwickeln Gegenstand dieser Arbeit ist – nicht ohne seinerseits einem „Naturalismus höherer Art“ (Marshall Sahlins) aufzusitzen. Für beide Theoretiker gilt, daß ihr Naturalismus das Gegenteil dessen bewirkt, was er bezweckt: anstatt ihn in Kraft zu setzen, erstickt er ihren moralischen Anspruch. Lévi-Strauss reproduziert jedoch nicht nur das Problem, das schon Durkheim plagte, sondern das von ihm erdachte Paradigma erlaubt zugleich, wie ich unter Rückgriff auf die Arbeiten Jacques Lacans deutlich machen werde, dem Naturalismus zu entgehen und eine Ethik zu skizzieren, die ausarbeiten andere aufgefördert sind.

Im ersten Kapitel werde ich Durkheims Fragestellung rekapitulieren und darstellen, daß und aus welchen Motiven er die Soziologie in Ethnologie überführt. Es soll gezeigt werden, daß Durkheim in Ermangelung eines Begriffs des Symbolischen dem Naturalismus verfällt. Das zweite Kapitel resümiert im wesentlichen die *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, mit denen Lévi-Strauss den *linguistic turn* der Sozialwissenschaften einleitet. Der Strukturalismus ist insbesondere bei Jean-Paul Sartre auf Widerspruch gestoßen; das dritte Kapitel thematisiert deshalb die zu Beginn der sechziger Jahre zwischen diesem und Lévi-Strauss geführte Kontroverse. Die Kontrahenten streiten darum, ob die Sprache oder das von Sartre in seiner *Kritik der dialektischen Vernunft* ‚Geschichte‘ getaufte Bewußtsein zum

Ausgangspunkt anthropologischer Reflexion gemacht werden muß. Lévi-Strauss hält Sartre zu Recht vor, die sprachliche oder symbolische Kompetenz des Menschen zu ignorieren. Indem er den menschlichen Geist nicht nur versprachlicht, sondern ihn darüber hinaus zum bloßen Ding erklärt, beraubt er sich allerdings der Option, eine Theorie der Moral zu formulieren. Als Ethnologe praktiziert er jedoch eine Ethik der Alterität, die Sartre sich erträumt, [18/19] aber nicht zu konzipieren vermag. Die Geschichte und Lévi-Strauss' Konzept der Ethnologie werden Gegenstand des vierten Kapitels sein. Im fünften und letzten Kapitel schließlich werde ich das von der Forschung gern umgangene Problem, daß Lévi-Strauss trotz seines gegen Sartre ins Feld geführten Begriffs des Symbolischen wie schon Durkheim dem Naturalismus anheimfällt, in Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse Jacques Lacans wiederaufnehmen. Lacan, und nicht Lévi-Strauss, vollendet die strukturelle Revolution.

Ich danke Ulrich Bröckling, Kai Thyret, Klaus Reinhardt, Wolfgang Sandfuchs und insbesondere Uwe Weisenbacher für ihre kritischen Kommentare und ihren Zuspruch. Ohne sie läge die Arbeit noch heute auf meinem Schreibtisch und nicht in Ihren Händen.

Freiburg, im April 1996

1. Durkheim und die Wilden

Während der trockenen Monate von April bis September 1938 besuchte Lévi-Strauss die Nambikwara, ein heute fast ausgelöschtes halbnomadisches Volk auf dem Hochplateau des Mato Grosso im brasilianischen Bundesstaat gleichen Namens.¹ Während der Trockenzeit leben die Nambikwara als Jäger und Sammler. Wie in nahezu allen primitiven Gesellschaften sind es die Männer, die jagen, während die Frauen sich neben der Betreuung der Kinder und der Aufsicht über das Lager um das Sammeln von Nahrungsmitteln kümmern.² Zu Beginn der Regenzeit werden die Nambikwara sesshaft und betreiben Gartenbau; die Sorge ums Überleben weicht einem relativen Wohlstand. Die materielle Kultur ist kaum entwickelt. Lévi-Strauss beschreibt die Nambikwara als „eine der armseligsten Formen sozialer und politischer Organisation, die sich überhaupt denken läßt“ (TT, 314). Anführer der einzelnen Horden sind charismatische Häuptlinge. Gerade während der Trockenzeit hängt das Überleben der Horden vom Geschick ihrer Häuptlinge ab. Sie beschließen, das Lager aufzuschlagen oder abzubrechen; auf der endlosen Suche nach Nahrung entscheiden sie über die Route durch den Busch; sie rufen zur Jagd und sind für die Politik fremden Horden gegenüber verantwortlich. Das karge Milieu und der unstete Lebenswandel halten die einzelnen Gruppen klein; jeder Häuptling steht allein zwei oder drei Dutzend Indianern vor.

Die Häuptlingswürde ist nicht erblich und geht auch nicht erst mit dem Tod des Anführers auf einen anderen über. Krankheit, Alter oder einfach Unlust können Gründe sein, die Rolle des Häuptlings nicht länger spielen zu wollen. Überhaupt scheint die Position des Häuptlings nicht allseits begehrt

-
1. Vgl. insgesamt Lévi-Strauss' einzige im strengen Sinne ethnographische Arbeit *La Vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*; weite Teile dieses Textes sind in die *Traurigen Tropen* übernommen worden.
 2. Vgl. Dux: Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter, S. 164-178. [20/21]

zu sein. Nambikwara-Häuptlingen fehlt die Autorität, Gehorsam zu erzwin-
 [20/21] gen. Der Zusammenhalt der Horden bedarf einer anderen Erklärung.
 Nach Lévi-Strauss wird die Gruppe durch den Häuptling konstituiert. Seine
 Macht ist in erster Linie eine Funktion seiner Großzügigkeit; er hat nämlich
 für die Verteilung der bescheidenen Mittel zu sorgen und kaum Gelegenheit,
 Reichtum zu akkumulieren. Sein Einfallsreichtum, schreibt Lévi-Strauss,
 „ist die intellektuelle Form der Großzügigkeit. Ein guter Häuptling beweist
 Initiative und Geschick“ (TT, 308). Kurz, Prestige und Glaubwürdigkeit und
 nicht etwa eine präzise definierte Autorität sind die Grundlagen der Häupt-
 lingsmacht. Der Häuptling besitzt das Privileg der Polygamie. Die Horde
 zahlt damit einen nicht geringen Preis, denn die Polygamie des Häuptlings
 führt zu einem numerischen Ungleichgewicht zwischen heiratsfähigen
 Männern und Frauen. Angesichts der ökonomisch fundamentalen Bedeu-
 tung des Paares im Leben der Nambikwara (vgl. TT, 280), muß die Gruppe
 wissen, was sie gewinnt, sofern sie Frauen verliert. Umgekehrt muß der
 Häuptling ein Mann sein, den das Prestige und die Polygamie für die Bürde
 der Macht zu entschädigen vermögen. Der Leistung des Häuptlings ent-
 spricht eine Gegenleistung der Gruppe. „Der Häuptling hat die Macht, aber
 er muß großzügig sein. Er hat Pflichten, aber er darf mehrere Frauen haben.
 [...] Indem die Gruppe ihrem Häuptling das Privileg der Polygamie zuge-
 steht, tauscht sie die *individuellen Elemente der Sicherheit*, die von der mo-
 nogamen Regel garantiert sind, gegen eine *kollektive Sicherheit* ein, die sie
 von der Autorität erwartet“ (TT, 312). Aber das ist noch nicht alles. Erfüllt
 der Häuptling seine Aufgabe nicht, die Widrigkeiten der Existenz zu mei-
 stern, entzieht die Gruppe ihm das Vertrauen. Seine politische Macht ist
 unmittelbar mit dem Zusammenhalt der Gruppe, mehr noch: ihrer Konstitu-
 tion, verknüpft. Nicht Usurpation, sondern ein ebenso spontaner wie impli-
 ziter Konsens stiftet den Zusammenhalt. „Die Zustimmung“, sagt Lévi-
 Strauss, „ist sowohl der Ursprung wie die Grenze der Macht“ (TT, 311).³
 [21/22]

3. Clastres hat aus dieser These weitreichende machttheoretische Konsequenzen gezo-
 gen: „Die politische Macht als Zwang [...] ist nicht *das* Modell der wahren Macht,
 sondern nur ein Sonderfall“ (Staatsfeinde, S. 23). Die politische Verfassung akephaler
 Gesellschaften lehre, „daß die politische Macht als Zwang oder Gewalt das Zeichen
 der *historischen* Gesellschaften ist“ (ebd., S. 24). Anders ausgedrückt: Geschichte sei
 ein Prozeß, der Zustimmung in Zwang verwandle. Die südamerikanischen Häuptlings-
 tümer ließen verstehen, wie es der Gesellschaft gelinge, die Repräsentanten der Macht
 in Abhängigkeit von der Gruppe zu halten. Selbst die traditionelle Polygamie des
 Häuptlings zwingt ihn zur Verantwortlichkeit, anstatt Sprungbrett persönlicher Herr-

Das Kapitel „Männer, Frauen, Häuptlinge“ aus den *Traurigen Tropen* illustriert, warum Lévi-Strauss von sich sagt, daß er „heute wahrscheinlich die Durkheimsche Tradition treuer bewahre als irgendein anderer“ (TT, 53). Nicht umsonst ist die *Strukturelle Anthropologie* Emile Durkheim gewidmet. Mit und im Anschluß an Durkheim fragt Lévi-Strauss nach dem Wesen der Gesellschaft. Beide wollen wissen, was die einzelnen zusammenschließt und sozialen Frieden stiftet; beide suchen und finden Antwort bei den Wilden; und beide übersetzen ethnologische in erkenntnistheoretische Fragen. Anders als für Durkheim sind die Primitiven für Lévi-Strauss allerdings keine Repräsentanten des Ursprungs, sondern Vertreter des Elementaren. Zu zeigen, warum Durkheim sich für die Wilden zu interessieren beginnt und was sie ihm lehren, heißt also, sowohl Lévi-Strauss' Motiv zu erhellen als auch deutlich zu machen, welcher Abstand die beiden Theoretiker trennt. Die Soziologie Durkheims ist die Folie, auf der die Problematik der strukturellen Anthropologie zuallererst lesbar wird.

Im folgenden wird also zunächst Durkheims noch für Lévi-Strauss gültige Fragestellung zu rekonstruieren sein. In einem zweiten Schritt soll Durkheims ethnologische Wende, entgegen der von ihm an allen historischen Spekulationen und geschichtsphilosophischen Konstruktionen geübten Kritik, aus seinem nie überwundenen Evolutionismus heraus plausibel gemacht werden. Abschließend werde ich seine Transformation moralischer in erkenntnistheoretische Probleme darstellen und den ihr zugrundeliegenden Naturalismus problematisieren. [22/23]

schaft zu sein (vgl. ebd., S. 47f.). Denn die privilegierte Position des Häuptlings bedeute de facto seinen Ausschluß aus der Gruppe. „Nur unter der [21/22] Bedingung, daß die politische Funktion gewissermaßen der Gruppe immanent ist, kann sie sich wirklich entfalten. In den indianischen Gesellschaften jedoch ist sie aus der Gruppe ausgeschlossen und besteht sogar nur außerhalb ihrer: die Ohnmacht der politischen Funktion wurzelt also in der negativen Beziehung zur Gruppe; daß sie außerhalb der Gesellschaft gestellt wird, ist gerade das Mittel, sie zur Ohnmacht zu verdammen“ (ebd., S. 43). – Zur Bedeutung dieser von Lévi-Strauss ausgelösten „kopernikanischen Revolution“ für die politische Theorie vgl. Fink-Eitel: Die Philosophie und die Wilden, S. 85-94. [22/23]

Durkheims Fragestellung

Die Frage nach dem sozialen Band, danach, was Gesellschaften in ihrem Innersten zusammenhält, was, wenn nicht guter Wille oder Zwang, die Individuen aneinander bindet, ist Durkheims zentrales Problem. Durkheim sucht nach einer kohäsiven Kraft, einem transzendentalen Rechtsgrund sozialer Verbindlichkeit, oder noch einmal anders, nach den Bedingungen der Möglichkeit eines *contrat social*. Daß Durkheim dieses Problem sein Leben lang umkreiste, legt allerdings nahe, daß er nicht unbedingt an der Existenz, wohl aber der Effizienz dieser Kraft zweifelte.

Im Vorwort seines Buches *Über soziale Arbeitsteilung* (1893) schreibt Durkheim: „Die Frage, die am Anfang dieser Arbeit stand, war die nach den Beziehungen zwischen der individuellen Persönlichkeit und der sozialen Solidarität. Wie geht es zu, daß das Individuum, obgleich es immer autonomer wird, immer mehr von der Gesellschaft abhängt? Wie kann es zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer sein?“⁴ Es war Durkheims Anliegen, die theoretisch strittigen Beziehungen von Individualismus und Sozialismus zu klären und nicht bloß ihre Vereinbarkeit, sondern ihre Komplementarität darzutun. Durkheims Soziologie schwankt zwischen Belehrung und Bekehrung. Einerseits gibt sie der Politik Ratschläge – denn „wir meinen, daß unsere Forschungen nicht der Mühe wert wären, wenn sie nur ein spekulatives Interesse hätten“⁵ –, andererseits aber versucht Durkheim, die junge Wissenschaft von Werturteilen freizuhalten: „Wir wollen die Moral nicht aus der Wissenschaft ableiten, sondern die Wissenschaft von der Moral betreiben, was etwas ganz anderes ist.“⁶ Soziologie ist für Durkheim Wissenschaft von der Moral.

Die Moral zum Thema der Wissenschaft zu machen und sie nicht länger den gelehrten Spekulationen der Philosophen zu überlassen, fordert er erstmalig in seinem langen Aufsatz über *La Science positive de la morale en Allemagne* (1887). Der Artikel ist Frucht einer mehrmonatigen Studienreise nach Deutschland und qualifiziert Durkheim schließlich für seine erste akademische Lehrtätigkeit an der Universität von Bordeaux. Er diskutiert die Theorien der Kathedersozialisten Wagner, Schmoller und Schäffle, die

4. Durkheim: *Über soziale Arbeitsteilung*, S. 82.

5. Ebd., S. 77.

6. Ebd., S. 76. [23/24]

Rechtsphilosophie Iherings und insbesondere die Ethik Wundts. Das Gemeinsame dieser Denker und ihrer Theorien sei, daß sie die Moral als empirischen [23/24] Gegenstand, als Phänomen sui generis untersuchten. Wenn auch die Deutschen dazu neigten, vorschnell Schlüsse zu ziehen, so stellten sie doch die richtigen Fragen und seien damit der französischen Debatte moralischer Probleme voraus. Ob der deutsche Diskurs Durkheim entscheidende Impulse vermittelte oder schon gefaßte Ansichten bestätigte, ist unerheblich. Der Aufsatz ist jedenfalls eine Fundgrube programmatischer Formulierungen und ideeller Postulate Durkheims. Moral gilt ihm als gesellschaftliche Tatsache par excellence. „Es scheint uns unbestreitbar, daß es [...] die praktische Funktion der Moral ist, das Zusammenleben der Menschen ohne zu viele Reibungen und Konflikte möglich zu machen, in einem Wort, die hauptsächlichen Interessen des Kollektivs zu wahren.“⁷ Moral bilde den sozialen Kitt jeder Gesellschaft, die Vermittlungsinstanz alltäglicher Interessengegensätze, deren Mechanismen erst noch auf die Spur zu kommen sei. Die Kathedersozialisten hätten als erste die moralische Dimension der Ökonomie begriffen, genauer: sie hätten erkannt, daß die politische Ökonomie sich zur Moral wie die Materie zur Form verhalte, daß die Moral zur Einhaltung der formalen Spielregeln verpflichte.⁸ Überhaupt, wie Durkheim andernorts schreibt, sei es das große Verdienst (vor allem) der (angelsächsischen) Ökonomen, nach wirtschaftlichen, also sozialen *Gesetzen* gefragt zu haben. Sie hätten bemerkt, daß ökonomisches Handeln bestimmten und deshalb bestimmbaren Regelmäßigkeiten unterliege.⁹ Falsch sei es jedoch, von der Regelmäßigkeit der Ökonomie auf ein überall und allzeit identisches, schlicht seine Interessen verfolgendes Subjekt zu schließen. Die wirtschaftlichen Gesetze blieben deshalb rein utilitaristische Deduktionen.¹⁰

Die Eigenlogik des Sozialen beziehungsweise die Autonomie gesellschaftlicher Prozesse sei ebenfalls von Herbert Spencer gesehen worden. Dieser habe mit seiner Behauptung, alle Geschichte entwickle aus militärischen, das heißt hochgradig disziplinären, industriellen, das heißt nicht bloß technisch und wirtschaftlich reife, sondern auch freiheitliche Sozialformationen, einen wahren Kern getroffen. Das Problem bestehe indes nicht allein darin, daß Spencer geschichtsphilosophisch argumentiere, sondern – und das ist für Durkheim ein Stachel – das dialektische Verhältnis von Freiheit

7. Durkheim: *La Science positive de la morale*, S. 38.

8. Vgl. ebd., S. 39.

9. Vgl. Durkheim: *Frühe Schriften*, S. 28.

10. Vgl. ebd., S. 31f. [24/25]

und Zwang verkenne. Diese schlossen sich nämlich nicht aus; vielmehr seien Verhältnisse denkbar, in denen die Freiheit des Individuums gerade aus dessen umfassen- [24/25] der Vergesellschaftung resultiere.¹¹ – Um den Nachweis dieser Beziehung geht es Durkheim in seinem Buch *Über soziale Arbeitsteilung*.

Durkheim wendet sich also gegen die Behauptung der Ökonomen, die Gesellschaft lasse sich aus den Interessen und dem Willen der einzelnen deduzieren. Sein Einwand lautet, daß die Utilitaristen den obligatorischen Charakter sozialer Regeln nicht einsichtig machten. Hier setzt Durkheim an: Was ist Moral? Und wie bekommt die Soziologie sie zu fassen? In *La Science positive de la morale* schreibt er: „Die Moral ist kein System abstrakter Regeln, das der Mensch in sein Bewußtsein eingeschrieben findet oder das der Moralist in der Tiefe seines Arbeitszimmers deduziert. Sie ist eine soziale Funktion oder vielmehr ein Funktionssystem, das sich nach und nach unter dem Druck kollektiver Bedürfnisse geformt und konsolidiert hat.“¹² Durkheim verlangt eine Wissenschaft der Moral und sucht, sie zu begründen; seine *Arbeitsteilung* ist ihr Fundament. Durkheim will die zunehmende Individualisierung der Menschen mit ihrer wachsenden Abhängigkeit von- und untereinander zusammendenken. *Über soziale Arbeitsteilung* ist in sachlicher Hinsicht das Ansinnen, diesen Zusammenhang nicht nur einsichtig zu machen, sondern als zwingend auszuweisen, und methodisch der Versuch, das Phänomen Moral als soziale Solidarität zu fassen zu bekommen: Aus der Geschichte des Rechts entwickelt Durkheim eine Typologie der Moral.

Da Moral als solche nicht zu greifen ist und das, was einzelne als moralisch verstehen, nicht unbedingt mit dem moralischen Empfinden anderer oder der Gruppe übereinzustimmen braucht, benötigt Durkheim ein objektivierbares Kriterium der Moralität. Er findet es im Recht. Denn sofern – und das ist sein Axiom – „die Moral das unentbehrliche Minimum [ist], das streng Notwendige, das tägliche Brot, ohne das die Gesellschaften nicht leben können“,¹³ muß das Kollektiv zwingend auf Verstöße und Verletzungen des moralischen Konsenses reagieren. Diese Reaktion ist die Strafe.¹⁴

11. Vgl. ebd., S. 40.

12. Durkheim: *La Science positive de la morale*, S. 46.

13. Durkheim: *Über soziale Arbeitsteilung*, S. 97.

14. „Die Sanktion“, wird er später schreiben, „ist eine Folge der Handlung, die nicht aus dem Inhalt der Handlung resultiert, sondern daraus, daß die Handlung einer bestehenden Regel widerspricht“ (*Soziologie und Philosophie*, S. 94). [25/26]

Strafen sind nicht notwendigerweise kodifiziert, klassifiziert und hierarchisiert; moralische Sanktionen mögen der Verletzung eines sittlichen Gebots oder einer einfachen Anstandsregel unmittelbar folgen. Jeder, der sich in peinliche Situationen manövriert, spürt die unausgesprochene Mißbilligung seines Ver- [25/26] haltens. Nun läßt sich aber weder vom Recht direkt auf Moralcodices noch umgekehrt von Moralvorstellungen auf das Recht schließen. Durkheim löst dieses Problem im Rückgriff auf primitive Gesellschaften. Was primitive Gesellschaften sind, bleibt gleichwohl unklar; in der *Arbeitsteilung* fehlt eine Diskussion der ethnographischen Literatur seiner Zeit.¹⁵ Primitive Gesellschaften oder vielmehr der Begriff, den Durkheim sich von ihnen macht, dienen ihm als Folie, um im Kontrast das Spezifische der ihm zeitgenössischen Gesellschaften kenntlich zu machen. Primitive wie moderne Gesellschaften sind idealtypische Konstrukte, aus deren Gegenüberstellung Durkheim auf objektive Tendenzen der Rechtsentwicklung schließt und so die *Evolution* der Moral sichtbar zu machen hofft. Die Primitive unterschieden nämlich noch nicht zwischen Recht und Moral. In *La Science positive de la morale* schreibt Durkheim: „In der Tat gibt es bei den wilden Stämmen kein festgesetztes und geschriebenes Recht; des weiteren sind ihnen die Feinheiten, mittels derer wir die Gebote des Rechts und die der Moral unterscheiden, unbekannt. Die einen wie die anderen sind gleichermaßen der sittlichen Sanktion unterstellt; allerdings wohnt diesen [...] ein starker Zwang inne. Ihre Autorität ist nicht wie heutzutage etwas vage, sondern sie ist äußerst klar, weil sie alleinig ist; und jeder Verstoß gegen die

15. In seiner *Einführung in die Soziologie der Familie* (1888/89) warnt Durkheim vor der Oberflächlichkeit und den ideologischen Verzerrungen sowohl ethnographischer Berichte als auch der Äußerungen Eingeborener. „Da jedes objektive Kriterium fehlt, haben die persönlichen Ansichten des Beobachters ein um so größeres Gewicht, als sie ohne Gegengewicht bleiben. Daher werden für einen Missionar, der von christlichen Ideen über die Ehe durchdrungen ist, Tatbestände wie Polygamie ein Zeichen für wahre Familienanarchie und allergrößte Sittenlosigkeit sein. Umgekehrt würde ein etwas revolutionärer Geist, auch wenn er nur ein wenig vom Sozialismus berührt ist, die Familientypen nach der Behandlung beurteilen, die die Frauen dort erfahren, wenn er mitgerissen wäre von seiner Leidenschaft, sich für die Schwachen einzusetzen“ (Frühe Schriften, S. 61). Und noch in den *Regeln der soziologischen Methode* (1895) weiß Durkheim, was „die Argumentation der Soziologen häufig diskreditiert“: „Belege einfach anzuhäufen, statt kritisch auszuwählen. So stellen sie andauernd die wirren und flüchtigen Beobachtungen von Reisenden in die gleiche Linie mit den präzisen Texten der Geschichte“ (ebd., S. 211; von mir hervorgehoben). Auch in seinen frühen Schriften ignorierte Durkheim die Wilden nicht; er zweifelte jedoch an der Qualität dessen, was die Ethnographen über sie zu sagen wußten.

Bräuche wird rigoros geahndet.“¹⁶ Der Charakter der Strafe, ihre Qualität, läßt nach Auffassung Durkheims Rückschlüsse auf den der Moral zu, da ja, wie die Wilden bewie- [26/27] sen, Moral und Recht nur zwei Ausdrücke derselben Realität seien: der *conscience collective*.¹⁷

Was die Entwicklung von primitiven zu zivilisierten oder modernen Gesellschaften auszeichne, sei die Ablösung des repressiven Strafrechts durch restitutive Sanktionen. Gehe es im ersten Fall darum, Abweichungen von geltenden Normen zu unterdrücken, notfalls den Delinquenten aus dem Solidarverband der Gruppe auszuschließen, so ziele das restitutive Recht weniger auf die Vergeltung einer Untat als vielmehr auf die Garantie und Wiederherstellung der *Bedingungen* des friedlichen und geregelten Zusammenlebens der Individuen. Die Explosion privatrechtlicher Bestimmungen in modernen Gesellschaften indiziere ein auf Konsens und nicht auf Vergeltung zielendes Moment der sich rechtlich artikulierenden Moral.

Durkheim ordnet primitiven und modernen Gesellschaften zwei verschiedene Typen sozialer Solidarität zu: der *mechanischen* Solidarität primitiver stellt er die *organische* moderner Gesellschaften gegenüber. Moral und Solidarität sind für Durkheim synonyme Begriffe. „Die erste Form der Solidarität [...] kann [...] nur im umgekehrten Verhältnis zur Persönlichkeit wachsen. [...] Die sozialen Moleküle, die nur auf diese einzige Art zusammenhalten, können sich in ihrer Gesamtheit somit nur in dem Maß bewegen, in dem sie keine Eigenbewegung haben, so wie es bei den Molekülen der anorganischen Körper der Fall ist. Wir schlagen deshalb vor, diese Art der Solidarität mechanisch zu nennen. [...] In den Gesellschaften, in denen diese Solidarität sehr entwickelt ist, gehört sich das Individuum nicht selbst.“¹⁸ Die mechanische Solidarität ist für Durkheim angemessener Ausdruck der Sozialstruktur primitiver Gesellschaften. Sie seien klein, hätten allein rudimentäre Formen der Arbeitsteilung entwickelt, der Lebenswandel der einzelnen ähnele sich, die Tradition sei Quelle aller Autorität und die Religion beherrsche das Denken und Tun. Eine repressive Moral sei die notwendige Funktion mechanischer Solidarität. Wo das Individuum nichts zählt, mehr noch: da, wo es fehlt, geht nichts über die Konformität der Gruppe. Die or-

16. Durkheim: *La Science positive de la morale*, S. 120. [26/27]

17. Vgl. Durkheim: *Über soziale Arbeitsteilung*, S. 128 u. passim. Ich verwende den französischen Ausdruck, weil er anders als die deutsche Übersetzung ‚Kollektivbewußtsein‘ die Doppeldeutigkeit der französischen ‚conscience‘, die sowohl ‚Bewußtsein‘ als auch ‚Gewissen‘ bedeutet, nicht unterschlägt.

18. Ebd., S. 181f.

ganische Solidarität hingegen ist für Durkheim „das Ergebnis der Arbeitsteilung“.¹⁹ Ihre Entfaltung sei ein quasi naturwüchsiger Prozeß, eine automatische Folge zunehmender Dichte [27/28] und höheren Volumens der Gesellschaften.²⁰ Soziales Wachstum resultiere aus Kriegen, Völkerwanderungen oder technischen Innovationen. „Während die vorherbesprochene Solidarität beinhaltet, daß sich die Individuen ähnlich sind, setzt diese voraus, daß sie sich voneinander unterscheiden. [...] Das Kollektivbewußtsein muß also einen Teil des Individualbewußtseins *freigeben*, damit dort spezielle Funktionen entstehen, die es nicht regeln kann. Je größer diese Region ist, um so stärker ist die Kohäsion, die aus dieser Solidarität entspringt. Tatsächlich hängt einerseits jeder um so enger von der Gesellschaft ab, je geteilter die Arbeit ist, und andererseits ist die Tätigkeit eines jeden um so persönlicher, je spezieller sie ist.“²¹

Durkheims Begriff der *conscience collective* ist inkonsistent. Zum einen identifiziert er sie mit mechanischer Solidarität, zum anderen aber hält er sie für den transzendentalen Rechtsgrund organischer Solidarität. Zerbricht die mechanische Solidarität unter dem Druck zunehmender Arbeitsteilung, löst die *conscience collective* sich als deren Korrelat auf, während sie sich als Instanz, welche die Interessen der Individuen synthetisiert, erst bildet. Hinter dieser Ambivalenz steckt mehr als ein theoretischer Lapsus oder eine bloß terminologische Nachlässigkeit, nämlich Durkheims Schwanken zwischen historisch spekulativen und funktionalen Interpretationen sozialer Tatbestände. Ich werde seine widersprüchliche Argumentation erst zu Beginn des nächsten Kapitels im Zusammenhang mit der von Lévi-Strauss an seiner Arbeit *Sur la Prohibition de l'inceste* geübten Kritik thematisieren; zuvor ist jedoch verständlich zu machen, wie Durkheim die organische Solidarität und die *conscience collective* als deren Bedingung theoretisch verschränkt.

Durkheim kritisiert Spencer dafür, davon auszugehen, daß die Gesellschaft eine Gruppe von Individuen sei, die zwecks Befriedigung ihrer Interessen miteinander Verträge schlössen und genau deswegen zusammenhielten. Durkheim reklamiert für sich die bessere Menschenkenntnis: „Wenn

19. Ebd., S. 182f. [27/28]

20. Vgl. ebd., S. 325ff. Die Evolution der Arbeitsteilung ersetzt und schlichtet nach Ansicht Durkheims Darwins „Kampf ums Dasein“. „Dank der Arbeitsteilung brauchen sich die Rivalen nicht gegenseitig zu beseitigen, sondern können im Gegenteil nebeneinander existieren“ (ebd., S. 330).

21. Ebd., S. 183; von mir hervorgehoben. [28/29]

das Interesse die Individuen auch einander näher bringt, so doch immer nur für einige Augenblicke; es kann zwischen ihnen nur ein äußerliches Band knüpfen. [...] Wenn man tiefer hinschaut, dann sieht man, daß jede Interessenharmonie einen latenten oder einfach nur vertragten Konflikt verdeckt. Denn wo das Interesse allein regiert, ist jedes Ich [...] mit jedem anderen auf Kriegs- [28/29] fuß, und kein Waffenstillstand kann diese ewige Feindschaft auf längere Zeit unterbrechen.²² Zum bellum omnium contra omnes komme es aber nicht. Durkheim zeigt, daß das restitutive Recht, welches weit in die privaten Belange der einzelnen eingreift, sie regelt, immer umfänglicher wird. Es kümmert sich sowohl um die Frage, unter welchen Bedingungen (private) Verträge geschlossen werden können, als auch darum – und das ist entscheidend –, was folgt, sollten sie gebrochen werden. „Wir arbeiten zusammen, weil wir es gewollt haben, aber unsere freiwillige Zusammenarbeit schafft uns Pflichten, die wir nicht gewollt haben.“²³ Es geht Durkheim nicht um die unbeabsichtigten Folgen sozialen Handelns – wie etwa Max Weber –, sondern um die implizite, allen Verträgen und Abmachungen (epistemo)logisch voranliegende Norm, *quod pacta sunt servanda*. „Denn nicht alles ist vertraglich beim Vertrag.“²⁴ Beispielsweise können selbst privat keine Verträge geschlossen werden, die gegen geltendes Recht verstoßen; Verträge zwischen Unmündigen sind ungültig; oder aber Verträge können zu Verpflichtungen führen, die gar nicht Gegenstand der Abmachung waren. Aus der Vielzahl von Vertragsbeziehungen, die Individuen in modernen arbeitsteiligen Gesellschaften miteinander eingehen, schließt Durkheim auf eine der organischen Solidarität zugrundeliegende vorvertragliche Reglementierung sozialen Ursprungs, eben auf die *conscience collective* als deren transzendentalen Rechtsgrund. Er schreibt: „Zweifellos ist es falsch zu glauben, daß alle sozialen Beziehungen sich auf den Vertrag zurückführen lassen, um so mehr als der Vertrag noch etwas anderes als sich selbst voraussetzt. [...] Es gibt einen *Konsensus* besonderer Art, der sich in den Verträgen ausdrückt und der in den höheren Gesellschaften einen wichtigen Faktor des allgemeinen *Konsensus* darstellt.“²⁵

Der induktive Schluß auf die *conscience collective*, sogar ihre Identifikation mit dem sozialen Band liegt nahe. Insofern sie jedoch eine dem transzendentalen Ich Kants vergleichbare Größe ist, nämlich die Bedingung der

22. Ebd., S. 259f.

23. Ebd., S. 271.

24. Ebd., S. 267.

25. Ebd., S. 450. [29/30]

Möglichkeit sozialer Kohäsion, kann sie keine spezifische Qualität organischer Solidarität sein. So zeigen die eingangs vorgestellten Beobachtungen Lévi-Strauss', daß jene von Durkheim postulierte Form des spontanen Konsenses sich auch – oder gerade – in primitiven und sozialstrukturell äußerst labilen Gesellschaften nachweisen läßt. Durkheims evolutives Modell der [29/30] *conscience collective* muß demnach in Zweifel gezogen werden. – Und das ist noch nicht alles. Lévi-Strauss belegt, daß Individualität kein ausschließlich modernes Phänomen ist, also nicht bloß – einigermaßen paradox – Effekt wie Bedingung organischer Solidarität sein kann, sondern vorausgesetzt werden muß, damit sich Nambikwara-Horden überhaupt konstituieren. Durkheim dagegen meint: „Der Klan kann sich nicht durch seinen Häuptling definieren.“²⁶ Tatsächlich aber monopolisiert der Häuptling keine ihm äußerliche politische Macht; vielmehr kristallisiert sie sich in ihm. Gewiß, er genießt das Privileg der Polygamie; allerdings ist die Polygamie die technische Bedingung seiner sozialen Rolle. Mehr als eine Frau haben zu können, reichte kaum hin, Häuptling sein zu wollen. Anders gesagt, daß der Häuptling Häuptling wird, setzt seinen Wunsch, sich von den anderen zu unterscheiden und über sie zu erheben, mit einem Wort: seine Individualität, voraus. Dieser Einwand ist nicht unerheblich, war es Durkheim in der *Arbeitsteilung* doch gerade darum gegangen, Individualismus und soziale Integration nicht nur als kompatibel, sondern als zwei Seiten einer Medaille auszuweisen. In *La science positive de la morale* heißt es dazu: „Weit entfernt, daß die Individualität das grundlegende und die Gesellschaft das abgeleitete Faktum ist, erwächst die erstere vielmehr langsam aus der letzteren. Insoweit die Individualität sich formt und zunimmt, löst das gesellschaftliche Leben sich gleichwohl nicht auf; es wird bloß reicher und bewußter. Die Bewegungen des Ganzen, unbedacht, wie sie waren, werden gewollt.“²⁷ Wohlgermerkt, der Einwand, der sich mit Lévi-Strauss gegen Durkheim formulieren läßt, lautet nicht, daß das Individuum die Voraussetzung des Kollektivs wäre – eine offensichtlich absurde Behauptung –, sondern widerspricht der Notwendigkeit der von Durkheim angenommenen Entwicklung, daß allein hochgradig arbeitsteilige Gesellschaften, selbstbewußte Individuen zu erzeugen vermöchten.

26. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 318.

27. Durkheim: La Science positive de la morale, S. 129. [30/31]

Durkheims ethnologische Wende

Durkheim will nicht nur zeigen, daß der moderne Individualismus in keinerlei Gegensatz zur Integration der Individuen in die Gruppe steht, sondern daß die Spezialisierung der einzelnen den gesellschaftlichen Zusammenhalt stärkt. [30/31] Gleichwohl macht er gegenteilige Erfahrungen: „Unter dem Einfluß von Ursachen, die hier zu analysieren zu lange dauern würde, hat sich das Gefühl für die Zusammengehörigkeit bei uns abgeschwächt. Jeder von uns hat ein derart übertriebenes Gefühl von seinem Ich, daß er die Grenzen, die ihn von allen Seiten einschließen, nicht mehr wahrnimmt. [...] Es ist erforderlich, daß wir mit unserer ganzen Kraft auf diese auseinanderlaufenden Tendenzen reagieren. Unsere Gesellschaft muß das Bewußtsein ihrer organischen Einheit zurückerhalten, damit der Einzelmensch diese soziale Masse, die ihn umgibt und durchdringt, als immer gegenwärtig und wirksam fühlt und damit dieses Gefühl immer sein Verhalten regeln kann.“²⁸ Der Gedanke, daß die Soziologie etwas spürbar zu machen habe, was im Grunde vorhanden, irgendwie aber abhanden gekommen sei: die Liebe zur Gruppe nämlich, beschäftigt Durkheim zeit seines Lebens. Wie sein Buch über den *Selbstmord* (1897) belegt, ist er sich eines Mangels an sozialer Integration durchaus bewußt. Mehr noch: er bekennt und bezeugt, daß die Soziologie auf die für das 19. Jahrhundert zentrale Erfahrung der „ungeselligen Geselligkeit der Menschen“ reagiert.²⁹

Mit der Französischen Revolution ist die alte Ordnung zerbrochen, ohne daß eine neue an ihre Stelle getreten wäre. Zwar seien Durkheim zufolge die frühen Soziologen Saint-Simon, Fourier und Comte davon beseelt gewesen, die Gesellschaft auf eine rationale Grundlage zu stellen, die Kraft zur Reformation habe den Franzosen aber gefehlt. Nach der Niederlage von 1871 sei der Frage, was die Gesellschaft konstituiere und der Nation zu neuer Größe verhelfe, allerdings nicht länger zu entgehen. „Die [gesellschaftliche] Organisation [...] ist zusammengebrochen; nun geht es darum, eine neue zu errichten, genauer, eine, die ohne administrative Kunstgriffe überleben könnte, das heißt, die wirklich in der Natur der Dinge begründet wäre.“³⁰

28. Durkheim: Frühe Schriften, S. 51.

29. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, S. 25. – Zur Problematisierung des Sozialen im 19. Jahrhundert im allgemeinen vgl. Eßbach: Der Umzug der Götter; bei Durkheim im besonderen vgl. Tiryakian: L'école durkheimienne; Tenbruck: Emile Durkheim.

30. Durkheim: La Science sociale, S. 123. [31/32]

Die Soziologie ist für Durkheim das Remedium nationaler Schwäche und sozialer Desintegration. Und gerade Frankreich, das klassische Land des Rationalismus, sei berufen und fähig, der europäischen Krise der Tradition aufgeklärt zu begegnen. [31/32]

Espinas, dem Verfasser der *Sociétés animales* (1877) – wie Lévi-Strauss schreibt, einem „jener Meister, bei denen wir uns den Luxus leisten, sie zu vergessen“ (SA II, 23) – wird von Durkheim attestiert, als erster die Natur der Gesellschaft begriffen zu haben; denn wie Espinas richtig lehre, sei das Kennzeichen sozialer Ordnung die *Idee* ihrer selbst. „Diese wird erzeugt durch ein Verwachsen des Bewußtseins der einzelnen, der Vorstellungen oder der Eindrücke, die sich in einem mehr oder weniger definierten *Ich* konzentrieren; wie das soziale Bewußtsein ist sie ein ‚Bündnis des Ganzen‘. [...] In der Tat ist [selbst] das individuelle *Ich* ein *Wir*; das erlaubt zu verstehen, daß das soziale *Wir* wie ein *Ich* betrachtet werden kann.“³¹ Durkheim schreibt diesen Gedanken fort und glaubt „zur Konzeption einer rein formalen Psychologie“ gelangen zu können, „die eine Art von gemeinsamem Boden für die Individualpsychologie und die Soziologie darstellen würde. [...] Durch Vergleichung mythischer Motive, Legenden, Volksüberlieferungen, Sprachen wäre zu untersuchen, wie die sozialen Vorstellungen einander hervorrufen und ausschließen, ineinander übergehen, sich scheiden usw.“³² Wie später Lévi-Strauss hofft er, durch die Untersuchung der Gesetze des Geistes die der Gesellschaft begreifen zu können. Für beide steht die Erforschung kollektiver Repräsentationen im Zentrum ihres Interesses. Unter der Oberfläche der bloßen Erscheinungen sucht Durkheim nach einem Substrat, dessen Kenntnis und Begriff den sozialen Mißstand zu kurieren erlaubte.

Vor allem vom Studium der Religion verspricht er sich nähere Auskunft über die Prinzipien sozialer Kohäsion. Bereits im *Selbstmord* kommt religiösen Phänomenen ein besonderer Stellenwert zu: Zum einen zeigt Durkheim, daß Konfessionalität, genauer: die Gemeindezugehörigkeit, und nicht etwa das religiöse Dogma vorm Selbstmord schützt.³³ Und zum anderen gipfeln die Passagen zur Geschichte des Suizids in religiösem Pathos zur Feier des Menschen.³⁴ Durkheim begreift und respektiert die Religion als eine Kraft, die dem einzelnen zum Wohle des Kollektivs Opfer abverlangt, ihm aber auch Halt und Zuversicht gibt. Sollte sich zeigen lassen, daß diese

31. Ebd., S. 124.

32. Durkheim: Die Regeln der soziologischen Methode, S. 95f.

33. Vgl. Durkheim: Der Selbstmord, S. 162-185.

34. Vgl. ebd., S. 382-397. [32/33]

synthetische Kraft vollkommen unabhängig von spezifischen Glaubensartikeln wirkt, daß sie vielmehr eine Resultante des gesellschaftlichen Lebens ist, dann spräche nichts gegen eine zwar aufgeklärte, aber fest gefügte Gesellschaft. [32/33]

In den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912) ist Durkheim diesem gemeinschaftsstiftenden Moment aller Religion auf der Spur. Er fragt nach der religiösen Natur des Menschen beziehungsweise sucht nach den religiösen Ursprüngen der Gesellschaft. Keine Religion sei schlicht wahr oder falsch; allein aus methodischen Gründen, so Durkheim, interessiere er sich für die der australischen Eingeborenen. „Alles ist allen gemeinsam. Die Bewegungen sind stereotypisiert; [...] und diese Gleichförmigkeit des Verhaltens enthüllt die Gleichförmigkeit des Denkens. [...] Das Zusätzliche, das Zweitrangige, die Luxusentwicklungen haben noch nicht die Hauptsache verdeckt.“³⁵ Kurz, primitive Gesellschaften seien privilegierte Fälle, da das soziale Beziehungsgefüge in ihnen weniger komplex und folglich leichter zu durchschauen sei.

Durkheims von ihm selbst auf das Jahr 1895 datierte religionssoziologische Wende ist zu guten Teilen von der Lektüre der Ethnologen Frazer und Robertson Smith inspiriert.³⁶ Um die Religion zu begreifen, habe der Soziologe also Ethnologie zu betreiben. Bereits in seinen umfangreichen Aufsätzen über *La Prohibition de l'inceste* (1898), *Sur le Totémisme* (1902) und der zusammen mit Mauss geschriebenen Arbeit *De Quelques formes primitives de classifications* (1903) meint Durkheim, soziologische Fragen ethnologisch enträtseln zu können. Er ist der Ansicht, daß sich soziale Phänomene

35. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 23.

36. „Bereits 1887 habe ich Wundt gelesen, aber 1895 kam mir deutlich zum Bewußtsein, welch entscheidende Rolle die Religion im gesellschaftlichen Leben spielt. [...] Das war für mich eine Offenbarung. Jener [in der Hauptsache mit den Arbeiten Frazers und Robertson Smiths befaßte] Kurs im Jahre 1895 bezeichnet eine Trennungslinie in der Entwicklung meines Denkens“, schreibt Durkheim an den Direktor der *Révue neoscolastique* (zit. n. Karady: Strategien und Vorgehensweisen der Durkheim-Schule, S. 240f.). Tatsächlich spekuliert Durkheim schon viel früher, nämlich in seiner *Einführung in die Soziologie der Familie* von 1888/89 darüber, ob die Religion nicht den Kernbereich des Sozialen ausmache (vgl. Frühe Schriften, S. 74). Karady berichtet, daß Lucien Herr, der Bibliothekar der *Ecole Normale Supérieure*, Durkheim bereits 1886 auf Frazers ein Jahr zuvor in der *Encyclopedia Britannica* veröffentlichte Artikel *Totemism* und *Taboo* aufmerksam gemacht habe (vgl. Karady: *Présentation de l'œuvre*, S. XXII). Durkheims *ethnologisches* Interesse scheint also trotz seiner *ethnographischen* Skepsis schon lange vor 1895 geweckt gewesen zu sein.

in primitiven Gesellschaften gänzlich erfassen ließen und die ihnen zugrunde liegende Ordnung sozusagen experimentell zu ermitteln sei.

Es griffe gleichwohl zu kurz, Durkheims ethnologische Neugier *allein* sachlich zu motivieren;³⁷ denn sich für die Ethnologie zu engagieren, war [33/34] nicht zuletzt ein wissenschaftspolitischer Schachzug.³⁸ Ende des 19. Jahrhunderts dominierten Philosophen und Historiker die französischen Universitäten. In seinem Bestreben, die Soziologie an den Hochschulen des Landes zu verankern und sie zur Leitdisziplin zu machen, suchte Durkheim nach einer ihr eigenen Domäne. Er opponierte einerseits dem „Realismus der Philosophen“, andererseits dem „Nominalismus der Historiker“.³⁹

Wissenschaftsgeschichtlich wirksam wurde vor allem seine Polemik gegen die Geschichte, in deren Gefolge er und seine Schüler sich auf die Untersuchung zeitloser Fragen konzentrierten. Wie Durkheim in den *Regeln der soziologischen Methode* moniert, leide die Geschichtswissenschaft an ihrer Begriffslosigkeit.⁴⁰ Tatsächlich habe schon die deskriptive Geschichte aus dem Meer der Fakten eine Auswahl zu treffen. Dazu bedürfe es jedoch eines Kriteriums, das die Geschichte selbst dem Historiker nicht verrate.⁴¹ Wie Marcel Mauss und Paul Fauconnet in ihrem 1901 für die *Grande Encyclopédie* verfaßten Artikel *Sociologie* – dem neben den *Regeln* zweiten Manifest der Durkheim-Schule – präzisieren, gelange die Geschichte nicht zu wissenschaftlichen Resultaten, weil sie sich dem Vergleich der Epochen oder Regionen verschließe.⁴² Ihr Gegenstand sei immer nur singulär und erscheine deshalb akzidentell. „Man macht es sich zur Aufgabe, einzelne Ereignisse mit einzelnen Ereignissen zu verketteten. Tatsächlich unterstellt man den Fakten sowohl eine unendliche Verschiedenheit als auch eine unendliche Kontingenz.“ Dem Historismus – einer nicht bloß, aber besonders deutschen Ideologie⁴³ – halten sie vor, „die Fakten zu erklären, indem er sie chronologisch miteinander verkettet und im Detail die Umstände be-

37. Vgl. Vogt: Über den Nutzen des Studiums primitiver Gesellschaften. [33/34]

38. Vgl. Clark: Die Durkheim-Schule und die Universität; Karady: Strategien und Vorgehensweisen der Durkheim-Schule; ders.: The Durkheimians in Academe; Lepenies: Die drei Kulturen, S. 49-102.

39. Durkheim: Die Regeln der soziologischen Methode, S. 165.

40. Vgl. Keylor: Die Herausforderung von der Wissenschaft von der Gesellschaft.

41. Vgl. Durkheim: Frühe Schriften, S. 49f.

42. Dazu Durkheim: „Die vergleichende Soziologie ist nicht etwa nur ein besonderer Zweig der Soziologie; sie ist soweit die Soziologie selbst, als sie aufhört, rein deskriptiv zu sein“ (Die Regeln der soziologischen Methode, S. 216.).

43. Vgl. Borkenau: Die Krise des Historismus.

schreibt, in denen ein historisches Ereignis stattgefunden hat. Doch diese Beziehungen der bloßen Folge sind weder *notwendig* noch intelligibel. [...] Die Historiker können Ursachen allein vermittels einer sofortigen Intuition wahrnehmen, eines Verfahrens, das jeder Reglementierung und Kontrolle entgleitet.⁴⁴ Wissenschaft [34/35] heiße, *notwendige Beziehungen* zu entdecken;⁴⁵ nicht die Intuition, sondern allein der Vergleich erfülle dieses Programm. Es gelte, so der Tenor der ganzen Schule, der Geschichte ihre Grenzen zu zeigen.⁴⁶ Selbstverständlich, schreibt Durkheim im Vorwort zum ersten Band der von ihm ins Leben gerufenen *Année sociologique*, habe die Soziologie historische und – wie er inzwischen ergänzt – ethnographische Funde zur Kenntnis zu nehmen. Allein, der Soziologe müsse das Material ordnen und der Geschichte helfen, Wissenschaft zu werden. Allerdings, so Durkheim weiter, „sobald sie vergleicht, unterscheidet die Geschichte sich nicht mehr von der Soziologie“.⁴⁷ Damit wäre die Geschichte, gegen deren tatsächlichen Widerstand wie theoretische Konkurrenz er die Soziologie zu etablieren sucht, konzeptionell erledigt.

Leichter als die Geschichtswissenschaft ließen sich die Ethnographie und das ethnologische Wissen soziologisch instrumentalisieren. Daß Durkheim und seine Schüler sich ihrer annahmen, wertete die Disziplin zwar auf; der Preis aber, den die französische Ethnologie für ihren Umzug aus dem Privatkabinett in den Hörsaal zu entrichten hatte, war ihre Orientierung an der Soziologie Durkheims.⁴⁸ Dennoch gehört es zu den großen Verdiensten seiner Schule, die Ethnologie überhaupt aus ihrer Randlage befreit und an die Universitäten herangeführt zu haben.⁴⁹ Tatsächlich wurden die maßgeblichen ethnologischen Debatten der Jahrhundertwende in Frankreich auf den Seiten der *Année sociologique* geführt. Durkheims strategische Parteinahme für die Ethnologie und seine Polemik gegen die Geschichtswissenschaft dürfen also nicht vergessen machen, daß er das Studium der Wilden ernst

44. Mauss: *uvres*, Bd. 3, S. 156-158; von mir hervorgehoben. [34/35]

45. Lévi-Strauss schreibt dieses Programm fort: *Notwendige Beziehungen* lautet der Titel der Arbeit von Michael Oppitz über die strukturelle Anthropologie.

46. Am vehementesten von allen attackierte François Simiand, der konom der Durkheimianer, die Geschichtswissenschaft der Jahrhundertwende; vgl. *Méthode historique et science sociale*; zu Simiand vgl. Besnard: *The Epistemological Polemic*.

47. Durkheim: *Préface à l'Année sociologique*, 1/1898, S. III.

48. Vgl. Karady: *Le Problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française*; ders.: *Naissance de l'ethnologie universitaire*.

49. Vgl. Karady: *French Ethnology*. [35/36]

nahm, vor allem aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß er als Ethnologe der Geschichte verpflichtet blieb.

Die vermeintliche Stereotypie primitiver Gesellschaften setzt Durkheim auf die ethnologische Fährte. Die von ihm postulierte Kausalität sozialer Prozesse lenkt seinen Blick gleichsam automatisch auf in der Tradition geordnete Regeln. Sachlich grundlegend für seine religionssoziologische Wende ist die Überlegung, daß eine Institution wie die Religion, der die Menschen seit [35/36] Urzeiten anhängen, nicht einfach falsch sein könne, sondern eine wichtige soziale Funktion erfüllen müsse.⁵⁰ Seine nach 1895 formulierte Hypothese lautet: „Von Beginn an enthält die Religion, wenn auch in verworrenem Zustand, alle Elemente, die, indem sie sich scheiden, begrenzen und auf tausenderlei Art miteinander verbinden, die verschiedenen Manifestationen des kollektiven Lebens hervorgebracht haben.“ Um also zu begreifen, was unsere Gesellschaft ausmacht, „muß man wissen, wie sie entstanden ist, das heißt durch die Geschichte hindurch den Prozeß verfolgt haben, aus dem sie schrittweise hervorgegangen ist“.⁵¹ Das heißt, trotz seiner an der Geschichte geübten Kritik argumentiert er, daß allein die Geschichte den gegenwärtigen Stand der Dinge zu verstehen erlaube. Auch nach seinem Bekenntnis zur Ethnologie bleibt Durkheim Evolutionist.

Glaube und Erkenntnis

Durkheim fragt nach den Gemeinsamkeiten aller Religionen. Zunächst scheidet er das Übernatürliche und die Gottesvorstellung als deren universellen Kern aus: Gegen die Definition der Religion als bloßer Idee Gottes spreche einerseits, daß es gottlose Religionen wie zum Beispiel den Buddhismus gebe, und andererseits, daß selbst deistische Religionen nicht an die Existenz von Göttern gebundene, gleichwohl integral zum religiösen Leben gehörige Riten, Ver- oder Gebote kennen.⁵² Gegen die Reduktion der Religion auf die Vorstellung des Unerklärlichen und Übernatürlichen wiederum spreche, daß diese Idee ihr Gegenteil, nämlich die Annahme einer natürli-

50. Vgl. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 18.

51. Durkheim: Préface à l'Année sociologique, 2/1899, S. IV f.

52. Vgl. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 52-60.

chen Ordnung der Dinge, voraussetze.⁵³ „Weit davon entfernt, das Übernatürliche überall zu sehen, sieht der Primitive es nirgends.“⁵⁴ Als einziges Kriterium, das auf alle Religionen zutrefte, bleibe die Scheidung der Dinge in ‚heilig‘ und ‚profan‘. Auf diese Trennung und nicht die entsprechend unterschiedenen Objekte komme es an. Formal betrachtet sei die Religion die systematische Ordnung, das heißt die Klassifizierung und Hierarchisierung der heiligen [36/37] Dinge.⁵⁵ Da empirisch aber nichts dafür spreche, Heiliges von Profanem zu unterscheiden, „muß man sich fragen, was den Menschen veranlaßt hat, in der Welt zwei andersartige und unvereinbare Welten zu sehen“.⁵⁶ Dieses Rätsel zu lösen, hieße, aller Religion auf den Grund zu gehen.

Woher rührt also die Qualität des Heiligen und was bewirkt sie? Durkheim beantwortet diese Frage auf der Grundlage des von Baldwin Spencer und Frank Gillen in Australien gesammelten ethnographischen Materials. Die meiste Zeit leben die Aborigines in kleine Gruppen versprengt; in bestimmten Abständen aber kommen sie zusammen und begehen oder feiern den *corrobbori*. „Sind die Individuen einmal versammelt, so entlädt sich auf Grund dieses Tatbestands eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außergewöhnlicher Erregung versetzt.“⁵⁷ Der *corrobbori* treibt die Aborigines in einen ekstatischen Zustand; die üblichen Regeln des Anstands gelten nicht mehr. Fasziniert referiert Durkheim Gillens und Spencers Beschreibungen dieses Rituals: die sexuellen Tabus werden verletzt, man lärmt, schreit und heult, tanzt bis zur Erschöpfung und liefert sich regelrechte Schlachten.⁵⁸ Aus der Massenraserei wie aus der Koinzidenz dieser Feste mit religiösen Zeremonien schließt Durkheim auf den Ursprung der Religion aus der Gärung. „Das fromme Leben des Australiers geht also durch Phasen völliger Erstarrung und, im Gegensatz dazu, von Überreizung, und das soziale Leben schwankt im gleichen Rhythmus. [...] Man kann sich [...] fragen, ob die Heftigkeit dieses Gegensatzes nicht notwendig war, um das Gefühl des Heiligen überhaupt hervorzurufen.“⁵⁹ Der Gegensatz von Fest und Alltag übersetze sich in die Dichotomie von Heiligem und Profanem.

53. Vgl. ebd., S. 47-52.

54. Durkheim: De la Définition des phénomènes religieux, S. 5. [36/37]

55. Vgl. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 61-68.

56. Ebd., S. 68.

57. Ebd., S. 297.

58. Vgl. ebd., S. 298-300.

59. Ebd., S. 301.

Aber daß sie überhaupt wahrgenommen wird, ist Durkheim Indiz für die Dualität der menschlichen Natur.⁶⁰ Einerseits habe der Mensch individuelle Bedürfnisse und Interessen, andererseits sei er Objekt und nicht Subjekt sozialer Zwänge. Der Mensch könne sich zwar fragen, in welcher, nicht aber, ob er in Gesellschaft leben wolle.⁶¹ Die religiöse Zeremonie, der *corrobbori*, verwandle die Gesellschaft in eine Gemeinschaft. Im Fest zelebrierten die einzelnen ihre Zugehörigkeit zur Gruppe, mehr noch: bejahten ihre Abhängigkeit vom Kollektiv. Das Hei- [37/38] lige lasse erschauern, weil es den Kräften des Individuums überlegen sei. Durkheim nimmt an, jenes ekstatische Gefühl breche mit solcher Macht über den Australier herein, daß dieser gar nicht wisse, wie ihm geschehe. Ihm bleibe keine andere Wahl, als sich einer außerhalb seiner liegenden Kraft zu fügen, die ihn regelmäßig überfällt. Was liege näher, als sie totemistisch zu verdinglichen? Außerdem treffe es ja zu, daß das Individuum während des *corrobbori* einer höheren Gewalt unterstehe: der des Kollektivs. Der Primitive irre sich allein hinsichtlich des Symbols. Denn in Wahrheit sei die Religion „vor allem ein Begriffssystem, mit dessen Hilfe sich die Menschen die Gesellschaft vorstellen“.⁶²

Das Heilige hafte also stets am Symbol. Durkheims Überlegungen zur Bedeutung des Symbols bleiben fragmentarisch, aber enthalten bereits Elemente einer Theorie des Symbolischen, die zu formulieren Mauss und vor allem Lévi-Strauss vorbehalten bleibt. Durkheim sieht, daß Kommunikation nur mittels Zeichen möglich ist. Zwar könne theoretisch jedes beliebige Zeichen oder Symbol das Heilige repräsentieren, aber umgekehrt sei das Heilige nicht unabhängig von seinen Symbolen vorstellbar. Mehr noch: „Diese letzteren beschränken sich [...] nicht darauf, den Geisteszustand aufzudecken, mit dem sie verbunden sind; sie tragen im Gegenteil dazu bei, ihn zu machen.“ Symbole hätten folglich die Funktion, der von ihnen ausgedrückten oder dargestellten Idee Leben einzuhauchen. „Man muß sich also davor hüten, in diesen Symbolen einfache Kunstgriffe zu sehen, eine Art Anhänger, die fertigen Vorstellungen angehängt werden, um sie handlicher zu ma-

60. Vgl. Durkheim: Der Dualismus der menschlichen Natur und seine sozialen Bedingungen.

61. Vgl. Durkheim: Soziologie und Philosophie, S. 107-109. [37/38]

62. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 309. Genau das zeigten die Initiationsriten: daß die Initianden in die Geheimnisse des Heiligen eingeweiht würden, sei gleichbedeutend mit ihrer Sozialisation.

chen: Sie sind vielmehr deren integraler Teil.“⁶³ Gesellschaftliches Leben ist demnach nur unter der Bedingung eines ausgefeilten Symbolismus möglich. Allerdings glaubt Durkheim, den Ursprung der Symbole fixieren zu können. „Man muß unter dem Symbol die Wirklichkeit erreichen, die es darstellt, die ihm erst seine wahre Bedeutung gibt.“⁶⁴ – Es bleibt zu zeigen, daß es ihm nicht gelingt.

Nicht das Totem, sondern die Gesellschaft ist nach Durkheim Quelle – und Zweck – der Religion. Das Totem sei der in der Regel tierische Name eines Clans, sein Wappen oder sein Emblem.⁶⁵ Solange nicht durchschaut werde, [38/39] woher die religiöse Kraft stammt, Menschen und Dinge, Orte und Zeiten zu weihen, müsse sie sich notwendig objektivieren. Und daß sie sich objektiviere, konserviere das religiöse Gefühl über den Zeitpunkt seiner Erregung hinaus. Daß das Heilige nur in der Vorstellung der Menschen existiere, ändere nichts an seiner Macht. Zwar entspringe es unmittelbar der Versammlung, aber sein Einfluß auf die Versammelten sei real. Daß es religiöse Erfahrung gibt, heiße gleichwohl nicht, daß der Gläubige weiß, was sie bedingt. Solange das Kollektiv nicht wahrnehme, selbst die Quelle dieser Kraft zu sein, werde sie verdinglicht oder personifiziert. Zwischen den Gläubigen und dem Heiligen, oder besser: seinen Symbolen, bestehe wechselseitige Abhängigkeit. Die Götter geben der Gruppe den Ansporn, alltäglichen Enttäuschungen zu trotzen, aber sie leben nur, insofern die Gruppe sie beschwört. Daher rühre das Ritual, daher das Opfer, mittels dessen die Gläubigen mit ihren Göttern kommunizieren. Für Durkheim ist das ritualisierte Opfer eine autosuggestive Ertüchtigung des Kollektivs. „Was der Gläubige in Wirklichkeit seinem Gott gibt [...] ist sein Denken. Zwischen der Gottheit und ihren Anbetern besteht nichts weniger als ein Austausch von Diensten, die sich gegenseitig bedingen. Die Regel *do ut des*, mit der man manchmal das Prinzip des Opfers definiert hat, ist nicht etwa eine späte Erfindung von Nützlichkeitstheoretikern: sie übersetzt nur auf eine klare Weise den eigentlichen Mechanismus des Opfersystems.“⁶⁶ Durkheim streift hier einen wichtigen Gedanken seiner Schüler Mauss und Hubert, den diese in ihrem *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899) formuliert hatten und der später zu Mauss' zentralem Thema werden sollte: die

63. Ebd., S. 316.

64. Ebd., S. 19.

65. Vgl. ebd., S. 145 u. 158. [38/39]

66. Ebd., S. 468.

verbindende Funktion der Gabe.⁶⁷ Allerdings schreibt Durkheim weniger der Gabe als deren Periodizität, der regelmäßigen Beschwörung der Götter, die Kraft zu, die Individuen zusammenschweißen. Die religiösen Zeremonien bewirkten nämlich eine Idealisierung der (sozialen) Wirklichkeit, ohne die sich keine Gesellschaft am Leben erhalten könne. „Denn eine Gesellschaft besteht nicht einfach aus der Masse von In- [39/40] dividuen, aus denen sie sich zusammensetzt, [...] sondern vor allem aus der Idee, die sie sich von sich selber macht.“⁶⁸ Die Religion ist das idealisierte Bild der Gesellschaft. Um zu handeln und das Gefühl zu haben, daß es weiter geht, daß sie vorankommen, daß es sich zu leben lohnt, bedürfen die Menschen der Ziele, Vorstellungen und Ideale.

Das Ideal unserer Zeit, meint Durkheim, sei der freie Mensch. Aber noch der Kult des Individuums ruhe einem kollektivem Fundament auf. Und in den *Elementaren Formen* ist es Durkheim ums Fundament und nicht den Individualismus zu tun. Auch unsere aufgeklärte und ungläubige Gesellschaft kenne Zeiten der Gärung und religiösen Respekt. Aber selbst in Phasen der Normalität gebe es Traditionen, die unausweichlich Ehrfurcht erheischen: „Wir sprechen eine Sprache, die wir nicht gemacht haben, wir nutzen Instrumente, die wir nicht erfunden haben; wir berufen uns auf Rechte, die wir nicht eingesetzt haben; ein Schatz an Kenntnissen wird jeder Generation vermacht, den sie nicht angehäuft hat.“ Diese Errungenschaften sind nicht unser Werk, und doch wären wir ohne sie nicht, was wir sind. „Denn der Mensch ist nur Mensch, weil er zivilisiert ist. Er *mußte* also fühlen, daß es außerhalb seiner Wirkgründe gibt, aus denen die ihm charakteristischen Attribute seiner Natur zuwachsen.“⁶⁹ Der Appell verrät die

67. Durkheim schreibt in einer Fußnote: „Eine einzige Form der sozialen Tätigkeit wurde bisher nicht mit der Religion in Verbindung gebracht: die ökonomische Tätigkeit. [...] [Allerdings] ist der ökonomische Wert schon eine Art von Macht und von Leistungsfähigkeit, und wir kennen die religiösen Ursprünge der Macht. Reichtum kann *mana* übertragen; also hat er es. Daraus ist zu schließen, daß die Idee des ökonomischen Wertes und die Idee des religiösen Wertes nicht ohne Beziehungen sind. Aber die Frage, welches die Natur dieser Beziehungen ist, ist noch nicht untersucht worden“ (ebd., S. 561). Damit formuliert Durkheim das im nächsten Kapitel zu diskutierende Programm der Mauss'schen *Gabe*. [39/40]

68. Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 566.

69. Ebd., S. 292; von mir hervorgehoben. Foucault macht in der *Ordnung der Dinge* diesen wichtigen Gedanken, daß das Wesen des Menschen diesem vorausliege und ihm daher stets entgleite – er nennt „Arbeit, Leben, Sprache“ sowohl „Empirizitäten“ als auch „Quasi-Transzendentalia“ – zur Grundlage seiner Kritik der Humanwissenschaften.

Schwäche des Arguments: So treffend Durkheims Beobachtung ist, daß wir uns der Geschichte verdanken, so unsicher ist die Achtung, die wir ihr zollen.⁷⁰ Durkheim sieht durchaus, daß wir die Dogmen der Religion bestenfalls in die Heiligkeit der Kritik überführt haben.⁷¹ Die Pointe seiner Argumentation besteht jedoch darin, daß er die Charaktere des Heiligen in den Geltungsanspruch der Vernunft transformiert. Denn „das wissenschaftliche Denken ist nur eine vollkommener Form des religiösen Denkens“.⁷² Zwischen Religion und Wissen- [40/41] schaft bestehe kein Widerspruch. Im Gegenteil: Liebe sich zeigen, daß die moralischen Imperative der Religion sich in die Geltung logischer Kategorien übersetzen, wäre der Beweis erbracht, daß die wissenschaftliche Reflexion eine aufgeklärte Moral zu formulieren berufen sei.

Das Heilige ist erhaben und hilfreich, gebieterisch und wohlwollend; es unterdrückt und zieht an. Daß wir es spüren, ist für Durkheim Ausdruck unserer doppelten Natur. Daß wir *Pflichten* überhaupt nachkommen, die gegen unser Interesse verstoßen, könne nicht anders erklärt werden als durch den sozialen *Erwartungsdruck*, der auf uns lastet. Der Mensch habe nicht allein die Bedürfnisse seines Organismus, sondern noch die der Gesellschaft zu erfüllen. Er vereine ein individuell-körperliches mit einem kollektiv-geistigen Moment. Der homo duplex bedinge die allen Religionen gemeinsame Scheidung der Welt in die Sphären des Heiligen und des Profanen. Die Wissenschaft mache uns begreiflich, daß wir in Gott immer schon die Gesellschaft anbeteten. Der Soziologe denkt, was der Gläubige tut. Pflichten, sagt Durkheim, hätten wir nur gegenüber einem Bewußtsein.⁷³ Und tatsächlich gebe es dieses Bewußtsein: die *conscience collective*, die mehr und anderes sei als die Summe ihrer Teile. „Sicher wird man die Analogie zwischen dieser Argumentation und derjenigen bemerken, mit welcher Kant den Gottesbeweis führt. Kant postuliert Gott, weil die Moral ohne eine solche Hypothese unbegreiflich wäre. Wir postulieren eine von den Individuen spezifisch sich unterscheidende Gesellschaft, weil andernfalls die Mo-

70. Beiläufig streift Durkheim hier, was moderne von traditionellen Gesellschaften trennt: das Bewußtsein der Ordnung als Aufgabe. Die politische Philosophie Hobbes' versinnbildlicht das Erwachen dieses Bewußtseins. Zygmunt Bauman schreibt dazu: „Die Entdeckung, daß Ordnung *nicht natürlich* ist, war die Entdeckung der *Ordnung als solcher*. Der *Begriff* der Ordnung trat gleichzeitig mit dem *Problem* der Ordnung ins Bewußtsein“ (Moderne und Ambivalenz, S. 18).

71. Vgl. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 294.

72. Ebd., S. 574. [40/41]

73. Vgl. Durkheim: Soziologie und Philosophie, S. 102.

ral keinen Gegenstand und die Pflicht keinen Fixpunkt hätte.⁷⁴ Die Gesellschaft sei dem Menschen, dem homo duplex, zugleich immanent und transzendent. Wir opfern uns der Gesellschaft, weil wir ein Teil von ihr sind. Die Wissenschaft, so Durkheims *anthropologische* These, zeige uns, daß die soziale Natur des Menschen ihn zu Moral und Logik verpflichte. „Die Notwendigkeit, mit der sich uns die Kategorien aufdrängen, [...] ist *eine besondere Art moralischer Notwendigkeit*, die für das intellektuelle Leben das ist, was die moralische Verpflichtung für den Willen ist.“⁷⁵

In seinem Aufsatz *De la Définition des phénomènes religieux* (1899) unterscheidet Durkheim die Religion dadurch von der Moral, daß erstere nicht nur die Sitten und Gebräuche, das Verhalten, sondern noch das *Denken* der Menschen bestimme. Was religiöse von anderen Vorstellungen unterscheidet, „ist die Art und Weise, in der der Geist sie sich vergegenwärtigt: wir sind [40/41] nicht frei, an sie zu glauben oder nicht. Die Geisteszustände, die sie in uns erzeugen, stellen sich zwangsläufig ein.“⁷⁶ Damit verschränkt Durkheim Religionssoziologie und Erkenntnistheorie, hält er doch die Kategorien für Derivate religiöser Vorstellungen. Beispielsweise sei unser Begriff der Zeit als eines quantifizierbaren Kontinuums genetisch mit der Periodizität religiöser Riten verknüpft.⁷⁷ Durkheim geht davon aus, daß zu Beginn der Geschichte nicht zwischen Dingen und Vorstellungen, Mensch und Natur, Gefühl und Gedanke unterschieden worden sei. „Dieser Zustand der Ununterscheidbarkeit liegt einer jeden Mythologie zugrunde.“⁷⁸ Andererseits trennten unsere Sinne alles, was sie erfassen. Dem Augenschein zu mißtrauen und der Welt ein kohärentes Antlitz zu geben, sei das erste große Verdienst religiösen Denkens. Damit stehe die Religion am Beginn der Wissenschaft. „Denn erklären bedeutet, die Dinge miteinander verbinden; heißt unter ihnen Beziehungen herzustellen, die sie als Funktionen voneinander erscheinen lassen [...]. Nun kann uns die sinnliche Wahrnehmung, die alles nur von außen sieht, diese Beziehungen und diese inneren Bande nicht entdecken. Nur der *Geist* kann den Begriff davon erschaffen.“⁷⁹ Die Religion,

74. Ebd., S. 104.

75. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 39. [41/42]

76. Durkheim: *De la Définition des phénomènes religieux*, S. 21.

77. Vgl. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 28f.

78. Ebd., S. 322.

79. Ebd., S. 324; von mir hervorgehoben. Damit legt Durkheim den Grundstein zu einem Gebäude, an dem Lévi-Strauss weiterbaut. Im unterdrückten Teil der Einleitung in die *Elementaren Formen* schreibt er: „Vom Standpunkt des Geistes aus scheint es [...] nicht unmöglich, das gesamte Universum zu erfassen, ohne daß es [...] nötig wäre, sich

so Durkheim, stehe an der Wiege des begrifflichen Denkens. Im Unterschied zu Lucien Lévy-Bruhl, der sich als Philosoph zur gleichen Zeit mit denselben Themen befaßt, besteht für Durkheim kein prinzipieller Unterschied zwischen primitivem und wissenschaftlichem Denken. Gewiß, die religiöse Logik „kennt kein Maß und keine Feinheiten; sie sucht die Extreme. Sie benutzt folglich die logischen Mechanismen recht linkisch, aber sie ignoriert keinen.“⁸⁰ Lévi-Strauss wird diese These im *Wilden Denken* wieder aufnehmen und entfalten. Allerdings gibt [42/43] Durkheim sich nicht damit zufrieden, die Einheit des Denkens zu behaupten, sondern glaubt, noch deren Grund zu kennen. Alles Denken sei Ausdruck und Resultat ein und derselben sozialen Realität. „Die kollektiven Vorstellungen drücken in einem gewissen Grade immer den Zustand der sozialen Gruppe aus, sie übersetzen (oder, um die Sprache der Philosophen zu gebrauchen, sie ‚symbolisieren‘) ihre aktuelle Struktur“, schreiben Mauss und Fauconnet in ihrem Artikel *Sociologie*.⁸¹ Natürlich bestehe die Gesellschaft aus leiblichen Menschen, die einen bestimmten Raum bevölkern und sich mit Artefakten umstellen; aber dennoch sei es in erster Linie deren geistige Repräsentation, die das Handeln der Individuen bestimme. Durkheim zögert folglich nicht, der Gesellschaft eine „Hyperspiritualität“ zu attestieren.⁸² Ein Begriff etwa sei Instrument, das Besondere dem Allgemeinen unterzuordnen. Teile ließen sich nur in bezug auf ein Ganzes definieren, und die Kosmologie habe erstmals die Welt als Totalität gedacht. Dieser Gedanke sei aber nur auf der Grundlage einer realen Erfahrung möglich gewesen. „Der Begriff der Totalität ist nur die abstrakte Form des Begriffs der Gesellschaft.“⁸³ Und die Klassifikation, der erste Schritt aller Erkenntnis, setze eine stratifizierte Gesellschaft voraus.⁸⁴ Sollten sich Überlegungen dieser Art bestätigen und

eine enzyklopädische Bildung anzueignen [...]. Das Kollektivbewußtsein ist der wahre Mikrokosmos. [...] Allein unter der Bedingung, sich auf den Standpunkt des kollektiven Geistes zu stellen, vermag der Philosoph die Einheit der Dinge zu erfassen. Woraus folgt, daß die Soziologie für ihn die nützlichste Propädeutik ist.“ Und es folgt ein Satz, mit dem Durkheim Lévi-Strauss auf die epistemologische Fährte setzt: „Wenn der menschliche Geist ein synthetischer Ausdruck der Welt ist, ist das Kategoriensystem ein synthetischer Ausdruck des menschlichen Geistes“ (Durkheim: *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*, S. 756f.).

80. Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 326. [42/43]

81. Mauss: *Œuvres*, Bd. 3, S. 161.

82. Durkheim: *Soziologie und Philosophie*, S. 82.

83. Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 590.

84. Vgl. ebd., S. 202-206.

spezifizieren lassen, ließe sich der Geltungsanspruch logischer Kategorien genetisch rekonstruieren. Eben darauf zielt Durkheim. Er gibt sich nicht damit zufrieden, eine mögliche Ordnung der Sozialwelt, eine Soziologie der Kontingenz, zu skizzieren, sondern insistiert auf deren Objektivität.

Schon im 1901/02 gemeinsam mit Mauss verfaßten Aufsatz *Über einige primitive Formen von Klassifikation* hatte Durkheim auf dem sozialen Ursprung „erster logischer Kategorien“ beharrt. Durkheim und Mauss schließen von der Analogie von Siedlungsgeographie und Klassifikationssystemen primitiver Gesellschaften auf die soziale Determination geistiger Raster. „Weil die Menschen Gruppen bildeten und weil sie selbst Gruppen wahrnahmen, faßten sie die übrigen Dinge und Lebewesen im Geiste gleichfalls zu Gruppen zusammen.“⁸⁵ Rodney Needham hat auf die *petitio principii* dieser Überlegung hingewiesen: die Sozialstruktur zur Matrix von Klassifikationssystemen zu machen, setzt die kognitive Kompetenz, den Raum zu denken, [43/44] bereits voraus.⁸⁶ Das Verhältnis von Klassifikationen und Kategorien bleibt ungeklärt. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, mußte Durkheims Interesse sich auf die Genese der Kategorien selbst verlagern.

Vollkommen zu Recht moniert er die Sackgassen der cartesianischen Spaltung, Geist und Natur, aber auch Denken und Handeln rigoros voneinander zu trennen.⁸⁷ Die empiristische Philosophie, welche Vernunft auf Erfahrung reduziert, bleibe es schuldig, ihren Geltungsanspruch sowie die Notwendigkeit ihrer Schlüsse zu begründen. Die rationalistische Philosophie hingegen müsse eine übermenschliche Kraft, ein transzendentes Prinzip annehmen, die oder das der Vernunft ihre Einheit gibt. Denken werde nicht erklärt, sondern dessen Erklärung verschoben.⁸⁸ Die Frage laute vielmehr, ob sich der Aufbau kategorialen Denkens empirisch einholen lasse.⁸⁹ Der Abgrund zwischen individueller Erfahrung und allgemeinen Gesetzen des Denkens ist für Durkheim Ausdruck der tatsächlichen Heterogenität von

85. Durkheim: *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, S. 205. [43/44]

86. Vgl. Needham: *Introduction*, S. XXVIII.

87. Zur sozialwissenschaftlichen Aktualität der cartesianischen Spaltung vgl. Grathoff: *Milieu und Lebenswelt*, S. 62-90.

88. Vgl. Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 33-35.

89. Das Werk Jean Piagets ist der Untersuchung eben dieses Problems gewidmet; vgl. seine frühe, im Jahre 1929 auf französisch veröffentlichte Schrift: *Das Weltbild des Kindes*. Günter Dux hat die Ergebnisse des Psychologen Piaget historisiert und zur Grundlage seiner historisch-genetischen Theorie gemacht; vgl. *Die Logik der Weltbilder*.

Individuum und Gesellschaft. Sein Argument lautet, daß die kollektive Prägung der Kategorien ihre unverbrüchliche Herrschaft garantiert.

Durkheim will zeigen, daß nicht allein der Inhalt, sondern noch die Form kategorialen Denkens sozial determiniert ist. Daraus erwächst ihm jedoch das Problem, den Geltungsanspruch der Vernunft nicht oder nur im Rückgriff auf ein zu sich selbst kommendes Prinzip einsichtig machen zu können. „Der Begriff, der ursprünglich für wahr gehalten wurde, weil er kollektiv ist, neigt dazu, nur unter der Bedingung kollektiv zu werden, daß er für wahr gehalten wird [...]. Eine kollektive Vorstellung bietet, weil sie kollektiv ist, schon Garantien der Objektivität. Denn sie hat sich nicht ohne Grund verallgemeinert und mit einer genügenden Beständigkeit erhalten können.“⁹⁰ Wie Steven Lukes richtig anmerkt, verwischt Durkheim damit die Differenz von Geltung und Akzeptanz der Kategorien.⁹¹ Wir stoßen hier auf die Verwandlung Durkheims konstruktivistischer Prämissen in die naturalistische Behauptung [44/45] einer prästabilierten Harmonie. Er verwechselt den Begriff des Sozialen mit dem Wesen der Dinge. „Die Dinge [zu] interpretieren bedeutet [...] nichts anderes, als die Vorstellungen, die wir von ihnen gewonnen haben, in einer bestimmten Reihenfolge anzuordnen, die die gleiche sein muß, wie die der Dinge selbst. Dies setzt wiederum eine bestimmte Ordnung der Dinge voraus, sie müssen fortlaufende Reihen bilden, deren Elemente dadurch miteinander verknüpft sind, daß die jeweilige Wirkung immer durch dieselbe Ursache hervorgerufen wird und niemals durch eine andere.“⁹² Obwohl, wie er selber schreibt, soziale Tatsachen definiert werden müssen, damit sie überhaupt interpretiert und begriffen werden können,⁹³ der Begriff der zu begreifenden Sache also vorausgeht, glaubt Durkheim, die Deutung im Wahren, und das heißt für ihn in der Natur der Dinge, fundieren zu können. Zwar sei die Gesellschaft von der Natur geschieden, aber in beiden regiere dieselbe Vernunft. Dieser Gedanke wird uns bei Lévi-Strauss wiederbegegnen.

Als erster, so Durkheim, habe Montesquieu gezeigt, daß die Gesellschaft anderen als den Gesetzen ihrer Herrscher gehorche.⁹⁴ „Gesetze im weitesten

90. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 585.

91. Vgl. Lukes: Emile Durkheim, S. 495. [44/45]

92. Durkheim: Frühe Schriften, S. 93.

93. Vgl. Durkheim: Die Regeln der soziologischen Methode, S. 128-133.

94. „Gesetze sind keine Einfälle des Gesetzgebers, [...] sondern sie werden häufig aus Ursachen geboren, die sie mit einer gewissen physikalischen Notwendigkeit erzeugen“ (Durkheim: Frühe Schriften, S. 114).

Sinne des Wortes sind Beziehungen, die sich in der Natur der Dinge mit *Notwendigkeit* ergeben. In diesem Sinne haben alle Wesen ihre Gesetze: die Gottheit und die körperliche Welt, höhere geistige Wesen, Tiere und Menschen haben ihre eigenen Gesetze. [...] Es gibt also eine ursprüngliche Vernunft, und Gesetze sind die Beziehungen, die zwischen ihr und den verschiedenen Wesen bestehen, sowie die Beziehungen dieser Wesen untereinander.“⁹⁵ Mit diesen Worten beginnt Montesquieu sein Werk über den *Geist der Gesetze*. Mit ihm insistiert Durkheim auf der Kohärenz der Welt und der Einheit der Vernunft. „Entweder man erkennt an“, sagt er, „daß die sozialen Phänomene für wissenschaftliche Forschung zugänglich sind, oder man läßt ohne vernünftigen Grund und entgegen allen Forderungen der Wissenschaft gelten, daß es auf der Welt zwei Welten gibt. Die eine, in der das Gesetz der Kausalität regiert und die andere, wo die Willkür und der Zufall herrscht.“⁹⁶

Lévi-Strauss wird damit fortfahren, den Gegensatz von Natur- und Geisteswissenschaften zu kritisieren. Wie Durkheim hält er die Ethnologie für [45/46] berufen, die Soziologie zu revolutionieren. „Eine der Originalitäten kleiner Gesellschaften, die wir untersuchen, liegt darin, daß jede ein fix und fertiges Versuchsfeld bildet, aufgrund ihrer relativen Einfachheit und der beschränkten Zahl der Variablen, die erforderlich sind, um ihr Funktionieren zu erklären. [...] Unsere Versuchsfelder sind bereits vorhanden, aber sie sind nicht lenkbar. Es ist also normal, daß wir uns bemühen, sie durch Modelle zu ersetzen, d.h. durch Symbolsysteme, welche die charakteristischen Merkmale des Versuchsfelds bewahren, die wir jedoch im Unterschied zum Versuchsfeld manipulieren können“ (SA II, 24). Anders als Durkheim ist Lévi-Strauss sich also darüber im Klaren, die Wirklichkeit nur in Form von Modellen abbilden oder mit Hilfe der Symbole erreichen zu können. Durkheim hält das Symbolische hingegen für einen Schleier, den die Soziologie zu lüften vermag. Seine Argumentation bleibt jedoch widersprüchlich. Einerseits sollen alle kollektiven Vorstellungen, folglich auch das begriffliche Denken, der Religion entsprungen, andererseits aber die religiösen Vorstellungen ihrerseits das Produkt der Gesellschaft sein.⁹⁷

95. Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze*, S. 9; von mir hervorgehoben.

96. Durkheim: *Frühe Schriften*, S. 31. [45/46]

97. Vgl. Pickering: *The Origins of Conceptual Thinking*.

Wider den Affekt

Durkheims Versuch, die Genese der logischen Kategorien aus dem Hut des australischen Totemismus zu zaubern, schlägt also fehl. Wie Arnold von Gennep ihm in seiner Rezension der *Elementaren Formen* vorhält, ist das Totem nicht die Vorform des Logos.⁹⁸ Einerseits begreift Durkheim das [46/47] Totem als Namen des Clans, andererseits hält er es für die Inkarnation des Heiligen.⁹⁹ Tatsächlich verlangt die im Totemismus sich artikulierende kognitive Kompetenz nach Erklärung. Durkheim reduziert den Totemismus allerdings auf religiöse Praktiken. Er meint, die rituelle Gärung erzeuge das Symbol. „Leben Menschen einer niedrigeren Kultur gemeinsam, so sind sie oft, wie durch einen Instinkt, gezwungen, sich auf den Leib Bilder zu malen oder einzuritzen.“¹⁰⁰ Lévi-Strauss kritisiert, daß die *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* auf eine „Affekt-Theorie des Sakralen“ hinausliefen. Er schreibt: „Die Theorie Durkheims vom kollektiven Ursprung des Sakralen beruht [...] auf einer *petitio principii*: nicht die augenblicklichen Emotionen, die anlässlich der Vereinigungen und Zeremonien empfunden werden, zeugen Riten und verleihen ihnen Dauer, sondern die rituelle Tätigkeit läßt Emotionen entstehen. Die religiöse Idee, weit davon entfernt, aus ‚erregten sozialen Milieus und aus dieser Erregung selbst entstanden zu sein‘, wird von diesen vorausgesetzt“ (T, 94). Er widerspricht Durkheims Behauptung, daß die *conscience collective* ein Produkt sozialer Gärung sei. Nicht das Projekt, die Prinzipien sozialen Zusammenhalts zu formulieren, sondern Durkheims Rekurs auf den Affekt wird von ihm mo-

98. Vgl. van Gennep: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, S. 389. – Daß den Soziologen in der Regel die intime Kenntnis ihres Gegenstands fehle, beklagt auch Paul Rivet, einer der Gründer des 1925 ins Leben gerufenen *Institut d’Ethnologie de Paris*: „So paradox es auch sein mag: diejenigen, welche am fähigsten wären, soziale Tatsachen aufzuzeichnen, beschränken sich meist darauf, die von anderen, offensichtlich weniger Berufenen gesammelten Dokumente zu analysieren, kritisieren und interpretieren.“ In Anspielung auf Durkheims *Elementare Formen* kritisiert Rivet die theoretische Verabsolutierung ethnographisch beschränkter Materials (vgl. *Ce qu’est l’Ethnologie*, S. 7.08-14). Im Kern zielt die Kritik sowohl van Genneps als auch Rivets auf die in Frankreich bis in die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts dauernde personelle Trennung von Ethnologie und Ethnographie. Auf das (komplementäre) Verhältnis der beiden Disziplinen wird im vierten Kapitel ausführlicher einzugehen sein. [46/47]

99. Vgl. Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 166f.

100. Ebd., S. 317. [47/48]

niert. „Da die Affektivität die dunkelste Seite des Menschen ist, hat man immer versucht, auf sie zurückzukommen, und vergaß dabei, daß das, was der Erklärung widersteht, gerade deswegen nicht geeignet ist, als Erklärung zu dienen“ (T, 92).

Weil Durkheim meint, die Geschichte des Denkens schreiben zu müssen, dessen Ursprung aber nicht erklären kann, kommt er auf die Gefühle zu sprechen. Schon Mauss kann allerdings zeigen, daß erst die Konvention den Ausdruck und das Gefühl gestattet und nicht etwa umgekehrt das Empfinden einzelner Formen erzeugt. In seinem Aufsatz über *L'Expression obligatoire des sentiments* (1921) argumentiert er, daß die streng formalisierten Trauerbekundungen der Aborigines – zu festgesetzten Stunden zu klagen oder stereotyp zu zetern – nicht im Gegensatz zur tatsächlich empfundenen Trauer stehen. Die Konvention ist vielmehr ein Code, der Gefühle erst kommunikabel macht. „Alle kollektiven Äußerungen [...] sind mehr als simple Kundgebungen, sie sind Zeichen, verstandene Ausdrücke, kurz, eine Sprache. [...] Man muß sich in Formen äußern, und zwar in eben diesen Formen, weil die ganze Gruppe sie versteht. Man tut also mehr, als seine Gefühle kundzugeben; man gibt sie anderen kund. [...] Sie anderen gegenüber und für [47/48] andere zu äußern, heißt, sie sich selbst kundzugeben. Es handelt sich dem Wesen nach um eine Symbolik.“¹⁰¹ Das heißt, daß selbst der von Lévi-Strauss inkriminierte Rekurs auf den Affekt nicht dazu taugt, den Ursprung der Symbole und damit des Denkens zu erklären.

Lévi-Strauss' Kritik darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, was ihn mit Durkheim verbindet. Die Wilden nähren beider Theorie. In seinen frühen Schriften gebraucht Durkheim primitive Kulturen als bloßes Negativ, um den Fortschritt zu beschwören; gleichwohl tritt der Gedanke, daß sie soziologisch privilegierte Fälle seien, weil sich an ihnen allgemeine Prinzipien der Vergesellschaftung studieren ließen,¹⁰² nach seiner ethnologischen Wende neben das evolutionistische Axiom, bei den Wilden sei bloß angelegt, was erst bei uns zur Reife komme. Die Konzeptionen des Elementaren und des Ursprungs werden von Durkheim allerdings nicht differenziert. Es scheint, als habe sein Glaube an den Fortschritt ihn daran gehindert, sich vom Evolutionismus zu emanzipieren. Obwohl er sich der Anomie moderner Gesellschaften durchaus bewußt war, meinte Durkheim, die moralische

101. Mauss: *Œuvres*, Bd. 3, S. 277f.

102. Vgl. Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, S. 23f. [48/49]

Integrität traditionaler Gesellschaften mittels der Soziologie in die Moderne retten zu können.

Auch Lévi-Strauss hat ethische Interessen. Wie Durkheim zielt er darauf, „einige allgemeine Formen des Denkens und der Moral zu erfassen“ (SA II, 36). Sich der Wilden anzunehmen, ist für ihn jedoch nicht nur soziologisch relevant, sondern ebenso zentral wie historisch notwendig. Die Soziologie Durkheims entsprang der Krise des Kollektivs; die Ethnologie des 20. Jahrhunderts hingegen reagiert auf den Pyrrhussieg der westlichen Zivilisation. „Seine Vergangenheit zu bewahren, ist die Pflicht eines jeden Volkes, nicht nur gegenüber sich selbst, sondern gegenüber der gesamten Menschheit. Keines darf sie versinken lassen, bevor es sich nicht ihrer Originalität bewußt geworden ist und sie im Gedächtnis verzeichnet hat. Dies gilt ganz allgemein, aber mehr noch für jene Völker, die sich in der privilegierten Position befinden, ihre Vergangenheit noch in dem Augenblick zu leben, da sich für sie eine andere Zukunft abzeichnet“ (SA II, 68). Allein daß die Wilden stürben, verpflichte die Ethnologie auf deren Studium (vgl. SA II, 65); aber die ethnologische Forschung gehorche zugleich einer prospektiven Motivation, „insofern wir, indem wir uns einer Evolution bewußt werden, deren Rhythmus sich beschleunigt, uns schon als die ‚Primitiven‘ unserer Enkel fühlen und uns selbst zu validieren suchen, indem wir uns denen nähern, die so gewesen [48/49] sind – und für einen kurzen Augenblick noch sind – , wie ein Teil von uns noch fortbesteht“ (SA II, 40). Es obliege deshalb der Ethnologie, aus der Geschichte moralische Lehren zu ziehen.

Lévi-Strauss begreift die Ethnologie nicht als an Fragen des Fremden orientierte Soziologie, sondern als mit universalen Problemen der Menschheit befaßte Wissenschaft. Schon Durkheim war der Philosophie nur scheinbar feindlich gesonnen. Tatsächlich sind *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* der Versuch, die Erkenntnistheorie zu revolutionieren, sogar die Philosophie zu beerben, wie insbesondere der dritte, im Buch fallengelassene Teil der vorab veröffentlichten Einleitung verrät: „Die Soziologie [...] ist dazu bestimmt [...], der Philosophie die Grundlagen zu geben, derer sie bedarf und die ihr gegenwärtig fehlen. Man kann sogar sagen, daß das soziologische Denken dazu berufen ist, sich selbst auf dem Wege seines natürlichen Fortschritts in Gestalt philosophischer Reflexion fortzusetzen.“¹⁰³ Heute, schreibt Lévi-Strauss 1961, sei weder die Philosophie noch die Geschichte noch die Soziologie, sondern die Anthropologie berufen,

103. Durkheim: *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*, S. 758.

inmitten einer zersplitterten Welt einen gesicherten Standpunkt oder die Anhöhe der Erkenntnis zu beziehen. „Auch erwartet man von ihr [...] Gründe, um zu leben und zu hoffen.“¹⁰⁴ Die wahren Gesetze sozialer Kohäsion gelte es erst noch zu entdecken.

104. Lévi-Strauss: *La Crise moderne de l'anthropologie*, S. 13.

2. Die strukturelle Revolution

„Ja, ich erinnere mich“, sagt Huij, Vater Peteprês, des Günstlings des Pharaos, in Thomas Manns *Joseph und seine Brüder* zu Tuij, seiner Schwester und Frau, „es lichtet sich meine Dämmrigkeit, und in diesem Augenblick könnt' ich's in Worte fassen vorm Totengericht. [...] Wir lebten dem Muster nach von Göttern und Königen, ganz im Einklang mit frommer Sitte und zum Wohlgefallen der Menschen. Und doch war ein Stachel in mir, dem Mann, und eine Sorge von wegen der Rache des Lichtes. Denn herrlich ist das Licht, nämlich männlich, und verhaßt ist ihm das Gebrodel des Mutterdunkels, dem unser Zeugen noch nahe war und hing noch an seiner Nabelschnur. Siehe, man muß sie durchschneiden, die Nabelschnur, daß sich das Kalb von der Mutterkuh löse und werde zum Stiere des Lichtes! [...] Unseren Hor, den wir gezeugt [...] im finsternen Grunde, ihn wollten wir entziehen dem dunklen Brauch und ihn dem Reinen weihen. Das war die Abschlagszahlung ans neue Alter, auf die wir uns einigten. Und fragten nach seiner Meinung nicht, sondern taten mit ihm, wie wir taten, und vielleicht war's ein Schnitzer, aber ein gutgemeinter.“¹ Peteprê bezahlt den Inzest seiner Eltern damit, von ihnen kastriert zu werden. *Joseph und seine Brüder* erzählt die Vorgeschichte des Monotheismus, dem Moses schließlich Gestalt verleiht. Mann schildert die ägyptische Zivilisation als üppig, aber auch fad. Die alten Götter liegen im Sterben; eine neue Zeit kündigt sich an, ohne daß der Eine schon herrschte. Die Heraufkunft der neuen Ordnung verknüpft Mann mit der Ahndung des Inzests. Doch die Kastration Peteprês bleibt folgenlos: Anstatt den Inzest durch sein Verbot zu sühnen, trifft die Strafe dessen Frucht.

Der Inzest hat nicht allein die Literatur inspiriert; er hat auch die Soziologen beschäftigt. Allerdings befassen sie sich vor allem mit seinem Verbot.

1. Mann: *Joseph in Ägypten*, S. 207f. [50/51]

Denn es gilt in allen Kulturen. Das alte Ägypten oder Polynesien, das heißt Tahiti, Tonga und Hawaii, oder die ostafrikanischen Königreiche, unter ihnen [50/51] vor allem Buganda, in denen der Inzest offen praktiziert wurde, als Gegenbeispiele anzuführen, ist nicht stichhaltig, weil das inzestuöse Verhalten erstens nur bestimmten, in der Regel hocharistokratischen Kreisen erlaubt, manchmal auch vorgeschrieben war, und zweitens weil das Inzestverbot im Prinzip nicht etwa bestimmt, *welche* Heiratsverbindungen untersagt, sondern *daß* nicht alle erlaubt sind.

Lévi-Strauss sieht in der empirischen Universalität des Inzestverbots einen Gegensatz zu seinem gesellschaftlichen Charakter: Was universal sei, könne als natürlich gelten und bedürfe folglich keiner institutionellen Regelung, während umgekehrt das Vorhandensein einer Regel, eines Gesetzes anzeige, daß ein bestimmtes Verhalten, welches dem instinktiven, triebhaften oder natürlichen zuwiderläuft, kulturell erzwungen werden soll. In dieser Doppeldeutigkeit des Inzestverbots, das als gesellschaftliche Regel dem natürlichen und den Fortbestand alles sozialen Lebens bestimmenden Geschlechtstrieb eine Beschränkung auferlegt, sieht Lévi-Strauss die Grenze selbst markiert, die Natur und Kultur voneinander trennt. „Als eine Regel, die das umfaßt, was ihr in der Gesellschaft am fremdesten ist, doch zugleich als eine gesellschaftliche Regel, die von der Natur das zurückhält, was geeignet ist, über sie hinauszugehen, ist das Inzestverbot gleichzeitig an der Schwelle der Kultur, in der Kultur und [...] die Kultur selbst“ (ES, 57). Das Denken der Grenze und der Grenzziehungen zwischen Natur und Kultur ist das zentrale, immer wiederkehrende Thema der strukturalen Anthropologie.

In diesem Kapitel wird zunächst Durkheims mit Lévi-Strauss' Interpretation des Inzestverbots zu konfrontieren sein, um Lévi-Strauss' Kritik der Methode Durkheims in Zusammenhang mit beider Frage nach den grundlegenden Mechanismen sozialer Kohäsion zu bringen. Zweitens werde ich Marcel Mauss' Theorie des Gabentauschs thematisieren, ohne die Lévi-Strauss' Begriff der Heirat als Tausch ebenso undenkbar wie unverständlich bliebe. Drittens werde ich die nicht nur die strukturalen Anthropologie, sondern den Strukturalismus begründenden *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (1949) resümieren und als wesentlichen Beitrag zum Verständnis des Zusammenhalts primitiver Gesellschaften vorstellen. Viertens wird Lévi-Strauss' dem linguistischen Begriff der Sprache nachgebildeter Begriff der Kultur zu entwickeln und abschließend die archaische Illusion (nicht nur) Freuds zu kritisieren sein. Indem er die Sprache zum Schlüssel zum Verständnis kultureller und sozialer Phänomene erklärt, transformiert Lévi-

Strauss die ethnologische Frage nach den Gründen für die Vielfalt der Kulturen in die anthropologische Frage nach dem Wesen des Menschen und rückt, wie schon Durk- [51/52] heim in seinen späten Schriften, die Erkenntnistheorie ins Zentrum seines Interesses.

Durkheim und das Inzestverbot

Die Verschränkung von Natur und Kultur im und durch das Verbot des Inzests nicht gesehen, es statt dessen auf einen der beiden Bereiche reduziert zu haben, ist für Lévi-Strauss der Hauptmangel früherer Interpretationen (vgl. ES, 58-67). Allerdings sei schon deren Kritik von theoretischem Wert, denn „die Analyse der Ursachen dieses Scheiterns müßte eine Berichtigung der Prinzipien und Methoden erlauben, welche die einzig mögliche Basis einer lebensfähigen Ethnologie bilden“ (ES, 73). Bereits zu Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn gilt Lévi-Strauss' Aufmerksamkeit epistemologischen Fragen. Er postuliert, daß jede wissenschaftliche Untersuchung „real, vereinfachend und erklärend“ sein müsse (SA I, 48). Durkheims Interpretation des Inzestverbots werde dieser Forderung in weiten Teilen gerecht. Ihr Verdienst sei es „ganz verschiedene Phänomene, die, einzeln betrachtet, nur schwer verständlich erscheinen, in einem einzigen System zu organisieren“ (ES, 69). Ihre Schwäche liege hingegen darin, funktionale und historisch spekulative Argumente zu vermischen. In seiner Kritik dieses Schwankens konzentriert Lévi-Strauss, was ihn von Durkheim trennt.

Durkheims *La Prohibition de l'inceste* beginnt mit einer methodischen Bemerkung: „Um eine Praktik oder eine Institution, eine rechtliche oder moralische Regel recht zu verstehen, ist es notwendig, so nah wie möglich an ihre Ursprünge heranzukommen; denn zwischen dem, was sie gegenwärtig ist, und dem, was sie war, besteht ein enger Zusammenhang.“² Wie Lévi-Strauss meint Durkheim, daß methodische Fehler bislang nicht zu verstehen erlaubt hätten, warum die meisten Gesellschaften den Inzest moralisch verurteilen und praktisch verbieten. Stets sei der erste richtige Schritt, sich der Anfänge zu besinnen. „Viele Tatsachen sprechen dafür, daß der Inzest zu Beginn der menschlichen Gesellschaften nicht verboten war, solange ein

2. [52] Durkheim: *La Prohibition de l'inceste*, S. 1.

jeder Stamm sich nicht in mindestens zwei primäre Clans geteilt hatte.“³ Tatsächlich wird der Inzest im Tierreich nicht verboten; umgekehrt sind allerdings weder der [52/53] Ethnographie noch der Ur- und Frühgeschichte menschliche Gesellschaften bekannt, die den Inzest nicht verboten hätten.⁴

Zu Recht bemerkt Durkheim, daß die Exogamie das Inzestverbot impliziert. Denn das Verbot, den Ehepartner aus der eigenen (familialen) Gruppe zu wählen, ist lediglich die negative Formulierung des Gebots, ihn anderswo suchen zu müssen. Das Inzestverbot setzt also die Existenz familialer Gruppen voraus.⁵ Bekanntlich hält Durkheim den Totemismus für den symbolischen Ausdruck einer ursprünglichen Verwandtschaft. „Das Totem selbst ist ein belebtes oder unbelebtes Wesen, meistens eine Pflanze oder ein Tier, von dem die Gruppe abstammen meint und das ihr sowohl als Emblem als auch als gemeinsamer Name dient.“⁶ Das Totem, welches stets besonderen Verboten unterliege, verweise gleichzeitig auf die *Herkunft* und bestimme die soziale oder familiale *Stellung* der Gruppenmitglieder. In einer ganzen Reihe von Gesellschaften – so in den von Durkheim herangezogenen Australiens – ist den Männern der sexuelle Verkehr mit Frauen während deren Menstruation untersagt. Durkheim interpretiert Vorschriften dieser Art als Ausdruck des totemistischen Berührungsverbots. Da das sich vermeintlich im Blut substantialisierende Totem heilig sei, unterliege es dem Bann.

Nach Ansicht Durkheims hat das Verbot, die Frauen während ihrer Tage zu berühren, im Laufe der Geschichte dazu geführt, alle Töchter der familialen Gruppe als Ehefrauen auszuschließen. „Ein Gefühl religiösen Schrek-

3. Ebd., S. 62f. [52/53]

4. Sämtliche Versuche, die sexuelle Evolution des Inzestverbots vom Instinkt zur sozialen Sanktion lückenlos zu rekonstruieren, sind zum Scheitern verurteilt. Fox etwa meint, das Inzestverbot bestätige und unterstreiche lediglich die natürliche, das heißt bereits bei den Tieren zu beobachtende Tendenz, Inzucht zu vermeiden (vgl. Bedingungen der sexuellen Evolution, S. 22f.). Unerklärt bleibt, was die Menschen dazu veranlaßt, zu reglementieren, was ohnehin geschieht. Ihre Reflexivität oder Geistigkeit erlaubt ihnen ja gerade, sich natürlicher Vorgaben zu entbinden (vgl. Plessner: Die Stufen des Organischen, S. 303-306 u. 309-346). Dux' historisch-genetische Rekonstruktion des Inzestverbots schließt zwar ebenfalls an naturale Bedingungen an, macht dessen Institution jedoch ontogenetisch plausibel (vgl. Geschecht und Gesellschaft, S. 205-217). Der gleiche Gedanke liegt im übrigen Jacques Lacans Interpretation des Ödipuskomplexes zugrunde; im Unterschied zur historisch-genetischen Theorie thematisiert und akzentuiert Lacan allerdings den kindlichen Spracherwerb als ontogenetischen Bruch (vgl. Kap. 5, S. 199-214).

5. Vgl. Durkheim: La Prohibition de l'inceste, S. 10.

6. Ebd., S. 2. [53/54]

kens, das einen derartigen Intensitätsgrad zu erreichen vermag, das allerlei Umstände macht und das sich Monat für Monat für wenigstens eine Woche von neuem einstellt, muß seinen Einfluß fast zwangsläufig über jene Perioden [53/54] hinaus erweitern, während derer es ursprünglich erzeugt wurde, und den ganzen Lebenswandel beeinflussen. Einem Wesen, das man entfernt und von dem man sich, je nach Fall, für Wochen, Monate oder Jahre entfernt, eignet etwas, das es isoliert – selbst außerhalb jener besonderen Zeiten. Und in der Tat ist die Trennung der Geschlechter in diesen Gesellschaften nicht nur eine zeitweilige; sie ist chronisch geworden. Jeder Teil der Bevölkerung lebt vom anderen getrennt.“⁷ Die Gruppe habe sich also in Heiratsklassen geteilt, wodurch die Legitimität oder Illegitimität der Ehen festgelegt worden sei. Durkheim behauptet, über der Exogamie sei schließlich das Inzestverbot, sozusagen als Rationalisierung der sich aus dem Totemismus ergebenden Heiratsregeln, errichtet worden. Die spätere moralisch begründete Interpretation des Inzestverbots resultiere aus der Funktionalisierung eines archaischen Verbots für zeitgemäße Zwecke. „Die Unvereinbarkeit mit der Moral, in deren Namen wir gegenwärtig den Inzest verbieten, ist ihrerseits eine Folge dieses Verbots. [...] Einmal in den Sitten verankert, bleibt es bestehen und überlebt seine eigene Ursache. Als die totemistischen Glaubensvorstellungen, welche die Exogamie hervorgebracht hatten, ausgestorben waren, blieben die Geisteszustände, die sie nach sich gezogen hatten, bestehen. Die im Laufe von Jahrhunderten angenommenen und beibehaltenen Gewohnheiten konnten deshalb nicht verloren gehen, nicht nur weil die Wiederholung sie verstärkt und verwurzelt hatte, sondern weil sie sich dabei mit anderen Gewohnheiten verwoben hatten und man die einen nicht anrühren konnte, ohne die anderen, und das heißt alle, anzurühren.“⁸

Durkheim gibt also dem Inzestverbot zeitgenössischer Gesellschaften eine andere Erklärung als dessen Entstehung bei den Aborigines. In den *Regeln der soziologischen Methode* schreibt er, daß soziale Tatsachen – wie zum Beispiel das Inzestverbot – wie *Dinge* zu behandeln seien. Man erkenne sie daran, daß sie einen Zwang auf die Individuen ausüben, den man erst bemerkt, sobald gegen ihren – in der Regel unausgesprochenen – Geltungsanspruch verstoßen wird.⁹ Andererseits begreift Durkheim soziale Tatsachen als *Vorstellungen*. In Analogie zu individuellen Vorstellungen, die, wie

7. Ebd., S. 44.

8. Ebd., S. 65f.

9. Vgl. Durkheim: *Die Regeln der soziologischen Methode*, S. 112f. [54/55]

die Erinnerung beweist, unabhängig von ihrer Präsenz im Bewußtsein existieren, müßten die kollektiven Vorstellungen – in unserem Falle also die moralische Sanktion des Inzests – ein eigenes Leben führen, weil anders der Zwang, den [54/55] sie auf die Individuen ausüben, nicht erklärt werden könne.¹⁰ Die kollektiven Vorstellungen seien von der gesellschaftlichen Praxis, aus der sie hervorgingen, „zugleich abhängig und unterschieden, ebenso wie die Funktion vom Organ“.¹¹ Das Inzestverbot wäre demnach ein im nachhinein rationalisiertes Überbleibsel des Totemismus unserer Ahnen. Dann ist allerdings nicht mehr einzusehen, was das Wissen um seinen Ursprung zum Verständnis seiner zeitlosen Geltung beitragen soll. Durkheims spekulativer Ausflug in die Geschichte taugt also nicht, die Universalität des Inzestverbots plausibel zu machen.

Mit gutem Grund wirft Lévi-Strauss Durkheim vor, aus einer geschichtlichen Sequenz eine universale Tatsache erklären zu wollen (vgl. ES, 70). Ließe sich die Gültigkeit allein eines Elements in der Argumentationskette Durkheims bestreiten, stürzte die Erklärung logisch in sich zusammen. In der Tat verwässert der Rückgriff auf historische oder historisierende Interpretamente das Verständnis des funktionalen Zusammenhangs von Inzestverbot, Heiratsregeln und sozialer Solidarität. – Denn wie wäre die Persistenz des Inzestverbots zu verstehen, sofern das ursprüngliche Motiv, es zu errichten, seit Jahrtausenden vergessen ist? Seine Universalität ist vielmehr aus damals wie heute gleichermaßen zwingenden Gründen einsichtig zu machen.

Alle Gesellschaften kennen die Heirat, das heißt eine legitime Form der Verbindung von Männern und Frauen. Heiratsregeln, sprich: Ehegebote oder Eheverbote, gibt es in jeder Kultur. Diese Vorschriften, die erlaubte von unerlaubten, erwünschte von mißbilligten Ehen unterscheiden, lassen sich im Kern auf das Verbot des Inzests reduzieren. Denn das Inzestverbot ist lediglich die negative Formulierung eines Heiratsgebots. Die durch Heirat verbundenen Partner und die aus der Ehe hervorgehenden Kinder bilden eine Familie. Das Familienleben wird stets durch ein ganzes Bündel rechtlicher, moralischer, ökonomischer, religiöser und sexueller Bande bestimmt. Die gegenseitigen Verpflichtungen und Vorrechte der einzelnen Familienmitglieder untereinander, mit einem Wort: die Arbeitsteilung, sichert den Zusammenhalt der Familie. Man ist aufeinander angewiesen, das Leben zu

10. Vgl. Durkheim: Soziologie und Philosophie, S. 71f.

11. Ebd., S. 78. [55/56]

bestreiten. Das Inzestverbot verlangt, daß Ehepartner nicht der eigenen Familie entstammen dürfen, sondern die Familien sich untereinander verbinden müssen. Wie die Arbeitsteilung die Verbindung innerhalb der Familie sicherstellt, garantiert das Inzestverbot den Zusammenhalt der Gruppe. Denn die Heiratsregeln [55/56] spalten unablässig die Familien und zwingen sie zur Allianz. Lévi-Strauss zufolge hat bereits der britische Anthropologe Edward Tylor, die gattungsgeschichtliche Alternative, „*either marrying-out/or being killed out*“ (BF, 94), klar formuliert.

Wie Durkheim sieht Lévi-Strauss in der Exogamie einen fundamentalen Mechanismus sozialer Kohäsion. Alle Kultur entspringt also einem sexuellen Verbot. Durkheims Interpretation krankt allerdings daran, das Inzestverbot einerseits aus der Exogamie abzuleiten, es andererseits aber zur Erklärung exogamer Praktiken heranzuziehen. Wie Durkheim räumt Lévi-Strauss ein, daß die Gesellschaft bereits in familiäre Gruppen geteilt sein muß, damit „der natürliche Prozeß der Filiation seinen Lauf [...] als in den sozialen Prozeß der Allianz integrierter nehmen kann“ (BF, 93). Daraus folge aber nicht, daß die Familie der Gesellschaft vorausginge; Familie und Gesellschaft seien vielmehr gleichursprünglich. – Zweifellos verlangt das Inzestverbot, daß die Gesellschaft verwandtschaftlich gegliedert ist. Lévi-Strauss hält es gleichwohl für falsch, dieser Ordnung eine historische Genese oder gar ein Kalkül zu unterschieben. „Man kann einen sozialen Tatbestand nicht erklären – die Existenz des Kulturzustandes selbst ist intelligibel –, sofern der Symbolismus vom soziologischen Denken nicht als *apriorische* Bedingung behandelt wird.“ Das für Lévi-Strauss zentrale Argument lautet: „Die Soziologie kann die Entwicklung des symbolischen Denkens nicht erklären, sie muß es als gegeben begreifen.“ Durkheim verfährt umgekehrt; anstatt das symbolische Denken als Bedingung der Gesellschaft zu begreifen, leitet er es aus ihr ab. Lévi-Strauss stellt jedoch in Rechnung, daß die Ergebnisse der modernen Psychologie sowie der neueren Linguistik Durkheim unbekannt gewesen seien. Erst sie hätten erlaubt, den Widerspruch zwischen blindem Geschehen und bewußter Absicht zu überwinden. Denn: „Zwischen den beiden liegt offenkundig die unbewußte Finalität des Geistes.“¹²

Die unbewußte Tätigkeit des menschlichen Geistes ist zugleich Lévi-Strauss' Argument und Problem. Für ihn besteht dessen grundlegende Funktion darin, „einem Inhalt Formen aufzuzwingen“, so daß es genügt, „die unbewußte Struktur, die jeder Institution [...] zugrunde liegt, zu finden, um

12. Lévi-Strauss: *La Sociologie française*, S. 526f. [56/57]

ein Interpretationsprinzip [an die Hand] zu bekommen, das für andere Institutionen [...] gültig ist, vorausgesetzt natürlich, daß man die Analyse weit genug treibt“ (SA I, 35). Wie er in den *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, dem für den gesamten Strukturalismus grundlegenden Text, schreibt, [56/57] habe die Gestaltpsychologie die „Immanenz der Beziehung“ experimentell nachgewiesen. Sie zeige nämlich, daß das Erfassen von Formen – wie etwa einer Melodie – dem ihrer Elemente – der Töne – vorausgehe.¹³ Dieser Befund könne soziologisch fruchtbar gemacht werden. Auch menschliche Institutionen seien „Strukturen, deren Ganzes – d.h. deren regulierendes Prinzip – vor den Teilen gegeben sein kann. [...] Dies regulierende Prinzip kann einen rationalen Wert besitzen, ohne rational konzipiert worden zu sein.“ Lévi-Strauss nimmt nämlich an, daß die Exogamie und das Inzestverbot „ihren Ursprung in der Tatsache haben, daß das primitive Denken sehr grundlegende Strukturen erfaßt, auf denen die Existenz der Kultur selbst beruht“ (ES, 169f.).

Nach Lévi-Strauss liegt der ingeniöse Kniff des Inzestverbots in der In-dienstnahme der sexuellen Strebungen des Menschen zur Konstitution von Gesellschaftlichkeit, und das heißt von sozialen Bindungen zwischen Individuen und Gruppen einerseits, Gruppen untereinander andererseits. Das Inzestverbot bezeichne „eine Transformation [...]: vor ihr ist die Kultur noch nicht existent; mit ihr hört die Kultur auf, beim Menschen unumschränkt zu herrschen. Das Inzestverbot ist das Verfahren, mit dem die Natur sich selbst überwindet; es ist der Funke, der eine neue und komplexere Struktur entstehen läßt, welche die einfacheren Strukturen des psychischen Lebens überlagert und integriert [...]. Es zeitigt und ist selbst die Heraufkunft einer neuen Ordnung“ (ES, 74). Lévi-Strauss' Erklärung erschöpft sich also nicht in spekulativen Hypothesen über den archaischen Ursprung des Inzestverbots, sondern sucht seiner strukturellen Funktion Rechnung zu tragen. Die Kultur wird erschaffen, indem sie den Inzest untersagt. Seine Interpretation des Inzestverbots gibt keine Antwort auf die Frage, wann und wie diese Regel erfunden worden ist, ja, überhaupt geschaffen werden konnte, behauptet aber überzeugend, daß das Wissen um den Anfang nichts zu seinem Begriff beitrüge.

13. Zu den bedeutendsten Theoretikern der Gestaltpsychologie zählen Kurt Lewin, Kurt Koffka und Wolfgang Köhler. Angestoßen wurde die gestalttheoretische Bewegung bereits 1890 durch Christian von Ehrenfels' Entdeckung formaler ‚Gestaltqualitäten‘. Vgl. Köhler: Die Aufgabe der Gestaltpsychologie. [57/58]

Das Inzestverbot auf unbewußte Mechanismen zu reduzieren, hieße, „die Antinomie zwischen der Kultur als kollektiver Angelegenheit und den Individuen, die sie verkörpern, aufzulösen, da in dieser Perspektive das sogenannte ‚Kollektivbewußtsein‘ [das heißt Durkheims *conscience collective*] nichts anderes mehr wäre als ein dem individuellen Verhalten gemäßer Ausdruck [57/58] bestimmter ursprünglicher Modalitäten der universellen Gesetze, aus denen die unbewußte Tätigkeit des Geistes besteht“ (SA I, 79). – Es ist Durkheims Schüler Mauss, der Lévi-Strauss diesem Ziel ein gutes Stück näher bringt.

Mauss und der Frauentausch

Die zentrale These Lévi-Strauss' *Elementarer Strukturen der Verwandtschaft* lautet, daß Heiratsregeln als auf das Inzestverbot reduzierbare Systeme des Frauentauschs zu begreifen sind. Was der Tausch sei, lehrt ihn Mauss' Essay über *Die Gabe* (1925). Dort heißt es: „In den Wirtschafts- und Rechtsordnungen, die den unseren vorausgegangen sind, begegnet man fast niemals dem Austausch von Gütern, Reichtümern und Produkten im Rahmen eines zwischen Individuen abgeschlossenen Handels. Zunächst einmal sind es nicht Individuen, sondern Kollektive, die sich gegenseitig verpflichten, die austauschen und kontrahieren.“ Und „zum anderen handelt es sich bei dem, was ausgetauscht wird, nicht ausschließlich um Güter und Reichtümer, bewegliche und unbewegliche Habe, wirtschaftlich nützliche Dinge. Es sind vor allem Höflichkeiten, Festessen, Rituale, Militärdienste, Frauen, Kinder, Tanz, Feste, Märkte, bei denen der Handel nur ein Moment und der Umlauf der Reichtümer nur eine Seite eines weit allgemeineren und weit beständigeren Vertrags ist.“¹⁴ Mauss lehrt, daß nur und erst der Tausch Zusammenhalt stiftet. Und Lévi-Strauss interpretiert die Heirat als einen besonderen und zugleich grundlegenden Modus des Tauschs: der Partnertausch gilt ihm als Ausdruck universeller und unbewußter Strukturen des menschlichen Geistes.

Lévi-Strauss transformiert Durkheims evolutionistisch motiviertes Interesse an primitiven Kulturen endgültig in die epistemologische Frage nach den kognitiven Bedingungen aller Kultur. Wie im letzten Kapitel gezeigt,

14. Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, S. 15f. [58/59]

gelingt es Durkheim nicht, den moralischen Begriff der Verpflichtung in den Geltungsanspruch logischer Kategorien zu überführen. Lévi-Strauss behauptet demgegenüber, daß das Studium der Wilden, „das [soziologische und kognitive] Modell hinter der Realität wahrzunehmen oder, genauer, mit dem geringsten Aufwand das Modell *ausgehend* von der Realität zu konstruieren“ (SA II, 79) gestattet. Erst die Arbeiten Mauss' schlagen die Brücke zwischen der Soziologie Durkheims und Lévi-Strauss' strukturaler Anthropologie. [58/59] Denn Mauss bricht mit Durkheims Evolutionismus und präfiguriert Lévi-Strauss' Begriff der Struktur. In methodischer und sachlicher Hinsicht ist sein Werk das Vorspiel der strukturalen Revolution.

Mauss teilt Durkheims moralischen Impuls; auch er hofft, bei den Wilden zu finden, was den Europäern fehlt. In primitiven Kulturen, so schreibt er 1896 in seiner ersten Publikation, einer ausführlichen Besprechung Steinmetz' *Ethnologische[r] Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, seien juristische, ökonomische, politische und familiale Tatbestände noch ungeschieden. Man müsse zu den Ursprüngen der Strafe zurücksteigen, um ihr Wesen zu begreifen. Die Ethnologie stehe folglich am Anfang aller Soziologie.¹⁵ Damit liegt Mauss noch ganz auf Durkheims Linie: primitive Gesellschaften seien fürs soziologische Studium prädestiniert, da sie in einfacher Form bereits den Kern aller weiteren gesellschaftlichen Entwicklung enthielten. Nur wenige Jahre später, in seiner Antrittsvorlesung an der *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (1902) – Mauss folgte Léon Marillier auf den Lehrstuhl für die „Geschichte der Religionen nicht-zivilisierter Völker“ – nuanciert er sein Argument: Zwar seien die von der Ethnographie beschriebenen Gesellschaften einfacher als unsrige, deswegen aber nicht ohne Geschichte.¹⁶ Grundsätzlich entwickelten auch „nicht-zivilisierte Völker“ juristische, ökonomische, religiöse und familiale Systeme. „In der Tat, *es gibt keine nicht-zivilisierten Völker*. Es gibt nur verschiedene Zivilisationen. Die Hypothese vom ‚Naturmenschen‘ ist ein für allemal aufgegeben.“¹⁷ Das heißt, jede Kultur oder jede Gesellschaft ist Ausdruck der Überwindung bloßer Natur.

Mauss setzt Durkheims Projekt fort, die Moral soziologisch zu begründen und ihr so Objektivität zu verleihen. Aber anders als Durkheim glaubt er, bei den Wilden nicht den Keim dessen zu finden, was erst die Moderne

15. Vgl. Mauss: *Œuvres*, Bd. 2, S. 652.

16. Vgl. ebd., Bd. 1, S. 490.

17. Ebd., Bd. 2, S. 229f.

entfalte, sondern auf den Felsen aller Moral zu stoßen. Damit kehrt Mauss die Perspektive Durkheims um: Die Wilden bürgen nicht länger für den Fortschritt der Geschichte, sondern mahnen zur Umkehr. Sie sind für Mauss Hüter einer Moral, die uns im Laufe der Zeit abhanden gekommen sei.¹⁸ Traditionale oder archaische Gesellschaften bewiesen, ganz im Sinne Durkheims, die moralische wie politische Bedeutung zwischen Individuum und Gesellschaft [59/60] vermittelnder Gruppen;¹⁹ allerdings bestehe, anders als Durkheim meinte, nicht erst zwischen Berufsgruppen, sondern schon zwischen den Geschlechtern, Lebensaltern und Generationen ein arbeitsteiliges Gleichgewicht.²⁰ Durkheims Unterscheidung von mechanischer und organischer Solidarität sei statisch und bedürfe deswegen einer Revision. In traditionellen Gesellschaften gebe es durchaus Differenzierung und folglich Individualität; und sie organisierten sich gemäß einer elementaren und unhintergehbaren Reziprozität. „Das politische Leben und das soziale Leben reduzieren sich auf *Systeme der Anordnung*. [...] Diesen Arrangements entspricht ein ganzes System dauerhafter Erwartungen aller allen gegenüber.“²¹

Methodisch bricht Mauss mit genetischen Interpretamenten. In seiner Fragment gebliebenen Dissertation über *La Prière* (1909) unterscheidet er noch zwischen genetischer und generischer, also zwischen historischer und funktionaler Methode zur Erklärung sozialer Tatbestände. Allerdings heiße, genetisch zu verfahren, „keineswegs das Komplexe durch das Einfache zu erklären. Denn die rudimentärsten Formen sind in keiner Weise einfacher als die entwickeltsten Formen. Ihre Komplexität ist lediglich anderer Art.“²² Mauss geht in der Folge davon aus, daß soziale Phänomene Systeme bilden und erst der Begriff des Systems dessen Elemente zu erklären erlaube.²³ Gewiß seien die Daten das Rohmaterial der Soziologie, aber sie seien nur

18. Vgl. zur Geschichte der Gabenmoral die ausgezeichnete Studie Starobinskis: Gute Gaben, schlimme Gaben. [59/60]

19. Vgl. Durkheim: Über soziale Arbeitsteilung, S. 41-75; ders.: Der Selbstmord, S. 449-459.

20. Vgl. Mauss: *Œuvres*, Bd. 3, S. 25f. u. 13f.

21. Ebd., S. 320.

22. Ebd., Bd. 1, S. 396.

23. Vgl. Mauss: *Œuvres*, Bd. 3, S. 305f. – Aus diesem hermeneutischen Zirkel gibt es kein Entrinnen. Und daher rührt, daß Mauss schon der Beobachtung und dem Sammeln von Daten sein Augenmerk schenkt und ein *Manuel d'ethnographie* verfaßt. Ethnographie, Ethnologie und allgemeine Soziologie bilden ein Kontinuum. „Denn wir sehen nicht, worin die Soziologie bestehen kann, sofern man ihr die vergleichende Ethnographie, die Ethnologie oder die vergleichende Geschichte entzieht“ (ebd., S. 375). [60/61]

insofern von Bedeutung, als es dem Forscher gelinge, sie in Modelle zu integrieren. Vor jedem Versuch, die Entstehung sozialer Systeme zu rekonstruieren, habe folglich ihr funktionaler Begriff zu stehen. „Es gibt kein soziales Phänomen, das nicht integraler Bestandteil des gesellschaftlichen Ganzen wäre. [...] Jeder gesellschaftliche Zustand und jede – selbst flüchtige – gesellschaftliche Aktivität müssen auf ihre Art auf diese Einheit [...] bezogen werden: als eines Ganzen verstreuter menschlicher Körper und eines Ganzen des [60/61] [je voneinander] getrennten und doch geeinten Bewußtseins der einzelnen, geeint durch Zwang und Willen, Schicksal und Freiheit. Denn was sie gemeinsam denken und handeln läßt, ist ein natürlicher Rhythmus, eine gewollte, vielleicht willkürliche, aber stets notwendige Einstimmigkeit.“²⁴ Die Interdependenz ideeller Kräfte und materieller Determinanten einer Gesellschaft sichtbar zu machen, letztlich gar den Gegensatz von individueller Freiheit und kollektivem Zwang aufzuheben, ist für Mauss Ziel der Soziologie.

Sein zentrales Thema ist die Gegenseitigkeit; sein Werk konvergiert auf seinen Text über *Die Gabe* und dessen Korollarien.²⁵ Mauss' Begriff des Gabentauschs richtet sich gegen den Utilitarismus. Wie Durkheim widerspricht er der Ansicht, daß die Menschen das Nützliche stets für das Gute hielten und nach Reichtum strebten. Ethnographie und Geschichte bewiesen das Gegenteil. Moral und Ökonomie, Verantwortung und Überleben sind für Mauss keine Gegensätze. Allerdings sei es richtig, „daß heute ein großer Teil des industriellen und kommerziellen Rechts mit der Moral in Konflikt steht“.²⁶ Gegen die oder vielmehr: noch in der „Händlermoral“ gelte es, den solidarischen Tausch zu begreifen.²⁷ *Do ut des* – für den anderen zu sorgen, auf daß er für andere Sorge, sei die elementare und archaische Form moralischer Ökonomie.²⁸ „So gibt es in der ganzen menschlichen Entwicklung nur *eine* Weisheit. Wir täten also gut daran, zum Prinzip unseres Lebens zu nehmen, was schon immer ein Prinzip war und es immer sein wird: aus sich

24. Ebd., S. 214.

25. Vgl. ebd., S. 29-108.

26. Mauss: Soziologie und Anthropologie, Bd. 2, S. 124.

27. Zur schrittweisen Verdrängung oder Zersetzung des Gabentauschs durch den Warentausch vgl. Polanyi: *The Great Transformation*, S. 65-104; Sahlins: *Stone Age Economics*, S. 185-230; Hyde: *The Gift*, S. 109-140.

28. Ein Beispiel, sich auf diese Moral zu besinnen, ist für Mauss die deutsche Sozialgesetzgebung (vgl. Soziologie und Anthropologie, Bd. 2, S. 126).

herausgehen, Gaben geben, freiwillig und obligatorisch; darin liegt keinerlei Gefahr eines Irrtums.“²⁹

Lévi-Strauss schreibt: „Das Revolutionäre der Abhandlung *Die Gabe* ist, daß [...] zum erstenmal [...] in der Geschichte des ethnologischen Denkens [...] der Versuch gemacht worden [war], über die empirische Beobachtung hinauszugehen und zu tieferen Realitäten zu gelangen“ (EM, 26). Denn Mauss begreife den von Bronislaw Malinowski bei den Trobriandern entdeckten *kula*, einen komplexen, sich über das gesamte Trobriand-Archipel [61/62] erstreckenden Ringtausch,³⁰ und den von einer Gruppe nordwest-amerikanischer Indianer – der Tsimshian, Haida, Tlingit und vor allem der Kwakiutl – praktizierten *potlatch* als die beiden Pole einer einzigen Institution, als die beiden Aspekte des Gabentauschs.³¹ Einerseits stifte der *kula* Frieden und Solidarität unter den Trobriandern, andererseits könne der *potlatch* bis zur Desintegration der sozialen Ordnung führen. „Mauss scheint [...] von einer Gewißheit logischer Natur beherrscht, daß [...] der *Austausch* der gemeinsame Nenner einer großen Anzahl untereinander scheinbar sehr heterogener sozialer Aktivitäten ist“ (EM, 30).

Mauss betont, daß der Gabentausch grundsätzlich keinem auf Profit bedachten Kalkül folge; weit entfernt ein Supplement des Handels zu sein, sei er im Gegenteil dessen Bedingung. Lévi-Strauss kann diesen Befund ethnographisch erhärten. In einem seiner frühen Aufsätze, der später zuerst in *La Vie familiale et sociale des indiens Nambikwara* und dann in die *Traurigen Tropen* eingehen sollte, thematisiert er das Verhältnis von *Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du sud* (vgl. VF, 90-95; TT, 296-300). Wie er schreibt, enthüllten noch die kriegerischen Aktivitäten der Indianer „das unbewußte, vielleicht unfreiwillige, auf jeden Fall aber unvermeidliche Band des für den Erhalt der Kultur wesentlichen Austauschs wechselseitiger Leistungen“.³² Lévi-Strauss illustriert seine These am Beispiel der von ihm ethnographierten Nambikwara: Die einzelnen Horden fürchten sich ebensosehr voreinander, wie sie aufeinander angewiesen sind. Die einen haben, was den anderen fehlt, nämlich Keramik, Saatgut und Frauen. Doch die Nambikwara können niemals sicher sein, nicht auf Feinde zu stoßen. „Mehrere Wochen lang können die beiden Horden den aufsteigenden Rauch ihrer Lagerfeuer belauern, der im klaren Himmel der Regen-

29. Ebd., S. 129. [61/62]

30. Vgl. Malinowski: *Die Argonauten des westlichen Pazifik*, insb. S. 115-141.

31. Vgl. Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, S. 79.

32. Lévi-Strauss: *Guerre et commerce*, S. 124. [62/63]

zeit auf mehrere Kilometer sichtbar ist. Es gibt im Land der *Nambikwara* kein beeindruckenderes Schauspiel als dasjenige dieser beunruhigenden Feuer, die gegen Abend mit einem Mal einen Horizont bevölkern, den man verlassen geglaubt hatte. Die Eingeborenen werfen ängstliche Blicke in den klaren Himmel der Dämmerung: „Das sind kampierende Indianer...“; aber was für Indianer? Ist die Horde, die sich nähert, freundlich oder feindlich gesonnen? [...] Wochenlang gehen die Gruppen sich aus dem Weg und wahren einen merklichen Abstand zwischen ihren Feuern. Dann, eines Tages, wird die Entscheidung gefällt, man weist die Frauen und Kinder an, sich im Busch zu zerstreuen, und die Männer bre- [62/63] chen auf, um sich dem Unbekannten zu stellen.“³³ Lévi-Strauss bezeugt die Begegnung zweier Horden, deren anfängliches Mißtrauen, das in Feindseligkeit oder gar Krieg umzuschlagen drohte, durch den Austausch von Geschenken beruhigt werden konnte. „Ohne Hast dauert diese rätselhafte Güterzirkulation einen halben oder ganzen Tag. [...] Die Nambikwara verlassen sich also vollkommen auf [...] das Wohlwollen oder die Großzügigkeit des Partners. Die Vorstellung, daß man abschätzen, diskutieren oder handeln, fordern und eintreiben kann, ist ihnen völlig fremd.“³⁴ Der Tausch tritt also an die Stelle des Konflikts. Umgekehrt sei es denkbar und möglich, daß die eine oder andere Gruppe mit den erhaltenen Geschenken nicht zufrieden ist und beschließt, sich mit Gewalt zu holen, was sie begehrt, aber nicht erhalten hat. Der Krieg, sagt Lévi-Strauss, sei im Grunde nur ein alternativer Aspekt des Tauschs.³⁵

Diese eigentümliche Ambivalenz des Gabentauschs, sowohl Frieden stiften als auch den Konflikt schüren zu können, liegt für Mauss in seinem ursprünglich religiösen Charakter begründet. Der Begriff der Gabe wird von ihm erstmalig in seinem gemeinsam mit Hubert verfaßten Aufsatz über *La Nature et la fonction sociale du sacrifice* (1899) eingeführt.³⁶ Das Opfer, so ihre These, sei das Medium, welches zwischen Heiligem und Profanem vermittele, die basale Form, in der der Gläubige mit den Kräften der Natur, seinen Ahnen oder den Göttern in Verbindung trete. Es stehe am Ursprung aller Religion. Allerdings kommt es ihnen weniger auf die Genese der Reli-

33. Ebd., S. 131f.

34. Ebd., S. 134f.

35. Sahlins hat darauf aufmerksam gemacht, daß Mauss' Theorie des Gabentauschs Rousseaus *contrat social* auf der Grundlage Hobbes' pessimistischen Menschenbilds reformuliert (vgl. *Stone Age Economics*, S. 149-183).

36. Vgl. Mauss: *Œuvres*, Bd. 1, S. 194. [63/64]

gion als vielmehr die soziale Funktion eines ihrer Elemente an. In der Tat ist keiner Religion das Opfer fremd. Mauss und Hubert zeigen, daß es stets ein Weihendes mit einem entweihenden Moment vermittele. Zum Beispiel könne die Zerstörung eines heiligen Objekts die Offizianten ihres Alltags entrücken; umgekehrt vermöchten Opfer den Bann zu brechen, der für gewöhnlich das Heilige vor Berührung schützt. Anders gesagt: indem das Opfer Heiliges und Profanes amalgamiert, erscheint es ambivalent; indem es sie scheidet, schafft es Klarheit. Auf paradoxe Weise tilgt es das Ungewisse, gerade weil es Ambivalenzen zuläßt. [63/64]

In jedem Fall wird für das Opfer eine Gegenleistung erwartet. Das Opfer impliziert einen Verzicht, der Lohn verspricht. Allerdings, „das Opfer ist nicht immer freiwillig; die Götter verlangen es.“³⁷ Es ist die erste Form des Vertrags.³⁸ Wie Durkheim vertreten Mauss und Hubert den Standpunkt, das Opfer stärke den Zusammenhalt der Gruppe oder schaffe ihn gar, weil die Entsagung, welche das Opfer verlange, die Individuen aneinander binde. Nicht die Feier des Rituals, sondern Pardon zu geben, begründe seine synthetisierende Kraft. „Die Individuen [...] finden im Opfer das Mittel, das gestörte Gleichgewicht erneut auszutarieren: mittels der Buße erlösen sie sich vom gesellschaftlichen Fluch, der Folge der Sünde, und kehren in die Gemeinschaft zurück.“³⁹ Moralisch gestärkt zu werden, ist der Lohn für das Opfer. Es kompensiert das Böse. Offen bleibt jedoch, welche Schuld die Menschen überhaupt dazu treibt, den Göttern zu opfern.

Das Opfer ist sowohl freiwillig als auch obligatorisch; und nicht anders charakterisiert Mauss den Gabentausch. Sein Essay über *Die Gabe* transformiert seine Theorie des Opfers. Er betont, daß die Objekte des Gabentauschs dazu prädestiniert seien, Kultgegenstände zu werden.⁴⁰ Schon das Opfer impliziere das Verhältnis von Leistung und Lohn. Der Gabentausch,

37. Ebd., S. 304.

38. In der *Gabe* schreibt Mauss: „Eine der ersten Gruppen von Wesen, mit denen die Menschen Verträge schließen mußten [...] waren die Geister der Toten und die Götter. Diese sind in der Tat die wahren Eigentümer der Dinge und Güter der Welt. Mit ihnen war der Austausch am notwendigsten und der Nichtaustausch am gefährlichsten. Andererseits war er mit ihnen auch am leichtesten und am sichersten. Die Zerstörung der Opfergaben zielt gerade darauf ab, eine Schenkung zu sein, die notwendig vergolten wird (Soziologie und Anthropologie, Bd. 2, S. 33). Daß die Verpflichtung zur Gabe durch eine den Toten gegenüber bestehende Schuld zu erklären sei, ist die zentrale in *Der symbolische Tausch und der Tod* formulierte These Jean Baudrillards.“

39. Mauss: *Œuvres*, Bd. 1, S. 306f.

40. Vgl. Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, S. 87-93.

so präzisiert Mauss, umfasse die drei Aspekte des Gebens, Nehmens und Erwiderns und setze zwischen den an ihm beteiligten Parteien einen nicht abzuschließenden Zyklus in Gang.⁴¹ Lévi-Strauss kritisiert an der Erklärung, die Mauss der *Verpflichtung* zum Tausch, also geben, nehmen und erwidern zu müssen, und damit seiner endlosen Wiederholung oder Dauer gibt, dessen Postulat eines der Gabe immanenten Geistes, der, bildlich gesprochen, immer in seine Flasche zurückzukehren bestrebt sei.⁴² Diesen Operator des Gaben- [64/65] tausches übersetzt Mauss an anderer Stelle in die Kategorie der *Erwartung*. „Sie ist [...] die wesentliche Form der Gemeinschaft. [...] ‚Ich erwarte‘, das ist die Definition einer jeden sozialen Handlung. Diese steht am Ursprung der Theologie: Gott erwartet – ich sage nicht: erhört, sondern erwartet – mein Gebet.“⁴³ Lévi-Strauss moniert, Mauss unterlaufe der Fehler, das von ihm entdeckte und so präzise beschriebene System der totalen Leistungen im Gabentausch in seine Elemente zu zerteilen, anstatt es als eine Vermittlung a priori zu begreifen. „Der Austausch ist kein komplexes, aus den Verpflichtungen, zu geben, zu nehmen, wiederzugeben, und mit einem affektiven und mystischen Kitt konstruiertes Gebäude. Es handelt sich vielmehr um eine dem symbolischen Denken und durch dieses symbolische Denken unmittelbar gegebene Synthese, und das symbolische Denken überwindet im Austausch [...] den ihm inhärenten Widerspruch, die Dinge als die Elemente eines Dialogs wahrzunehmen, gleichzeitig im Verhältnis zu sich und zum anderen und als von Natur aus dazu bestimmt, von einem zum anderen überzugehen“ (EM, 37). – Lévi-Strauss’ Theorie der Verwandtschaft erhellt, was er an Mauss kritisiert.

Die Grammatik der Familie

Die Nambikwara bestätigen nicht allein Mauss’ Thesen über die Gabe, sondern erschließen Lévi-Strauss das Wesen der Heirat als Tausch. „Die globa-

41. Vgl. ebd., S. 71-80.

42. Vgl. ebd., S. 24-27. [64/65]

43. Mauss: Œuvres, Bd. 2, S. 117. *Avant la lettre* ist bereits Mauss’ 1904 gemeinsam mit Hubert verfaßter *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie* eine breit angelegte Reflexion über die Kategorie der Erwartung; darin heißt es: „Wir können kein magisches Urteil denken, das nicht Gegenstand einer kollektiven Affirmation wäre“ (Mauss: Soziologie und Anthropologie, Bd. 1, S. 157). [65/66]

le Tauschbeziehung, welche die Heirat bildet, stellt sich nicht zwischen einem Mann und einer Frau her, [...] sondern zwischen zwei Gruppen von Männern, und die Frau spielt dabei die Rolle eines der Tauschobjekte und nicht die eines Partners, zwischen denen der Tausch stattfindet“ (ES, 189). Genauer noch: Lévi-Strauss entdeckt bei den Nambikwara die Bedeutung und das Wesen der Kreuzcousinenheirat, deren Varianten die elementaren Strukturen der Verwandtschaft bilden.

Was ist eine Kreuzcousinenheirat? Die Nambikwara tragen zwar Namen, ziehen es aber vor, sich mit ihren jeweiligen Verwandtschaftsgraden zu be [65/66] zeichnen. Wie man sich leicht vorstellen kann, bringt dieses Verfahren einige Schwierigkeiten mit sich: Denn ich bin sowohl der Sohn meiner Mutter als auch der Bruder meiner Schwester wie der Onkel meiner Nichte und so weiter. Die Verhältnisse bei den Nambikwara sind aufgrund einer im Vergleich mit der europäischen Nomenklatur reduzierten Terminologie tatsächlich simpler, aus unserer Sicht aber nur schwierig zu entflechten (vgl. VF, 18f.). Ein Mann, selbst wenn er polygam leben sollte, nennt eine weit größere Gruppe von Frauen Gattin als er wirkliche Gattinnen hat; das gleiche gilt für eine Frau und ihre Gatten. Auch nennen Frauen wie Männer mehr Männer und Frauen ihre Brüder und Schwestern, als sie tatsächlich Geschwister haben. Des weiteren nennt ein männliches oder weibliches Ego seinen mutmaßlichen Vater sowie dessen Brüder Vater; entsprechend spricht es seine leibliche Mutter ebenso wie deren Schwestern mit Mutter an. Entscheidend für den Begriff des Verwandtschaftssystems der Nambikwara ist folgende Unterscheidung: Alle Individuen, die ich (als Mann) Gattinnen nenne, sind entweder die Töchter der tatsächlichen oder klassifikatorischen Brüder meiner Mutter oder die Töchter der tatsächlichen oder nominellen Schwestern meines Vaters; hingegen nenne ich alle Kinder sowohl der Schwestern meiner Mutter als auch der Brüder meines Vaters Brüder beziehungsweise Schwestern. Entscheidend ist, daß meine Kreuzcousinen, das heißt die Töchter aller gegengeschlechtlichen Geschwister eines meiner Eltern für mich mögliche Gattinnen sind, während meine Parallelcousinen, also die Töchter aller gleichgeschlechtlichen Geschwister eines meiner Eltern, für mich Brüder und Schwestern und deshalb von der Heirat ausgeschlossen sind. Noch einmal: Wäre ich ein Nambikwara, könnte ich die Tochter des Bruders meiner Mutter oder die der Schwester meines Vaters heiraten, nicht aber die Tochter der Schwester meiner Mutter oder die des Bruders meines Vaters. Denn die Nambikwara sagen, wie es in Lévi-Strauss' Übersetzung heißt: „*Sœur et frère copuler c'est mal*“ (VF, 64).

Die Untersuchung der Verwandtschaftsnomenklatur der Nambikwara zeigt also: Während die Heirat zwischen Kreuzcousin und -cousine erwünscht ist, gilt die zwischen Parallelcousin und -cousine als Inzest. In Hinblick auf den tatsächlichen Grad der Verwandtschaft sind Kreuz- und Parallelvetternschaft einander gleich. Das Inzestverbot bezieht sich demnach nicht auf Blutsverwandte, sondern auf formale Klassen. Der Inzest kann nicht verboten werden, solange die Verwandtschaftsordnung nicht sprachlich festgelegt ist. Daher kann Lévi-Strauss sagen: „Die Verwandtschaftserscheinungen sind in einer *anderen Ordnung der Wirklichkeit* Phänomene vom *gleichen* [66/67] *Typus* wie die sprachlichen“ (SA I, 46). Die Theorie der Verwandtschaft untersucht keine biologischen Beziehungen, sondern die sozialen Verhältnisse, denen sie unterliegen. Aus dem Inzestverbot zwischen nominellen Brüdern und Schwestern läßt sich deshalb nicht schließen, daß der Inzest faktisch nie vorkäme. Das Inzestverbot der Nambikwara drückt lediglich aus, daß legitime von illegitimen Sexualbeziehungen unterschieden werden.⁴⁴

In *La Vie familiale et sociale des indiens Nambikwara* beschreibt und analysiert Lévi-Strauss die Fusion zweier getrennt lebender, nicht einmal den gleichen Dialekt sprechender Nambikwara-Horden (vgl. VF, 77-79 u. 83). Eine solche Vereinigung kann unausweichlich werden, wenn eine Gruppe zu klein geworden sein sollte, um allein zu überleben. Im geschilderten Falle bestehen zwischen den beiden Gruppen keinerlei verwandtschaftliche Bande. Die versammelten, sich aber fremden Nambikwara kommen schließlich überein, die erwachsenen Männer der je anderen Horde als Kreuzcousins anzuerkennen. Daraus folgt, daß, da die Gatten beider Gruppen sich untereinander als Schwäger bezeichnen, die Gattinnen der einen Gruppe die Schwestern der Gatten der anderen sein müssen. Auf diese Weise werden die Söhne der einen Horde automatisch zu Kreuzvettern der Töchter der anderen und umgekehrt. Die fingierte Verwandtschaft wird in der folgenden Generation also in tatsächlichen Eheschließungen münden; die Verschmelzung der beiden Gruppen ist damit sichergestellt. Lévi-Strauss beobachtet scharfsinnig, daß das Problem der Fusion auf ebenso effektive Weise durch alternative terminologische Tricks zu lösen gewesen wäre: Entweder hätten die Frauen beider Gruppen, invers zur praktizierten Variante, einfach als Schwägerinnen bezeichnet werden können oder aber

44. [67] Das gilt übrigens selbst für die bei den Nambikwara praktizierte und legitime Homosexualität: sie spielt sich zwischen Kreuzvettern ab (vgl. VF, 76).

die Männer der einen und die Frauen der anderen Horde wären füreinander Brüder und Schwestern geworden. Die formale Struktur ist in jedem Fall die gleiche. Aus der Tatsache aber, daß von den drei möglichen Lösungen, die Schwäger, die Schwägerinnen oder aber die Geschwister neu zu bestimmen, die erste gewählt worden ist, schließt Lévi-Strauss, daß es die Männer sind, in deren Hand es liegt, über Allianzen zu entscheiden. „Das Band der Gegenseitigkeit, das die Heirat knüpft, besteht nicht zwischen Männern und Frauen, sondern zwischen Männern mittels Frauen, die lediglich den Hauptanlaß dieser Beziehung bilden“ (ES, 190).⁴⁵ [67/68]

45. Lévi-Strauss ist wiederholt der Vorwurf gemacht worden, er behandle die Frauen als bloße Objekte der Männer und rechtfertige ihre Unterdrückung als der menschlichen [67/68] Natur geschuldete Tatsache. Beispielsweise schreibt Luce Irigaray in ihrem Aufsatz *Frauenmarkt* über Lévi-Strauss' *Elementare Strukturen*: „Die Ausbeutung der weiblich-geschlechtlichen Materie ist so sehr konstitutiv für unseren sozio-kulturellen Horizont, daß sie innerhalb dessen nicht interpretiert werden kann“ (ebd., S. 177f.). Will sagen: Lévi-Strauss Theorie der Verwandtschaft verdoppelt die Unterwerfung der Frau, anstatt sie zu begreifen. Simone de Beauvoir feiert demgegenüber das Buch als Ereignis, welches die Soziologie aus ihrem Schlummer reiße. Es zeige, wie die Dialektik der Geschichte von der Differenz der Geschlechter ihren Ausgang genommen habe (vgl. *Structures élémentaires de la parenté*). Aus anthropologischer Perspektive sei lediglich darauf hingewiesen, daß die *soziale* Ungleichheit der Geschlechter mit der familialen Arbeitsteilung verschränkt ist. „Um die Haltung beider Geschlechter zueinander richtig zu verstehen,“ schreibt Lévi-Strauss, „ist es unabdingbar, sich den grundlegenden Charakter zu vergegenwärtigen, der dem *Paar* bei den Nambikwara zukommt. Dieses ist die ökonomische und soziologische Einheit schlechthin. In diesen Nomadenhorden, die sich unablässig neu bilden und wieder auflösen, erscheint das Paar als die einzige stabile Wirklichkeit [...]; nur das Paar ermöglicht es, für das Überleben der Gruppenmitglieder zu sorgen“ (TT, 280; vgl. VF, 54). Die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern ist ebenso universell wie das Inzestverbot; die Modalitäten der Arbeitsteilung hingegen sind kulturell spezifisch. „Die Männer beurteilen die Frauen global, etwas anders als sich selbst [...]. Trotzdem und obwohl die sexuelle Arbeitsteilung den Frauen eine entscheidende Rolle zuweist (da das Überleben weitgehend von der weiblichen Arbeit des Sammelns abhängt), gilt ihre Tätigkeit doch als minderwertig; das ideale Leben wird nach dem Muster der landwirtschaftlichen Produktion oder der Jagd begriffen [...]. Gleichzeitig wird die Frau als ein sehr kostbares, wenn auch zweitrangiges Gut betrachtet“ (TT, 281; vgl. VF, 56f.). Frauen sind Objekt der Begierde der Männer, Gegenstand ihres Streits. Und das Inzestverbot ist die Fessel der Liebe, der erste Vertrag. – Dux hat in seiner Arbeit über *Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter* den Versuch unternommen, die asymmetrische Beziehung von Mann und Frau aus der stets über Macht vermittelten Verfassung vormoderner Gesellschaften zu entwickeln. Es läßt sich feststellen, daß in aller Regel die Männer mit den äußeren Angelegenheiten der Gruppe, der Jagd, der Kriegführung oder dem Handel befaßt sind, während die Frauen Aufgaben innerhalb der territorialen oder politischen Grenzen der Gruppe, insbesondere die Erziehung und Beaufsichtigung der Kinder, wahr-

Tauschbeziehungen zwischen zwei Gruppen lassen sich relativ leicht beschreiben und formalisieren. Was die Erkenntnis des grundsätzlichen Zusammenhangs, ja der Identität von Heiraten und Tausch erschwert, ist die [68/69] Komplexität all jener Verwandtschaftsstrukturen, die mit mehr als bloß zwei Heiratsklassen operieren. Lévi-Strauss' Leistung besteht darin, auch diese Verwandtschaftssysteme auf das basale Modell der Kreuzcousinenheirat zurückgeführt zu haben (vgl. ES, 207). Die Nambikwara machen keinen Unterschied zwischen der matrilateralen und der patrilateralen Kreuzcousinenheirat, das heißt zwischen der Heirat mit der Tochter des Bruders mütterlicherseits beziehungsweise mit der Tochter der Schwester väterlicherseits. Diese weitere Unterscheidung ist aber nicht nur theoretisch denkbar, sondern wird vielerorts tatsächlich getroffen. Lévi-Strauss' Pointe ist nun der Nachweis, daß die unilaterale Kreuzcousinenheirat dem System des erweiterten Tauschs entspricht. Der Frauentausch findet dann nicht mehr wie bei den Nambikwara zwischen zwei, sondern beliebig vielen Klassen statt. Ein solcher Tauschzyklus entspricht dem Schema A gibt B, B gibt C, C gibt n, und n gibt an A zurück (vgl. ES, 266-271).

Es ist wichtig hervorzuheben, daß der Tauschzyklus im Falle der patrilateralen Kreuzcousinenheirat von Generation zu Generation seine Richtung wechselt. Das hat merkliche Konsequenzen für die Stabilität der Gruppe. Lévi-Strauss schreibt dazu: „Es genügt, daß eine menschliche Gruppe das Gesetz der Heirat mit der Tochter des Mutterbruders verkündet, damit sich zwischen allen Generationen und Lineages ein umfassender Zyklus der Gegenseitigkeit organisiert, der ebenso harmonisch und unausweichlich ist wie irgendein physikalisches oder biologisches Gesetz, wohingegen die Heirat mit der Tochter der Vaterschwester von Generation zu Generation und von Lineage zu Lineage dazu zwingt, die Zusammenarbeit zu unterbrechen und umzukehren. [...] Sozial und logisch ist die Heirat mit der Tochter des Mutterbruders die befriedigendste Formel; psychologisch und individuell jedoch ist sie [...] ein riskantes Abenteuer. Sie ist eine langfristige Spekulation, die

nehmen. Die schlichte Tatsache, daß es Frauen sind, die schwanger werden und Kinder zur Welt bringen, liegt am Grunde der sozialen Ungleichheit der Geschlechter – und zwar unabhängig von der Verehrung der Frau in archaischen Kulturen und Frühreligionen. Zur männlichen Herrschaft über die Frauen gesellt sich die der Alten über die Jungen. Denn es liegt im Interesse der Alten, die natürliche Unselbständigkeit ihrer Kinder kulturell zu verlängern. Sowohl die zusätzliche Arbeitskraft der Kinder als auch deren spätere Ehen helfen, die Position der Eltern zu sichern. Das heißt, die Asymmetrie der Geschlechter setzt sich fort in die Hierarchie der Generationen, und die Macht der Männer transformiert sich in die Herrschaft der Väter. [68/69]

in jedem Augenblick an den Bankrott grenzt, wenn es je an der Einmütigkeit der Zusammenarbeit und an der kollektiven Befolgung der Regeln fehlen sollte. Gerade weil seine Ambitionen geringer sind, ist das System der patrilinealen Heirat ein sicheres Unternehmen. Wir möchten sogar sagen, die sicherste aller matrimonialen Kombinationen, die mit dem Inzestverbot vereinbar sind“ (ES, 606f.).

Gewiß sind die elementaren Strukturen der Verwandtschaft reine Modelle, die von allen Dysfunktionen und kulturellen Spezifika abstrahieren;⁴⁶ aber [69/70] gerade auf dem Wege der Formalisierung gelingt es Lévi-Strauss, der Finalität der Verwandtschaftssysteme auf die Spur zu kommen. Anders gesagt, die verwandtschaftliche Organisation gehorcht Zwängen, ohne daß diese von den Subjekten kalkuliert worden wären: Es gibt eine *Grammatik der Familie*. Eine Grammatik ist das Regelsystem der Sprache, das wir alle beachten, auch ohne es zu kennen; sie funktioniert unbewußt. Von familialer Grammatik zu sprechen, zielt darauf, eine Struktur zu postulieren, welche unsere Verwandtschaftsverhältnisse organisiert, ohne daß wir notwendigerweise ein Bewußtsein dieser Regeln besitzen.

Obwohl geplant, hat Lévi-Strauss die Untersuchung der komplexen Strukturen der Verwandtschaft nie in Angriff genommen. Folgt daraus, daß die Interpretation der Heirat als Tausch zwar den Zusammenhalt primitiver, nicht aber den moderner Gesellschaften zu verstehen erlaubt? Immerhin hat Lévi-Strauss mehr als einen Hinweis gegeben, wie die Transformation elementarer in komplexe Strukturen der Verwandtschaft, das heißt die Ablösung präskriptiver Heiratsregeln durch das Verbot, Verwandte bestimmten Grades nicht heiraten zu dürfen, theoretisch denkbar und praktisch möglich

46. Daß etwa zwischen den elementaren Verwandtschaftsstrukturen und der sozialen Wirklichkeit eine Lücke klafft, beweist die Inkongruenz von Nomenklatur und Haltung der Verwandten zueinander: Heiratet beispielsweise bei den Nambikwara der [69/70] Onkel mütterlicherseits seine Nichte – der Fall einer „schiefen“, weil zwischen zwei Generationen geschlossenen Heirat –, sind die Eltern des Gatten gleichzeitig die Großeltern der Gattin. Nun verwenden die Nambikwara aber nur einen einzigen Term, um den Vater der Frau und den Bruder der Mutter zu kennzeichnen (vgl. VF, 18). Terminologisch kann die Gattin nicht zwischen ihrem Vater und ihrem Gatten unterscheiden; ihr Verhalten einmal dem Vater und zum anderen dem Gatten gegenüber ist dennoch nicht dasselbe. „Die alten Bezeichnungen werden schlicht beibehalten, während die praktische Kenntnis der Situation die Unangemessenheit der Sprache ergänzt“ (VF, S. 28). – Lévi-Strauss’ Vorschlag lautet, das System der Haltungen als integratives Moment der Verwandtschaftsterminologie zu interpretieren (vgl. SA I, S. 50-52).

geworden ist.⁴⁷ Insofern die matrilaterale Kreuzcousinenheirat in der Lage ist, dauerhaft eine beliebige Anzahl exogamer Gruppen zusammenzuschließen, nähern sich die von ihr regierten Gesellschaften einem kritischen Punkt, an dem die Erwartung der Frauengeber, früher oder später von dritten eine Frau zu erhalten, in eine Form von Heiratspolitik umschlägt, welche den Tausch als solchen seiner matrilateralen Form und die Allianz der Filiation [70/71] vorzieht (vgl. BF, 150). „Anstatt daß die Sprache der Verwandtschaft dazu dient, die soziale Struktur fortleben zu lassen, wird sie zum Mittel, diese zu zerschlagen und umzuformen.“⁴⁸ Lévi-Strauss' These lautet, daß der Kognatismus, das heißt die Option, sowohl in väterlicher als auch in mütterlicher Linie Ehen zu schließen, die verwandtschaftliche Vergesellschaftung sprengt, der sozialen Differenzierung die Tür öffnet und schließlich den Wandel und damit die Geschichte gebiert.

Merkmal dieser schleichenden Historisierung sei die Substitution des „nom de race“ durch den „nom de terre“, oder anders gesagt, der Familie durch das Haus.⁴⁹ Außereuropäische Beispiele dieser „typisch ‚mittelalterliche[n]‘ Entdeckung“ der Geschichte (BF, 127) seien die Blüte der japanischen Heian-Periode im 10. und 11. Jahrhundert, die madegassische Einigung unter und im Gefolge von Andrianampoinimerinas gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts oder die von Ethnologen um die Jahrhundertwende beschriebene Hierarchisierung der sozialen Organisation der Kwakiutl.⁵⁰ Die Arbeiten etwa Paul Veynes, Georges Dubys oder Jacques

47. Zum ersten Mal reflektiert Lévi-Strauss in einer für die zweite Auflage der *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft* von 1967 geschriebenen Ergänzung auf die genannte Transformation (vgl. ES, 175f.). Aber erst Anfang der achtziger Jahre macht er das Transformationsproblem zum Thema längerer Studien; vgl. die Aufsätze *Histoire et ethnologie*; *Kreuzfahrten der Lektüre* (BF, 120-140); *Die Ehe mit Verwandten näheren Grades* (BF, 141-155). [70/71]

48. Lévi-Strauss: *Histoire et ethnologie*, S. 1220.

49. Lévi-Strauss definiert das Haus als „eine moralische Person; Inhaberin [...] einer aus materiellen und immateriellen Gütern zusammengesetzten Domäne; die [...] sich schließlich verewigt, indem sie ihren Namen, ihren Reichtum und ihre Titel in direkter oder fiktiver Linie vererbt, welche unter der einzigen Bedingung für legitim gehalten wird, daß diese Kontinuität sich in der Sprache der Abstammung oder der der Allianz oder, wie meistens der Fall, in beiden zugleich ausdrücken kann“ (ebd., S. 1224). Damit definiert er, was die Geschichtswissenschaft ein Adelsgeschlecht nennt.

50. Für den pazifischen Raum ist die Historisierung oder Dynamisierung ehemals statischer Gesellschaften auf der Grundlage einer „Phänomenologie des symbolischen Handelns“ jüngst von Marshall Sahlins in seinen *Inseln der Geschichte* untersucht worden. [71/72]

Donzelots dokumentieren und analysieren die zentrale Rolle der Heiratspolitik in der Geschichte des Abendlandes. Doch widerspricht das politische Kalkül nicht Lévi-Strauss' Postulat die Verwandtschaft unbewußt regierender Strukturen des menschlichen Geists?

Lévi-Strauss schlägt vor, zwischen statistischen und mechanischen Modellen zu unterscheiden. Mechanisch nennt er Modelle, deren Elemente auf der gleichen Ebene liegen wie die empirischen Phänomene, statistisch hingegen solche, die aus Elementen konstruiert werden, welche der Beobachtung nicht unmittelbar zugänglich sind (vgl. SA I, 306). Die in den *Elementaren Strukturen* entwickelten drei Typen der Kreuzcousinenheirat stellen mechanische Modelle dar, weil die den Heiratsregeln primitiver Gesellschaften unterlie- [71/72] genden Individuen konkret der einen oder anderen Verwandtschaftsklasse zugerechnet werden können. Das Heiratsverhalten komplexer Gesellschaften wie der unsrigen kann demgegenüber nur Gegenstand statistischer Untersuchungen sein: sowohl die große Bevölkerungszahl als auch die lediglich negativen Vorschriften des Heiratsverhaltens machen die Einteilung der konkreten Individuen in Heiratsklassen unmöglich. Jede einzelne Familie sei eine exogame Gruppe. Angesichts des Umfangs unserer Gesellschaft bedürfe es keinerlei positiver Heiratsvorschriften, sondern reiche es hin, den Inzest mit den leiblichen Eltern und den Geschwistern zu untersagen, um die Familie statistisch in den Dienst der Gruppe zu stellen. Auch wenn die Verwandtschaft in komplexen Gesellschaften neben anderen Faktoren nur noch *ein* Mechanismus der Vergesellschaftung sei, hätten das Inzestverbot und der Frauentausch auch heute noch eine gesellschaftlich konstitutive Funktion. „In Wirklichkeit“, meint Lévi-Strauss, „verschmilzt in unseren zeitgenössischen Gesellschaften, die Gebergruppe mit dem Subjekt der Gabe selbst.“⁵¹ Obwohl den Subjekten die Wahl des Ehepartners freigestellt sei, unterliege die Verwandtschaft selbst in komplexen Gesellschaften Strukturen, die sich dem Kalkül der Akteure entzögen. Tatsächlich hat Françoise Zonabend zeigen können, daß die Vetternehe in gewissen ländlichen Regionen Frankreichs nicht trotz, sondern gerade wegen der zunehmenden Mobilität der verstreut lebenden Verwandten in statistisch signifikantem Maße wieder in Mode gekommen ist.⁵² „Lassen wir uns nicht von der heute so häufigen Naivität täuschen, die darin be-

51. Lévi-Strauss [Diskussionsbeitrag] in: Green: Verwandtschaftsatom und ödipale Beziehungen, S. 97.

52. Vgl. Zonabend: La Mémoire longue, S. 221.

steht zu glauben, daß die Suche nach einer Ordnung und der Überschwang der schöpferischen Kräfte des Individuums sich wechselseitig ausschließende Programme sind.“⁵³ Ohne Bourdieus die Praxis mit der Struktur vermittelnden Begriff des Habitus oder den die Möglichkeiten des Handelns umschreibenden und begrenzenden Begriff des Feldes zu gebrauchen,⁵⁴ versteht Lévi-Strauss die Verwandtschaftsstruktur komplexer Gesellschaften auf analoge Weise als ein Normensystem, welches das scheinbar willkürliche Verhalten der Individuen objektiv determiniert.⁵⁵ Doch anstatt die komplexen Strukturen der Verwandtschaft zu beschreiben und untersuchen, zieht er es vor, nach den kognitiven Bedingungen verwandtschaftlicher Strukturen zu forschen.

Organon der familialen Grammatik ist das Inzestverbot. Lévi-Strauss schreibt, das Verbot des Inzests impliziere „die Notwendigkeit der Regel als Regel; de[n] Begriff der Gegenseitigkeit, der als die unmittelbarste Form betrachtet werden kann, in die sich der Gegensatz zwischen dem Selbst und den Anderen integrieren läßt; und schließlich de[n] synthetische[n] Charakter der Gabe, d.h. die Tatsache, daß die freiwillige Übertragung eines Wertgegenstands von einem Individuum auf ein anderes diese Individuen in Partner verwandelt“ (ES, 148). Das heißt: das Inzestverbot *ist* der Tausch selbst. Damit revidiert Lévi-Strauss Mauss an einem entscheidenden Punkt. Um den Tausch, die immerwährende Reziprozität, zu begreifen, bedarf es keines Rückgriffs auf einen irgend gearteten Geist der Gabe. Mit dem Inzestverbot ist der Tausch unmittelbar gesetzt. „Wenn es [nämlich] zutrifft [...], daß der Übergang vom Naturzustand zum Kulturzustand sich durch die Fähigkeit des Menschen definiert, die biologischen Beziehungen in Form von Gegensatzsystemen zu denken [...]; und wenn es [...] zutrifft, daß der Tausch das unmittelbare Ergebnis dieser Gegensatzpaare ist und die Dichotomie der Cousins das Spiegelbild des Tauschs ist, dann wird man [...] vielleicht einräumen müssen, daß die Dualität, die Alternanz, der Gegensatz und die Symmetrie [...] nicht so sehr Phänomene sind, die es zu erklären gilt, als vielmehr die fundamentalen und unmittelbaren Gegebenheiten der geistigen und sozialen Realität, und daß man in ihnen die Ausgangspunkte jeglichen Erklärungsversuchs zu sehen hat“ (ES, 215). Das Studium der Grammatik

53. Lévi-Strauss: *Histoire et ethnologie*, S. 1230.

54. Zum Begriff des Habitus vgl. Bourdieu: *Zur Soziologie symbolischer Formen*, S. 37-41 u. 125-158; zu dem des Feldes vgl. ders.: *Une Interprétation de la théorie de la religion*.

55. Vgl. Lévi-Strauss: *Histoire et ethnologie*, S. 1230. [72/73]

der Familie läßt Lévi-Strauss Strukturen der Kognition postulieren. Wie gezeigt, ist die Verwandtschaftsordnung unmittelbar mit der Sprache verstrickt. Denn es ist nicht vorstellbar, wie das Inzestverbot ohne eine verwandtschaftliche Nomenklatur beachtet werden sollte. Tatsächlich reduziert Lévi-Strauss die Heiratsregeln auf Sprache, läßt er Ethnologie und Linguistik konvergieren.

Sprache und Kultur

Der Schlüssel zum Verständnis aller Kultur ist die Sprache. Lévi-Strauss schreibt: „Die Sprache scheint mir die kulturelle Gegebenheit par excellence zu sein [...]: Erstens [...] ist die Sprache ein Teil der Kultur, eine jener Fertigkeiten oder Gewohnheiten, die wir von der äußeren Tradition erhalten; zweitens ist die Sprache das wichtigste Instrument, das Mittel, durch das wir uns die Kultur unserer Gruppe aneignen [...]; schließlich und vor allem ist die Sprache die vollkommenste aller kulturellen Äußerungen, die wir als System bezeichnen können, und wenn wir die Kunst, die Religion, das Recht, vielleicht sogar die Kochkunst und die Regeln der Höflichkeit verstehen wollen, müssen wir sie als Zeichensysteme auffassen, die nach dem Vorbild der linguistischen Kommunikation gebildet sind“ (PZ, 150f.). Für Lévi-Strauss ist die Sprache also sowohl ein Produkt als auch die Bedingung der Kultur (vgl. SA I, 81). Er glaubt, diesen paradoxen Begründungszusammenhang unterlaufen zu können, indem er voraussetzt, „daß Sprache und Kultur parallele Modalitäten einer weit grundlegenderen Tätigkeit sind: ich denke [...] an [...] *den menschlichen Geist*“ (SA I, 84). Nach dessen *unbewußten* Strukturen zu forschen, heißt für Lévi-Strauss, das Wesen der Kultur zu enträtseln.

Er feiert Franz Boas als den Entdecker der unbewußten Natur kultureller Phänomene (vgl. SA I, 33f.). Boas, der Ende des vergangenen Jahrhunderts von der Physik zur Ethnologie gekommen war, erkannte, daß Menschen ihre Umwelt allein mittels eines kulturell variablen Begriffsschemas wahrnehmen.⁵⁶ Im Vorwort zum *Handbook of American Indian Languages* aus dem

56. [74] Vgl. Boas: *Race, Language and Culture*, S. 261f. u. 289. Obwohl wichtige Weichenstellungen in der Geschichte der Ethnologie auf Boas zurückgehen, ist er hierzulande auch in Fachkreisen nahezu unbekannt. Eine knappe Einführung in Leben und

Jahre 1911 konnte er des weiteren zeigen, daß alle Sprechakte gleich welcher Art einer unbewußten Formung unterliegen. Lévi-Strauss geht nun davon aus, daß, was für die Sprache gilt, auch auf andere Bereiche der Kultur wie Kunst, Religion oder Wissenschaft sowie auf bestimmte Formen sozialer Organisation zutrefte. Für ihn ist es die Aufgabe der Ethnologen und Anthropologen, diese sich Bewußtsein und Willen gleichermaßen entziehenden Regeln zu entdecken und zu verstehen. „Der Ethnologe interessiert sich besonders für das, was nicht geschrieben ist, nicht so sehr, weil die von ihm untersuchten Völker nicht schreiben können, sondern weil das, wofür er sich interessiert, sich von allem unterscheidet, was die Menschen gewöhnlich auf Stein oder Papier zu fixieren lieben“ (SA I, 40). Der Ethnologe habe durchaus dem Wandel Rechnung zu tragen, aber nur, um das Variante vom Fixen zu scheiden. Selbstverständlich seien kulturelle Differenzen der Geschichte geschuldet (vgl. SA I, 25); aber bevor die der Kultur geschrieben werden könne, sei erst einmal ihr Gegenstand zu bestimmen.

Lévi-Strauss versucht, das kulturell Universale im Anschluß an die Linguistik zu erfassen. Deren Leistung sei es gewesen, die Sprache überhaupt erst als der Wissenschaft zugängliches Objekt konstituiert zu haben. Die Sprachforschung des 19. Jahrhunderts betrieb im wesentlichen Sprachgeschichte und besaß keinen präzisen Begriff ihres eigentlichen Gegenstands.⁵⁷ Erst dadurch, daß der Genfer Linguist Ferdinand de Saussure die gesprochene Sprache, *la parole*, als Gegenstand etwa der Psychologie oder der Akustik von der Sprache als geschlossenem Zeichensystem, *la langue*, trennte, konzipierte er Anfang des 20. Jahrhunderts „eine Wissenschaft,

Werk geben Kardiner und Preble: Wegbereiter der modernen Anthropologie, S. 136-162. – Stocking zeigt in seinem Aufsatz *From Physics to Ethnology*, daß Boas zunächst als Physiker begriff, daß Organisches nicht aus anorganischer Materie abgeleitet werden kann. Daraus zog er später den ethnologischen Schluß, daß kulturelle Phänomene nicht aus der Natur heraus erklärt werden können. Daß zwischen Mensch und Umwelt stets ein *Symbol* als Vermittler eingeschaltet ist, war indes nicht allein Boas' Entdeckung; dieselbe Idee steht am Anfang Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (vgl. Versuch über den Menschen, S. 38f.). Vor allem Boas, aber auch Cassirer verdankt Lévi-Strauss weit mehr, als an dieser Stelle deutlich gemacht werden kann. Cassirer wird von Lévi-Strauss in den *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft* an prominenter Stelle zitiert (vgl. ES, 659); und Boas' in *Race, Language and Culture* versammelte Aufsätze lesen sich wie Prolegomena zur strukturalen Anthropologie (vgl. NF, 58-69). [74/75]

57. Vgl. Cassirer: Versuch über den Menschen, S. 184-187.

welche das Leben der Zeichen im Rahmen des sozialen Lebens untersucht“.⁵⁸ [75/76]

Saussure geht davon aus, daß allein die Sprache dem Gedanken zur Gestalt verhilft. Er vergleicht die Sprache mit einem Blatt Papier, deren Vorderseite das Denken bezeichnet, deren Rückseite hingegen die Laute entsprechen. Vorder- und Rückseite ließen sich ebensowenig voneinander ablösen wie Gedanken von ihrem sprachlichen Ausdruck. „Die Sprache hat also dem Denken gegenüber nicht die Rolle, vermittelt der Laute ein materielles Mittel zum Ausdruck der Gedanken zu schaffen, sondern als Vermittlungsglied zwischen dem Denken und dem Laut zu dienen, dergestalt, daß deren Verbindung notwendigerweise zu einander entsprechenden Abgrenzungen von Einheiten führt. [...] Es findet also weder eine Verstofflichung der Gedanken noch eine Vergeistigung der Laute statt, sondern es handelt sich um die einigermaßen mysteriöse Tatsache, daß der ‚Laut-Gedanke‘ Einteilungen mit sich bringt, und die Sprache ihre Einheiten herausarbeitet, indem sie sich zwischen zwei gestaltlosen Massen bildet.“⁵⁹ Die sprachlichen Einheiten, Zeichen oder Symbole verbinden oder vereinen also ein Lautbild oder einen Signifikanten mit einer Vorstellung, das heißt einem ebenso immateriellen Signifikat, und nicht etwa Namen und Sache.⁶⁰ Wie

58. Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, S. 19; im Original hervorgehoben. – Bemerkenswerterweise grenzt Durkheim die individuellen Vorstellungen auf gleiche Weise und mit gleicher Intention aus der Soziologie aus wie Saussure die *parole* aus der Linguistik. Beide begründen die Autonomie ihrer Wissenschaft über die methodische Konstruktion ihres Gegenstands. „Jenseits der Ideologie der Psychozoologen wie jenseits des materialistischen Naturalismus der Sozialanthropologen ist Platz für einen soziologischen Naturalismus, der in den sozialen Vorgängen spezifische Tatsachen sieht und versucht, ihnen dadurch gerecht zu werden, daß er ihre Spezifität aufs Gewissenhafteste respektiert. [...] Von unserem Standpunkt aus [...] müßte man [...] sagen, das soziale Leben zeichne sich durch *Hyperspiritualität* aus; damit meinen wir, daß die konstitutiven Elemente des psychischen Lebens sich im sozialen Leben zwar wiederfinden, jedoch in weit potenziierter Form, so daß sie etwas vollkommen Neues darstellen“ (Soziologie und Philosophie, S. 82). Witold Doroszewski hat bereits 1933 darauf hingewiesen, daß Saussures Konzept der *langue* exakt Durkheims Begriff der *sozialen Tatsache* entspricht: obwohl von den Individuen getragen und aktualisiert, entzieht das – soziale – Sprachsystem sich dem Belieben der einzelnen und ist als solches der Untersuchung zugänglich (vgl. Über die Beziehungen zwischen Soziologie und Linguistik). Auch indem er an Saussure anschließt, hält Lévi-Strauss Durkheim die Treue. [75/76]

59. Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, S. 133f.

60. Vgl. ebd., S. 77. – Gewöhnlich wird in der Linguistik zwischen Symbol und Zeichen unterschieden. Symbole gelten als motiviert, das heißt als aus historischen oder auch

allein die Vielzahl der Sprachen beweist, ist das Verhältnis von Signifikantem und Signifikat arbiträr.⁶¹ Scharfsinnig bemerkt Saussure, daß sich die Stabilität oder Beharrlichkeit sprachlicher Formen gerade der Arbitrarität der Zeichen verdankt. „Denn es kann nur etwas der Diskussion unterstellt werden, wenn es auf einer Norm beruht.“⁶² Das heißt, weil Sprachen nicht diskutiert oder erlassen werden, sind [76/77] sie verbindlich. Nun impliziert das arbiträre Verhältnis von Signifikat und Signifikantem keineswegs, daß zwischen den Zeichen oder Symbolen keinerlei Ordnung herrscht. Im Gegenteil, die Sprache ist nach Saussure ein „System von bloßen Werten, das von nichts anderem als dem augenblicklichen Zustand seiner Glieder bestimmt wird“.⁶³ Von allen Werten gelte nämlich, daß sie einerseits gegen etwas Unähnliches eingetauscht und andererseits mit Ähnlichem verglichen werden können.⁶⁴ Für ein Fünfmärkstück etwa gibt es sowohl einen Laib Brot als auch fünf einzelne Markstücke. Gleiches gelte vom sprachlichen Zeichen: Eine Föhre zum Beispiel ist eine Kiefer und wie sie ein Nadelbaum. Zusammengefaßt: „Ob man Bezeichnetes oder Bezeichnendes nimmt, die Sprache enthält weder Vorstellungen noch Laute, die gegenüber dem sprachlichen System präexistent wären, sondern nur begriffliche und lautliche Verschiedenheiten, die sich aus dem System ergeben.“⁶⁵ Nicht

sachlichen Gründen mit einer bestimmten Bedeutung versehen; Zeichen hingegen fungieren als an sich leere Formen eines beliebigen Inhalts. Ich verwende die beiden Terme synonym. [76/77]

61. Vgl. ebd., S. 79.

62. Ebd., S. 85. – Mauss argumentiert übrigens analog, der stets symbolische Ausdruck begründe sowohl die Einheit des Menschengeschlechts als auch die Vielfalt der Kulturen: Alle Menschen sprechen – jedoch verschiedene Sprachen. „Allerdings gibt es [...] in jeder Sprache, in jedem geschriebenen oder nicht geschriebenen, bildlichen oder nicht bildlichen, gedachten oder sogar unbewußten Symbol, in jeder Art zu handeln oder zu denken [...] einen anderen Wert. Es ist ein ‚gemeinsamer‘ Wert, denn wer Symbol sagt, sagt gemeinsame Bedeutung für die Individuen [...], welche dieses Symbol akzeptieren, es mehr oder weniger willkürlich, aber [dennoch] einstimmig gewählt haben [...]. Und selbst wenn die Symbole und Symbolketten den Dingen nur imaginär und zufällig entsprechen, entsprechen sie zumindest den Menschen, die sie verstehen und an sie glauben“ (Œuvres, Bd. 2, S. 150f.). Gerade die Kontingenz des kulturellen Ausdrucks sei also die Bedingung seiner Verbindlichkeit. „Es folgt aus [76/77] dieser Natur der Vorstellungen und kollektiven Praktiken, daß ihr Verbreitungsgebiet, insofern die Menschheit keine einzige Gesellschaft bilden wird, notwendigerweise begrenzt und relativ fest umrissen ist“ (ebd., S. 471).

63. Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, S. 95.

64. Vgl. ebd., S. 137.

65. Ebd., S. 143f.

bloß die Arbitrarität der sprachlichen Zeichen erkannt, sondern die Sprache als in deren Arbitrarität wurzelndes *System* begriffen zu haben, gilt als Saussures besondere Leistung.

Im Anschluß an den Genfer Meister untersuchte Roman Jakobson *Die eigenartige Zeichenstruktur des Phonems*. Ein Phonem ist kein Laut, sondern ein Bündel distinktiver Lauteigenschaften; lautliche Gestalt gewinnt es allein in Opposition zu anderen Phonemen. Phoneme tragen keinerlei Bedeutung, sind aber der immaterielle Stoff, aus dem alle semantischen Einheiten der Sprache geformt werden.⁶⁶ Und Nikolai Trubetzkoy formulierte drei methodische Grundsätze, nach denen die Sprache, *la langue*, zum Gegenstand exakter Wissenschaft gemacht werden kann: Die Linguistik habe erstens von bewußten Phänomenen zu unbewußten Strukturen vorzudringen, diese Strukturen zweitens nicht als aus einzelnen Elementen, sondern als aus Beziehungen zusammengesetzt zu begreifen und drittens schließlich nach dem System, das heißt den Gesetzmäßigkeiten sprachlicher Beziehungen zu fragen.⁶⁷ [77/78]

Lévi-Strauss' Aufsatz über *Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie* aus dem Jahre 1945 dokumentiert seine Begeisterung für die Linguistik und sein Ansinnen, sie anthropologisch fruchtbar zu machen. Ohne sich explizit auf die Linguistik zu beziehen, zeigt er in den *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, daß die Verwandtschaftsordnung als mit dem und durch das Inzestverbot unmittelbar gegebenes Beziehungsgeflecht begriffen werden muß. Der genannte und vor den *Elementaren Strukturen* veröffentlichte Aufsatz entwirft demgegenüber ein verwandtschaftstheoretisches Modell, das sich direkt an Jakobson und Trubetzkoy orientiert. Wie die Sprache sei die Verwandtschaftsordnung nicht aus Elementen, das heißt den einzelnen Verwandtschaftsgraden, sondern aus deren Relationen zusammengesetzt. Prinzipiell umfasse jede Verwandtschaftsordnung drei Beziehungstypen: die Abstammung, die Blutsverwandtschaft und die Ehe (vgl. SA I, 61). Alle drei Beziehungen sind innerhalb einer Struktur gegeben, die Lévi-Strauss „Verwandtschaftsatom“ titulierte. Es umfaßt vier personale Terme, nämlich Bruder und Schwester, deren Gatten und einen gemeinsamen Sohn. Zwischen den Termen sind insgesamt sechs Korrelationen denkbar, zwei interessieren Lévi-Strauss je-

66. Vgl. Jakobson: Die eigenartige Zeichenstruktur des Phonems. Dieser Aufsatz resümiert den Stand der strukturalen Linguistik, auf dem Lévi-Strauss sie Anfang der vierziger Jahre in New York kennenlernte (vgl. ebd., S. 140; BF, 213f.).

67. Vgl. Trubetzkoy: Die moderne Phonologie. [77/78]

doch nicht, da sie empirisch konstant seien: zwischen dem Gatten und seinem Schwager bestehe stets ein gespanntes, zwischen Mutter und Sohn hingegen immer ein warmes Verhältnis. Lévi-Strauss zeigt nun, daß „sich die Beziehung zwischen Onkel mütterlicherseits und Neffe [so] zu der Beziehung zwischen Bruder und Schwester [verhält] wie die Beziehung zwischen Vater und Sohn zu der Beziehung zwischen Mann und Frau, so daß man, wenn ein Beziehungspaar bekannt ist, das andere jeweils daraus ableiten kann“ (SA I, 57). Verstünden Onkel und Neffe sich beispielsweise schlecht, so kämen Vater und Sohn auf der einen und Mann und Frau auf der anderen Seite *zwangsläufig* gut miteinander aus. Stehe andernfalls dem guten Verhältnis von Onkel und Neffe das schlechte von Bruder und Schwester entgegen, könne *von vornherein* gefolgert werden, daß Vater und Sohn eher schlecht, Mann und Frau hingegen gut aufeinander zu sprechen seien. Schließlich sei festzuhalten, daß Dissens und Einverständnis sich immer auf beide Generationen verteilen, von den sechs möglichen Konstellationen also nur vier realisiert würden. Das Resultat ist frappierend. Empirische Verhältnisse a priori deduzieren zu können, „darf alle diejenigen ermutigen, die der Überzeugung sind, daß eine innere Logik die unbewußte Arbeit des menschlichen Geistes leitet, sogar diejenigen seiner Schöpfungen, die man lange Zeit für die willkürlichsten gehalten hat, und daß sich die Methoden, die auf ihn anzuwenden sind, sich nicht wesentlich von [78/79] denen unterscheiden, die gewöhnlich dem Studium der physikalischen Welt vorbehalten werden“ (ES, 317).

Lévi-Strauss' linguistische Interpretation der Verwandtschaft steht nicht in Gegensatz zu den *Elementaren Strukturen*, sondern ist deren Korollarium. Daß der Onkel mütterlicherseits neben das Paar und deren Kind tritt, rührt daher, daß er als Frauengeber fungiert. Das Verwandtschaftsatom ergibt sich also direkt aus dem Inzestverbot (vgl. SA I, 61). Verwandtschaftsstrukturen lassen sich linguistisch entschlüsseln, weil „man die Heiratsregeln und die Verwandtschaftssysteme als eine Art Sprache [ansehen kann], das heißt als ein Operationsgefüge, das dazu bestimmt ist, zwischen den Individuen und den Gruppen einen bestimmten Kommunikationstyp zu sichern. Daß die ‚Nachricht‘ hier durch *Frauen der Gruppe* weitergegeben wird, die zwischen den Clans, Sippen oder Familien ausgetauscht werden (und nicht, wie in der Sprache, durch die zwischen den Individuen ausgetauschten *Wörter der Gruppe*), ändert in nichts die Gleichartigkeit des in beiden Fällen beo-

bachteten Phänomens“ (SA I, 74).⁶⁸ Lévi-Strauss schreibt diese Zeilen nach Veröffentlichung der *Elementaren Strukturen*; allerdings hatte er schon in dieser Arbeit begründet, weshalb die Frauen als *Zeichen* anzusehen seien. Die fleischliche Begierde, so schreibt er, sei der „einzigste Trieb, dessen Befriedigung aufgeschoben werden kann: der einzige folglich, bei dem sich im Akt des Austauschs [der Frauen] und durch die Wahrnehmung der Gegenseitigkeit, die Veränderung vom Reiz zum Zeichen vollziehen und, durch diesen grundlegenden Schritt den Übergang von der Natur zur Kultur definierend, zu einer Institution werden kann“ (ES, 121).

Wie die Sprache sich zwischen die Laute und das Denken schiebt, also die beiden an sich gestaltlosen Massen durch deren Gliederung oder Artikulation überhaupt erst in Beziehung setzt, verbindet die Verwandtschaftsnommenklatur den natürlichen Bereich der sexuellen Reproduktion mit deren kultureller Organisation. Das Inzestverbot negiert die bloße Filiation, um sie in den Dienst der Allianz zu stellen. Zwar ist die Natur die Basis aller Kultur, doch wird sie von dieser irreversibel überformt. Sprache und Exogamie sind analoge Institutionen, Natur und Kultur zu verschränken. „Wie die Sprache *ist* das Soziale eine (und zwar dieselbe) autonome Realität; die Symbole sind realer als das, was sie symbolisieren, der Signifikant geht dem Signifikat voran und bestimmt es“ (EM, 26). Damit proklamiert Lévi-Strauss die strukturelle Revolution. [79/80]

Allein eine an der Linguistik orientierte Anthropologie mache die Kultur und ihre basalen Prinzipien begreiflich. An der Wiege aller Kultur steht für Lévi-Strauss das Inzestverbot. Den Inzest zu ächten, heißt, Frauen zu tauschen und soziale Bande zu knüpfen. Sein Verbot ist „tatsächlich das einzige Mittel, den Widerspruch zu überwinden, [...] daß ein und dieselbe Frau [...] einerseits als Gegenstand der eigenen Begierde [...] und andererseits als Subjekt der Begierde anderer“ wahrgenommen werde (ES, 662f.), das heißt, das Mittel, überhaupt Ordnung zu stiften. Nun erklären aber weder die *Willkür der Geschichte* noch das *Kalkül der Akteure* die universale Sanktion des Inzests. Um das Verbot zu erklären, sei vielmehr auf die unbewußten Mechanismen des Denkens zu schließen. Lévi-Strauss verwirft Mauss' Hypothese, daß die Verpflichtung zu tauschen einem Geist der Gabe, in weiten Teilen Polynesiens *mana* genannt, entspringe; er nimmt demgegenüber an, „daß die Begriffe vom Typus *mana*, so verschieden sie sein können, in ihrer

68. [79] Zur Kritik dieser Analogie vgl. Sperber: Das Wissen des Ethnologen, S. 113-115. [79/80]

allgemeinsten Funktion betrachtet [...] die *flottierenden Signifikanten* repräsentieren“. Sie seien „einfach ein *symbolischer Nullwert*, das heißt ein Zeichen, das die Notwendigkeit eines supplementären symbolischen Inhalts markiert, der zu dem bereits auf dem Signifikant liegenden Inhalt hinzutritt“ (EM, 39f.). Anders formuliert: „Sobald ein Laut“, ein möglicher Signifikant, „als etwas begriffen wird, das einen unmittelbaren Wert hat für denjenigen, der spricht, und denjenigen, der hört, bekommt er eine widersprüchliche Natur, deren Neutralisierung nur durch diesen Austausch komplementärer Werte möglich ist, auf den sich das gesamte soziale Leben reduziert“ (SA I, 75). Die Geschichte vom Turmbau zu Babel erhellt den Gedanken. Die Geschichte erzählt vom Hochmut der Menschen, ihrem blasphemischen Ungestüm und der göttlichen Strafe. Es steht geschrieben, daß Gott die Sprache verwirrte. – Doch gerade das Mißverständnis treibt zur Suche nach der verlorenen Einheit.

Die archaische Illusion

Frauen zu Zeichen zu machen, ist für Lévi-Strauss der Preis, zur Kultur zu erwachen. Aber, fügt er am Schluß der *Elementaren Strukturen* hinzu, „die Frau konnte niemals Zeichen werden und nur dies, da sie auch in einer Männerwelt immer noch eine Person ist und da sie in dem Maße, in dem sie als [80/81] Zeichen definiert wird, als eine Erzeugerin von Zeichen anerkannt werden muß. Im matrimonialen Dialog ist die Frau niemals nur das, worüber gesprochen wird. [...] Das erklärt, warum die Beziehung zwischen den Geschlechtern jenen affektiven Reichtum, jene Inbrunst und jenes Geheimnis bewahrt haben, die wohl ursprünglich das gesamte Universum der menschlichen Kommunikation geprägt haben. Doch das heiße und pathetische Klima, welches das symbolische Denken und das gesellschaftliche Leben, das seine kollektive Form ist, zum Blühen brachte, erhitzt mit seiner Fata Morgana noch immer unsere Träume. Bis heute hat die Menschheit davon geträumt, jenen flüchtigen Augenblick zu fassen und festzuhalten, da es erlaubt war zu glauben, man könne das Gesetz des Tausches überlisten, man könne gewinnen, ohne zu verlieren, genießen, ohne zu teilen“ (ES, 663).

Es scheint, als empfinde Lévi-Strauss wie Freud ein *Unbehagen in der Kultur*. Für den Begründer der Psychoanalyse ist es die Ambivalenz des vom Kollektiv verlangten Triebverzichts, der auf der einen Seite die kulturellen Leistungen der Menschheit, ihre Sitten und Institutionen, ihre Kunst und Wissenschaft ermöglicht, auf der anderen Seite aber die gesamte Kultur darüber melancholisch werden läßt, einen hohen, vielleicht zu hohen Preis für den Fortschritt zu zahlen und in ihren Schöpfungen ein anderes Gut, die Kunst zu lieben nämlich, zu verlieren. Für Freud ist es der Kampf zwischen Eros und Todestrieb, welcher die Entwicklung der Kultur bestimmt; Inzest und Vätermord, das ödipale Drama, sind ihre Paten. Aber indem die Kultur den Todestrieb in seine Schranken weist, das Verbrechen verbietet und die Zerstörung ahndet, büßt auch der Eros seine Freiheit ein. Und die *Elementaren Strukturen* enden mit einer Hommage an die Begierde. Nach Hunderten von Seiten, die dem Leser demonstrieren, daß weder die Willkür der Sitten noch die Liebe der Individuen die menschliche Sexualität regiert, sondern elementare, ebenso unbewußte wie ungewollte Mechanismen sie in Dienst nehmen, um die Gesellschaft, jenes Netzwerk von gegenseitigen Abhängigkeiten und Verpflichtungen, zu erzeugen, attestiert Lévi-Strauss der Lust ihr ewiges Recht und der Sehnsucht, sie zu bewahren, ihre Vergeblichkeit. Die Differenz zu Freud ist gleichwohl entscheidend: Für Lévi-Strauss fußt die Kultur nicht auf affektivem Grund. Die Affektivität des Menschen erkläre nichts; umgekehrt präge die schon bestehende Ordnung die Gefühle und Wünsche. Das, worüber Freud uns belehre, sei nicht die Geschichte des Anfangs, sondern das Begehren aller Zeiten nach einer Ordnung ohne Gesetz (vgl. ES, 656). Die Kulturtheorie Freuds ist Lévi-Strauss zufolge ein Mythos, [81/82] ein Mythos jedoch, dessen krude Geschichte uns die Wahrheit der Ordnung verrät.

Die Psychoanalyse gehört augenscheinlich nicht zu den großen Themen Lévi-Strauss'. Es fehlt jedoch nicht an ihr geltenden Bemerkungen, Kommentaren, sogar Buchkapiteln und Aufsätzen. Seine Äußerungen zur Psychoanalyse schwanken in Ton und Urteil; mal spricht er ihr ein verhaltenes Lob aus, mal verfällt sie harscher Kritik. Er attestiert ihr beispielsweise „Fingerspitzengefühl, Spürsinn und Geschmack“, „eine Erregung der ästhetischen Neugier“, die es gestatte, „geradewegs zur Erkenntnis zu gelangen“ (TT, 50); ein anderes Mal ist sie eine jener „Patent-Hypothesen“, die „eine bestimmte Situation ebenso wie ihr Gegenteil“ erklären, eine jener „Volti-gierübungen [...], bei denen man, um den Preis einer gewissen dialektischen Gewandtheit, sicher sein kann, immer wieder auf die Füße zu fallen“ (BF,

61f.). Lévi-Strauss betrachtet die Psychoanalyse nicht als eine hermetische Lehre, die man nur ganz oder gar nicht akzeptieren könne, sondern schätzt manche ihrer Entdeckungen und verwirft etliche ihrer Annahmen und Schlüsse.⁶⁹ Am vehementesten richtet Lévi-Strauss sich gegen die Freud'sche Triebtheorie und die darauf fußende Kulturphilosophie der Psychoanalyse; Wertschätzung wird hingegen der fundamentalen Entdeckung der Gesetze des Unbewußten und der psychoanalytischen Technik zuteil.⁷⁰ Lévi-Strauss' in den *Elementaren Strukturen* an der Kulturtheorie Freuds geübte Kritik macht noch einmal deutlich, daß weder die imaginäre Kontinuität der Geschichte noch die Bewußtsein getaufte instrumentelle Vernunft, sondern allein zeitlichem Wandel [82/83] wie bewußter Manipulation entzogene Universalien, die zu bestimmen Lévi-Strauss sich berufen fühlt, primitive und zivilisierte Kulturen zu vergleichen erlauben.

Lévi-Strauss kritisiert, daß Freud wie schon Durkheim der Vermischung funktionaler Argumente mit historischer Spekulation erliegt. In *Totem und Tabu* (1912/13) behauptet Freud bekanntlich, daß alle Kultur einem urgeschichtlichen Verbrechen und dessen Sühne entsprungen sei.⁷¹ Freud erzählt, die Horde der Brüder, die dem Vater das Privileg, die Mutter geschlechtlich zu besitzen, neideten, habe sich verschworen, den Vater ermordet und verspeist, um selbst in den Genuß des begehrten Objekts, der Mutter, zu gelangen. Nach der Tat, so Freud weiter, habe die Brüder ein übermächtiges Schuldgefühl geplagt, denn schließlich identifizierten sie sich

69. [82] Zum Verhältnis Lévi-Strauss' zur Psychoanalyse vgl. Nagel: Lévi-Strauss als Leser Freuds; Huber: Sigmund Freud und Claude Lévi-Strauss. Nagel untersucht und beweist die für die strukturelle Anthropologie außerordentliche Bedeutung Freuds. Seine „These, daß der Versuch von Lévi-Strauss, in den elementaren Strukturen des Geistes die in allen Gesellschaften zu allen Zeiten gemeinsamen Eigenschaften zu finden, eine Absage an das subjektivistische Denken darstellt, dessen herrschaftlicher wie gewalttätiger Charakter ihm als Problem der Ethnologie bewußt geworden ist“ (Lévi-Strauss als Leser Freuds, S. 242), paraphrasiert zwar treffend, was Lévi-Strauss verkündet, taugt aber dennoch mehr dazu, ihn für die Linke zu retten, als sein zentrales Motiv zu benennen. – Hubers Arbeit resümiert die Geschichte der Beziehungen von Anthropologie und Ethnologie auf der einen und Psychoanalyse auf der anderen Seite, plädiert für ein dem Strukturalismus „diametral entgegengesetztes Wiedereinbringen des personalen menschlichen Subjekts und der Belebtheit des beobachtenden Subjekts“ in den Forschungsprozeß (Sigmund Freud und Claude Lévi-Strauss, S. 310) und schließt damit, Freud die Schwäche oder Inkonsistenz seines Symbolbegriffs vorzuhalten. Das Verhältnis der strukturalen Anthropologie zur Psychoanalyse bleibt leider unterbelichtet.

70. Vgl. Kap. 4, S. 167-176; Kap. 5, S. 199-214. [82/83]

71. Vgl. Freud: Studienausgabe, Bd. 9, S. 424-430.

auch mit dem Vater, an dessen Stelle sie sich wünschten. Auf der Grundlage ihrer Schuld, die zunächst in den Totemmahlzeiten, den rituellen Wiederholungen des kannibalistischen Aktes, in späteren Hochreligionen in sublimierten Opferpraktiken erneuert und beschworen wurde und die auch heute noch im kollektiven Gedächtnis, den Märchen und Mythen, einer jeden Kultur verankert sei, habe das Inzesttabu als Garant zukünftiger Ordnung und damit der Gesellschaft errichtet werden müssen.⁷²

Nur kurz sei daran erinnert, was Freuds Thesen problematisch macht. Es ist noch der schwächste Einwand, daß sich keine irgend gearteten vor- und frühgeschichtlichen, archäologischen oder ethnographischen Indizien zur empirischen Erhärtung der Hypothese vom Urvatermord beibringen lassen.⁷³ Schwerer wiegt schon – es ist dieselbe Kritik, die oben an Durkheim geübt wurde –, daß nicht recht vorstellbar ist, wie ein historisches Ereignis, selbst wenn es in mehr oder weniger stereotyper Form an verschiedenen Orten vorgekommen sein sollte, durch die Zeiten hindurch ein universales Verbot und dessen Beachtung gewährleisten sollte. Was *Totem und Tabu* als soziologische Theorie schließlich erledigt, ist der logische Zirkelschluß, den Ursprung [83/84] des Inzestverbots aus dem Inzest, also das, was erklärt werden soll, aus der Erklärung abzuleiten.

Freud war indes nicht so naiv, diese naheliegenden Einwände nicht gesehen zu haben.⁷⁴ Seine Argumentation fußt auf einer entscheidenden Analogie, der vor und nach ihm nicht wenige andere angehangen haben: die Welt der Primitiven buchstäblich für die Kindheit der Menschheit zu halten und deshalb von heutigen Kindern oder aus dem, was an Infantilem im Erwachsenen fortbesteht, auf frühere Gesellschaften zu schließen. Dieser Vergleich gewinnt dadurch eine besondere Note, daß Freud in *Totem und Tabu* nach

72. Freud spricht mit Vorliebe vom *Tabu* des Inzests, weil dessen Verbot die Charakteristik des Tabus voll erfülle. „Das Tabu ist ein uraltes Verbot, von außen (von einer Autorität) aufgedrängt und gegen die stärksten Gelüste der Menschen gerichtet. Die Lust, es zu übertreten, besteht in deren Unbewußtsein fort; die Menschen, die dem Tabu gehorchen, haben eine ambivalente Einstellung gegen das vom Tabu Betroffene. Die dem Tabu zugeschriebene Zauberkraft führt sich auf die Fähigkeit zurück, die Menschen in Versuchung zu führen“ (ebd., S. 326).

73. Zur ethnologischen Debatte um die Universalität des Ödipuskomplexes vgl. Huber: Sigmund Freud und Claude Lévi-Strauss, S. 164-221. [83/84]

74. In *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) revidiert er seine in *Totem und Tabu* (Studienausgabe, Bd. 9, S. 444) aufgestellte Behauptung: „Im Angang war die Tat“; nun heißt es: „Es ist wirklich nicht entscheidend, ob man den Vater getötet oder sich der Tat enthalten hat...“ (ebd., S. 258).

(so der Untertitel des Buches) „einigen Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker“ fragt.⁷⁵ Damit will Freud indes nicht suggerieren, gattungsgeschichtlich sei die Menschheit von den Primitiven bis zu uns endlich zur Raison gekommen, sondern vielmehr auf das neurotische Moment unserer Kultur aufmerksam machen. An der Retrojektion ontogenetischer Schemata in die Evolution der Kulturen ändert Freuds kritische Intention freilich nichts.

Lévi-Strauss widmet dieser „archaischen Illusion“ in den *Elementaren Strukturen* ein ganzes Kapitel, das über die Kritik an Freud hinaus noch die Auseinandersetzung mit den Thesen Jean Piagets, dem wohl profiliertesten [84/85] Vertreter der Entwicklungspsychologie, zum *Weltbild des Kindes* umfaßt.⁷⁶ Das bei den Wilden wie den Kindern zu beobachtende „heftige

75. Freud sieht in neurotischen Konflikten die Wiederkehr infantiler, letztlich auf Lustgewinn zielender Triebregungen, deren Sublimierung, das heißt deren Verwandlung in realitätstaugliche Verhaltensmuster, gescheitert ist. Was nach Freuds Ansicht den Neurotiker mit dem Primitiven verbindet, ist vor allem das ihnen gemeinsame Maß an Gefühlsambivalenz (vgl. ebd., S. 356) und ihr Glaube an die „Allmacht der Gedanken“ (vgl. ebd. 374-378). Beide Charakteristika sind ebenfalls dem Totemismus zu eigen. Wenn Freud also von der „infantilen Wiederkehr des Totemismus“ (vgl. ebd. S. 415f.) spricht, meint er die Aktualisierung eines ebenso archaischen wie (potentiell) neurotischen Komplexes. „Wir halten uns [...] für berechtigt, in die Formel des Totemismus [...] den Vater an Stelle des Totemtieres einzusetzen. Wir merken dann, daß wir damit keinen neuen oder besonders kühnen Schritt getan haben. Die Primitiven sagen es ja selbst und bezeichnen [...] den Totem als ihren Ahnherrn und Urvater. [...] Wenn das Totemtier der Vater ist, dann fallen die beiden Hauptgebote des Totemismus, [...] den Totem nicht zu töten und kein Weib, das dem Totem angehört, sexuell zu gebrauchen, inhaltlich zusammen mit den beiden Verbrechen des Ödipus, der seinen Vater tötete und seine Mutter zum Weibe nahm, und mit den beiden Urwünschen des Kindes, deren ungenügende Verdrängung oder deren Wiedererweckung den Kern vielleicht aller Psychoneurosen bildet“ (ebd. S. 416f.). [84/85]

76. Im *Weltbild des Kindes* rekonstruiert Piaget den ontogenetischen Aufbau kognitiver Strukturen und der Handlungskompetenz und parallelisiert die kognitive Kompetenz der Kinder mit denen der Primitiven. In einer Diskussion mit Mauss *Sur les Rapports entre la sociologie et psychologie* aus dem Jahre 1931 sagt er: „Sofern ich Analogien zwischen dem Kind und den Primitiven zeige, gebe ich keineswegs vor, daß man Punkt für Punkt Entsprechungen zwischen ihm und ihnen aufstellen könnte; es gibt nur allgemeine und unbestreitbare Ähnlichkeiten.“ Mauss erwidert: „M. Piaget hat meiner Ansicht nach keine Psychologie des Kindes im allgemeinen, sondern die Psychologie des zivilisierten Kindes entworfen. Man müßte andere in Betracht ziehen, solche von in sehr verschiedenen Milieus erzogenen Kindern. [...] Es gibt eine weitere methodische Meinungsverschiedenheit zwischen M. Piaget und uns. [...] M. Piaget glaubt, das ganze System der Erfahrung im allgemeinen erfassen zu können [...]. Des weiteren schreiben wir dem Begriff des Symbols eine Wichtigkeit zu, die M. Piaget

Bedürfnis nach Sicherheit, das bewirkt, daß man sich anderen gegenüber niemals zu stark verpflichtet und jederzeit bereit ist, alles zu geben, um die Gewißheit zu gewinnen, nicht alles zu verlieren, und seinerseits zu erhalten; die Personalisierung der Gabe;“ und schließlich „die Zerteilung der Wesen in Freunde, denen man nichts abschlägt, und Feinde, die ‚ich bei erster Gelegenheit töten muß, aus Furcht, daß sie mich töten‘,“ zeigen auch Lévi-Strauss eine „Analogie zwischen der kindlichen Gesellschaft und den sogenannten primitiven Gesellschaften“ an (ES, 152f.). Fraglich sei nur, wie sie interpretiert werden muß. Allen entwicklungspsychologischen Konjekturen hält Lévi-Strauss die schlichte Tatsache entgegen, daß es nicht allein Kinder, Primitive und Kranke gibt, die sich auf die eine oder andere Weise von zivilisierten Erwachsenen unterscheiden, sondern außerdem „primitive Kinder und kranke Primitive, desgleichen sowohl primitive als auch zivilisierte psychopathische Kinder“ (ES, 154). Nichts erlaube also, der Unterscheidung von Kindern, Neurotikern und normalen Erwachsenen einen anderen als relativen Wert zuzuerkennen.

In Anlehnung an Roman Jakobsons Theorie des Spracherwerbs geht Lévi-Strauss davon aus, daß die Parallelen zwischen kindlichem und neurotischem Denken dem „Polymorphismus“ des kindlichen Denkens“ geschuldet sind. [85/86] Jakobson hatte gezeigt, daß Kinder, gleichgültig in welchem Sprachraum sie aufwachsen, aus einem der natürlichen Anlage nach kaum eingeschränkten Feld lautartikulatorischer Möglichkeiten eine stark eingeschränkte und fest umrissene Auswahl phonetischer Kombinationen, aus denen jede Sprache sich aufbaut, erwerben, während alternative Sprachstrukturen nicht realisiert werden.⁷⁷ Lévi-Strauss bezieht diesen Gedanken auf den gesamten Prozeß der kindlichen Enkulturation und schreibt – in Anspielung auf eine Formulierung Freuds –, „daß das Kind für den Ethnologen ‚polymorph-sozial‘ ist“ (ES, 162). Die Enkulturation ist sowohl mit der Aktivierung allgemeiner Fähigkeiten wie zum Beispiel der Sprachkompetenz als auch ihrer gleichzeitigen Festlegung auf einen besonderen kultu-

ihm weder in der Sozialpsychologie noch in der Psychologie des Kindes zuerkennt. [...] Die Menschheit befindet sich immer vor den gleichen Problemen; es handelt sich darum, herauszufinden, wie man etwas herstellt, und dies Verfahren weiterzugeben. Die Mittel der Erfindung sind stets die Erfahrung und die der Kommunikation: das Zeichen oder das Symbol [...]. Der Abstand zwischen den ‚Primitiven‘ und uns ist geringer als M. Piaget glaubt“ (Mauss: Œuvres, Bd. 3, S. 300f.). Damit nimmt Mauss Lévi-Strauss' Kritik der archaischen Illusion um fünfzehn Jahre vorweg. [85/86]

77. Vgl. Jakobson: Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze. [86/87]

rellen Code, für den die Sprache wiederum nur das prominenteste Beispiel ist, verbunden. Kindliches und psychopathisches Denken überschneiden sich also insofern, als daß das Kind *noch nicht* das Maß an psychischer Strukturierung der kulturellen Ordnung erworben hat, welches der Neurotiker *wieder* zu verlieren droht oder *bereits* verloren hat. „Die scheinbare ‚Regression‘ [des Neurotikers] ist also keine Rückkehr zu einem archaischen ‚Stadium‘ der geistigen Entwicklung des Individuums oder der Gattung; es ist die Wiederherstellung einer Situation, die derjenigen ähnelt, die in den Anfängen des individuellen Denkens herrscht. Pathologisches Denken und primitives Denken stehen dem kindlichen insofern entgegen, als jedes von beiden ein Denken von Erwachsenen ist; aber pathologisches Denken und kindliches Denken haben ihrerseits ein gemeinsames Merkmal, das sie vom primitiven Denken unterscheidet: das letztere ist ebenso vollständig und systematisch sozialisiert wie das unsere, während die ersteren einer relativen individuellen Unabhängigkeit entsprechen, die sich natürlich in beiden Fällen aus ganz verschiedenen Gründen erklärt“ (ES, 164f.). Auf Lévi-Strauss' Begriff der Neurose wird in den beiden letzten Kapiteln der Arbeit noch einmal zurückzukommen zu sein. Festgehalten sei an dieser Stelle allein, daß er den Gegensatz von Primitivem und Zivilisiertem verwirft, das heißt, daß er weder die Geschichte noch die instrumentelle Vernunft, sondern die Sprache für den Schlüssel zum Wesen des Menschen hält.

Seit jeher fragten die Philosophen nach kulturellen Universalien. In jüngerer Zeit fahndete der Völkerpsychologe Bastian nach Elementargedanken, sprach der Ethnologe Malinowski von universellen Typen sozialer Institutionen, behaupteten, wie bereits diskutiert, die Soziologen Durkheim und Mauss allgemeine Prinzipien sozialen Zusammenhalts oder postulierte die [86/87] Psychoanalyse die Universalität des Ödipuskomplexes.⁷⁸ Für Lévi-Strauss sind die „Sprache, Werkzeuge, soziale Institutionen und ein System von ästhetischen, moralischen oder religiösen Werten“ die Elemente „dessen, was man das universale Kulturmodell nennen könnte“ (ES, 48). Tatsächlich sind die Frage nach sowie die Behauptung von kulturellen Universalien der Rechtsgrund ethnologischer Forschung, setzt doch jeder Kulturvergleich ein *tertium comparationis* voraus. Aus der relativen Verschiedenheit der Kulturen kann nicht auf ihre absolute Ungleichheit geschlossen werden. Was aber ist das Gemeinsame aller Kultur? Ernst Cassirer schreibt in seinem *Versuch über den Menschen*: „Der Begriff der Vernunft ist höchst

78. Vgl. Kluckhohn: *Universal Categories of Culture*.

ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen. Deshalb sollten wir den Menschen nicht als *animal rationale*, sondern als *animal symbolicum* definieren.⁷⁹ Lévi-Strauss vermutet und sucht das kulturell Universale *unterhalb des Bewußtseins* und *diesseits der Geschichte*. Er ist der Logik des Symbolischen auf der Spur. „Das Problem der Kultur und damit des Wesens des Menschen [...] besteht darin, Ordnungsprinzipien ausfindig zu machen, die der beobachteten Vielfalt von Glaubensinhalten und Institutionen zugrundeliegen. [...] Sie allein, die sich als Invarianten durch die Epochen und Kulturen erhalten, werden es ermöglichen, die scheinbare Antinomie zwischen der Einmaligkeit des Wesens des Menschen und der offensichtlichen Vielfalt der Formen zu überwinden“ (BF, 67f.).

In den *Elementaren Strukturen* reduziert Lévi-Strauss auf den ersten Blick inkompatible oder gar widersprüchliche Heiratsregeln auf nicht bloß einzelnen, sondern allen Kulturen zugrundeliegende Verwandtschaftsmodelle. Damit überführt er die Untersuchung der Vielfalt der Kulturen in die Frage nach dem Wesen des Menschen. Verwandtschaftssysteme sind für ihn wie die Sprache Ausdruck unbewußter, allen Menschen immer und überall gemeinsamer Strukturen des Geistes. An die Stelle des für die Ethnologie klassischen Gegensatzes von Eigenem und Fremdem oder vielmehr des evolutionistisch konnotierten Vergleichs von Primitivem und Zivilisiertem tritt die Opposition von Natur und Kultur. Aus ethnologischer Forschung wird Anthropologie. Lévi-Strauss modifiziert damit nicht allein den Zuschnitt einer Disziplin, sondern erhebt den Anspruch, kulturelle Differenzen, und das heißt nicht zuletzt die Geschichte, unterlaufen zu können. Damit konkurriert die [87/88] strukturelle Anthropologie mit der Geschichtsphilosophie, den Königsweg zum Verständnis des Menschen gefunden zu haben.

79. Cassirer: Versuch über den Menschen, S. 50. [87/88]

3. Der existentialistische Einwand

Die Anfang der sechziger Jahre zwischen Lévi-Strauss und Jean-Paul Sartre geführte Kontroverse problematisiert das Verhältnis von Geschichte und Anthropologie oder noch grundsätzlicher: das von Philosophie und Wissenschaft.¹ Strukturalismus und Existentialismus prallen hier aufeinander. Der Streit dreht sich nicht bloß um Fragen des historischen Geschmacks oder um randständige Probleme der anthropologischen Reflexion, sondern artikuliert den ausschließlichen Anspruch sowohl der Philosophie Sartres als auch der Wissenschaft Lévi-Strauss', den Schlüssel zum Verständnis des Menschen zu liefern. Daß Sartre philosophiert, heißt natürlich nicht, daß die Wissenschaften ihn nichts angingen; ebensowenig wie Lévi-Strauss' Anspruch, nur Wissenschaft zu betreiben,² ihn davor feilt, philosophisch beim Wort genommen zu werden.

Die Kontroverse zu thematisieren, heißt einerseits, den bisherigen Gang der Argumentation, die von Lévi-Strauss betriebene Transformation der Ethnologie in Anthropologie, zu resümieren, und andererseits die erkenntnistheoretische Problematik der strukturalen Anthropologie zu entfalten. Daß Lévi-Strauss nach dem Gegensatz von Natur und Kultur und nicht dem von Primitivem und Zivilisiertem fragt, hat weitreichende Implikationen. Der Streit zwischen Sartre und Lévi-Strauss dreht sich im Kern um die Realität und Intelligibilität der von letzterem postulierten Strukturen des menschlichen Geistes. Die Kontroverse fokussiert die Stärken und Schwächen der strukturalen Anthropologie. Lévi-Strauss kann gegen Sartre geltend machen, daß alle Erkenntnis einschließlich der Erfahrung der Symbole bedarf. „Die Wissenschaften vom Menschen sind [...] den Naturwissenschaften insofern vergleichbar, als die einen wie die anderen niemals die Dinge errei-

-
1. Die detaillierteste Aufarbeitung der Kontroverse sowie ein luzider Kommentar finden sich bei Dumasy: *Restloses Erkennen*, S. 169-212.
 2. Vgl. Lévi-Strauss: *Du Bon usage du structuralisme*. [89/90]

chen, son- [89/90] dern nur die Symbole, durch die hindurch der Geist sie wahrnimmt gemäß den Zwängen [...] der sensorischen Organisation“ (M IV, 753). Gerade sein Begriff des Symbolischen erlaubt es Lévi-Strauss, Sartre gegenüber zu behaupten, daß fremde Kulturen oder das Fremde, Unbekannte und Neue überhaupt zu begreifen seien. Gleichwohl neigt Lévi-Strauss dazu, zwar nicht die Symbole, wohl aber die symbolisch gestiftete Ordnung mit der Realität zu verwechseln. Damit fällt die von ihm an Sartre geübte Kritik letztlich auf ihn selbst zurück. Daß Lévi-Strauss' Begriff der Erkenntnis, seine Epistemologie, weder den Gegenstand noch die Gestalt seines Werkes unberührt läßt, wird bereits in diesem Kapitel als Problem zu entwickeln, aber erst im fünften zu diskutieren sein. Im folgenden werde ich zunächst das jeweilige anthropologische Erkenntnisinteresse beider Autoren in Hinblick auf die (beziehungsweise den Gegenstand der) Geschichte bestimmen, zweitens die Kritik Sartres am Strukturalismus rekonstruieren, drittens Lévi-Strauss' Position erläutern und viertens schließlich den inneren Widerspruch der strukturalen Anthropologie benennen.

Das Programm der strukturalen Anthropologie

Lévi-Strauss ist Rousseauist. Rousseau, so sagt er, habe die Wissenschaften vom Menschen begründet (vgl. SA II, 45). Und wirklich läßt sich Lévi-Strauss' Programm mit Rousseau trefflich illustrieren: „Seit die Bewohner vor drei oder vier Jahrhunderten begonnen haben, die anderen Erdteile zu überschwemmen und unablässig Sammlungen von Reiseberichten zu veröffentlichen, kennen wir, davon bin ich überzeugt, als Menschen allein die Europäer. [...] Die Individuen können hin und her reisen, wie sie wollen, die Philosophie, so scheint es, reist nicht. [...] Wird man denn niemals wieder jene glücklichen Zeiten auferstehen sehen, in denen sich die Völker nicht ums Philosophieren kümmerten, die Platon, Thales, Pythagoras hingegen, von brennendem Wissensdurst erfaßt, die größten Reisen unternahmen, einzig um sich zu unterrichten, und in die Ferne zogen, um das Joch nationaler Vorurteile abzuschütteln, die Menschen in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden kennenzulernen und universales Wissen zu erwerben, das nicht ausschließlich für ein bestimmtes Jahrhundert oder Land, sondern für alle Zeiten [90/91] und Orte gültig, sozusagen Allgemeinwissen der Weisen

ist.“³ Die Menschen in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden kennenzulernen und universales Wissen zu erwerben – darum geht es Lévi-Strauss.

Wie Rousseau begreift er den Kulturrelativismus und das Verhältnis von Natur und Kultur als komplementäre Problematik: Um den Menschen zu erforschen, müsse man in die Ferne schweifen, denn nur durch Vergleich mit anderen und Anderem ließen sich hinter den kulturellen Differenzen die natürlichen Qualitäten des Menschen entdecken (vgl. SA II, 46f.). Um die Ethnologie gegen das bloße Registrieren von Kontingenzen zu immunisieren, ist Lévi-Strauss gehalten, in den unterschiedlichsten Schöpfungen der Kultur – gleichviel ob es sich um Gegenstände, Institutionen oder Vorstellungen handelt – nach den universalen, und das heißt den natürlichen Grundlagen menschlicher Existenz zu suchen.

„Die rousseauistische Revolution“, sagt Lévi-Strauss, „besteht in der Zurückweisung erzwungener Identifikationen, sei es einer Kultur mit einer anderen oder eines Individuums als des Angehörigen einer Kultur mit einer bestimmten Rolle oder mit einer sozialen Funktion, in die eben diese Kultur es hineinzwängen will. In beiden Fällen beanspruchen sie, Kultur oder Individuum, das Recht auf freie Identifikation, die sich nur *jenseits* des Menschen verwirklichen kann: mit allem, was lebt und also leidet; und die sich auch nur *diesseits* der Rolle oder Funktion verwirklichen kann: mit einem Wesen, das noch nicht geformt, sondern nur erst gegeben ist. Befreit von einem Antagonismus, den allein die Philosophie zu schärfen suchte, finden das Ich und der Andere ihre Einheit wieder“ (SA II, 52). Lévi-Strauss sucht nicht, zur (hegelianischen) Bestimmung eines Begriffs des Menschen zu gelangen, sondern die Bedingung der Möglichkeit zu ergründen, eine menschliche – oder, was in diesem Fall dasselbe ist: gesellschaftliche – Existenz überhaupt führen zu können. Indem er die Einheit der Menschheit in der Vielfalt ihrer kulturellen Entwürfe thematisiert, transformiert sich der ethnologische Vergleich von eigener und fremder Kultur in die anthropologische Reflexion über die Grenze zwischen Kultur und Natur. Nirgendwo deutlicher als in seiner Auseinandersetzung mit Rousseau zeigt sich der theoretische Zusammenhang der klassisch ethnologischen Opposition von Eigenem und Fremdem mit der anthropologischen Frage nach dem Wesen der Kultur. Lévi-Strauss will in der Fremde die natürliche Grundlage aller und damit der eigenen Kultur entdek- [91/92] ken. In den *Traurigen Tropen* schreibt

3. [91] Rousseau: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit, S. 299f. [91/92]

er: „Jenseits von Mißbrauch und Verbrechen müssen wir [...] nach den unerschütterlichen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft forschen.“ Die Anthropologie „offenbart uns etwas anderes als einen utopischen Naturzustand oder die vollkommene Gesellschaft im Herzen des Urwalds; sie hilft uns, ein theoretisches Modell der menschlichen Gesellschaft aufzustellen, das zwar keiner der Beobachtung zugänglichen Realität entspricht, aber mit dessen Hilfe es gelingen kann,“ – und hier zitiert er Rousseau – „das Ursprüngliche vom Künstlichen in der heutigen Natur des Menschen zu scheiden und einen Zustand zu erfassen, der nicht mehr existiert, vielleicht nie existiert hat und wahrscheinlich auch nie existieren wird und von dem wir dennoch richtige Vorstellungen haben müssen, um unseren gegenwärtigen Zustand beurteilen zu können‘. [...] Wenn es uns [...] gelingt, diese fremden Gesellschaften besser kennenzulernen, verschaffen wir uns eine Möglichkeit, uns von der unsrigen zu lösen, nicht weil sie absolut schlecht oder als einzige schlecht wäre, sondern weil sie die einzige ist, von der wir uns emanzipieren müssen“ (TT, 386-388).

Die Anthropologie hat für Lévi-Strauss, nicht anders als die Soziologie für Durkheim und Mauss, eine moralische Dimension. Die in Europa entstandene Wissenschaft vom Menschen ist für ihn ein „Symbol der Sühne“ (TT, 384) für die Verbrechen des Kolonialismus; in seinen Augen setzt sie die Tradition des Humanismus fort. Genauer gesagt, schickt Lévi-Strauss sich an, den klassischen Humanismus zu relativieren. Diesem wirft er vor, die Suprematie des Individuums über die Gruppe legitimiert und vor allem die des Menschen über die Natur ins Werk gesetzt zu haben. „Ich glaube, all die Tragödien, die wir erlebt haben, erst mit dem Kolonialismus, dann mit dem Faschismus und zuletzt mit den Vernichtungslagern, stehen nicht in Gegensatz oder im Widerspruch zu dem angeblichen Humanismus in der Form, wie wir ihn seit mehreren Jahrhunderten praktizieren, sondern sie sind, möchte ich sagen, fast seine natürliche Folge. Denn es läuft ja auf ein und dasselbe hinaus, wenn der Mensch erst die Grenze seiner Vorrechte zwischen sich und den anderen Arten zieht und dann diese Grenze ins Innere der eigenen Spezies verschiebt [...]. Das ist die wahre Erbsünde; sie treibt die Menschheit zur Selbstzerstörung“ (MB, 247f.). Demgegenüber hätte ein anthropologisch reformierter Humanismus „die Definition des Menschen als moralisches Wesen [...] durch die Definition des Menschen als Lebewesen“ zu ersetzen. „Wenn der Mensch nun zunächst in seiner Eigenschaft als Lebewesen Rechte besitzt, so folgt daraus umgehend, daß die natürlichen Grenzen dieser Rechte der Menschheit als Art in den Rechten anderer Arten

liegen. Die Menschenrechte gelten also [92/93] präzise nur bis zu dem Punkt, an dem ihre Existenz das Leben einer anderen Art gefährdet“ (BF, 404). Daß, wie noch zu zeigen sein wird, Lévi-Strauss das Subjekt epistemologisch eliminiert, spiegelt seine naturalistische Kritik des klassischen Humanismus.

Es gehörte zum Programm der Aufklärung, die Einheit der Menschheit in der Vielfalt ihrer Kulturen zu demonstrieren.⁴ Für Lévi-Strauss setzt die Ethnologie dieses Projekt fort. Aber es darf nicht unerwähnt bleiben, daß im Eifer, die Gleichheit aller Menschen zu beweisen, nicht selten ihre tatsächliche Verschiedenheit unterschlagen wurde. Der spekulative Evolutionismus, die Konstruktion von Stadien und Etappen einer universellen Entwicklung der Menschheit, wie etwa bei Condorcet oder im Dreistufenschema Auguste Comtes, diente dem Zweck, die kulturellen Unterschiede für unwesentlich zu erklären. Fortschritt galt den philosophischen oder soziologischen Evolutionismen als Resultante *einer* Geschichte. Aber gerade die Behauptung der Universalität des Fortschritts diente nicht selten als Rechtfertigung für die Gleichschaltung des Unliebsamen und Disparaten. Das ist die Schattenseite des aufgeklärten Humanismus. Lévi-Strauss schlägt demgegenüber in seiner 1952 im Auftrag der UNESCO verfaßten Broschüre *Rasse und Geschichte* ein alternatives Konzept vor, der Differenz der Kulturen Rechnung zu tragen.

Den Fortschritt zu leugnen, wäre absurd. Von der Zähmung der Wildtiere und der Erfindung des Ackerbaus bis zur technisch-industriellen Revolution, von den Nomadenhorden über die antiken Reiche bis zu den heutigen Flächenstaaten hat es Fortschritt gegeben. Aber der Fortschritt ist weder notwendig noch ein zeitliches Kontinuum; vielmehr vollzieht er sich in Sprüngen und Mutationen. Um die Relativität des Fortschritts in bezug auf den Standort des Beobachters zu demonstrieren, unterscheidet Lévi-Strauss zwischen kumulativer und stationärer Geschichte. Unter kumulativer Geschichte sei eine Form sozialen Wandels zu verstehen, die zwar nicht objektiv, wohl aber für den Beobachter eine Bedeutung besitze, während stationäre Geschichte nicht zwangsläufig den Stillstand der Verhältnisse, sondern die Bedeutungslosigkeit ihrer Veränderung für den Betrachter meine. Damit ist der ethnozentrische Standpunkt zwar nicht überwunden, aber expliziert: „Wir betrachten [...] jede Kultur als kumulativ, die sich in der gleichen Richtung wie unsere eigene entwickelt, [...] während die anderen Kulturen

4. [93] Vgl. Moravia: Beobachtende Vernunft. [93/94]

uns als stationär erscheinen, nicht immer weil sie es tatsächlich sind, sondern weil ihre Ent- [93/94] wicklungskurve für uns nichts bedeutet“ (SA II, 381). Lévi-Strauss lehnt die Geschichte als Distinktionskriterium primitiver und zivilisierter Kulturen ab.

Er betont, daß alle Kulturen – wenigstens in ihren Anfängen – vor ähnlichen Problemen gestanden, deren Lösung allerdings verschieden gestaltet hätten: ausnahmslos jede Kultur hat Techniken, religiöse Systeme, politische und soziale Organisationen entwickelt. Gleichwohl kann und muß von einer gewissen Konvergenz der Geschichte auf den zuerst in Europa entwickelten Gesellschaftstyp gesprochen werden. Für diesen Prozeß sind nicht allein die Gesetze der Ökonomie, das heißt die dem Kapitalismus eigene Tendenz nach steter Verwertung des Werts, oder das Raubrittertum des Kolonialismus verantwortlich zu machen; denn nicht wenige Kulturen – unter denen Japan während der Meiji-Ära wohl das prominenteste und nachhaltigste Beispiel gibt – haben sich freiwillig der westlichen Zivilisation angeschlossen.

Gewiß haben die naturwissenschaftlichen Entdeckungen des 18. und die industrielle Revolution des 19. Jahrhunderts die europäischen Gesellschaften dynamisiert – ein Vorgang, zu dem Lévi-Strauss allein in der „neolithischen Revolution“ (Gordon Childe), also der Selbsthaftwerdung nomadisierender Jäger- und Sammlergesellschaften, der Entwicklung des Ackerbaus und der Vorratstechniken sowie der Erfindung der Töpferei und Weberei eine Parallele zu erkennen vermag –, daß die moderne Industriegesellschaft allerdings gerade von Europa ihren Ausgang nehmen konnte, ist nach Ansicht Lévi-Strauss’ einem eigentümlich privilegierten Mischungsverhältnis kultureller Einflüsse geschuldet. „Die kumulativsten Geschichtsformen [...] sind nie das Resultat isolierter Kulturen gewesen, sondern immer die Sache von Kulturen, die willentlich oder unwillentlich ihre verschiedenen Spiele miteinander kombiniert und durch verschiedene Mittel (Wanderungen, Übernahmen, Handelsbeziehungen, Kriege) [...] *Koalitionen* hervorgebracht haben [...]. Genau an diesem Punkt wird die Absurdität greifbar, die darin besteht, eine Kultur als der anderen überlegen zu erklären. Denn insofern eine Kultur allein ist, kann sie niemals ‚überlegen‘ sein“ (SA II, 398). Die Entwicklungschancen einer Zivilisation korrelieren direkt mit der kulturellen Vielfalt und der Bereitschaft wie Fähigkeit zu deren Integration. Das heißt umgekehrt, „das einzige Verhängnis, der einzige Makel, der eine Menschengruppe treffen und an der vollen Entfaltung ihrer Natur hindern kann, ist, isoliert zu sein“ (SA II, 400). Aller Fortschritt hängt also am Verständnis

des Fremden. Sowohl die technische und wirtschaftliche Überlegenheit der westlichen Zivilisation als auch die Wissenschaft vom Menschen sind Resultat und Ausdruck kommunikativer Kompetenz.⁵ „Was wir Renaissance nennen, war für den Kolonialismus wie für die Anthropologie eine wirkliche Geburt“ (SA II, 43). Man versteht nun besser, was es heißt, die Wissenschaft vom Menschen sei ein „Symbol der Sühne“.

Lévi-Strauss entwickelt die Unterscheidung von stationärer und kumulativer Geschichte weiter zu der zwischen kalten und heißen Gesellschaften (vgl. PZ, 34). Kalte Gesellschaften definieren sich über ihre Tradition; das heißt allerdings nicht, daß sie keinen Veränderungen unterlägen, sondern nur, daß sie alles daran setzen, sie abzuwehren. In kalten Gesellschaften ist etwas legitim oder hat seine Richtigkeit, „weil die Alten es so gemacht haben“. Heiße Gesellschaften definieren sich demgegenüber über den Wandel, beziehen ihre Identität aus der Geschichte. Zur Illustration der Differenz von kalten und heißen Gesellschaften vergleicht Lévi-Strauss sie mit Uhren und Dampfmaschinen. Erstere funktionieren auf geringem Energieniveau als präzises Räderwerk, in dem alle Elemente ineinandergreifen und aufeinander abgestimmt sind. Dampfmaschinen arbeiten hingegen mit dem Gefälle von Energiepotentialen und erzeugen dabei nicht nur vielfältig nutzbare Kräfte, sondern gleichzeitig ein bedeutendes Maß an Entropie. Dennoch besitzt jede Maschine statische und dynamische Elemente, so wie keine menschliche Gruppe gänzlich außerhalb der Geschichte steht oder sich allein über den Wandel definiert. Nicht die Geschichte sei also das Distinktionskriterium, sondern die „Entgegensetzung von Ordnung und Unordnung bringt [...] den Unterschied zwischen den sogenannten primitiven und den zivilisierten Gesellschaften zum Ausdruck.“ Was beide voneinander trennt ist der Grad ihrer Entropie. „Das große Problem der Zivilisation bestand [und besteht] also darin, ein soziales Gefälle aufrecht zu erhalten. [...] Dieses Gefälle ist aber immer nur vorläufig, wie bei einer Dampfmaschine, die stets zur Immobilität tendiert, weil die Kältequelle sich erwärmt und die Temperatur der Wärmequelle sinkt“ (PZ, 40f.).⁶ Wenn der Fortschritt und

5. [95] Vgl. Todorov: Die Eroberung Amerikas; Bague: Europa.

6. Unter den Anthropologen des 20. Jahrhunderts, die den Entropie-Gedanken auf die Kultur übertragen, ist vor allem Leslie White zu nennen: er sieht im Streben, die pro Kopf verbrauchte Energiemenge ständig zu vergrößern, das Charakteristikum der westlichen Zivilisation (vgl. *The Science of Culture*). Lévi-Strauss bestreitet diese Tendenz nicht, benutzt den Begriff der Entropie allerdings in übertragenem Sinne. Arthur de Gobineau (vgl. *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*, Bd. 4, S.

letztlich die Überlegenheit einer Zivilisation [95/96] eine Funktion der kulturellen Vielfalt ist, dann untergräbt jede Hochkultur in dem Maße ihr Fundament, wie sie zur Integration und Assimilation fremder Einflüsse in der Lage ist. Lévi-Strauss konstatiert, daß die globale Expansion Europas erstmalig so etwas wie eine Weltzivilisation habe entstehen lassen (vgl. SA II, 387f.). Auch wenn der Westen es vermocht hat, auf die Homogenisierung seiner Kultur mit der Provokation neuer differentieller Abstände zu antworten, und zwar durch Binnendifferenzierung einerseits,⁷ durch Eroberungen und Kriege andererseits, unterliegt er dem Gesetz der Entropie. Im New York der vierziger Jahre fand Lévi-Strauss noch Türen in der Mauer der industriellen Zivilisation. „Heute, da man nicht mehr von Türen, kaum von Nischen zu träumen wagt, in die wir uns noch kauern könnten, erscheinen jene geradezu mythisch. Aber selbst diese Nischen sind zum Spieleinsatz in einer unbarmherzigen Konkurrenz zwischen denen geworden, die sich nicht mit einem Leben in einer Welt ohne heimliche Schatten oder Unregelmäßigkeiten abfinden können, deren Geheimnis nur einige Eingeweihte bewahren. Während diese Welt nach und nach ihre früheren Dimensionen verliert, fesselt sie uns an die einzig verbleibende: man wird sie vergeblich nach verborgenen Ausgängen absuchen“ (BF, 380). Die Geschichte ist für Lévi-Strauss der Prozeß, der die Menschheit ihrer Optionen beraubt. Nichts – und schon gar nicht die Anthropologie – vermöge, ihm Einhalt zu gebieten; dennoch obliege es ihr zu zeigen, daß selbst die eine Zivilisation eine andere sein und werden könnte.

Das Studium primitiver – oder kalter – Gesellschaften ist für Lévi-Strauss das Mittel, bis zu den Grundlagen aller Kultur vorzustoßen. Er interessiert sich für die Geschichte, aber nur „um in einer Art Rückwärtsgehen schließlich alles auszuschalten, was sie dem Ereignis oder der Reflexion verdankt“ (SA I, 38). Lévi-Strauss' Anthropologie nimmt von der Untersuchung primitiver Kulturen ihren Ausgang, und zwar nicht weil sie keine Geschichte besäßen, sondern insofern sie das Fundament aller Kultur kristallin verkörpern. [96/97]

318-323) und Norbert Wiener (vgl. *The Human Use of Human Beings*, S. 46f.) sind die wahren Paten Lévi-Strauss' „entropologischer“ Geschichtsphilosophie (vgl. NF, 217f.; TT, 408-413). [95/96]

7. Der Universalisierung des Okzidents steht gewissermaßen seine „Orientalisierung“ entgegen; zur Diversifizierung kultureller Muster im Innern westlicher Gesellschaften vgl. Maffesoli: *Le Temps des tribus*. [96/97]

Sartre und die Geschichte

Auch bei Sartre stehen Moral, Geschichte und Anthropologie in einem Begründungszusammenhang. 1960 schreibt er: „Unsere historische Aufgabe [...] besteht darin, den Zeitpunkt herbeizuführen, von dem aus die Geschichte nur noch einen einzigen Sinn besitzt und von dem aus sie darauf hinausläuft, in den konkreten Menschen, die sie gemeinsam machen, aufzugehen.“⁸ Sartres Anthropologie ist mit seiner nach 1945 vollzogenen Wende zum Marxismus verknüpft.⁹ Er erträumt sich die Transparenz von individueller Existenz und kollektiver Geschichte, will Marx' Forderung, die Menschen ihre Geschichte endlich aus freien Stücken machen zu lassen, erkenntnistheoretisch plausibilisieren, um ihr praktisch Nachdruck zu verleihen.

In *Marxismus und Existentialismus* vermerkt Sartre das von ihm und seiner Generation in der Zwischenkriegszeit empfundene Ungenügen an Frankreichs abstrakter und akademischer Philosophie; man habe nach Konkretem gehungert und gleichzeitig die Wahrheit des Marxismus praktisch erfahren.¹⁰ „Wir waren von zwei Prinzipien *zugleich* überzeugt, davon nämlich, daß einerseits der historische Materialismus die einzig gültige Interpretation der Geschichte an die Hand gebe und daß andererseits der Existentialismus die einzig konkrete Zugangsmöglichkeit zur Realität bil-

8. Sartre: *Marxismus und Existentialismus*, S. 74.

9. Schoch motiviert Sartres Interesse am Marxismus aus dessen Erfahrung der Okkupation und seiner Beteiligung am Widerstand heraus (vgl. *Marxismus in Frankreich*, S. 80-104); das mag richtig sein, unterschlägt aber die dezisionistische Spannung Sartres früher Philosophie, die nach politischer Füllung schrie.

10. Sartre und Lévi-Strauss gehören der gleichen Generation an, durchliefen während der zwanziger Jahre dasselbe Bildungssystem, studierten Philosophie im Schatten Bergsons und begegneten schließlich Marx. Das Denken Lévi-Strauss' und Sartres entspringt demselben Wunsch nach Konkretion und Objektivität. Zum intellektuellen Klima der Zwischenkriegszeit und der noch zu verdeutlichenden Komplementarität von Strukturalismus und Existentialismus vgl. Clarke: *The Foundations of Structuralism*, S. 6-33. Die Marx-Rezeption setzte in Frankreich erst in den späten zwanziger Jahren ein; wegen des Krieges und der deutschen Okkupation Frankreichs kam sie bereits zehn Jahre später wieder zum Stillstand. Von einer Entdeckung Marx' durch die französische Intelligenz läßt sich erst für die Zeit nach 1945 sprechen (vgl. Schoch: *Marxismus in Frankreich*).

de.“¹¹ Sartre beklagt, daß der ihm zeitgenössische Marxismus zum bloßen Schematismus erstarrt [97/98] sei, die lebendige Erfahrung und damit die Geschichte unterschlage. „Es ist wirklich einer der frappantesten Grundzüge unserer Epoche, daß die Geschichte ohne Bewußtsein ihrer selbst verläuft.“¹² Zwar sei der Marxismus die einzig gültige Philosophie der Geschichte, aber dennoch müsse er erst noch über deren Agenten, das heißt die konkreten Menschen aufgeklärt werden. Marxistische Anthropologie zu betreiben, heiße, die Subjektivität der Individuen als notwendiges Moment sich objektiv vollziehender Geschichte zu verstehen. Sartre will den Ablauf des Geschehens aus der jeder Reflexion und Handlung lebensweltlich zugrundeliegenden Matrix entwickeln und begründen. Sein philosophisches Spätwerk charakterisiert er als „dialektische[n] Versuch einer Reintegration der nicht *gewußten* Existenz ins Wissen als Grund“.¹³ Den Gang der Geschichte zu logifizieren, heißt für Sartre, die Struktur des Bewußtseins und seiner intentionalen Akte oder Handlungen zu erhellen. Damit schreibt er geschichtsphilosophisch das phänomenologische Projekt fort.¹⁴

Daß Sartre emphatisch nach einer *historischen* Anthropologie verlangt, darf nicht vergessen machen, daß er in seinen frühen Schriften nicht nur nicht historisch argumentierte, sondern der Geschichte geradezu feindlich gesonnen war. Er teilt diese Feindschaft mit einer ganzen Reihe französischer Intellektueller der Zwischenkriegszeit, deren Glaube an die Geschichte durch die Katastrophe des Ersten Weltkriegs erschüttert worden war.¹⁵ Zudem hatte die Geschichtswissenschaft, die Leitdisziplin des 19. Jahrhunderts, keine überzeugenden Erklärungen anzubieten, weshalb Europa in einem kontinentalen Krieg versinken konnte und wie derartigen Konflikten in Zukunft begegnet werden könnte.¹⁶ Dabei waren der Pessimismus und die Skepsis nur die Fassade einer Krise des Geschichtsbegriffs selbst. Foucault hat in seiner *Ordnung der Dinge* gezeigt, daß die im 19. Jahrhundert von Darwin und anderen entdeckte Historizität der Natur den Menschen, auf den

11. Sartre: *Marxismus und Existentialismus*, S. 21. Damit glättet Sartre seinen Denkweg, denn weder galt sein philosophisches Interesse vor dem Zweiten Weltkrieg dem Marxismus noch nahm er sich politischer Fragen an. [97/98]

12. Ebd., S. 27.

13. Ebd., S. 139.

14. Zur Einführung in die Phänomenologie und deren lebensweltliche wie historische Wende vgl. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*; aus soziologischer Perspektive Welz: *Kritik der Lebenswelt*.

15. Vgl. Valéry: *Die Krise des Geistes*.

16. Vgl. White: *The Burden of History*, S. 31-40.

die Geschichte bislang bezogen war, auf eigentümliche Weise enthistorisierte. Der Mensch erschien nicht länger als Subjekt der Geschichte.¹⁷ Jeder Versuch, die Geschichte zu fundamentalisieren, das heißt eine der Natur und dem [98/99] Menschen gemeinsame Historizität zu entdecken, führte nur noch tiefer in die historische Relativität hinein. „Die positive Erkenntnis des Menschen“, schreibt Foucault, „wird durch die historische Positivität des Subjekts, das erkennt, begrenzt, so daß der Augenblick der Endlichkeit in dem Spiel einer Relativität aufgelöst wird, der zu entgehen nicht möglich ist und die selbst als ein Absolutes gilt.“¹⁸ Die Geschichte, die im 19. Jahrhundert angetreten war, abstrakte Spekulation in konkretes Wissen zu überführen, bezahlte ihre neu gewonnene Nähe zum Gegenstand mit dem Verlust seiner Identität. Die Krise der Geschichte ist damit das unmittelbare Vorspiel zum Aufstieg und Erfolg der Anthropologie.¹⁹

Sartres literarischer Erstling, *Der Ekel* von 1938, bezeugt sein Mißtrauen gegenüber der Geschichte.²⁰ Die Hauptfigur des Romans, Antoine Roquentin, ist Historiker, der, ohne recht zu reüssieren, an einer Biographie über den (fiktiven) Marquis de Rollebon arbeitet. Daß Roquentin das Buch nicht gelingen will, liegt nicht an schlechten Quellen. „Da sind Briefe, Bruchstücke von Memoiren, geheime Berichte, Polizeiarchive. Beinahe zuviel. Aber was allen diesen Bekundungen fehlt, das ist: Festigkeit, Dichte.“ Roquentin vermag seinem Material keine Bedeutung abzuringen. „Langsam, träge, widerwillig reihen sich die Tatsachen in die zeitliche Ordnung, die ich ihnen geben will; aber diese Ordnung verharrt im Äußerlichen. Ich habe den Eindruck, eine reine Phantasiearbeit zu leisten.“²¹ Die Vergangenheit ist für ihn lediglich eine Reihe von „Bildfetzen“.²² „Alles, was nicht gegenwärtig war, existierte nicht. Ganz und gar nicht.“²³ Die Zeit ist eine Kette von Augenblicken, die nichts zusammenhält außer ihrer bloßen Folge. „Solange man lebt, passiert nichts. Die Szenerie wechselt, Leute kommen und gehen, das ist alles. Nie gibt es ein Beginnen. Tag schließt sich an Tag, ohne Sinn und Verstand, eine unaufklärliche und langweilige Addition.“²⁴ Immer wieder

17. Vgl. Foucault: Die Ordnung der Dinge, S. 440-442. [98/99]

18. Ebd., S. 446.

19. Vgl. Plessner: Die Stufen des Organischen, S. 4-25; Marquard: Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie‘.

20. Vgl. White: The Burden of History, S. 32f.

21. Sartre: Der Ekel, S. 24f.

22. Ebd., S. 50.

23. Ebd., S. 130.

24. Ebd., S. 58.

befällt Roquentin ein zunächst unerklärlicher Ekel. Erst als er beschließt, sein Buch nicht zu beenden, offenbart sich ihm die Existenz. „Rollebon ist tot. Antoine Roquentin ist nicht tot.“²⁵ Mehr noch: nur insofern Roquentin die [99/100] Vergangenheit von sich abschüttelt, existiert er. „Das Wesentliche ist das Zufällige. Die Existenz ist nicht – wenn man sie definieren will – das Notwendige. Existieren, das heißt einfach: *da sein*. Die Existierenden erscheinen, sie lassen sich antreffen, aber niemals kann man sie herleiten.“²⁶

Im Kern enthält *Der Ekel* bereits, was Sartre 1943 in *Das Sein und das Nichts*, seinem ersten großen philosophischen Wurf, entfalten wird. Ausgangspunkt des Existentialismus ist die schon von Kierkegaard und Stirner gegen Hegel ins Feld geführte Irreduzibilität des subjektiven Empfindens auf Ideen oder Begriffe.²⁷ Sartres Philosophie ist der ununterbrochene Versuch diese existentielle Erfahrung als in den Strukturen des Bewußtseins fundiert auszuweisen.²⁸ – Oder, wie Roquentin konstatiert: „Der Schmerz existiert nicht, denn nichts ist überflüssig an ihm: im Verhältnis zu ihm ist der gesamte Rest überflüssig. Der Schmerz *ist*. Und auch ich wollte *sein*. Ich habe sogar nur das gewollt. Überblicke ich mein Leben, so finde ich in all diesen Versuchen, die so beziehungslos scheinen, das gleiche Verlangen: die Existenz in mir auszutreiben, die Augenblicke ihres Fettes zu entkleiden, sie auszuwringen, auszutrocknen, mich zu reinigen, zu stählen.“²⁹ Die leidgetränkte Erfahrung der Existenz, der Schmerz, stellt Sartre vor ein Kant-sches Problem: „Die Existenz [...] hatte ihren unverfänglichen Charakter verloren: sie war der Teig der Dinge. [...] Die Verschiedenartigkeit der Dinge, ihre Individualität war nur ein äußerer Anschein, ein Firnis. Dieser Firnis war zuschanden, was blieb, waren monströse, weiche Massen, ungeordnet, nackt, von einer erschreckenden und obszönen Nacktheit.“³⁰ Der Schein der Dinge, ihre Erscheinung, ist nicht ihr Wesen; dennoch ist das Sein nur vermitteltst der Erscheinungen zu befragen. Sartres Lösung dieses klassischen Problems besteht in der ontologischen Fundierung des cartesianischen Cogito: Das Bewußtsein ist erkennendes Sein. Selbst die Erfahrung der Negativität – des Mangels, der Bedrohung, der Leere, des Nichts – bestätigt ihm die Positivität des Bewußtseins: „Um sich das Nichts vorzustellen,

25. Ebd., S. 139. [99/100]

26. Ebd., S. 175f.

27. Vgl. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche; Eßbach: Gegenzüge.

28. Vgl. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, S. 63-141.

29. Sartre: Der Ekel, S. 231.

30. Ebd., S. 171. [100/101]

mußte man schon hier, mitten in der Welt sein, die Augen weit geöffnet, lebend. Das Nichts war eine Idee in meinem Kopfe, eine existierende Idee, unsicher schwankend in dieser Unendlichkeit: dieses Nichts war nicht *vor* der Existenz gekommen, es war eine [100/101] Existenz wie viele andere und nach ihnen aufgetaucht.³¹ Einer der Tagebucheinträge Roquentins lautet schlicht: „Nichts. Existiert.“³²

Sartre verklammert das Sein und das Nichts durch ein transzendentes Ego. Das Nichts gilt ihm als nichtendes Sein und dadurch als Bedingung der Freiheit. Mit jeder Tat versucht sich der Mensch aus seiner Verstrickung ins Sein zu lösen. Aber der Leib, die Dinge und vor allem die anderen konterkarieren die vollkommene Freiheit. „Wir waren ein Häufchen Existierender, die sich genierten, die sich selbst im Wege standen; wir hatten nicht den geringsten Grund da zu sein.“³³ Für Sartre liegt die Subjektivität an der Kette des Seins. Der und das Andere sind Hemmschuh der Transzendenz. Doch anstatt sich zu fügen, kann man wählen. Roquentin befindet, „daß es nicht die allergeringste Existenzberechtigung gibt“. Sein Gegenüber erwidert: „Das Leben hat einen Sinn, wenn man ihm einen geben will. Zunächst muß man handeln, sich in eine Unternehmung stürzen. Wenn man darüber nachdenkt, sind die Würfel gefallen, man ist verpflichtet.“³⁴ Daß Roquentins Gegenüber ihn mit der schieren Notwendigkeit konfrontiert, sich entscheiden zu müssen, verrät die dezisionistische Leere Sartres früher Philosophie.

Erst nach 1945 stellt Sartre sich die ethische Frage, wie richtig zu handeln sei. Nun glaubt er, gerade der vormals von ihm geschmähten Geschichte die Kriterien moralischen Handelns entnehmen zu können, und stellt den Existentialismus in den Dienst der Revolution.³⁵ Sein Bekenntnis zum Marxismus sowie sein neuerdings affirmativer Bezug auf die Geschichte dürfen gleichwohl nicht darüber hinwegtäuschen, daß er sie wie die Handlung eines Subjekts als Entwurf zu denken versucht. „Als Flucht und Sprung nach vorn, als Verweigerung und Realisierung zugleich, hält der Entwurf die überschrittene [...] Realität fest und enthüllt sie zugleich: demzufolge ist Erkenntnis ein Moment selbst der rudimentären *Praxis*.“³⁶ Jede Handlung – jede Wahl, jede Entscheidung oder jedes Überschreiten einer Situation –

31. Ebd., S. 180.

32. Ebd., S. 140.

33. Ebd., S. 172.

34. Ebd., S. 151.

35. Vgl. Sartre: *Materialismus und Revolution*.

36. Sartre: *Marxismus und Existentialismus*, S. 76. [101/102]

bricht mit Vorhandenem und ordnet es neu. Jeder Akt negiert das Sein und formt das Nichts. „Das ständige Erzeugen seiner selbst durch die Arbeit und die *Praxis* ist unsere [...] Grundstruktur: sie ist kein Wille, kein Bedürfnis und keine Leidenschaft, sondern unsere Bedürfnisse ebenso wie unsere Leidenschaften und [101/102] selbst der abstrakteste unserer Gedanken haben an dieser Struktur teil: sie sind stets *außer-sich-hin-auf*...“³⁷ Hinter oder vielmehr in Sartres Begriff der Praxis verbirgt sich der der Existenz. Sich am Marxismus zu orientieren, heißt für ihn folglich, weniger seine Philosophie zu historisieren, als vielmehr die Geschichte existentialistisch zu interpretieren.

Sartre schickt sich an, den historischen Materialismus zu subjektivieren. Sein Spätwerk ist eine Anstrengung mehr, die Entfremdung zu revidieren. „Der Marxismus ist die sich bewußt werdende Geschichte selbst“, schreibt er 1960 in der Einleitung zur *Kritik der dialektischen Vernunft*.³⁸ Das Dilemma bestehe darin, daß der Marxismus zwar als einzige Philosophie die materiellen Bewegungsgesetze der Geschichte erfasse, aber zugunsten eines blinden Determinismus weder dem Subjekt noch dem Ereignis Rechnung trage. „Vor allem hat der historische Materialismus das paradoxe Kennzeichen, daß er gleichzeitig die einzige Wahrheit der Geschichte und eine totale Unbestimmtheit der Wahrheit ist. Diese totalisierende Idee hat alles begründet außer ihrer eigenen Existenz.“³⁹ Mit anderen Worten, die von Marx begriffene Logik der Geschichte habe eine Anthropologie im Sinne einer Einsicht der Menschen in die von ihnen geschaffenen Verhältnisse sehr wohl möglich gemacht, eine Anthropologie allerdings, die es erst noch zu entwickeln gelte.⁴⁰ Was Sartre mit seinen, wie er sagt, „Prolegomena zu einer jeden künftigen Anthropologie“ bezweckt,⁴¹ präzisiert er vier Jahre nach deren Erscheinen in einem Gespräch: „Der Mensch der Anthropologie ist Objekt, der Mensch der Philosophie ist Subjekt-Objekt. Die Anthropologie

37. Ebd., S. 120.

38. Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 41.

39. Ebd., S. 19.

40. Sartres *Kritik* steht damit in der Tradition Georg Lukács'. Wenn letzterer darauf insistiert, daß die Originalität des Marxismus weniger in der Erkenntnis der ökonomischen Triebkräfte der Geschichte als vielmehr im Gesichtspunkt der Totalität zu suchen sei (vgl. Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 39), so macht er damit kenntlich, daß erst mit der durch den Wert verallgemeinerten Vergesellschaftung der Mensch – genauer: das Proletariat – zum Subjekt-Objekt und damit die Wissenschaft vom totalen Menschen denkbar werde.

41. Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 68.

betrachtet den Menschen als Objekt, das heißt Menschen, die Subjekte sind – Ethnologen, Historiker, Analytiker –, betrachten den Menschen als Studienobjekt. Der Mensch ist für den Menschen Objekt, kann nicht umhin, es zu sein. [...] Das Problem besteht darin, ob wir in der Objektivität seine Wirklichkeit ganz erfassen.“⁴² [102/103] Sartre unterscheidet also zwischen der Anthropologie als positiver Wissenschaft und der Philosophie. Die spezifisch philosophische, das heißt jedoch die absolute Frage aller Reflexion lautet für ihn: „Wie muß ein Objekt beschaffen sein, damit es sich als Subjekt begreifen kann (der Philosoph ist Teil dieser Frage), und wie muß ein Subjekt beschaffen sein, damit wir es als Quasi-Objekt verstehen können (und letztlich als Objekt)? [...] Die Entwicklung der Anthropologie wird, selbst wenn sie“ – wie es Lévi-Strauss vorschwebt – „alle Disziplinen in sich vereint, die Philosophie niemals abschaffen, insofern diese den *homo sapiens* selbst befragt und eben deswegen ihn vor der Versuchung bewahrt, alles zu *objektivieren*.“⁴³ Die Objektivierung des Menschen sei unvermeidlich, solange es sich darum handele, positive Aussagen, sei es über die physiologischen Funktionen seines Organismus oder über sein Verhalten als Mitglied einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe, zu formulieren; aber sie wird für Sartre zum Skandalon, sofern es der anthropologischen Reflexion, sprich: der Philosophie, nicht gelingt, ihn als Subjekt zu begreifen und anzuerkennen. Was Sartre am Strukturalismus stört, „ist die Tatsache, daß die dialektische Kehrseite verschwiegen und die Geschichte niemals als Produzent der Strukturen gezeigt wird. [...] Betrachten wir den Menschen als Objekt des radikalen Strukturalismus, so fehlt eine Dimension der *Praxis*.“⁴⁴ Strukturen sind für Sartre nichts anderes als ein Trägheitsmoment menschlichen Handelns, die es für die anthropologische Reflexion in ihrer Konstitution wie Desintegration zu verstehen gelte. „Wesentlich ist nicht, was man aus dem Menschen gemacht hat, sondern das, *was er aus dem macht, was man aus ihm gemacht hat*. Was man aus dem Menschen gemacht hat, das sind Strukturen, signifikante Ensembles, die von den Sozialwissenschaften untersucht werden. Das, was er macht, das ist die Geschichte selbst.“⁴⁵ [103/104]

42. Sartre: Die Anthropologie, S. 78. [102/103]

43. Ebd., S. 81f.

44. Ebd., S. 80.

45. Sartre répond, S. 95. [103/104]

Die existentialistische Kritik des Strukturalismus

Es ist Lévi-Strauss, der im letzten Kapitel seines 1962 erschienenen Buches über *Das Wilde Denken* die Polemik entfesselt. Für ihn ist Sartres zwei Jahre vorher veröffentlichte *Kritik der dialektischen Vernunft* der Fehdehandschuh. Aus seiner Abneigung gegen die Philosophie im allgemeinen und den Existentialismus im besonderen hatte Lévi-Strauss allerdings schon vor Erscheinen der Sartreschen *Kritik* keinen Hehl gemacht. „Die Phänomenologie stieß mich ab, insofern sie eine Kontinuität zwischen der Erfahrung und dem Realen postuliert. Denn von meinen drei Lehrmeisterinnen“ – Lévi-Strauss nennt den Marxismus, die Psychoanalyse und die Geologie – „hatte ich gelernt, daß der Übergang zwischen beiden Ordnungen diskontinuierlich verläuft, da die eine die andere umfaßt und erklärt; daß man, um zum Realen zu gelangen, zunächst die Erfahrung verwerfen muß, um sie später in einer objektiven, von jeder Sentimentalität gereinigten Synthese wieder zu integrieren. Was die Bewegung des Denkens angeht, die sich im Existentialismus entfaltete, so schien sie mir das Gegenteil einer legitimen Reflexion zu sein, weil sie den Illusionen der Subjektivität so sehr entgegen kommt“ (TT, 51). Zwei für das gesamte Denken Lévi-Strauss' wichtige Themen klingen hier an: die Opposition von Natur und Kultur sowie die Dezentrierung des Subjekts.

Daß Lévi-Strauss sich ein Vierteljahrhundert später versöhnlich zeigt und erklärt, die Polemik sei dem zufälligen Erscheinungsdatum zweier Bücher geschuldet (vgl. NF, 170), darf nicht vergessen machen, daß er noch 1971 im „Finale“ seiner *Mythologica*, dem, wie er schreibt, „Kommentar zu einem abgeschlossenen Werk, aus dem der Verfasser [...] seine eigenen Lehren zu ziehen sich bemüht“ (M IV, 738), heftige Streiche gegen Sartre und den Existentialismus führt. Er geißelt die Philosophie des Existentialismus, „jenes sich selbst bespiegelnden Unternehmens, in dem der zeitgenössische Mensch sich nicht ohne Einfalt im Zwiegespräch mit sich selbst abkapselt und vor sich selbst in Ekstase fällt“, dafür, sich abzuschneiden „von einer wissenschaftlichen Erkenntnis, die man verachtet, und einer realen Menschheit, deren historische Tiefe und ethnographische Dimension man verkennt, um sich eine geschlossene und private kleine Welt einzurichten: ideologisches *Café du Commerce*, in dem Stammgäste, zwischen den vier Wänden einer menschlichen Lage gefangen, die nach dem Muster einer Sonderge-

sellschaft zugeschnitten ist, unentwegt lokale Probleme wiederkauen, über die hinaus- [104/105] zusehen die verräucherte Atmosphäre ihres dialektischen Tabakkollegiums sie hindert“ (M IV, 750).

Sartre hingegen reitet vor 1960 keine Attacken gegen die strukturelle Anthropologie; im Gegenteil: Sartres theoretische Wegbegleiterin und Lebensgefährtin Simone de Beauvoir behauptet gar eine Übereinstimmung Lévi-Strauss' *Elementarer Strukturen der Verwandtschaft* mit den Thesen des Existentialismus und feiert das Buch als gelungene Versöhnung des Denkens Hegels und Engels'.⁴⁶ Bemerkenswert ist, daß Sartre selbst in seiner *Kritik* Lévi-Strauss nirgends direkt angreift und sich dort, wo er ihn zitiert, nur positiv auf ihn beruft. Die einzige Stelle, an der er seine theoretische Differenz zum Strukturalismus auf Lévi-Strauss bezieht, findet sich in einem 1966 veröffentlichten Interview: „Der Strukturalismus, so wie Lévi-Strauss ihn begreift und praktiziert, hat, insofern er sich nicht auf bereits konstituierte Systeme wie etwa die Mythen beschränkt, viel zur aktuellen Diskreditierung der Geschichte beigetragen. [...] Die Geschichte erscheint als ein rein passives Phänomen, sei es, daß die Struktur von Anfang an die Keime des Todes in sich trägt, sei es, daß ein äußeres Ereignis sie zerstört. [...] Ich bezweifle weder die Existenz von Strukturen noch die Notwendigkeit, ihre Mechanismen zu untersuchen. Aber die Struktur ist für mich bloß ein Moment des Praktisch-Inerten. Sie ist das Resultat einer Praxis, die ihre Akteure überschreitet. Jede menschliche Schöpfung hat ihre passive Seite: aber das heißt nicht, das sie ihr gänzlich unterliegt. [...] Für mich ist der Mensch das Produkt der Struktur, aber nur insofern er sie überschreitet.“⁴⁷

Das klingt moderat. Dennoch gilt es, den Ernst und die Tragweite der Polemik zwischen Lévi-Strauss und Sartre zu erfassen. Es geht um die Frage, *was* Anthropologie bedeute und *wie* sie möglich sei. Gestritten wird um einen bestimmten Modus der Erkenntnis des Menschen. Nämlich: welche Rolle spielt die Geschichte – der Wandel und das Werden – oder mit einem anderen Wort: die Praxis für den Begriff des Menschen? Und was leistet demgegenüber eine synchrone, eben strukturelle Anthropologie? Weder Lévi-Strauss noch Sartre leugnet die Möglichkeit historischen beziehungsweise strukturalen Wissens, aber für beide Theoretiker stehen Geschichte und Struktur in einem gewissen Ausschließlichkeitsverhältnis zueinander.

46. [105] Vgl. Beauvoir: *Structures élémentaires de la parenté*, S. 949.

47. Sartre répond, S. 89f. [105/106]

Liest man das Kapitel „Geschichte und Dialektik“ aus dem *Wilden Denken*, so stellt sich zunächst der Eindruck ein, Lévi-Strauss ringe mit Sartre [105/106] um die Definition von Begriffen. Ihr Streit dreht sich um den Geltungsbereich zweier Rationalitätstypen, der analytischen und der dialektischen Vernunft, und ihr Verhältnis zueinander. Sartre benutzt die auf Hegels Differenzierung von Verstand und Vernunft zurückgehende Unterscheidung von analytischer und dialektischer Vernunft, um sein eigenes dialektisches Vorgehen vom analytischen Verfahren der positiven Wissenschaften abzuheben. Die analytische Vernunft klassifiziere, operiere formal-logisch und formuliere Gesetze, während die dialektische Vernunft um die Relativität positiven Wissens wisse und die Bewegung der Erkenntnis selber sei. Die analytische Vernunft ist für Sartre „eine synthetische Umformung, der sich das Denken selbst unterzieht. Es muß sich nämlich zum Ding machen und sich selbst in die Exteriorität lenken, um zur *natürlichen* Umwelt zu werden, in der der von ihm untersuchte Gegenstand sich *an sich* bestimmt als ein von außen bedingter.“⁴⁸ Die analytische Vernunft wäre also eine absichtsvolle Beschränkung des Denkens auf die als äußerlich gesetzte Natur. Lévi-Strauss wirft Sartre vor, die dialektische Vernunft der analytischen für überlegen zu erklären und ihr eine „Realität *sui generis*“ zu attestieren. Für ihn ist die dialektische Vernunft demgegenüber nichts als „der unaufhörlich verlängerte und verbesserte schmale Steg, den die analytische Vernunft über einen Abgrund baut, dessen anderes Ufer sie nicht kennt und von dem sie doch weiß, daß es existiert, sollte es auch beständig weiter in die Ferne rücken. Der Begriff der dialektischen Vernunft umfaßt somit die ständigen Anstrengungen, die die analytische Vernunft unternehmen muß, um sich zu erneuern.“ Nach Lévi-Strauss fußt „die Unterscheidung der beiden Arten der Vernunft nur auf dem zeitweiligen Abstand, der die analytische Vernunft vom Verständnis des Lebens trennt“ (WD, 282f.). Das Begründungsverhältnis der zwei Rationalitätstypen wird von Lévi-Strauss invers zur Beziehung von analytischer und dialektischer Vernunft bei Sartre gefaßt. „Die dialektische Vernunft“, sagt Sartre, „gibt der Welt (der menschlichen oder der totalen) Gesetze und definiert sie so, wie sie sein muß, damit dialektische Erfahrung möglich ist. [...] Die dialektische Vernunft [...] ist die Vernunft, die sich in der Welt und durch sie konstituiert.“⁴⁹

48. Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft, S. 60.

49. Ebd., S. 21. [106/107]

Das erkenntnistheoretische Problem nach der Marxschen Kritik an Hegel besteht für Sartre darin, zum einen auf der Irreduzibilität des Seins auf das Wissen beharren zu müssen, zum anderen aber an der dialektischen Vermittlung beider Bereiche festhalten zu wollen. „Wenn das Denken nicht mehr das Ganze ist, sieht es seiner eigenen Entfaltung zu wie einer empirischen Folge von Momenten, und diese Erfahrung liefert ihm das Erlebte als Kontingenz und nicht als Notwendigkeit.“⁵⁰ Schon hier zeigt sich, worum es Sartre in seiner *Kritik* letztlich zu tun ist, nämlich den Gang der Geschichte in seiner *Notwendigkeit* zu verstehen und somit den ihr unterstellten Sinn zu begreifen.⁵¹ Was er ablehnt, ist die seitens des „transzendentalen Materialismus“ – als dessen Theoretiker er Friedrich Engels und Pierre Naville namhaft macht – vorgeschlagene Lösung des Widerspruchs von Sein und Wahrheit, nämlich „dem Denken selbst jede dialektische Tätigkeit ab[zu]sprechen, es in der universalen Dialektik auf[zu]lösen, den Menschen durch seine Auflösung im Universum einfach aus[zu]schalten. Auf diese Weise können sie die Wahrheit durch das Sein ersetzen. Es gibt keine *Erkenntnis* im eigentlichen Sinne mehr; das Sein *manifestiert sich nicht mehr*, [...] es entwickelt sich nach seinen eigenen Gesetzen. Die Dialektik der Natur ist die Natur ohne den Menschen.“⁵² Sartre empört sich nicht allein über die Eskamotage des Subjekts aus der Welt, sondern er sieht den transzendentalen Materialismus darüber hinaus in einem logischen Paradox gefangen: Wenn das menschliche Denken bloße Natur ist, ein Ding unter Dingen, ist alle Erkenntnis nur passive Empfängnis. Das bedeutet aber, daß ein Denken, daß dieses Dingbezugs inne wird, vor sich selbst keine Rechenschaft ablegen kann. In den Worten Sartres: „Da sind wir also [...] mit zwei Denkweisen ausgerüstet, von denen keine *uns* denken kann, noch *sich* denken: Denn die eine, die passiv, feststehend, diskontinuierlich ist, gibt sich als eine Erkenntnis aus und ist nur eine verzögerte Wirkung äußerer Ursachen: und die andere, die aktiv, synthetisch und ‚destituiert‘ ist, kennt sich selber nicht und betrachtet in totaler Immobilität eine Welt, in der das Denken nicht existiert. Tatsächlich haben unsere Doktrinäre das wirkliche Begreifen der Notwendigkeit durch eine eigenartige Entfremdung ersetzt, die ihnen ihr *eigenes erlebtes Denken* als Gegenstand eines Universalbewußtseins präsen-

50. Ebd., S. 25.

51. Vgl. ebd., S. 77.

52. Ebd., S. 27.

tiert und es ihrer eigenen Reflexion *als dem Denken des Anderen* unterwirft.⁵³

Lévi-Strauss verstand den Angriff; er schreibt: „Dem Vokabular Sartres zufolge sind wir also als transzendentaler Materialist [...] zu definieren [...], da die dialektische Vernunft für uns nicht *etwas anderes* ist als die analytische Vernunft und als das, worauf die absolute Originalität einer menschlichen Ordnung gründen würde, sondern *etwas Zusätzliches in* der analytischen Vernunft; nämlich ihre Bedingung, die erforderlich ist, damit sie die Auflösung des Menschlichen in Nichtmenschliches zu unternehmen wagt. [...] Wir meinen, daß das letzte Ziel der Wissenschaften vom Menschen nicht das ist, den Menschen zu konstituieren, sondern das, ihn aufzulösen.“ Lévi-Strauss postuliert, „die Kultur in die Natur und schließlich das Leben in die Gesamtheit seiner physikochemischen Bedingungen zu reintegrieren.“ Und in einer Fußnote fügt er hinzu: „Der Gegensatz von Natur und Kultur, auf dem wir früher insistierten, scheint uns heute vor allem einen methodologischen Wert zu haben“ (WD, 283f.). Für Sartre hingegen sind Natur und Kultur zwei heteronome ontologische Register. „Was wir Freiheit nennen, ist die Unzurückführbarkeit der Ordnung der Kultur auf die der Natur“, schreibt er in *Marxismus und Existentialismus*.⁵⁴ Das vermittelnde Moment von Sein und Denken ist für Sartre das menschliche Handeln; es ist die Praxis, *in* und *aus* der allein Wahrheit gewonnen werden kann. „Wenn die Dialektik eine Vernunft und nicht ein blindes Gesetz sein soll, muß sie sich jedoch selbst als eine unüberschreitbare Intelligibilität erweisen.“⁵⁵ Das heißt nichts anderes, als daß Handeln und Verstehen im Grunde eins sind. Oder: „Niemand kann die Dialektik entdecken, wenn er ‚*außerhalb*‘ des betrachteten Gegenstands bleibt. [...] Die Dialektik als lebendige Logik der Aktion kann sich keiner kontemplativen Vernunft erschließen. Sie erschließt sich bei ablaufender Praxis und als eines ihrer notwendigen Momente.“⁵⁶

Es ist nicht nötig, die von Sartre in dialektischen Stufen entwickelte Konstitution von Sozialwelt und Geschichte in ihren einzelnen Momenten nachzuvollziehen.⁵⁷ Nur soviel sei gesagt, daß nach Sartre die Geschichte

53. Ebd., S. 31. [107/108]

54. Sartre: *Marxismus und Existentialismus*, S. 121.

55. Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 38.

56. Ebd., S. 39f.

57. Vgl. dazu ausführlich Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, S. 106-121. [108/109]

ihren logischen Anfang in der Erfahrung des Mangels durch den einzelnen Organismus nimmt. Durch zielgerichtetes Handeln, durch die Bearbeitung der materiellen Umwelt überwindet der Organismus einerseits den akuten, als Bedrohung erfahrenen Mangel, aber nur, um sich andererseits auf erhöhter Stufe erneut der Negativität, einer bereits vermittelten Form des Mangels, ausgesetzt zu finden: nämlich der Gestalt des anderen. Allerdings kann die Erfahrung des Mangels ebenso zur Vereinigung mit anderen wie zu deren Vernichtung führen. Die entstehenden Kollektive tragen die Möglichkeit ih- [108/109] res Zerfalls in sich, insofern die Knappheit nicht wirklich besiegt ist. Kollektive charakterisiert Sartre durch ihre Serialität, das heißt, daß jeder jedem ein anderer, also austauschbar ist; was die Serie der Individuen dennoch zusammenhält, ist ihr gemeinsames Interesse an einem äußeren Gegenstand oder materiellen Zweck. Dort, wo Gesellschaftlichkeit als Zwang der Verhältnisse erfahren wird, erstarrt jedoch die Dialektik. Dieses Moment der Trägheit nennt Sartre das Praktisch-Inerte. In dem Maße aber, wie die Individuen in der Materialität die Spuren ihres eigenen Tuns entdecken, anders gesagt, die Materialität als materialisierte Praxis begreifen, wird das Praktisch-Inerte selbst zur Peripetie im Drama der Geschichte. Die Serialität des Kollektivs kann also jederzeit unter äußerem Druck zerbrechen. Die dann geforderte gemeinsame Praxis der Individuen überwindet die passive Totalität der Vielen und verwandelt das Kollektiv in eine fusionierende Gruppe. Sartre schreibt: „Ich komme zur Gruppe als ihre Gruppentätigkeit, und ich konstituiere sie in dem Maß als Tätigkeit, wie die Gruppe zu mir kommt als meine Gruppentätigkeit, als meine eigene *Gruppenexistenz*. Was die Interioritätsspannung“ – Sartre versteht darunter sowohl die dialektische Intelligibilität als auch die Intelligibilität der Dialektik – „zwischen der Gruppe (ohne mich) und *mir, der ich drin bin*, kennzeichnet, ist die Tatsache, daß wir gleichzeitig, einer für den anderen und einer durch den anderen, in der Wechselseitigkeit von Quasi-Objekt und Quasi-Subjekt stehen.“⁵⁸ Freiheit und Notwendigkeit des Handelns werden eins. Sobald der äußere Druck allerdings nachläßt und die freie Praxis in Trägheit versinkt, ist die Gruppe gezwungen, sich von innen zu stabilisieren, das heißt sich Formen oder *Strukturen* zu geben. Obwohl sie ein Moment der Trägheit sind, sind diese Formen, als menschengemachte, die Bedingung ihrer Überschreitung und damit der Geschichte.

58. Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft, S. 399. [109/110]

Dieser kursorische Nachvollzug des Gedankengangs der *Kritik der dialektischen Vernunft* war notwendig, weil Sartres Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus erst auf der Grundlage seiner Dialektik der Gruppe ihren systematischen Stellenwert gewinnt. Sartre nimmt Lévi-Strauss' *Elementare Strukturen der Verwandtschaft* zum Anlaß, das Verhältnis von Praxis und Intelligibilität zu erläutern. Damit rückt der epistemologische Stellenwert der Struktur ins Zentrum der Kontroverse zwischen Lévi-Strauss und Sartre. Letzterer schreibt: „Das Werk von Lévi-Strauss bietet vor allem einen wichtigen Beitrag zum Studium dessen, was man *Strukturen* nennt, jener merkwürdigen internen, gleichzeitig organisierten und organisierenden Realitäten – [109/110] synthetische Produkte einer praktischen Totalisierung und Gegenstände, die immer einer analytischen und strengen Studie zugänglich sind, Kraftlinien einer Praktik für jedes gemeinsame Individuum und feste Verbindungen dieses Individuums mit der Gruppe durch die ständigen Veränderungen des einen und der anderen hindurch, anorganisches Gerüst und bestimmte Machtbefugnisse eines jeden über jeden, kurz, Faktum und Recht zusammen, mechanische Elemente und gleichzeitig Ausdrücke einer lebendigen Integration in die vereinigende Praxis – jener gegensätzlichen Spannung zwischen Freiheit und Trägheit.“⁵⁹

Wie im vorherigen Kapitel gezeigt, postuliert Lévi-Strauss Strukturen, die unsere Verwandtschaftsverhältnisse regieren, auch ohne daß wir notwendigerweise ein Bewußtsein dieser Regeln besitzen. Anders gesagt, die Verwandtschaft bildet Systeme, ohne daß diese von den Individuen kalkuliert worden wären. Das Inzestverbot muß deshalb nach Lévi-Strauss als Ausdruck bestimmter „Grundstrukturen des menschlichen Geistes“ angesehen werden; Strukturen sind für ihn also geistige Zwänge und keine praktischen Verhältnisse (vgl. ES, 148).

Sartre nun untersucht und betrachtet die Strukturen der Gruppe unter drei verschiedenen Aspekten: zunächst als „praktische Notwendigkeit“, dann als „analytische Notwendigkeit und synthetische Macht“ und schließlich als „Idee der Gruppe“. Für Sartre bilden sich innerhalb einer Gruppe Strukturen, um ihren Zusammenhalt über den Zeitpunkt der Fusion hinaus zu gewährleisten. „Wir werden also diese Strukturen ‚die Notwendigkeit der Freiheit‘ nennen, insofern ihre anorganische Materialität von der Gruppe verinnert und bearbeitet worden ist. [...] Trotzdem darf man nicht übersehen, daß dieses Gerüst von allen gemeinsamen Individuen getragen wird und daß

59. Ebd., S. 510f.

die Gruppe als totalisierende Aktion immer die Möglichkeit hat, unter dem Druck neuer Umstände das Gerüst ganz in sich aufzulösen.“⁶⁰ Unter diesem Aspekt ist die Struktur Teil des Praktisch-Inerten oder notwendig verdinglichte Praxis. Notwendig deshalb, um beim Beispiel der Heiratsregeln zu bleiben, weil die Struktur nur dann ihren Zweck, die Gruppe zu stabilisieren, erfüllt, wenn die Generation der Kinder auf den der Elterngeneration gleichen Tauschmodus ihrer Ehepartner verpflichtet wird. Zweitens, so Sartre, „können wir sagen, daß die Struktur ein doppeltes Gesicht hat: sie ist eine analytische Notwendigkeit und eine synthetische Macht.“ Die Struktur ist Resultat einer [110/111] Praxis und als praktische Notwendigkeit gleichzeitig deren Rahmen. Dennoch „ist die Notwendigkeit nur der äußere Aspekt dieser frei geschaffenen Trägheit, oder, wenn man will, sie ist der Index dieser Trägheit, wie sie in Exteriorität gesehen wird, sei es von einem Beobachter, der der Gruppe nicht angehört, sei es von einer spezialisierten Untergruppe, die analytische Verfahrensweisen und Zeichen benutzt, um bestimmte Verteilungsprobleme zu behandeln.“⁶¹ Analytische Notwendigkeit ist die Struktur, insofern die Gruppe zum Gegenstand wissenschaftlicher Beschreibungen oder politischer Gestaltung gemacht wird. Mit anderen Worten, für Lévi-Strauss, der das Heiratsverhalten ihm fremder Gesellschaften untersucht, ist die Struktur eine analytische Notwendigkeit. Ebenso sehr aber ist die Struktur eine synthetische Macht, das heißt, sie „ist spezifische Beziehung der Glieder einer Wechselbeziehung zum Ganzen und untereinander durch die Vermittlung des Ganzen. Und das Ganze als ablaufende Totalisierung ist in jedem als Einheit der verinnerten Vielheit und *nirgendwo anders*.“⁶² Sartre unterstreicht damit deutlich den empirischen Charakter von Strukturen. Drittens schließlich ist die Struktur auch „Idee der Gruppe“. Ich habe oben schon darauf hingewiesen, daß Sartre auf der Einheit von Handeln und Verstehen insistiert, so daß „die Struktur, wenn man sie in Abstraktion als Erkenntnis betrachten darf, nichts anderes ist als die Idee, die die Gruppe über sich selbst hervorbringt“. Sartre behauptet also, daß die Ideologie der Gruppe ihre materielle Basis widerspiegeln. Er schreibt: „Die materielle Organisation der Gruppe ist eins mit der Organisation ihres Denkens.“⁶³ Das hat entscheidende Folgen für die Intelligibilität der Struktur.

60. Ebd., S. 520. [110/111]

61. Ebd., S. 522.

62. Ebd., S. 530.

63. Ebd., S. 531.

Wir begegnen der Differenz von dialektischer und analytischer Vernunft hier wieder. Dialektische Vernunft heißt: „Auf dieser – immer noch praktischen Stufe – besitzt die Gruppe durch jedes gemeinsame Individuum eine stillschweigende Erkenntnis ihrer selbst. Von dieser Evidenz sind diejenigen ausgeschlossen, die ihre Ziele nicht teilen.“⁶⁴ Anders gesagt, jeder Blick von außen bleibt scheinbar. Fremdverstehen ist nach Sartre unmöglich. Kein Ethnologe wäre je in der Lage, eine fremde Kultur zu begreifen. Wenn Lévi-Strauss in den *Elementaren Strukturen* beispielsweise davon berichtet, daß die Eingeborenen von Ambrym ihrem Ethnologen Deacon Diagramme in den Sand zeichneten, um ihr Heiratssystem zu erläutern (vgl. ES, 203), dann [111/112] ist das Sartres Ansicht nach weder ein Beweis für die Möglichkeit des Fremdverstehens noch für die Fähigkeit der Wilden, dialektisch zu denken, sondern lediglich eine Illustration analytischer Vernunft. Er schreibt: „Ich habe dargelegt, daß die analytische Rationalität von der synthetischen Rationalität überschritten wird und integriert werden kann, aber wir wissen auch, daß das Gegenteil nicht zutrifft. [...] Der Entschluß, aus dem Verwandtschaftssystem einen fabrizierten und anorganischen Gegenstand zu machen (die gezeichneten Linien auf dem Boden), entspricht [...] bei dem Eingeborenen einem praktischen Versuch, mit Unterstützung der anorganischen Materialität die Strukturen in Form inerte und abstrakter Schemata hervorzubringen. [...] Diese Konstruktion ist natürlich kein Denken: sie ist eine manuelle Arbeit, die von einer synthetischen Erkenntnis, die sie nicht ausdrückt, kontrolliert wird.“⁶⁵ – Mag sein, daß Sartre im Werk Lévi-Strauss’ „einen wichtigen Beitrag zum Studium dessen“ sieht, „was man *Strukturen* nennt“; aber es ist für ihn ein bloß analytisches Wissen, das dem Verständnis der eigenen Geschichte und Gesellschaft äußerlich bleibt. Kurz, Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft* ist eine radikale Absage an die Ethnologie als Grundlage anthropologischer Reflexion.

Lévi-Strauss’ Entgegnung

Die Schärfe der Reaktion Lévi-Strauss’ wird jetzt plausibel. Der Streit dreht sich nur scheinbar um die Definition und den Geltungsbereich von Begriff-

64. Ebd., S. 532. [111/112]

65. Ebd., S. 534.

fen. Im Zentrum der Debatte stehen vielmehr erkenntnistheoretische Probleme und damit verbunden die Frage, ob die Anthropologie geschichtsphilosophisch oder wissenschaftlich begründet werden müsse.⁶⁶ Der Stellenwert des Fremden zum Verständnis des Eigenen, die Rolle der Erfahrung im Erkenntnisprozeß und der epistemologische Status von Strukturen werden von Lévi-Strauss und Sartre kontrovers beurteilt.

Für Lévi-Strauss ist die Ethnologie, die Wissenschaft vom Fremden, das „Prinzip jeder Forschung [...], während sie für Sartre ein Problem aufwirft“: [112/113] Nämlich „was kann man mit ‚Völkern ohne Geschichte‘ anfangen, wenn man den Menschen durch die Dialektik und die Dialektik durch die Geschichte definiert hat“ (WD, 285f.)? Lévi-Strauss verkehrt den universalistischen Anspruch, „die *Wahrheit der Geschichte* herauszufinden“,⁶⁷ in die Partikularität der Sartreschen Philosophie. „Auch zeigt der Ausblick, den sich Sartre über die Welt und den Menschen verschafft, jene Enge, an der man herkömmlicherweise die geschlossenen Gesellschaften zu erkennen liebt. Die Beharrlichkeit, mit der er unter weidlicher Zuhilfenahme willkürlicher Kontraste zwischen dem Primitiven und dem Zivilisierten einen Unterschied setzt, spiegelt, in kaum nuancierter Form, den fundamentalen Gegensatz, den er zwischen dem Ich und dem Anderen postuliert. Und doch wird dieser Gegensatz im Werk Sartres nicht viel anders formuliert, als ein melanesischer Wilder es täte, während die Analyse des Praktisch-Inerten ganz schlicht die Sprache des Animismus restauriert.“ Und in einer Fußnote ergänzt er: „Gerade weil man alle diese Aspekte des Denkens in der Philosophie Sartres wiederfindet, scheint sie uns unfähig, es zu beurteilen: aus der Tatsache allein, daß sie uns dessen Äquivalent bietet, schließt sie es aus“ (WD, 287).

Diese Kritik enthält ein Paradox, auf das Raymond Aron aufmerksam gemacht hat.⁶⁸ Sartre ähnelt den Wilden, die den anderen nicht als Gleichen anerkennen, insofern er sie den Zivilisierten gegenüberstellt. Aber der Ethnologe beziehungsweise Lévi-Strauss begreift seinerseits sowohl Sartre als auch die Wilden nur in dem Maße, wie er zwischen sich und ihnen differenziert. Wenn es also stimmt, wie Lévi-Strauss behauptet, daß Sartres Philo-

66. Zur Geschichte des seit Durkheim gespannten und erst in den letzten Jahren einer fruchtbaren Auseinandersetzung gewichenen Verhältnisses von *Anthropologie und Geschichtswissenschaft in Frankreich* vgl. den gleichnamigen Aufsatz Lencluds. [112/113]

67. Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft, S. 53.

68. Vgl. Aron: *Le Paradoxe de même et de l'autre*, S. 944f.

sophie das wilde Denken nicht versteht, weil sie dessen Entsprechung ist, folgt daraus, daß der Ethnologe das Denken der Wilden nur insofern begreift, als er sich von ihnen unterscheidet. Dieses Paradox entspricht übrigens der Kritik Sartres am transzendentalen Materialismus; Sartre hatte argumentiert, dieser könne die Möglichkeit von Erkenntnis nicht begründen, weil einmal das Denken als Naturding aufgefaßt werde, diese Ansicht zum anderen aber einen Standort des Bewußtseins außerhalb der Natur voraussetze. Aron resümiert: „Lévi-Strauss [...] unterhält ambivalente Beziehungen zur Philosophie. Je mehr der Empirie verpflichtete Ethnologen ihn als Philosophen behandeln, desto nachdrücklicher insistiert er auf der Wissenschaftlichkeit seines Vorgehens. Aber was garantiert die Wissenschaftlichkeit der strukturalen Analyse? [...] Kurz, es bedürfte der Klärung ihres epistemologischen Status.“⁶⁹ – In der [113/114] Tat: Das erkenntnistheoretische Paradigma der strukturalen Anthropologie bleibt zu skizzieren.

Lévi-Strauss betrachtet sein Buch über *Das wilde Denken* als einen Beitrag zur Theorie des Überbaus. Es steht für ihn außer Frage, daß die sozialen Beziehungen der Menschen ihre Ideologien prägen und nicht umgekehrt. Allein aus methodischen Gründen, so schreibt er, „untersuchen wir nur die Schatten, die sich an der Höhlenwand abzeichnen, ohne dabei zu vergessen, daß einzig und allein die Aufmerksamkeit, die wir ihnen schenken, ihnen einen Schein von Wirklichkeit verleiht“ (WD, 139). Und an späterer Stelle heißt es zur Erläuterung: „Der Marxismus – wenn nicht Marx selbst – hat allzuoft so argumentiert, als entsprängen die Praktiken unmittelbar aus der Praxis. Ohne den unbestreitbaren Primat der Basis, der Infrastrukturen infrage stellen zu wollen, glauben wir, daß zwischen Praxis und Praktiken immer ein Vermittler eingeschaltet ist, der das Begriffsschema darstellt, durch dessen Wirken eine Materie und eine Form, die beide jeder unabhängigen Existenz ermangeln, sich zu Strukturen ausbilden, d.h. zu empirischen und zugleich intelligiblen Wesen“ (WD, 154).⁷⁰

Sartres Anthropologie beginnt mit der Praxis, genauer mit der Mangel-erfahrung eines Organismus und dessen den Mangel überwindender Tätigkeit. „Die Praxis ist zunächst nichts anderes als die Beziehung des Organismus als äußerer zukünftiger Zweck zum gegenwärtigen Organismus als be-

69. Ebd., S. 952. [113/114]

70. Sahlins' bemerkenswerte Arbeit über *Kultur und praktische Vernunft*, der ich wertvolle Anregungen verdanke, ist der Diskussion und Begründung dieses Gedankens gewidmet. Zum Verhältnis Lévi-Strauss' zum Marxismus vgl. Sebag: Marxismus und Strukturalismus.

drohte Totalität.⁷¹ Das heißt, der bedrohte Organismus hat einen Plan, sein Bedürfnis zu befriedigen. Diese Antizipation seines Handelns ist aber an die Fähigkeit gebunden zu *symbolisieren*.⁷² Ein unmittelbares Verständnis der [114/115] Praxis gibt es nicht; die menschliche Welt ist immer schon symbolisiert. Oder, wie schon einmal zitiert: „Man kann einen sozialen Tatbestand nicht erklären [...], sofern der Symbolismus vom soziologischen Denken nicht als *apriorische* Bedingung behandelt wird. [...] Die Soziologie kann die Entwicklung des symbolischen Denkens nicht erklären, sie muß es als gegeben begreifen.“⁷³ Die Natur existiert zwar unabhängig vom symbolischen Kosmos der Menschen, aber wird erst durch ihn begreiflich. Es gibt keine rohe Praxis, sondern nur symbolisch vermittelte Praktiken, weshalb selbst ein ‚bloß‘ symbolisches Handeln real ist. Für Lévi-Strauss ist die Kul-

71. Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft, S. 87.

72. Nicht weniger als die Geschichtlichkeit des Menschen hängt an seiner symbolischen Kompetenz. Jedes Symbol ist zum Ausdruck gebrachte Absicht; nichts garantiert jedoch die Identität von Absicht und Ausdruck. Menschen können irren und täuschen. Und in dieser (immer möglichen) Inkongruenz von vielleicht Gemeintem und tatsächlich Gesagtem, dieser steten Nötigung, sich zu vergewissern, Bestätigung zu erheischen und der Intention Nachdruck zu verleihen, gründet die Geschichtlichkeit. – Parallel zur diskutierten Debatte problematisiert Paul Ricœur in Auseinandersetzung mit und in Gegnerschaft zu Lévi-Strauss die Historizität des Symbols. 1963 schreibt er in seinem der Kritik der strukturalen Anthropologie gewidmeten Aufsatz *Struktur und Hermeneutik*: „Das Symbol gibt zu denken, es verlangt nach einer Interpretation – gerade weil es mehr sagt, als es wörtlich ausdrückt, und weil es unaufhörlich zu [114/115] neuen Aussagen Anlaß gibt“ (S. 38). Geschichtlichkeit und Geschichte sind gleichwohl nicht zu verwechseln; die Historizität des Symbols ist allein deren Bedingung. Anstatt näher auf die Auseinandersetzung zwischen Lévi-Strauss und Ricœur einzugehen, verweise ich auf die Ausführungen Dumasys (vgl. Restloses Erkennen, S. 155-168) und die spannende, in den Band *Mythos und Bedeutung* aufgenommene Diskussion zwischen Lévi-Strauss und einer um Ricœur gescharten Gruppe von Philosophen (vgl. MB, 71-112). Festgehalten sei an dieser Stelle lediglich, daß Ricœur zwischen der Heiligen Schrift, der Theologie und der Geschichte einen Zusammenhang herstellt: „Tatsächlich bildet die theologische Arbeit [...] für sich selbst eine geordnete Geschichte, eine interpretierende Tradition. Die neuen Interpretationen des Überlieferungsschatzes, die jede Generation durchführt, verleihen diesem Verstehen der Geschichte einen eigenen geschichtlichen Charakter und bewirken eine Entwicklung, deren signifikante Einheit man unmöglich auf ein System projizieren könnte“ (Struktur und Hermeneutik, S. 60f.). Mit dem letzten Relativsatz verwehrt sich Ricœur gegen jeden Versuch, die biblische Offenbarung struktural zu interpretieren. Seiner Ansicht nach taugt der Strukturalismus bestenfalls zum Begriff des Totemismus und der Mythologie (vgl. ebd., S. 54f.). Ricœur scheint die im nächsten Kapitel zu verhandelnde Dialektik der Schrift zu ahnen, aber nicht zu verstehen.

73. Lévi-Strauss: *La Sociologie française*, S. 526f.

tur ein Ensemble symbolischer Systeme (vgl. EM, 15). Das privilegierte und grundlegende Symbolsystem ist die Sprache. Alle Bedeutung konstituiert sich erst durch Strukturen hindurch, denn isolierte Zeichen haben keinen Sinn. Die Sprache beweist, daß objektive Strukturen existieren, ohne je kalkuliert worden oder notwendig bewußt zu sein. In der Diktion Sartres formuliert Lévi-Strauss: „Als nicht reflektive Totalisation ist die Sprache eine menschliche Vernunft, die ihre Gründe hat und die der Mensch nicht kennt“ (WD, 290). Strukturen sind also nicht intelligibel, weil sie empirisch sind – das wäre die Position Sartres –, sondern insofern sie intelligibel sind, sind sie empirisch.

Für Lévi-Strauss ist eine Struktur ein induziertes Modell sozialer beziehungsweise symbolischer Praktiken.⁷⁴ Für Sartre hingegen ist eine Struktur [115/116] selbst empirischer Ausfluß der Praxis, unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten bestenfalls eine „analytische Notwendigkeit“, das heißt eine formale Deduktion. Für Lévi-Strauss bereichert und vertieft die Untersuchung von Strukturen das Verständnis eines Phänomens, für Sartre sind strukturelle Analysen nur blasse Abstraktionen einer lebendigen Praxis. „Die wissenschaftliche Erklärung“, schreibt Lévi-Strauss, „besteht nicht darin, von der Komplexität zur Einfachheit überzugehen, sondern darin, eine besser verständliche Komplexität an die Stelle einer weniger verständlichen zu setzen“ (WD, 290). Sartre behauptet die Unmöglichkeit, das Fremde zu begreifen; seine anthropologische Reflexion fußt letztlich auf der Annahme einer apodiktischen Evidenz des Bewußtseins (der Gruppe). Für die strukturelle Anthropologie Lévi-Strauss' gilt umgekehrt, daß erst über den Umweg der Fremderfahrung anthropologisches Wissen fundiert werden kann.

Die Ethnographie ist integraler Bestandteil seines Wissenschaftskonzepts. Deren Geschichte und Funktion wird erst im nächsten Kapitel zu besprechen sein; darum hier nur so viel: Der Ethnograph hat sich *seiner* kulturellen Herkunft zu entfremden und die Grundlagen *aller* Kultur in der Fremde zu entdecken. Lévi-Strauss insistiert mit Nachdruck auf diesem

74. Zwar sagt er, daß der Strukturbegriff nicht von einer *induktiven Definition* abhänge – denn „entweder hat der Begriff der sozialen Struktur keinen Sinn, oder dieser Sinn [115/116] hat bereits eine Struktur“ (SA I, 301) – gleichwohl *verfährt* er *induktiv*: „Man muß die Zahl der Beispiele einschränken, um die besondere Bedeutung jedes einzelnen vertiefen zu können. An diesem Punkt beruht die Demonstration auf einer kleinen Zahl sorgfältig ausgewählter Beispiele. Die Gültigkeit einer späteren Verallgemeinerung wird nun davon abhängen, ob die Beispiele typisch sind, d.h. ob jedes einzelne es erlaubt, eine Erfahrung zu machen, die allen Bedingungen des Problems entspricht, welche logisch zu erschließen sind“ (ES, 19). [116/117]

Punkt. Denn die Objektivierung des Fremden gelinge dem Forscher gerade deshalb, weil es ihm nichts bedeute (vgl. SA II, 37). Wie der Historiker konzentriere sich der Ethnograph aufs Sammeln von Daten. Und „beide untersuchen *andere* Gesellschaften als die, in der wir leben. Daß diese Andersartigkeit an einer zeitlichen Entfernung [...] oder an einer Entfernung im Raum hängt, ist zweitrangig gegenüber der Ähnlichkeit der Positionen. [...] Alles, was der Historiker und der Ethnograph tun können, alles, was man von ihnen verlangen kann, besteht darin, eine besondere Erfahrung auf die Dimension einer allgemeinen oder allgemeineren Erfahrung zu erweitern, die damit *als Erfahrung* Menschen eines anderen Landes oder einer anderen Zeit zugänglich wird“ (SA I, 30f.). Geschichte wie Ethnologie versuchen, das gesellschaftliche Leben einer anderen Epoche oder die Gestalt einer fremden Kultur zu beschreiben und kommunizierbar zu machen. Sie unterscheiden sich für Lévi-Strauss [116/117] also weder durch ihr Objekt noch ihr Erkenntnisinteresse, sondern „durch die Wahl komplementärer Perspektiven [...]: die Geschichte ordnet ihre Gegebenheiten in Bezug auf die bewußten Äußerungen, die Ethnologie in Bezug auf die unbewußten Bedingungen des sozialen Lebens“ (SA I, 32). Allerdings fordert Lévi-Strauss nicht erst vom Ethnologen, sondern bereits vom Ethnographen, „die innere Apprehension (des Eingeborenen oder zumindest des die eingeborene Erfahrung nachlebenden Beobachters) in Begriffe der äußeren Apprehension zu überführen“ (EM, 22). Denn die ethnographische Praxis sei das Korrektiv der theoretischen Schlüsse des Ethno- und Anthropologen (vgl. WD, 291).

Die Möglichkeit, innere Erfahrung in äußere Anschauung zu verwandeln, ist nach Lévi-Strauss das Privileg der Anthropologie; sie allein erlaube im Unterschied zu den exakten Naturwissenschaften oder selbst noch zur Soziologie und ihren Spielarten die Überschreitung des Gegensatzes von Subjektivem und Objektivem. „Die Tausende von Gesellschaften, die auf der Erdoberfläche existieren oder existiert haben, sind menschlich, und dies ist der Rechtsgrund, daß wir an ihnen auf subjektive Weise teilhaben; wir hätten dort geboren werden können und können also versuchen, sie zu verstehen, wie wenn wir dort geboren wären. Gleichzeitig jedoch bezeugt ihre Gesamtheit, im Verhältnis zu irgendeiner von ihnen, die Fähigkeit des Subjekts, sich in einem praktisch unbegrenzten Maße zu objektivieren. [...] Jede von der unseren verschiedene Gesellschaft ist Objekt, jede Gruppe unserer eigenen Gesellschaft, die der, welcher wir angehören, fremd ist, ist Objekt[,] und jeder Brauch derjenigen Gruppe, welcher wir nicht angehören, ist Ob-

jekt. Diese unbegrenzte Reihe von Objekten jedoch, die *das* Objekt der Ethnographie konstituiert [...], sollte das Subjekt [...] niemals vergessen lassen, daß diese Objekte aus ihm hervorgehen, und daß ihre, mit der größten Objektivität vorgenommene Analyse ihrer Reintegration in die Subjektivität niemals ermangeln sollte“ (EM, 23f.). Lévi-Strauss geht also davon aus, daß die Objektivierung einer Fremderfahrung möglich ist, weil jedes Subjekt, der Fremde nicht anders als der Beobachter selbst, niemals eine reine, sondern immer nur eine durch die Gesetze des Symbolischen vermittelte Erfahrung machen könne.⁷⁵ [117/118]

Für Sartre ist die Objektivierung des anderen ein Skandal. Anders gesagt: allein die Existenz des anderen ist ihm ein Hindernis individueller Freiheit.⁷⁶ Dies gespannte Verhältnis zwischen Ich und dem anderen verschärft sich unter dem Zwang der Verhältnisse. Er geht davon aus, „daß die Realität *des Anderen* mich in meiner ganzen Existenz beeinträchtigt, weil sie *nicht meine* Realität ist“.⁷⁷ Sartre postuliert die universale Versöhnung und denkt den allgegenwärtigen Krieg. Leben ist für ihn ein endloses Ringen um Authentizität.⁷⁸ Demgegenüber ist die Objektivierung des anderen in den Augen Lé-

75. Das Argument entspricht Plessners aus seiner Analyse der „Mitwelt“ (vgl. Die Stufen des Organischen, S. 300-306) entwickelten Begründung, warum es strukturell möglich sei, den anderen zu verstehen. Die Mitwelt oder die Gesellschaft gründet nach Plessner im spezifisch menschlichen Vermögen, sich geistig an die Stelle des anderen setzen zu können; sie ist ähnlich wie Durkheims *conscience collective* ein apriorischer Konsens der Individuen. „Der Mensch sagt zu sich und anderen Du, Er, Wir – nicht etwa darum, weil er erst auf Grund von Analogieschlüssen oder einführenden Akten in Wesen, die ihm am konformsten erscheinen, Personen annehmen müßte, sondern kraft der Struktur der eigenen Daseinsweise. An sich selbst ist der Mensch Ich, d.h. Besitzer seines Leibes und seiner Seele, Ich, das nicht in den Umkreis gehört, dessen Mitte es trotzdem bildet. Daher steht es dem Menschen versuchsweise frei, die Ort-Zeitlosigkeit der eigenen Stellung, kraft deren er Mensch ist, für sich selber und für jedes andere Wesen in Anspruch zu nehmen auch da, wo ihm Lebewesen gänzlich fremder Art gegenüberstehen“ (ebd., S. 300). Die in der Exzentrizität des Menschen angelegte Logik des Fremdverstehens entfaltet Plessner in seinem Aufsatz *Mit anderen Augen*. Für Ethnologen eine Pflichtlektüre.

76. Sartre entleiht seinen Begriff der Alterität Claude Leforts phänomenologischer Mauss-Interpretation. Lefort beschreibt den Tausch in Anlehnung an Hegels Herr-Knecht-Dialektik als einen Kampf um Anerkennung, in dem und durch den sich das Subjekt konstituiert (vgl. L’Echange et la lutte des hommes).

77. Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft, S. 107.

78. Sartres Intentionen, seine Verschränkung von Geschichte, Anthropologie und politischem Engagement, lassen sich am Beispiel seines nahezu zeitgleich zur *Kritik der dialektischen Vernunft* verfaßten Vorworts zu Fanons *Verdammten dieser Erde* illustrieren: Obwohl sich Fanons flammende Kritik des Kolonialismus nicht an Europäer

vi- [118/119] Strauss' nicht nur methodische Notwendigkeit jeder Wissenschaft, sondern das Prinzip des Denkens selbst.

Lévi-Strauss rechnet mit dem Vorwurf, er reduziere die Kultur auf tote Strukturen und beraube damit die menschliche Existenz ihres Sinns. Daß der Mensch stets nach der Bedeutung der Dinge fragt und ihnen einen Sinn gibt, wird von ihm auch nicht bestritten. „Aber man muß hinzufügen,“ sagt er, „daß *dieser Sinn nie der richtige ist*: die Überbauten sind sozial ‚erfolgreiche‘ Fehlleistungen. Es ist also vergeblich, sich beim historischen Bewußtsein nach dem wahrsten Sinn zu erkundigen“ (WD, 292). Damit zieht Lévi-Strauss die philosophischen Konsequenzen seines Strukturalismus. Selbst wenn die menschliche Praxis allen Ideologien zugrundeliegt, gibt es kein Handeln außerhalb des Symbolischen. Vom Standpunkt verschiedener Symbolsysteme aus, können und müssen die Handlungen einzelner oder

richte, sondern der Selbstverständigung der kolonialisierten Völker, ihrem Kampf gegen die europäischen Unterdrücker diene, gebe es für uns Europäer zwei Gründe, das Buch zu lesen: Zum einen zeige Fanon am Beispiel des Kolonialismus, wie alle Entfremdung funktioniere, und zum anderen begreife er als erster seit Engels, daß und wie die Geschichte dialektisch den Fortschritt erzeuge (vgl. Vorwort, S. 12f.). In ihrem und durch ihren ungezähmten Widerstand gegen die weißen Herren humanisierten sich die Opfer des Kolonialismus. Denn die koloniale Herrschaft verrohe die Beherrschten, deren Leid sich notwendig in revolutionärer Gewalt entlade. Gewalt erzeuge Gegengewalt; aber im Unterschied zur Herrschaft, die den Knecht für sich arbeiten lasse und ihn deshalb nicht töten könne, hat der Protest des Knechts keine Grenze. „Armer Kolonialherr: da liegt sein ganzer Widerspruch. [...] Weil er das Massaker nicht bis zum Völkermord treibt und die Versklavung nicht bis zur Vertierung, verliert er die Zügel, und die Operation kehrt sich in ihr Gegenteil um; eine unbestechliche Logik wird sie bis zur Dekolonisation führen“ (ebd., S. 15). Der Aufstand der Unterdrückten sprengt allerdings nicht nur deren äußere Fesseln, sondern revidiert alle Entfremdung und läutert die Revolutionäre. „*Diese ununterdrückbare [118/119] Gewalt ist [...] der sich neu schaffende Mensch*. [...] Man bleibt entweder terrorisiert oder wird selbst terroristisch. Das heißt: sich entweder den Auflösungsprozessen eines verfälschten Lebens überlassen oder die *ursprüngliche Einheit* erringen“ (ebd., S. 19f.; von mir hervorgehoben). Aus Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, einer Figur der Anerkennung, macht Sartre ein wenig erquickliches Hauen und Stechen samt schlechter Versöhnung: „Einen Europäer erschlagen heißt zwei Fliegen auf einmal treffen, nämlich gleichzeitig einen Unterdrücker und einen Unterdrückten aus der Welt schaffen. Was übrigbleibt ist ein toter Mensch und ein freier Mensch. Der Überlebende fühlt zum erstenmal einen *nationalen* Boden unter seinen Füßen. Vor diesem Moment an weicht die Nation nicht mehr von ihm: [...] sie wird eins mit seiner Freiheit“ (ebd., S. 20). Sartre schrieb diese Zeilen während des Algerienkriegs; er engagierte sich für die Unabhängigkeit der französischen Kolonie. Die Befreiung kam, die Freiheit nicht. Nicht das Engagement Sartres, sondern den Terror philosophisch zu adeln, ist der Skandal. [119/120]

auch ganzer Gruppen unterschiedlich bewertet werden. Weder entscheiden die materiellen Verhältnisse noch die Intentionen der Akteure letztinstanzlich über den Sinn einer Praktik. Ursache und Wirkung sind nur innerhalb geschlossener Systeme festzustellen. Das bedeutet nicht, daß ein Strukturalist den Wandel leugnen würde, sondern nur, daß es unmöglich ist, eine allgemeine Theorie der Geschichte zu formulieren. Kein (historisches) Ereignis folgt logisch zwingend aus einem anderen. Lévi-Strauss zeigt, daß auch die Geschichtswissenschaft mit Klassifikationen und Relationierungen arbeitet; entscheidend sei jedoch, daß der historischen Methode kein einheitliches Objekt entspricht (vgl. WD, 298-300). Folglich attackiert er die von Sartre behauptete „Äquivalenz zwischen dem Begriff der Geschichte und dem der Menschheit [...], die man uns mit dem uneingestandenem Ziel einzureden versucht, die Historizität zum letzten Refugium eines transzendentalen Humanismus zu machen“ (WD, 302). Aus erkenntnistheoretischen beziehungsweise methodischen Gründen muß Lévi-Strauss die Geschichtsphilosophie Sartres als illusionäre Spekulation verurteilen. „Wir bestreiten nicht“, faßt er seine Kritik an Sartre zusammen, „daß die Vernunft sich auf dem praktischen Feld entwickelt und wandelt [...]. 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“ (WD, 303f.).

Nichts anderes, als die objektiven Grundlagen des menschlichen Geistes zu entdecken, steht hinter Lévi-Strauss' Forderung, die Kultur auf ihre natürlichen Bedingungen zurückzuführen. Aber die Realisierung dieses Projekts bedeutete seiner Ansicht nach keinen Rückfall in naturwissenschaftlichen Positivismus, denn „an dem Tage, an dem man das Leben als eine Funktion der leblosen Materie zu begreifen beginnt, wird man entdecken, daß diese Materie Eigenschaften besitzt, die sehr verschieden von denen sind, die man ihr vorher zuschrieb“ (WD, 285).⁷⁹ Wir haben bereits gesehen, daß Lévi-Strauss der Gegenüberstellung von Natur und Kultur seit Beginn der sechziger Jahre keine ontologische Bedeutung, sondern nur noch einen methodologischen Wert zuerkennt. Im Vorwort zur zweiten Auflage der

79. Beispielsweise erwartet Lévi-Strauss von einer „totalen Chemie“, daß sie nicht bloß die Molekülstruktur einer Erdbeere entschlüssle, sondern darüber hinaus die Gründe für ihren eigentümlichen Geschmack angeben könne (vgl. EM, 22). [120/121]

Elementaren Strukturen von 1967 bestreitet er alle Objektivität des Gegensatzes von Kultur und Natur und interpretiert ihn als „künstliche Schöpfung der Kultur“, als „ein Bollwerk, das diese um sich errichtet [hat], da sie sich nicht in der Lage sah, ihre Existenz und Originalität anders zu behaupten als dadurch, daß sie alle Verbindungen abschnitt, die geeignet waren, ihre ursprüngliche Verbindung mit den übrigen Manifestationen des Lebens zu bezeugen“ (ES, 24). Menschliche Kultur oder gesellschaftliches Leben definierte sich demnach dadurch, zur Natur auf Distanz zu gehen. In epistemologischer Hinsicht liegt solchen Demarkationen nichts anderes als der spezifisch menschliche Symbolismus zugrunde. In diesem Sinne bedeutet die Forderung, das Kulturelle in die Natur zu reintegrieren, nichts anderes, als die Natur des Denkens in Rechnung zu stellen; oder anders gesagt, die Grenze, die das Denken zwischen sich und dem Anderen zieht, als arbiträren, aber notwendigen Schnitt anzuerkennen. [120/121]

Aber Lévi-Strauss geht weiter. Denn „wenn der Mensch, als sprechendes Subjekt, seine apodiktische Erfahrung in einer Fremd-Totalisierung finden kann, ist nicht mehr einzusehen, warum ihm als lebendigem Subjekt, die gleiche Erfahrung in anderen nicht notwendigerweise menschlichen, doch lebendigen Wesen unzugänglich sein sollte“ (WD, 290). Indem der Mensch sich und seine Schöpfungen der Natur entgegenstellt, hypostasiert er eine willkürliche und historisch relative Opposition. Diese Grenzziehung entspringt nicht dem Sündenfall,⁸⁰ sondern der Natur des Denkens selbst. „In dieser Perspektive erscheinen die Humanwissenschaften gleichsam als ein Schattentheater, dessen Regie die Naturwissenschaften ihnen überlassen, weil sie selbst noch nicht wissen, wo sich die Marionetten, die auf die Leinwand projiziert werden, befinden, noch woraus sie bestehen“ (M IV, 753). Schon jetzt lasse sich aber sagen, daß das Denken eine Objektivität jenseits aller Dichotomien von Natur und Kultur bezeichnet. „Nichts scheint also weniger akzeptabel als der von Sartre skizzierte Kompromiß, wonach der Struktur ein Platz auf seiten des Praktisch-Leblosen einzuräumen wäre, jedoch unter der Bedingung, daß man erkennt, daß“ – Zitat Sartre – „dieses Ding ohne Mensch gleichzeitig vom Menschen bearbeitete Materie ist, welche die Spur des Menschen trägt“ (M IV, 810). Daß Lévi-Strauss das Denken als Ding charakterisiert (vgl. M I 24), scheint allein der Polemik geschuldet; denn sofern der Gegensatz von Natur und Kultur lediglich ein me-

80. Was nicht heißt, daß sich die Vertreibung aus dem Paradies nicht struktural interpretieren ließe; vgl. Leach: Lévi-Strauss in the Garden of Eden.

thodologisches Konstrukt ist, kann dieses Konstrukt mit gleichem Recht als Geist bezeichnet werden. Doch insofern er darüber hinaus suggeriert, daß die Entdeckung der Molekularstruktur der DNS die Resultate der strukturalen Linguistik im Sein fundiere (vgl. M IV, 805-807)⁸¹ – anstatt den genetischen Code seinerseits als bloßes Symbolsystem zu interpretieren –, mündet die strukturale Anthropologie, wie Marshall Sahlins treffend bemerkt, in einen „Naturalismus höherer Art“.⁸² „Anders als eine Philosophie, welche die Dialektik in die menschliche Geschichte verbannt und ihr einen Aufenthalt in der natürlichen Ordnung verbietet, räumt der Strukturalismus bereitwillig ein, daß die Ideen, die er in physiologischen Termini formuliert, nichts anderes sein können als tastende Annäherungen an organische oder sogar physikalische Wahrheiten“ (M IV, 811). Damit fordert Lévi-Strauss künftige Anthropologen auf, mit [121/122] der Auflösung kultureller und das heißt symbolischer Phänomene in deren biologischen Grundlagen Ernst zu machen. Ohne Not überführt er das erkenntnistheoretische Paradigma des Strukturalismus in strukturalistische Ontologie.

Der Widerspruch

Lévi-Strauss und Sartre sehen den Ausgangspunkt ihrer Reflexion in einem von beziehungsweise seit Marx aufgeworfenen Problem: Wie ist Selbsterkenntnis des Menschen – Anthropologie – möglich, wenn das Denken nur verschleierter Ausdruck einer basalen menschlichen Praxis ist? Allerdings beziehen Sartre und Lévi-Strauss sich nicht auf denselben Marx: ersterer sieht in ihm einen Denker der Revolution, letzterer einen Sozialwissenschaftler. Die Arbeiten und der Einfluß Althusser legen davon Zeugnis ab, daß sich in Frankreich im Gefolge der zwischen Sartre und Lévi-Strauss geführten Kontroverse der Wissenschaftler gegenüber dem Ideologen Marx durchsetzte. François Furet zufolge ist die Popularität des Strukturalismus wesentlich darin begründet, daß die Linke sich vor allem durch Stalin in ihren revolutionären Hoffnungen getäuscht sah. Er schreibt: „Dieses aus der Geschichte vertriebene Frankreich akzeptierte um so bereitwilliger, die Ge-

81. Vgl. außerdem die zwischen Roman Jakobson, Lévi-Strauss und anderen geführte Diskussion über *Leben und Sprechen*.

82. Sahlins: Kultur und praktische Vernunft, S. 176. [121/122]

schichte zu vertreiben. Es kann einen Blick auf die Welt werfen, der nicht mehr durch sein eigenes Beispiel und seine zivilisatorische Obsession verschleiert ist: einen fast räumlichen Blick, fürderhin skeptisch gegenüber den ‚Lehren‘ und dem ‚Sinn‘ der Geschichte.“⁸³ Nach Furet ist die strukturelle Anthropologie für die vom Marxismus enttäuschten Intellektuellen ein Surrogat ihrer revolutionären Ideologie. „Das Modell der Naturwissenschaften hat das historische Modell ersetzt, das Objekt Mensch ist an die Stelle des Subjekts Mensch getreten, die Struktur an die des Prozesses, der Begriff an die der Praxis, allerdings im Innern ein und derselben deterministischen Anstrengung, gespeist von einem einzigen Willen, den Sinn des menschlichen Verhaltens unterhalb des schlicht Bewußten zu entziffern.“⁸⁴ Auch wer es für unzureichend hält, die Durchschlagskraft der strukturalen Anthropologie mit und aus der Befindlichkeit der Linken heraus zu erklären, wird zugeben müssen, [122/123] daß sich Existentialismus und Strukturalismus darin gleichen, dem bloßen Geschehen ein rationales Projekt zu substituieren.

Sartre versucht, ausgehend vom Gegensatz zwischen menschlichem Organismus und anorganischer Natur, Logik und Notwendigkeit der Geschichte zu begründen. In seinen eigenen Worten: „Es muß [...] gegen den Positivismus dargelegt werden, wie die dialektische Vernunft *schon heute*, wenn auch gewiß nicht die ganze Wahrheit, so doch zumindest totalisierende Wahrheiten behaupten kann.“⁸⁵ Nicht so sehr Sartres geschichtsphilosophische Kapriolen als vielmehr der der *Kritik* implizite Empirismus und die damit verknüpfte Ablehnung ethnologischen Wissens rufen Lévi-Strauss auf den Plan. Die erkenntnistheoretischen Einwände des Strukturalismus gegen die Philosophie Sartres verteidigen einerseits die Möglichkeit des Fremdverstehens und attackieren andererseits den Kurzschluß von Praxis und Intelligibilität. Der Haupteinwand lautet zu Recht, daß Sartre eine historische Kontinuität menschlicher Erfahrung annehme, ohne ihre stets symbolische oder sprachliche Brechung in Rechnung zu stellen. Insofern jedoch Lévi-Strauss seine erkenntnistheoretischen Prämissen naturalistisch zu fundieren versucht, fällt der an Sartre gerichtete Vorwurf, aus empirischer Befangenheit, dem anderen nicht gerecht zu werden, auf ihn selbst zurück. Es griffe gleichwohl zu kurz, sich mit der Komplementarität von Existentialismus

83. Furet: *Les Intellectuels français et le structuralisme*, S. 42

84. Ebd., S. 52. [122/123]

85. Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 24. [123/124]

und Strukturalismus zu bescheiden. Denn nicht der strukturelle Begriff des Menschen, sondern Lévi-Strauss' Ansinnen, ihn auf physikalische Vorgänge und chemische Prozesse zu reduzieren, hält der Kritik nicht stand. Doch selbst wenn er den anderen letztlich verdinglicht, ist dieser für ihn anders als für Sartre kein Feind. – Als *Ethnograph* skizziert Lévi-Strauss eine Ethik der Alterität, die Sartre nicht zu denken wagt.

Das folgende Kapitel ist der Geschichte der Ethnographie von ihren Anfängen im 18. Jahrhundert bis hin zu Lévi-Strauss gewidmet. Nur vor dem Hintergrund seines Begriffs der Ethnographie sind seine Arbeiten zur Mythologie einsichtig zu machen. Den inneren Widerspruch der strukturalen Anthropologie, einerseits den Empirismus zu kritisieren, andererseits aber die Identität von sinnlicher Wahrnehmung und geistigen Prozessen zu behaupten, werde ich erst im fünften Kapitel in Auseinandersetzung mit der strukturalen Psychoanalyse Jacques Lacans wieder aufnehmen und einer Lösung zuführen. Es soll gezeigt werden, daß es Lévi-Strauss nicht gelingt – und auch gar nicht gelingen kann –, die unbewußten Strukturen des menschlichen Geistes, [123/124] und das heißt die Prinzipien der Sprache, naturalistisch zu unterlaufen. Nicht Lévi-Strauss, sondern Lacan entkräftet den existentialistischen Einwand, der Strukturalismus töte den Menschen.

4. Ethnographie

Weder der Reisebericht noch der Kulturvergleich sind Erfindungen des 20. Jahrhunderts, wohl aber deren Amalgamierung zur akademischen Disziplin.¹ Die Verwissenschaftlichung des Reiseberichts inauguriert die moderne Ethnologie. Seit der Jahrhundertwende gilt systematische Arbeit „im Feld“ als Voraussetzung ethnologischer Reflexion; mehr noch: seit Bronislaw Malinowski verbürgt allein die ethnographische Praxis des Forschers den theoretischen Wert seiner Arbeit. Paradoxerweise wird persönliche Erfahrung zur Quelle wissenschaftlicher Objektivität. Ethnographische Praxis, also die persönliche Beobachtung fremder Kulturen und deren Beschreibung, ist heute integraler Bestandteil ethnologischer Qualifikation.

Daß es möglich sei, das Fremde zu verstehen, ist die *raison d'être* der Ethnologie; *wie* es möglich sei, Fremdes zu verstehen, ist gleichwohl strittig. Die von Malinowski während des Ersten Weltkriegs auf den vor Papua-Neuguinea gelegenen Trobriand-Inseln entwickelte und in der Einleitung in *Die Argonauten des westlichen Pazifik* (1922) beschriebene Methode der teilnehmenden Beobachtung kanonisiert trotz der gegen sie erhobenen Einwände die Feldforschung bis auf den heutigen Tag. Bereits vor der postumen Veröffentlichung der Feldtagebücher Malinowskis (1967), die davon zeugen, wie wenig es ihm gelang, dem wissenschaftlichen Anspruch seiner eigenen Methode gerecht zu werden, problematisieren Michel Leiris in *Phantom Afrika* (1934) und Claude Lévi-Strauss in den *Traurigen Tropen* (1955) die Subjektivität des Ethnographen. Leiris wird Schriftsteller und widmet sich vor allem den Facetten und Abgründen seines Selbst. Lévi-Strauss hingegen sucht, seine Subjektivität anders als Malinowski nicht zu verdrängen, sondern, wie er sagt, zum „Mittel der objektiven Beweisführung“ zu machen (SA II, 25). Feldforschung besitzt für Lévi-Strauss den

1. Vgl. Tenbruck: Was war der Kulturvergleich? [125/126]

Stellenwert einer Initiation. Marcel Griaule, passionierter Ethnologe und Autor zahlreicher [125/126] Bücher über die im großen Knie des Niger siedelnden Dogon, steht methodisch zwischen Malinowski und Lévi-Strauss und hilft ungefragt, deren jeweilige Konzepte zu klären: Einerseits bezeugt seine ethnographische Praxis die von Malinowski kaschierte „Wut des Verstehens“ (Jochen Hörisch), andererseits radikalisiert sie die von Lévi-Strauss verlangte Initiation zur Identifikation des Forschers mit seinem Objekt. Bevor ich das von Malinowski ins Leben gerufene Paradigma der teilnehmenden Beobachtung, Griaules ethnographische Methode sowie Lévi-Strauss' Begriff der Feldforschung im Detail diskutiere, sei auf die neuzeitliche Vorgeschichte der Ethnographie eingegangen. Denn die Subjektivität des Reisenden oder Forschers, deren epistemologischer und literarischer Stellenwert die ethnographische Diskussion seit einigen Jahren bestimmt,² aus dem Reisebericht oder der Darstellung fremder Kulturen ausgeschlossen zu haben, geht nicht auf das Konto Malinowskis und seiner (meist angelsächsischen) Kollegen, sondern ist Ausdruck einer allmählichen Objektivierung des Blicks.³ – Der erste Exkurs wird Lévi-Strauss' Kritik der klassischen Ethnographie in den Kontext von Schrift und Geschichte stellen. Der zweite Exkurs hat die Funktion, den Lévi-Strauss' alternatives Konzept der Ethnographie tragenden Begriff der Initiation aus der ursprünglich schamanistischen und von der Psychoanalyse wiederentdeckten Technik der Übertragung heraus plausibel zu machen.

Von der Bildungsreise zur wissenschaftlichen Expedition

Eine Reihe von Autoren begreifen die Reise des modernen Ethnologen in die kulturelle Wildnis als säkularisierte Pilgerfahrt.⁴ Der Aufenthalt im Feld ist für den Ethnologen die gleiche Pflicht und Prüfung wie die Reise nach Jerusalem für den guten Christen. Wie die Pilgerfahrt den Gläubigen, läutert die ethnographische Praxis den Forscher und macht aus ihm einen neuen Menschen. Historisch wie theoretisch steht die humanistische Bildungsreise

2. Vgl. Clifford/Marcus: *Writing Culture*; Jamin: *Le Texte ethnographique*.

3. Vgl. Foucault: *Die Geburt der Klinik*.

4. Vgl. Fabian: *Time and the Other*, S. 2-11; Stagl: *Feldforschung als Ideologie*, S. 289-292; dort weitere Nachweise.

zwischen Pilgerfahrt und Feldforschung.⁵ In ihren sogenannten Apodemiken, Anleitungen, wie richtig zu reisen sei, propagierten die Humanisten ihr Bildungsideal: Konkrete Erfahrungen und praktische Klugheit sollten an die Stelle scholastischer Abstraktionen treten. Bemerkenswerterweise fand die Bildungsreise insbesondere in Deutschland und England, also in protestantischen Ländern, Anklang und führte in der Regel ins katholische Italien oder nach Frankreich. Stagl vermutet, die Bildungsreise sei somit ein individueller Versuch, die mit der Reformation zerbrochene ideale Einheit Europas zu kitten.⁶ Jedenfalls dürfte gerade die vom Protestantismus geförderte Individualisierung die Neigung verstärkt haben, überhaupt auf Reisen zu gehen. Die Apodemiken enthielten nicht nur praktische Ratschläge und konkrete Informationen über Leute und Länder, sondern unterwiesen ihre Leser insbesondere darin, was in der Fremde sehenswert und wie es zu beschreiben sei. Die bei weitem wichtigste Technik, sich von den Erfahrungen der Reise Rechenschaft zu geben, war, Tagebuch zu schreiben. Nicht die systematische Beobachtung fremder Kulturen, sondern die persönliche *Bildung* galt als Zweck der Reise. Das Hauptaugenmerk des Reisenden sollte sich auf das Wunderbare richten, in dessen Bewältigung die Herausforderung und damit die Bildung bestand.⁷ Allerdings enthielten bereits die frühen Apodemiken Wahrnehmungsraster und Fragenkataloge, die sich in dem Maße in den Vordergrund schoben, wie das Wunderbare in mehr oder weniger standardisierter Form in die gedruckte Literatur Eingang fand. Im 18. Jahrhundert trat das humanistische Bildungsideal gegenüber dem Wissensdurst und wissenschaftlichen Erkenntnisinteresse schließlich in den Hintergrund. Die wissenschaftliche Expedition ersetzte die Kunst zu reisen. „Der Reisende verwandelte sich damit aus einem Sucher nach persönlicher Vervollkommnung zu einem Forschungsinstrument, das von gelehrten Akademien ferngesteuert wurde, die mit seiner Hilfe die von ihren Theorien

5. Vgl. Stagl: Die Reisen als Kunst und als Wissenschaft. [126/127]

6. Vgl. ebd., S. 20.

7. Stephen Greenblatt hat diesen allgemeinen Befund in seinen *Wunderbaren Besitztümern* spezifiziert und gezeigt, daß das Wunderbare als epistemologischer Operator, sowohl sich des Fremden zu bemächtigen als auch, es zu verstehen, funktionieren kann und funktioniert hat. Zwar lehnt er damit Todorovs (in *Die Entdeckung Amerikas* aufgestellte) These ab, daß die in Europa ausgeprägten Repräsentationstechniken, zu denen die diskursive Bewältigung des Wunderbaren gehört, ideologisch determiniert, nämlich notwendig auf die Überwältigung des Fremden abgestellt seien, aber dennoch enden auch die von ihm diskutierten Fälle ethnographischer Verwunderung mit der Zerstörung des Wunderbaren. [127/128]

nötig gemachten Beobachtungen an Ort und Stelle durchführen lassen konnten. [...] Das ‚Wunderbare‘, das ‚Merkwürdige‘, das ‚Kuriose‘, das ‚Sehenswerte‘ und überhaupt alle individualisierten, die Aufmerksamkeit auf sich ziehenden, qualitativ besonderen und [127/128] insofern *diskontinuierlichen* Elemente des Erfahrungsfeldes wurden von der Wissenschaft ausgesondert. Übrig blieb ein *kontinuierliches Erfahrungsfeld*, das zwar lebensferner, aber dafür einer zählenden, wägenden und messenden, exakten Wissenschaft zugänglicher war und dessen Elemente sich auf eine einzige Qualität nivelliert hatten, *Datum* für eben diese Wissenschaft zu sein. [...] Eine solche Wissenschaft [...] begreift sich [...] weniger von ihrem *Material* als von ihrer spezifischen *Methode* her.“⁸ Stagl malt in krassen Farben. Wer die Berichte Cooks, Forsters oder Bougainvilles auch nur in Auszügen kennt, weiß, daß der Positivismus das 18. Jahrhundert durchaus nicht regiert. Doch die Tendenz und erst recht die Sozialwissenschaften unserer Zeit trifft Stagls Befund allemal.

Der wissenschaftliche Enthusiasmus des späten 18. Jahrhunderts und die mit ihm einhergehende Objektivierung des Blicks sind Ausdruck aufgeklärter Unvoreingenommenheit und erneuern das schon vom Humanismus den philosophischen „Systemen“ entgegengebrachte Mißtrauen. Zu Recht gilt die Spätaufklärung als Geburtsstunde der modernen Anthropologie.⁹ Aus dem Mythos des wahlweise guten oder bösen Wilden wird der Wilde als Objekt empirischer Forschung. Die wissenschaftliche Analyse tritt an die Stelle apriorischer Synthesen. Insbesondere der 1799 von Louis-François Jauffret ins Leben gerufenen *Société des Observateurs de l’Homme* gebührt das Verdienst, das im Prinzip noch heute gültige Programm der Ethnologie, die Einheit des Menschen in der Vielfalt seiner kulturellen Schöpfungen zu studieren, formuliert und in Angriff genommen zu haben. Mehr als ein Jahrhundert bevor die Feldforschung zum Angelpunkt der Ethnologie werden sollte, entwickelten die *Observateurs* deren Leitlinien und brachen selber in die Fremde auf, um den Menschen zu erforschen.

Jauffret konzipierte die „*vergleichende Anthropologie*“, ¹⁰ unter der er die „*vergleichende Anatomie der Völker*“ beziehungsweise die „*methodische Klassifizierung der verschiedenen Rassen*“ verstand.¹¹ Grundsätzlich sollte

8. Stagl: Die Reisen als Kunst und als Wissenschaft, S. 29f.

9. Vgl. Moravia: Beobachtende Vernunft; Duchet: Anthropologie et histoire; Kohl: Entzauberter Blick.

10. Jauffret: Einführung, S. 212.

11. Ebd., S. 210. [128/129]

die Anthropologie sich nicht auf primitive Völker beschränken, praktisch jedoch konzentrierten sich die *Oberservateurs* aufs Studium der Wilden, die sie der Natur, das heißt dem Wesen des Menschen, näher glaubten. Der eigene Standort wurde zumindest programmatisch relativiert. Ziel der Anthro- [128/129] logie war der Begriff oder Entwurf einer rationalen Gesellschaft, die die Bedürfnisse und Qualitäten der Menschen sowohl berücksichtigte als auch miteinander in Einklang brächte. Im Unterschied zum Evolutionismus des 19. Jahrhunderts verstand die Anthropologie der Aufklärung den Ursprung oder die Natur nicht als unvollendet, sondern als rein. Die Besinnung auf die Anfänge der Menschheit sollte helfen, die moralischen wie politischen Mängel Europas zu beheben. Ein im 18. Jahrhundert weit verbreiteter Psychologismus setzte jedoch die ideelle oder gedankliche Deduktion der bestehenden aus den primitiven Verhältnissen mit deren tatsächlicher Entwicklung gleich. Die beliebte Manier, den historischen Fortschritt mit seiner ideellen Deduktion gleichzusetzen, ließ den Blick fürs Disparate oder die detaillierte Beobachtung allerdings obsolet erscheinen.¹²

Dennoch erschienen im 18. Jahrhundert die ersten wissenschaftlichen *instructions de voyages*,¹³ unter denen Joseph-Marie Degérandos 1800 verfaßte (und bald wieder vergessene) *Erwägungen über die verschiedenen Methoden zur Beobachtung der wilden Völker* besondere Aufmerksamkeit verdienen.¹⁴ Wie später Malinowskis Einleitung in die *Argonauten* sollen die *Erwägungen* jedes Vorurteil konterkarieren und den ethnographischen Blick schulen. „Die Zeit der Systeme ist vorbei. Erschöpft von jahrhundertelanger vergeblicher Beschäftigung mit hinfalligen Theorien hat der Genius des Wissens endlich den Weg der Beobachtung eingeschlagen. Er hat erkannt, daß die Natur der wahre Meister ist [...]. Auch die Wissenschaft vom Menschen ist eine Naturwissenschaft, eine Wissenschaft der Beobachtung [...]. Der Geist der Beobachtung nimmt einen sicheren Gang; er sammelt die Tatsachen, um sie zu vergleichen[,] und vergleicht sie, um sie besser zu ken-

12. Vgl. Leclerc: *Anthropologie und Kolonialismus*, S. 159.

13. Vgl. Hervé: *Les Débuts de l'ethnographie*.

14. Erst um 1880 werden die Schriften der *Société des Observateurs de l'Homme* von der sich akademisch langsam etablierenden Anthropologie wiederentdeckt (vgl. Dias: *Le Musée d'ethnographie*, S. 34f.); unter den um die *Observateurs* bemühten Historikern der Disziplin verdient Georges Hervé besondere Erwähnung, der Jauffrets *Einführung* 1909 der Öffentlichkeit zugänglich machte (vgl. *Le Premier programme de l'anthropologie*).

nen.¹⁵ Degérando listet im folgenden die gängigen Fehler ungeschulter Beobachter auf, die zu vermeiden den Ethnographen bis heute aufgegeben ist: Er moniert, daß Reisende sich nicht lange genug an einem Ort aufhielten, sich folg- [129/130] lich nicht an die fremde Umgebung gewöhnten und von mitgebrachten Vorurteilen beeinflussen ließen, daß sie weder exakt noch vollständig beobachteten, aus Details falsche Schlüsse zögen, oftmals nur einzelne statt vieler über Sitten und Gebräuche befragten und deren Auskunft für verbindlich hielten. Damit ordentlich vorgegangen werde, sei es erforderlich, die Begriffe, welche die Untersuchung leiten, präzise zu definieren. Man habe sich mit Sprache und Traditionen der Wilden bekannt zu machen, da sie der Schlüssel zu deren Verständnis seien. „Will man die Wilden wirklich kennenlernen, muß man zunächst gewissermaßen einer von ihnen werden; lernt man ihre Sprache, so wird man ihr Mitbürger.“¹⁶ Degérando begreift, wie schwierig es ist, zu den Wilden Kontakt herzustellen, und weiß um die Asymmetrien. Bisherige Reisende hätten „nicht genügend bedacht, daß ihre Anwesenheit [bei den Wilden für diese] ein natürlicher Grund zu Angst, Mißtrauen und Zurückhaltung sein mußte“.¹⁷ Überzeugt von einer allen Kulturen zugrundeliegenden Einheit des menschlichen Fühlens und Denkens und überzeugt vom sozialen Wesen des Menschen, fragt Degérando nach den Gründen für die kulturelle Vielfalt und den Bedingungen universeller Zivilisation. Er glaubt, das anthropologische Wissen, die Kenntnis aller als des ganzen Menschen, brächte den Wilden den Fortschritt und Europa das Heil. Er schließt seine *Erwägungen* mit einem Appell an die im Dienste der Wissenschaft Reisenden, die Märtyrer der Moderne: „Ehrenwerte Männer, [...] wenn wir sehen, wie Ihr Euch von Eurer Heimat, Eurer Familie, Euren Freunden losreißt, um die Grenzen der Zivilisation zu überschreiten; wenn wir an die Mühen, die Entbehrungen, die Gefahren denken, die Euch erwarten, und an das lange Exil, zu welchem Ihr Euch freiwillig verurteilt habt, kann sich unsere Seele einer tiefen Bewegung nicht erwehren, und diese Empfindung verbindet sich in uns mit der Achtung vor einem so edlen Unternehmen. Doch lenken wir unsere Gedanken schon im voraus auf die Ergebnisse, und im Blick darauf mischen sich unsere Gefühle mit Bewunderung und Begeisterung. Erlauchte Boten der Philo-

15. Degérando: *Erwägungen*, S. 220. – Auch Lévi-Strauss ist es ein Anliegen, den Menschen in die Natur zu reintegrieren (vgl. *Les Trois sources*, S. 49f.) und die Sozialwissenschaften naturwissenschaftlich zu emanzipieren (vgl. M IV, 753). [129/130]

16. Degérando: *Erwägungen*, S. 226.

17. Ebd., S. 225.

sophie, friedfertige Helden, die Eroberungen, mit welchen Ihr die Wissenschaft bereichern werdet, haben in unseren Augen mehr Glanz und Wert als die mit dem Blut der Menschen bezahlten Siege! [...] Die grausamen spanischen Abenteurer trugen nur Zerstörung vor sich her, während Ihr nur Wohltaten austeilten werdet. Sie dienten nur den Leidenschaften einiger Männer, und Ihr begehrt nur das Glück aller Menschen und den Ruhm, nützlich zu sein.“¹⁸ [130/131]

Im Überschwang Degérandos klingt der Evolutionismus schon an. Die große Landnahme stand freilich noch bevor. Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts schufen England und Frankreich ihre Kolonialreiche. Der Evolutionismus legitimierte die koloniale Praxis. Der Fortschritt wurde als Fortsetzung der Naturgeschichte begriffen und sollte universalen Gesetzen gehorchen. Europa galt als Krone der Schöpfung. Die militärische und technologische Überlegenheit des Abendlands bewies seinen historischen Vorsprung und rechtfertigte die koloniale Mission. Daß Europa den Rest der Welt an die Hand des Fortschritts zu nehmen habe, implizierte jedoch, daß alle Menschen und Kulturen auf die Höhe der Zeit gebracht werden könnten. Die Evolutionisten insistierten auf der Einheit der Gattung; kulturelle Differenzen bedeuteten historischen Abstand und waren folglich kontingent. Alle Vielfalt wurde einer strengen Typologie subsumiert. Damit trat das Interesse am Studium einzelner Kulturen zugunsten der Erforschung gattungsgeschichtlicher Zusammenhänge in den Hintergrund. Die Paläontologie bewies die Historizität und das hohe Alter des Menschengeschlechts; Knochenfunde kündeten von den Anfängen menschlichen Lebens. Da die Europäer die Geschichte hinter sich wußten, mußten die Primitiven das Glied zwischen den fossilen Menschen und den Modernen sein. Ernest-Théodore Hamy, der Gründer des *Musée d'Ethnographie du Trocadéro*, schrieb 1870: „Man wird über die Ähnlichkeit der Sitten erstaunt sein, die durch Zeit und Raum getrennte Stämme [uns] zeigen, und, um die Vergangenheit kennenzulernen, die Nützlichkeit einer Wissenschaft zu schätzen wissen, die uns mit aktuellen Tatbeständen konfrontiert, die fast mit denen identisch sind, die wir wiederherzustellen suchen.“¹⁹ Und in der Tat wählten sich die Ende des 19. Jahrhunderts in Australien forschenden Ethnogra-

18. Ebd., S. 250f. [130/131]

19. Ernest-Théodore Hamy: *Précis de paléontologie humaine*, Paris 1870, S. 30, zit. n. Dias: *Le Musée d'ethnographie*, S. 43.

phen Gillen und Spencer, auf deren Publikationen Durkheims *Elementare Strukturen des religiösen Lebens* aufbauen, in der Steinzeit.²⁰

Obwohl Comte zu seinen Vätern gehört, setzte sich der Evolutionismus in Frankreich nicht ebenso erfolgreich durch wie in England. Auch der Darwinismus fand innerhalb der französischen Anthropologie nur schleichend Anklang und wurde erst im 20. Jahrhundert allgemein akzeptiert.²¹ Die polygenistische Orientierung der von Paul Broca um die Jahrhundertmitte institutionalisierten Anthropologie hinderte ihre Vertreter und Anhänger zwar [131/132] nicht, dem Prozeß der Zivilisation ein Schema zu unter-schieben, lenkte ihren Blick allerdings stärker auf Fragen der physischen Anthropologie als der Kulturgeschichte.²² Gegen das wissenschaftliche und institutionelle Gewicht der Anthropologie hatte die 1859 ins Leben gerufene monogenistische *Société d'Ethnographie*, deren Mitglieder die Vielfalt der Kulturen auf historische und soziale Faktoren zurückführten und sich deren Beschreibung widmeten, keine Chance, sich akademisch zu etablieren. Allerdings war der Kulturalismus der *Société d'Ethnographie* gerade dem gegen den Darwinismus hochgehaltenen Glauben ihrer Parteigänger an die biblische Genesis geschuldet.²³

Selbstverständlich waren auch die Anthropologen auf „rassenkundliche“ Daten angewiesen. Zwischen Rasse und Volk wurde im 19. Jahrhundert in der Regel nicht unterschieden.²⁴ Die Anthropologen, deren Laboratorium das Museum war, vermaßen nicht allein im Feld gesammelte Schädel und Knochen, sondern interessierten sich zugleich für Recherchen „sur le vivant“. Die theoretische Arbeit wurde gleichwohl im Museum geleistet, weshalb allein die Vergleichbarkeit der vor Ort erhobenen Daten, nicht aber das persönliche Zeugnis als hinreichende Bedingung der Forschung galt. Selbst ihr zunehmendes Interesse an Sprache und Traditionen anderer „Rassen“ motivierte die Anthropologen nicht, die theoretische Durchdringung fremdkultureller Phänomene mit deren Beobachtung und Beschreibung zu verschränken. Der Fragebogen erübrigte die Expedition. Dessen mit Degérandos *Erwägungen* schon einmal erreichtes Niveau wurde von der Masse der Ende des 19. Jahrhunderts konzipierten, publizierten und benutzten *instructions de voyage* allerdings nicht gehalten. Dias urteilt: „Die Überzeugung,

20. Vgl. Stocking: *The Ethnographer's Magic*, S. 78-80.

21. Vgl. Conry: *L'Introduction du darwinisme en France*. [131/132]

22. Vgl. Broca: *Anthropologie*.

23. Vgl. Dias: *Le Musée d'ethnographie*, S. 49-59.

24. Vgl. Foucault: *Vom Licht des Krieges*.

daß die von den Forschungsreisenden beigebrachten Objekte ohne jedes Vorurteil gesammelt würden, daß die Art, sie zusammenzutragen, keinerlei Auswirkungen auf die ihrer Klassifizierung hätte und daß schließlich die Sammlung unabhängig vom Kontext, den Umständen des Gebrauchs und der Herstellung vonstatten gehen könnte, hielt sich bis Mitte des 20. Jahrhunderts.²⁵ Die französische Feldforschung begann Ende des 19. Jahrhunderts mit dem Studeium der Folklore.²⁶ Erst seit den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts brachen französische Ethnologen selber in die Fremde auf. Ihre Verspätung sollte sich jedoch als Vorteil erweisen.

Jeder auch nur cursorsche Blick auf die Geschichte der Ethnographie offenbart zum einen ihre humanistische Herkunft, zum anderen aber ihre Verquickung mit dem Kolonialismus. Bis ins 20. Jahrhundert bleibt die Ethnographie janusköpfig. Gleichzeitig mit ihrer methodischen Konsolidierung, dem Postulat, theoretische Arbeit an praktische Erfahrung zu knüpfen, gleichzeitig also mit der Konstitution der Ethnologie als moderner Sozialwissenschaft, wird die Erforschung der in Übersee eroberten Gebiete staatlicherseits protegiert. Die Kenntnis der Wilden sollte ihre Unterwerfung erleichtern. Während England die Ethnographen ungeniert vor den Karren seiner kolonialen Interessen spannte, war die institutionelle Verknüpfung von Forschungs- und Kolonialpolitik in Frankreich weniger eng, was vor allem dem unterentwickelten Standard der französischen Ethnographie und weniger dem eigentümlichen Charakter des französischen Kolonialismus geschuldet sein dürfte.²⁷ [133/134]

25. Dias: *Le Musée d'ethnographie*, S. 83. [132/133]

26. Vgl. Ozouf: *L'Invention de l'ethnographie française*. – Eine der ersten ethnographischen Monographien, Hertz' 1928 veröffentlichter Text *Saint-Besse*, stammt aus der Feder eines Durkheim-Schülers und ist einem alpinen Brauch gewidmet.

27. Selbst der anonyme Autor, hinter dem sich nach Ansicht Leclercs Durkheim verbirgt (vgl. *Anthropologie und Kolonialismus*, S.30) – eine Behauptung, die ich bezweifle –, eines *L'Effort colonial* betitelten Aufsatzes aus dem Jahre 1902, der den besonderen, nämlich dem zivilisatorischen Sendungsbewußtsein und nicht etwa wirtschaftlichen oder politischen Interessen geschuldeten Zug des französischen Kolonialismus betont, hält es für dringend notwendig, die Kolonien ethnographisch in Wert zu setzen. Umgekehrt versuchen van Gennep (vgl. *La Situation actuelle des enquêtes ethnographiques*), Mauss (vgl. *Œuvres*, Bd. 3, S. 404-434), Lévy-Bruhl (vgl. *L'Institut d'ethnologie*) und andere der Verwaltung die Ethnographie, das heißt ihre Förderung, mit dem Argument schmackhaft zu machen, von kolonialem Nutzen zu sein. Von einem in der Literatur häufig behaupteten Gegensatz von britischer und französischer Kolonialpolitik kann demnach keine Rede sein. Gern hätten die zitierten Ethnologen der Ethnographie auf die Sprünge geholfen, und gern hätte der französische Staat de-

Malinowskis *vide et participa*

Trotz ihrer freiwilligen oder unfreiwilligen Komplizenschaft mit dem Kolonialismus bricht die werdende Ethnographie mit dem Evolutionismus. Bevor sie selber aufbrachen, vor Ort das Objekt ihrer Wissenschaft in Augenschein zu nehmen, stützten sich die Ethnologen auf Reise- oder Situationsberichte aus der Feder von Entdeckern und Abenteurern, Kolonialbeamten und Missionaren, gelegentlich hatten sie ihren „man on the spot“ (James Frazer), der, selbst kein Wissenschaftler, auf Anweisung gewisse Informationen einzog, bestimmte Fragen stellte oder verlangte Gegenstände sammelte. Dieser Typus des Informanten geriet unter Ideologieverdacht; seine Informationen schienen nicht länger verlässlich. Der Abenteuerreisende wollte sich in der Welt abseits bürgerlicher Sicherheit bewähren, Gefahren meistern; Kolonialbeamte hatten die Herrschaftsinteressen ihrer Regierung zu vertreten und verfolgen; Missionare schwärmten in alle Welt, um doch nur die eine Botschaft zu verbreiten. Jeder von ihnen hatte anderes im Sinn, als nüchtern und distanziert die Welt zu beschreiben. Vielmehr waren sie alle Vertreter eines – nicht bloß im religiösen Sinne – missionarischen Lebensstils, die die Dinge, die es aus ethnographischer Sicht gerade zu bewahren galt, nicht beließen, wie sie waren. Hier sollte die neue Ethnographie intervenieren.

Die Feldforschung etablierte sich aufgrund eines Netzes impliziter Annahmen: daß es außerhalb der westlichen Welt in ihrer Existenz bedrohte Kulturen gebe, deren Artefakte, Weltbilder, Verhaltensweisen und Institutionen es wert seien, bewahrt oder wenigstens dokumentiert zu werden; daß diese Kulturen oder Gesellschaften nicht in der Lage seien, für sich selbst zu sprechen; und daß deshalb der Ethnographie die dringende Aufgabe zukomme, sie wenn schon nicht vor ihrem realen so doch vor ihrem spurlosen Untergang zu retten.²⁸ Das verstärkte Interesse an primitiven Kulturen sowie der Wunsch, sie zumindest museal der Nachwelt zu erhalten, indizieren, daß die Alte Welt an sich zu zweifeln begann. Die Ethnologie wandte sich vom fortschrittsoptimistischen Evolutionismus des 19. Jahrhunderts ab, gerade weil sie spürte, daß er eine tatsächliche Entwicklung oder Tendenz der Geschichte beschrieb: die Universalisierung der westlichen Zivilisation. Der Erfolg Europas in der Welt machte bange.

ren Dienste in Anspruch genommen, aber die französische Ethnographie wurde erst reif, als der Kolonialismus schon faulte. [133/134]

28. Vgl. Clifford: *The Predicament of Culture*, S. 21-54. [134/135]

In der Literatur wird der Beginn der modernen Feldforschung häufig auf die 1898/99 unter der Leitung des Naturkundlers und Anthropologen Alfred [134/135] Court Haddon durchgeführte Torres-Strait-Expedition datiert. Haddon und seine Kollegen hielten sich allerdings nur für kurze Zeit an einem einzigen Ort auf, verständigten sich auf Pidgin-English mit den Eingeborenen, verließen sich vollständig auf eingeborene oder ortsansässige europäische Informanten und traten als Gruppe auf.²⁹ Gegen all das sollte Malinowski Einspruch erheben. Auch Boas, der seit 1886 wiederholt unter den Indianern der amerikanischen Nordwestküste Feldforschung betrieb und sich der Notwendigkeit, ihre Sprache zu erlernen, durchaus bewußt war und ihr nachzukommen suchte, hielt sich niemals mehrere Monate an nur einem Ort auf und blieb zeitlebens auf indianische Informanten und Übersetzer, vor allem den ihm ebenso teuren wie treuen Kwakiutl George Hunt angewiesen. Zudem ethnographierte Boas Indianer, deren Lebensstil bereits von Feuerwasser und Christentum durchdrungen war. Die im Unterschied zu Malinowskis Feldtagebüchern oder Meads berühmten *Letters from the Field* zu Unrecht nur wenig gelesenen Feldnotizen Boas' zeichnen ein deutliches Bild nicht nur seiner ethnographischen Schwierigkeiten, sondern auch der indianischen Kultur: „The Indians are all *very* ardent Catholics, and so I cannot work tomorrow, Sunday.“ Boas' Reise zu den Wilden konfrontiert ihn mit heimischen Bräuchen: „Yesterday I was taken almost by force into the Catholic church and to get down on my knees during benediction and so studied European ethnology instead of Indian.“³⁰

Erfinder der teilnehmenden Beobachtung, des zentralen ethnographischen Paradigmas des 20. Jahrhunderts, ist Bronislaw Malinowski,³¹ dessen österreichischer Paß, als er zu Beginn des Ersten Weltkriegs in Australien weilte, ihn zwar nicht in Gefangenschaft brachte, wohl aber auf die der südlichen Küste Papua-Neuguineas vorgelagerte Insel Mailu und schließlich das noch abgelegene Trobriand-Archipel verschlug.³² „Versetzen Sie sich in die Situation, allein an einem tropischen Strand, umgeben von allen Ausrüstungsgegenständen, nahe bei einem Eingeborenendorf abgesetzt zu sein, während die Barkasse oder das Beiboot, das Sie brachte, dem Blick entschwindet. [...] Stellen Sie sich des weiteren vor, daß Sie Anfänger sind oh-

29. Vgl. Stocking: *The Ethnographer's Magic*, S. 77.

30. Rohner: *The Ethnography of Franz Boas*, S. 86 u. 125. – Zu Boas' ersten Felderfahrungen vgl. Cole: „The value of a person lies in his *Herzensbildung*“.

31. Vgl. Stagl: *Malinowskis Paradigma*.

32. Zum Werdegang Malinowskis vgl. Kohl: „Der Verdammte der Inseln“. [135/136]

ne vorhergehende Erfahrung, ohne irgendeine Anleitung und jemanden, der Ihnen hilft. [...] [135/136] Genau dies beschreibt meine ersten Schritte in der Feldforschung.“³³ Schon eine Woche nach seiner Ankunft auf Papua-Neuguinea realisiert Malinowski, wie er seinem Tagebuch anvertraut, die Hauptmängel seiner bisherigen Arbeit: weder spreche er die Sprache der Wilden noch überbrücke er den Abstand, der ihn von diesen trennt.³⁴ Ohne Dritte mit den Eingeborenen kommunizieren zu können, gilt seit Malinowski als Pflicht jedes Ethnographen.³⁵ Wichtiger noch als das gezielte Gespräch ist ihm der wirkliche Kontakt, das Eintauchen in die Welt der Wilden oder die *Teilnahme* an ihrem Leben. „Es muß nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß es, wenn etwas Dramatisches oder Bedeutsames vorfällt, darauf ankommt, dies unmittelbar in der Zeit des Geschehens zu untersuchen, weil die Eingeborenen dann nicht umhin können, darüber zu reden; sie sind zu aufgeregt, um sich zurückzuhalten, aber auch zu interessiert, um in aller Ruhe Einzelheiten berichten zu können.“³⁶ Der Ethnograph legt sich dem Leben der Wilden in Echtzeit auf die Lauer. Weil es das Ziel der Forschung sei, „den Standpunkt des Eingeborenen, seinen Bezug zum Leben zu verstehen und sich *seine* Sicht *seiner* Welt vor Augen zu führen“,³⁷ habe der Ethnograph sich auf den Alltag der Wilden einzulassen, ihre Freuden und Leiden zu teilen. Malinowski insistiert im Unterschied zu seinen Vorläufern darauf, im Feld alle Kontakte zu Europäern abubrechen. Denn erst aus der Entbehrung erwachse die Empathie. „Da der Eingeborene nicht der natürliche Gesellschafter eines weißen Mannes ist, sehnt man sich selbstverständlich, nachdem man mehrere Stunden mit ihm zugebracht hat, ihm bei der Gartenarbeit zusah oder sich von ihm Einzelheiten der Folklore erzählen ließ oder seine Bräuche besprach, nach Umgang mit der eigenen Art. Wenn man sich aber in einem weitab gelegenen Dorf alleine aufhält, macht man eben einen einsamen Spaziergang [...] und sucht bei der Rück-

33. Malinowski: Die Argonauten des westlichen Pazifik, S. 26.

34. Vgl. Malinowski: Ein Tagebuch, S. 22.

35. Daß es dem Gros der Feldforscher tatsächlich gelingt, innerhalb weniger Wochen oder Monate eine ihrer eigenen in der Regel weder lexikalisch noch grammatisch verwandte Sprache so weit zu beherrschen, um in ihr offene Interviews führen zu können, scheint mir fraglich. – Wie der heutige Ethnograph sich auf die Feldarbeit vorzubereiten habe, wie die Reise zu planen, was vor Ort zu tun und beachten, wie die Daten auszuwerten und das Unternehmen abzuschließen sei, läßt sich etwa in Rosalie Wax' *Doing Fieldwork* oder Michael Agars *The Professional Stranger* nachlesen.

36. Malinowski: Die Argonauten des westlichen Pazifik, S. 30.

37. Ebd., S. 49. [136/137]

kehr ganz selbstverständlich die Gesellschaft der Eingeborenen, [136/137] diesmal aber als Linderung der Einsamkeit. [...] Aufgrund dieses natürlichen Umgangs lernt man ihn besser kennen und wird mit seinen Bräuchen und seinem Glauben weit besser vertraut, als wenn er ein bezahlter und oft genug langweiliger Informant wäre.³⁸ Daß er die Wilden stören, seine Neugier ihnen auf die Nerven gehen könnte, schließt Malinowski nicht aus, doch sei das Problem marginal: die Gewohnheit nämlich werde zur Tarnkappe des Ethnographen. „Es muß daran erinnert werden, daß die Eingeborenen, wie sie mich jeden Tag sahen, aufhörten, aufgrund meiner Gegenwart interessiert oder beunruhigt zu sein oder sich ihrer selbst bewußt zu werden. Ich war nicht länger ein Störfaktor in dem Stammesleben, das ich studieren wollte und das sich durch meine bloße Ankunft zu verändern begann. [...] Als sie wußten, daß ich meine Nase in alles stecken würde, sogar in Dinge, bei denen ein wohlzogener Eingeborener nicht im Traum auf die Idee käme zu stören, kamen sie schließlich dahin, mich als Bestandteil ihres Lebens zu betrachten, als ein notwendiges, durch Tabakschenkungen gemildertes Übel oder Ärgernis.“³⁹

Die Perspektive oder gar das Weltbild der Eingeborenen lasse sich deshalb rekonstruieren, weil jede Kultur ihren Mitgliedern bestimmte Formen des Denkens und Fühlens auferlege. Da diese Formen und Kategorien weder ausdrücklich formuliert noch den Wilden notwendig bewußt seien, müsse der Ethnograph sie der Praxis entreißen. Um sich vor Mißverständnissen zu hüten und aller Vorurteile zu begeben, habe er sich wissenschaftlich auf seine Arbeit zu präparieren. Denn das theoretische Vorwissen taue als geistige Landkarte, diene zur ersten Orientierung auf unbekanntem Terrain. Der Forscher habe Genealogien zu verfolgen, Tätigkeiten zu klassifizieren, Karten zu zeichnen, Artefakte zu inventarisieren, kurz: Daten aller Art zu sammeln. Nur auf der Grundlage möglichst konkreter Informationen ließen sich induktiv generalisierende Schlüsse ziehen und die Funktion sozialer Institutionen begreifen. Schon der Ethnograph und nicht erst der Ethnologe müsse in der Lage sein, die Daten tentativ zu systematisieren und die ihnen – hypothetisch – zugrundeliegende Ordnung durch weitere Forschung zu überprüfen. Der Ethnograph begiebt sich in einen hermeneutischen Zirkel, oder präziser: eine Spirale; denn eine fremde Kultur zu verstehen, sie zu erkennen, heißt, mit jeder Frage tiefer in sie einzudringen. [137/138]

38. Ebd., S. 28f.

39. Ebd., S. 29f. [137/138]

Daten zu sammeln, bedeutet zunächst, Gespräche zu führen, sich von den Wilden unterrichten zu lassen. Malinowski empfiehlt, das Material „auf Karten oder synoptische Tabellen zu reduzieren“.⁴⁰ Informationen statistisch zu dokumentieren, erlaube nämlich, das Gerüst der Kultur oder die Struktur der Gesellschaft freizulegen. Es gelte jedoch, nicht bloß Institutionen und Regeln zu begreifen, sondern zu zeigen, wie sie das Leben der Wilden gestalten. Der Ethnograph habe also zu *beobachten*, ob und inwieweit ihr tatsächliches Verhalten den behaupteten Regeln entspricht. Denn nicht immer tue der Wilde, was er sagt, und nicht immer wisse er, was er tut. „Es existiert mit anderen Worten eine Reihe sehr wichtiger Phänomene, die möglicherweise nicht durch Befragung oder Auswertung von Dokumenten in Erfahrung zu bringen sind, sondern in ihrer vollen Wirklichkeit beobachtet werden müssen. Nennen wir sie die *Imponderabilien des wirklichen Lebens*. Hierher gehören Dinge wie der Ablauf des Arbeitstages eines Mannes, die Einzelheiten seiner Körperpflege, die Art der Nahrungsaufnahme und deren Zubereitung, die Stimmung des geselligen und sozialen Lebens rund um die Dorffeuher, die Existenz von Freundschaften oder Feindschaften, vorübergehende Sympathien oder Abneigungen unter den Leuten, die flüchtige, aber unmißverständliche Art, in der sich periodische Anmaßungen und Ehrsucht im Verhalten des einzelnen und in den emotionalen Reaktionen seiner Gruppe widerspiegeln.“⁴¹ Malinowski weiß, daß es langer Gewöhnung bedarf, Stimmungen und Nuancen des Verhaltens überhaupt zu bemerken. „Dies ist der Grund, warum bestimmte Arbeiten ortsansässiger Amateure, [...] wie zum Beispiel gebildete Händler und Pflanzer, Ärzte und Beamte und zu guter Letzt die wenigen intelligenten und vorurteilsfreien Missionare, denen die Ethnographie so viel verdankt, die meisten rein wissenschaftlichen Berichte an Anschaulichkeit und Lebendigkeit übertreffen.“⁴² Er verlangt, es den Amateuren literarisch gleich zu tun. Mittel zum Zweck sei das ethnographische Tagebuch, eine Registratur, der nichts entgehe. Der Ethnograph schreibe jedoch keine Literatur. Seine wissenschaftliche Ausbildung ist für Malinowski das Schibboleth des ethnographischen Blicks. Die Wissenschaft banne das Vorurteil und objektiviere befremdliche Bräuche. Der Ethnograph steht also vor dem kategorialen Problem, die ihm fremde

40. Ebd., S. 36.

41. Ebd., S. 42f.

42. Ebd., S. 42. [138/139]

Kultur sowohl mit ihren Augen sehen als auch objektiv beschreiben zu sollen. [138/139]

Vide et participa, heißt Malinowskis Devise. Von Ethnographen verlangt er, mittel- oder besser noch langfristig das Leben der Eingeborenen zu teilen, ihre Sprache zu sprechen, Empathie sowie einen scharfen Blick. Die Erfahrung des Forschers im Feld ist die vereinheitlichende Quelle seiner Autorität, mit anderen Worten, nur der Ethnograph garantiert die Authentizität seines Berichts.

Trotz seiner Absicht, alle Kultur und nicht bloß deren europäische Variante zum Gegenstand ethnologischer Reflexion zu machen, verwandelt Malinowskis theoretisches Werk die Trobriander in gute Europäer. Schon sein empirischer Radikalismus – und nicht erst die Veröffentlichung seiner Feldnotizen – entschleierte die Subjektivität des Forschers „als das intrinsische Zentrum der Ethnographie“.⁴³ Im Vorwort zu *Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern* erklärt es Malinowski zur Pflicht des modernen Ethnographen, „zu untersuchen, inwiefern sich der primitive Geist von dem unseren unterscheidet und wie weit er ihm ähnlich ist, ob der Wilde dauernd in einer Welt übernatürlicher Mächte und Bedrohungen lebt oder im Gegenteil seine lichten Momente hat, in dem Maße, wie wir sie haben“.⁴⁴ Durchweg versucht Malinowski, den Beweis anzutreten, daß die Wilden durchaus vernünftig agieren. Noch in der Magie stecke Kalkül;⁴⁵ Malinowski selbst singt auf dem Weg durch die nächtliche Wildnis „zu einer Wagner-Melodie die Worte ‚Leck mich am Arsch‘“, um die Hexen zu verscheuchen.⁴⁶ Sein Interesse richtet sich gleichwohl nicht so sehr auf den Glauben, als vielmehr das Handeln und Verhalten der Eingeborenen.

Malinowski ist Partisan eines naiven Materialismus, der die Praxis der Individuen und nicht etwa die Bedeutung, mit der jede Gesellschaft Welt und Umwelt ausstaffiert, für grundlegend hält.⁴⁷ Die von ihm dem Gespräch gegenüber aufgewertete Beobachtung zielt darauf, den Handlungsspielraum der einzelnen zu ermessen. Leach stellt fest, daß Malinowski im Anschluß an den Pragmatismus William James' die Freiheit des menschlichen Willens mit dessen natürlicher oder materieller Bestimmung zu vermitteln versucht.⁴⁸

43. Kohl: Exotik als Beruf, S. 44.

44. Malinowski: *Sitte und Verbrechen*, S. 5.

45. Vgl. Kippenberg: Einleitung, S. 23-30.

46. Malinowski: *Ein Tagebuch*, S. 143.

47. Vgl. Sahlins: *Kultur und praktische Vernunft*, S. 110-128.

48. Vgl. Leach: *The Epistemological Background*, S. 122. [139/140]

Für Malinowski zielt alles Tun, wie Kultur überhaupt, in erster Linie auf die Befriedigung organischer Bedürfnisse. „Der Weg von der Wildnis zum Magen des [139/140] Primitiven und infolgedessen zu seiner Seele ist sehr kurz, und für ihn ist die Welt ein neutraler Hintergrund, gegen den sich vor allem die eßbaren Spezies der Tiere und Pflanzen abheben.“⁴⁹ Kultur ist für ihn „ein aus teils autonomen, teils koordinierten Institutionen aufgebautes Ganzes“,⁵⁰ das die Befriedigung der natürlichen sowie der im Laufe der Zeit zusätzlich generierten Bedürfnisse zu organisieren und zu gewährleisten hat. Soziale Institutionen erfüllen im Grunde biologische Zwecke. Doch sei die Kultur nicht nur des Menschen Krücke, den Mangel zu kompensieren, sondern zugleich „ein Mittel, das ihm ermöglicht [...], einen gewissen Standard der Sicherheit, Bequemlichkeit und Wohlfahrt aufrechtzuerhalten; ein Mittel, das ihm Macht verleiht und ihm gestattet, Güter und Werte über seine animalische, organische Mitgift hinaus zu erschaffen“.⁵¹ Faktisch reproduziert Malinowski das utilitaristische Menschenbild, das zu kritisieren er angetreten war. Auch die Wilden seien letztlich auf ihren persönlichen Vorteil aus. Der Funktionalismus universalisiert das zweckrationale Kalkül zur anthropologischen Universalie.

Lévi-Strauss wirft Malinowski vor, in der Hoffnung, die Gesetze des Sozialen sozusagen augenblicklich zu erheischen, die Augen willentlich vor der Geschichte, das heißt der Kontingenz, zu verschließen, das Verstehen der Verständlichkeit zu opfern. „Denn zu sagen, eine Gesellschaft funktioniere, ist eine Banalität; aber zu sagen, alles in einer Gesellschaft funktioniere, ist eine Absurdität“ (SA I, 25).⁵² Der Funktionalismus ist nicht die

49. Malinowski: *Magie, Wissenschaft und Religion*, S. 32.

50. Malinowski: *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, S. 79.

51. Ebd., S. 103.

52. Cohn macht es nicht allein dem Funktionalismus zum Vorwurf, den Wilden ihre Geschichte zu stehlen: „The anthropologist posits a place where the natives are authentic, untouched and aboriginal, and strives to deny the central historical fact that the people he or she studies are constituted in the historically significant colonial situation, affirming instead that they are somehow out of time and history. [...] The anthropologist follows in the wake of impacts caused by the Western agents of change, and then tries to recover what might have been. [...] The peoples of Anthropologyland, like all God’s children got shoes, got structure. [...] These structures the anthropologist finds have always been there, unbeknownst to their passive carriers, functioning to keep the natives in their timeless spaceless paradise“ (*History and Anthropology*, S. 199). Ähnlich argumentiert Fabian in *Time and the Other*. In der Übersetzung räumlicher in zeitliche Ferne sieht er den zentralen Kniff der Ethnologen, die Wilden auf Distanz zu halten und ihnen damit die Gleichzeitigkeit, das heißt die Teilhaberschaft an der Weltge-

Wahrheit des [140/141] wilden Denkens, sondern Chiffre bürgerlicher Ideologie. Tatsächlich organisiert das den Wilden unterstellte Kalkül Malinowskis literarische Produktion. Denn, wie Sahlins kommentiert, „die Subjekt-Objekt-Beziehung [...], die hinter dem Drang steckt, im exotischen Brauch, der doch schwierig zu durchschauen und auf den ersten Blick keine Sache der praktischen Notwendigkeit ist, einen praktischen ‚Sinn‘ zu erkennen, [...] erhebt den Ethnologen in den göttlichen Stand eines konstituierenden Subjekts, aus dem das Grundmuster der Kultur hervorgeht. Er macht es sich nicht zur Aufgabe, eine von ihm unabhängige und authentische Struktur zu begreifen, sondern er versteht diese Struktur, indem er sie von ihrem Zweck her begreift und macht so deren Existenz von ihm abhängig.“⁵³ Sahlins übertreibt nicht. Malinowski selbst notiert in sein Tagebuch: „Freude: ich höre das Wort ‚Kiriwina‘ [sc. den Namen einer Trobriand-Insel]. Ich mache mich bereit; kleine grau-rosa Hütten. Photographiert. Besitzgefühl: Ich bin es, der sie beschreiben oder erschaffen wird.“⁵⁴ Die Trobriander sind eine Kopfgeburt Malinowskis.

Die postume Veröffentlichung seiner Feldtagebücher machte klar, weniger „daß Malinowski – milde ausgedrückt – keineswegs ein so durch und durch netter Kerl war“,⁵⁵ als vielmehr, daß die Bewältigung persönlicher Konflikte und nicht so sehr die Beschreibung der Wilden im Zentrum seiner ethnographischen Praxis steht.⁵⁶ Seine Tagebücher – die nicht mit seinen ethnographischen Notizen zu verwechseln sind – bezeugen die querulante Wiederkehr der aus dem Bericht verdrängten Subjektivität des Forschers. Autoren wie Richard Burton oder Thomas E. Lawrence wurden ethnographisch disqualifiziert, nicht nur weil sie ihre persönlichen Erlebnisse in die Darstellung fremder Kultur verwoben, sondern die Fremde als Folie ihrer Abenteuer mißbrauchten. Malinowski insistierte demgegenüber auf ethnographischer Objektivität; seinen Konflikt mit der Fremde verbannte er ins Private.⁵⁷ Seine Tagebücher zeigen, daß er sich weder ausgeglichen fühlte noch entspannt mit den Wilden arbeitete. Vielmehr litt er unter der von ihm

schichte zu verweigern (vgl. ebd., S. 25). Cohn unterschätzt und Fabian unterschlägt allerdings, daß, wie im Laufe des Kapitels noch [140/141] näher zu zeigen sein wird, gerade die moderne Ethnologie oder genauer: die Ethnographie, bemüht, die Geschichte der Wilden zu bannen, ihnen eine verpaßt.

53. Sahlins: Kultur und praktische Vernunft, S. 112.

54. Malinowski: Ein Tagebuch, S. 127.

55. Geertz: Dichte Beschreibung, S. 289.

56. Vgl. Clifford: The Predicament of Culture, S. 92-113.

57. Vgl. Kohl: Exotik als Beruf, S. 45-55. [141/142]

selbst zur Bedingung ethnographischer Praxis gemachten Einsamkeit, Depressionen, tatsächlichen oder auch nur eingebildeten Krankheiten und floh mit Vorliebe in die Lektüre [141/142] exotischer Romane. Malinowski scheitert daran, in die Welt der Eingeborenen einzutauchen. „Absolute Leere, die Welt vor meiner Nase ist konkret, aber sie bedeutet mir nichts.“⁵⁸ Unfähig, den kulturellen Abstand zu überwinden, verkehrt sich Teilnahme in Desinteresse. „Ich sehe das Leben der Eingeborenen als etwas, das bar allen Interesses und aller Bedeutung ist, etwas, das mir so fern ist wie das Leben eines Hundes.“⁵⁹ Das Desinteresse steigert sich zur Aversion. „Ethnographische Fragen beschäftigen mich gar nicht. Im Grunde lebe ich außerhalb Kiriwinas, wengleich mit starkem Haß auf die *Niggers*.“⁶⁰ Doch die Fremde belebt nicht nur rassistische Vorurteile, sondern stimuliert auch erotische Phantasien. „Ein hübsches, gut gebautes Mädchen ging vor mir her. Ich betrachtete die Muskeln ihres Rückens, ihre Figur, ihre Beine, und die Schönheit des uns Weißen so verborgenen Körpers faszinierte mich. Selbst bei meiner eigenen Frau werde ich wahrscheinlich nie die Möglichkeit haben, das Spiel der Rückenmuskeln so lange zu beobachten wie bei diesem Tierchen. Momentan bedauerte ich, daß ich kein Wilder war und dieses hübsche Mädchen nicht besitzen konnte.“⁶¹ Mittels „moralischer Maximen“ versucht er, sich zur Arbeit zu zwingen: „Ich darf mir nie die Tatsache bewußt werden lassen, daß andere Frauen [außer meiner Verlobten] Körper haben, daß sie kopulieren. [...] Ich darf Gedichte lesen und ernste Dinge, aber ich muß lausige Romane absolut meiden.“⁶² Malinowski rudert und treibt Gymnastik, um sich zu kasteien; die Arbeit selbst wird ihm zum Surrogat seiner Lüste und Launen. „Die Arbeit, die ich verrichte, ist mehr Opiat als schöpferischer Ausdruck.“ – „Meine Aufgabe muß jetzt sein: Arbeit. Ergo: arbeite!“⁶³ Gleichwohl macht die Arbeit ihm nur selten Freude. Mehr noch: der Feldzug erschüttert seine Identität, seinen „elementaren Instinkt der geeinten Persönlichkeit“, sie konterkariert sein „Bedürfnis, in verschiedenen Situationen ein und derselbe zu sein“.⁶⁴

58. Malinowski: Ein Tagebuch, S. 166.

59. Ebd., S. 151.

60. Ebd., S. 232.

61. Ebd., S. 224.

62. Ebd., S. 219.

63. Ebd., S. 37 u. 235.

64. Ebd., S. 258f. [142/143]

Nicht um den „Imponderabilien“ des wilden Alltags, vielmehr um sich auf die Schliche zu kommen, beschließt Malinowski, Tagebuch zu führen. Es ist ihm Medium, sich seiner selbst zu versichern. Malinowski will „neben äußeren Ereignissen auch Gefühle und Manifestationen der Instinkte festhalten; [142/143] [sich] außerdem um eine klare Vorstellung vom metaphysischen Wesen der Existenz bemühen“. Er weiß um den therapeutischen Wert, sein Leid, seine Schmerzen und Zweifel zu notieren; „wenn ich mich darin übe, ein Tagebuch zu führen, so beeinflusst dies natürlich meine Lebensweise“. ⁶⁵ Literarisch bekämpft er die Dämonen, die sein Ich bedrohen. Er bezichtigt sich der Unmoral, beichtet sein Begehren und weiß sich versucht. „Ich bin unfähig, mich zu konzentrieren. Ich schreibe zu wenig Tagebuch, [...] und ich bin nicht ich selbst. [...] Ich muß mich sammeln, wieder Tagebuch schreiben, ich muß mich vertiefen.“ ⁶⁶ Doch das Tagebuch ist nicht nur die Arena des Kampfes, sondern zugleich Ausdruck des Triumphs. „In der Tat habe ich, trotz Entgleisungen, Versuchungen nicht nachgegeben und sie, jede einzelne, letzten Endes gemeistert.“ ⁶⁷ Wie schon gesagt, ist die Identität des Ethnographen die Quelle seiner Autorität; gerade diese Identität steht jedoch im Feld auf dem Spiel. Nur das Tagebuch, so scheint es, bewahrt den Forscher vorm Kollaps. Nicht anders als Malinowski die Wilden schafft, gebiert das Tagebuch ihn. „Ein Tagebuch ist eine ‚Historie‘ von Ereignissen, die dem Beobachter vollkommen zugänglich sind, und doch setzt das Schreiben eines Tagebuchs tiefes Wissen und gründliches Training voraus; Abkehr vom theoretischen Standpunkt; die Erfahrung beim Schreiben führt zu völlig anderen Ergebnissen, selbst wenn der Beobachter derselbe bleibt [...]. Folglich können wir nicht von objektiv existierenden Fakten sprechen; *die Theorie schafft die Fakten*. Folglich gibt es ‚Geschichte‘ nicht als unabhängige Wissenschaft. Geschichte ist die Beobachtung von Tatsachen im Einklang mit einer bestimmten Theorie. Eine Anwendung dieser Theorie auf die Tatsachen, wie die Zeit sie entstehen läßt.“ ⁶⁸ Die Geschichte, von der Malinowski spricht, ist die Erzählung, die die Zeit strukturiert, oder genauer der Text, der dem Geschehen Dauer verleiht. Der Ethnograph schreibt Geschichte.

Nach Malinowski vermag allein der wissenschaftlich geschulte und angeleitete Blick, das Eigentliche zu sehen. Seine funktionalistische Brille er-

65. Ebd., S. 119.

66. Ebd., S. 111.

67. Ebd., S. 225.

68. Ebd., S. 107; von mir hervorgehoben. [143/144]

laubt allerdings, allein das zu erkennen, was sich von selbst versteht: Daß auch Wilde Interessen haben, ist Malinowskis hermeneutischer Joker. Seine theoretische Schwäche spiegelt sein ethnographisches Scheitern. Er selbst sieht den Zusammenhang: Gegen Ende seines Aufenthalts auf Kiriwina hat er [143/144] „immer noch kein spezifisches Thema im Sinn“. ⁶⁹ Seine miese Stimmung lähmt die Reflexion. „Wissenschaftliche Interessen schwinden in dem Maß, wie ich mich elend fühle.“ ⁷⁰ Die Bewältigung psychischer Krisen und nicht die teilnehmende Beobachtung der Eingeborenen scheint im Mittelpunkt seiner Jahre im Feld gestanden zu haben. Und gerade insofern Malinowski die Subjektivität ethnographisch einzuklammern versucht, wird sie ihm zum Problem. Die vielbeschworene Authentizität des ethnographischen Berichts ist ein Konstrukt – *ihretwegen* ist der Forscher gehalten, seine Konflikte zu thematisieren. ⁷¹ Malinowskis Tagebücher denunzieren deshalb nicht seine ethnographischen Monographien, sondern sind deren notwendiges Komplement.

69. Ebd., S. 227.

70. Ebd., S. 241.

71. Vgl. Koeping: Authentizität als Selbstfindung durch den anderen.

Ethnographischer Klartext: Griaule

Davon, daß ethnographisches Wissen häufig erzwungen und manchmal er-gaunert ist, legt das Werk des hierzulande wenig bekannten Marcel Griaule Zeugnis ab.⁷² Griaule war vor allem ein enthusiastischer Ethnograph, ein fanatischer Feldforscher und weniger ein großer Theoretiker. 1898 geboren, im Ersten Weltkrieg zum Piloten ausgebildet, studierte er in den zwanziger Jahren orientalische Sprachen und hörte Ethnologie bei Mauss, bevor er 1928 seine erste Expedition nach Äthiopien unternahm. 1931 bis 1933 leitete er die in die Annalen der französischen Ethnographie eingegangene Expedition Dakar-Djibouti, in deren Verlauf er die im Mittelpunkt seiner weiteren Forschung stehenden Dogon kennenlernte. Zu den Teilnehmern der Expedition gehörte Michel Leiris, der 1934 *Phantom Afrika*, sein Reisetagebuch, gegen den Widerstand Griaules veröffentlichte. Das Buch warf Schatten auf die Unschuld der Ethnographen am Untergang primitiver Kulturen.⁷³ Im [144/145] selben Jahr publizierte Griaule seine erste, nicht streng wissenschaftliche Arbeit, *Les Flambeurs d'hommes*, für die er den Prix Gringoire erhielt. Vor und nach dem Zweiten Weltkrieg unternahm er sechs weitere Expeditionen nach Westafrika. Etliche Jahre seines Lebens verbrachte

72. Zu Leben und Werk Griaules vgl. Lettens: *Mystagogie et mystification*; Clifford: *The Predicament of Culture*, S. 55-91.

73. Leiris Motive, an der Expedition teilzunehmen, waren von vornherein eher literarischer und therapeutischer als wissenschaftlicher Natur. Er schreibt: „Als ich von einer fast ausschließlich literarischen Tätigkeit zur Ethnographie überwechselte, wollte ich [...] in der Berührung mit Menschen anderer Kulturen und anderer Rassen die trennenden Mauern niederreißen, zwischen denen ich ersticke, und meinen Ge- [144/145] sichtskreis auf ein wahrhaft menschliches Maß erweitern. Aber so verstanden konnte die Ethnographie mich nur enttäuschen: Eine Wissenschaft – wenn auch vom Menschen – bleibt eine Wissenschaft, und die distanzierte Beobachtung kann allein keine Berührung schaffen. Vielleicht umfaßt sie von ihrer Definition her sogar das Gegenteil, denn die dem Beobachter eigene Geisteshaltung verlangt eine unparteiische Objektivität und steht als solche jeder Gefühlsäußerung entgegen“ (*Phantom Afrika*, S. 20). Retrospektiv erlaubten ihm seine Notizen, „sich ein Bild davon zu machen, was ein dreißigjähriger Europäer [...] empfunden haben mag, als er vor dem letzten Weltkrieg Schwarzafrika von West nach Ost durchquerte und sich naiverweise darüber wunderte, daß er sich selbst nicht entfliehen konnte, wo er doch hätte einsehen müssen, daß die allzu persönlichen Gründe, die ihn bewogen hatten, sich von den Seinen loszureißen, anderes von vornherein unmöglich machten“ (ebd. S. 22). Obwohl wissenschaftsgeschichtlich wie literarisch von besonderem Rang, sehe ich von einer Diskussion *Phantom Afrikas* ab, da Leiris seinem Reisebericht keine methodische Reflexion – um die es mir hier allein geht – beigelegt hat. [145/146]

Griaule im Feld. 1942 erhielt er den ersten Lehrstuhl für Ethnologie an der Sorbonne. 1946 machte er die seine ethnographische Praxis revolutionierende Bekanntschaft mit dem weisen Dogon Ogotemmeli, deren literarische Frucht im folgenden Jahr unter dem Titel *Dieu d'eau* (in der deutschen Übersetzung als *Schwarze Genesis*) erschien. Er starb 1956 in Folge eines Herzinfarkts.

Griaules ethnographische Methode steht Malinowskis Konzept der teilnehmenden Beobachtung zwar nicht diametral entgegen, weicht aber dennoch merklich von ihm ab. Griaule betreibt und propagiert Ethnographie als Teamwork, das heißt als koordiniertes Vorgehen einer ethnographischen Equipe. Das Verhältnis von ethnographischem Team und untersuchter Gruppe wird von ihm antagonistisch gefaßt. Es gilt, den Wilden ihr Geheimnis zu entreißen, das diese nicht verraten wollen. Gegen Ende seiner Laufbahn gibt Griaule sein inquisitorisches Verfahren zugunsten eines initiatorischen Ansatzes auf. Die (der gesamten Ethnographie zugrundeliegende, jedoch erst von Griaule explizierte) Logik des Geheimen bleibt davon jedoch unberührt: Im Fremden lauert eine Wahrheit, die entschleiert werden muß. Diese exegetische Bewegung ist sowohl Herausforderung wie Bestätigung der Identität des mit dem Fremden konfrontierten Subjekts. Wo Es war, soll Ich werden. Auch Malinowskis ethnographische Praxis unterlag dieser Logik.

Daß Griaule der Teamarbeit der Forschung eines einzeln-einsamen Ethnologen gegenüber den Vorzug gibt, rührt aus seinem Mauss' geschuldeten [145/146] Verständnis *totaler sozialer Tatsachen* her. Mauss hatte den Begriff in seiner Arbeit über *Die Gabe* geprägt, welche ihn zudem vorzüglich illustrierte. Totale soziale Tatsachen seien „gleichzeitig juristische, wirtschaftliche, religiöse, sogar ästhetische und morphologische Phänomene“, oder anders gesagt, konkrete Totalitäten. „Wir erfassen [in ihnen] nicht nur Vorstellungen oder Regeln, sondern auch Menschen und Gruppen und ihre Verhaltensweisen. [...] Wir entdecken Gruppen von Menschen und Triebkräfte, eingetaucht in ihre Gefühle.“⁷⁴ In seinem *Manuel d'ethnographie* entfaltet Mauss den Facettenreichtum des Sozialen. Da den sozialen Phänomenen ihre mögliche Totalität nicht auf die Stirn geschrieben stehe, sondern erst aus konkreten Daten zu rekonstruieren sei, habe die Ethnographie schlechterdings alles zu vermerken und sich kein Detail entgehen zu lassen. Wie Clifford kommentiert: „Mauss' *Manuel* was not a *méthode*

74. Mauss: Soziologie und Anthropologie, Bd. 2, S. 138f.

but an enormous checklist.⁷⁵ Es war Griaule, der die methodischen Konsequenzen zog: Ein einzelner Ethnograph sehe niemals genug; die Pluridimensionalität sozialer Phänomene erheische vielmehr einen allumfassenden Blick. Beispielsweise lasse sich die Komplexität eines sich zeitlich wie räumlich erstreckenden Rituals aus der Perspektive nur eines Beobachters kaum adäquat beschreiben. Es gelte, Augen und Ohren gleichzeitig an verschiedenen Orten offenzuhalten.⁷⁶ Griaule ist geradezu davon besessen, seinem und seiner Mitarbeiter Blick nichts entgehen zu lassen. Sein Team operiert wie ein Spähtrupp im Feld. Er propagiert, Beobachtungen möglichst umfassend photographisch und filmisch zu dokumentieren.⁷⁷ Die Luftaufnahme ist die Krönung seiner panoptischen Phantasien.⁷⁸ (Griaule selbst war Pilot.) Für Malinowski diente die Beobachtung der Überprüfung der im Gespräch gewonnenen Daten und dem Verständnis der „Imponderabilien des wirklichen Lebens“, für Griaule hingegen geht die Beobachtung der Befragung von Informanten voran. Auch für Interviews scheint ihm Teamwork von Vorteil, denn die Gruppe erhebe mehr Material als ein Individuum, ermögliche das Kreuzverhör und erlaube den Abgleich von Informationen. Einerseits zeichnet Griaule mit seiner Apologie der Gruppenarbeit Umrisse der objektiven Hermeneutik, andererseits aber – und das ist wesentlich – weiß er um die Gewalt zu verstehen.

Zwar vertraut Griaule nicht anders als Malinowski dem Augenschein, aber „sehr wichtige Tatbestände sind mitunter nicht zu beobachten: die Verbote zum Beispiel. – Das, was man nicht kocht, ist ebenso wichtig, wie das, was man kocht“.⁷⁹ Im Unterschied zu Malinowski glaubt Griaule nicht, dem Handeln und Verhalten der Menschen die größte Aufmerksamkeit schenken

75. Clifford: *The Predicament of Culture*, S. 65.

76. Vgl. Griaule: *Méthode de l'ethnographie*, S. 47-50. – Die *Méthode* erschien erst 1957. Material handelt es sich um eine seit 1942 regelmäßig gehaltene Vorlesung. Trotz ihrer späten – postumen – Veröffentlichung gehört die Schrift in Griaules inquisitorische Phase.

77. Jean Rouch, einer der Avantgardisten und wichtigsten Theoretiker des ethnographischen Films, war Schüler Griaules. – Wie für die textuelle Ethnographie ließe sich für den ethnographischen Film zeigen, daß seine Pioniere zunächst dem Verdikt unterliegen, bestenfalls Kunst zu produzieren, nicht aber Wissenschaft zu betreiben, wie die durchlaufende Kamera zum Maßstab des objektiven Blicks avanciert und erst in jüngerer Zeit begriffen wird, daß gerade oder nur die bewußte Gestaltung und künstlerische Komposition des Films dem fremden Gegenstand gerecht zu werden vermag. Zur Geschichte des ethnographischen Films vgl. Weinberger: *Die Kamera-Menschen*.

78. Vgl. Griaule: *Méthode de l'ethnographie*, S. 83-85. [146/147]

79. Ebd., S. 43.

zu müssen, sondern ihrer Ontologie oder Metaphysik.⁸⁰ Zu philosophieren ist für Griaule kein Privileg der Europäer; auch – und gerade – afrikanische Kulturen reflektierten auf das Sein; ihre Philosophie könne sich durchaus mit der der Antike oder der asiatischen Welt messen.⁸¹ Der philosophische Dünkel der Europäer ist seiner Ansicht nach Ausdruck ihrer durchaus nicht gerechtfertigten Überschätzung der Schrift. Das abendländische Vorurteil messe allein Monumenten und schriftlichen Dokumenten, nicht aber der mündlichen Tradition kulturellen Wert bei, mache also glauben, nur Bauten und Bücher gäben dem Gedanken Form, während das gesprochene Wort flüchtig und der Zeugschaft nicht würdig sei.⁸² Die Ethnographie habe diesem Vorurteil entgegenzutreten und es praktisch zu widerlegen. Daß die mündliche Überlieferung anders als das Geschriebene sorgsam gehütet werde, komme dem Forscher dabei zu Hilfe. Mit und wie Platon macht Griaule gegen das Schreiben und Lesen geltend, daß es nicht darauf ankomme, wer schreibt und liest, daß der Autor hinter seinem Text verschwinde und dieser mehr oder wenig beliebig zu interpretieren sei. Was demgegenüber mündlich überliefert werde, liege ganz in der Hand der Alten und einiger Spezialisten.⁸³ Nicht jeder könne an den Traditionen rütteln; nicht nur der Wortlaut, sondern auch die Deutung eines oral überlieferten Texts werde tradiert. Die Konzentration [147/148] des Wissens auf bestimmte Gruppen einerseits und deren räumliche Streuung andererseits mache willkürliche Innovationen schwierig, wenn nicht unmöglich. Anstelle der Schrift besäßen orale Kulturen ausgefeilte Mnemotechniken; was keinesfalls vergessen werden dürfe, lasse sich durch Gravuren und Zeichnungen symbolisieren. Die Zeichen richtig zu deuten, um Traditionen zu wissen und sie nicht nur zu leben, setze in der Regel voraus, initiiert worden zu sein. Das heißt, gerade die Oralität garantiere die Tradition durch strenge Kodifizierung. Allerdings sei der orale Modus, Wissen zu bewahren, zugleich eine ethnographische Schranke: das Wissen sei dispers und geheim.⁸⁴

Der Ethnograph oder vielmehr das ethnographische Team habe also listig zu sein und trickreich zu operieren. An erster Stelle seien die Informanten

80. „Als generelle Regel empfiehlt es sich, zunächst das Materielle und Förmliche abzutragen. [...] Danach kann man sich der Ontologie und der Metaphysik widmen, das heißt dem Herzstück der Kultur, die man zu enthüllen versucht“ (ebd., S. 36).

81. Vgl. ebd., S. 4.

82. Vgl. Griaule: *L'Enquête orale en ethnographie*, S. 538.

83. Vgl. ebd., S. 539. [147/148]

84. Vgl. ebd., S. 540f.

mit Bedacht auszuwählen und zu identifizieren. Jeder spreche nämlich zunächst einmal im Namen seiner Familie, seines Clans, seines Stammes, seines Dorfes, seines Standes oder seiner Generation und nicht der Kultur. Es gelte also, das Fachwissen einzelner auszunutzen und zu synthetisieren. Was der eine nicht wisse oder sagen möge, sage oder wisse vielleicht ein anderer. Indem der Ethnograph seine Informanten gegeneinander ausspiele, ließen sich Geheimnisse offenbaren.⁸⁵ „Dieses Verfahren [...] entspricht demjenigen, mehrfach initiiert zu werden.“⁸⁶ Wirklich initiiert zu werden, wäre zwar die Krönung aller ethnographischen Praxis – eine Ehre, die Griaule 1946 zuteil werden sollte –, verlange jedoch die intime Kenntnis der untersuchten Kultur. „Unter gewöhnlichen Umständen [...] ist es höflicher und redlicher und für den Forscher auch geschickter, seine Rolle als Fremder zu spielen. Die Eingeborenen ziehen diese Haltung derjenigen, sie nachzuäffen, vor.“⁸⁷ Gerade seine Identität zu wahren, heiße, den Wilden Respekt zu bezeugen. Allerdings versteht Griaule unter Achtung herrschaftlichen Takt. Schließlich trete der Ethnograph dem Wilden gegenüber wie der Untersuchungsrichter dem Angeklagten: „Soziale Tatbestände aufzuspüren [...], ist der Aufgabe eines Detektivs oder eines Untersuchungsrichters vergleichbar. Das Verbrechen ist der Tatbestand, der Schuldige ist der Gesprächspartner, die Komplizen sind alle der [untersuchten] Gesellschaft angehörigen Menschen. [...] Es ist gefährlich, sowohl den Eingeborenen zu gängeln als auch ihn reden zu lassen. Die Untersuchung zu lenken, heißt, dem Informanten zu lauschen, ihn [148/149] ohne Unterlaß zur Sache zu zwingen und seine Abschweifungen, die häufig auf Neues hinlenken, thematisch zu bündeln. [...] Die Untersuchung nicht zu lenken, heißt, dem instinktiven Bedürfnis des Informanten nachzugeben, die delikatesten Punkte zu verschleiern. Spielend wird er die erstbeste Gelegenheit ergreifen, dem Thema zu entkommen und es durch ein anderes zu ersetzen.“⁸⁸ Jeder Widerstand ist zu brechen. Das ethnographische Verhör ist keine leichte Dressur; doch auch Wilde sind zu zähmen. Aus potentiellen Lügneren können verlässliche Kollaborateure werden; willige und intelligente Informanten schließlich mögen es zum Assistenten des Forschers bringen. Der Ethnograph macht sich unsichtbar, indem er seine Helfer auf Streife schickt.⁸⁹

85. Vgl. ebd., S. 543-546; ders.: *Méthode de l'ethnographie*, S. 54-58.

86. Griaule: *L'Enquête orale en ethnographie*, S. 545.

87. Ebd., S. 549. [148/149]

88. Griaule: *Méthode de l'ethnographie*, S. 59.

89. Vgl. ebd., S. 61-64; ders.: *L'Enquête orale en ethnographie*, S. 550-552.

Für Griaule gibt es weder einen harmlosen Blick noch unschuldige Fragen. Er weiß, welcher Gewalt es bedarf, ein Geständnis zu erzwingen. Feldforschung ist ein Maskenspiel, Authentizität eine Schimäre und Objektivität ein Konstrukt. Erst aus der Distanz wird aus Impressionen ein Bild; erst der Text macht Beobachtungen lesbar. Gewiß, so Griaule, müsse man dem Leser die Fakten objektiv und detailliert präsentieren. Aus atmosphärischen Gründen sei es dem Autor jedoch gestattet, persönliche Eindrücke und Nebensächlichkeiten in seinen Bericht einzufügen. Der Ethnograph habe also zwei widersprüchlichen Forderungen gerecht zu werden: einerseits von seiner Person abzusehen, sie andererseits aber um der Stimmung willen ins Spiel zu bringen. „Im ersten Fall wird er einen kalten, gar faden Stil benutzen; er wird jeden literarischen Effekt der Genauigkeit opfern. [...] Im zweiten Fall wird er ein guter Schriftsteller sein müssen [...], indem er den Leser entscheiden läßt, was eingeboren ist und was er den subjektiven Erwägungen des Autors verdankt.“⁹⁰ – Vor Ort wie im Text setzt der Ethnograph die Wilden in Szene und bringt sie zum Sprechen. Er täuscht, um zu ermitteln, und fingiert, um überzeugen zu können. Allein die literarische Form, der Stil, verleiht seinem Bericht Plausibilität.

1946 begegnet Griaule Ogotemmeli. – Griaule und sein Team gingen ihrer üblichen Arbeit nach: sie verhörten bockige Informanten. „Ein alter Dogon antwortete brockenweise, lieferte eine recht verschlissene Wahrheit, gab nach und nach seine Hartnäckigkeit auf, stieß verlegen oder unter schallem Gelächter ein paar Lügen hervor und klammerte sich an seine Geheimnis- [149/150] se.“⁹¹ Unversehens trat Griaule ein Bote entgegen: „Ein Jäger möchte Sie sprechen.“ „Ist er krank?“ [...] „Nein. Er möchte Ihnen ein Amulett verkaufen.“ „Was für eins?“ „Ein Amulett, das Sie vor zehn Jahren bestellt haben. Gegen Gewehrkugeln.“ „Ich kann mich nicht erinnern ...“ Der Weiße biß sich in die Lippen. Er hatte sofort das Außergewöhnliche dieses Vorgangs begriffen.“⁹² Griaule folgte dem Boten zu Ogotemmeli, einem Gelehrten und Eingeweihten, einem erblindeten Alten, dem sein Gebrechen die Zeit geschenkt hatte, seine Bildung zu vertiefen. Mit einem zweifachen „Gott führt dich her!“ begrüßte Ogotemmeli den Forscher. Diesem dämmerte langsam, „daß der Verkauf des Amuletts nur ein Vorwand war“. Seit fünfzehn Jahren nämlich hatte Ogotemmeli das Treiben der Ethnographen

90. Griaule: *Méthode de l'ethnographie*, S. 104. [149/150]

91. Griaule: *Schwarze Genesis*, S. 18.

92. Ebd., S. 19f. – Daß Griaule von sich in der dritten Person spricht, unterstreicht seinen literarischen Anspruch.

verfolgt; nun beabsichtigte er, Griaule alles zu lehren, was auf ihn gekommen war.⁹³

Zwischen 1931 und 1940 hatten Griaule und sein Team die Kultur der Dogon, vor allem das Dorf Ogol ausgiebig studiert. Die Opfer, der Totenkult, Zweck und Gebrauch der Masken sowie eine Reihe weiterer Riten waren detailliert untersucht worden. Doch das Wissen blieb ohne Zusammenhang. Als Griaule 1946 nach Ogol zurückkehrte, hatten die spirituellen Führer der Dogon beschlossen, ihn mit den Einzelheiten ihrer Philosophie vertraut zu machen und in deren Geheimnisse einzuweihen. Die Gespräche mit Ogotemmelis waren für Griaule eine Offenbarung, die „alle Vorstellungen, die man sich bis dahin über die Mentalität der Schwarzen und die Mentalität der Primitiven im allgemeinen gemacht hatte, über den Haufen“ warf.⁹⁴ Er realisierte, wie oberflächlich und fragmentarisch das bislang angehäuften Material geblieben war. „Die von spezialisierten Arbeitsteams durchgeführten Untersuchungen hatten in das unendlich reiche Gestrüpp der Fakten bereits ganze Schneisen geschlagen, die an einem hochgelegenen zentralen Punkt zusammenzulaufen schienen, wo die geheimsten Beweggründe der Menschen, die Verknüpfungen des Netzes, die Warums und die Wies, die subtilsten Mechanismen des Dogondenkens angesiedelt waren. Aber dieser Zentralpunkt erschien bald als ein undurchdringlicher Felsen, bald als ein ungreifbarer Nebel. Ogotemmelis hatte das Wunder vollbracht, dieses großartige Zentrum zu entschleiern, auf das alles Bezug hatte. [...] Durch ihn erschien die Dogon- [150/151] zivilisation als ein gewaltiger Körper.“⁹⁵ Einerseits zwingen die Ausführungen Ogotemmelis Griaule zur Revision und Korrektur seiner bisherigen Kenntnisse und Annahmen, andererseits aber bestätigen sie ihm, daß eine fremde Kultur zu verstehen, deren Geheimnisse zu lüften bedeutet.

1946 revidiert Griaule sein ethnographisches Konzept. Seine Initiation erübrigt die Finten. An die Stelle inquisitorischer Praktiken rückt die Moderation des Materials. Die emische Perspektive ersetzt den etischen Standpunkt. Dennoch markieren seine Gespräche mit Ogotemmelis keine theoretische Wende; seine zuvor und danach bezogenen Positionen sind vielmehr alternative Versionen derselben Hermeneutik.

93. Vgl. ebd., S. 22-24.

94. Ebd., S. 14. [150/151]

95. Ebd., S. 159.

Die Frage, warum die Dogon beschließen, ihr Schweigen zu brechen, wird von Griaule nicht thematisiert. Er begnügt sich mit dem Hinweis, daß Ogotommeli das Prinzip der Ethnographie intuitiv erfaßt habe.⁹⁶ Wie für seine Kollegen gehört es für Griaule zu den dringlichsten und vornehmsten Aufgaben des Ethnographen, die dem Untergang geweihten primitiven Kulturen in Museen und Bibliotheken zu retten.⁹⁷ Auch die Dogon sind nicht dagegen gefeit, dem „Hauch der europäischen Tätigkeit“ zu erliegen.⁹⁸ Griaule notiert 1947: „Da es seit einigen Jahren jenseits des Meeres einige Schwierigkeiten gab, sah man [bei den Dogon] kaum jene Flitterkleider, jene überflüssigen Regenschirme, jene nutzlosen Brillen, die ein trauriger Handel über diese Dörfer ausgießt. Der ferne Krieg hatte für eine gewisse Zeit die Gegend von solch aufdringlichem Klimbim verschont.“⁹⁹ Der Krieg hatte die Dogon nicht zuletzt für ein paar Jahre vor den Ethnographen bewahrt. Nicht anders als die meisten seines Standes verstand Griaule die Ethnographie wenigstens bis 1946 als Instrument der Kolonial- und Entwicklungspolitik.¹⁰⁰ Indem er seine Informanten entlohnte,¹⁰¹ trug er praktisch zur Monetarisierung ihrer Ökonomie bei.¹⁰² Der Beschluß der Alten, mit Griaule zu kooperieren, [151/152] mochte durchaus bedeuten, die Tradition schriftlich fixieren zu lassen, bevor sie erlischt.

„Aber es war ein einzigartiger Fall. Wie sollte man einen Weißen unterweisen? Wie sollte man ihn den Dingen, den Riten und Glaubensvorstellungen voll vertraut machen? Außerdem hatte dieser Weiße bereits die Masken enthüllt. Er kannte ihre geheime Sprache. Er war in allen Richtungen durchs Land gelaufen, und von allen Einrichtungen wußte er genausoviel wie [Ogotommeli] selbst. Wie also?“¹⁰³ Im Laufe von dreiunddreißig Tagen entfaltet Ogotommeli, immer wieder von Fragen Griaules unterbrochen, sein kosmologisches Wissen. Dieser glaubt, verbotene Gefilde zu betreten. „Der Weiße

96. Vgl. ebd., S. 24.

97. Vgl. Griaule: *Méthode de l'ethnographie*, S. 5.

98. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 108.

99. Griaule: *Schwarze Genesis*, S. 73.

100. Vgl. Griaule: *Méthode de l'ethnographie*, S. 6.

101. Vgl. ebd., S. 60f.

102. Daß die in der Regel auf dem Wege der Kopfsteuer erzwungene Monetarisierung der Kolonien vorzüglich dazu taugte, Traditionen zu sprengen, ist in der entwicklungssoziologischen Literatur wiederholt dargestellt worden. Vgl. z.B. Mamdani: *Politics and Class Formation in Uganda*, S. 40-65. [151/152]

103. Griaule: *Schwarze Genesis*, S. 24.

und sein schwarzer Assistent [...] neigten sich dem Greis zu wie in einer Verschwörung.“¹⁰⁴

Die *Schwarze Genesis* beginnt mit einem Inzest zwischen dem göttlichen Amma und einem von ihm geschaffenen irdischen Leib. Durch Ammas Fauxpas kam Unordnung in die Welt. Die Schöpfung wird zur schweren Geburt. Zu werden heißt für die Dogon, zur Sprache zu finden. „Die Worte waren ein noch kaum differenziertes Gehauch, trugen jedoch schon Kraft. Wie dem auch sei, die nuancenlosen Worte entsprachen den großen Arbeiten des Beginnens.“¹⁰⁵ Mittels der Worte weben die Geister die Welt;¹⁰⁶ anders gesagt, für die Dogon ist sie ein Text. Ogotemmelis Schöpfungsbericht ist voller Finessen. Griaule selbst hat Mühe, dem Faden zu folgen,¹⁰⁷ staunt, „zu welchen Paroxysmen sich die Freiheit dieses Denkens erhob und zu welchen logischen Verästelungen es zu gelangen vermochte“, ¹⁰⁸ und gibt nicht viel auf die einst so geschätzte Quellenkritik.¹⁰⁹ „Wenn Ogotemmeli keine Antwort gab, dann lag darin stets ein großes Versprechen“, ¹¹⁰ nicht etwa List und Tücke. Griaule nimmt es in Kauf, daß der Weise „ohne Zweifel“ andere zu Rate zieht,¹¹¹ nimmt für bare Münze, was dieser ihm erzählt. Bereits nach achtzehn Tagen der Lehre glaubt Griaule, sie begriffen zu haben. „Der Europäer hatte sich sehr gut mit allen diesen Vorstellungen, allen diesen Modalitäten abgefunden, mit denen die Menschen das Unsichtbare und das Unsichtba- [152/153] re die Menschen manipulieren. Aber im Gedanken an jene Außenstehenden, die eines Tages aus Neugier die Metaphysik der Dogon studieren wollen“ – in Hinblick auf seine Leser also –, „warf er jedesmal, wenn sich die Gelegenheit ergab, einige Hindernisse in die Darlegung, durch die der Blinde das Universum zerpfückte.“¹¹² Griaule, der Schüler, manipuliert seinen Lehrer. Die Kosmologie der Dogon ist ein von Ogotemmeli gewebter Text, den Griaule redigiert und übersetzt. Die dem Ethnographen nicht nur der Verständlichkeit des Fremden, sondern dessen möglichst authentischer Darstellung wegen anempfohlene Literarisierung des Materials wird von Griaule nicht erst am heimischen Schreibtisch, son-

104. Ebd., S. 27.

105. Ebd., S. 30.

106. Vgl. ebd., S. 38.

107. Vgl. ebd., S. 119f.

108. Ebd., S. 163.

109. Vgl. ebd., S. 69 u. 111.

110. Ebd., S. 56.

111. Vgl. ebd., S. 45. [152/153]

112. Ebd., S. 133.

dern in actu, das heißt schon während und in Form seiner Gespräche mit Ogotemmel, betrieben. Dessen nicht immer verständliche Rede legitimiert Griaules ethnographische Praxis: „Der Siebente Nommo hat den Lebeh verschlungen, damit die Menschen glauben, daß diese ausgespienen Steine dessen verdaute und verwandelte Steine seien. Daß dies eine Sache der Menschen und nicht eine des Himmels sei. Damit etwas Himmlisches in die menschliche Natur übergehe. [...] Damit die Menschen alles, was er tat, verstünden, ist er auf einem Menschenskelett herabgekommen.“ ,Sie sagen: ,damit sie glauben sollen‘. Gibt es denn ein Geheimnis, das sie nicht wissen dürfen?‘ ,Wollte man dieses Ereignis einem Menschen, der es nicht kennt, einem gewöhnlichen Menschen erklären, dann müßte man sagen, daß eine himmlische Macht herabkam, um den alten Vater zu essen und seine Knochen in wohltätige Steine zu verwandeln.‘ ,Was aber ist die Wahrheit?‘ ,Wenn man es Ihnen, einem Christen, erklären will, dann sagt man, daß jemand als Frau mit all ihrem Putz und Zubehör vom Himmel herabgekam und den alten Vater gegessen hat, aber daß die Steine keine Menschenknochen, sondern ihre Schmuckstücke sind.“¹¹³ Ogotemmel demonstriert und bestätigt Griaule, daß die Wahrheit interpretiert werden muß, mehr noch, daß sie der Auslegung bedarf, um überhaupt vernommen zu werden.

Zu Recht begreift Griaule die Ethnographie als Übersetzung. Die Textualität der Kultur verlangt ihre literarische Fassung. Allerdings täuscht gerade die *Schwarze Genesis* über Griaules Verfahren hinweg. Er suggeriert, das Geheimnis der Dogon zu kennen, aber gibt es nicht preis. – Wie auch? – Denn im Kern ist ihre Metaphysik keine esoterische Lehre, sondern ein Code, der aus wenigen Sätzen eine schier endlose Rede zu generieren erlaubt. [153/154]

113. Ebd., S. 68. [153/154]

Exkurs: Die Schrift der Geschichte

Eher beiläufig hat Clifford Geertz darauf hingewiesen, was der Ethnograph eigentlich tut: „er schreibt“.¹¹⁴ Die Schrift ist neben der Geschichte eines der klassischen Distinktionskriterien primitiver und zivilisierter Gesellschaften. In gewisser Hinsicht handelt es sich dabei um zwei verschiedene Ausdrücke derselben Unterscheidung: Geschichte, die Rekonstruktion vergangener Handlungen der Menschen, ist an eine mehr oder weniger präzise Überlieferung gebunden. Gesellschaften, die ihre Vergangenheit nicht in objektivierbarer Form fixieren, die also nicht schreiben oder die Schrift nicht kennen, haben zwar eine Geschichte, kennen sie aber nicht. Lévi-Strauss bekennt selbst einmal, daß es gerade das Fehlen der Schrift sei, was die Ethnologie im Unterschied zu den philologischen Disziplinen des klassischen Humanismus dazu zwingt, sich allen – vor allem auch naturwissenschaftlichen – Methoden zu öffnen.¹¹⁵ Gleichzeitig lehnt er es aber ab, die Erfindung der Schrift zum Kriterium der Historizität einer Gesellschaft zu machen (vgl. TT, 293). Die Schrift ist in den Augen Lévi-Strauss' eines der mächtigsten Instrumente gesellschaftlicher Herrschaft. Nach allem, was Archäologie und Frühgeschichte zutage gefördert haben, ist die Schrift immer im Zusammenhang mit der Bildung zentralisierter, hierarchischer Herrschaft entstanden. Zunächst hatte die Schrift profane Funktionen wie die Inventarisierung von Gütern oder die Verbreitung von Erlassen zu erfüllen; sakrale oder liturgische Bedeutung erlangte die Schrift in der Regel erst, nachdem sie als Herrschaftsinstrument etabliert worden war.¹¹⁶

Lévi-Strauss illustriert – er würde sagen: beweist – die politische Funktion der Schrift, nämlich Herrschaft zu fundieren, in dem berühmten Kapitel „Schreibstunden“ aus den *Traurigen Tropen*. Er schildert, wie der Häuptling einer von ihm besuchten Nambikwara-Horde die Schrift, freilich ohne wirklich schreiben zu können, mit einem Mal als Quelle besonderer Legitimität begreift und sie zu imitieren versucht. Sein Bericht endet mit der Erwägung: [154/155] „Wenn meine Hypothese stimmt, müssen wir annehmen, daß die

114. Geertz: Dichte Beschreibung, S. 28. – Zur skripturalen Praxis der Ethnographen ist in den vergangenen Jahren eine Vielzahl an Titeln erschienen. Ich verweise an dieser Stelle nur auf den von Clifford und Marcus herausgegebenen Sammelband *Writing Culture*, der nicht nur in die Thematik einführt, sondern ihre epistemologische Dimension erfaßt, und auf Probsts Literaturüberblick zur *Macht der Schrift*.

115. Vgl. Lévi-Strauss: *Les Trois sources*, S. 44.

116. Vgl. Goody: *The Domestication of the Savage Mind*. [154/155]

primäre Funktion der schriftlichen Kommunikation darin besteht, die Verklavung zu erleichtern. Die Verwendung der Schrift zu uneigennütigen Zwecken, d.h. im Dienst intellektueller und ästhetischer Befriedigung, ist ein sekundäres Ergebnis, wenn nicht gar nur ein Mittel, um das andere zu verstärken, zu rechtfertigen oder zu verschleiern“ (TT, 294). Die Schrift ist für Lévi-Strauss Nachhall und nicht etwa Voraussetzung der neolithischen Revolution, von deren Errungenschaften alle Kultur bis heute zehre. Mit der Schrift, einer zweifellos leistungsstarken Technik, werde jene Dialektik in Gang gesetzt, die einmal den Kulturkontakt und damit den Fortschritt fördere, zum anderen aber die basalen Formen kultureller Organisation verschleiern und schließlich zerbrechen. Lévi-Strauss lehnt es folglich ab, im Fehlen der Schrift einen Mangel zu sehen, sondern umgekehrt hält er orale Kulturen für prädestiniert, zum Gegenstand anthropologischer Reflexion zu werden. „Wir sind an unsere Vergangenheit nicht mehr durch eine mündliche Tradition gebunden, die einen lebendigen Kontakt mit Personen – Märchenerzählern, Priestern, Weisen oder Alten – einschließt.“ Gewiß sei die Schrift eine kulturelle Errungenschaft, „aber es ist unerlässlich, sich darüber klar zu werden, daß sie der Menschheit etwas Wesentliches entzogen hat“ (SA I, 392). Wenn es, wie Lévi-Strauss im Anschluß an Rousseau schreibt, die Aufgabe der Anthropologie ist, „jenseits von Mißbrauch und Verbrechen [...] nach den unerschütterlichen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft [zu] forschen“ (TT, 386), dann hat sie sich des Studiums kalter und nicht heißer Gesellschaften anzunehmen. Er hält es für die größte Leistung der – von Rousseau inaugurierten – Anthropologie, zwischen „zwei Modalitäten der sozialen Existenz“ unterschieden zu haben: „eine[r] Lebensweise, die ursprünglich als traditionell und archaisch wahrgenommen wurde und die vor allem zu den authentischen Gesellschaften gehört; und Formen neueren Datums, wo der erste Typ sicherlich vorhanden ist, wo aber unvollkommene und unvollständige authentische Gruppen innerhalb eines viel weiteren Systems, auf dem das Spiel der Nichtauthentizität liegt, organisiert sind“ (SA I, 393f.).

Derrida hat in seiner *Grammatologie* auf das Motiv des eigentümlichen Widerspruchs in der Argumentation Lévi-Strauss', einerseits die Schrift als Zeichen der Geschichtlichkeit zu leugnen, andererseits an einer qualitativen Differenz zwischen literalen und oralen Gesellschaften festzuhalten, reflektiert.¹¹⁷ Er überführt Lévi-Strauss einer logischen Mogelei, nämlich aus der

117. Vgl. Derrida: *Grammatologie*, S. 178-243. [155/156]

[155/156] nachweislichen Verbindung von Herrschaft und Schrift auf ein goldenes Zeitalter vor der Schrift zu schließen. Das auf diese Weise konstruierte Reich der Unmittelbarkeit dient Lévi-Strauss nämlich als Negativ seiner ethischen wie politischen Kritik der westlichen Zivilisation.

Mit Derrida läßt sich sagen, jede Sprache sei Schrift, da jene wie diese vorgebe, einen ihr äußerlichen oder vorgängigen Sinn zu repräsentieren, während alle Bedeutung in Wahrheit erst durch sie gestiftet oder artikuliert werde.¹¹⁸ Indem er bereits die Sprache als Urschrift – und damit als Gewaltverhältnis – begreift, denunziert er zwar den libertären Traum einer herrschaftsfreien Gesellschaft, unterschlägt aber seinerseits die nicht unerhebliche Frage nach dem Typus von Schrift. Es scheint mir geboten, auch diesseits einer radikalisierten Schriftkritik die epistemologischen Implikationen spezifischer Schrifttypen, und das heißt an dieser Stelle vor allem der im sechsten Jahrhundert vor Christus in Griechenland entstandenen alphabetischen Schrift, zu thematisieren.

Jack Goody und Eric A. Havelock – um nur die renommiertesten Autoren zu nennen – behaupten mit guten Gründen, das griechische Alphabet habe die mnemotechnische und kognitive Revolution des mythologischen Weltbilds, das heißt die Geburt der abendländischen Philosophie und Wissenschaft, wenn schon nicht ausgelöst, so zumindest ermöglicht.¹¹⁹ Erst die alphabetische Schrift emanzipiert sich semantisch. Ihre Buchstaben imitieren die sprachlichen Laute und bedeuten wie diese für sich genommen

118. Vg. ebd., S. 9-129. – Auf diese auf den ersten Blick vielleicht befremdliche These wird im folgenden Kapitel noch einmal zurückzukommen sein.

119. Vgl. Goody/Watt: Konsequenzen der Literalität; Havelock: Schriftlichkeit. Mehr der Relativierung als der durchschlagenden Kritik dieser Position wegen vgl. Assmann/Assmann: Schrift, Tradition und Kultur. – Gadamer sieht die besagte Revolution nicht durch die alphabetische Schrift, sondern die grammatische Struktur der griechischen Sprache bedingt. Der kindliche Spracherwerb oder auch die eigene Erfahrung beim Erlernen fremder Sprachen zeige, daß Wort und Sache zunächst als intrinsisch miteinander verbunden scheinen. Auch der Mythos scheidet nicht zwischen Sprache und Welt. Erst die (Einsicht in die) prädikative Struktur des Satzes erlaube „die begreifende Artikulation der Wirklichkeit“. Denn „eine Sprachfamilie wie die unsrige, die [...] auf den Bezug des Zeitwortes auf das Hauptwort, des Prädikats auf das Subjekt gestellt ist, war [...] zu der Auflösung solcher Einheit von Wort und Sache – und damit zur ‘Wissenschaft’ – gleichsam prädestiniert“ (Das Erbe Europas, S. 110). Vgl. auch Borkenau: Ende und Anfang, S. 166-246, der Gadamers Befund im Prinzip bestätigt, den Griechen allerdings ihre Originalität nimmt. Gadamer unterschlägt – oder setzt stillschweigend voraus –, daß der grammatische Begriff der Sprache erst auf schriftlicher Grundlage möglich war. [156/157]

nichts. Im Unterschied zu Bilder- oder Silbenschriften vermag sie in jeder Sprache jeden [156/157] beliebigen Inhalt darzustellen. Sie ist leicht zu erlernen und ermöglicht – wenn auch in der ihr eigenen sequentiellen Gestalt –, alles zu speichern. Indem sie das Gedächtnis entlastet, erleichtert sie die Reflexion.¹²⁰

Goody und Watt bemängeln, daß die legitime und notwendige Kritik des (epistemologischen) Eurozentrismus die Grenze zwischen oralen und literalen Kulturen zu Unrecht verwische.¹²¹ In oralen Kulturen bestimmt sich die Bedeutung eines Wortes situativ, in literalen Kulturen hingegen textuell. Die schriftliche Fixierung des gesprochenen Wortes erübrigt die Präsenz seines Autors. Paradoxerweise protestiert gerade Platon, dessen Werk die Reden seines Lehrers Sokrates transkribiert, gegen die Verselbständigung des Texts. Im *Phaidros* moniert er, daß die Schrift die Vergeßlichkeit nähre, daß sie vorschütze, vernünftig zu argumentieren, sich aber jeder Rückfrage verweigere, daß sie sich an alle statt an diejenigen richte, die allein wüßten, wovon die Rede sei, und schließlich, daß sie das Denken zum eitlen Spiel, zur Literatur, verleite.¹²² Dieselben Argumente, die Platon gegen die Schrift ins Feld führt, werden, wie schon gesehen, von Griaule mobilisiert, um die Oralität zu preisen. Allerdings ergreifen sowohl Griaule als auch Platon auf der Grundlage der Schrift für das gesprochene Wort Partei.

Platon versucht, seine Texte vermitteltst ihrer dialogischen Form gegen Ambivalenzen zu sichern. Aber kein Text ist davor gefeit, verschieden gelesen zu werden. Nicht dem Begriff, aber der Sache nach ist die Hermeneutik das „Korrelat der Schriftkultur“.¹²³ Die Philosophie Platons illustriert das Problem: wären seine Ideen evident, bedürften sie keiner Explikation. Der schriftliche Kommentar tritt an die Stelle des Zwiegesprächs und wird selbst Teil der Tradition. Nun setzt die Schrift eine eigentümliche Dynamik in Gang: sie bannt nicht nur das ehemals mündlich tradierte, sondern ist zugleich der Boden – oder vielmehr der Abgrund – der Interpretation. Plessner hat in der Expressivität des Menschen, nicht seinem Bedürfnis, sondern der in seiner Bedürftigkeit wurzelnden Nötigung, sich zu artikulieren und im Ausdruck die Intention zu verfehlen, das Fundament seiner Historizität erkannt.¹²⁴ Aber Geschichtlichkeit ist noch keine Geschichte. Erst die Schrift

120. Vgl. Havelock: Schriftlichkeit, S. 68-75.

121. Vgl. Goody/Watt: Konsequenzen der Literalität, S. 46.

122. Vgl. Platon: *Phaidros*, 274c-278b.

123. Vgl. Raible: Vom Text und seinen vielen Vätern.

124. Vgl. Plessner: Die Stufen des Organischen, S. 337-339. [157/158]

ermöglicht das diachronische Selbstbewußtsein einer Gesellschaft und macht aus der dunkel erinnerten Kosmologie einen nachvollziehbaren Prozeß. In- [157/158] dem sie die Vergangenheit stillstellt, ermöglicht sie das Entrinnen aus endloser Gegenwart und den Aufbruch zu neuen Ufern. Die Schrift verlangt ihn sogar.

Die Dialektik der Schrift impliziert eine Hermeneutik des Anderen, wie Michel de Certeau sagt, „eine Meisterschaft des Ausdrucks auf der Grundlage dessen [...], was der Andere verschweigt“.¹²⁵ Gott zum Beispiel schreibt nicht. Seit der Kanonisierung der biblischen Texte versucht die Theologie sein Wort richtig zu interpretieren. Die Schrift ist das Medium der Offenbarung und zugleich ihr Dementi. Nicht nur aus theologischer Warte markiert die Reformation einen kritischen Punkt. Durch die Besinnung auf die Heilige Schrift wollten deren Protagonisten eine aus den Fugen geratene Gesellschaft, für welche die kirchliche Korruption nur ein Zeichen war, neu ordnen. Doch gerade die Rückkehr zum Text dynamisiert die Geschichte. Während die Reformation das Christentum spaltete, zerbrach die Entdeckung Amerikas die Einheit der Welt. Der christliche Universalismus riß an zwei Stellen zugleich. Die Neue Welt konfrontierte die Theologie mit dem Problem, ob die Indianer der Gnade Gottes bar oder Nachfahren des verlorenen Stammes Abrahams wären. Bekanntlich stand die Menschlichkeit der Bewohner Amerikas für die Kirche nicht von vornherein fest.¹²⁶ Die Begegnung mit den Indianern wurde zum ethnologischen Stachel.¹²⁷ Wie Lévi-Strauss schreibt: „In der Tat hat der Mensch auf amerikanischem Boden begonnen, sich das Problem des Menschen konkret zu stellen und in gewisser Weise mit sich selbst zu experimentieren.“¹²⁸ Vor allem der Protestantismus, oder genauer: die protestantische Subjektivität, begann, die Neue Welt schriftlich zu kolonisieren.

Certeau hat Jean de Lérys 1578 veröffentlichte *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* als ethnographische Urszene interpretiert. Im Rahmen derselben skripturalen Hermeneutik verwandelt sich in und mit diesem Text die theologische Frage nach Gott ins ethnologische Projekt, das Fremde zu verstehen. Der Calvinist Léry pilgert nicht in die heilige Stadt, sondern reist 1557 auf der Suche nach Seelenheil vom Zentrum an die Peripherie. „Das Sein, das den Diskurs bestätigt, stammt nicht mehr direkt von Gott; man läßt

125. Certeau: Das Schreiben der Geschichte, S. 13.

126. Vgl. Todorov: Die Entdeckung Amerikas, S. 177-201.

127. Vgl. Pagden: The Fall of Natural Man.

128. Lévi-Strauss: Les Trois sources, S. 45. [158/159]

es von dort, aus der Ferne kommen, wo es die unter exotischer Äußerlichkeit verborgene Goldmine ist, die Wahrheit, die es im Geplapper der Wilden auf- [158/159] zudecken gilt.¹²⁹ Das Projekt, eine reformierte Gemeinde zu gründen, schlägt allerdings fehl. Nach mehreren Monaten unter den Tupinamba kehrt Léry 1558 enttäuscht nach Frankreich zurück und läßt sich als Pfarrer nieder. Dennoch bringt er nach zwanzig Jahren die Ernte ein. Denn erst seine *Histoire* verhilft den Wilden schriftlich zur Existenz. Die Neue Welt erscheint Léry ohne Bewußtsein, als Reich der Zeitlosigkeit und Oralität, mit einem Wort, als Alterität, wohingegen die Alte Welt das Bewußtsein, die Zeitlichkeit und die Schrift, kurz, die Identität symbolisiert. „Die Wilden verkörpern die Teilung, die das Universum spaltet.“¹³⁰ Bis heute operiert die Ethnologie innerhalb dieses doppelten Vierecks beziehungsweise sucht, beide zur Deckung zu bringen, das heißt, das Andere auf das Gleiche zu reduzieren. Das nach Certeau zentrale Verfahren ist die Übersetzung der wilden Rede in einen verständlichen Text. Das flüchtige Wort erscheint Léry wie ein zu hebender Schatz. „Die orale Sprache wartet, um zu sprechen, darauf, daß ein Schreiben sie umschreibt und versteht, was sie sagt.“¹³¹

In einer Operation, die hier im einzelnen nicht nachvollzogen zu werden braucht, transformiert Léry den (von ihm behaupteten) Gegensatz von Alter und Neuer Welt zunächst in den hier wie dort manifesten von Inner- und Äußerlichkeit, um ihn schließlich in den von Natur und Kultur aufzulösen. „Letztlich ist die Natur das Andere, während der Mensch das Gleiche bleibt.“¹³² Was Amerika von Europa trennt, ist bloßer Schein, eine andere Sprache, die nur übersetzt werden muß. Schreibend kolonisiert Léry die Fremde. Die kulturelle Differenz wird zur schlichten Kontingenz. Im Unterschied zu späteren Ethnographen trennt er nicht zwischen Erfahrungsbericht und Beobachtungen, stellt er innere Erlebnisse aus; er stilisiert sich gar zum Demiurgen, der die Wilden ins Leben ruft. Allerdings taucht die Alterität, der von Léry schriftlich ausgegrenzte Rest, wieder auf; die immer noch unverständliche Rede der Tupinamba, der Lärm ihrer Feste, durchlöchert lustvoll lockend den Text. Damit reproduziert die Schrift, was sie exegetisch bewältigen wollte. In den Worten Certeaus: „Der Wilde wird zur sinnlosen Rede, die den abendländischen Diskurs entzückt, die genau aus diesem

129. Certeau: Das Schreiben der Geschichte, S. 155.

130. Ebd., S. 149.

131. Ebd., S. 138.

132. Ebd., S. 151.

Grunde aber eine Sinn und Objekte produzierende Wissenschaft zu endlosem Schreiben anregt.¹³³ Erst die Schrift kreiert den Wilden, den sie dresiert. [159/160]

Nun ist alle Ethnologie Ethnographie. Wie die Geschichte ist sie eine okzidentale Erfindung, die ein spezifisches Verhältnis zur Zeit und zum Tod impliziert. Die Zeit geht uns unwiederbringlich verloren, und unsere Toten kehren nicht zurück.¹³⁴ Indem die Historiographie Gegenwart und Vergangenheit scheidet, trennt sie, wie Certeau sagt, „zwischen dem, was ‚*verstanden*‘ werden kann, und dem, was *vergessen* werden muß“.¹³⁵ Um dem Tod einen Sinn zu geben, läßt sie die Menschen noch einmal sterben. Sie ist eine Art letztes Geleit. Nun kommen *unsere* Toten wirklich nicht zurück, dafür aber kehrt das Verdrängte wieder. „*Schreiben* bedeutet, dem Tod [...] zu begegnen, ihm durch die Darstellung der Beziehungen, die die Gegenwart zu ihrem Anderen unterhält, *Ausdruck zu geben* und ihn durch die Arbeit zu *bekämpfen*.“¹³⁶ Die historiographische Trauerarbeit beruhigt jedoch nicht, sondern treibt zur Geschäftigkeit. Die Ethnographie, die zwischen Eigenem und Fremdem trennt, steht vor demselben Problem. Geschichtsschreibung und Ethnographie symbolisieren „eine Gesellschaft, [...] die zur Konstitution ihrer selbst als leere, zu beschreibende Seite in der Lage ist“.¹³⁷ – Das dräuende Ende der Wilden legitimiert die heutige Ethnographie. Zugleich artikuliert sie unsere Sehnsucht nach Unmittelbarkeit. Doch die Wilden ethnographisch zu retten, heißt, sie zu Grabe zu tragen.

Lévi-Strauss' Konzept der Ethnographie

Lévi-Strauss weiß um die von Malinowski kaschierte Subjektivität des Ethnologen und das Problem, sie zu bemeistern. Wie der späte Griaule vergleicht er die ethnographische Praxis mit einem Initiationsritual, das allein die Objektivität des Forschers verbürge. Allerdings macht Lévi-Strauss den Versuch, das Prinzip oder das Wesen der ethnographischen Initiation zu

133. Ebd., S. 171. [159/160]

134. Vgl. Baudrillard: Der symbolische Tausch, S. 195-205.

135. Certeau: Das Schreiben der Geschichte, S. 14.

136. Ebd., S. 23.

137. Ebd., S. 16.

durchdringen, anstatt sie wie Griaule schlicht zu behaupten. Neben anderen hat Leach Lévi-Strauss den Vorwurf gemacht, die Wilden nur sporadisch besucht, im Grunde also keine Ethnographie betrieben zu haben.¹³⁸ Und Clifford mokiert sich darüber, daß allein Lévi-Strauss' New Yorker Jahre als [160/161] Feldforschung durchgingen, da Englisch die einzige Fremdsprache sei, die er hinlänglich zu sprechen gelernt habe.¹³⁹ Tatsächlich kritisiert Lévi-Strauss die klassische Ethnographie. Die *Traurigen Tropen* sind der Bericht ihres Scheiterns. Gleichwohl gehört sein Begriff der Ethnographie integral zur strukturalen Anthropologie. Er erhebt gar den Anspruch, den seit Dilthey geläufigen Gegensatz von Erklären und Verstehen ethnographisch unterlaufen zu können (vgl. SA II, 17).

„Jede ethnographische Laufbahn“, sagt Lévi-Strauss, „findet ihr Prinzip in geschriebenen oder unausgesprochenen ‚Bekanntnissen‘“ (SA II, 48). Seine sind die *Traurigen Tropen*. Auf seinen Expeditionen zu den Caduveo, Bororo und Nambikwara hatte Lévi-Strauss immer tiefer in die Geheimnisse der menschlichen Existenz eindringen wollen. Die Nambikwara konfrontierten ihn „mit einer der armseligsten Formen sozialer und politischer Organisation, die sich überhaupt denken läßt“. Er glaubte, die menschliche Natur mit Händen greifen zu können. „Es genügte *die soziologische Erfahrung, die ich vor Augen hatte*. Doch sie war es, die sich mir entzog. Ich hatte eine auf ihren einfachsten Ausdruck reduzierte Gesellschaft gesucht. Die der Nambikwara war so einfach, daß ich in ihr nur Menschen fand“ (TT, 314; von mir hervorgehoben). Lévi-Strauss beginnt, an der Feldforschung zu zweifeln. Als er jedoch hört, daß eine niemandem bekannte Gruppe von Indianern in seiner Nähe kampiert, faßt er unverzüglich den Plan, sie zu besuchen. Denn „es gibt für den Ethnologen keine begeisterndere Aussicht, als der erste zu sein, der zu einer Gemeinschaft von Eingeborenen vordringt“ (TT, 319). Lévi-Strauss' Aufenthalt bei den Mundé, wie die Wilden sich nennen, dauert nur eine Woche. Doch anstatt seinen Zweifel zu zerstreuen, stürzen die Mundé Lévi-Strauss in Verzweiflung. „Ich hatte bis zum äußersten Punkt der Wildheit gehen wollen. [...] Am Ende einer aufregenden Reise hatte ich meine Wilden nun endlich gefunden. Leider waren sie allzu wild. [...] Da waren nun die Wilden, bereit, mir ihre Bräuche und Vorstellungen zu erklären, aber ich kannte ihre Sprache nicht; ich konnte sie berühren, aber nicht verstehen. So erhielt ich im selben Augenblick meinen

138. Vgl. Leach: Lévi-Strauss, S. 10 u. 19f. [160/161]

139. Vgl. Clifford: The Predicament of Culture, S. 245. [161/162]

Lohn und meine Strafe. Denn war es nicht meine Schuld und die meines Berufs zu glauben, daß Menschen nicht immer Menschen sind? [...] Wenn es mir nur gelingt, sie zu errahnen und damit ihrer Fremdheit zu entkleiden, hätte ich ebensogut zu Hause bleiben können. Oder wenn sie diese Fremdheit, wie hier, bewahren, kann ich nichts mit ihr anfangen, da ich nicht einmal in der Lage bin, zu erfassen, worin sie [161/162] besteht. Zwischen diesen beiden Extremen gefangen, frage ich mich: welche zweideutigen Fälle liefern uns die Ausreden, von denen wir leben?“ (TT, 328). Lévi-Strauss' Resignation widerspricht seinem leidenschaftlichen Bekenntnis zur Ethnographie. „Die Ethnographie gibt mir intellektuelle Befriedigung: als Geschichte, die an ihren beiden Extremen sowohl die Geschichte der Welt wie meine eigene berührt, entschleierte sie gleichzeitig deren gemeinsame Vernunft. Indem sie mir vorschlägt, den Menschen zu untersuchen, befreit sie mich vom Zweifel, denn sie betrachtet in ihm jene Unterschiede und Veränderungen, die für alle Menschen einen Sinn haben, außer denjenigen Veränderungen, die, da nur einer einzigen Kultur eigentümlich, sich in Nichts auflösen, wenn man beschließt, sich nicht einzumischen“ (TT, 52). – Lévi-Strauss hat seine Kritik der (klassischen) Ethnographie nie detailliert. Doch sie hat ihren Grund.

Er hält die von der modernen Ethnographie nach Europa importierten „moralischen Gewürze“ für abgeschmackt. „Gewiß nicht deshalb, weil sie rein psychologischer Natur sind, sondern weil der *Erzähler*, so redlich er sein mag, sie uns nicht [...] in authentischer Form übermitteln kann. Damit wir uns bereit finden, sie aufzunehmen, muß er die *Erinnerungen* sortieren und *sieben* – eine Manipulation, die bei den Aufrichtigsten unbewußt geschieht – und das Erlebte durch die Schablone ersetzen“ (TT, 32; von mir hervorgehoben). Der *garimpeiro*, der Diamantsucher und Goldgräber, ist in den *Traurigen Tropen* die Metapher der ethnographischen Entdeckung. „Gold und Diamanten“ heißt das erste den Bororo gewidmete Kapitel, das Lévi-Strauss' Suche nach ihnen beschreibt. Die selbst mittellosen *garimpeiros* sind von ihren Ausrüstern, vor allem aber – sollten sie tatsächlich einen funkelnden Stein oder glitzernden Klumpen ausgegraben haben – den Zwischenhändlern abhängig; sie verpflichten sich nämlich, „ihre Funde ausschließlich den akkreditierten Käufern zu überlassen. [...] Sobald jemand einen Stein findet, wird er nach Form, Größe und Farbe klassifiziert. [...] Der akkreditierte Käufer gibt seinen Preis bekannt [...], und so wie man verpflichtet ist, ihm den Stein zu verkaufen, ist man auch gehalten, sein Angebot anzunehmen“ (TT, 201). Just im Zusammenhang der oben geschilderten

Episode, daß Lévi-Strauss durch die Aussicht, einen der Ethnographie unbekanntem Stamm zu entdecken, aus seiner Trägheit erwachte und seine Zweifel vordergründig überwand, taucht die Metapher des *garimpeiro* wieder auf. Während Lévi-Strauss sich erneut auf der Suche befindet, diesmal auf der Suche nach den Unbekannten, lauscht er den Geschichten der *garimpeiros*, die ihn einen Fluß hinauf begleiten. Einer von ihnen erzählt: „Ich war gerade dabei zu ‚schrei- [162/163] ben‘ – das heißt Kies zu sortieren –, als ich in der Schwenkpfanne ein kleines Reiskorn erblickte, das aussah wie ein wahrhaftiges Licht. [...] Ich glaube nicht, daß es etwas Schöneres geben kann...‘ Oder es beginnt eine Diskussion: ‚Zwischen Rosario und Laranjal gibt es auf einem Hügel einen leuchtenden Stein. Man sieht ihn schon kilometerweit, vor allem in der Nacht.‘ – ‚Vielleicht Kristall?‘ – ‚Nein. Kristall macht die Nacht nicht hell, nur der Diamant.‘ – ‚Und niemand holt ihn?‘ – ‚O, Diamanten wie solche: Die Stunde ihrer Entdeckung und der Name desjenigen, der sie besitzen soll, sind seit langem vorherbestimmt!‘“ (TT, 324; von mir hervorgehoben). Wie die Steine auf ihren Finder warten die Wilden auf ihren Entdecker. Der eine wie der andere ist jedoch gehalten, zu Fixpreisen zu verkaufen, das Wunder gegen Bares zu tauschen. Reichler kommentiert: „Der Entdecker verliert immer, stets wird er enteignet. Er behält nur sein Entzücken zurück, erneuert und vermehrt durch die Erzählungen, die er aus ihm macht.“¹⁴⁰ Die Wilden zu beschreiben, heißt für Lévi-Strauss, sie zu vernichten. Der Ethnologe erinnert nur, daß es sie gab.

„Das Spezifische des von Lévi-Strauss entwickelten [ethnographischen] Ansatzes besteht“ nach Kohl „gerade darin, die kulturelle Selbstentfremdung des Anthropologen im Sinne einer Vervollkommnung der Methoden zur Untersuchung des Fremdkulturellen instrumentalisiert zu haben.“¹⁴¹ Der Philosoph Lévi-Strauss ist zufällig Ethnologe geworden. Für ihn hatte die einerseits durch Bergson und andererseits den Neukantianismus geprägte Philosophie der Zwischenkriegszeit jegliche Bodenhaftung verloren. Die Wirklichkeit und der Mensch seien ihr abhanden gekommen. „Der Signifikant verwies auf kein Signifikat, es gab keinerlei Bezugspunkte mehr. Das Know-how ersetzte die Liebe zur Wahrheit“ (TT, 45). Die Aussicht, sein Leben als Lehrer oder akademischer Philosoph zu verbringen, war Lévi-Strauss zuwider, weshalb er das ihm 1934 durch den Durkheim-Schüler und Direktor der *Ecole Nationale Supérieure Célestin Bouglé* vermittelte Ange-

140. [163] Reichler: *Le Deuil du monde*, S. 138.

141. Kohl: *Exotik als Beruf*, S. 66. [163/164]

bot, in São Paulo Professor für Soziologie zu werden, mit Begeisterung annahm. Bouglé versicherte seinem Schützling: „In den Vororten wimmelt es von Indianern, an Ihren freien Wochenenden können Sie sich mit ihnen befassen“ (TT, 39). Lévi-Strauss ergriff die „Rettungsplanke der Ethnographie“ (TT, 45). Nicht nur seine philosophische Enttäuschung und beruflichen Sorgen, sondern auch der eigenen Kultur überdrüssig zu sein, verschlug ihn in die südamerikanische [163/164] Fremde. Lévi-Strauss litt an Frankreich. Er verabscheute den Reizhunger Europas, das in dem Maße nach neuen Erfahrungen lechzte, in dem es in Langeweile versank (vgl. TT, 31f.). Lévi-Strauss ist sich der Tatsache bewußt, daß sein Interesse an primitiven Kulturen, seine Tendenz sie zu idealisieren, eine Funktion seiner Verachtung der eigenen ist. In der Vergangenheit eines jeden Ethnographen, so meint er, ließen sich „mit großer Wahrscheinlichkeit objektive Faktoren finden, die beweisen, daß er an die Gesellschaft, in die er geboren wurde, gar nicht oder nur schlecht angepaßt ist“ (TT, 377). Die Entfremdung der eigenen Kultur gegenüber erlaubt dem Ethnographen allerdings nicht, ohne Schwierigkeiten in eine andere ihm fremde einzutauchen, sondern hält ihn prinzipiell auf Distanz. „Obwohl er sich menschlich gibt, versucht der Ethnograph den Menschen von einem Standpunkt aus zu erkennen und zu beurteilen, der erhaben und entfernt genug ist, um von den besonderen Zufällen einer Gesellschaft oder Kultur zu abstrahieren“ (TT, 48). Lévi-Strauss hält den Abstand zwischen Beobachter und seinem Objekt für ein erkenntnistheoretisches Privileg der Ethnographie. „Der Soziologe objektiviert, aus Angst, in die Irre zu gehen. Der Ethnologe hat diese Angst nicht, da die ferne Gesellschaft, die er erforscht, ihm nichts bedeutet und weil er sich nicht schon im voraus dazu verdammt, alle ihre Nuancen und Details und sogar ihre Werte auszumerzen; mit einem Wort alles, worin ein Beobachter seiner eigenen Gesellschaft sich zu verstricken droht“ (SA II, 37). Die ethnographische Praxis radikalisiert die Entfremdung des Forschers zur „chronische[n] Heimatlosigkeit“ (TT, 48) und macht ihn gerade dadurch fürs Allgemeine empfänglich (vgl. TT, 52). Für Lévi-Strauss ist die Ethnographie die Schule des anthropologisch nüchternen Blicks.

„Um dahin zu gelangen, sich selbst in den Anderen zu akzeptieren – ein Ziel, das die Ethnologie der Erkenntnis des Menschen setzt –, muß man sich zuerst sich selbst verweigern“ (SA II, 48). Rousseau, „der ethnographischste von allen Philosophen, [...] unser Lehrer, unser Bruder“ (TT, 385f.), stellt sein Ich in Frage, aber nicht um sich gänzlich in der Welt zu verlieren, sondern um die verlorene Einheit mit der gesamten Natur wiederzufinden. Was

den Menschen befähigt, an der Evidenz seines Ich zu zweifeln, ist für Rousseau das *Mitleid*, „die eingeborene Abneigung, seinesgleichen leiden zu sehen [...]; eine Tugend, die um so allgemeiner und dem Menschen nützlicher ist, als sie seinem Reflexionsvermögen vorausgeht“.¹⁴² In seiner Schrift über *Das Ende des Totemismus* demonstriert Lévi-Strauss nicht ohne eine gewisse [164/165] Häme gegenüber seinen Kollegen, daß Rousseau, obwohl nicht weit gereist, besser als manch moderner Ethnologe das Wesen des Totemismus begriffen habe. Er und neben ihm noch Bergson hätten es auf spekulativem Wege zustande gebracht, „bis zu den psychologischen Fundamenten exotischer Institutionen [sc. des Totemismus] vorzustoßen [...], und zwar durch ein Verfahren der Interiorität, daß heißt, indem sie an sich selbst Denkweisen ausprobierten, die sie zunächst von außen erfaßten oder einfach sich vorstellten. Damit bewiesen sie, daß jeder menschliche Geist ein Ort möglicher Erfahrung ist, um zu kontrollieren, was sich in den menschlichen Geistern abspielt, wie groß auch immer die Entfernungen sind, die dazwischen treten“ (T, 133f.). Anders gesagt, weil Rousseau und Bergson in der Lage waren, das Denken der Wilden zu begreifen, ohne es tatsächlich gekannt zu haben, muß der menschliche Geist überall derselbe sein. Das Mitleid ist das Gefühl für die Verbundenheit mit allem, was lebt; es ist neben dem Selbsterhaltungstrieb die einzig ursprüngliche Qualität des Menschen.¹⁴³ Lévi-Strauss feiert Rousseaus [165/166] Denken dafür, jede er-

142. Rousseau: Abhandlung über die Ungleichheit, S. 231. [164/165]

143. Vgl. ebd., S. 201. – Wollte die Menschheit der Zerstörung ihrer Fundamente Einhalt gebieten, dann habe sie ihre Fähigkeit, Mitleid zu empfinden, wiederzugewinnen. Die kulturelle Entwicklung, der menschliche Fortschritt, resultiert in der Anthropologie Rousseaus aus der Spannung von natürlicher Anlage und äußerer Notwendigkeit. Mit der Entdeckung des Menschen, seine Lebensumstände durch soziale Organisation, den Zusammenschluß zu Gruppen und die Teilung der Arbeit, verbessern zu können, wird eben dieses Streben nach Linderung der Not und Beherrschung der Umwelt, die Perfektibilität, zum Motor der Gattungsgeschichte. Sind die ursprünglichen Bande der Solidarität von Mensch zu Mensch und von Mensch zu Natur – für Rousseau im wesentlichen durch die Entstehung des Eigentums – erst einmal gesprengt, gerät die weitere Entwicklung der Gesellschaft zu einer Geschichte des moralischen und politischen Verfalls. Jeder demographische, wirtschaftliche oder technische Fortschritt wird fortan mit einem Zuwachs an sozialer Ungleichheit und der Verdunkelung der natürlichen Prinzipien menschlicher Existenz erkaufte (vgl. Kohl: Entzauberter Blick, S. 173-200). – In seiner luziden Rekonstruktion der politischen Philosophie Rousseaus hat Fink-Eitel den für sie zentralen Stellenwert des Mitleids herausgearbeitet (vgl. Die Philosophie und die Wilden, S. 170-199). Wie später Durkheim und Lévi-Strauss sehe Rousseau, daß jede Gruppe sich auf der Grundlage einer impliziten Übereinkunft ihrer Mitglieder konstituiere, welche durch den Gesellschaftsvertrag, das heißt die politische

zwungene Identifikation zurückgewiesen und statt dessen gezeigt zu haben, daß die Selbsterkenntnis des Menschen nur über die Erkenntnis des Anderen möglich sei. „Rousseau drückt damit eine Wahrheit aus, [...] daß nämlich ein ‚Drittes‘ existiert, das sich in mir denkt und das mich zunächst zweifeln läßt, ob ich es bin, der denkt“ (SA II, 49).

Mit Rousseau nimmt Lévi-Strauss Abschied vom cartesianischen Cogito, mit ihm hält er den Ausweg aus dem Irrgarten der Bewußtseinsphilosophie für gefunden; nicht die Autonomie des Subjekts sei zu begründen, sondern dessen Teilhabe an der Welt zu erweisen. Die Erforschung der Dichotomie von Natur und Kultur als fundamentaler Dimension der Selbstbestimmung der Menschheit ist die Programmatik, der *grand axe* von Lévi-Strauss' Werk. In der Fremde will er die natürliche Grundlage aller und damit der eigenen Kultur entdecken. Hinter oder vielmehr in den primitiven Verwandtschafts- und (totemistisch genannten) Klassifikationssystemen, den Riten und Mythen der Wilden, die die Ethnologie lange als Naturvölker zu bezeichnen liebte, macht Lévi-Strauss die primordiale Entfremdung aller Kultur der Natur genannten Sphäre gegenüber sichtbar. Diese Entfremdung, diese kulturelle Distanzierung noch als Schuldigkeit, als ökologische wie moralische Verantwortung ins Bewußtsein unserer komplexen und industrialisierten Zivilisation zu rücken, ist für Lévi-Strauss ethische Pflicht und tatsächliche Chance des Anthropologen. Die Trennung von Natur und Kultur ist gleichwohl nicht rückgängig, sondern allein bewußt statt vergessen zu machen. Aber Lévi-Strauss bleibt nicht beim Anschluß an die Anthropologie Rousseaus stehen; Rousseau war Philosoph, Lévi-Strauss versteht sich

Verfassung der Gruppe, lediglich expliziert werde. Allerdings habe die Zivilisation zu instituierten, was die Wilden praktizierten. Die Bedingung eines jeden Gesellschaftsvertrages sei die Hingabe, französisch: *l'aliénation*, der einzelnen an die Gemeinschaft. Bloch übersetzt den Term in *Naturrecht und menschliche Würde* mit *Mitteilung* und gibt damit Nancy ein entscheidendes Stichwort (vgl. Bloch: *Naturrecht*, S. 77; Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*). Fink-Eitel kommentiert: „Da die *Aufgabe* und Entäußerung des Eigenen an die Fremden bei Rousseau [...] die Bedeutung einer mit ihnen verschmelzenden *Selbst-Hingabe* hat, verwandeln sich die Fremden in Andere und das zuvor isolierte ‚Selbst‘ in den Anderen die- [165/166] ser Anderen. In diesem doppelten Sinne meint *aliénation* [...] den Akt der Vergesellschaftung“ selbst (*Die Philosophie und die Wilden*, S. 190). Die anthropologische Grundlage der *Mitteilung* bleibt gleichwohl das Mitleid. – Lévi-Strauss resümiert: „Wenn es nämlich wahr ist, daß die Natur den Menschen ausgestoßen hat und die Gesellschaft fortfährt, ihn zu unterdrücken, dann kann der Mensch zumindest die Pole des Dilemmas zu seinen Gunsten umkehren und *die Gesellschaft der Natur aufsuchen, um in ihr über die Natur der Gesellschaft nachzudenken*“ (SA II, 52f.). [166/167]

als Wissenschaftler. Es geht ihm um die Objektivierung des von Rousseau postulierten *homme naturel*, das heißt um den Aufweis der das soziale Leben organisierenden Strukturen, um die Erkenntnis des universalen Gerüsts der Kultur.

Programmatisch wie methodisch knüpft Lévi-Strauss an die Arbeiten Durkheims und Mauss' an. Daß er die Ethnographie zum Bestandteil der strukturalen Anthropologie erklärt, trägt nicht bloß einer seit Malinowski gängigen Forderung Rechnung, sondern sein Gedanke, die subjektive Erfahrung des Forschers als Verifikationsinstanz sozialer Tatsachen zu konzipieren, ist eine theoretische Innovation. Allein die Feldforschung, die subjektive Aneignung des sozialen Lebens, verbürgt der strukturalen Anthropologie den Begriff totaler sozialer Tatsachen. Durkheim hatte die soziale Tatsache dadurch charakterisiert, sowohl Ding als auch Vorstellung zu sein, und Mauss versuchte, ihre sowohl kollektive wie individuelle Dimension durch die Totalisierung der Perspektive miteinander zu vermitteln. Ein bestimmter Brauch etwa wäre nur dann verstanden, wenn nicht allein die (traditionelle) Vorschrift benannt, sondern auch die Motivation, sie zu befolgen, plausibel gemacht werden könnte. Lévi-Strauss schreibt: „Um eine soziale Tatsache angemessen zu begreifen, muß man sie *total* erfassen, das heißt von außen wie ein Ding, doch wie ein Ding, dessen integrierender Bestandteil gleichwohl die subjektive (bewußte und unbewußte) Apprehension ist, welche wir hätten, wenn wir, da wir unabweisbar Menschen sind, die Tatsache als Eingeborene leben würden, anstatt sie als Ethnograph zu beobachten“ (EM, 22). Eine Kultur zu objektivieren, hieße also, weniger ein Inventar ihrer Sitten und Bräuche zu erstellen, als vielmehr dessen Register zu ergründen.

Nun wird der Ethnograph seine Aufgabe, die ihm fremde Kultur zu durchdringen, desto schwieriger meistern, je komplexer die beobachtete Gesellschaft ist – und schon eine gewisse Größe der Bevölkerung reicht hin, ihm den Blick zu verstellen. Lévi-Strauss' Vorliebe für primitive Kulturen, für das, was er ihre Authentizität nennt, hat ihre praktische Seite: denn sich in den Fremden zu versetzen, ist für den Ethnographen nur insofern möglich, als die fremde Kultur auf personalen Beziehungen und einer oralen Tradition fußt. Die von Lévi-Strauss intendierte ethnographische Initiation vollzieht sich also allein unter den Bedingungen der Oralität.

Exkurs: Schamanismus und Psychoanalyse

Die Ethnographie ist für Lévi-Strauss eine „Technik der Verfremdung“ (SA II, 306). Aber „das tragische Risiko, das [...] auf den Ethnographen ständig lauert, ist es, Opfer eines *Mißverständnisses* zu werden: daß nämlich die subjektive Apprehension, zu der er gelangt, außerhalb seiner eigenen Subjektivität keinen gemeinsamen Punkt mit der des Eingeborenen hat“ (EM, 24). Genaugenommen setzt der Ethnograph sich nicht nur dem Risiko aus, [167/168] interpretativ Schiffbruch zu erleiden, sondern auch dem, mit seinem Objekt zu verschmelzen: der Gefahr des *going native*. Er riskiert sein Ich, um den anderen zu verstehen. „Im Gelände sieht sich der Ethnologe jedesmal einer Welt ausgeliefert, die ihm allzu fremd, oft feindselig ist. Er hat nur dieses Ich, über das er noch verfügt, um zu überleben und seinen Forschungen nachzugehen; doch es ist ein Ich, das physisch und moralisch gepeinigt ist von Erschöpfung, Hunger, Entbehrungen, der Erschütterung seiner Lebensgewohnheiten und von plötzlich auftauchenden Vorurteilen, deren Vorhandensein er nicht einmal geahnt hatte; in dieser fremdartigen Situation enthüllt sich dieses Ich als gelähmt und verkrüppelt von allen Schlägen einer persönlichen Geschichte, die für den Aufbruch zu seiner Berufung verantwortlich gewesen ist, die jedoch von nun an seinen Weg noch mehr beeinflussen wird. Infolgedessen begreift sich der Beobachter in der ethnographischen Erfahrung als sein eigenes Beobachtungsinstrument; es ist offensichtlich, daß er lernen muß, sich selbst zu erkennen, eine Einschätzung seines Selbst zu erlangen, das sich gegenüber dem *Ich*, das sich seiner bedient, als *Anderes* erweist. Diese Selbsteinschätzung wird integrierender Bestandteil der Beobachtung des Selbsts Anderer“ (SA II, 47f.). Diesem Risiko ist methodisch zu begegnen; auszuweichen ist ihm nicht.

„Die Erfahrung im Gelände“, schreibt Lévi-Strauss in einem didaktischen Text, ist für den Ethnologen „kein Berufsziel, keine Ergänzung seiner Kultur, keine technische Lehrzeit. Sie stellt ein entscheidendes Moment seiner Erziehung dar: vorher kann er unzusammenhängende Kenntnisse besitzen, die niemals ein Ganzes bilden; erst nachher lassen diese Kenntnisse sich als ein organisches Ganzes begreifen und bekommen plötzlich einen Sinn, der ihnen vorher fehlte. Diese Situation ähnelt derjenigen der Psychoanalyse sehr: es wird heute allgemein anerkannt, daß die Praxis des Analytikers eine spezifische und unersetzliche Erfahrung verlangt, die in der Analyse selbst liegt; deshalb verlangen alle Berufsvorschriften von dem zukünftigen Ana-

lytiker, sich selbst einer Analyse zu unterziehen. Für den Anthropologen bildet die Praxis im Gelände das Äquivalent zu dieser einzigartigen Erfahrung; wie beim Psychoanalytiker kann das Experiment gelingen oder scheitern, und keinerlei Prüfung, sondern nur das Urteil erfahrener Mitglieder des Berufes, deren Werk bestätigt, daß sie selbst dieses Kap erfolgreich umsegelt haben, kann darüber entscheiden, ob und wann der Kandidat für den anthropologischen Beruf bei der Arbeit im Gelände jene innere Umwälzung vollzogen hat, *die aus ihm wahrhaftig einen neuen Menschen macht*“ (SA I, 400; von mir hervorgehoben). Lévi-Strauss schließt sich auf seinem Gebiet der Forderung [168/169] Freuds an, „es solle sich jeder, der Analysen anderer ausführen will, vorher selbst einer Analyse bei einem Sachkundigen unterziehen“¹⁴⁴ – einer Forderung übrigens, der keiner von beiden nachgekommen ist.

Die Feldforschung ist nach Lévi-Strauss wie die Lehranalyse Bedingung, nicht Garantie erfolgreicher wissenschaftlicher Praxis als Anthropologe beziehungsweise Analytiker. Der angehende Psychoanalytiker sucht die Distanz zur eigenen Subjektivität, deren gelungene Objektivierung dem Kontrollanalytiker gegenüber das Siegel auf seine analytische Qualifikation ist, während der Ethnograph dahin gelangen muß, sich jenseits der trügerischen Evidenz der eigenen Herkunft und diesseits der exotischen Verlockungen der Fremde das anzueignen, was die Kultur in ihrem Innersten zusammenhält. Rein theoretisch, das heißt durch Unterricht und Lektüre, ist nicht zu vermitteln, was es heißt, die Kohärenz einer fremden Lebensgeschichte oder Kultur in sich aufzunehmen und dadurch zu begreifen. Die Feldforschung ist weniger das Instrument anthropologischer Erkenntnis als vielmehr ein initiatorisches Training, gewissermaßen eine aller Einsicht vorhergehende asketische Übung. Lévi-Strauss verlangt vom Ethnographen „Übung, Strenge, Sympathie, Objektivität“ (SA I, 31), und „Servilität der Beobachtung“ (SA II, 24), eben um „die innere Apprehension [...] des Eingeborenen [...] in Begriffe äußerer Apprehension zu überführen“ (EM, 22). Und tatsächlich lesen sich Freuds *Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung* wie eine Sammlung der im Werk Lévi-Strauss’ verstreuten Verhaltensmaßregeln für die Feldarbeit. Freud fordert, der Analytiker dürfe seine Wahrnehmung und Aufmerksamkeit nicht durch der Behandlung vorhergehende Hypothesen oder theoretische Konstrukte a priori einschränken, müsse seine Affekte – so irgend möglich – kontrollieren, und schließlich

144. [169] Freud: Studienausgabe, Ergänzungsbd., S. 177.

warnen er davor, die Analyse mit Belehrungen zu verquicken, und mahnt, vor Rationalisierungen seitens der Patienten auf der Hut zu sein.¹⁴⁵ Man ersetze in Freuds Text die Termini ‚Arzt‘, ‚Patient‘ und ‚Behandlung‘ durch ‚Ethnologen‘, ‚Wilder‘ und ‚Feldarbeit‘, und man erhält eine Methodik der von Lévi-Strauss intendierten Ethnographie. Nun sind, wie bekannt, die Wilden keine Kranken. Gerade gegen diese Gleichsetzung von Primitiven und Neurotikern hatte Lévi-Strauss sich in seiner Kritik der „archaischen Illusion“ verwehrt; verfällt er hier demselben Irrtum, den er Freud und anderen Evolutionisten angekreidet hatte? [169/170]

Zwei Aufsätze Lévi-Strauss' aus dem Jahre 1949 beschäftigen sich mit Magie, Zauberei und Schamanismus einerseits, der Psychoanalyse andererseits. Selten ist über *Die Wirksamkeit der Symbole* – so der Titel einer der beiden – schöner geschrieben worden. Lévi-Strauss vergleicht schamanistische und psychoanalytische Praktiken, zeigt die Wiederentdeckung alter schamanistischer Techniken durch die Psychoanalyse und beraubt letztere damit ihrer Originalität. In dieser kulturellrelativistischen Übung exponiert Lévi-Strauss seinen Begriff des Symbolischen.

In (dem übrigens erstmalig in Sartres *Temps Modernes* erschienenen Text) *Der Zauberer und seine Magie* schildert Lévi-Strauss vier Fälle im weitesten Sinne magischer Praktiken, von denen er eine, den festen Glauben einer von ihm 1938 besuchten Nambikwara-Horde an die Behauptung ihres Medizinmannes, er sei vom Donner entführt worden, selbst bezeugt (vgl. TT, 302). Bei den anderen drei Begebenheiten handelt es sich um den Voodoo-Tod eines verhexten und organisch nicht nachweisbar erkrankten Eingeborenen; einen von den Zuñi-Indianern in Neumexiko gegen einen der Hexerei Bezichtigten angestregten Prozeß, dessen Richter trotz ihrer Furcht vor der Magie eher deren Resultate fingieren, als die Beschuldigung unerklärt zu lassen; und schließlich um die von Boas dokumentierte Geschichte eines Kwakiutl, dessen tiefe Skepsis der Magie gegenüber ihn am Ende nicht hinderte, einer ihrer am meisten bewunderten Praktiker zu werden. Der Aufsatz über *Die Wirksamkeit der Symbole* schildert den Fall einer durch den Beschwörungsgesang eines Schamanen begleiteten und nach langer Qual schließlich glückenden Niederkunft einer südamerikanischen Cuña-Indianerin. Der Beschwörungsgesang am Lager der Gebärenden schildert in mythischer Form die Reise von *Muu* an einen Ort der Finsternis, an dem es das *nigapurbalele*, eine Art Seele, zu befreien und mit Hilfe der

145. Vgl. ebd., S. 174-180. [169/170]

nelegan ans Licht zurückzuführen gilt. Diese Reise beschreibt metaphorisch das Eindringen des männlichen Gliedes in die Vulva, die Befruchtung, die Schwangerschaft, die Wehen als Kampf mit den Schmerz bereitenden Ungeheuern des Uterus und endlich die Geburt als gefährlichen Abstieg der *nelegan* durch eine die „affektive Geographie“ symbolisierende fiktive Anatomie. Es scheint „der Hauptzweck des Gesanges zu sein, der Kranken die Schmerzen zu beschreiben und zu nennen, sie so darzustellen, daß das Bewußtsein oder das Unterbewußtsein sie erfassen kann“ (SA I, 214). Dieser Bericht schamanistischer Heilkunst unterscheidet sich darin von der erwähnten Magie, daß hier nicht allein imaginierte Zusammenhänge beschworen und bestätigt werden, sondern ein psychologisches Verfahren, der Gesang des Schamanen, auf eine physiologische Stö- [170/171] rung, die schwere Geburt, erfolgreich einwirkt.¹⁴⁶ Der Schamane leistet tatsächlich Geburtshilfe.¹⁴⁷ Allerdings handelt es sich in jedem der beschriebenen Fälle um verbale Verfahren. Die Effektivität der Magie hinge also an der Versprachlichung ihres Gegenstands.

Daß jede Kultur ein Ensemble symbolischer Systeme darstellt, bedeutet nicht, daß die einzelnen Symbolsysteme restlos ineinander übersetzbar sind (vgl. EM, 15). Jedes Individuum operiert mit mehreren Symbolsystemen; es kann sowohl an Götter glauben als auch den Kosmos erforschen, sowohl Waren produzieren als auch Kunstwerke schaffen. Sich in allen Symbolsystemen zurechtzufinden, heißt, Kompromisse zu schließen, imaginäre Syn-

146. [171] Mauss veranschaulicht die körperliche Wirkung des Symbolischen am Beispiel des musikalischen Rhythmus: „Wir erreichen die Physiologie, die Phänomene des Lebens des Körpers an solchen Punkten, daß zwischen dem Physiologischen und dem Sozialen nur eine ganz schmale Schicht des individuellen Bewußtseins zu liegen scheint: Lachen, Tränen, Trauerklagen, rituelle Ergüsse sind ebenso physiologische Reaktionen wie Gebärden und obligatorische Zeichen, Empfindungen, die obligatorisch oder notwendig sind, oder von der Kollektivität mit einem präzisen Ziel suggeriert und eingesetzt werden“ (Soziologie und Anthropologie, Bd. 2, S. 153). Schon Mauss erweitert Durkheims dualistisches Menschenbild um die Dimension des Körperlichen. An die Stelle des – wie Durkheim meint: erst in der Moderne ausgeprägten – Gegensatzes von individuellem und Kollektivbewußtsein tritt die Trias von Körper, Geist und Gesellschaft (vgl. ebd., S. 165). Die Wissenschaft vom Menschen habe dementsprechend eine physiologische, eine psychologische sowie eine soziologische Dimension. Das Symbol, „zur Erscheinung gebrachter Geist“ (ebd., S. 163), stifte ihre Einheit.

147. Michael Oppitz berichtet in *Schwere Geburt* von einem Fall schamanistischer Geburtshilfe bei den Magar im Himalaya; sein Text bestätigt die im folgenden vorgestellte Interpretation Lévi-Strauss’.

thesen zu bilden, sich anzupassen, „Widersprüche auszuhalten“, und bestimmt die Normalität des Individuums. Abweichendes Verhalten und selbst Geisteskrankheiten können auf diese Weise als individuelle Versuche, die einzelnen Symbolsysteme zu integrieren, begriffen werden.¹⁴⁸ Das heißt nicht, daß das abweichende Verhalten einzelner Individuen für die Gruppe keinen Sinn machte. Schon Durkheim hatte den stets regulativen Wert bei-[171/172] spielsweise des Verbrechens erkannt.¹⁴⁹ Der Schamanismus und die mit ihm einhergehende Besessenheit legen nahe, daß nicht nur innerhalb einer sozialen Gruppe eine gleichsam normale Verteilung zwischen abweichenden und angepaßten Individuen festzustellen ist, sondern daß der Riß zwischen Normalität und Entrückung durch ein einzelnes Individuum selbst gehen kann. Der das Auftreten oder die Häufigkeit von Geisteskrankheiten kanalisierende Charakter schamanistischer Gesellschaften ist häufig beobachtet worden,¹⁵⁰ aber wie ist er zu erklären?

Lévi-Strauss isoliert drei Elemente des „Schamanen-Komplexes“ (vgl. SA I, 197): den Schamanen selbst, die kranke Person und das Publikum, die er auf zwei Pole verteilt: zum einen die intime Erfahrung des Schamanen und zum anderen den kollektiven Konsens, das tiefe Vertrauen sowohl des Kranken als auch der Gruppe in die Kompetenz des Schamanen. Die entscheidende Beziehung bestehe also zwischen dem Schamanen und der Gruppe und nicht zwischen ihm und seinem Patienten allein. Der Prozeß der schamanistischen Heilung findet stets in oder vor der Öffentlichkeit, vor dem Publikum der Gruppe statt. Der Schamane macht der Gruppe etwas vor, er inszeniert sich, spielt Theater.¹⁵¹ Voraussetzung seiner Heilkunst ist es, selbst der Normalität zu entrücken, sich zunächst der Störung, der Krankheit oder den dunklen Kräften zu assimilieren, so eine Katharsis zu bewirken, um schließlich geheilt in den normalen Zustand zurückzukehren.

148. Foucault thematisiert den Begriff des Psychopathologischen in seiner Schrift *Psychologie und Geisteskrankheit* – von der er sich später allerdings distanzierte – auf ähnliche Weise; vgl. etwa: „Wo das normale Individuum die Erfahrung eines Widerspruchs macht, macht der Kranke eine widersprüchliche Erfahrung“ (ebd. S. 66). Foucault beschreibt die Geisteskrankheit als Desintegration noetischer und noematischer Strukturen. *Psychologie und Geisteskrankheit* ist in Komplementarität zur zeitgleich erschienenen Einleitung Foucaults in Ludwig Binswangers *Traum und Existenz* leider noch nicht gebührend gewürdigt worden. [171/172]

149. Vgl. Durkheim: Die Regeln der soziologischen Methode, S. 155-159.

150. Hans Peter Duerr verhandelt dieses Thema ausführlich in seiner *Traumzeit*.

151. Vgl. dazu auch die überzeugende Studie Leiris': Die Besessenheit und ihre theatralischen Aspekte. [172/173]

Der Schamane durchlebt und besiegt *anstelle* des Patienten und *für* die Gruppe die Krankheit. Nun ist das Bemerkenswerte am schamanistischen Verfahren nicht sein grundsätzlicher Betrug am Kranken, sondern dessen mögliche und oft tatsächliche Heilung. Lévi-Strauss nennt den Schamanen unter Rückgriff auf psychoanalytische Terminologie einen „professionellen Abreagierer“ (SA I, 199), welcher sich in eine ungelöste Situation, nämlich den inneren Konflikt des Kranken, versetze, um sie an seiner Statt zu deuten, und das heißt, ihr eine Motivation, einen Sinn zu geben und damit zu schlichten. Lévi-Strauss geht davon aus, das normale Denken, also die gesellschaftlich sanktionierte Synthese der mannigfaltigen Symbolsysteme, zeichne sich dadurch aus, die Welt verstehen zu wollen, hungere nach Erkenntnis und frage nach dem Sinn der Dinge; das pathologische Denken hingegen, jene individuelle, lokale oder unvollständige Integration symbolischer Codes, verfehle mit seinen Interpretationen der Welt die soziale Norm, produziere Ausschluß oder – was hier dasselbe ist – einen Überschuß an Sinn, leide an „Erfahrungen ohne Objekt“ (SA I, 199).

Der Schamane vermittele nun im Dienste der Gruppe zwischen diesen beiden Bereichen, indem er einen Ausgleich ermöglicht, linguistisch gesprochen, den „pathologischen“ Überfluß an Signifikanten mit dem „normalen“ Mangel an Signifikat kurzschließt. „Im Unterschied zur wissenschaftlichen Erklärung geht es hier nicht darum, verwirrte und ungeordnete Zustände, Emotionen oder Vorstellungen mit einer objektiven Ursache in Zusammenhang zu bringen, sondern sie in der Form eines Ganzen oder eines Systems zu gliedern, wobei das System genauso lange Wert behält, wie es die Ausfällung oder das Zusammenwachsen dieser diffusen (auch wegen ihrer Diskontinuität peinvollen) Zustände ermöglicht; und dieses letztere Phänomen wird dem Bewußtsein durch eine ursprüngliche Erfahrung, die nicht von außen erfaßt werden kann, beglaubigt“ (SA I, 200). Die Abreaktion des Schamanen – beziehungsweise die Übertragung, die er dem Kranken gestattet – findet im Interesse der Gruppe statt; seine Besessenheit fungiert als Ventil des kollektiven pathologischen Potentials. „Dank ihrer sich ergänzenden Unordnungen verlängert das Paar Zauberer-Kranker für die Gruppe konkret und lebendig einen Antagonismus, der jedem Denken eigen ist, dessen normale Ausdrucksform aber vage und ungenau bleibt: der Kranke ist reine Passivität, Selbstentfremdung, so wie das Nichtformulierbare die Krankheit des Denkens ist; der Zauberer hingegen ist reine Affektivität, Selbstverströmung, so wie die Affektivität die Nährerin der Symbole ist“ (SA I, 201). Man versteht nun besser, warum der Grund für den normalisie-

renden Charakter des Schamanismus in der Öffentlichkeit der schamanistischen Trance gesucht werden muß. Das Publikum anerkennt den zauberhaften Irrsinn des Schamanen, um sich selbst einen Begriff der Welt zu erschummeln; oder, wie es bei Mauss in einer hübschen Formulierung heißt, „letztlich ist es immer die Gesellschaft, die sich selbst mit dem Falschgeld ihres Traums bezahlt“.¹⁵²

Es mag scheinen, als ob soweit zwar der in *Der Zauberer und seine Magie* erwähnte Glaube an die Magie und einige, vielleicht die wesentlichsten ihrer Prinzipien aufgehellt worden seien, die in *Die Wirksamkeit der Symbole* behauptete konkrete Effektivität des schamanistischen Heilverfahrens, die schwangere Frau ihre Wehen ertragen zu lassen und die Geburt einzuleiten, aber unaufgeklärt bliebe, handelt es sich hier doch um die Behandlung eines [173/174] individuellen Leidens und nicht die Therapie der Gruppe. Lévi-Strauss zeigt jedoch, daß der schwer gebärenden Frau allein insofern geholfen werden kann, als sie Mitglied der Gruppe ist.

Die Psychoanalyse intendiert die Heilung etwa eines hysterischen Symptoms oder einer Phobie auf dem Wege der Übertragung und Abreaktion des Patienten.¹⁵³ Während der Analyse lauscht der Psychoanalytiker den Träumen, Erinnerungen und Phantasien seines Patienten. Verdrängte Kränkungen und ungelöste Konflikte tauchen aus der Vergessenheit auf. Der Analytiker wird nun als der ein oder andere, meist verantwortliche Akteur dieser Krisensituationen imaginiert; in der Übertragung (die unter Umständen eine Gegenübertragung, sprich: Reaktionen des Arztes auf die Anwürfe seines Patienten auslöst) werden die versunkenen Konflikte des Analysanden, möglichst die pathogenen Momente seiner Anamnese, in der Konfrontation mit dem Analytiker wiederholt. Im Idealfall mündet die theatralische Wiederaufnahme dieser unbewältigten Konflikte in die kathartische Abreaktion, das heißt, die Krise wird ihrer endlichen, wohlgeordnet sprachlichen bezie-

152. Mauss: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, S. 158. [173/174]

153. Die Komplexität des Zusammenhangs von Hysterie, Übertragung und Abreaktion sowie die von Freud selbst vorgeschlagene Differenzierung dieser Begriffe kann und muß hier nicht dargestellt werden. – Eine für die gesamte Psychoanalyse wegweisende Formulierung Freuds findet sich bereits in dem 1895 zusammen mit Josef Breuer veröffentlichten (nicht in die *Studienausgabe* aufgenommenen) Aufsatz *Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene*: „In der Sprache findet der Mensch ein Surrogat für die Tat, mit dessen Hilfe der Affekt nahezu ebenso abreagiert werden kann“ (ebd., S. 87). Vgl. des weiteren die beiden einschlägigen Texte Freuds *Zur Psychotherapie der Hysterie* (Studienausgabe, Ergänzungsbd., S.37-97) und *Zur Dynamik der Übertragung*, (ebd., S.157-168).

hungsweise symbolischen Lösung zugeführt. Auch der beschriebene Beschwörungsgesang durchmißt die drei Etappen des *Erinnern[s]*, *Wiederholen[s]* und *Durcharbeiten[s]*¹⁵⁴ der psychoanalytischen Therapie. Es macht jedoch einen Unterschied, daß es der Schamane ist, der spricht, während der Psychoanalytiker zuhört. Der Schamane erinnert und wiederholt der Frau minutiös den Geschlechtsakt, der zu ihrer Schwangerschaft führte, beschreibt und vergegenwärtigt ihr die Wehen als Kampf figürlicher Kräfte im Innern ihres Körpers und nimmt schließlich die glückliche Geburt in Form des Sieges und der Rückkehr der *nelegan* vorweg. „Man geht also von der banalen Realität zum Mythos über“ (SA I, 212). Die Frau hat die Geburt noch nicht hinter sich, aber die Geschichte des Schamanen geht zu Ende. „Es kommt tatsächlich [174/175] darauf an, ein systematisches Ganzes aufzubauen“ (SA I, 216). In der Psychoanalyse wie im vorliegenden Fall konstituiert sich die spezifische Erfahrung der Kranken, welche zur Überwindung oder Bewältigung des Leidens führt, vermittelt der realen Anwesenheit des Arztes beziehungsweise des Schamanen. Der Schamane wird jedoch nicht von der Patientin als Akteur des pathogenen Konflikts imaginiert, sondern er besingt sich selbst als den Protagonisten seiner Geschichte. „Der Neurotiker überwindet einen individuellen Mythos, indem er sich mit einem wirklich vorhandenen Psychoanalytiker konfrontiert; die gebärende Eingeborene überwindet eine organische Störung, indem sie sich mit einem zum Mythos gewordenen Schamanen identifiziert“ (SA I, 218). Gewiß gehört die Geschichte der Reise *Muus* und der Rettung der *nigapurbalele* durch die *nelegan* der erzählerischen Tradition der Cuña an. Insofern Mythen keinen Autor haben (vgl. M I, 34), ist es also legitim, den Beschwörungsgesang des Schamanen als Mythos zu bezeichnen. Der Schamane improvisiert nicht situativ, sondern aktualisiert eine bereits fertige Geschichte. In der Psychoanalyse hingegen sammelt und rekonstruiert der Patient die Elemente seiner Lebens- und Leidensgeschichte.

Nun erklärt Lévi-Strauss in einer überraschenden Volte den Gegensatz zwischen kollektivem Mythos und individueller Konstellation für hinfällig. Denn selbst in der psychoanalytischen Wiederholung und Durcharbeitung komme es nicht auf die Erinnerung *tatsächlicher* Vorfälle, sondern allein auf die Integration der – *real oder imaginär* – traumatisierenden Erlebnisse in eine kohärente Story an. So wie der schamanistische Beschwörungsgesang

154. So der Obertitel Freuds *Weiterer Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse, II* (ebd., S. 207-215). [174/175]

sang der Gebärenden ihre schweren Wehen durch die Rezitation des der Geburt formal analogen Mythos gedanklich faßbar mache und aushalten lasse, löse sich die Neurose des psychoanalytischen Patienten mittels der Versprachlichung ihrer bislang unbewußt gebliebenen Struktur. Für Lévi-Strauss sind diese psychischen Strukturen apriorisch und ihrer Anzahl nach beschränkt;¹⁵⁵ [175/176] den neurotischen oder gar psychotischen Charakter zeichne es aus, die persönliche Erfahrung nach einer einzigen dominanten Struktur, einer privilegierten symbolischen Konstellation, zu ordnen. „Beim Psychopathen organisieren sich das gesamte psychische Leben und sämtliche späteren Erfahrungen, unter der katalysierenden Wirkung des Anfangsmythos, nach einer exklusiven oder vorherrschenden Struktur; doch diese Struktur findet sich [...] auch beim primitiven oder zivilisierten Normalen. Die Gesamtheit dieser Strukturen würde das sogenannte Unbewußte bilden. [...] Das Unbewußte hört auf, der unnennbare Zufluchtsort der individuellen Besonderheiten zu sein, der Aufenthaltsort einer einzigartigen Geschichte, die aus jedem von uns ein unersetzliches Wesen macht. Es beschränkt sich [...] auf die symbolische Funktion, die zwar spezifisch menschlich ist, die sich aber bei allen Menschen nach denselben Gesetzen vollzieht; die sich in Wahrheit auf die Gesamtheit dieser Gesetze zurückführen läßt“ (SA I, 223). Damit ist die Differenz von Magie und Psychoanalyse verwischt. Entscheidendes Moment der Abreaktion ist es, begriffsloser Erfahrung eine Sprache zu geben. Und insofern die Einsicht in formale, dem Trauma vorgängige Ordnungsschemata und nicht der Gegenstand der Rede über die Heilung entscheidet, ist es gleichgültig, ob der Schamane oder der Analysand spricht. „Denn die *Form* des Mythos ist wichtiger als der *Inhalt* der Erzählung“ (SA I, 224).

Mit dem Konzept der Abreaktion hat die Psychoanalyse in den Augen Lévi-Strauss' eine großartige schamanistische Technik wiederentdeckt und

155. „Wenn wir noch hinzusetzen, daß diese Strukturen nicht nur für alle Individuen und Materien dieselben sind, [...] sondern daß sie nicht sehr zahlreich sind, dann verstehen wir, warum die Welt des Symbolismus in ihrem Inhalt zwar unendlich vielfältig, in ihren Gesetzen aber immer begrenzt ist. [...] Eine Sammlung der bekannten Märchen und Mythen würde eine imponierende Zahl von Bänden füllen. Aber sie ließe sich auf eine kleine Zahl einfacher Typen reduzieren“ (SA I, 224). Mit diesen Worten nimmt Lévi-Strauss das Projekt seiner *Mythologica* vorweg und weist ihnen ihren theoriearchitektonischen Stellenwert zu: sie sind eine einzige gewaltige Fußnote, um seine These von der Universalität mentaler Strukturen und ihrer beschränkten Anzahl zu belegen. Damit sind die *Mythologica* gleichwohl nicht „erledigt“; ich komme im folgenden Kapitel auf Lévi-Strauss' Mythologik zurück. [175/176]

expliziert. Nicht die Autorschaft des Mythos, sondern allein die durch ihn bewerkstelligte Signifikation traumatischer Erfahrungen durch formale Muster sei für die Heilung eines psychogenen Leidens entscheidend. Die Abreaktion sei die erfolgreiche Synchronisation von Signifikanten und Signifikaten. Der Cuña-Mythos des Schamanen aktualisiere eine von individuellen Lebensgeschichten unabhängige Matrix, in welche individuelle Erfahrungen gleichwohl zu integrieren seien. – Es sind genau diese das Denken und die Vorstellungen der Menschen organisierenden Strukturen, die zu erforschen und inventarisieren im Zentrum des anthropologischen Interesses Lévi-Strauss' steht. [176/177]

Der Gesang der Sirenen

Lévi-Strauss denkt die Ethnographie in Kategorien der Psychoanalyse. Der Ethnograph muß seiner eigenen Welt entrücken, um in der Realität einer fremden die Möglichkeit aller Kultur zu entdecken. Technisch ist die Feldforschung der Übertragungssituation während der Analyse analog; und die fremde Kultur, ihre symbolischen Synthesen, ihr Vokabular mit Hilfe einer allgemeinen Grammatik zum Sprechen zu bringen, entspricht dem, was die Psychoanalyse Abreaktion nennt. Wie der Schamane ist der Ethnograph ein „professioneller Abreagierer“, der sich und seiner Gruppe, das heißt seinen Lesern, das Leben der Wilden, ihr befremdliches Handeln und unverständliches Denken in ein kohärentes System übersetzt. Die Feldarbeit induziert die Übertragung; der Abreaktion entspricht die theoretische *Verdichtung* des gesammelten Materials – und das heißt letztlich das Schreiben von Büchern. Für Lévi-Strauss, der nur wenig Feldforschung betrieb, ist daher nicht deren Dauer oder Regelmäßigkeit, sondern ihre qualitative Weihe entscheidend. Die Schwierigkeit besteht für ihn in der erstmaligen Überwindung des mitgeschleppten kulturellen Horizonts, der Adaptation an die symbolische Ordnung einer fremden Kultur und ihrer Übersetzung in Begriffe. Die einmalige Lehrzeit in der Fremde verbürgt Lévi-Strauss das Verständnis nicht bloß der Riten, des Glaubens, der sozialen Organisation oder der Kunst anderer Kulturen, sondern den Begriff der Kultur überhaupt.

Ziehen wir Bilanz: Die Ethnologie ist eine Form der Exegese; ihr Thema ist nicht Gott, sondern das Fremde. Das Fremde – wie Gott – ist nicht

selbstevident; es bedarf der Interpretation, um verstanden, um begriffen zu werden. Seit der Jahrhundertwende erscheint die Feldforschung, die wissenschaftliche Form der Ethnographie, als Voraussetzung ethnologischer Reflexion. Allerdings wird die ethnographische Praxis damit selbst zum Problem, das theoretischer Grundlegung bedarf.

Zum zentralen und bis heute mehr oder weniger gültigen Paradigma der Feldforschung wurde die von Malinowski inaugurierte teilnehmende Beobachtung. Gegen die klassische Feldforschung sind nicht wenige Einwände vorgebracht worden: die Rolle der Subjektivität des Interpreten alias Ethnographen werde nicht (gebührend) berücksichtigt; die interkulturelle Hermeneutik kranke daran, auch dort Sinn zu konstituieren, wo innerhalb des beobachteten Kontexts gar keiner zu finden sei; soziologische Modelle zu gebrauchen, die vielleicht zur Untersuchung und Beschreibung der Kultur des Eth- [177/178] nographen, nicht aber zur Analyse einer fremden Gesellschaft taugten; schließlich einer synchronischen Illusion aufzusitzen, als ob die geschichtslose Darstellung einer Kultur beweise, daß Geschichte nicht geschehe.

Anders als Malinowski betont Griaule die aktive Rolle des Feldforschers, dessen Tätigkeit die untersuchte Kultur nicht unberührt läßt. Indem Griaule den arbiträren Charakter ethnographischer Wissensproduktion expliziert oder wenigstens nicht leugnet, unterstreicht er sowohl deren subjektives Moment als auch deren literarische Qualität. Wie Evans-Pritchard war Griaule sich dessen bewußt, „daß die entscheidende Schlacht nicht im Feld, sondern beim darauffolgenden Ausarbeiten gefochten wird“.¹⁵⁶ Gerade seine Initiation schien die Fiktion zu legitimieren. Damit antizipiert Griaule das von Lévi-Strauss proklamierte Scheitern der klassischen Ethnographie.

Sie anwortet auf einen Vertrauensverlust der westlichen Welt in sich selbst, auf die Krise ihrer Identität im Moment ihrer Universalisierung. Und doch wiederholt sie, was sie beklagt: ihre theoretische Landnahme der Welt begleitet den Siegeszug des Kapitalismus. Ihr Medium ist die Schrift wie das der Ökonomie das Geld. Daß das Geld nicht nur ein Speicher von Werten ist, sondern auf der Basis einer bestimmten Produktionsweise, der kapitalistischen, gierig nach Verwertung drängt, ist ausgiebig dargetan worden. Daß die Schrift nicht nur ein Speicher von Information ist, sondern auch eine ihr eigentümliche Dynamik besitzt, beginnt hingegen erst allmählich

156. [178] Evans-Pritchard: Hexerei, Orakel und Magie, S. 330. [178/179]

ins Bewußtsein zu rücken. Und wahrlich nahm die Ethnographie sich der schrift- und geschichtslosen Kulturen an; aber die gibt es nicht mehr.

Den Wilden zu begegnen, kann für Lévi-Strauss deshalb nicht heißen, ihrer habhaft zu werden, sondern Abstand zu wahren. Die strukturelle Anthropologie sucht quer zu allen *wirklichen* Objektivationen menschlicher Kultur eine Ebene oder ein Ordnungsprinzip, das alle *virtuellen* Objektivationen organisiert. Die Formalisierung des Möglichen tritt an die Stelle der Objektivierung des Fremden. Lévi-Strauss' – vorgeblicher – Verzicht, das Andere schriftlich aufs Gleiche zu reduzieren, gerät zum literarischen Impuls. Daß erlebte oder vorgestellte Reisen in ferne Gegenden und fremde Kulturen zum literarischen Gegenstand werden, ist natürlich nicht neu; neu ist vielmehr die Produktion des Fremden im Prozeß des Schreibens selbst. [178/179]

Hören wir noch einmal die Stimme Ogotemmelis: „Warum täuscht man die Menschen?“ fragte der Europäer. „Um ihnen die Dinge besser begreiflich zu machen“, antwortete der Blinde.“¹⁵⁷ [179/180]

157. Griaule: Schwarze Genesis, S. 59. [179/180]

5. Die Gesetze des Geistes

Die Erforschung der Mythologie, insbesondere der amerikanischen, macht augenscheinlich den Schwerpunkt des Werkes Lévi-Strauss' aus. Unweigerlich ist jede Auseinandersetzung mit der strukturalen Anthropologie der Gravitationskraft seiner mythologischen Studien ausgesetzt. Gewiß hätte eine Kritik seiner Arbeiten zur Mythologie und ihrer Resultate sich auf das Niveau des ethnographischen Materials zu stellen; unabhängig davon ist jedoch die Frage zu klären, weshalb Lévi-Strauss dem Studium der Mythen überhaupt einen eminent anthropologischen Wert beimißt.

Thematisch und zeitlich läßt sich das Œuvre Lévi-Strauss' in drei Abschnitte teilen: Zu Beginn seiner wissenschaftlichen Karriere stehen Untersuchungen zur sozialen Organisation im Vordergrund, markiert vor allem durch die *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft* von 1949; *Das wilde Denken* aus dem Jahr 1962 steht für die Beschäftigung mit nicht-wissenschaftlichen Klassifikationssystemen, der „Logik des Konkreten“; zwischen 1964 und 1971 schließlich erscheinen die vier Bände der *Mythologica*. In der „Ouvertüre“ zum ersten Band insistiert Lévi-Strauss auf der Kontinuität seiner Forschungen: Nach wie vor gehe es darum, „ein Verzeichnis der geistigen Schranken anzulegen, scheinbar willkürliche Fakten auf eine Ordnung zurückzuführen, ein Niveau zu erreichen, auf dem sich eine Notwendigkeit enthüllt, die den Illusionen der Freiheit innewohnt“ (M I, 23). Hatte Lévi-Strauss in den *Elementaren Strukturen* ein regulatives Gitter in der Vielfalt von Heiratsregeln unterschiedlichster Ethnien freilegen können, so bemüht er sich in den *Mythologica* um den Nachweis und die Interpretation der Regelmäßigkeit des mythischen Kosmos Amerikas. *Das wilde Denken* nimmt eine Zwischenstellung ein: im Mittelpunkt steht, wie schon in einem früheren Buch, die Auseinandersetzung mit dem Totemismus. Im Totemismus – beziehungsweise, wie Lévi-Strauss nachweist, der „totemistischen Illusion“ seiner westlichen Theoretiker – verschmelzen un-

zulässigerweise soziale Pra- [180/181] xis und Eingeborenenideologie. *Das wilde Denken* argumentiert gegen die von Malinowski und dem Funktionalismus vertretene These vom schnöden Utilitarismus der Wilden wie gegen die etwa von Lucien Lévy-Bruhl behauptete Unvereinbarkeit von Rationalität und „primitiver Seele“. Indem Lévi-Strauss das totemistische Denken vom funktionalistischen Verdacht befreit, Ausdruck hungriger Mägen zu sein, und es statt dessen als vollendetes Klassifikationssystem beschreibt, das sich botanischer und zoologischer Kategorien bedient, versucht er, die allgemeinen, das heißt allen menschlichen Wesen – Primitiven und Zivilisierten – gemeinsamen Mechanismen des Denkens freizulegen. Das wilde Denken ist ihm nicht das Denken der Wilden, sondern Logik im Rohzustand. Es ist „das System der Postulate und Axiome [...], die zur Begründung eines Codes nötig sind, der es gestatten würde, unter dem geringsten möglichen Verlust *das andere* in *das unsere* und umgekehrt zu übersetzen, also die Gesamtheit der Bedingungen, unter denen wir einander am besten verstehen können; dabei bleibt natürlich stets ein Rest. Das *Wilde Denken* [...] ist eigentlich nur der Ort der Begegnung, der Ausdruck eines Bemühens um Verständnis, in dem ich *mich* an *ihre*, *sie* an *meine* Stelle versetze“ (MB, 81). Hier erweist sich die Kontinuität und intendierte Beweisführung des Lévi-Strauss'schen Programms: Weil es ihm letztlich um die Morphologie allen Denkens, das heißt die Erstellung eines Inventars „geistiger Strukturen“, einer Liste der Denkwänge, geht, muß sich sein Interesse notwendig auf die Untersuchung *geistiger*, möglichst *aller praktischen Determinierung enthobener Äußerungen* von Menschen konzentrieren. Die Interpretation praktischer Fragen sozialer Organisation, beispielsweise des Heiratsverhaltens oder der Siedlungsgeographie, enträt jener postuliert strengen Logik der Phantasie, eben weil sie, sei sie Ansicht der Wilden oder Urteil des Ethnologen, externen Zwängen, etwa dem Mangel an heiratsfähigen Personen eines Geschlechts oder topographischen Besonderheiten, unterliegt; sie wäre sozusagen logisch unrein.

Daß Lévi-Strauss sich der Mythologie annimmt, liegt also nahe. Zwar sind der Frauen- und der Gütertausch anthropologisch fundamentale Formen der Reziprozität (vgl. SA I, 322), aber dennoch ist es die Sprache, die Lévi-Strauss zufolge die Struktur des Symbolischen par excellence verkörpert. Um präzise zu sein: Die Sprache ist für ihn nicht mit dem Symbolischen identisch, sondern allein dessen deutlichster Ausdruck (vgl. SA I, 98). Die sukzessive Verlagerung seines wissenschaftlichen Interesses ist eben diesem vorbildlichen Charakter der Sprache als einer rein formalen und präzisen

Regeln gehorchenden Struktur geschuldet. Die Analyse sprachlicher Gebilde [181/182] wie der Mythen muß also zum Aufweis universaler Strukturen des menschlichen Geistes prädestiniert sein. „Für den Ethnologen enthält die Gesellschaft eine Gesamtheit von Strukturen, die verschiedenen Ordnungstypen entsprechen. [...] Alle diese Ordnungsstrukturen können selbst geordnet werden, vorausgesetzt, daß sie verraten, welche Beziehungen sie vereinigen und auf welche Art sie vom synchronischen Gesichtspunkt aus aufeinander reagieren. [...] Aber bis heute“ – Lévi-Strauss schreibt diesen Text 1952, also drei Jahre vor seinem programmatischen Aufsatz über *Die Struktur der Mythen* – „haben wir nur ‚gelebte‘ Ordnungen ins Auge gefaßt, das heißt Ordnungen, die ihrerseits von einer objektiven Wirklichkeit abhängen, die man von außen unabhängig von der Vorstellung, die die Menschen sich von ihr machen, betrachten kann. Man wird jetzt beobachten, daß solche ‚gelebten‘ Ordnungen immer andere voraussetzen, über die Rechenschaft zu geben unerlässlich ist, will man nicht nur die Vorgänge begreifen, sondern auch die Art und Weise, wie jede Gesellschaft versucht, sie alle in eine geordnete Gesamtheit zu integrieren. Diese ‚gedachten‘ und nicht ‚gelebten‘ Ordnungen entsprechen unmittelbar keiner objektiven Wirklichkeit. [...] Diese ‚gedachten‘ Ordnungen entsprechen dem Gebiet des Mythos oder der Religion“ (SA I, 342f.).

Jede soziale Gruppe entwirft ein Weltbild und gibt sich ihre Mythologie.¹ Zum Argument, zum Beweis einer unbewußten Ordnung der Dinge wird die Mythologie allerdings allein unter der doppelten Bedingung, weder Ausdruck, Widerspiegelung der (Bedürfnisse und Ängste der) sozialen Welt noch Phantasmagorie, Produkt reiner Willkür zu sein. Lévi-Strauss räumt ein, daß die Vielfalt der Mythen auf den ersten Blick wie ein Chaos oder ein verschleiender Nebel erscheint; aber „falls es möglich wäre aufzuzeigen, daß [...] der willkürliche Schein, das vorgeblich freie Hervorquellen, ein Erfindungsreichtum, den man für zügellos halten könnte, Gesetze zur Voraussetzung haben, die auf einer tieferen Ebene wirken, so würde die Schlußfolgerung unvermeidlich werden, daß der Geist, der Selbstkonfrontation ausgeliefert und der Pflicht, mit den Gegenständen zu operieren, enthoben,

1. [182] Die nähere Betrachtung dieser mutmaßlichen Banalität führte bald in die von Max Scheler und vor allem Helmuth Plessner aufgeworfenen Fragen und Probleme der philosophischen Anthropologie; vgl. zur Orientierung Plessner: Soziale Rolle und menschliche Natur. Welch fatale Folgen es zeitigt, unterschlägt die Soziologie ihr eigenes Weltbild, zeigt Tenbruck: Die unbewältigten Sozialwissenschaften. Zur Mythologie der bürgerlichen Gesellschaft vgl. Barthes: Mythen des Alltags. [182/183]

in gewisser Weise sich darauf beschränkt sieht, sich selbst als Objekt zu imitieren, und daß er [...] somit seine Ding-Natur unter den Dingen offenbart. Ohne die [182/183] Folgerung so weit zu treiben, genügt es uns, die Überzeugung gewonnen zu haben, daß der menschliche Geist, wenn er bis in seine Mythen hinein determiniert scheint, es *a fortiori* überall sein muß“ (M I, 23f.). Das sind starke Worte. Sie erhellen, welchen theoriearchitektonischen Stellenwert die Mythologie für die strukturelle Anthropologie besitzt: Der Nachweis regelhafter Strukturen im Reich der Gedanken ist gewissermaßen der Lackmустest auf die Gültigkeit ihrer theoretischen Prämissen. Die Heiratsregeln und die (totemistischen) Klassifikationssysteme, zweifellos kulturelle Schöpfungen, können durch äußere Zwänge determiniert sein. Anders verhält es sich mit den Mythen. Läßt sich zeigen, daß sie weder bloße Widerspiegelungen der Lebensverhältnisse einer Ethnie noch absurde und ungezügelter Ausgeburten einer kollektiven Phantasie sind, sondern ihre Bildung präzisen Regeln gehorcht, dann müssen diese Strukturen des mythischen Kosmos die Gesetze des menschlichen Geistes bezeichnen. Anders gesagt: Sind die Mythen formal determiniert, ist es das Denken überhaupt.

Mythologik

Paul Ricœur nannte die Theorie Lévi-Strauss' eine „kantische Philosophie ohne transzendentes Subjekt“.² Auch wenn es kritisch gemeint war, ist dieses Urteil bei Lévi-Strauss nicht auf Widerspruch, sondern auf Zustimmung gestoßen. Vom transzendentalen Subjekt Kants – „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“³ – abzusehen, hinterlasse nicht etwa eine argumentative Lücke, sondern gereiche zum Vorteil: „Da wir uns auf die Suche nach den Bedingungen begeben haben, in denen die Wahrheitssysteme [sc. die Weltbilder oder Mythen] wechselseitig umkehrbar und folglich für mehrere Subjekte gleichzeitig annehmbar werden können, gewinnt die Gesamtheit der Bedingungen den Objektcharakter, der mit einer eigenen Realität ausgestattet und unabhängig von jedem Subjekt ist“ (M I, 25). Unterliegt das Denken unbewußten, aber universalen Zwängen,

2. Ricœur: Struktur und Hermeneutik, S. 68.

3. Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. B 132. [182/183]

heißt deren theoretische Formulierung, es als Ding unter Dingen zu betrachten. Deshalb sagt Lévi-Strauss: „Wir behaupten [...] nicht, zeigen zu können, wie die Menschen in den Mythen denken, sondern wie sich die Mythen in den [183/184] Menschen ohne deren Wissen denken“ (M I, 26). Im Unterschied zu Kant, für den die transzendente Subjektivität sämtliche Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis synthetisierte, behauptet Lévi-Strauss, dieselben in einer noch das erkennende Subjekt unbewußt um- und erfassenden Struktur ausmachen zu können. Lévi-Strauss klagt, daß es der Philosophie „allzu lange gelungen [ist], die Wissenschaften vom Menschen in einem Zirkel gefangen zu halten, da sie ihnen nicht gestattete, dem Bewußtsein einen anderen Untersuchungsgegenstand zuzuerkennen als es selbst. [...] Was nach Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure und Freud der Strukturalismus zu vollenden sucht, ist, dem Bewußtsein ein *anderes Objekt* zu enthüllen [...]. Diese Bewußtwerdung [...] unterscheidet sich nicht substantiell von den Realitäten, denen sie gilt, sie *ist* diese Realitäten selbst, die zu ihrer eigenen Wahrheit gelangen“ (M IV, 737). Die *Struktur* ist für Lévi-Strauss das natürliche Gerüst der Kognition; sie entspricht Kants *Schematismus* der reinen Verstandesbegriffe, der die Anschauung unter die Kategorien subsumiert. „Nun ist klar“, meint Kant, „daß es ein drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letztere möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich* sein. Eine solche ist das *transzendente* Schema.“⁴ Kant glaubt, der Schematismus sei „an sich jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft“,⁵ hält ihn aber dennoch für „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden“.⁶

Lévi-Strauss hingegen meint, das Geheimnis des Schematismus linguistisch lüften zu können. Die Objektivität des strukturalen Unbewußten sei analytisch durchaus einzuholen, denn ebenso wie das Studium einer Sprache nicht voraussetze, die Gesamtheit der in ihr möglichen Sätze zu kennen, könne es dem Mythologen gelingen, anhand einer begrenzten Anzahl von Mythen ihre Grammatik zu schreiben. Sofern Lévi-Strauss also wie die Pri-

4. Ebd., S. B 177/A 138.

5. Ebd., S. B 179/A 140.

6. Ebd., S. B 180f./A 141. [184/185]

mitiven Geschichten zu erzählen, das heißt a priori die Existenz solcher Mythen zu postulieren vermag, deren empirischen Nachweis er nicht schuldig bleibt, wenn er also konstruiert, was dem wilden Denken widerfährt, hat er die Ge- [184/185] setze des Geistes erfaßt.⁷ „Denn wenn es das letzte Ziel der Anthropologie ist, zu einer besseren Kenntnis des objektiven Denkens und seiner Mechanismen beizutragen, läuft es letztlich auf dasselbe hinaus, wenn [...] das Denken der südamerikanischen Eingeborenen unter der Wirkung des meinigen Gestalt gewinnt oder das meinige unter der Wirkung des ihrigen“ (M I, 28). Was aus den *Mythologica* spricht, ist also nicht die Stimme der Fremden, sondern die wilde Phantasie.

Lange Zeit schwankten mythologische Theorien zwischen der Behauptung externer Überdeterminierung des mythischen Stoffs und der Vorstellung, die Mythen seien Ausgeburt einer Art kollektiver Träumerei.⁸ Mythen bedeuteten demnach etwas anderes als sie selbst, oder sie bedeuteten nichts. Einen ersten Anlauf in Richtung einer strukturalen, das heißt die Interdependenz und logische Kohärenz des mythischen beziehungsweise folkloristischen Materials berücksichtigenden Analyse unternahmen die russischen Formalisten. Lévi-Strauss beginnt seine Erwägungen zur *Struktur der Mythen* mit der Feststellung eines erstaunlichen Sachverhalts, dem Viktor Šklovskij bereits 1916 seine Aufmerksamkeit geschenkt hatte: Obwohl ein Mythos (oder ein Märchen) offensichtlich jeden beliebigen Inhalt haben kann, alle irgend denkbaren Verdichtungen möglich sind, ähneln sich Motive und Handlungsabläufe in Mythen (oder Märchen) aus den geographisch entferntesten Gegenden der Welt. Gegenüber den diffusionistischen Spekulationen der bezeichnenderweise ethnographischen Schule Veselovskijs machte schon Šklovskij den Einwand geltend, daß „selbst die Annahme von Entlehnungen [...] nicht die Existenz gleichartiger Märchen bei einem Abstand von Tausenden von Jahren und Zehntausenden von Meilen“ erklärt. Sein Fazit lautet vielmehr: „Übereinstimmungen erklären sich nur aus dem Vorhandensein besonderer *Gesetze der Sujetführung*.“⁹ Šklovskij konstatiert die „Analogie der Schemata“¹⁰ literarischer Typen und folgert: „Märchen, Novellen, Romane sind keine Kombination von Motiven; [...] deshalb ist das Sujet und Sujethafte eine ebensolche Form wie der Reim. Für den Begriff ‚Inhalt‘ findet sich bei der sujetbezogenen Analyse eines Kunstwerks

7. Vgl. Lévi-Strauss: *The Deduction of the Crane*.

8. Vgl. Kerényi: *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*.

9. Šklovskij: *Verfahren der Sujetführung*, S. 43; von mir hervorgehoben.

10. Ebd., S. 71.

kein Bedarf. Die *Form* muß man hierbei *als Konstruktionsgesetz* des Themas begreifen.“¹¹ [185/186]

Theoretisch wurde die formalistische Untersuchung oraler Literatur vor allem von Vladimir Propp in seiner *Morphologie des Märchens* (1928) weiterentwickelt. Propp reduziert die von ihm behandelten Zaubermärchen auf eine Reihe von Funktionen oder Handlungssequenzen, deren Gesamtheit „*hinsichtlich ihrer Struktur einen einzigen Typ*“ bildet.¹² Sämtliche Zaubermärchen seien ineinander permutierbar. Propp glaubt, die Formkonstanz im Prinzip psychologisch, das heißt als durch kreatürliche Mechanismen bedingt, interpretieren zu müssen.¹³ In einer ausführlichen Besprechung seiner *Morphologie* attestiert Lévi-Strauss ihm, einen bedeutenden Schritt in Richtung des Strukturalismus getan, dabei allerdings den Inhalt der untersuchten Erzählungen aus den Augen verloren zu haben. „Vor dem Formalismus wußten wir zweifellos nicht, was diesen Märchen gemeinsam war. Nach ihm sind wir jedes Mittels beraubt, zu verstehen, worin sie sich unterscheiden. Man ist vom Konkreten zum Abstrakten gelangt, kann aber vom Abstrakten nicht mehr zum Konkreten zurückfinden“ (SA II, 154f.). Tatsächlich hatte Propp geschrieben, daß sich der Inhalt oder Stoff der Zaubermärchen beliebig definieren lasse.¹⁴ Lévi-Strauss kritisiert, daß Propp zufolge „allein die Form [...] intelligibel [ist] und der Inhalt nur ein Rest ohne signifikanten Wert. Für den Strukturalismus existiert dieser Gegensatz nicht: es gibt nicht auf der einen Seite das Abstrakte und auf der anderen das Konkrete. Form und Inhalt sind gleicher Natur, sie unterstehen beide ein und derselben Analyse“ (SA II, 153). – Sehen wir zu, ob Lévi-Strauss hält, was er verspricht.

Er sieht in der Rekurrenz von Themen und Schemata insbesondere der Mythen eine ihnen zugrundeliegende Dauerstruktur.¹⁵ Zweifellos erzählen

11. Ebd., S. 109; von mir hervorgehoben. [185/186]

12. Propp: *Morphologie des Märchens*, S. 29.

13. Vgl. ebd., S. 111.

14. Vgl. ebd., S. 112.

15. Mythen gehören wie Märchen der oralen Literatur an. Lévi-Strauss rechnet beide Typen ein und derselben Gattung zu. Was die Mythen gleichwohl privilegieren, sei ihr Primitivismus: „Erstens sind die Märchen aus schwächeren Gegensätzen aufgebaut als die Mythen: es sind nicht kosmologische, metaphysische und natürliche wie in den letzteren, sondern öfter lokale, soziale oder moralische. Zweitens, und gerade weil das Märchen in einer abgeschwächten Übertragung von Themen besteht, deren verstärkte Realisierung das Merkmal des Mythos ist, unterliegt das erstere weniger streng als der zweite der dreifachen Beziehung der logischen Kohärenz, der religiösen Orthodoxie

Mythen Geschichten oder sprechen von Geschichte, aber die Bedeutung, welche die Hörer ihnen beimessen, ist zeitlos, ihre Moral galt, gilt und soll ewig gelten. Ein Mythos steht gleichzeitig in und außerhalb der Geschichte. [186/187] Der Mythos stellt für Lévi-Strauss ein „absolutes Objekt“ dar, das wie die Sprache sowohl synchrone als auch diachrone Eigenschaften vereint (vgl. SA I, 230). Um den spezifischen Charakter der Mythen zu unterstreichen, stellt er ihn diametral der Poesie gegenüber: Diese lasse sich nur schwer und kaum, ohne entstellt zu werden, nacherzählen oder gar in eine andere Sprache übersetzen, während ein Mythos trotz schier endloser Wiederholungen und kruder Varianten stets als derselbe kenntlich bleibe.¹⁶ Lévi-Strauss folgert: „Wenn die Mythen einen Sinn haben, kann dieser nicht an den isolierten Elementen hängen, [...] sondern nur an der Art und Weise, in der diese Elemente zusammengesetzt sind“ (SA I, 231). Das bedeutet, daß der Sinn eines Mythos nicht auf dem Niveau des Vokabulars gesucht werden darf. Die Phonologie hat gezeigt, daß die Sprache nicht etwa aus (positiv zu bestimmenden) Lauten, sondern allein aus diakritischen Zeichen beziehungsweise, um noch den Term des Zeichens zu vermeiden, aus distinktiven Merkmalen, den Phonemen, besteht. Phoneme selbst besitzen keinerlei Bedeutung, sind aber der konstitutive Stoff, aus dem Sprache und damit Bedeutung entsteht.

Lévi-Strauss' einfallsreicher Streich besteht darin, aus dieser linguistischen Lehre mythologische Konsequenzen zu ziehen. Er postuliert die Exi-

und des kollektiven Drucks. Das Märchen hat mehr Spielraum“ (SA II, 149). [186/187]

16. Gleichwohl ist der Gegensatz von Mythos und Poesie auch für Lévi-Strauss weniger streng als die zum formalistischen Kanon gehörige Unterscheidung von poetischer und praktischer Sprache. Bei Šklovskij etwa heißt es zur Dichtung: „Der verschlungene Weg, auf dem der Fuß die Steine spürt, der zum Ausgangspunkt zurückführende Weg, – das ist der Weg der Kunst. Das Wort kommt zum Wort, das Wort fühlt das Wort wie die Wange die Wange. Die Worte werden auseinandergenommen und statt eines einzigen Komplexes – statt des automatisch ausgesprochenen Wortes, das herausgeworfen wird wie die Tafel Schokolade aus einem Automaten – entsteht das Wort als Klang. [...] Auch der Tanz ist ein Gehen, das man empfindet; noch genauer, ein Gehen, das so angelegt ist, daß man es empfindet“ (Verfahren der Sujetführung, S. 37). Lévi-Strauss verachtet wie die Formalisten die Alltagssprache und teilt ihre Ästhetik der Verfremdung. Wie Mallarmé einmal schrieb, sei es Aufgabe der Poesie, die wie Münzen im alltäglichen Verkehr verschlissenen Worte neu zu prägen. – Die Sprache des Mythos steht in dieser Perspektive gewissermaßen zwischen Dichtung und Information: zwar benutzt sie ein alltägliches Vokabular, aber in der Art und Weise, es zu arrangieren, ist sie so wenig frei wie die Poesie. [187/188]

stanz von „Mythemen“, solchen „Einheiten ohne eigene Bedeutung, die aber die Produktion von Bedeutungen innerhalb eines Systems gerade dadurch gestatten, daß sie einander in Oppositionsstrukturen gegenüber treten“ (BF, 222). Den Grund dafür, daß diese Einheiten bislang übersehen wurden, sieht er darin, daß die Bedeutung der Wörter und Sätze, aus denen sie bestehen, von ihrer im mythischen Kontext möglicherweise oder sogar wahrscheinlich abweichenden Bedeutung ablenkt. Lévi-Strauss' mythologische These, deren Haltbarkeit er in den *Mythologica* und ihren Supplementen, der *Eifersüchtigen Töpferin* (1985) und der *Luchsgeschichte* (1991), demonstriert, lautet: „Ganz unten, in jenem Bereich, in dem die Sprache unmittelbar von den neurophysiologischen Gesetzen beherrscht wird [...] kommt der phonetische Symbolismus zum Ausdruck. Ganz oben, wo die vom Mythos transzendierte Sprache auf externe Gegebenheiten ausgreift, erscheint deutlich ein semantischer Symbolismus. [...] Diese beiden Symbolzusammenhänge [...] ergeben [...] eine klare Symmetrie. Sie reagieren auf geistige Erfordernisse des gleichen Typs, seien sie nun am Organismus oder an der Gesellschaft bzw. der Umwelt orientiert“ (BF, 224). Der hier implizierte Naturalismus wird noch zu verhandeln sein; zunächst einmal interessiert jedoch das Verfahren, mit dem Lévi-Strauss die Mytheme aus dem mythischen Material herauspräpariert.

Die konstitutiven Einheiten eines Mythos müssen als Beziehungen untersucht werden.¹⁷ Prinzip der strukturalen Analyse ist es, den Mythos zu zer-

17. Schon Lévi-Strauss' Methode steht einer Verwechslung seiner Mythologie mit der Carl Gustav Jungs entgegen. Immerhin gebärdet auch Jung sich als Kantianer; *Über das Unbewußte* heißt es: „Man darf sich nicht etwa vorstellen, daß die mythologischen Phantasien *vererbte Vorstellungen* seien. [...] Es sind angeborene Vorstellungsmöglichkeiten a priori, etwa vergleichbar den KANTschen Kategorien. Die angeborenen Bedingungen geben keine Inhalte, sondern erteilen erworbenen Inhalten bestimmte Formungen. Diese allgemeinen, durch die ererbte Hirnstruktur gegebenen Bedingungen sind der Grund für die Ähnlichkeit der Symbole und der Mythenmotive in ihrem Vorkommen auf der ganzen Erde“ (ebd., S. 23). Gleichwohl erzähle das *kollektive Unbewußte* eine Geschichte, „welche die Geschichte der Menschheit ist, nämlich den unendlichen Mythos von Tod und Wiedergeburt und jenen mannigfachen Gestalten, welche diesem Mysterium anwohnen“ (ebd., S. 22). Und das ist noch nicht alles. Denn nach Auffassung Jungs korrelieren dem kollektiven Unbewußten die sogenannten Archetypen (vgl. Der Begriff des kollektiven Unbewußten, S. 56). Er vergleicht sie mit Platons Ideen. Ihre Anzahl ist ebenso unbestimmt wie ihr Inhalt schwammig. „Archetypen sind Erlebniskomplexe, die schicksalsmäßig eintreten“ (Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, S. 39). Unter dem Mantel der Aufklärung ersetzt er die Seele durch das Verhängnis. Jung ist Mystiker, kein Mythologe. [188/189]

brechen, um durch die Rekonstruktion der Erzählung aus ihren Fragmenten auf das Bauprinzip der Mythen überhaupt zu schließen. Zunächst wird ein Mythos in Syntagmen zerlegt, das heißt, jedes Subjekt der Erzählung wird einem Prädikat zugeordnet; die einzelnen Syntagmen werden dann zu Paradigmen oder Beziehungsbündeln zusammengefaßt, mit anderen Worten, es werden Sequenzen gleichen Typs parallelisiert; das Paradigma des Paradig-[188/189]mas, also die Reduktion der mythischen Erzählung auf *einen* Gegensatz, bildet das Modell des Mythos; und schließlich kann die dem Modell zugrundeliegende Struktur aus der Transformation der Varianten des Mythos extrapoliert werden. „Die Methode enthebt uns also einer Schwierigkeit, die bisher eines der Haupthindernisse für den Fortschritt der mythologischen Forschung bildete, nämlich die Suche nach einer authentischen oder ursprünglichen Version. Wir schlagen stattdessen vor, jeden Mythos durch die Gesamtheit seiner Fassungen zu definieren“ (SA I, 238f.). Die strukturelle Analyse tut demnach gut daran, nicht zu präjudizieren, was ein Mythos ist. Natürlich ist sie nicht darauf beschränkt, einzelne Mythen zu untersuchen; denn so wie die Sätze eines Mythos zu Beziehungsbündeln gegliedert werden können, so können in erweiterter Perspektive ganze Mythen als einzelne Syntagmen interpretiert werden (vgl. M I, 395). Dies im Grundsatz schlichte, in der Anwendung aufs mythische Material allerdings nicht immer leicht zu handhabende Verfahren steht hinter den gesamten *Mythologica*, die nicht weniger als achthundert Mythen zueinander in Beziehung setzen und ineinander transformieren.

In *Die Struktur der Mythen* wählt Lévi-Strauss nicht von ungefähr den Ödipusmythos, um die Fruchtbarkeit seines Vorgehens zu demonstrieren. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß er keinen Anlaß hat, etwa die Tragödie des Sophokles (der den Stoff keineswegs erfand) einer ihrer späteren Versionen, insbesondere natürlich der Interpretation Freuds, vorzuziehen. In allen Varianten sieht Lévi-Strauss den gleichen Konflikt thematisiert: Der Ödipusmythos „drückt eine Aporie aus, vor der eine Gesellschaft steht, die an die Autochthonie des Menschen zu glauben vorgibt [...], nämlich die Unmöglichkeit, von dieser Theorie zu der Anerkennung der Tatsache zu kommen, daß jeder von uns aus der Vereinigung eines Mannes mit einer Frau geboren wird. [...] Der Ödipusmythos liefert eine Art logisches Instrument, das es ermöglicht, eine Brücke zu schlagen zwischen dem Ausgangsproblem – wird man aus einem oder aus zwei geboren? – und dem abgeleiteten Problem, das man etwa so formulieren kann: wird das Selbst aus dem Selbst geboren oder aus dem Anderen? Dadurch ergibt sich eine

Korrelation: die Überbewertung der Blutsverwandtschaft“, der Inzest Ödipus’ mit seiner Mutter Jokaste, „verhält sich zu ihrer Unterbewertung“, dem Vaternord Ödipus’ an Laios, „wie die Bemühung, der Autochthonie zu entgehen“, das Rätsel der Sphinx zu lösen und sie zu ermorden, „zu der Unmöglichkeit, dies zu erreichen“, nämlich zu humpeln anstatt aufrecht zu gehen (SA I, 239). Der Ödipusmythos leistet nach Lévi-Strauss die Vermittlung eines fundamentalen [189/190] Widerspruchs beziehungsweise macht den Widerspruch dadurch begreiflich, daß er seine aporetische Struktur in einem anderen Register wiederholt; der Gegensatz von Autonomie und Bisexualität wird nicht in einer dialektischen Synthese aufgehoben, sondern in seiner Unausweichlichkeit plausibel gemacht. Festzuhalten ist, daß Lévi-Strauss den im Mittelpunkt der Freudschen Interpretation stehenden Inzest auf den Stellenwert eines Mythems reduziert. „Im Rohzustand betrachtet, muß jede syntagmatische Kette als sinnlos erachtet werden; entweder weil auf den ersten Blick keinerlei Bedeutung zu sehen ist oder weil man einen Sinn zu entdecken glaubt, ohne jedoch zu wissen, ob es der richtige ist“ (M I, 394). – Was also sagt uns der Mythos?

Lévi-Strauss entdeckt in den Mythen „ödipalen Typs“ ein Schema, das einen der ewigen Träume der Menschheit, allgemein gesprochen: die Anarchie, präziser: das dauernde Fest, den Inzest oder den endlosen Sommer zu denken erlaube. Dieses Schema bedürfe gleichwohl seines Negativs, denn Bedeutung stelle sich allein durch den Ausschluß des Gegenteils her. Lévi-Strauss läßt die Mythen allein „durch und für den Gegensatz“ (M IV, 756) sprechen. Der Gegensatz der ödipalen Wunschwelt wäre beharrliches Schweigen, ewige Ruhe, Keuschheit, Permafrost.¹⁸ Und Lévi-Strauss ent-

18. [190/191] Die Nambikwara stießen Lévi-Strauss auf die geradezu metaphysische Opposition von Sommer und Winter: „Für die Nambikwara verweisen [sogar] die Beziehungen zwischen Mann und Frau auf die zwei Pole, um die ihr Leben kreist: einerseits das seßhafte, landwirtschaftliche Leben, das auf der doppelten Tätigkeit des Mannes beruht, dem Bau der Hütten und dem Gartenbau; andererseits die Periode des Nomadenlebens, in der das Überleben hauptsächlich von der Sammeltätigkeit der Frau abhängt; wobei das eine Sicherheit und alimentäre Euphorie, das andere Abenteuer und Hungersnot bedeutet. Auf diese beiden Existenzformen, der des Winters und der des Sommers, reagieren die Nambikwara auf sehr unterschiedliche Weise. Von der ersten sprechen sie mit der Melancholie, die einer bewußten und zugleich resignierten Ergebnisheit in das menschliche Schicksal, der eintönigen Wiederholung immer derselben Tätigkeit anhaftet, von der anderen dagegen mit Erregung und der Begeisterung einer Entdeckung. In ihren metaphysischen Vorstellungen aber kehrt sich dieses Verhältnis um. Nach dem Tod verkörpern sich die Seelen der Männer in den Jaguaren, die der Frauen hingegen werden in die Atmosphäre getragen, wo sie sich für immer auflösen“

[190/191] deckt eine Gruppe von Mythen dieser Thematik: die Mythen vom „Typ Parzival“. Er erklärt, daß er die Beziehung, gar das komplementäre Verhältnis von Ödipus und Parzival, einem griechischen und einem keltischen Sagenstoff, kaum herzustellen gewagt hätte, wenn der Zusammenhang sich ihm nicht außerhalb des europäischen Rahmens, nämlich innerhalb der nordamerikanischen Mythologie, aufgedrängt hätte. In seiner Antrittsvorlesung am *Collège de France* über *Das Feld der Anthropologie* aus dem Jahre 1960 erzählt Lévi-Strauss einen Mythos der Irokesen und Algonkin, der wie die Sage von Ödipus vom Bemühen berichtet, den Inzest zu verhindern und ihn gerade dadurch unausweichlich macht. Im selben mythischen Kontext findet man das sonst in Nordamerika kaum vorhandene Motiv des Rätsels. Das gemeinsame Auftauchen von Rätsel und Inzest sowohl im Ödipusmythos als auch den nordamerikanischen Mythen dürfte nach Lévi-Strauss kaum zufällig sein. Durch Formalisierung und Transformation der Rätselsituation versucht er auf die grundlegende Struktur des mythischen Paradigmas von Inzest und Rätsel zu stoßen.

Er begreift das Rätsel als „eine Frage, von der postuliert wird, daß sie keine Antwort hat“, und kehrt diese Definition „versuchshalber“ um: ein inverses Rätsel wäre also „eine Antwort, für die es keine Frage gegeben hat“. Amerikanische Beispiele für Mythen dieses zweiten Typus seien Legion. Dasselbe Schema organisiert auch die keltischen und dann im Mittelalter fortgesetzten Gralsmythen, „deren Handlung um die Schüchternheit

(TT, 282f.; vgl. VF, 126f.). Paradoxerweise wird die von relativem Überfluß gekennzeichnete Winterzeit negativ konnotiert, während die kärgliche Sommerzeit positiv bewertet wird. Fink-Eitel meint, daß die möglicherweise der winterlichen Degradation der Frauen geschuldete Melancholie der Männer deren prinzipielle Abhängigkeit von der Reproduktionsarbeit der Frauen metaphysisch ins Gegenteil verkehre und damit jede Gestaltung der sozialen oder vielmehr familialen Verhältnisse unmöglich erscheinen lasse (vgl. *Die Philosophie und die Wilden*, S. 70-72). Die ideologische Funktion der Melancholie bei Lévi-Strauss selbst am Werk zu sehen, ist Fink-Eitels eigentliche Pointe: „Der Ethnologe konnte nirgends finden, was [190/191] er suchte, und was er fand, das hatte er keineswegs gesucht; es war dasjenige, wovor er gerade auf der Flucht war: die destruktive Gewalt der eigenen Kultur. An der aber *hat er selber teil* [...]. Was er gleichsam interesselos zu *betrachten* vorgibt, ist in Wahrheit in die *Handlungszusammenhänge* verflochten, denen er seine Mission verdankt. [...] Kurz: Idealisierung [der Wilden] und Verachtung [der eigenen Kultur] sind eine unbewußte Distanzierung von der *eigenen Schuld*“ (ebd., S. 73). Zweifellos ist Lévi-Strauss Melancholiker; Fink-Eitel gebührt das Verdienst, über diesen schlichten Befund hinaus die strukturelle Anthropologie als Theorie der Melancholie lesbar gemacht zu haben (vgl. ebd., S. 56-69). [191/192]

des Helden [sc. Parzivals] angesichts des magischen Gefäßes kreist, der nicht zu fragen wagt, ‚wozu es dient‘“ (SA II, 33). Und das ist noch nicht alles; die Inversion trägt noch weiter. Der inzestuösen Tat Ödipus’ entspreche die Keuschheit Parzivals. Dessen als Anstand mißverständene Scheu, nach der Bedeutung des Grals zu fragen und damit den Bann zu brechen, der auf dem Gralsreich lastet, es vom Fluch der Unfruchtbarkeit zu befreien, korrespondiere der thebanischen Pest, die Fäulnis und Gärung erzeugt. „Zwischen der Lösung des Rätsels und dem Inzest besteht eine Beziehung, die nicht äußer- [191/192] lich und faktisch, sondern innerlich und verstandesmäßig ist, und genau aus diesem Grund können so verschiedene Zivilisationen wie die klassische Antike und das indianische Amerika sie unabhängig voneinander verknüpfen. Gleich dem gelösten Rätsel nähert der Inzest Termini einander an, die bestimmt waren, getrennt zu bleiben: der Sohn vereint sich mit der Mutter, der Bruder mit der Schwester, *so wie es die Antwort tut, der es wider alles Erwarten gelingt, ihre Frage einzuholen*“ (SA II, 34). Die Mythen vom Typ Ödipus thematisierten und perhorreszierten also einen über das rechte Maß beschleunigten Tausch oder ein Zuviel an Rede. Umgekehrt dazu verhandelten die Gralsmythen „die Unfähigkeit, einen vorgeschlagenen Dialog zu beginnen“. Lévi-Strauss schließt: „Den beiden Perspektiven, die des Menschen Phantasie verlocken könnten, nämlich eines immerwährenden Sommers oder Winters, wobei jedoch der eine zügellos bis zur Fäulnis, der andere rein bis zur Sterilität wäre, muß der Mensch das Gleichgewicht und die Periodizität des jahreszeitlichen Rhythmus vorzuziehen sich entschließen. In der natürlichen Ordnung entspricht dieser letztere der gleichen Funktion, die auf sozialer Ebene der Austausch der Frauen durch die Heirat, der Austausch der Wörter in der Unterhaltung erfüllen, sofern man beide im aufrichtigen Willen nach Kommunikation praktiziert; d.h. ohne List und Perversität“ (SA II, 34f.). Die prominente Stellung beider Gruppen verdanke sich also der Tatsache, daß durch sie die Welt als symbolischer Tausch faßbar gemacht werde.

Ödipus und Parzival zu korrelieren, ist für Lévi-Strauss keine marginale Spielerei, sondern ein moralisches Lehrstück. Er ehrt Wagner als den „Vater der strukturalen Analyse der Mythen“ (M I, 30), weil diesem mit seinem *Parsifal* die Integration sowohl der ödipeischen Mythen der Überkommunikation als auch des Gralszyklus der Unterkommunikation in ein einziges Werk gelungen sei und er damit die „Synthese universaler Mythen, deren Zusammenhang man nicht bedacht hatte, um ein gutes Jahrhundert vorweggenommen“ habe (BF, 343). In Wagners *Parsifal* repräsentiere Amfortas’

Gralsreich die Sterilität, den Mangel an Austausch, und Klingsors Zauberschloß antipodisch die beschleunigte Kommunikation, inzestuöse Sinnlichkeit wie magisches Wissen. Parsifal sei der Mittler beider Sphären, die bei Wagner keine getrennten Welten, sondern Aspekte einer einzigen sind; auch etymologisch drücke der Name des Helden eine Vermittlung aus: *perce le val*. Und noch etwas ist Lévi-Strauss wichtig: Wagners „Parsifal wird das Rätsel des Grals nicht *verstehen* und zu seiner Auflösung unfähig bleiben, solange er nicht das Drama, das an seinem Ursprung steht, wieder *durchlebt* haben wird.“ – Amfortas, König des Gralsreichs und Hüter des heiligen Speers, ließ [192/193] sich während des Kampfes mit Klingsor von der Buhlin Kundry verführen, so daß Klingsor ihm die Lanze entwenden konnte, mit der er Amfortas noch die Wunde schlug, die fortan nicht heilen will. Es ist nun an Parsifal, den heiligen Speer zurückzuerobern; erst dadurch wäre der Fluch gebrochen, der auf dem Gralsreich liegt. Parsifal widersteht im Zauberschloß Klingsors den Lockungen Kundrys. Erst jetzt geht ihm auf, das Gralsreich vom Leid zu erlösen, die Lanze zu rauben und mit ihr Amfortas' Wunde zu schließen. – „Dieses Drama besteht in einem Bruch, und da ihn der Held am eigenen Leib verspürt, trennt der Bruch nicht mehr nur Diesseits und Jenseits, sondern auch Sinnlichkeit und Verstand, die leidende Menschheit und andere Formen des Lebens, irdische und geistige Werte. Über Schopenhauer findet Wagner zu Jean-Jacques Rousseau zurück, der als erster im Mitleiden und in der Identifikation mit dem anderen eine ursprüngliche Kommunikationsform gesehen hat, die dem Zutagetreten des sozialen Lebens und der sprachlichen Verständigung vorausgeht und die Menschheit untereinander und mit allen anderen Formen des Lebens vereinen kann“ (BF, 341). Habe Mitleid, lautet *Parsifals* Botschaft. Die Mythen brächten also zum Ausdruck, was Lévi-Strauss zum Sprechen befähigt.¹⁹

Allerdings beharrt er darauf, daß reine Erfahrung unmöglich ist (vgl. TT, 51). Der zentrale Vorwurf Sartre gegenüber lautete schließlich, daß dieser das Symbolische ignoriere. Und in seiner Kritik der totemistischen Illusion zeigt Lévi-Strauss gegen alle kurzschlüssige Spekulation, daß Pflanzen und Tiere nicht deshalb als Eponyme fungierten, „weil sie ‚gut zu essen‘ sind, sondern weil sie ‚gut zu denken‘ sind“ (T, 116). Im *Wilden Denken* nun erhärtet er seinen Befund, daß es neben der begrifflichen Logik eine des Konkreten gebe. Er interpretiert das mythische Denken als eine intellektuelle Form der Bastelei. Wie der Bastler im Unterschied zum Ingenieur mit den

19. [193] Vgl. Kap. 4, S. 160-167. [193/194]

Materialien und Werkzeugen vorlieb zu nehmen habe, die sich ihm gerade böten, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, sei das mythische Denken darauf verwiesen, sich zur Ordnung der Dinge solcher Elemente zu bedienen, die selbst schon etwas bedeuteten. Sowohl das wissenschaftliche wie das magische Denken bezeichneten, nur daß letzteres mit Bildern statt Begriffen operiere. Im Unterschied zum funktional variablen Begriff sei das Bild in gewisser Weise präterminiert und nur eingeschränkt austauschbar. Der symbolische Kosmos der Mythen ist sozusagen mit Realem durchsetzt. Aber diese Einschränkungen bedeuteten nicht, daß die Logik des Konkreten nicht den [193/194] gleichen Prinzipien gehorcht wie das begriffliche Denken. „Die[se] Forderung nach Ordnung ist die Grundlage des Denkens, das wir das primitive nennen, aber nur insofern, als es die Grundlage jedes Denkens ist“ (WD, 21).

Aus dem „neolithischen Paradox“ schließt Lévi-Strauss auf die Parallelität und nicht etwa Hierarchie von Magie und Wissenschaft: niemand bestreite, daß die großen Erfindungen des Neolithikums – vor allem die Viehzucht, die Vorratshaltung, die Weberei und Töpferei – auf Kalkulation und Experimenten beruhten – auf den gleichen Prinzipien also wie die moderne Wissenschaft –, aber dennoch habe es bis zur Renaissance einen relativen Stillstand des wissenschaftlich-technischen Fortschritts gegeben. Allein daß das mythische Denken mit sinnlichen Daten sowie der menschlichen Einbildungskraft arbeite, das begriffliche hingegen systematisch all das aus seiner Reflexion ausschalte, was es dem Zufall verdankt, markiere die epistemologische Differenz von Magie und Wissenschaft.²⁰ Aber nicht ihre Differenz, sondern ihre strukturelle Identität sei das Entscheidende, denn „wie immer eine Klassifizierung aussehen mag, sie ist besser als keine Klassifizierung“ (WD, 21). Das Bedürfnis nach Ordnung sei nichts anderes als die Ordnung des Symbolischen selbst. Diesseits des begrifflichen Denkens heiße, sich zu orientieren, Erfahrung zu organisieren. „Zuzugeben, daß die Beziehung zwischen [sichtbaren Merkmalen und unsichtbaren Eigenschaften] sinnlich

20. Den Übergang der magischen, „subjektivistischen“, in die wissenschaftliche, „funktional-relationale“, Logik begreiflich zu machen, ist Anliegen der im Anschluß an die Arbeiten Piagets vor allem von Dux entwickelten historisch-genetischen Theorie (vgl. Die Logik der Weltbilder). Welche Schwierigkeiten es gleichwohl macht, die Ablösung der subjektivistischen durch die funktional-relationale Logik als Prozeß der Ausschließung zu denken, wie sehr vielmehr die Aufklärung selbst die empirischen Subjekte an mythische Kognitionsstrukturen zurückverweist, ist jüngst von Uwe Weisenbacher in seiner Arbeit über *Moderne Subjekte* gezeigt worden.

wahrnehmbar ist [...], ist vorläufig besser, als jedem Zusammenhang gegenüber gleichgültig zu sein; denn die Klassifizierung wahrt, selbst wenn sie ungleichmäßig und willkürlich ist, den Reichtum und die Verschiedenartigkeit dessen, was sie erfaßt. Indem sie bestimmt, daß allem Rechnung zu tragen sei, erleichtert sie die Ausbildung eines ‚Gedächtnisses‘“ (WD, 28).

Die Mythen sind also ein logisches Werkzeug, bloßes Erleben in distinktive Qualitäten zu zerlegen oder, anders gesagt, die Grenze von Natur und Kultur zu markieren (vgl. M I, 73-80).²¹ Die Fähigkeit des mythischen Denkens, Gegensätze auszugleichen, ist gleichbedeutend mit dessen stetiger Transformation. Die in und zwischen Mythen so häufigen Wiederholungen erklärt Lévi-Strauss schlicht damit, daß erst durch sie die Struktur des Mythos – seine Einheit in der Vielzahl der Erzählungen – manifest werde. Dennoch ist es möglich oder sogar wahrscheinlich, daß jede Wiederholung die mythische Erzählung leicht entstellt. Denn sofern „das Objekt des Mythos ein logisches Modell liefern soll, um einen Widerspruch aufzulösen (eine unlösbare Aufgabe, wenn der Widerspruch real ist), wird eine theoretisch unendliche Anzahl von Blättern erzeugt, jedes vom vorhergehenden etwas abweichend. [...] Das *Wachstum* des Mythos ist also kontinuierlich, im Gegensatz zur *Struktur*, die diskontinuierlich bleibt“ (SA I, 253). Daß die strukturelle Mythologie Interpretation und Konjekturen verlangt, steht außer Frage, tue den Mythen aber keine Gewalt an, weil es zum Modus ihrer Existenz gehöre, sich zu transformieren (vgl. M IV, 756). Die Transformation der Mythen zu formalisieren, hieße also, Regeln der Kognition zu formulieren. Lévi-Strauss macht diesen Versuch.

Die Struktur der Mythen demonstriert am Beispiel des Ödipusmythos und der Ursprungsmythen der Zuñi, daß Gegensätze durchs Einfügen von Zwischengliedern vermittelt werden können. Dies Verfahren ist legitim, weil es das Prinzip des mythischen Denkens kopiert. Dabei können und müssen sogar scheinbar disparate Mythen ins Spiel gebracht werden. Die *Mytholo-*

21. Darin ist Lévi-Strauss ganz Kantianer, wie ein Vergleich seiner Thesen mit den Überlegungen Heinrich Rickerts über *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* verdeutlicht. Rickert schreibt, daß „Erkennen nicht Abbilden durch Beschreibung der [194/195] ‚Phänomene‘, sondern *Umbilden*, und zwar [...] im Vergleich zum Wirklichen selbst, immer *Vereinfachen* ist“ (ebd. S. 50). Die entscheidende Passage lautet: „Nur durch eine *begriffliche Trennung von Andersartigkeit und Stetigkeit* kann die Wirklichkeit ‚rational‘ werden. Das Kontinuum läßt sich begrifflich beherrschen, sobald es *homogen* ist, und das Heterogene wird begrifflich, wenn wir darin Einschnitte machen können, also sein Kontinuum in ein *Diskretum* verwandeln“ (ebd. S. 52). [195/196]

gica zeigen etwa, daß in Nord- wie Südamerika ein gemeinsames Paradigma existiert, um den Ursprung des Küchenfeuers zu erklären: Stets ringen die Indianer mit nicht-menschlichen Wesen um dessen Besitz; ist das Feuer aber erst einmal für die Menschheit gewonnen, bleibt es sicher in ihrer Hand.

In der *Eifersüchtigen Töpferin* behandelt Lévi-Strauss den ebenfalls in der Mythologie ganz Amerikas verbreiteten Zusammenhang von Eifersucht und Töpferei. Die Töpferei ist wie die Kochkunst an den Besitz des Feuers geknüpft, aber im Unterschied zum Küchenfeuer fürchten die Indianer, das Wissen und Können, den Ton zu brennen, wieder zu verlieren. Über das Geheimnis der Töpferei, die in aller Regel Angelegenheit der Frauen ist, gilt es also eifersüchtig zu wachen. Nun taucht die Eifersucht – zweifellos aufgrund [195/196] einer anthropomorphen Interpretation der Fauna – in einer Gruppe von Jíbaro-Mythen in Verbindung mit der Nachtschwalbe auf; dieser zänkische Vogel ist ihr Symbol. Die Kohärenz des mythischen Systems, der logische Zusammenhang von Töpferei, Eifersucht und der Nachtschwalbe wäre bewiesen, wenn der Kreis sich schloße, das heißt eine Beziehung zwischen der Nachtschwalbe und der Töpferei hergestellt werden könnte.

Die Mythen der (im Grenzgebiet von Peru und Ecuador siedelnden) Jíbaro erzählen, daß eine Frau *namens* Nachtschwalbe, um ihrem Gatten Mond, der sie gen Himmel verlassen hatte, zu folgen, eine Liane emporstieg. Als Mond sie bemerkte, durchschnitt er die Liane. Die fallende Frau *verwandelte sich in* eine Nachtschwalbe, und ihr Korb voller Ton, den sie mitgenommen hatte, verstreute sich über die Erde. Der Zusammenhang zwischen der Nachtschwalbe und der Töpferei scheint evident; genau besehen besteht jedoch ein Ausschließlichkeitsverhältnis: die Frau ist entweder Vogel oder Töpferin. Nur weil die Töpferin sich in eine Nachtschwalbe verwandelt, erhalten die Menschen den Ton.

Ein Mythos der nördlich der Jíbaro lebenden Cashinahua berichtet, daß der Töpfervogel ihre Ahnen lehrte, feste Wohnstätten zu bauen und Tonerde zu brennen. Nun gilt der Töpfervogel nicht nur in der Ornithologie als geselliges Tier, sondern ist in den Mythen selbst ein Freund der Indianer. Die Mojo aus Ost-Bolivien erzählen etwa, daß einst der gefräßige Gott Mocomoco alle Saat aufgefressen und sich dann ertränkt hatte, weshalb die Menschen dem Hunger preisgegeben waren. Ein Adler verriet ihnen jedoch, wo Mocomoco ins Wasser gestürzt war. Nachdem die Indianer ihn an Land gezogen hatten, stülpte der Töpfervogel dem toten Gott den Magen

um und gab den Menschen ihre Samenkörner zurück. „Als rettender und nahrungsspendender Vogel tritt der Töpfervogel hier in Gegensatz zur Nachtschwalbe, einem gierigen und gefräßigen Geschöpf (dem also der Gott Moconomoco entspricht), das [...] die ihm Nahestehenden um Speise und Trank bringt“ (ET, 92). Die fragliche Beziehung zwischen der Nachtschwalbe und der Töpferei wird also bestätigt, insofern der Töpfervogel wie die Nachtschwalbe ein Vogel, in seinen Eigenschaften jedoch ihr Gegenteil ist.

In Lévi-Strauss' Worten: „Damit man nach Art des Jíbaro-Mythos eine menschliche Frau und einen Vogel einerseits und die Eifersucht und die Töpferei andererseits in Beziehung setzen kann, muß 1.) eine Kongruenz zwischen Menschenfrau und Vogel hinsichtlich der Eifersucht in Erscheinung treten und 2.) das Verzeichnis der Vögel einen Terminus enthalten, der der Töpferei kongruent ist. Dieser letzten Forderung tut der Töpfervogel Genü- [196/197] ge; es ist also legitim, ihn in das System einzuführen, unter der Bedingung – und eben das tun die Mythen –, ihn als ‚invertierte Nachtschwalbe‘ gelten zu lassen“ (ET, 96). In eine Formel gebracht:

$$F_{Eifersucht}(\text{Nachtschwalbe}) : F_{Töpferin}(\text{Frau}) \\ \Leftrightarrow F_{Eifersucht}(\text{Frau}) : F_{Nachtschwalbe-I}(\text{Töpferin})$$

Die von den Mythen der Jíbaro theoretisch geforderte Beziehung zwischen der Nachtschwalbe und der Töpferei wird vom Cashinahua-Mythos empirisch bestätigt: der Töpfervogel bezeichnet die *töpfernde* Frau, während die Nachtschwalbe, ein anderer *Vogel*, ihre *Eifersucht* symbolisiert.

Die zitierte Formel ist bereits in *Die Struktur der Mythen* aufgestellt worden. Schon 1955 scheint es Lévi-Strauss „festzustehen, daß jeder (als Gesamtheit seiner Varianten gesehene) Mythos auf eine kanonische Beziehung des Typs

$$F_x(a) : F_y(b) \Leftrightarrow F_x(b) : F_{a^{-1}}(y)$$

zurückzuführen ist, von der man, wenn gleichzeitig zwei Ausdrücke *a* und *b* sowie zwei Funktionen *x* und *y* dieser Ausdrücke gegeben sind, behaupten kann, daß eine Äquivalenzbeziehung zwischen zwei Situationen besteht, die durch eine Umkehrung der betreffenden *Ausdrücke* und der *Beziehungen* definiert werden, allerdings unter zwei Bedingungen: 1. daß einer der beiden Ausdrücke durch sein Gegenteil (in der obigen Formulierung *a* und *a⁻¹*)

ersetzt wird, 2. daß eine auf Wechselseitigkeit beruhende Umkehrung zwischen dem *Funktionswert* und dem *Ausdruckswert* zweier Elemente erfolgt (oben: *y* und *a*)“ (SA I, 251f.).

Lévi-Strauss hat nie verhehlt, welch große Faszination und Anziehung sowohl die Kybernetik Norbert Wieners und Claude Shannons als auch die Spieltheorie Oskar Morgensterns und John von Neumanns auf ihn ausgeübt haben.²² Bereits in den *Elementaren Strukturen* hatte er in Zusammenarbeit mit André Weil Verwandtschaftssysteme mathematisch darzustellen versucht (vgl. ES, 321-332).²³ Schon damals galt sein Interesse kognitiven Fragen; [197/198] eine erschöpfende Interpretation präskriptiver Heiratsregeln, so hatte er argumentiert, müsse „bestimmte Grundstrukturen des menschlichen Geistes“ in Rechnung stellen. „Uns scheint, es sind ihrer drei: die Notwendigkeit der Regel als Regel; der Begriff der Gegenseitigkeit [...]; und schließlich der synthetische Charakter der Gabe“ (ES, 148). Die von ihm untersuchten Verwandtschaftsstrukturen ließen sich auf Systeme des eingeschränkten und des verallgemeinerten Tauschs zurückführen; mehr noch: der eingeschränkte konnte als Spezialfall des verallgemeinerten Tauschs interpretiert werden. Lévi-Strauss hatte sich mythologischer Fragen angenommen, um seine These, soziale Strukturen seien kognitiv prädeterniert, empirisch zu erhärten. Tatsächlich versucht er, dem verallgemeinerten Tausch, A gibt B, B gibt C, C gibt n, und n gibt an A zurück, ein algebraische Form zu geben: die „kanonische Formel“ sei sein Algorithmus. Denn „die Wahrheit des Mythos liegt nicht in einem bevorzugten Inhalt. Sie besteht in inhaltslosen logischen Beziehungen oder genauer solchen Beziehungen, deren invariante Eigenschaften ihren operativen Wert erschöpfen, da sich vergleichbare Beziehungen zwischen den Elementen einer großen Anzahl verschiedener Inhalte herstellen können“ (M I, 310). Zwar räumt Lévi-Strauss in der „Ouvertüre“ der *Mythologica* ein, sich nur behelfsweise logico-mathematischer Formeln und Symbole zu bedienen (vgl. M I, 51f.) – schließlich sei die Mythologie noch nicht dem Alter des Stammelns ent-

22. [1967] Vgl. Lévi-Strauss: Die Mathematik vom Menschen.

23. Daß Lévi-Strauss diesem Versuch eine geradezu historische Bedeutung beimißt, bezeugt folgende Anekdote aus seiner New Yorker Zeit: „Wenige Tage nach meiner Ankunft entdeckte ich [...] eine Wohnung, deren Fenster auf brachliegende Gärten führten – und mietete [sie] sogleich. [...] Erst vor zwei oder drei Jahren erfuhr ich, daß auch Claude Shannon hier gewohnt hatte [...]. Nur wenige Meter voneinander entfernt, schuf er die Kybernetik, schrieb ich die *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft*“ (BF, 376). [197/198]

wachsen (vgl. M I, 13) –, aber dennoch verrät das beharrliche Festhalten an der kanonischen Formel seinen Wunsch, die Anthropologie durch schrittweise Mathematisierung in den Rang einer harten Wissenschaft zu erheben.

Es sei daran erinnert, welch bescheidenes Motiv die Begründer wissenschaftlicher Formalisierungstechniken trieb. Im Unterschied nämlich zur neukantianischen Differenzierung von nomothetischen Naturwissenschaften und ideographischen Kulturwissenschaften, von Erklären und Verstehen also, wird seit Bertrand Russels Identifikation von Logik und Mathematik von den Verfechtern des wissenschaftlichen Formalismus eine Äquidistanz sowohl der Natur- wie der Kulturwissenschaften zur Mathematik, der einzig exakten Wissenschaft, behauptet. Die Physik etwa ist in ihren Augen ebenso eine „unscharfe“ Erfahrungswissenschaft wie die Soziologie. Im einen wie anderen Falle sei Wissenschaftlichkeit nur unter Verzicht auf die symbolische Repräsentation der in Frage stehenden Sachverhalte mittels der phonetischen Sprache möglich. Nicht der Glaube an die Wahrheit der Mathematik, sondern die Einsicht, daß die babylonische Sprachverwirrung nicht rückgängig zu machen sein wird, steht (und zwar schon seit Leibniz) hinter dem Projekt [198/199] mathematischer Sprachen. „Wenn man sich paradox ausdrücken wollte, könnte man es so formulieren, daß unsere ganze Wissenschaft, insonderheit Logik und Mathematik, ein Maß für die Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes seien.“²⁴ Was also in Rede steht, ist die Repräsentation der Dinge selbst. – Damit rücken erneut epistemologische Fragen ins Zentrum unserer Lektüre.

Lévi-Strauss und Lacan

Lévi-Strauss nimmt zentrale Einsichten und Behauptungen der strukturalen Psychoanalyse Jacques Lacans vorweg. Aber auch Lacans Denken bleibt nicht ohne Einfluß auf Lévi-Strauss. 1950 bezieht Lévi-Strauss sich in seiner *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss* affirmativ auf Lacans (beträchtlichermaßen nicht in die deutsche Ausgabe seiner *Schriften* aufgenommen) Aufsatz *L'Agressivité en psychanalyse* (vgl. EM, 15). 1967 beklagt er sich in einem Gespräch mit Raymond Bellour über „jene journalistische Manie, die darin besteht, den Namen von Lacan mit dem meinen zu verbind-

24. [199] Morgenstern: Logistik und Sozialwissenschaften, S. 320. [199/200]

den; ich stelle mir vor, daß ihn das ebenfalls in Erstaunen versetzt. Unsere Arbeiten scheinen mir sehr voneinander abzuweichen, denn während die eine sich von der Philosophie entfernt, kehrt die andere zu ihr zurück“ (MB, 125f.). Ohne Lacan zu erwähnen, aber gegen ihn und seine Schüler gerichtet, schreibt Lévi-Strauss 1971 im „Finale“ der *Mythologica*: „Wir werden keine Nachsicht üben mit jener Heuchelei, die [...], indem sie das Ich einfach durch den Anderen ersetzt und der Logik des Begriffs eine Metaphysik des Wunschs unterschiebt, diese Logik der Grundlage beraubt. Denn auch wenn man anstelle des Ichs einerseits einen anonymen Anderen, andererseits einen individualisierten Wunsch [...] setzte, könnte man nicht verheimlichen, daß es genügen würde, sie zusammenzukleben und das Ganze umzukehren, um auf der Rückseite jenes Ich wiederzuerkennen, dessen Abschaffung man mit großem Geschrei verkündet hatte“ (M IV, 737f.). 1988 – *de mortuis nihil nisi bene* – antwortet Lévi-Strauss auf Eribons Frage, was er von Lacans Schriften halte: „Man müßte sie verstehen. [...] Ich hätte seine Arbeiten fünf oder sechs Mal lesen müssen. Merleau-Ponty und ich sprachen bisweilen darüber, wobei wir es bei dem Schluß bewenden ließen, daß uns dafür die Zeit fehlte“ (NF, 112).

Umgekehrt ging Lacan sukzessive zu Lévi-Strauss auf Distanz. In der 1966 bearbeiteten Fassung seines 1953 gehaltenen Vortrags über *Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse* fragt Lacan rhetorisch: „Ist es nicht unmittelbar evident, daß Lévi-Strauss mit dem Hinweis auf das Implikationsverhältnis von Sprachstrukturen und dem Teil der sozialen Gesetze, der Verwandtschaft und Verschwägerung regelt, bereits das Terrain erobert, auf dem Freud das Unbewußte ansiedelt?“²⁵ 1953 war Lacan sich hingegen noch sicher, daß Lévi-Strauss die Psychoanalyse verwissenschaftlicht habe.²⁶ 1966 kritisiert er die Humanwissenschaften einschließlich der strukturalen Anthropologie offen; in *Die Wissenschaft und die Wahrheit* heißt es, daß die strukturale Anthropologie vergeblich versu-

25. Lacan: Schriften, Bd. 1, S. 127. – Die deutsche Übersetzung entschärft die französische Version (Jacques Lacan: *Ecrits*, Paris 1966, zit. n. Lang: *Die Sprache und das Unbewußte*, S. 278): „N’est-il pas sensible qu’un Lévi-Strauss en suggérant l’implication des structures de langue et de cette part des lois sociales qui règle l’alliance et la parenté conquiert déjà le terrain même ou Freud assoit l’inconscient?“

26. Die zitierte Stelle lautet im Original: „Ajoutons que les recherches d’un Lévi-Strauss en démontrant les relations structurales entre langage et lois sociales, n’apportent rien de moins que ses fondements objectifs à la théorie de l’inconscient“ (Jacques Lacan: *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in: *La Psychanalyse*, 1/1956, S. 130, zit. n. Lang: *Die Sprache und das Unbewußte*, S. 277).

che, das sprachlich zerrissene Subjekt zu nähern.²⁷ – Was Lacan und Lévi-Strauss der Sache nach verbindet und was sie trennt, wird im folgenden zu entwickeln sein.

Fluchtpunkt und deswegen auch Schibboleth der Theorie Lacans ist seine These, das Unbewußte sei wie eine Sprache strukturiert.²⁸ Die gegenseitige Beeinflussung beider Theoretiker sowie ihr spezifischer Dissens zeigt sich unverstellt gerade in ihren kleineren Texten. Der schon im Titel auf Lévi-Strauss' Aufsätze zur Psychoanalyse anspielende Vortrag Lacans *Der Individualmythos des Neurotikers* aus dem Jahre 1953 veranschaulicht, daß Lacan den Begriff des Mythos und der unbewußten Struktur fruchtbar zu machen weiß, mehr noch: welcher entscheidenden Impuls die strukturelle Psychoanalyse Lévi-Strauss' Mitte der fünfziger Jahre entwickelter Logik der Mythen verdankt.

Zum einen bespricht und (re)interpretiert Lacan den von Freud überlieferten Fall der Zwangsneurose des Rattenmanns,²⁹ zum anderen die von Goethe in *Dichtung und Wahrheit* geschilderte Episode seiner unglücklichen Liebe [200/201] zu Friederike Brion.³⁰ Beiden Psychogrammen liegt Lacan zufolge eine identische „individualmythische Struktur“ zugrunde. In seiner Zwangsvorstellung verlangt der Rattenmann, um bei diesem Beispiel zu bleiben, daß ein Postfräulein einem Freund B Geld zahle, damit er, der Rattenmann, einem Freund A, hinter dessen Person sich eine Wirtstochter verbirgt, die entsprechende Summe erstatten könne. Der Wirtstochter gegenüber hatte der Rattenmann sich einen unschicklichen Umgang erlaubt, für den er sich im nachhinein genierte. Dieses Szenario, das weiß auch der Rattenmann, läßt sich nicht realisieren, weil es schlicht nicht den tatsächlichen Schuldverhältnissen entspricht: In Wirklichkeit schuldet der Rattenmann B das Geld. Die Unmöglichkeit, die Zwangsvorstellung zu verwirklichen, bereitet dem Rattenmann Qualen und läßt ihn schließlich eine grausame Folter phantasieren, die nicht etwa ihm, sondern seinen Liebsten, der Wirtstochter und seinem Vater, widerfährt. Obwohl also die Begleichung der Schuld auf direktem und einfachem Wege möglich wäre, verdoppeln sich in der Zwangsvorstellung Gläubiger und Schuldner. – Gibt es ein lebensgeschichtliches Muster für die Zwangsvorstellung des Rattenmanns? Und warum kommt es gerade zu einer Verdoppelung?

27. Vgl. Lacan: Schriften, Bd. 2, S. 239.

28. Vgl. ebd., Bd. 1, S. 182.

29. Vgl. Freud: Studienausgabe, Bd. 7, S. 35-103. [200/201]

30. Vgl. Goethe: Dichtung und Wahrheit, 10. u. 11. Buch. [201/202]

Zunächst einmal bringt die Analyse an den Tag, daß das zwanghafte Szenario des Rattenmanns einer frühen familialen Konstellation, nämlich dem Verhältnis seiner Eltern zu Beginn ihrer Ehe, nachgebildet ist. Damals hatte ein Freund des Vaters diesem finanziell aus einer ehrenrührigen Situation geholfen. Allein deswegen konnte der Vater, wenigstens in der Phantasie des Rattenmanns, die Beziehung zu seiner vormaligen Geliebten, einem einfachen Mädchen, fahren lassen und die aus wohlhabenden Verhältnissen stammende Mutter heiraten. Indes konnte der Vater seine Schuld dem Freund gegenüber aus ungeklärten Gründen nie begleichen. Sowohl in der familiären Vorgeschichte als auch in der Zwangsvorstellung des Rattenmanns finden sich die gleichen, wenn auch in ihrer jeweiligen Beziehung zueinander verschobenen Figuren eines Quartetts: Vater beziehungsweise Sohn, ein hilfreicher Freund, eine bedürftige Frau respektive die Wirtstochter und schließlich eine reiche Frau beziehungsweise das Postfräulein. Daß es in der Zwangsvorstellung des Rattenmanns zur Aktualisierung einer Situation aus dem Leben seines Vaters kommt, gründet offensichtlich nicht in realer Erfahrung; die Rekonstruktion der familialen Konstellation liefert vielmehr den Schlüssel zum Verständnis der formalen Struktur der Neurose. [201/202]

Das Leiden des Rattenmanns, so Lacan, sei nicht Ausdruck des ödipalen Dramas zwischen Vater, Mutter und Kind, sondern Folge der ursprünglich narzißtischen Subjektkonstitution. Der Ödipuskomplex und der primäre Narzißmus seien gleichermaßen die großen Entdeckungen der Psychoanalyse. Bestimmend für die kindliche Sozialisation ist nach Lacan nicht der Ödipuskomplex in einer auf Triebregungen reduzierten Form, nach der das Kind die (sexuelle) Vereinigung mit dem gegengeschlechtlichen Elternteil erstrebe, sich diese aber aus Angst vor der Kastration durch die elterliche Autorität versage; entscheidend sei vielmehr die stets gespaltene Wahrnehmung des Subjekts. Im Spiegelstadium, das für Lacan nicht nur ein Stadium der frühkindlichen Entwicklung, sondern seinerseits eine Metapher für die Struktur der Wahrnehmung ist, identifiziert sich das Kind mit seinem Spiegelbild. Jubilierend reagiert es auf die nur am Bild erfahrene Identität des eigenen Körpers. Freilich kollidiert die reale Bedürftigkeit des Kindes mit seiner imaginären Vollkommenheit. Die Identität nicht nur der Kinder, sondern aller Individuen bleibt für immer an die prekäre Anerkennung durch den anderen gebunden.³¹

31. Vgl. Lacan: Schriften, Bd. 1, S. 61-70.

Mit dieser Metapher narzißtischer Identifikation versucht Lacan, den Eintritt der Individuen in die sprachliche Ordnung wie ihre Unterwerfung unter das Inzestverbot ontogenetisch begreiflich zu machen. Jedes Kind ist zunächst auf seine Mutter verwiesen. Es bedarf ihrer Sorge und verlangt ihre Liebe. Der Anspruch des Kindes auf die Mutter zerschellt jedoch am symbolischen Vater, einem Dritten als Repräsentanten der Gruppe. Der symbolische Vater untersagt die inzestuöse Regression und zwingt auf diese Weise das Kind zum Aufbau von Bindungen außerhalb der Beziehung zur Mutter. Nicht die geschlechtsspezifische Kastrationsdrohung, sondern das für Jungen und Mädchen gleichermaßen bedrohliche Phantasma aufs Neue im Schoß der Mutter zu versinken, ist nach Lacan der entscheidende Faktor, den kindlichen Wunsch „im Namen des Vaters“ familial zu entbinden.³² Entscheidend ist seine Einsicht, daß die Ordnung der familialen Struktur als Vermittlungsinstanz von Konsanguinität und Allianz, von Verwandtschaft und Gesellschaft sich *unabhängig* von der konkreten Rolle und Position der Väter einer gegebenen Kultur realisiert. Gerade indem er den Ödipuskomplex formalisiert und [202/203] enthistorisiert, macht Lacan ihn für andere als allein bürgerliche Kulturen fruchtbar.³³

Der Vater wird vom Kinde sowohl als symbolischer Repräsentant der Gruppe als auch als reale Figur wahrgenommen. Das gespaltene Kind trifft also auf den verdoppelten Vater. Wenn die quaternäre Struktur der Neurose des Rattenmanns demnach unhintergebar intersubjektiven Zwängen ent-

32. Vgl. ebd., Bd. 3, S. 71. [202/203]

33. Selbstverständlich existierten und existieren Gesellschaften, in denen der Inzestwunsch des Knaben nicht mit der Autorität des Vaters ringt und letztlich vor der Alternative von Sublimation oder Vätermord steht. Häufig ist der Onkel mütterlicherseits der Vertreter und nötigenfalls auch Vollstrecker der sozialen Ordnung (vgl. z.B. Malinowski: *Sitte und Verbrechen*, S. 94-104). Geschichte und Ethnologie stoßen schließlich auf Gesellschaften, in denen die Frauen in gleichem Maße wie die Männer über Sitte, Moral und Recht wachen – das berühmteste Beispiel geben zweifellos die von Morgan ethnographierten Irokesen – oder in denen die Geschlechtscharaktere sich in-vers zu westlichen Vorstellungen verhalten (vgl. Mead: *Geschlecht und Temperament*). Für Lacan existiert die ödipale Struktur in all diesen Kulturen, weil der Komplex lediglich das Drama der kulturell unspezifischen Individuation fortschreibe; allerdings korreliere die „Höhe“ einer Kultur mit ihrem Grad an patriarchaler Strenge sowie dem Zuschnitt der Familie auf ihre konjugale Form. Für Lacan bedeutet ein „Mehr an Vater“ sowohl ein Mehr an kultureller Kreativität wie an effektiv neurotischen Charakteren und umgekehrt (vgl. *Schriften*, Bd. 3, S. 72-77). – Deleuze und Guattari monieren in ihrem *Anti-Ödipus* zu Recht, daß Lacan damit einer auf den reinen Ödipus konvergierenden Kulturphilosophie das Wort rede, verschweigen jedoch, daß sie es ebenfalls tun – nur daß sie ein „Jenseits des Ödipus“ imaginieren.

springt, was unterscheidet dann – und sei es nur graduell, wie ja das Beispiel Goethes nahelegt – den Neurotiker vom psychisch gesunden Subjekt? „Es gibt“, schreibt Lacan, „beim Neurotiker eine Quartettsituation, die sich unablässig wiederholt, die aber nicht nur auf einer einzigen Ebene existiert.“³⁴ Die Traumatisierung rühre daher, daß ein Phantasma, im Falle des Rattenmanns die familiäre Konstellation, diese quaternäre Struktur besetzt halte, die Wiederholung oder Realisierung dieses Phantasmas im Leben des Subjekts allerdings unmöglich sei, zwischen den verschiedenen Ebenen des Quartetts also keine Homologie bestehe. Heilung der Neurose hieße nun, die Ebenen zu synchronisieren, den Knoten des Phantasmas, die unbeglichene Schuld des Vaters gegenüber dem Freund, durch die Substitution des Analytikers für den Freund in der Übertragung zu zerschlagen. Das Rätsel der familialen Konstellation des Rattenmannes determiniere nämlich sein qualvolles Schwanken zwischen mythischer Zwangsvorstellung und Folterphantasie. Es gelte, eine „Transformationsformel“, „ein Schema zu erkennen, das komplementär in bestimmten Punkten, supplementär in anderen, parallel in gewisser [203/204] Weise und invers in einer anderen, das das Äquivalent der ursprünglichen Situation ist“.³⁵ Die Psychoanalyse müsse den Neurotiker seinen individuellen *Mythos* wiederfinden lassen. „Der Mythos und die Phantasie fügen sich hier wieder zusammen, und die an das aktuelle Erleben der Beziehung zum Analytiker gebundene leidenschaftliche Erfahrung gibt, auf dem Umweg der Identifizierungen, die sie mit sich bringt, das Sprungbrett für die Lösung einer gewissen Zahl von Problemen ab“,³⁶ und zwar nicht *weil* die Geschichte des Rattenmanns eine verborgene *Bedeutung* enthielte, sondern *damit* er ihre *Ordnung* anerkenne. „Der Mythos ist das, was einem Etwas eine diskursive Formel gibt, das nicht in der Definition der Wahrheit vermittelt werden kann, da die Definition der Wahrheit sich nur auf sich selbst stützen kann, und da das Sprechen, indem es fortschreitet, sie konstituiert. Das Sprechen [...] kann sie nur ausdrücken – und dies auf eine mythische Weise.“³⁷

Lacans Interpretation der Neurose des Freudschen Rattenmanns unterstreicht Lévi-Strauss' Annahme, daß nicht die kollektive beziehungsweise individuelle Prägung des Mythos, sondern allein die durch ihn bewerkstelligte Signifikation traumatischer Erfahrungen durch formale Muster für die

34. Lacan: Der Individualmythos des Neurotikers, S. 60. [203/204]

35. Ebd., S. 57.

36. Ebd., S. 60.

37. Ebd., S. 51. [204/205]

Heilung eines psychogenen Leidens entscheidend sei. Die Abreaktion wäre die erfolgreiche Synchronisation von Signifikanten und Signifikaten. Sowohl der im letzten Kapitel referierte Cuña-Mythos des Schamanen als auch die familiäre Konstellation des Rattenmanns repräsentieren von individuellen Lebensgeschichten unabhängige Muster, in welche individuelle Erfahrung gleichwohl zu integrieren ist. Genauer: Lacans Interpretation des Freudschen Rattenmanns verdankt sich Lévi-Strauss' kanonischer Formel.

In der an Lévi-Strauss' Vortrag *Sur les Rapports entre la mythologie et le rituel* von 1956 anschließenden Diskussion bekennt Lacan, daß er – „avec j'ose le dire, un plein succès“ – sofort nach der Lektüre der *Struktur der Mythen* versucht habe, die Formel für die Psychoanalyse fruchtbar zu machen. Die Zwangsvorstellung des Rattenmanns konnte aus der entstellten Wiederholung einer familialen Konstellation plausibel gemacht werden. In seiner Vorstellung brachte der Rattenmann eine nie gelöschte finanzielle Schuld seines Vaters dessen einstigem Freunde gegenüber mit der Substitution seiner Mutter für eine frühere Geliebte des Vaters in Verbindung. Seine Zwangsvorstellung entsprang der ‚verrückten‘ Wiederholung dieser Struktur: der Rattenmann war davon besessen, daß ein gewisses Postfräulein seinem [204/205] Freunde B Geld, das sie von A, einem weiteren Freund des Rattenmanns, erhalten hatte, erstatte, damit er, der Rattenmann, A, in Wahrheit aber jener Wirtstochter gegenüber, mit der er sich Zotiges erlaubt hatte, seine Schuld begleichen konnte.

Lacan sagt: „Ich habe den Fall gemäß einer von Claude Lévi-Strauss aufgestellten Formel formalisieren können, nach der ein zunächst mit b verbundenes a sowie ein mit d verbundenes c in der zweiten Generation ihre Partner tauschen, wobei allerdings in Form der Umkehrung eines der vier Terme ein irreduzibler Rest bestehen bleibt [...]: daher rührt etwas, das ich die Unmöglichkeit, das Problem des Mythos ganz zu lösen, nennen möchte. Es scheint, als wäre der Mythos dazu da, uns in Form einer [...] Gleichung das Unlösbare zu zeigen [...]. Indem er das Unlösbare darstellt [...], liefert uns der Mythos den Signifikanten des Unmöglichen.“³⁸

In der ersten Generation oder familialen Konstellation symbolisiert der Freund des Vaters dessen soziale und die Mutter dessen moralische Schuld, seine vormalige Geliebte sitzen gelassen zu haben, während in der zweiten Generation oder der Zwangsvorstellung des Rattenmannes das Postfräulein

38. Lacan [Diskussionsbeitrag] in: Lévi-Strauss: *Sur les Rapports entre la mythologie et le rituel*, S. 115f.

dessen soziale Schuld und A dessen moralisches Versagen bezeichnet. Daß sich hinter A die Wirtstochter verbirgt, bedeutet mit Lévi-Strauss gesprochen, daß der Freund als ihre Inversion fungiert.³⁹ „Das Element der Schuld wird auf zwei Ebenen zugleich gestellt, und genau in der Unmöglichkeit, diese beiden Ebenen sich wieder zusammenfügen zu lassen, spielt sich das ganze Drama des Neurotikers ab. Bei dem Versuch, sie wieder miteinander zur Deckung zu bringen, macht er eine drehende Operation, die nie befriedigt, der es nicht gelingt, ihren Zyklus zu schließen.“⁴⁰ Entscheidend ist für Lacan, daß eben nicht die Lebensgeschichte des Rattenmanns, sondern dessen an den Fähnissen seines Vaters orientierte Imagination die Zwangsvorstellung strukturiert. Denn von Lévi-Strauss habe er gelernt, daß „die Funktion des *Signifikanten* [...] sich nicht allein in ihren Gesetzen zu erkennen gibt, sondern sie dem Signifikat auferlegt.“⁴¹ [205/206]

In *Sur les Rapports entre la mythologie et le rituel* geht es Lévi-Strauss darum, die von Theoretikern wie van der Leeuw angenommene Isomorphie von Mythos und Ritual in Frage zu stellen, ohne deswegen ihre „dialektische“ Beziehung zu leugnen. Lévi-Strauss zeigt, daß es innerhalb einer Population durchaus Mythen gibt, die keinem Ritual entsprechen, aber als umgekehrt symmetrisch zu Ritualen benachbarter Populationen interpretiert werden können. „Gewisse Terme [...] vorausgesetzt, spielt sich alles so ab, als ob die Funktionen allein in bezug auf diese Terme modifiziert werden könnten, und zwar bis zur Erschöpfung aller möglichen Kombinationen.“⁴² Nicht daß sich Mythen und Riten über Stammesgrenzen hinaus beeinflussen sei erstaunlich – denn das gelte schließlich für jede Sprache –, sondern daß diese Form des unkalkulierten Kulturkontakts den Regeln des mythischen Denkens gehorche. „Der Mythos impliziert einen Symbolismus, von dem die Eingeborenen nichts ahnen.“⁴³ Daß Mythen und Rituale benachbarter Stämme korrespondierten, zeuge von der Logik wilden Denkens; welcher Mythos mit welchem Ritual eine Wechselbeziehung unterhalte, sei a priori

39. Der Individualmythos des Rattenmanns ließe sich folgendermaßen formalisieren:

$$F_{\text{soziale Schuld}}(\text{väterlicher Freund}) : F_{\text{moralisches Versagen}}(\text{wohlhabende Mutter})$$

$$\Leftrightarrow F_{\text{soziale Schuld}}(\text{Postfräulein}) : F_{\text{Freund A-I}}(\text{moralisches Versagen})$$

40. Lacan: Der Individualmythos des Neurotikers, S. 59.

41. Lacan [Diskussionsbeitrag], in: Lévi-Strauss: *Sur les Rapports entre la mythologie et le rituel*, S. 114. [205/206]

42. Lévi-Strauss: *Sur les Rapports entre la mythologie et le rituel*, S. 108.

43. Ebd., S. 113.

gleichwohl nicht zu ergründen.⁴⁴ „Die Gruppen, die um ihre jeweilige Existenz wissen, die einan- [206/207] der kennen, [...] vermögen sich in ihren

-
44. „Die Gründe, deretwegen verschiedene Varianten entstehen, sind gewissermaßen kontingent und tangieren das Wesen der symbolischen Interpretation nicht; sie verweisen [vielmehr] auf die *Geschichte* der jeweiligen Populationen“ (ebd., S. 119; von mir hervorgehoben). Damit eröffnet Lévi-Strauss eine neue Perspektive auf das Verhältnis von Geschichte und Mythologie. Denn wenn einerseits angenommen werden muß, daß ein identisches *Vokabular* der Mythen verschiedener Ethnien nur ihrer geographischen Nachbarschaft oder historischen Begegnungen geschuldet sein kann, und andererseits zu zeigen ist, welchen *Strukturen* die Übernahme und Verarbeitung von Mythen (und Ritualen) gehorcht, dann stellt die Mythologie „der Geschichtsschreibung ein Problem und fordert sie dazu auf, nach einer Lösung zu suchen. Wir haben [im ersten Band der *Mythologica*] eine Gruppe [von Mythen] konstruiert und hoffen, den Beweis erbracht zu haben, daß es eine Gruppe ist. Den Ethnographen, Historikern und Archäologen obliegt es, darzulegen, wie und warum“ (M I, 20). Die *Mythologica* und insbesondere ihre Supplemente offenbaren, daß es selbst auf der Ebene des Vokabulars eine Verwandtschaft der Mythen Amerikas gibt, daß in Amerika also *eine* Geschichte verschüttet liegt, die es noch zu schreiben gilt. – Bereits 1955 war Lévi-Strauss davon überzeugt, „daß die westliche Hemisphäre [sc. Amerika] als ein Ganzes betrachtet werden muß“ (TT, 242). Die Amerikanistik war lange davon überzeugt, daß die massive Besiedlung beider Kontinente erst vor fünf- bis sechstausend Jahren über die Beringstraße erfolgt sei. Die Vielfalt amerikanischer Kulturen müßte somit als das Ergebnis einer geradezu rasenden Entwicklung gedeutet werden. „Die präkolumbische Geschichte Amerikas wurde zu einer Folge kaleidoskopischer Bilder, bei denen die Laune des Theoretikers jeden Augenblick ein neues [206/207] Schauspiel hervorzauberte“ (TT, 243). Nicht nur aufgrund dieses theoretischen Einwands, sondern erst recht seit 1932, dem ersten Fund einer mittels der Radiokarbonmethode auf ein Alter von 11.500 Jahren datierten Speerspitze in Clovis (New Mexico) und anschließenden Grabungen in ganz Nordamerika, die weitere Zeugnisse gleichen Alters zutage förderten, mußte die These von der späten Kolonisation der Neuen Welt in Zweifel gezogen werden. Zudem bewies die legendäre Reise Thor Heyerdahls auf der *Kon-Tiki* von der amerikanischen Westküste nach Polynesien immerhin die Möglichkeit eines transpazifischen Kulturkontakts. Lévi-Strauss geht davon aus, daß sich in der Neuen Welt Einflüsse aus Indonesien, Skandinavien und Nordostamerika bündelten. „Früher haben wir dem präkolumbischen Amerika jede historische Dimension abgesprochen, weil das postkolumbische keine besaß. Heute müssen wir vielleicht noch einen zweiten Irrtum korrigieren, nämlich zu meinen, daß Amerika 20.000 Jahre lang von der gesamten Welt – da von Westeuropa – abgeschnitten war. Alles deutet vielmehr darauf hin, daß der großen Stille über dem Atlantik ein emsiges Treiben auf dem Pazifik entsprach“ (TT, 247). Diese 1955 noch äußerst spekulativen Überlegungen gewinnen im Lichte neuerer archäologischer Funde in São Raimundo Nonato, gelegen im brasilianischen Bundesstaat Piauí, an Plausibilität: dort wurden polierte Steine und Feuerstellen mit bis zu 50.000 Jahre alter Holzasche gefunden. Vergleichbare Zeugnisse fehlen (bislang) für Nordamerika. Selbst wenn man also nach wie vor die Besiedlung Amerikas übers Meer ausschließen wollte, müßte man einräumen, daß die Kolonisatoren zunächst von Alaska nach Feuerland zogen und dann von Süden her die beiden Kontinente erschlos-

Mythen [...] eine gesellschaftliche Organisation zu erträumen, eine Organisation, die sie nicht haben, die aber bei ihren Nachbarn existiert und die eine andere als die von ihnen ins Werk gesetzte *Lösung* der durch das natürliche und soziale Milieu aufgeworfenen Probleme darstellt.“⁴⁵ Lacans Einwand lautet, damit falle Lévi-Strauss hinter die Argumentation aus *Die Struktur der Mythen* zurück: „Ich möchte sagen, daß damit ein Element des Realen massiv in die formale Funktion dieses Mythos eindringt, ein Element, das mir neu erscheint und [...] Sie zu fragen Anlaß gibt. Was den Mythos in seiner tiefen Anomalie [sc. Signifikant des Unmöglichen zu sein] konstituiert, ist Ihnen zufolge auf eine Art Spiegelung, Reflex oder Bild dessen, was bei den anderen passiert, zurückzuführen. Ist das für Sie wirklich die letzte Erklärung? [...] Ihrem Rekurs auf imaginäre [207/208] Motivationen hätte ich einen längeren Ausflug in die Ordnung des rein Symbolischen vorgezogen.“⁴⁶ Lacan wirft Lévi-Strauss also vor, die indianischen Imaginationen oder das Imaginäre mit dem Symbolischen zu verwechseln.

Im Schlußkapitel der *Eifersüchtigen Töpferin* kommt Lévi-Strauss ein letztes Mal auf die Psychoanalyse zu sprechen. Freud, so schreibt er, habe Wesentliches geleistet, die Gesetze des Geistes zu entziffern. Ihm seien jedoch zwei Fehler unterlaufen: Erstens habe er verkannt, daß Träume und Mythen sich nicht auf einen – eben den sexuellen – Code reduzieren lassen, sondern stets mit mehreren operieren, und zweitens, daß kein Code obligatorisch benutzt wird. Beide Versehen liefen im Grunde darauf hinaus, den Träumen und Mythen dasselbe Signifikat zu unterstellen. Auf der anderen Seite habe Freud bereits in der *Traumdeutung* den für die strukturelle Mythologie zentralen Begriff der Transformation vorweggenommen. Freud schreibt dort im Zusammenhang seiner Diskussion, auf welche Weise der Traum seinen manifesten Inhalt zur Darstellung bringe: „Ein Teil der Fälle, die sich als ‚Gegensatz‘ zusammenfassen lassen, findet seine Darstellung einfach durch Identifizierung [...]. Ein anderer Teil der Gegensätze in den

sen. – Denkbar ist es in der Tat, Stücke der präkolumbischen Geschichte Amerikas mittels seiner Mythen zu rekonstruieren. Gegen Schluß der *Mythologica* stellt Lévi-Strauss seinen Lesern die Mythen des „oregonschen Areals“ vor, die in sich die Masse des diskutierten Materials noch einmal bündeln. Die Frage, ob Nordwestamerika Ursprungsort oder Schmelztiegel dieser Mythen sei, läßt er an dieser Stelle gleichwohl offen. In den *Mythologica* sei es ihm nicht darum gegangen, Geschichte zu schreiben, sondern den mythischen Kosmos zu schließen (vgl. M IV, 708f.).

45. Lévi-Strauss: Sur les Rapports entre la mythologie et le rituel, S. 109; von mir hervorgehoben. [207/208]

46. Lacan [Diskussionsbeitrag], in: ebd., S. 117f.

Traumgedanken, der etwa unter die Kategorie ‚*Umgekehrt, im Gegenteil*‘ fällt, gelangt [...] nicht für sich in den Trauminhalt, sondern äußert seine Anwesenheit im Material dadurch, daß ein aus sonstigen Gründen naheliegendes Stück des schon gebildeten Trauminhalt – gleichsam nachträglich – *umgekehrt* wird. [...] Die Umkehrung, Verwandlung ins Gegenteil, ist übrigens eines der beliebtesten, der vielseitigsten Verwendung fähigen Darstellungsmittel der Traumarbeit.“⁴⁷ Tatsächlich erinnern Freuds Formulierungen an Lévi-Strauss’ kanonische Formel. Die Symbolik des Unbewußten gleichwohl an die Kette der Sexualität gelegt zu haben, sei das analytische Manko. Der Wunsch, den der Traum erfülle, sei nämlich das Bedürfnis nach Ordnung (vgl. ET, 310-313). Und Erfahrung zu ordnen, sei nicht bloß ein Merkmal des Traums, sondern das Prinzip wilden Denkens. Lévi-Strauss verschweigt allerdings, daß Freud zwischen dem unmittelbar auf Wunscherfüllung gerichteten Primärprozeß und dem den Aufbau des Realitätsprinzips steuernden Sekundärvorgang unterscheidet. Während der Primärprozeß keine logischen Relationen auszudrücken vermag, wird im Sekundärvorgang geprüft, ob und inwieweit der fragliche Wunsch sich erfüllen läßt.⁴⁸ Wenn Lévi-Strauss im Anschluß an Freuds These, „daß die kompliziertesten Denkleistungen ohne Mittun des [208/209] Bewußtseins möglich sind“,⁴⁹ behauptet, der Mythos sei nichts als „ein System von logischen Operationen“ (ET, 275), verwischt er die Differenz der beiden von Freud analysierten Prozesse.

Mit der Unterscheidung von Primär- und Sekundärvorgang hat Freud Lacan zufolge, *avant la lettre* die metonymische der metaphorischen Dimension der Sprache gegenübergestellt.⁵⁰ Saussure hatte es als Funktion der Sprache ausgemacht, zwei amorphe Massen, die Laute und das Denken, zu zergliedern und zueinander in Beziehung zu setzen.⁵¹ Die auf diese Weise entstehenden Einheiten der Sprache nennt er Werte, die sich dadurch auszeichnen, daß sie – wie eine Münze – einerseits gegen etwas Unähnliches ausgetauscht, andererseits aber auch in vergleichbare Einheiten gewechselt werden könnten.⁵² Das Bild der Münze veranschaulicht die beiden Dimensionen der Sprache: Daß ein Geldstück sich wechseln läßt, illustrierte das

47. Freud: Studienausgabe, Bd. 2, S. 323f.

48. Vgl. ebd., S. 570-572. [208/209]

49. Ebd., Bd. 2, S. 563; im Original hervorgehoben.

50. Vgl. Lacan: Schriften, Bd. 2, S. 36.

51. Vgl. Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, S. 133f.

52. Vgl. ebd., S. 137.

Syntagma, und daß es gegen Dinge eingetauscht werden kann, das Paradigma. Saussures Unterscheidung der beiden Aspekte ist von Jakobson in die Opposition von Metonymie und Metapher übersetzt worden. Erstere beschreibt die Kontiguität, letztere die Kontextualität der Werte oder Signifikanten. Metapher und Metonymie sind für Jakobson nicht allein rhetorische Figuren, sondern die beiden grundlegenden Operatoren der Sprache.⁵³

Saussure schreibt, daß die Untersuchung aller sprachlichen Kategorien den Linguisten „statt auf von vornherein gegebene Vorstellungen auf Werte [stößt], die sich aus dem System ergeben. Wenn man sagt, daß sie Begriffen entsprechen, so deutet man damit zugleich an, daß diese selbst lediglich durch Unterscheidungen bestehen, die nicht positiv durch ihren Inhalt, sondern negativ durch ihre Beziehungen zu den andern Gliedern des Systems definiert sind. Ihr bestimmtes Kennzeichen ist, daß sie etwas sind, was die andern nicht sind.“⁵⁴ Selbstverständlich verweist die Sprache auf eine ihr äußerliche Welt, aber der Witz besteht darin, wie Derrida sagt, „daß das Signifikat [...] sich *immer schon in der Position des Signifikanten* befindet“.⁵⁵ Schon Saussure beschreibt die Sprache nicht als lautliches Abbild der außersprachlichen Realität, sondern als eine Struktur, welche die Realität allererst [209/210] artikuliert. Folglich ist die Metonymie oder die Kontiguität der Signifikanten die Bedingung dafür, die Realität sprachlich zum Ausdruck bringen zu können. „Der Satz, daß in der Sprache alles negativ sei, gilt [allerdings] nur vom Bezeichneten und der Bezeichnung, wenn man diese gesondert betrachtet; sowie man das Zeichen als Ganzes in Betracht zieht, hat man etwas vor sich, das in seiner Art positiv ist.“⁵⁶ Die Sprache bedarf also der Metaphern, um die artikulierte, das heißt die in Teile zerlegte Realität Stück für Stück identifizieren zu können.

Lacan weiß die Befunde der Linguistik psychoanalytisch fruchtbar zu machen. Den von Freud beschriebenen Primärvorgang identifiziert er mit dem metonymischen Gleiten der Signifikanten. „Es gibt kein anderes Mittel, die Unzerstörbarkeit des unbewußten Begehren zu begreifen.“⁵⁷ Anders gesagt, allein insofern man das Unbewußte als Sprache auffaßt, ist die analytische Trieblehre, von der Freud sagt, sie sei „unsere Mythologie“,⁵⁸ zu

53. Vgl. Jakobson: Zwei Seiten der Sprache und zwei Typen aphatischer Störungen.

54. Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, S. 139.

55. Derrida: Grammatologie, S. 129. [209/210]

56. Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, S. 144.

57. Lacan: Schriften, Bd. 2, S. 44

58. Freud: Studienausgabe, Bd. 1, S. 529.

verstehen. Zum einen definiert Freud den Trieb als unmögliches „Objekt des Bewußtseins“, auf das „nur die Vorstellung, die ihn repräsentiert“, schließen lasse,⁵⁹ zum anderen aber als „psychische Repräsentation der aus dem Körperinneren stammenden Reize“.⁶⁰ Einerseits sei der Trieb also das von Vorstellungen Dargestellte, andererseits aber die Darstellung von Reizen. Die erste Bestimmung des Triebes übersetzt Lacan in den Begriff der Metonymie, die zweite übersetzt er in den der Metapher. Er definiert sie „als Implantation eines anderen Signifikanten in eine Signifikantenkette [...], wodurch der ersetzte auf die Stufe des Signifikats fällt und als latenter Signifikant das Intervall verewigt, in das eine andere Signifikantenkette eingeführt werden kann.“⁶¹ Die Sprache als Artikulation, als metonymisches Gleiten der Signifikanten, ermöglicht den Ausdruck, ist als solche jedoch noch keine vernehmliche Rede.⁶² Erst mittels der metaphorischen Substitution eines Signifikanten durch einen Signifikanten werden Signifikate erzeugt. Sprachlich die Welt zu bedeuten, heißt nicht, die Signifikanten ein für alle Mal an die Signifikate zu schmieden, im Gegenteil, „man kann [...] sagen, daß der Sinn in der Signifikantenkette *insistiert*, daß aber nicht ein Element der Kette sei- [210/211] ne *Konsistenz* hat in der Bedeutung, deren es im Augenblick gerade fähig ist.“⁶³ Was die Signifikanten bedeuten, schließt nicht aus, was sie bedeuten könnten; das andere dessen, was sie sagen, bleibt latent zugegen. Das heißt, daß das Unbewußte im Sinne Lacans sich konstituiert, insofern der Mensch spricht.

59. Ebd., Bd. 3, S. 136.

60. Ebd., S. 85.

61. Jacques Lacan: *Ecrits*, Paris 1966, S. 708, zit. n. Lang: *Die Sprache und das Unbewußte*, S. 244.

62. Vgl. Heise: *Die erste und die zweite Sprache*. [210/211]

63. Lacan: *Schriften*, Bd. 2, S. 27. – Allein daß Lacan sowohl für die Metapher wie die Metonymie Formeln einführt, verweist darauf, nicht daß Sprache kalkulierbar wäre, sondern kein Signifikat ein für allemal zu fixieren ist. Sein Algorithmus für die Metonymie, das *Wort für Wort*, lautet $f(S...S')S \Leftrightarrow S(-)s$; er drücke aus, daß Signifikanten zirkulär aufeinander verwiesen. Den der Metapher, des *ein Wort für anderes*, schreibt Lacan $f(S'/S)S \Leftrightarrow S(+)s$; er zeige an, wie durch die Verwandlung eines Signifikanten in ein Signifikat Bedeutung erzeugt werde (vgl. ebd., S. 40f.) – Samuel Weber weist zu Recht darauf hin, daß Lacan die Unterscheidung von Metapher und Metonymie zwar nicht in Frage stellt, seine Radikalisierung des Signifikanten der Metonymie dennoch den Vorrang vor der Metapher einräumt (vgl. *Rückkehr zu Freud*, S. 55). Für Lévi-Strauss gilt das Gegenteil; er schenkt seine Aufmerksamkeit der Metapher.

Was Lacan unter dem Unbewußten versteht, ist also nicht identisch mit Lévi-Strauss' Begriff desselben. Freud hatte das Unbewußte als eine Instanz des „Psychismus“ bestimmt, die von verdrängten Triebrepräsentationen besetzt werde.⁶⁴ Das Unbewußte ist ihm zufolge so etwas wie eine Kammer, in die verdrängte, das heißt vom Bewußtsein und den moralischen Ansprüchen zensierte Vorstellungen abgeschoben werden. Streng genommen gäbe es ohne Verdrängung kein Unbewußtes. Freud spricht allerdings – wenn auch unscharf – von Urverdrängung, einem psychischen Prozeß der Ontogenese, durch den, noch bevor die verdrängenden Instanzen ausgebildet sind, ein Kern aus Fixierungen allererster Wünsche gebildet werde, um den herum sich in der Folge das verdrängte Material ablagere.⁶⁵ Die Urverdrängung und, was dasselbe ist, das Wesen des Triebes gehören zu den dunklen Flecken der Freudschen Psychoanalyse. Lacan sorgt hier für Klärung: Die Verdrängung wurzelt in der differentiellen Struktur der Sprache. Das Unbewußte ist der Preis, den Menschen dafür entrichten, sprechen zu können. Hier liegt die entscheidende Differenz zum Begriff des Unbewußten bei Lévi-Strauss: Dieser entkoppelt das Unbewußte von der Verdrängung und postuliert dessen apriorische Existenz. [211/212]

Für ihn liegt das Unbewußte der Sprache voraus. Ihm zufolge ist es der Natur inhärent. Zu Recht bringt Lévi-Strauss die Frage nach dem Ursprung des Denkens mit der nach dem Ursprung der Sprache in Verbindung. „Welches auch der Augenblick und die Umstände ihres Erscheinens auf der Stufe des animalischen Lebens gewesen sein mögen – die Sprache hat nur auf einen Schlag entstehen können. Die Dinge haben nicht allmählich beginnen können, etwas zu bedeuten.“ Aber „im Augenblick, da das ganze Universum mit einem Schlage *signifikativ* geworden ist, ist es damit nicht schon besser *erkannt* [...]. Das Universum hat schon bezeichnet, lange bevor man zu wissen begann, was es bezeichnete.“ Das heißt, „daß es von Anfang an die Totalität dessen bezeichnet hat, was zu erkennen der Mensch erwarten kann.“ Lévi-Strauss postuliert die Objektivität der Signifikate; nur unter dieser Bedingung macht seine Rede Sinn. „Alles hat sich so abgespielt, als hätte die Menschheit auf einmal ein unermeßliches Gebiet und gleichzeitig dessen detaillierten Plan im Begriff ihrer reziproken Beziehung erworben, aber Jahrtausende gebraucht, um herauszufinden, welche bestimmten Symbole

64. Vgl. ausführlich Freuds Texte über *Das Unbewußte* (Studienausgabe, Bd. 3, S. 125-173), über *Das Ich und das Es* (ebd., S. 282-330) und das berühmte 7. Kapitel seiner *Traumdeutung* (ebd., Bd. 2, S. 488-588).

65. Vgl. ebd., Bd. 2, S. 572f.; Bd. 3, S. 109 u. 140. [211/212]

des Plans die verschiedenen Aspekte des Gebiets repräsentieren“ (EM, 38). Für ihn steht also geschrieben, was je zu erkennen ist.

Auch für Lacan ist die Sprache das Medium aller Erkenntnis. Allerdings erzeugt die Sprache selbst einen Mangel, der nicht gestillt werden kann. „Denn das Sein der Sprache konstituiert das Nicht-Sein der Objekte.“⁶⁶ Epistemologisch unterscheidet Lacan zwischen dem Aufbau der Sprache, der symbolischen Ordnung, und ihren imaginären Effekten. „Diese gegenseitige Abhängigkeit von symbolischer und imaginärer Funktion wiederholt die [...] Unterscheidung von Metonymie und Metapher, sofern die metonymische Bewegung die eigentlich symbolische darstellt, [...] wobei aber, um sich zu konkretisieren, diese Bewegung ständig durch die Metapher ergänzt und eingehalten, lokalisiert und bestimmt werden muß.“⁶⁷ Insofern jedoch jeder Begriff die Sache verfehlt, heißt zu erkennen, das begehrte Objekt oder den Gegenstand der Erkenntnis gerade dort verschwinden zu lassen, wo die Sprache ihn trifft. Anders gesagt, einen Gegenstand oder Sachverhalt zu begreifen, heißt, stets noch einmal Anlauf zu nehmen, ihn zu erhaschen. In den Worten Lacans: „Die Sprachwirkung ist die ins Subjekt eingeführte Ursache. Vermöge dieser Wirkung ist dieses nicht Ursache seiner selbst; es trägt nur den Wurm seiner Ursache in sich, der es spaltet. Seine Ursache nämlich ist [212/213] der Signifikant, ohne den kein Subjekt im Realen wäre. Dies Subjekt ist aber, was der Signifikant repräsentiert, und zu repräsentieren vermag dieser nichts, es sei denn für einen anderen Signifikanten.“⁶⁸ Erkenntnis ist für Lacan deshalb nicht etwa endlich, sondern ebenso endlos wie imaginär. – Gerade die periodische Jagd auf den Zweifel setzt diesen ins Recht.

Lévi-Strauss behauptet demgegenüber, daß der menschliche Geist seit seinem Erwachen „im Innern einer geschlossenen und in sich komplementären Totalität“ (EM, 38) von Signifikanten und Signifikaten Schritt für Schritt deren objektive Äquivalenz dechiffriert. Mit Lacan ist dagegen zu halten, daß die Sprache einen Mangel instituiert, „auf dessen Grundlage sich überhaupt erst Denkbare abheben und die ganze Irre imaginären Daseins sich entfalten konnte. Müssen wir nicht [eben deshalb] im Begriffe des Geistes, sofern er die Aufhebung allen Entzugs fordert, die Apotheose dieser Irre selbst sehen?“⁶⁹

66. Lacan: Schriften, Bd. 1, S. 219.

67. Weber: Rückkehr zu Freud, S. 91. [212/213]

68. Lacan: Schriften, Bd. 2, S. 213.

69. Lang: Die Sprache und das Unbewußte, S. 300.

Aus der Warte Lacans bedingt und trägt die dem Subjekt im und seit dem Spiegelstadium eingeschriebene Struktur der Erkenntnis die Paranoia. Sofern das Subjekt sich nicht als sprachlich gespalten anzuerkennen vermag, wird der Wille zum Wissen zum Ordnungswahn.⁷⁰ Wie vor ihm Freud hat Lacan die Paranoia am Beispiel Daniel Paul Schrebers thematisiert. Unter der Prämisse, daß Gott, wie Schreber meint, ihn irre machen, kastrieren und schließlich zu seiner Konkubine machen wolle, sind seine Reflexionen wohl bedacht und nachvollziehbar. Schreber erfährt die Welt als Sprache oder vielmehr als Stimmengewirr. Er ängstigt sich, in einer Flut von Worten zu ertrinken.⁷¹ Um der Gefahr zu entkommen, mobilisiert der Kranke seinen Geist. Schreber steht unter Denkwang. „Es ist Ruhe in ihm nur, wenn er laut spricht; dann ist alles um ihn her totenstill, und er hat den Eindruck, als ob er sich unter lauter wandelnden Leichen bewege.“⁷² Schreber wehrt sich nicht nur durchs eigene Sprechen gegen die fremden Stimmen, sondern versucht die Absichten seiner Widersacher zu durchschauen. Zum Denkwang gesellt sich die Kausalitätssucht. „Es geschieht nichts ohne Grund, man muß nur danach fragen. [...] Jedes Unbekannte wird auf ein Bekanntes zurückgeführt. [...] [213/214] Das *Begründen* wird zur Passion, die man an allem übt.“⁷³ Zu denken heißt zu enttarnen; allerdings entdeckt Schreber nur, was er im Grunde schon weiß. „Es ist, als könne man nur das Vertraute erkennen. Es verbirgt sich aber, und man muß es in der Fremde suchen.“⁷⁴ Im Kampf gegen Gott wird Schreber ihm gleich; mit seiner Paranoia korrespondiert nämlich der Größenwahn. Schreber „läßt sich nicht täuschen, er ist der *Durchschauer*, das *viele* ist *eins*. [...] Alles ist auf dieselbe Weise ergründbar und wird zu Ende ergründet.“⁷⁵ Das Universum konvergiert in und auf Schreber. – Ohne daß es Lacans Wink bedürfte,⁷⁶ läßt sich in Schrebers Delirium der szientifische Wahn entdecken. Wie Schreber sucht Lévi-Strauss stets nach Gründen, strebt nach logischer Kohärenz und zielt auf das Ganze. Wohl gemerkt gilt Lacans Kritik nicht aller Wissenschaft, sondern allein ihrem totalitären Anspruch.⁷⁷ Lévi-Strauss trifft sie jedoch.

70. Vgl. Lacan: Schriften, Bd. 2, S. 108.

71. Vgl. Canetti: Masse und Macht, S. 508f. – Canetti faßt Schrebers *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (1903) auf wenigen Seiten konzis zusammen.

72. Ebd., S. 507. [213/214]

73. Ebd., S. 509.

74. Ebd., S. 510.

75. Ebd., S. 511.

76. Vgl. Lacan: Schriften, Bd. 2, S. 109.

77. Vgl. ebd., S. 247. [214/215]

Tatsächlich suggeriert sein Objektivismus, sein Appell an die prästabilierte Harmonie des Universums, daß das Wissen die Wahrheit sei. Lévi-Strauss weiß den Kosmos in Ordnung. Er entdeckt nicht allein hinter den Mythen, sondern noch „hinter den Dingen eine Einheit und Kohärenz, welche die bloße Beschreibung der Tatsachen [bislang] nicht zu enthüllen vermochte, die gewissermaßen abgeflacht und ohne Ordnung unter dem Blick der Erkenntnis verstreut lagen“ (M IV, 808). Die Frage etwa, „ob die geometrischen Begriffe einer Welt von platonischen Ideen angehören oder aus der Erfahrung geschöpft sind,“ hat für ihn „keinerlei Sinn mehr: sie sind dem Körper eingeschrieben“ (BF, 64). Schon „das mythische Denken akzeptiert die Natur nur unter der Bedingung, sie wiederholen zu können“ (M I, 434). Und heute erkenne der Geist sich in Opposition zur toten Materie als deren Funktion (vgl. WD, 285). Lévi-Strauss glaubt, den Geist stofflich fassen zu können. Damit opfert auch er das Symbolische auf dem Altar des Naturalismus. [214/215]

Schluß

Halten wir Rückschau: Lévi-Strauss war angetreten, wie Durkheim „einige allgemeine Formen des Denkens und der Moral zu erfassen“ (SA II, 36). Er ist der Ansicht, die unbewußten Strukturen des menschlichen Geistes formalisiert und damit einen Universalmodus, sinnliche Daten zu Texten zu arrangieren, gefunden zu haben (vgl. SA I, 248f.). Er lehnt es allerdings ab, die Konstitution des Unbewußten sprachlich zu denken. Denn die Sprache ist Lacan zufolge nicht bloß das *Medium* der Erkenntnis, sondern zugleich der *Schleier*, der das Sein der Dinge verhüllt.

Vielleicht um die Resultate seiner Forschung zu objektivieren, versucht Lévi-Strauss, die von ihm entdeckten Strukturen des Geistes materialistisch zu fundieren. „Weit davon entfernt, in der Struktur ein neues Ergebnis der mentalen Aktivität zu sehen, wird man anerkennen, daß [...] alles außerhalb unserer selbst Existierende, die Atome, die Moleküle, die Zellen und die Organismen selbst, über analoge Merkmale verfügt. [...] Wenn der Geist sich empirischer Begebenheiten bemächtigt, [...] fährt er fort, sozusagen strukturalistisch eine Materie zu behandeln, die er als bereits strukturierte dargeboten bekommt. Er könnte das nicht tun, wenn der Geist, der Körper, zu dem dieser Geist gehört, und die Dinge, die Körper und Geist wahrnehmen, nicht ein integrierender Bestandteil einer und derselben Realität wären“ (BF, 182). Lévi-Strauss argumentiert zirkulär. Denn insofern er behauptet, daß der Geist sich als eine Funktion der bloßen Materie erkennt, setzt er diesen als schon von jener geschieden voraus. Damit wiederholt Lévi-Strauss jenen logischen Fehler, den er Durkheim zum Vorwurf gemacht hatte. Ebenso wenig wie die *conscience collective* sowohl ein Effekt als auch die Bedingung sozialer Solidarität sein kann, kann der menschliche Geist einerseits der Natur immanent und andererseits die Bedingung ihrer Erkenntnis sein. Zu Recht kritisiert Sartre, daß Lévi-Strauss die Möglichkeit von Erkenntnis nicht zu begründen vermag. Der Geist kann nicht mit den

Dingen identisch sein, weil [215/216] bereits die Behauptung ihrer Identität ihren Unterschied impliziert. Es ist ein performativer Widerspruch, den Geist zum Ding zu erklären. Daraus folgt jedoch nicht, mit Sartre Geist und Bewußtsein identifizieren zu müssen. „Als nicht reflektive Totalisation ist die *Sprache* eine menschliche Vernunft, die ihre Gründe hat und die der Mensch nicht kennt“ (WD, 290; von mir hervorgehoben).

Lacan zeigt, daß die Sprache eine Ethik zu entwerfen erlaubt. In seinem Aufsatz *Jenseits des Lustprinzips* beschreibt und analysiert Freud, wie ein von ihm beobachteter Knabe von eineinhalb Jahren die schmerzlich empfundene Abwesenheit seiner Mutter zu bewältigen suchte. Während das Kind ein ‚O‘ von sich gab, ließ es alle möglichen Gegenstände verschwinden, allerdings nur, um sie dann mit einem freudigen ‚Da‘ wieder hervorzuholen. Freud interpretiert das Spiel des Jungen, über die An- und Abwesenheit der Gegenstände zu verfügen, als dessen Versuch, das Verschwinden der Mutter symbolisch zu kompensieren.¹ Dem Wunsch sprachlich Ausdruck zu verleihen, heißt allerdings, ihn zu verewigen. Mit dem Eintritt in die sprachliche Ordnung mündet Lacan zufolge das Bedürfnis in den Anspruch auf Liebe und Geborgenheit. Der Anspruch entläßt das Kind zwar nicht aus seiner Beziehung zur Mutter, aber er öffnet die Tür, dem narzißtischen Zirkel von Faszination und Aggression zu entgehen. Erst mit „Ödipus‘ Untergang“ wird der Anspruch des Kindes auf die Mutter ins Begehren des Anderen transformiert. Dem Anspruch schlicht ein anderes Objekt unterzuschieben, hieße jedoch, die Struktur des Begehrens zu verkennen; schon der Anspruch nämlich enthält ein Moment, das nicht auf Befriedigung der Lust, sondern deren Anerkennung zielt. Da Bedürfnisse artikuliert werden müssen, kann ihre Anerkennung sich allerdings nicht auf die Objekte der Begierde, sondern bloß auf deren Signifikanten beziehen. Der Ausbruch des Subjekts aus dem Gefängnis seines Anspruchs gelingt also nur unter der Bedingung daß „weder das Subjekt noch der Andere (für jeden der Beziehungspartner) sich damit zufrieden geben können, Subjekte des Bedürfnisses oder Objekte der Liebe zu sein, sondern einzig und allein damit, Statthalter zu sein für die Ursache (*cause*) des Begehrens“.² Lacan folgert, daß, „wenn das Begehren tatsächlich im Subjekt ist gemäß jener Bedingung, die ihm durch die Existenz des Diskurses auferlegt ist: daß es sein Bedürfnis durch die Engführung des Signifikanten gehen läßt; – wenn andererseits [...]

1. [216] Vgl. Freud: Studienausgabe, Bd. 3, S. 224-226.

2. Lacan: Schriften, Bd. 2, S. 127f. [216/217]

wir das Andere mit einem großen A als [216/217] den Ort der Entfaltung des Sprechens definieren müssen [...]; wir anzunehmen haben, daß [...] das Begehren des Menschen das Begehren des Anderen ist“.³ Mit einem Wort: Sobald der Mensch zur Sprache erwacht, ist er gezwungen, in Gesellschaft zu leben.

Lévi-Strauss interessiert sich nicht für das Begehren, sondern die Ordnung. Sein Ansinnen jedoch, aus der strukturalen Anthropologie eine gewissermaßen natürliche Moral zu destillieren, hält den praktischen Schwierigkeiten kaum stand. Der Versuch, die Strukturen des Denkens molekularbiologisch zu fundieren, ist eher dazu angetan, das Problem der Alterität verschwinden zu lassen: Zum einen begründet Lévi-Strauss die Unausweichlichkeit binärer Oppositionen mit ihrer objektiven Existenz im genetischen Code, zum anderen predigt er Mitleid mit Natur. Menschliche Verantwortung oszillierte demnach ständig zwischen der Einsicht in die Notwendigkeit und ihrer Auflösung ins All des Organischen. Die von Lévi-Strauss postulierte Reduktion des Symbolischen auf bloße Natur reproduziert in einer anderen Form dasselbe Problem, auf das er in seiner Auseinandersetzung mit Sartre aufmerksam gemacht hat: Moralisches Handeln ist kein zwangloser Effekt anthropologischer Reflexion. Politische und moralische Fragen sind formal oder anthropologisch nicht zu entscheiden. Sartre wie Lévi-Strauss versuchen jedoch, Anthropologie in Moral zu verwandeln; und beide scheitern. Sartres Anthropologie entspringt einerseits seiner Annäherung an den Marxismus, andererseits seinem Bemühen, den moralischen Anspruch sowie das Freiheitspathos des Existentialismus in der gesellschaftlichen Praxis zu verankern. Er ist dem historischen Materialismus treu, insofern er auf der Geschichte als Schlüssel zum Verständnis des Menschen beharrt. Aber wie Marx mißlingt ihm der Versuch, den Gang der Geschichte zu logifizieren. Wenn das Sein dem Denken irreduzibel bleibt, wie Sartre selber sagt, dann endet jeder Versuch, die Revolution theoretisch zu begründen, in praktischem Terror. Lévi-Strauss' Moral bleibt demgegenüber unscharf. Buddha, Rousseau und Richard Wagner sind für ihn die Kronzeugen einer auf „impulsives Erbarmen“ mit der Natur gegründeten Moral (vgl. BF, 344). Diese Moral verlangt Demut vor dem Leben, will Mensch und Natur versöhnen. Der Hilflosigkeit dieses wahrhaft kosmischen Projekts korrespondiert allerdings dessen praktische Harmlosigkeit.

3. Ebd., Bd. 1, S. 220. [217/218]

Das unsichtbare Band, welches die Philosophie Sartres mit der strukturalen Anthropologie vereint, ist beider Versuch, die menschliche Existenz ihrer [217/218] Kontingenz zu entkleiden, den wahren statt die wirklichen Menschen zu denken. Sartre und Lévi-Strauss fühlen sich von der Welt, in der sie leben, abgestoßen. Beide versuchen, hinter einer von existentieller Nutzlosigkeit und sozialer Desintegration gezeichneten Fassade festen Halt zu gewinnen. Beide Theoretiker sind von ontologischer Sehnsucht getrieben. Sartre will den totalen Menschen historisch erzwingen; Lévi-Strauss fällt dem Naturalismus anheim.

Als Epistemologe und Moralist hält Lévi-Strauss also nicht, was er verspricht. Doch er ist der Schüler und Zeuge der Wilden, der zu sein er sich wünscht. Daß sie sterben, erlaubt ihm, für sie zu sprechen. Aber Lévi-Strauss beschränkt sich nicht darauf, das Leben der Wilden zu dokumentieren. Denn er schreibt ihre Mythen, wie sie sie erzählen. Wie der Schame, der sich kasteit, um der nackten Erfahrung anderer in Trance seine Stimme zu leihen, setzt er sich der Erfahrung des Fremden aus und harret des Moments, da seine Rede dem Erlebnis die Kohärenz eines Mythos verleiht.

Der Mythos reagiert auf das Unbekannte, indem er es variiert. Das wilde Denken erheischt also die Vielzahl seiner Codes. Die Botschaft der Mythen, Widersprüche durch ihre Wiederholung in einem anderen Register zu vermitteln, ist eine Funktion der figurativen Sprache. Anders gesagt, ist die Metapher der Operator der Mythen. In der *Luchsgeschichte*, einem Buch, das der Zwillingsmythologie Amerikas gewidmet ist, konstatiert Lévi-Strauss, daß die Mythologie der Neuen Welt im Umgang mit dem anderen kraß von der der Alten divergiert. Es zeige sich, daß die indianische Mythologie mit dem anderen rechne, einen Platz für ihn frei- und Ambivalenzen zulasse, während die Mythen Europas den anderen vor die Alternative stellen, sich anzugleichen oder ausgegrenzt zu werden. Was das Denken Europas kennzeichne, sei sein Anspruch auf Totalität. „Für das Denken der amerikanischen Indianer scheint [hingegen] eine Art philosophisches Klinamen unerläßlich zu sein,⁴ damit in einem beliebigen Sektor des Kosmos oder der Gesellschaft die Dinge nicht in ihrem Anfangszustand verharren und damit aus einem instabilen Dualismus [...] stets wieder ein anderer instabiler Dualismus erwächst“ (L, 252f.). Eben diese Ambivalenz, dieses Privileg der Metapher, markiert, worin wildes Denken und Wissenschaft sich unterscheiden.

4. ‚Klinamen‘ bedeutet ‚Hang‘ oder ‚Neigung‘. [218/219]

Für Lévi-Strauss ist die Geschichte der Erkenntnis die stets optimierter Klassifikation, und insofern die Wissenschaft nicht nur klassifiziert, sondern das Wissen objektiviert, hat sie selbst daran teil, den „flottierenden Signifi- [218/219] kanten [...], der die Last alles endlichen Denkens (aber auch die Bedingung aller Kunst, aller mythischen und ästhetischen Erfindung) ist“ (EM, 39) zu disziplinieren. Anstatt zu zeigen, daß schon der Mythos Wissenschaft ist, gibt Lévi-Strauss zögerlich preis, welcher Graben sie trennt. Und daß er sich anschickt, die Mythen zu imitieren, macht sein Œuvre zum Kunstwerk. Wohlgemerkt werden Mythen nicht von Autoren verfaßt, sondern durch die Tradition generiert. Ebenso unbewußt wird nach Lévi-Strauss' Ansicht aber auch das Kunstwerk erzeugt. „Die Kunst geht nie von einer theoretischen Reflexion aus; sie hat den Vorrang vor ihr und gibt ihr ihren Stoff“ (SHL, 94f.). Weder dem Kunstwerk noch dem Mythos entspricht ein reales Objekt. Zwar seien sowohl der Mythos als auch das Kunstwerk ein Modell der Realität, nicht aber ihr Abbild, sondern unwillkürlicher Ausdruck ihrer metaphorischen Wahrnehmung. Nun besteht die poetische Funktion der Sprache in der Projektion des metaphorischen Prinzips der Äquivalenz von der Achse der Selektion auf die Achse der Kombination.⁵ Nicht anders, nämlich als „auseinander entwickelte Metaphern“ (ET, 319), charakterisiert Lévi-Strauss die Mythen. Sie sind erzählte Metaphern; sie verzaubern die Welt, deren Rätsel der Verstand zu entschleiern sucht.

Wie die Surrealisten verlangt Lévi-Strauss von der Kunst, daß sie ihn in andere Welten entführt (vgl. PZ, 86). In den *Mythologica* geht er selbst mit gutem Beispiel voran.⁶ Lévi-Strauss teilt jedoch nicht nur das ästhetische Konzept der Surrealisten, sondern auch deren fatalistische Ethik. „Die Poesie“, schreibt Breton, „trägt in sich den vollkommenen Ausgleich für das Elend, das wir ertragen.“⁷ Und die *Mythologica* sind eine Art surrealistischer *écriture automatique*, die für das Elend der Geschichte entschädigen soll. Lévi-Strauss rettet die Mythen, an die heute niemand mehr glaubt, in die ästhetische Gestalt seiner Werke. „Im Maßstab von Jahrtausenden gesehen, verfließen die menschlichen Leidenschaften ineinander. Die Zeit fügt den Liebes- und Haßregungen der Menschen nichts hinzu, noch entzieht sie ihnen etwas, ihren Verstrickungen, ihren Kämpfen und ihren Hoffnungen:

5. Vgl. Jakobson: Linguistik und Poetik, S. 94.

6. Zur formalen Verwandtschaft von Surrealismus und mythischem Denken vgl. Schlesier: Der bannende Blick des Flaneurs im Garten der Mythen.

7. Breton: Die Manifeste des Surrealismus, S. 21. [219/220]

es sind, einst und heute, immer dieselben. [...] Der einzige unersetzliche Verlust wäre der Verlust an Kunstwerken [...]. Denn die Menschen [...] existieren überhaupt nur durch ihre Werke. Wie die Holzstatue, die einen Baum zur Welt brachte, liefern allein sie den Beweis, daß sich im Laufe der Zeiten unter den [219/220] Menschen wirklich etwas ereignet hat“ (SHL, 172). – Heimlich, als Künstler, rebelliert Lévi-Strauss gegen das okzidentale Projekt, das wilde Denken zu zähmen. Erkenntnis wird, was sie ehemals war – Poesie. [220/221]

Literaturverzeichnis

- Agar, Michael: *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, New York 1980.
- Anonymus: *L'Effort colonial*, in: *Revue de Paris*, 9/1902, Nr. 18, S. 422-448.
- Aron, Raymond: *Le Paradoxe de même et de l'autre*, in: Jean Pouillon, Pierre Maranda (Hg.): *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^{ème} anniversaire*, Bd. 2, The Hague/Paris 1970, S. 943-952.
- Asad, Talal (Hg.): *Anthropology and the Colonial Encounter*, London 1973.
- Assmann, Aleida; Jan Assmann: *Schrift, Tradition und Kultur*, in: *ScriptOralia*, Bd. 6. *Zwischen Festtag und Alltag*, hg. v. Wolfgang Raible, Tübingen 1988, S. 25-49.
- Barthes, Roland: *Die strukturalistische Tätigkeit*, in: *Kursbuch 5*, 1966, S. 190-196.
- Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*, Frankfurt/M. ¹⁰1985.
- Baudrillard, Jean: *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1982.
- Bauman, Zygmunt: *Das Urteil von Nürnberg hat keinen Bestand. Rassismus, Antirassismus und moralischer Fortschritt*, in: *Das Argument*, Nr. 200, 1993, S. 519-531.
- Bauman, Zygmunt: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 1992.
- Beauvoir, Simone de: *Structures élémentaires de la parenté [Rezension]*, in: *Les temps modernes*, 5/1949, Nr. 49, S. 943-949.
- Besnard, Philippe: *The Epistemological Polemic: François Simiand*, in: ders. (Hg.): *The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge 1983, S. 248-262.
- Bloch, Ernst: *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt/M. 1985.
- Boas, Franz: *Introduction*, in: ders. (Hg.): *Handbook of American Indian Languages*, Bd. 1, Washington 1911, S. 1-83.
- Boas, Franz: *Race, Language and Culture*, New York ⁷1961.
- Borkenau, Franz: *Die Krise des Historismus – ein deutsches Problem*, in: ders.: *Drei Abhandlungen zur deutschen Geschichte*, Frankfurt/M. 1947, S. 76-110.
- Borkenau, Franz: *Ende und Anfang. Von den Generationen der Hochkulturen und der Entstehung des Abendlandes*, Stuttgart 1984.
- Bourdieu, Pierre: *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*, in: *Archives Européennes de Sociologie*, 12/1971, Nr. 1, S. 3-21.
- Bourdieu, Pierre: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt/M. 1974.
- Brague, Rémi: *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt/M./New York 1993.
- Breton, André: *Die Manifeste des Surrealismus*, Reinbek 1993.

- Broca, Paul: Anthropologie, in: ders.: Memoires d'anthropologie, Paris 1871, S. 1-41. [221/222]
- Caillois, Roger: Illusions à rebours, in: La Nouvelle Revue Française, 4/1954, Nr. 24, S. 1010-1024 u. 5/1955, Nr. 25, S. 58-70.
- Canetti, Elias: Masse und Macht, Reinbek 1980.
- Cassirer, Ernst: Versuch über den Menschen. Eine Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt/M. 1990.
- Castoriadis, Cornelius: Notations sur le racisme, in: Connexions: Psychosociologie, Sciences Humaines, Nr. 48, 1987, S. 107-118.
- Certeau, Michel de: Das Schreiben der Geschichte, Frankfurt/M./New York 1991.
- Césaire, Aimé: Über den Kolonialismus, Berlin 1968.
- Clark, Terry N.: Die Durkheim-Schule und die Universität, in: Lepenies: Geschichte der Soziologie, Bd. 2, S. 157-205.
- Clarke, Simon: The Foundations of Structuralism. A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement, Sussex 1981.
- Clastres, Pierre: Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie, Frankfurt/M. 1976
- Clifford, James: The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art, Cambridge (Mass.)/London 1988.
- Clifford, James; George E. Marcus: Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley/Los Angeles/London 1986.
- Cohn, Bernard S.: History and Anthropology: The State of Play, in: Comparative Studies in Society and History, 22/1980, S. 198-221.
- Cole, Douglas: „The value of a person lies in his *Herzensbildung*.“ Franz Boas' Baffin Island Letter-Diary, 1883–1884, in: George W. Stocking, Jr. (Hg): Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork, Madison (Wis.) 1983, S. 13-52.
- Conry, Yvette: L'Introduction du darwinisme en France au XIX^e siècle, Paris 1974.
- Degérando, Joseph-Marie: Erwägungen über die verschiedenen Methoden der Beobachtung der wilden Völker, in: Moravia: Beobachtende Vernunft, S. 219-251.
- Deleuze, Gilles: Woran erkennt man den Strukturalismus?, Berlin 1992.
- Deleuze, Gilles; Félix Guattari: Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I, Frankfurt/M. ⁵1988.
- Derrida, Jacques: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: Lepenies/Ritter: Orte des Wilden Denkens, S. 387-412.
- Derrida, Jacques: Grammatologie, Frankfurt/M. ²1988.
- Dias, Nélia: Le Musée d'ethnographie du Trocadéro (1878–1908). Anthropologie et muséologie en France, Paris 1991.
- Doroszewski, Witold: Über die Beziehungen zwischen Soziologie und Linguistik, in: Hans Naumann (Hg.): Der moderne Strukturbegriff. Materialien zu seiner Entwicklung, Darmstadt 1973, S. 46-56.
- Duchet, Michèle: Anthropologie et histoire au siècle des lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot, Paris 1971.
- Duerr, Hans Peter: Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Frankfurt/M. 1985.
- Dumasy, Annegret: Restloses Erkennen. Die Diskussion über den Strukturalismus des Claude Lévi-Strauss in Frankreich, Berlin 1972.

- Durkheim, Emile: De la Définition des phénomènes religieux, in: L'Année sociologique, 2/1899, S. 1-29. [222/223]
- Durkheim, Emile: Der Dualismus der menschlichen Natur und seine sozialen Bedingungen, in: Friedrich Jonas (Hg.): Geschichte der Soziologie, Bd. 3, Reinbek 1969, S. 178-190
- Durkheim, Emile: Der Selbstmord, Frankfurt/M. ⁴1993.
- Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M. ³1984.
- Durkheim, Emile: Die Regeln der soziologischen Methode, Frankfurt/M. ²1991.
- Durkheim, Emile: Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft, Darmstadt/Neuwied 1981.
- Durkheim, Emile: La Prohibition de l'inceste, in: L'Année sociologique, 1/1898, S. 1-70.
- Durkheim, Emile: La Science positive de la morale en Allemagne, in: Revue de la France et de l'Etranger, 24/1887, S. 33-58, 113-142 u. 275-284.
- Durkheim, Emile: La Science sociale et l'action, Paris 1970.
- Durkheim, Emile: Préface à l'Année sociologique, 1/1898, S. I-VII.
- Durkheim, Emile: Préface à l'Année sociologique, 2/1899, S. I-VI.
- Durkheim, Emile: Schriften zur Soziologie der Erkenntnis, Frankfurt/M. 1993.
- Durkheim, Emile: Sociologie religieuse et théorie de la connaissance, in: Revue de métaphysique et de morale, 17/1909, Nr. 6, S. 733-758.
- Durkheim, Emile: Soziologie und Philosophie, Frankfurt/M. ²1985.
- Durkheim, Emile: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt/M. 1992.
- Dux, Günter: Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, Frankfurt/M. ³1990.
- Dux, Günter: Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter. Über den Ursprung der Ungleichheit zwischen Frau und Mann, Frankfurt/M. 1993.
- Dux, Günter: Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben. Die romantische Liebe nach dem Verlust der Welt, Frankfurt/M. 1994.
- Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 1. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Frankfurt/M. ¹⁰1985.
- Erdheim, Mario: Das Erdenken der Neuen Welt im 16. Jahrhundert. Entfremdung, Idealisierung und Verständnis, in: ders.: Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur, Frankfurt/M. ³1994, S. 29-56.
- Eßbach, Wolfgang: Der Umzug der Götter. Auf den Spuren der Religionskritik, in: Ästhetik und Kommunikation, 15/1985, Nr. 60, S. 101-111.
- Eßbach, Wolfgang: Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus. Eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx, Frankfurt/M. 1982.
- Eßbach, Wolfgang: Gemeinschaft – Rassismus – Biopolitik, in: Wolfgang Pircher (Hg.): Das Fremde – Der Gast, Wien 1993, S. 19-35.
- Evans-Pritchard, E.E.: Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande, Frankfurt/M. 1988.
- Fabian, Johannes: Time and the Other. How Anthropology Makes its Objects, New York 1983.

- Fink-Eitel, Hinrich: Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte, Hamburg 1994.
- Finkielkraut, Alain: Die Niederlage des Denkens, Reinbek 1989. [223/224]
- Fleischmann, Eugène: Claude Lévi-Strauss über den menschlichen Geist, in: Lepenies/Ritter: Orte des wilden Denkens, S. 77-109.
- Forster, Georg: Reise um die Welt, Frankfurt/M. 1983.
- Foucault, Michel: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, Frankfurt/M. 1988.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt/M. ⁷1988.
- Foucault, Michel: Einleitung, in: Ludwig Binswanger: Traum und Existenz, Bern/Berlin 1992, S. 7-93.
- Foucault, Michel: Psychologie und Geisteskrankheit, Frankfurt/M. ⁹1991.
- Foucault, Michel: Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte, Berlin 1986.
- Fox, Robin: Bedingungen sexueller Evolution, in: Philippe Arriès, André Béjin (Hg.): Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, Frankfurt/M. 1984, S. 9-24.
- Freud, Sigmund: Studienausgabe, 10 Bde. u. e. Ergänzungsbd., Frankfurt/M. 1966–1975.
- Freud, Sigmund; Josef Breuer: Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke, Bd. 1, London 1952, S. 81-98.
- Furet, François: Les Intellectuels français et le structuralisme, in: ders.: L'Atelier de l'histoire, Paris 1982, S. 37-52.
- Gadamer, Hans-Georg: Das Erbe Europas. Beiträge, Frankfurt/M. ³1995.
- Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. ³1994.
- Gennep, Arnold van: La Situation actuelle des enquêtes ethnographiques en France, in: Revue des idées, 1907, S. 314-322.
- Gennep, Arnold van: Les Formes élémentaires de la vie religieuse [Rezension], in: Mercure de France, 101/1913, Nr. 373, S. 389-391.
- Gobineau, Arthur de: Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen, Bd. 4, Stuttgart 1901.
- Goethe, Johann Wolfgang: Dichtung und Wahrheit, Frankfurt/M. 1965.
- Goody, Jack: The Domestication of the Savage Mind, Cambridge ²1978.
- Goody, Jack; Ian Watt: Konsequenzen der Literalität, in: Jack Goody (Hg.): Literalität in traditionellen Gesellschaften, Frankfurt/M. 1982, S. 45-104.
- Grathoff, Richard: Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung, Frankfurt/M. 1995.
- Green, André: Verwandtschaftsatom und ödipale Beziehungen, in: Claude Lévi-Strauss, Jean-Marie Benoist (Hg.): Identität. Ein interdisziplinäres Seminar, Stuttgart 1980, S. 76-101.
- Greenblatt, Stephen: Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker, Berlin 1994.
- Griaule, Marcel: L'Enquête orale en ethnographie, in: Revue philosophique de la France et de l'Etranger, 77/1952, S. 537-552.
- Griaule, Marcel: Méthode de l'ethnographie, Paris 1957.

- Griaule, Marcel: Schwarze Genesis. Ein afrikanischer Schöpfungsbericht, Frankfurt/M. 1980.
- Havelock, Eric A.: Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution, Weinheim 1990. [224/225]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt/M. 1986.
- Heise, Jens: Die erste und die zweite Sprache. Fragen einer allgemeinen Symboltheorie, in: Bernhard H.F. Taureck (Hg.): Psychoanalyse und Philosophie. Lacan in der Diskussion, Frankfurt/M. 1992, S. 60-81.
- Hénaff, Marcel: Chronologie, in: Magazine littéraire, Nr. 311, Juni 1993, S. 16-21.
- Hénaff, Marcel: Orientations bibliographiques, in: Magazine littéraire, Nr. 311, Juni 1993, S. 64f..
- Hertz, Robert: Saint-Besse, étude d'un culte aplectre, in: ders.: Sociologie religieuse et folklore, Paris 1970, S. 110-160.
- Hervé, Georges: Le Premier programme de l'anthropologie, in: Revue scientifiques, 47/1909, Nr. 12, S. 520-528.
- Hervé, Georges: Les Débuts de l'ethnographie, in: Revue de l'Ecole d'anthropologie de Paris, 19/1909, S. 345-366 u. 381-401.
- Huber, Georg: Sigmund Freud und Claude Lévi-Strauss. Zur anthropologischen Bedeutung der Theorie des Unbewußten, Wien 1986.
- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Hamburg ²1982.
- Hyde, Lewis: The Gift. Imagination and the Erotic Life of Property, New York 1983.
- Irigaray, Luce: Frauenmarkt, in: dies.: Das Geschlecht, das nicht eins ist, Berlin 1979, S. 177-198.
- Jakobson, Roman: Die eigenartige Zeichenstruktur des Phonems, in: ders.: Semiotik. Ausgewählte Texte 1919–1982, Frankfurt/M. 1992, S. 139-181.
- Jakobson, Roman: Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze, Frankfurt/M. ⁵1982.
- Jakobson, Roman: Leben und Sprechen. Ein Gespräch zwischen François Jacob, Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss und Philippe L'Héritier unter der Leitung von Michel Tréguer, in: ders.: Semiotik. Ausgewählte Texte 1919–1982, Frankfurt/M. 1992, S. 398-424.
- Jakobson, Roman: Linguistik und Poetik, in: ders.: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971, Frankfurt/M. ³1993, S. 83-121.
- Jakobson, Roman: Zwei Seiten der Sprache und zwei Typen aphatischer Störungen, in: ders., Morris Halle: Grundlagen der Sprache, Berlin 1960, S. 49-70.
- Jamin, Jean: Le Texte ethnographique: argument, in: Etudes rurales, 1985, Nr. 97/98, S. 13-24.
- Jauffret, Louis-François: Einführung in die „Mémoires“ der „Société des Observateurs de l'Homme“, in: Moravia: Beobachtende Vernunft, S. 209-219.
- Jung, Carl Gustav: Der Begriff des kollektiven Unbewußten, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 9/I. Die Archetypen des kollektiven Unbewußten, Olten/Freiburg, 1976, S. 56-66.

- Jung, Carl Gustav: Über das Unbewußte, in: ders: Gesammelte Werke, Bd. 10. Zivilisation im Übergang, Olten/Freiburg 1974, S 15-42.
- Jung, Carl Gustav: Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, in: ders: Gesammelte Werke, Bd. 9/I. Die Archetypen des kollektiven Unbewußten, Olten/Freiburg, 1976, S. 14-51.
- Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: ders.: Schriften zur Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1985, S. 21-39. [225/226]
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde., Frankfurt/M. ⁶1982.
- Karady, Victor: French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough, in: Journal of the Anthropological Society of Oxford, 12/1981, Nr. 3, S. 165-176.
- Karady, Victor: Le Problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française, in: Revue Française de Sociologie, 23/1982, S. 17-35.
- Karady, Victor: Naissance de l'ethnologie universitaire, in: L'Arc, Nr. 48 (Marcel Mauss), 1972, S. 33-40.
- Karady, Victor: Présentation de l'œuvre, in: Mauss: Œuvres, Bd. 1, S. I-LIII.
- Karady, Victor: Strategien und Vorgehensweisen der Durkheim-Schule im Bemühen um die Anerkennung der Soziologie, in: Lepenies: Geschichte der Soziologie, Bd. 2, S. 206-262.
- Karady, Victor: The Durkheimians in Academe. A reconsideration, in: Philippe Besnard (Hg.): The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French Sociology, Cambridge 1983, S. 71-89.
- Kardiner, Abram; Edward Preble: Wegbereiter der modernen Anthropologie, Frankfurt/M. 1974.
- Kerényi, Karl (Hg.): Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, Darmstadt ³1982.
- Keylor, William R.: Die Herausforderung von der Wissenschaft von der Gesellschaft, in: Lepenies: Geschichte der Soziologie, Bd. 3, S. 252-275.
- Kippenberg, Hans G.: Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, in: ders., Brigitte Luchesi (Hg.): Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt/M. 1987, S. 9-51.
- Kluckhohn, Clyde: Universal Categories of Culture, in: Alfred Louis Kroeber (Hg.): Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory, Chicago 1953, S. 507-523.
- Koeppling, Klaus-Peter: Authentizität als Selbstfindung durch den anderen: Ethnologie zwischen Engagement und Reflexion, zwischen Leben und Wissenschaft, in: Hans Peter Duerr (Hg.): Authentizität und Betrug in der Ethnologie, Frankfurt/M. 1987, S. 7-37.
- Kohl, Karl-Heinz: „Der Verdammte der Inseln“. Bronislaw Kaspar Malinowski (1884–1942), in: ders.: Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie, Frankfurt/M. 1987, S. 39-62.
- Kohl, Karl-Heinz: Abwehr und Verlangen. Das Problem des Eurozentrismus und die Geschichte der Ethnologie, in: ders.: Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie, Frankfurt/M. 1987, S. 123-142.
- Kohl, Karl-Heinz: Entzauberter Blick. Das Bild vom guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation, Berlin 1981.
- Kohl, Karl-Heinz: Exotik als Beruf. Erfahrung und Trauma der Ethnographie, Frankfurt/M./New York ²1986.
- Köhler, Wolfgang: Die Aufgabe der Gestaltpsychologie, Berlin/New York 1971.

- Lacan, Jacques: Der Individualmythos des Neurotikers, in: *Der Wunderblock*, 3/1980, Nr. 5/6, S. 50-68.
- Lacan, Jacques: *Schriften*, 3 Bde., Weinheim/Berlin ³1991–1994.
- Lang, Hermann: *Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. ²1993.
- Leach, Edmund R.: Claude Lévi-Strauss in the Garden of Eden. An Examination of Some Recent Development in the Analysis of Myth, in: E. Nelson Hayes, Tanya Hayes (Hg.): *Claude Lévi-Strauss. The Anthropologist as Hero*, Cambridge (Mass.) 1970, S. 47-60. [226/227]
- Leach, Edmund R.: *Lévi-Strauss*, London 1970.
- Leach, Edmund R.: The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism, in: Raymond Firth (Hg.): *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, New York 1957, S. 119-137.
- Leclerc, Gérard: *Anthropologie und Kolonialismus*, München 1973.
- Lefort, Claude: L'Echange et la lutte des hommes, in: *Les temps modernes*, 6/1951, Nr. 64, S. 1400-1417.
- Leiris, Michel: Die Besessenheit und ihre theatralischen Aspekte bei den Äthiopiern von Gondar, in: ders.: *Die eigene und die fremde Kultur*, S. 135-227.
- Leiris, Michel: *Die eigene und die fremde Kultur*, Frankfurt/M. 1985.
- Leiris, Michel: *Ethnographie und Kolonialismus*, in: ders.: *Die eigene und die fremde Kultur*, S. 53-71.
- Leiris, Michel: *Phantom Afrika. Tagebuch einer Expedition von Dakar nach Djibouti 1931–1933*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1985.
- Leiris, Michel: *Rasse und Zivilisation*, in: ders.: *Die eigene und die fremde Kultur*, S. 72-118.
- Lenclud, Gérard: *Anthropologie und Geschichtswissenschaft in Frankreich – gestern und heute*, in: Isac Chiva, Utz Jeggle (Hg.): *Deutsche Volkskunde – Französische Ethnologie. Zwei Standortbestimmungen*, Frankfurt/M./New York 1987, S. 68-104.
- Lepenies, Wolf (Hg.): *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, Bd. 2 u. 3, Frankfurt/M. 1981.
- Lepenies, Wolf: *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, Reinbek 1988.
- Lepenies, Wolf; Hans Henning Ritter (Hg.): *Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, Frankfurt/M. 1970.
- Lettens, Dirk: *Mystagogie et mystification. Evaluation de l'œuvre de Marcel Griaule*, Bujumbura 1971.
- Lévi-Strauss, Claude: *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt/M. ⁷1988.
- Lévi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken*, Frankfurt/M. ⁸1991.
- Lévi-Strauss, Claude: *Der Blick aus der Ferne*, München 1985.
- Lévi-Strauss, Claude: *Die eifersüchtige Töpferin*, Nördlingen 1987.
- Lévi-Strauss, Claude: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt/M. 1981.
- Lévi-Strauss, Claude: *Die Luchsgeschichte. Zwillingsmythologie in der Neuen Welt*, München 1993.
- Lévi-Strauss, Claude: Die Mathematik vom Menschen, in: *Kursbuch* 8, 1967, S. 176-188.
- Lévi-Strauss, Claude: Diogène couché, in: *Les temps modernes* 10/1955, Nr. 110, S. 1187-1220.

- Lévi-Strauss, Claude: Du Bon usage du structuralisme, in: Magazine littéraire, Nr. 311, Juni 1993, S. 29.
- Lévi-Strauss, Claude: Eingelöste Versprechen. Wortmeldungen aus dreißig Jahren, München 1985.
- Lévi-Strauss, Claude: Einleitung in das Werk von Marcel Mauss, in: Mauss: Soziologie und Anthropologie, Bd. 1, S. 7-41.
- Lévi-Strauss, Claude: Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud, in: Renaissance. Revue trimestrielle publiée par l'Ecole Libre des Hautes Etudes (New York), 1/1943, Nr. 1/2, S. 122-139.
- Lévi-Strauss, Claude: Histoire et ethnologie, in: Annales (ESC), 38/1983, S. 1217-1231. [227/228]
- Lévi-Strauss, Claude: La Crise moderne de l'anthropologie, in: Courrier de l'UNESCO, 14/1961, Nr. 11, S. 12-18.
- Lévi-Strauss, Claude: La Sociologie française, in: Georges Gurvitch, Wilbert E. Moore: La sociologie au XX^e siècle, Bd. 2. Les études sociologiques dans les différents pays, Paris 1947, S. 513-545.
- Lévi-Strauss, Claude: La Vie familiale et sociale des indiens Nambikwara, Paris 1948.
- Lévi-Strauss, Claude: Les Trois sources de la réflexion ethnologique, in: Revue de l'enseignement supérieur, 1960, S. 43-50.
- Lévi-Strauss, Claude: Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte, Frankfurt/M. ³1983.
- Lévi-Strauss, Claude: Mythologica IV. Der nackte Mensch, Frankfurt/M. ³1990.
- Lévi-Strauss, Claude: Mythos und Bedeutung. Vorträge, Frankfurt/M. ²1988.
- Lévi-Strauss, Claude: „Primitive“ und „Zivilisierte“. Nach Gesprächen aufgezeichnet von Georges Charbonnier, Zürich 1972.
- Lévi-Strauss, Claude: Sehen, Hören, Lesen, München 1995.
- Lévi-Strauss, Claude: Strukturele Anthropologie I, Frankfurt/M. ⁴1987.
- Lévi-Strauss, Claude: Strukturele Anthropologie II, Frankfurt/M. 1975.
- Lévi-Strauss, Claude: Sur les Rapports entre la mythologie et le rituel, in: Bulletin de la Société Française de Philosophie, 48/1956, séance du 26 mai 1956, S. 99-125.
- Lévi-Strauss, Claude: The Deduction of the Crane, in: Pierre Maranda, Elli Köngäs Maranda (Hg.): The Structural Analysis of Oral Tradition, Philadelphia 1971, S. 3-21
- Lévi-Strauss, Claude: Traurige Tropen, Frankfurt/M. ⁶1988.
- Lévi-Strauss, Claude; Cathérine Clément, Dominique-Antoine Grisoni: Autoportrait, in: Magazine Littéraire, Nr. 223, Oktober 1985, S. 18-25.
- Lévi-Strauss, Claude; Didier Eribon: Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen, Frankfurt/M. 1989.
- Lévy-Bruhl, Lucien: L'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris, in: Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires, 6/1925, Nr. 23/24, S. 233-236.
- Lichtenberg, Georg Christoph: Schriften und Briefe, Bd. 2. Sudelbücher II. Frankfurt/M. o.J..
- Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Hamburg ⁹1986.
- Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923.
- Lukes, Steven: Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study, New York 1973.

- Maffesoli, Michel: *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés des masses*, Paris 1988.
- Malinowski, Bronislaw: *Die Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*, Frankfurt/M. 1979.
- Malinowski, Bronislaw: *Ein Tagebuch im strikten Sinn des Wortes. Neuguinea 1914–1918*, Frankfurt/M. 1986.
- Malinowski, Bronislaw: *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Und andere Aufsätze*, Frankfurt/M. 1975.
- Malinowski, Bronislaw: *Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften*, Frankfurt/M. 1973.
- Malinowski, Bronislaw: *Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern*, Wien o.J. [228/229]
- Mamdani, Mahmood: *Politics and Class Formation in Uganda*, London/Nairobi/Lusaka/Ibadan 1976.
- Mann, Thomas: *Joseph und seine Brüder*, Bd. 3. *Joseph in Ägypten*, Frankfurt/M. 1991.
- Marquard, Odo: *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie‘ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in: ders.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1973, S. 122-144 u. 213-248.
- Mauss, Marcel: *Manuel d'ethnographie*, Paris 1967.
- Mauss, Marcel: *Œuvres*, 3 Bde., Paris 1968/69.
- Mauss, Marcel: *Soziologie und Anthropologie*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1989.
- Mead, Margaret: *Geschlecht und Temperament in drei primitiven Gesellschaften*, München 1970.
- Mead, Margaret: *Letters from the Field: 1925–1975*, New York 1977.
- Montaigne, Michel de: *Von den Cannibalen*, in: ders.: *Essays*, Bd. 1, Zürich 1992, S. 362-387.
- Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze*, Bd. 1, Tübingen 1951.
- Moravia, Sergio: *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*, München 1973.
- Morgenstern, Oskar: *Logistik und Sozialwissenschaften*, in: Ernst Topitsch (Hg.): *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln 1966, S. 315-336.
- Nagel, Hubert: *Lévi-Strauss als Leser Freuds*, in: Lepenies/Ritter: *Orte des wilden Denkens*, S. 225-305.
- Nancy, Jean-Luc: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart 1988.
- Needham, Rodney: *Introduction*, in: Emile Durkheim, Marcel Mauss: *Primitive Classification*, London 1963, S. VII-LXVIII.
- Oppitz, Michael: *Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1975.
- Oppitz, Michael: *Schwere Geburt. Schamanistische Praxis als transzendente Psychotherapie*, in: *Lettre international*, Herbst 1993, Heft 22, S. 87-92.
- Ozouf, Mona: *L'Invention de l'ethnographie française: le questionnaire de l'Académie celtique*, in: *Annales (ESC)*, 36/1981, Nr. 2, S. 210-230.
- Pagden, Anthony: *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge 1982.

- Piaget, Jean: Das Weltbild des Kindes, Stuttgart 1978.
- Pickering, W.S.F.: The Origins of Conceptual Thinking, in Durkheim: Social or Religious?, in: Stephen P. Turner (Hg.): Emile Durkheim. Sociologist and Moralizer, London/New York 1993, S. 52-70.
- Platon: Phaidros oder vom Schönen, München/Zürich ²1988.
- Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin 1975.
- Plessner, Helmuth: Mit anderen Augen, in: ders.: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart 1982, S. 164-182.
- Plessner, Helmuth: Soziale Rolle und menschliche Natur, in: ders.: Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie, Frankfurt/M. 1974, S. 23-35.
- Polanyi, Karl: The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen, Wien 1977. [229/230]
- Probst, Peter: Die Macht der Schrift. Zum ethnologischen Diskurs über eine populäre Denkfigur, in: Anthropos, 87/1992, S. 167-182.
- Propp, Vladimir: Morphologie des Märchens, München 1972.
- Raible, Wolfgang: Vom Text und seinen vielen Vätern oder: Hermeneutik als Korrelat der Schriftkultur, in: Aleida Assmann, Jan Assmann (Hg.): Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I, München 1983, S. 20-23.
- Reichler, Claude: Le Deuil du monde, in: Traverses, 1987, Nr. 41/42, S. 134-144.
- Rickert, Heinrich: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Stuttgart 1986.
- Ricœur, Paul: Struktur und Hermeneutik, in: ders.: Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, München 1973, S. 37-79.
- Rivet, Paul: Ce qu'est l'Ethnologie, in: Encyclopédie Française, Bd. VII. L'Espèce humaine, o.O. 1936, S. 7.06-1 - 7.08-16.
- Rohner, Ronald P. (Hg.): The Ethnography of Franz Boas. Letters and Diaries of Franz Boas written on the Northwest Coast from 1889 to 1931, Chicago/London 1969.
- Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, in: ders.: Kulturkritische und politische Schriften, Bd. 1, Berlin 1989, S. 185-315.
- Sahlins, Marshall: Inseln der Geschichte, Hamburg 1992.
- Sahlins, Marshall: Kultur und praktische Vernunft, Frankfurt/M. 1994.
- Sahlins, Marshall: Stone Age Economics, New York 1972.
- Sartre, Jean-Paul: Der Ekel, Stuttgart/Hamburg/Baden-Baden 1949.
- Sartre, Jean-Paul: Die Anthropologie, in: ders.: Mai '68 und die Folgen. Reden, Interviews, Aufsätze, Bd. 2, Reinbek 1975, S. 78-88.
- Sartre, Jean-Paul: Jean-Paul Sartre répond, in: L'Arc, 1966, Nr. 30 (Jean-Paul Sartre), S. 87-96.
- Sartre, Jean-Paul: Kritik der dialektischen Vernunft, Bd. 1. Theorie der gesellschaftlichen Praxis, Reinbek ³1980.
- Sartre, Jean-Paul: Marxismus und Existentialismus, Reinbek 1964.
- Sartre, Jean-Paul: Materialismus und Revolution, in: ders.: Drei Essays, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1983, S. 52-107.
- Sartre, Jean-Paul: Vorwort, in: Frantz Fanon: Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt/M. ⁴1989, S. 7-27.

- Saussure, Ferdinand de: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin ²1967.
- Schlesier, Renate: Der bannende Blick des Flaneurs im Garten der Mythen: Promenaden mit Claude Lévi-Strauss, in: dies.: Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800, Frankfurt/M. 1994, S. 243-266.
- Schoch, Bruno: Marxismus in Frankreich seit 1945, Frankfurt/M./New York 1980.
- Sebag, Lucien: Marxismus und Strukturalismus, Frankfurt/M. 1970.
- Simiand, François: Méthode historique et science sociale. Etude critique d'après les ouvrages récents de M. Lacombe et de M. Seignobos, in: ders.: Méthode historique et sciences sociales, Paris 1987, S. 113-169.
- Šklovskij, Viktor: Der Zusammenhang zwischen den Verfahren der Sujetführung und den allgemeinen Stilverfahren, in: Jurij Striedter (Hg.): Russischer Formalismus. Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa, München ²1972, S. 37-121.
- Sperber, Dan: Das Wissen des Ethnologen, Frankfurt/M./New York 1989. [230/231]
- Stagl, Justin: Die Reisen als Kunst und Wissenschaft (16.-18. Jahrhundert), in: Zeitschrift für Ethnologie, 108/1983, S. 15-32.
- Stagl, Justin: Feldforschung als Ideologie, in: Hans Fischer (Hg.): Feldforschungen. Berichte zur Einführung in Probleme und Methoden, Berlin 1985, S. 289-310.
- Stagl, Justin: Malinowskis Paradigma, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion, Berlin ²1993, S. 93-105.
- Starobinski, Jean: Gute Gaben, schlimme Gaben. Zur Ambivalenz sozialer Gesten, Frankfurt/M. 1994.
- Stocking, George W., Jr.: From Physics to Ethnology. Franz Boas' Arctic Expedition as a Problem in the Historiography of the Behavioral Sciences, in: Journal of the History of the Behavioral Sciences, 1/1965, S. 53-66.
- Stocking, George W., Jr.: The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski, in: ders.: Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork, Madison (Wis.) 1983, S. 70-120.
- Summer, William Graham: Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals, New York ²1959.
- Tenbruck, Friedrich H.: Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen, Graz/Köln/Wien 1984.
- Tenbruck, Friedrich H.: Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geiste der Soziologie, in: Zeitschrift für Soziologie, 10/1981, S. 333-350.
- Tenbruck, Friedrich H.: Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?, in: Joachim Matthes (Hg.): Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs (= Soziale Welt, Sonderbd. 8), Göttingen 1992, S. 13-35.
- Tiryakian, E.A.: L'Ecole durkheimienne à la recherche de la société perdue: La sociologie naissante et son milieu culturel, in: Cahiers Internationaux de Sociologie, 66/1979, S. 97-114.
- Todorov, Tzvetan: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt/M. ⁵1992.
- Todorov, Tzvetan: Lévi-Strauss entre universalisme et relativisme, in: Le Débat, Nr. 42, November/Dezember 1986, S. 173-192.
- Trubetzkoy, Nikolai: Die moderne Phonologie, in: Hans Naumann (Hg.): Der moderne Strukturbegriff. Materialien zu seiner Entwicklung, Darmstadt 1973, S. 57-80.

- Türcke, Christoph: Die Inflation des Rassismus, in: *Konkret*, Nr. 8, 1993, S. 35-41.
- Valéry, Paul: Die Krise des Geistes, in: ders.: *Werke*, Bd. 7. Zur Zeitgeschichte und Politik, Frankfurt/M. 1995, S. 26-54.
- Vogt, Paul W.: Über den Nutzen des Studiums primitiver Gesellschaften. Eine Anmerkung zur Durkheim-Schule 1880–1940, in: *Lepénies: Geschichte der Soziologie*, Bd. 3, S. 276-297.
- Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1987.
- Wax, Rosalie: *Doing Fieldwork. Warning and Advice*, Chicago 1971.
- Weber, Samuel M.: Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Entstellung der Psychoanalyse, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1978.
- Weinberger, Eliot: Die Kamera-Menschen. Eine Genealogie des ethnographischen Blicks, in: *Lettre internationale*, Heft 28, Frühling 1995, S. 62-69. [231/232]
- Weisenbacher, Uwe: *Moderne Subjekte zwischen Mythos und Aufklärung. Differenz und offene Rekonstruktion*, Pfaffenweiler 1993.
- Welz, Frank: *Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Opladen 1996.
- White, Hayden: *The Burden of History*, in: ders.: *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore 1978, S. 27-50.
- White, Leslie: *The Science of Culture*, New York 1949.
- Wiener, Norbert: *The Human Use of Human Beings*, New York 1954.
- Zonabend, Françoise: *La Mémoire longue*, Paris 1980.