

Joachim Söder-Mahlmann

"Jenes Leben das einzig lohnt gelebt zu werden"

*Claude Lévi-Strauss und das 'Wilde Denken' **

In den frühen 60er Jahren des vergangenen Jahrhundert schien in Paris eine Revolution stattzufinden; keine politische allerdings, sondern eine wissenschaftliche Umwälzung. Der mit dem Werk und der Person des Anthropologen Claude Lévi-Strauss identifizierte "Strukturalismus" eröffnete vermeintlich einen radikal neuen Blick auf den Menschen, die Geschichte und die Gesellschaft. Die damals vor allem in Frankreich intensiv geführten Debatten über "Struktur" und "Geschichte" sind heute weitgehend vergessen; und rückblickend ist nur noch schwer nachzuvollziehen, daß "der Strukturalismus" damals ein derart großes öffentliches Interesse erregen konnte. Einer der Gründe hierfür mag darin gelegen haben, daß das Werk von Claude Lévi-Strauss jenseits aller intellektuellen Moden ein nachhaltiges und äußerst vielschichtiges Faszinosum darstellt – ein Werk, dessen tatsächliche Bedeutung in den Debatten möglicherweise eher verschleiert denn angemessen gewürdigt wurde.

Ich will deshalb im folgenden nicht die in den vergangenen Jahrzehnten über den Strukturalismus geführten Diskussionen nachzeichnen¹ sondern das Werk von Claude Lévi-Strauss, seine zentralen Fragestellungen, methodischen Prämissen, Gegenstände und Schlußfolgerungen rekapitulieren. Ich werde zunächst darstellen, wie Lévi-Strauss sein wissenschaftliches Programm in enger Anlehnung an die von Ferdinand de Saussure begründete strukturelle Linguistik formuliert; dieses Programm auf Verwandtschafts- und Klassifikationssysteme "primitiver" Kulturen und schließlich auf die Analyse von Mythologien anwendet. Anschließend werde ich auf die Beschränkungen von Lévi-Strauss Ansatz, aber auch auf den bleibenden Wert seiner Arbeiten eingehen.

1 Eine wissenschaftliche Revolution?

(a) Die Lehren der Linguistik

Claude Lévi-Strauss studierte 1927 bis 1932 Rechtswissenschaften und Soziologie in Paris. 1934 bis 1938 war er Professor für Soziologie an der Universität von São Paulo, was ihm die Gelegenheit verschaffte, bei den indianischen Ureinwohnern des Landes einige kürzere Feldstudien durchzuführen. 1941 mußte er wegen seiner jüdischen Herkunft vor den deutschen Besatzern aus Frankreich fliehen und emigrierte in die USA, wo er 1942 bis 1945 an der New School for Social Research lehrte. Später sagte Lévi-Strauss über seine New Yorker Zeit: »Alles, was ich weiß, habe ich damals in den USA gelernt, als ich jeden Tag die Hälfte meiner Zeit in der New York Public Library verbrachte und bei Jakobson entdeckte, was Linguistik ist und somit auch, was strukturelle Analyse ist. Es ist ein Abschnitt in meinem Leben, dem ich alles verdanke.« (1979: 273) Die Bekanntschaft mit Roman Jakobson war in der Tat außerordentlich folgenschwer, und Lévi-Strauss verfaßte bereits 1945 für die Zeitschrift *Word* jene Sätze, die den programmatischen Ausgangspunkt seines Unterfangens markieren: »Die Sprachwissenschaft nimmt im Gesamtzusammenhang der Sozialwissenschaften, zu denen sie unbe-

* Anlässlich des 100. Geburtstags von Claude Lévi-Strauss im Colloquium "Transformation Studies" der Leibniz-Universität Hannover am 5. Januar 2009 gehaltener Vortrag.

¹ Diese wurden von François Dosse (1991/1992) ausgezeichnet dokumentiert, vgl. auch die in dem von Lévi-Strauss selbst herausgegebenen Band "Mythos und Bedeutung" (1980) enthaltenen Diskussionsprotokolle.

streitbar gehört, einen besonderen Platz ein: sie ist nicht eine Sozialwissenschaft wie die anderen, sondern diejenige, die bei weitem die größten Fortschritte erzielt hat; die einzige zweifellos, die den Namen Wissenschaft verdient, die gleichzeitig eine positive Methode formuliert hat und das Wesen der ihrer Analyse unterzogenen Tatsachen kennt.« (1951: 43) Deshalb müsse der Soziologe, der den Fortschritt seiner Disziplin zu befördern sucht, sich an der Linguistik orientieren.²

Diese Prämisse bezieht sich allerdings ausschließlich auf die von Ferdinand de Saussure in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg begründete strukturelle Linguistik und die daraus hervorgegangene, von Nikolai Trubetzkoi und Roman Jakobson (der sog. "Prager Schule") ausgearbeitete Phonologie.³ Lévi-Strauss entlehnte bei diesen Autoren folgende Konzepte und Prämissen:

1. Die Sprache ist ein System aus Zeichen, die für sich genommen bedeutungslos sind und ihre Bedeutung erst in Bezug aufeinander erhalten.
2. Die innere Struktur der Sprache ist durch paradigmatische und syntagmatische Beziehungen zwischen den bedeutungstragenden Elementen, d.h. den Zeichen bestimmt.
3. Die bedeutungstragenden Elemente setzen sich aus einer begrenzten Anzahl aus Phonemen zusammen, die wiederum mittels einer binären Kodierung als Kombination einer geringen Zahl von lautlichen Merkmalen dargestellt werden können.

Bezogen auf den letzten Punkt formulierte er ebenfalls bereits 1945 einen Satz, der ihm in den folgenden Jahrzehnten als methodische Anleitung diente: »Die Phonologie muß für die Sozialwissenschaft die gleiche Rolle des Erneuerers spielen wie zum Beispiel die Kernphysik für die Gesamtheit der exakten Wissenschaften.« (Ibid.: 45)⁴

Die Bezeichnung "strukturelle Anthropologie" ist also Programm, sowohl in methodischer Hinsicht als auch in Bezug auf den Anspruch; tatsächlich beabsichtigt Lévi-Strauss nicht geringeres, als mittels Übernahme linguistischer Prämissen und Methoden so etwas wie eine "kopernikanische Wende" in den Sozialwissenschaften einzuleiten, wie auch die folgende Einschätzung der Errungenschaften der Sprachwissenschaft und ihres Status deutlich macht:

»Zwischen 1870 und 1920 sind zwei grundlegende Ideen in dieses Gebiet eingedrungen: einmal, daß die Sprache aus un stetigen Elementen, den Phonemen, besteht, und zum anderen, daß die linguistische Analyse es erlaubt, Systeme aufzuspüren, das heißt Gesamtheiten, die von irgendeinem inneren Gesetz der Kohärenz gelenkt werden, so daß irgendwo auftretende Änderungen notwendig andere nach sich ziehen, die somit berechenbar sind. Diese Prinzipien haben die strukturelle Linguistik ins Leben gerufen. Sie stützt sich auf den un stetigen Charakter der mikroskopischen Elemente der Sprache, der Phoneme, um sie zu identifizieren und um die Gesetze ihrer Wechselwirkung zu bestimmen. Diese Gesetze weisen einen Grad von Strenge auf, der durchaus dem der Korrelationsgesetze vergleichbar ist, wie man ihn in den exakten und Naturwissenschaften begegnet.« (1955b: 177)

Die Fundierung des Anspruchs, eine bislang vermeintlich "vorwissenschaftliche" Ethnologie in eine "wahre" Wissenschaft zu transformieren, durchzieht Lévi-Strauss' frühe Schrif-

² Im übrigen habe Marcel Mauss, bereits im Jahre 1925 einer ähnlichen Überzeugung Ausdruck verlieh: »Die Soziologie wäre ganz gewiß weiter, wenn sie überall nach dem Muster der Sprachwissenschaft vorgegangen wäre.« (nach Ibid.)

³ Lévi-Strauss war allerdings mitnichten der erste Anthropologe, der sich mit dem Topos "Sprache und Kultur" befaßte, hier sind insbesondere Alfred Kroeber, Edward Sapir und Benjamin Lee Whorf zu erwähnen.

⁴ Die Situation des Mythologen sei vergleichbar mit der »des Sprachforschers einer vorwissenschaftlichen Epoche« (1955a: 229)

ten wie ein roter Faden. In einem 1951 im *American Anthropologist* erschienenen Aufsatz mit dem Titel *Language and the Analysis of Social Laws* bezieht er sich auf Norbert Wieners drei Jahre zuvor erschienenen Buch *Kybernetik* (das den Untertitel *Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine* trägt). Wiener fragt am Ende des Buches, ob es in der unmittelbaren Zukunft möglich wäre, »die Methoden der Naturwissenschaften [...] auf die Gebiete der Anthropologie, Soziologie und Volkswirtschaft auszudehnen, in der Hoffnung, einen ähnlichen Erfolg auf den sozialen Gebieten zu erreichen.« (Wiener 1948: 233) Wiener verneint die Möglichkeit, primär aus zwei Gründen: Zunächst sei die Interdependenz zwischen der Wissenschaft und ihrem Gegenstand zu groß, andererseits »müssen wir in den sozialen Wissenschaften mit kurzen statistischen Abläufen umgehen, und wir können auch nicht sicher sein, daß ein beträchtlicher Teil dessen, was wir beobachten, kein künstliches Erzeugnis unserer eigenen Schöpfungen ist« – d.h. nicht das Ergebnis eherner Gesetze und damit kein Gegenstand von "Wissenschaft" (Ibid.: 235).

Lévi-Strauss bezeichnet Wieners Einschätzung als unwiderlegbar, solange sie sich auf "klassische" Sozialwissenschaft beziehe. Doch auf wenigstens einem Gebiet verliere sie an Gewicht: »In der Sprachwissenschaft, ganz besonders in der strukturalen Sprachwissenschaft – vor allem vom Standpunkt der Phonologie aus – scheint es, daß die Bedingungen, die er für eine mathematische Untersuchung stellt, gegeben sind. [...] Unter den sozialen Phänomenen zeigt [die Sprache] am deutlichsten die beiden grundlegenden Charakterzüge, die eine wissenschaftliche Untersuchung ermöglichen.« (Lévi-Strauss 1951: 69) Aus dem Faktum, daß fast alle sprachliche Verhaltensweisen auf der Ebene des "unbewußten" Denkens liegen, folgert Lévi-Strauss zudem: »In der Sprachwissenschaft darf man also behaupten, kann der Einfluß des Beobachters auf das beobachtete Objekt übergangen werden: das Phänomen verändert sich nicht dadurch, daß der Beobachter es wahrnimmt.« (Ibid.: 70) Zweitens existiere die Schrift schon sehr lange, und stelle die von Wiener geforderten hinreichend langen statistischen Reihen zur Verfügung. Nachdem er diese Feststellungen getroffen (und auf die Möglichkeit, Sprache mit Hilfe der "modernen Rechenmaschinen" zu analysieren, hingewiesen) hat, skizziert er das Programm strukturalen Anthropologie folgendermaßen:

»Von allen sozialen Phänomenen scheint heute allein die Sprache für eine wirkliche wissenschaftliche Untersuchung geeignet zu sein, die die Art und Weise, wie sie sich gebildet hat, erklärt, und bestimmte Modalitäten ihrer weiteren Entwicklung voraussieht. Diese Ergebnisse sind dank der Phonologie erzielt worden, und zwar in dem Maße, wie sie es verstanden hat, über die immer oberflächlichen bewußten und historischen Bekundungen hinaus objektive Realitäten zu erreichen. Diese bestehen aus Bezugssystemen, die wiederum das Ergebnis der unbewußten Tätigkeit des Geistes sind. So stellt sich das Problem: kann eine solche Reduktion für andere soziale Erscheinungen vorgenommen werden? Wenn ja, würde die gleiche Methode zu gleichen Ergebnissen führen?« (1951: 71f.)

Dieses Programm war tatsächlich in gewissen Hinsicht von Saussure vorgezeichnet worden: Insofern es Aufgabe der Ethnologie ist, die Modi fremder Kulturen, deren "Denken" zu verstehen bzw. in unsere Termini zu übersetzen und darüber Vergleichbarkeit herzustellen, muß die Beschäftigung mit den Zeichen, den Ausdrucksmitteln der Kulturen, im Mittelpunkt des Unterfangens stehen. Im Grunde ist dieser Bereich der Ethnologie Teil der Semiotik, jener allgemeinen Wissenschaft von den Zeichen, in welche Saussure seine Betrachtungen einmünden lassen wollte: »So wird man nicht nur das Problem der Sprache klären, sondern auch Riten, Bräuche usw. werden in anderem Licht erscheinen, wenn man sie als Zeichen betrachtet, und man wird es als notwendig empfinden, sie in die Semiologie einzuordnen und sie durch die Gesetze dieser Wissenschaft zu erklären.« (Saussure 1915:

170) Die Phoneme, Morpheme, Semanteme der Sprache sind als Elemente aus sich heraus bedeutungslos, sie gewinnen die Bedeutung nur innerhalb des Systems d.h. der "Struktur", die sie bilden und in die sie eingebettet sind und in der sie einen "Wert" besitzen, der sich aus ihrer Differenz bzw. Opposition generiert.

Der Begriff der Struktur ist in diesem Ansatz *zunächst* eine methodologische Hypothese, die, wie Umberto Eco schreibt, »es ermöglicht, auf einheitliche Art über verschiedene Phänomene zu sprechen: eine Erfordernis, die besonders bei einem semiotischen Ansatz empfunden wird, wo es sich darum handelt, die disparatesten Aspekte der Kultur auf ein einziges Kommunikationsmodell zu reduzieren.« (Eco 1968: 359) Der Strukturbegriff steht dabei vermittelnd zwischen "Modell" und "System"; für Lévi-Strauss heißt das: »Die *sozialen Beziehungen* sind das Rohmaterial, das zum Bau der Modelle verwendet wird, die dann die *soziale Struktur* erkennen lassen.« (Lévi-Strauss 1952b: 301) Diese Struktur ist aber keinesfalls die »Gesamtheit der in einer gegebenen Gesellschaft beobachtbaren Beziehungen«, sie ist viel mehr die diesen zugrundeliegende ("unbewußte") Realität: Während der Begriff *strukturell* Muster und Arrangements bezeichnet, die der direkten Wahrnehmung zugänglich sind, bezeichnet *strukturell* »jede Anordnung, die in den Sprachen und menschlichen Zeichensystemen Bedeutung hervorbringt... Im Gegensatz zum Strukturellen kann das Strukturelle nicht unmittelbar wahrgenommen oder erklärt werden.« (Fages 1968: 10) Lévi-Strauss selbst definiert den Strukturbegriff folgendermaßen:

»Erstens zeigt eine Struktur Systemcharakter. Sie besteht aus Elementen, die so angeordnet sind, daß die Veränderung eines von ihnen die Veränderung aller übrigen nach sich zieht. Zweitens gehört jedes Modell zu einer Gruppe von Umwandlungen, deren jede einem Modell ein und der selben Familie entspricht, so daß das Ganze dieser Umwandlungen eine Gruppe von Modellen bildet.⁵ Drittens erlauben die genannten Eigenschaften vorauszusagen, wie das Modell bei einer Veränderung eines seiner Elemente reagieren wird. Und letztlich muß das Modell so gebaut sein, daß es allen festgestellten Tatsachen Rechnung tragen kann.« (1952b: 302)

Die Definition erlaubt ein wenig besser, das Verfahren zu begreifen, welches Umberto Eco folgendermaßen beschreibt: »Von den ersten Versuchen der linguistischen Wissenschaften an bis zu den Untersuchungen von Lévi-Strauss über die Verwandtschaftssysteme tritt das strukturelle Modell auf, um verschiedene Erfahrungen auf eine homogene Betrachtungsweise zurückzuführen. In dieser Hinsicht stellt sich das Modell als *Operationsverfahren* dar, als einzig mögliche Art, die lebendige Erfahrung verschiedener Gegenstände auf eine homogene Betrachtungsweise zu reduzieren.« (Eco 1968: 361)

(b) *Sprache und Verwandtschaft*

Der erste Gegenstand, auf den Lévi-Strauss die der strukturalen Linguistik entlehnten methodischen Prämissen anwendet, sind die Heiratsregeln und Verwandtschaftsbeziehungen in segmentären, d.h. in exogame Abstammungsgruppen wie Clans oder Lineages gegliederte Gesellschaften. Als Lévi-Strauss begann, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen, war bereits lange bekannt, daß die soziale Ordnung in den sog. "primitiven" Gesellschaften vor allem in Verwandtschaftsbeziehungen gründet, d.h. Eheschließungen und den aus diesen resultierenden Verpflichtungen. Lévi-Strauss' Vorhaben besteht vor allem darin, das vorhandene Material zu ordnen und theoretisch zu fundieren, d.h. die der zuweilen verwirrenden Vielfalt der Erscheinungen zugrundeliegenden Gesetzmäßigkeiten und Ordnungsprinzipien zu identifizieren. Seine Hypothese,

⁵ Die einzelnen Ausprägungen des Verwandtschaftsatom stehen zum Beispiel im Transformationsverhältnis zueinander und bilden damit eine solche "Gruppe von Umwandlungen".

wonach »die Verwandtschafterscheinungen ... in einer *anderen Ordnung der Wirklichkeit* Phänomene vom *gleichen Typus* wie die sprachlichen« sind (1945a: 46), stützt sich zunächst direkt auf die Phonologie:

»Wie die Phoneme sind die Verwandtschaftsbeziehungen Bedeutungselemente, wie diese bekommen sie ihre Bedeutung nur unter der Bedingung, daß sie sich in Systeme eingliedern; die "Verwandtschaftssysteme" werden wie die "phonologischen Systeme" durch den Geist auf der Stufe des unbewußten Denkens gebildet; schließlich läßt die Wiederholung von Verwandtschaftsformen, Heiratsregeln und gleichermaßen vorgeschriebenen Verhaltensweisen bei bestimmten Verwandtschaftstypen usw. in weit auseinanderliegenden Gebieten und sehr unterschiedlichen Gesellschaften vermuten, daß die beobachteten Phänomene sich in dem einen wie in dem anderen Falle aus dem Spiel allgemeiner, aber verborgener Gesetze ergeben.« (Ibid.)

Von der Hoffnung erfüllt, »zu einem Katalog unbewußter Möglichkeiten zu kommen, von denen es nicht beliebig viele gibt.« (Lévi-Strauss 1949: 38), tut Lévi-Strauss zunächst nichts anderes, als die konstitutiven Elemente unterschiedlichster Verwandtschaftssysteme zu identifizieren, isolieren und sie anschließend wieder zueinander in Beziehung zu setzen. Natürlich kann man nicht einfach Verfahren zur Phonemanalyse auf soziale und kulturelle Komplexe übertragen, was Lévi-Strauss wiederholt betont. Auf die Verwandtschaftsbeziehungen gemünzt heißt das, daß diese nicht nur eine "soziologische Existenz" haben: »Sie sind auch Elemente der gesprochenen Sprache [...] Die Sprachwissenschaft lehrt aber gerade, daß die phonologische Analyse keinen direkten Einfluß auf die Worte hat, sondern nur auf die vorher in Phoneme zerlegten Wörter.« (Lévi-Strauss 1945a: 49) Es gilt also, im Bereich der Verwandtschaft ein kleinstes konstitutives Element zu finden, das dem Phonem äquivalent ist, um die Analyse übertragen zu können.

Dieses konstitutive Element ist nicht etwa die Kernfamilie: Vater, Mutter, Kinder sondern das sog. *Verwandtschaftsatom* (Abb.1). Bei dessen Konstruktion rekurriert Lévi-Strauss zum einen auf die zentrale Rolle des Mutterbruders (*avunkulus*) in vielen Gesellschaften: Die Kernfamilie kann nicht kleinstes Element der Verwandtschaftssysteme sein, da aufgrund der Universalität des Inzesttabus immer wenigstens ein Angehöriger einer anderen Abstammungsgruppe einbezogen werden muß. Man kann es auch anders formulieren: um wirklich wie ein Atom zu funktionieren, welches zur Bildung größerer Einheiten fähig ist, muß das Verwandtschaftselement über eines seiner Teile "offen", d.h. bindungsfähig sein.⁶

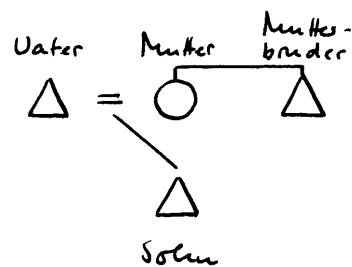


Abb.1: Verwandtschaftsatom

⁶ Lévi-Strauss rekurriert in diesem Zusammenhang auf die Rolle, welche die "Haltungen" neben den Benennungen in Verwandtschaftssystemen spielen, denn nur auf die Haltungen bezogen kann der Begriff der Opposition hier Sinn machen. »Was man allgemein "Verwandtschaftssystem" nennt, deckt ... zwei verschiedene Wirklichkeitsordnungen. Es gibt zunächst Ausdrücke, in denen die verschiedenen Typen von Familienbeziehungen zum Ausdruck kommen. Aber die Verwandtschaft drückt sich nicht nur in einer Nomenklatur aus: die Individuen oder die Klassen von Individuen, die die Ausdrücke verwenden, fühlen sich (oder fühlen sich nicht, je nachdem) gegenseitig zu einer bestimmten Haltung verpflichtet: Achtung oder Vertraulichkeit, Recht oder Pflicht, Zuneigung oder Abneigung. So gibt es neben dem, was wir das Benennungssystem nennen wollen ... ein anderes System gleichfalls psychologischer und sozialer Natur, das wir als Haltungssystem bezeichnen wollen.« (Ibid.: 50f.) Zwischen den Elementen des Verwandtschaftsatoms: Bruder (der Mutter), Mutter, Vater und Sohn sind demzufolge nur vier Beziehungen und die mit ihnen verbundenen Haltungen re-

Dieses Elementarteilchen ist Lévi-Strauss zufolge »die einfachste Verwandtschaftsstruktur, die denkbar ist, und die es überhaupt geben kann.« (Ibid.: 61) Sie ist ursprünglich und unreduzierbar. »Es gibt keine Existenz, die außerhalb der fundamentalen Forderungen seiner Struktur gedacht oder gegeben sein kann, und andererseits ist es das einzige Baumaterial der komplexen Systeme.« (Ibid.: 63) Damit entspräche das Verwandtschaftsatom tatsächlich dem Phonem als "Sprachatom", und wie dieses ist es durch eine Anzahl notwendiger Beziehungen zwischen den einzelnen Strukturelementen konstituiert.

Im einem zweiten Schritt der Zusammenführung von Sprache und Verwandtschaft steht bei Lévi-Strauss der Kommunikationsaspekt von Sprache im Vordergrund: Wenn Verwandtschaftssysteme Phänomene vom gleichen Typus wie die sprachlichen sind, müssen sie folglich dem gleichen Zweck dienen: »Das ethnologische Problem ist ... in letzter Instanz ein Problem der Kommunikation.« (Lévi-Strauss 1950: 25). Und so werden denn auch Lévi-Strauss zufolge die Frauen im Akt der Eheschließung wie sprachliche Zeichen ausgetauscht, was heißt: kommuniziert. Der Inzest hingegen verweigert die Kommunikation, und stellt damit die Gesellschaft als solche in Frage. Auf diese Schlußfolgerungen laufen die *elementaren Strukturen der Verwandtschaft* hinaus: Am Urgrund der Gesellschaft steht der durch das universelle Inzesttabu erzwungene Frauentausch, ein Tausch von Signifikanten, die in gewichtigem Sinn nicht sie selbst sind sondern, bezeichnende Symbole.⁷

Lévi-Strauss' erste größere Publikation, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* von 1949⁸ wird von diesen beiden der Linguistik entlehnten Grundmotiven bestimmt, einer Art "Atomismus" auf der einen Seite, der versucht, die komplexen und vielschichtigen realen Verwandtschaftssysteme auf die kleinstmögliche Anzahl konstitutiver Elemente zu reduzieren, und auf der anderen Seite der Idee, alle gesellschaftlichen Phänomene unter dem Aspekt der Kommunikation betrachten bzw. sie hierauf zurückbinden zu können. Aber, und das ist an dieser Stelle bereits zu betonen, Lévi-Strauss gesamtes Œuvre lotet diese Aspekte eher aus als daß es sie zu einem homogenen Ganzen zusammenführt, seine Bücher sind eher explorativ als definitiv.

levant: Bruder/Schwester, Mann/Frau, Vater/Sohn, Onkel mütterlicherseits/Sohn der Schwester. Je nachdem, ob sie sich tendenziell "positiv" oder "negativ" gestalten, kann die Beziehung mit "+" oder "-" markiert werden. Die Beziehungen zwischen Bruder und Schwester werden durch ein strenges Tabu beherrscht, während Mann und Frau einander zärtlich zugetan sind. Vater und Sohn pflegen eine vertrauliche Beziehung, während ein ausgesprochener Antagonismus zwischen Sohn und Mutterbruder herrscht. In anderen Kulturen existieren andere Muster (vgl. Ibid.: 56ff.), die Kombinationsmöglichkeiten innerhalb des Verwandtschaftsatoms sind aber, wie die empirische Untersuchung zeigt, begrenzt. Die Struktur des Verwandtschaftsatoms ruht also auf vier Gliedern, »die untereinander durch zwei aufeinander bezogene Gegensatzpaare zusammengehalten werden, und zwar so, daß in jeder der beiden betreffenden Generationen immer eine positive und eine negative Beziehung besteht.

⁷ Der "Frauentausch" wird komplementiert durch den Austausch von Gütern, in der Regel Nahrung, zwischen den Segmenten entlang der Heiratsbände. »Der Austausch der Frauen und der Austausch der Nahrung sind Mittel, die gegenseitige Durchdringung der sozialen Gruppen zu gewährleisten oder diese Durchdringung offenkundig zu machen. Da es sich um Verfahren desselben Typs handelt (die übrigens allgemein als zwei Aspekte desselben Verfahrens aufgefaßt werden), ist es verständlich, daß sie je nachdem entweder gleichzeitig vorhanden sein und ihre Wirkungen (beide im Bereich des Realen, oder das eine im Bereich des Realen und das andere im Bereich des Symbolischen) kumulieren können oder daß sie abwechselnd vorhanden sind, wobei dann nur ein Verfahren die Gesamtlast der Funktion trägt oder die Last, diese auf symbolische Weise darzustellen, wenn sie auf andere Weise erfüllt wird, wie das auch geschehen kann, wenn keines der beiden Verfahren vorhanden ist.« (1962b: 130) Ich habe dieses (unnötige) Konzept an anderer Stelle ausführlich kritisiert (Söder-Mahlmann 2004: 75ff.), vgl. auch die diesbezüglichen Auslassungen von Maurice Godelier (1993: 1196ff.).

⁸ Der Titel ist eine direkte Referenz an Émile Durkheims *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, es sind vor allem die Themen und Ansätze der Soziologie von Durkheim und Marcel Mauss, die Lévi-Strauss' Anknüpfungspunkt bilden und die er mit Hilfe der Sprachwissenschaft zu "revolutionieren" gedenkt.

(c) *Totemismus und "wildes Denken"*

In einer zweiten Phase seines Werks untersucht Lévi-Strauss magisch-totemistische Anschauungen bzw. die Klassifikationssysteme schriftloser Kulturen. In *Das Ende des Totemismus* kritisiert er unter Bezug auf die Einsicht Saussures, daß die Elemente der Sprache ihren Wert nur innerhalb des Systems gewinnen, die zu dem Zeitpunkt vorliegenden Ansätze zu Erklärung des sog. Totemismus, d.h. der Zuordnung von Tieren oder Pflanzen zu exogamen Abstammungsgruppen ("Clan der Biber, "Clan der Bären" usw.). Das theoretische Konzept war bereits 1869 von J.F. McLennan (in *The Worship of Animals and Plants*) konzipiert worden und bezog sich auf »Fetischismus plus Exogamie plus matrilinearer Abstammung« (Lévi-Strauss 1962: 29).⁹

Wenn Lévi-Strauss von einer notwendigen "Elimination" des Totemismus spricht, heißt dies allerdings nicht, die mit diesem Konstrukt in Zusammenhang gebrachten Phänomene fortan zu ignorieren, sondern vielmehr den Totemismus im allgemeineren Bereich von Benennung, Bezeichnung, letztlich Klassifikation sozusagen "aufzulösen" – in gewissem Sinn angeleitet von E.B. Tylor, der schon 1899 in seinen *Remarks on Totemism* gefordert hatte, daß man bei der Bewertung des Totemismus »... die Tendenz des menschlichen Geistes, die Welt mittels einer Klassifizierung auszuschöpfen [*to classify out the universe*], berücksichtige« (zit nach Ibid.: 23).

Der sogenannte Totemismus drückt Lévi-Strauss zufolge mit Hilfe einer sehr speziellen, aus Tier- und Pflanzennamen gebildeten Nomenklatur »Wechselbeziehungen und Gegenüberstellungen aus, die auch anders in Form gebracht werden können; so in einigen Stämmen Nord- und Südamerikas durch die Gegenüberstellung von Himmel-Erde, Krieg-Frieden, oberhalb-unterhalb, rot-weiß usw.« (Ibid.: 115) Die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit der natürlichen Gattungen läßt demzufolge »Begriffe und Beziehungen durchscheinen, die vom spekulativen Denken von den Gegebenheiten der Beobachtung aus erfaßt werden. Endlich begreift man, daß die natürlichen Gattungen nicht ausgewählt werden, weil sie "gut zu essen" sind,¹⁰ sondern weil sie "gut zu denken" sind.« (Ibid.: 116) Lévi-Strauss spricht in diesem Zusammenhang von den »Konturen jener allgemeinen Logik ... die gleichsam der kleinste gemeinsame Nenner allen Denkens ist [...] einer Logik der Gegensätze und Wechselbeziehungen, der Ausschließungen und Einschließungen, der Vereinbarkeiten und Unvereinbarkeiten« (Ibid.: 117f.), die nach Lévi-Strauss die Gesetze der Assoziation erklärt.

Am Ende seiner Studie kommt er zur folgenden Schlußfolgerung: »Der sogenannte Totemismus hängt mit dem Verstandesurteil zusammen, und die Forderungen, auf die er Antwort gibt, die Art und Weise, wie er sie zu befriedigen sucht, sind zunächst intellektuell. In diesem Sinne hat er nichts Archaisches oder Entlegenes an sich. Sein Bild ist projiziert, nicht empfangen; es enthält seine Substanz nicht von außen.« (Ibid.: 134)

⁹ A. A. Goldenweiser zählte 1910 folgende Elemente des totemistischen Komplexes auf: (1) Organisation einer Gesellschaft in exogame Clans, (2) Assoziation tierischer oder pflanzlicher Namen und Embleme mit diesen Clans, (3) auf die Totems bezogene Tabus (Tötungs- und Speiseverbote), (4) Glauben an die Verwandtschaft zwischen Clan und Totem, an eine Abstammung des Clans vom Totem, und (5) religiöse Bindungen an das Totem.

¹⁰ Diese Formulierung spielt auf Malinowkis an Für diesen ind gesellschaftliche Phänomene das "natürliche" Ergebnis "natürlicher" Bedingungen. So schreibt er z.B. zur Frage, warum Tiere und Pflanzen als totemistische Bezeichner eine derart wichtige Rolle spielen: »Der Weg von der Wildnis zum Magen des Primitiven und infolgedessen zu seiner Seele ist sehr kurz, und für ihn ist die Welt ein neutraler Hintergrund, gegen den sich die nützlichen und vor allem die eßbaren Spezies der Tiere und Pflanzen abheben.« (1925: 30)

Der Gedanke einer Ordnung des Symbolischen¹¹, welche die zwischenmenschliche Realität strukturiert, beherrscht diese Phase von Lévi-Strauss' Werk. Er geht auch hier auf Saussures Modell der Sprache als System wechselseitig aufeinander bezogener Zeichen zurück. Genau auf die Herstellung solcher Zusammenhänge scheint ein Großteil der menschlichen Geistestätigkeit zu zielen: »Wer Logik sagt, sagt Herstellung notwendiger Beziehungen.« (Lévi-Strauss 1962b: 49). Lévi-Strauss zeigt, wie die Beziehungen des Menschen zum Menschen und zur Natur, wie Mythos, Ritus, Glaubensvorstellungen usw. in den Vorstellungen der Menschen als komplexes Ganzes existieren, d.h. als System von Sinnzusammenhängen. Dieses Totalität, die Wechselbeziehungen zwischen seinen Teilen und sein inneres Strukturprinzip, meint der Begriff "Klassifikationssystem": Elemente werden identifiziert und innerhalb des Musters zueinander in Beziehung gesetzt. Aus dieser Tätigkeit entsteht ein sinnhaftes, "bedeutungsvolles" Konstrukt der Welt, wobei "Sinn" allerdings nur der Zusammenhang macht¹²: »Der "Sinn" resultiert stets aus einer Kombination von Elementen, die selber nicht sinnvoll sind.« (Lévi-Strauss 1962b: 86).¹³

Alle Handlungen, Lebewesen und Dinge usw. (sowie deren Bestandteile) können, wenn sie hinreichend unterscheidbar und vergleichbar sind (und d.h. nicht völlig different) dergestalt signifikant sein. Sie verweisen dann zum einen direkt auf die anderen Elemente z.B. des Ritus oder Mythos, dem sie angehören (syntagmatische Beziehung), zum anderen indirekt auf mitgedachte, "ähnliche" Dinge, Sachverhalte etc. (paradigmatische Beziehung). Tatsächlich scheinen kulturelle Komplexe ähnlichen inneren Bildungsgesetzen zu unterliegen wie die Sprache.

(d) Die strukturelle Analyse der Mythen

Lévi-Strauss wendet sich schließlich der strukturalen Analyse der Mythologie zu (vor allem derjenigen der Indianer beider Amerika), die den letzten und größten Teil seines Oeuvres ausmacht. Die meisten mythischen Erzählungen erscheinen zumindest auf den ersten Blick als rätselhaft und zuweilen ausgesprochen "unlogisch"; sie sind als symbolische Ausdrucksformen hochgradig interpretationsbedürftig. Um die hinter dem vor-

¹¹ Im diesem Kontext ist eine Gleichsetzung von "Symbol" und "Zeichen" durchaus zulässig. Das heißt aber nicht, daß das Verhältnis der Begriffe zueinander unproblematisch oder ihre Definition einheitlich wäre.

¹² So handelt es sich zum Beispiel bei einer bestimmten symbolischen Handlung »nicht darum, zu wissen, ob durch Berührung mit einem Spechtschnabel Zahnschmerzen geheilt werden, sondern vielmehr darum, ob es möglich ist, in irgendeiner Hinsicht Spechtschnabel und Menschenzahn "zusammenzubringen" ... und durch solche Gruppenbildungen von Dingen und Lebewesen den Anfang einer Ordnung im Universum zu etablieren. Wie immer eine Klassifizierung aussehen mag, sie ist besser als keine Klassifizierung.« (Lévi-Strauss 1962b: 20f.)

¹³ Hier nur ein stark vereinfachtes Beispiel für die Modi des "wildes Denkens": Im Gegensatz zu fast aller anderer ethnographischer Erfahrung spielt bei der Adlerjagd der Hidatsa die menstruierende Frau eine, wenn gleich schwache, so doch positive Rolle. Dies ist eine zunächst erstaunliche Tatsache, hat doch ansonsten in aller Regel der Jäger das Menstruationsblut peinlichst zu meiden, haben Frauen der Jagd generell fern zu bleiben. Die Abweichung von der Regel erklärt sich allerdings Lévi-Strauss zufolge umstandslos, wenn man den Ablauf der Jagd genauer betrachtet. Diese verläuft in zwei Schritten: Im ersten erlegt ein "normaler" Jäger ein Stück Wild, welches als Köder dient. Wild und Jäger stehen in bezug auf das Element "Blut" dabei in einem Oppositionsverhältnis: Das Wild blutet, während der Jäger rein ist bzw. bleibt. Die anschließende Adlerjagd verläuft genau umgekehrt: Der Jäger legt sich in eine Erdgrube, den Körper mit dem blutigen Köder bedeckt. Sobald der Adler niederstößt, um den Köder zu greifen, packt der Jäger den Adler und erwürgt ihn. Der Adler blutet also nicht, während der Jäger sozusagen "befleckt" ist. Damit stehen sie genau im umgekehrten Oppositionsverhältnis wie der erste Jäger und seine Beute (der Köder), und der Adlerjäger in einer paradigmatischen Reihe mit dem Köder - und der menstruierenden Frau. Einfacher formuliert kann man sagen: da sich die Rolle des Jägers bei der Adlerjagd in gewissem Sinne umkehrt, kehrt sich auch die Rolle der menstruierenden Frau in Beziehung zum Jäger um. Die beiden Formen der Jagd stehen dabei in einem Transformationsverhältnis zueinander, die eine ist die jeweils spiegelbildliche Umkehrung der anderen (vgl. Ibid.: 64-69), die Oppositionen ist Bedingung der Möglichkeit der Transformation.

dergründigen Inhalt der Erzählung verborgene Bedeutung zu identifizieren, entwickelt Lévi-Strauss ein Verfahren, welches von der Prämisse ausgeht, daß auch die Mythen ein System, eine Struktur bilden, in der eine strenge Ordnung herrscht und die den gleichen Bildungsgesetzen gehorcht wie die Sprache. Lévi-Strauss stellt dieses Verfahren 1955 in einem programmatischen Aufsatz mit dem Titel "Die Struktur der Mythen" (in Lévi-Strauss 1958) erstmals vor. Die strukturalistische Bearbeitung des Mythos erfolgt demnach in zwei Schritten: Zunächst werden die bedeutungstragenden Elemente der Erzählung identifiziert, die sog. "Mytheme". Diese sind für sich genommen allerdings arbiträr und bedeutungslos. »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.« (1955a:231) Die lineare Erzählung enthüllt diesen Sinn nicht unmittelbar, die einzelnen Mytheme werden deshalb thematisch geordnet, d.h. in Spalten ("Paradigmen") eingeteilt. Auf dieser Grundlage erfolgt dann die Interpretation.

Lévi-Strauss illustriert diese Vorgehensweise am Beispiel der um die Erzählung von König Ödipus gruppierten Mythen (*Europa und Kadmos, Ödipus, Sieben gegen Theben und Antigone*). Er identifiziert hier folgende konstitutive Mytheme: Kadmos sucht seine von Zeus entführte Schwester Europa →Kadmos tötet den Drachen →Die Spartoi töten sich gegenseitig →Ödipus erschlägt seinen Vater Laios →Ödipus überwindet die Sphinx →Ödipus heiratet Jokaste, seine Mutter →Eteokles tötet seinen Bruder Polyneikes →Antigone beerdigt Polyneikes, ihren Bruder, und übertritt das Verbot. Lévi-Strauss gruppiert diese Elemente in folgende paradigmatische Spalten: (1) Kadmos sucht Europa – Ödipus heiratet Jokaste – Antigone beerdigt Polyneikes / (2) Die Spartoi töten sich gegenseitig - Ödipus erschlägt seinen Vater – Eteokles tötet Polyneikes / (3) Kadmos tötet den Drachen – Ödipus überwindet die Sphinx. In einer vierten Spalte führt er die (vermuteten) Bedeutungen der Namen Ödipus' und seiner Vorfahren auf (vgl. Abb. 2).

*Kadmos sucht seine
von Zeus entführte
Schwester Europa*

*Kadmos tötet
den Drachen*

*Die Spartoi rotten
sich gegenseitig aus*

*Labdakos (Vater von
Laios) = "hinkend" (?)*

*Ödipus erschlägt
seinen Vater Laios*

*Laios (Vater v. Ödi-
pus) = "linkisch" (?)*

*Ödipus heiratet Jo-
kaste, seine Mutter*

*Ödipus bringt
die Sphinx um*

*Ödipus = "geschwol-
lener Fuß" (?)*

*Eteokles tötet sei-
nen Bruder Polyneikes*

*Antigone beerdigt
Polyneikes, ihren
Bruder, und über-
tritt das Verbot*

Abb.2: Struktur des Ödipusmythos nach Lévi-Strauss (nach Ibid.: 235)

Die Mytheme innerhalb jedes dieser Paradigmen sind für Lévi-Strauss jeweils Variationen des gleichen Themas: Die in der ersten Spalte gruppierten Beziehungen betreffen Blutsverwandte, die intimer miteinander umgehen, als die sozialen Regeln dies erlauben; die zweite Spalte thematisiert die gleiche Beziehung unter umgekehrtem Vorzeichen; die dritte betrifft Ungeheuer und deren Vernichtung. Die Namen der Protagonisten verweisen schließlich auf die Schwierigkeit, aufrecht zu gehen.

Während die ersten beiden Spalten überbewertete und unterbewertete bzw. entwertete Verwandtschaftsbeziehungen gegenüberstellen, ist nach Lévi-Strauss der eigentliche Gegenstand der dritten und vierten Spalte die Autochtonie (d.h. Erdgeborenheit) des Menschen, und zwar deren Verneinung im Gegensatz zu ihrer Beständigkeit. Aus der strukturalen Analyse resultiert somit folgende Korrelation: »Die Überbewertung der Blutsverwandtschaft verhält sich zu ihrer Unterbewertung wie die Bemühung, der Autochtonie zu entgehen, zu der Unmöglichkeit, dies zu erreichen« (Ibid.: 238). Der so interpretierte Ödipusmythos hat laut Lévi-Strauss eine Aporie zum Gegenstand, mit der eine Gesellschaft konfrontiert ist, welche an die Autochtonie des Menschen zu glauben vorgibt: 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« (Ibid.). Der Mythos ist für Lévi-Strauss ein Instrument, welches derartige Widersprüche in der kollektiven Vorstellungswelt überbrückt.¹⁴

Für Lévi-Strauss existieren die einzelnen mythischen Erzählungen aber nicht isoliert, sondern sind in der Regel Transformationen anderer Mythen. Bei der mündlichen Überlieferung, vor allem aber bei der Übernahme durch andere Kulturen und in andere Sprachen werden die Elemente verändert, die Struktur aber bleibt (zumindest weitgehend) erhalten; die Mythen sind somit vergleichbar und können aufeinander bezogen werden. Die Analyse der inneren Struktur der Mythen, die stets durch eine spezifische Anordnung von Dichotomien (wie roh/gekocht, nass/trocken, frisch/verfault, oben/unten, nackt/bekleidet usw.) bestimmt ist, wird deshalb von Lévi-Strauss durch den systematischen Vergleich unterschiedlicher Variationen eines Mythos ergänzt.¹⁵ Hierbei legt er eine vollständige Erzählung über andere Mythen oder Teile von anderen Mythen, um die paradigmatischen Ensembles besser identifizieren zu können (vgl. Lévi-Strauss 1964: 394f.).

¹⁴ Eine weitere exemplarische Darstellung der Methode zur Entschlüsselung der inneren Struktur von Mythen findet sich in dem 1958 verfaßten Aufsatz "Die Geschichte von Asdiwal" (in Lévi-Strauss 1973). Lévi-Strauss zeigt hier, wie in der mythischen Erzählung Elemente der Umwelt, Sozialorganisation und Lebensweise der Tsimshian-Indianer nicht einfach abgebildet werden, sondern vielmehr den Rohstoff zur Konstruktion von Gegensatzpaaren bilden, die einen Konflikt thematisieren, welchen der Mythos durch die sukzessive Abschwächung der Gegenüberstellungen abmildert.

¹⁵ »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. Um diese Schwierigkeit zu überwinden, kann man auf zweierlei Weise vorgehen. Entweder man zerlegt die syntagmatische Kette in übereinanderlegbare Segmente, von denen man dann zeigt, daß sie alle Variationen über ein gleiches Thema bilden, oder man verfährt komplementär zum Vorstehenden und legt eine in ihrer Totalität genommene syntagmatische Kette auf eine andere, d.h. einen vollständigen Mythos auf andere Mythen oder Mythen-Segmente. Folglich geht es jedesmal darum, eine syntagmatische Kette durch ein paradigmatisches Ganzes zu ersetzen...« (Ibid.). Dieses Verfahren hat den dreifachen Zweck, erstens das semantische Feld zu bestimmen, in dem ein Mythos positioniert ist, zweitens ansonsten unverständliche Einzelheiten eines Mythos zu erhellen, und drittens isomorphe Beziehungen zwischen Mythen aufzudecken (vgl. Oppitz 1979: 221). Für Lévi-Strauss ist folglich die Vielfalt der Versionen eines einzelnen Mythos kein Problem, sondern im Gegenteil methodische Basis seines Ansatzes; erst der Vergleich der Varianten ermöglicht, die Struktur herauszuarbeiten. Lévi-Strauss knüpft mit dieser Vorgehensweise an die Arbeiten von Vladimir Propp und Georges Dumézil an (vgl. Sperber 1968: 207).

Auf Grundlage dieser methodischen Prämissen untersucht und vergleicht Lévi-Strauss – ausgehend vom Mythos des "Vogelnestaushebers" der brasilianischen Bororo – in den zwischen 1964 und 1971 erschienenen vier Bänden der *Mythologica* 813 Mythen aus Süd- und Nordamerika. Neben der Analyse der einzelnen Erzählungen stellt er insbesondere heraus, wie sukzessive Transformation einen Mythos in andere Mythen oder Mythengruppen überführen. Die Veränderung der Bedeutungselemente erfolgt allerdings nicht willkürlich und zufällig, die Lebensumstände der jeweiligen Kulturen, d.h. Umwelt, Ökonomie und Sozialorganisation, spielen in diesem Prozeß eine zentrale Rolle; eine genaue Kenntnis der jeweiligen Kultur und ihrer Umwelt ist mithin für jede Interpretation unabdingbar. Während der erste Band der *Mythologica*, *Das Rohe und das Gekochte* (1964), sich vor allem mit der Art und Weise befaßt, wie die Zubereitung der Nahrung in den Mythen als Vermittler zwischen Himmel und Erde, Leben und Tod, Natur und Kultur konzipiert wird, trägt Lévi-Strauss im zweiten Band, *Vom Honig zur Asche* (1966), dem Sachverhalt Rechnung, daß die Kosmologie der Indianer nicht allein mit statischen Gegensatzpaaren operiert. (Lévi-Strauss huldigt nur insofern einer "binären Logik", als daß er die Eigenschaften distinkter Merkmale identifiziert, aber so arbeitet jeder formale Vergleich). Das Begriffspaar Honig/Tabak signifiziert über die Thematisierung von Mangel und Überfluß ein dynamisches Ungleichgewicht: der Honig verweist auf den Abstieg zur Natur, der Tabak hingegen auf den Aufstieg zum Übernatürlichen. (Die Gegenüberstellung von Natur und Kultur ist für Lévi-Strauss das Schlüsselmotiv der indianischen Mythologie, alle anderen Oppositionen und die mit ihrer Hilfe thematisierten Konflikte sind hierauf bezogen.)

Im dritten Band, *Der Ursprung der Tischsitten* (1968), werden die Mythen unter dem Aspekt der Bedeutung "guter Manieren" (und deren Abwesenheit) analysiert, wobei der Dimension der Zeit, d.h. den mythischen Vorstellungen über Periodizität, besondere Bedeutung zukommt. Im Anschluß daran erscheint es Lévi-Strauss notwendig, den Untersuchungsbereich zu erweitern, um diejenigen Bestandteile südamerikanischer Mythen zu entschlüsseln, die von den lokalen ethnographischen und geographischen Fakten nicht erhellt werden. Der vierte Band, *Der nackte Mensch* (1971), befaßt sich deshalb mit der Mythologie Nordamerikas, insbesondere derjenigen der Indianer der Nordwestküste. Weil sich die indianischen Mythen durch Jahrtausende langen Kulturkontakt auch über Sprachgrenzen hinweg über den gesamten amerikanischen Doppelkontinent ausbreiteten, findet Lévi-Strauss hier ebenfalls jene Erzählungen vor, die den Ausgangspunkt in *Das Rohe und das Gekochte* lieferten, allerdings mit aufgrund unterschiedlicher gesellschaftlicher, technologischer und ökologischer Bedingungen veränderten Themen. Diese Unterschiede manifestieren sich z.B. dergestalt, daß für die Indianer des tropischen Amerika der Übergang von der Natur zur Kultur durch die Differenz zwischen Rohem und Gekochtem (d.h. durch die Gewinnung des Feuers) symbolisiert ist (der Mensch ißt von diesem Zeitpunkt an gekochte Nahrung, Tiere hingegen weiterhin Rohes), während die Indianer der Nordwestküste Nordamerikas ihn mit der Erfindung von Schmuck und Verzierungen (d.h. "Bekleidung") sowie der Existenz von Austauschbeziehungen über die Grenzen der Gruppe hinweg in Verbindung bringen. Die Opposition von roh/gekocht und nackt/bekleidet steht somit in einem Entsprechungsverhältnis; im tropischen Amerika befindet sich der Kulturheroe des Mythos im Zustand des "Rohen", bevor er mit dem Feuer die Kultur gewinnt, der Held des entsprechenden nordamerikanischen Mythos ist hingegen im Naturzustand "nackt".

(e) *Zwischenresümee*

Die strukturelle Analyse der amerikanischen Mythen zielt letztlich aber weniger auf die indigenen Kulturen (deren gesellschaftliche Verhältnisse und ihre Interaktion mit der Umwelt) und die Funktion der Mythen innerhalb dieser Gesellschaften, sondern auf die Mechanismen der Mythentransformation selbst. Die Inhalte treten in den Hintergrund bei der Untersuchung der Operationsmodi des Transformationsprozesses, die wiederum auf die Gesetze verweisen, denen das menschliche Denken folgt. Letztlich enthüllen die Mythen für Lévi-Strauss die Funktionsweise des menschlichen Geistes, »der sie mit Hilfe der Welt, von der er selbst ein Teil ist, erarbeitet« (1964: 436f.); die Gesetze, denen die Mythentransformation unterworfen ist, sind mithin die Gesetze der Sprache und des Geistes. Damit ist sein Werk allerdings, zumindest was die Auseinandersetzung mit der Mythologie angeht, von einer gewissen Zirkularität gekennzeichnet: Der Mythenvergleich bestätigt vor allem die Methode bzw. die Vorannahmen. So schrieb Lévi-Strauss bereits 1945 bezogen auf Émile Durkheim: »Moderne Soziologen und Psychologen lösen derartige Probleme über einen Rückgriff auf die Aktivitäten des unbewußten Geistes« (1945b: 318).

Lévi-Strauss so scharfsinniges Denken beginnt und endet *auf dieser Ebene* scheinbar in einer Art Metaphysik des Geistes; Sprache, Klassifikationssysteme, Mythen sind aus Perspektive der strukturalen Anthropologie Spiegel eines universellen Logos – der allerdings wenig mehr ist, als das Produkt der Tätigkeit des klassifizierenden, strukturierten und strukturierenden Unbewußten.¹⁶

2 Rousseau im Regenwald – Der Tod des "Edlen Wilden"

(a) *Das Ende des Szientismus*

Was ist von den bis hierhin dargestellten Prämissen und Schlußfolgerungen der Strukturalen Anthropologie zu halten? Nachdem "der Strukturalismus" in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zu so etwas wie einer "intellektuellen Mode" wurde, und die Positionen von Lévi-Strauss vor allem in Frankreich vehement diskutiert wurden, ebte das Interesse nach 1968 schnell wieder ab. Die Arbeiten von Lévi-Strauss wurden vor allem wegen ihres vermeintlich logozentrischen und ahistorischen Charakters abgelehnt. So kritisierte z.B. Umberto Eco, Lévi-Strauss verlore die Gesellschaft und die Geschichte aus dem Blick und spräche nur noch »von metahistorischen und metagesellschaftlichen Bedingungen« (Eco 1968: 373).¹⁷ Diese Kritik ist allerdings insofern ver-

¹⁶ Offenbar glaubt er tatsächlich, über diese Reduktion »das metaphysische Problem der Übereinstimmung zwischen dem Geist und der Welt« (1958: 104f.) gelöst zu haben, indem er die »Identität der Welt- und Denkgesetze« behauptet (Ibid.). Zuweilen bleibt allerdings unklar, worum es Lévi-Strauss tatsächlich geht; um die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, oder um jene von Soziabilität und Kommunikation, wie folgende Passage nahelegt: »Die Linguistik, spezieller die strukturelle Linguistik, [hat uns] mit dem Gedanken vertraut gemacht, daß die fundamentalen Erscheinungen des Lebens des Geistes, die seine Bedingungen sind, und seine allgemeinsten Formen determinieren, auf der Stufe des unbewußten Denkens situiert sind. Das Unbewußte wäre so der vermittelnde Begriff zwischen Ich und Anderem. Wenn wir den Gegebenheiten des Unbewußten nachgehen, dehnen wir uns nicht ... in der Sinnrichtung unseres Selbst aus: wir treffen auf eine Ebene, die uns nicht deswegen fremd erscheint, weil sie uns unser geheimstes Ich verbirgt, sondern (vielleicht normaler) weil sie uns, ohne daß wir uns selbst veranlassen müßten, in Koizidenz mit Formen der Tätigkeit bringt, die zugleich unsere und andere sind; Bedingungen allen geistigen Lebens aller Menschen zu allen Zeiten.« (1950: 25)

¹⁷ Noam Chomsky merkt zu Lévi-Strauss' Programmatik an: »Es sind mehrere Vorbehalte angebracht, wenn die strukturelle Linguistik auf diese Art als Modell benutzt wird. Zum einen ist die Struktur eines phonologischen Systems als Formalobjekt nur wenig interessant; es gibt, vom formalen Standpunkt aus, über eine Menge von ungefähr vierzig Elementen, die vermittels der Kreuzweisen Kombination von acht oder zehn Merk-

fehlt, als Lévi-Strauss Erkenntnisinteresse primär auf eben diese Bedingungen gerichtet ist. Die Kritik von Clifford Geertz fällt deutlich schärfer aus, der Anthropologe kommentiert das Programm und sein Resultat folgendermaßen: »Es geht weder darum, Lebensformen abzubilden noch zu schildern, weder sie zu interpretieren noch sie zu erklären, sondern vielmehr darum, das Material, das diese Lebensformen irgendwie hinterlassen haben, zu formalen Systemen von Entsprechungen neu anzuordnen – seine Bücher scheinen hinter Glas zu existieren, sich selbst abriegelnde Diskurse, in die Jaguare, Samen, und faulendes Fleisch eingelassen werden, um dort Oppositionen, Umkehrungen und Isomorphismen zu werden. Die endgültige Botschaft der Traurigen Tropen und des *Œuvres*, das sich aus ihnen entfaltet, ist, daß ... Mythen ... weniger für die Welt existieren, als daß die Welt für sie existiert.« (1988: 51)

Tatsächlich scheint Lévi-Strauss sich bisweilen in einem inhaltsleeren und ziellosen Szientismus zu verlieren, was bereits seiner Programmatik geschuldet ist. Fraglos besteht tatsächlich eine gewisse Analogie zwischen Phonologie und Atomphysik, das Semantem wird ebenso in seine konstitutiven Bestandteile zerlegt wie das Atom, und die paradigmatischen Reihen der Sprache ähneln funktional durchaus den Hauptgruppen im Periodensystem der Elemente – aber letztlich ist die Tragfähigkeit derartiger Analogien begrenzt, und die Phonologie für die Soziologie ebenso irrelevant wie die Quantenmechanik. Die Kernphysik hat so wenig die Gesamtheit der exakten Wissenschaften revolutioniert, wie strukturelle Linguistik oder Phonologie dies für die Sozialwissenschaften leisten könnten.¹⁸ "Wie sind die Wörter, wie ist die Sprache aufgebaut?" ist eine ganz andere Frage als "Was sagen die Wörter und Sätze?". Die Gesetze der Lautbildung sind Phänomene eines *anderen Typus* auf der *gleichen Ebene der Wirklichkeit* wie die im Sprechakt zum Ausdruck kommenden kognitiven und affektiven Vorgänge;¹⁹ man kann das gesellschaftliche Leben nicht digital kodieren, ohne seine Elemente zu entkontextualisieren und damit zentralen Aspekten ihrer Bedeutung zu berauben.

Einmal identifiziert und formuliert, gibt es zumindest aus soziologischer oder sozialanthropologischer Perspektive nichts Signifikantes mehr zu den Gesetzen, denen das menschliche Denken unterworfen ist, zu sagen.²⁰ Deshalb auch ist das ambitionierte Unterfangen, mittels der Anlehnung an die Linguistik so etwas wie eine "kopernikanische Wende" in den Sozialwissenschaften herbeizuführen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Es führt kein Weg zurück vom abstrakt Allgemeinen zum konkret Besonderen; Gesellschaft und Individuen, Intentionalität und Geschichte verschwinden hinter dem Erklärungshorizont der strukturalen Analyse und können nicht mehr eingeholt werden. Auf dieser Ebene ist Lévi-Strauss' Programm ein Lehrstück für all jene, die glauben, die Gesell-

malen klassifiziert sind, nichts Signifikantes zu sagen. [...] Die Leistung der strukturalistischen Phonologie bestand darin, zu zeigen, daß die phonologischen Regeln einer großen Anzahl unterschiedlicher Sprachen sich auf Klassen von Elementen anwenden lassen, die vermittels dieser Merkmale ganz einfach charakterisiert werden können; und daß die historische Veränderung diese Klassen in einer einförmigen Weise betrifft; und daß die Organisation der Merkmale eine entscheidende Rolle beim Gebrauch und Erwerb der Sprache spielt. Dies war eine Entdeckung von allergrößter Bedeutung, und sie liefert die Grundlagen für einen großen Teil der heutigen Linguistik. Aber wenn wir von der spezifischen, universalen Menge von Merkmalen und dem Regelsystem, in dem sie fungieren, abstrahieren, bleibt wenig übrig, was signifikant ist.« (1968: 124)

¹⁸ Die Biologie ist ebensowenig durch die Physik determiniert wie die Soziologie durch die Biologie, letztere ermöglicht und beschränkt lediglich das gesellschaftliche Leben, das aber darüber hinaus eigenen Regeln folgt.

¹⁹ Was bereits Saussure bei der Konstitution seines begrenzten Untersuchungsgegenstandes "Sprache" hervorhob.

²⁰ Wie K. O. L. Burridge einmal recht treffend feststellte, werden unter Lévi-Strauss' Händen alle Mythen einander gleich und handeln von denselben Dingen in derselben Weise (1967: 161).

schaftswissenschaften könnten durch eine enge Anlehnung an die Naturwissenschaften irgend etwas gewinnen – eher ist das Gegenteil der Fall.

Erschöpfte sich Lévi-Strauss' Gedankengebäude in der in Anlehnung an die Linguistik entwickelten Verfahren, gäbe es zumindest aus Sicht der Gesellschaftswissenschaft nur wenig Gründe, seine Arbeiten nochmals zu rekapitulieren. Es wäre aber verfehlt, das Werk von Claude Lévi-Strauss lediglich auf szientistische Mißverständnisse reduzieren zu wollen; es reicht weit darüber hinaus. Bei den Debatten, die in den 1960er Jahren über das Verhältnis oder den Gegensatz von "Struktur" und "Geschichte" geführt wurde, ging es denn auch um ganz andere Fragen. Karl-Heinz Kohl zufolge sahen »die marxistisch orientierten Wortführer der Neuen Linken ... im Strukturalismus eine Philosophie der Immobilität, ja eine 'Ideologie des Spätkapitalismus'. Kritisiert wurde insbesondere die Geschichtsfeindlichkeit, die sich hinter dem Konzept der Grundstrukturen des menschlichen Denkens verbarg.« (Kohl 1993: 144). Um es gleich vorwegzunehmen: die "Geschichtsfeindlichkeit" hat nur wenig mit der methodologischen Entscheidung zu tun, die Strukturen der Kultur auf der synchronischen, und nicht kulturellen Wandel auf der synchronischen Ebene zu untersuchen. Die Debatte hat wesentlich weiter reichende Dimensionen, und führt zurück in das "Zeitalter der Aufklärung" und zu den widerstreitenden Positionen eines Voltaire und Jean-Jacques Rousseau.

(b) *Voltaire vs. Rousseau*

Für Voltaire repräsentierten die außereuropäischen Völker verschiedene Stufen der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, die auf die westliche Zivilisation als ihr quasi naturbestimmtes Ziel zustrebte. Rousseau hingegen prangerte den Preis an, der für diesen Fortschritt zu entrichten war; vor allem wird ihm zufolge der Mensch zum Sklaven seiner wachsenden Bedürfnisse. Sittliche Korruption, Ehrgeiz und Neid entspringen der Ungleichheit der materiellen Verhältnisse und bedürfen wiederum gesetzlicher Regelungen, welche die Freiheit der Individuen beschränken.²¹

Jean-Jacques Rousseau, der alle Menschen bedauerte, denen das Unglück widerfuhr, nach ihm geboren zu werden, kann man fraglos "Geschichtsfeindlichkeit" unterstellen. Und Lévi-Strauss klingt beizeiten wie ein treuer Gefolgsmann des Philosophen,²² wenn er z.B. schreibt: »Eine wuchernde, überreizte Zivilisation stört für immer die Stille der Meere. Eine Gärung von zweifelhaftem Geruch verdirbt die Düfte der Tropen und die Frische der Lebewesen, tötet unsere Wünsche und verurteilt uns dazu, halb verfaulte Erinnerungen zu sammeln.« (Lévi-Strauss, 1955: 31). Man darf sich von derartigen Passagen aber nicht täuschen lassen, die Erforschung fremder Kulturen offenbart uns ihm zufolge »etwas anderes als einen utopischen Naturzustand oder die vollkommene Gesellschaft im Herzen des Urwalds« (Ibid.: 387), Lévi-Strauss richtet seinen Blick mitnichten auf ein entschwundenes goldenes Zeitalter sondern auf die

²¹ Diese beiden Paradigmen sind mitnichten unvereinbar, die allzuoft unflektierte Sehnsucht nach einer idealisierten Vergangenheit ist durchaus kompatibel mit einer Sichtweise, die den technischen und gesellschaftlichen Fortschritt als zwangsläufig und unhintergebar betrachtet. Resultat ist dann jene Ambivalenz gegenüber der "Moderne", wie sie zum Beispiel für Autoren wie Ferdinand Tönnies und Max Weber kennzeichnend ist: Der Preis, welcher zu zahlen ist, schmerzt, aber er ist zu zahlen.

²² Der für ihn nicht weniger ist als der "Begründer der Wissenschaft vom Menschen", mithin der Sozialanthropologie, wie folgende Passage aus dem "Versuch über den Ursprung der Sprachen belegen soll: »Wenn man die Menschen erforschen will, muß man sich in seiner eigenen Umgebung umsehen; will man jedoch den Menschen erforschen, so muß man lernen, seinen Blick in die Ferne zu lenken, muß man zuerst die Unterschiede beobachten, um die allgemeinen Eigenschaften zu entdecken.« (zit. nach Lévi-Strauss 1962c: 46f.)

Vielfalt und den schöpferischen Reichtum der Kulturen (sowie die Unterschiede zwischen ihnen). Was er in den 50er und 60er Jahren des vergangenen Jahrhundert anprangert, ist die Zerstörung der *zeitgenössischen* vermeintlich "primitiven" Gesellschaften durch den ausufernden Industriekapitalismus – die sogenannten "Wilden" repräsentieren für ihn keine ferne Vergangenheit, sondern eine radikal andere Gegenwart.²³

3 Jenseits der Mythologien – Struktur und Geschichte

(a) Regeln und Gesetze

Das vorstehend Gesagte führt zum Kern der Debatte um "Struktur und Geschichte" (die im Grunde nicht mehr mit "Strukturalismus" zu tun hat). Womit der Ansatz von Lévi-Strauss vor allem nicht kompatibel ist, ist jegliche Form von Geschichtsmetaphysik. Lévi-Strauss' Argumentation in "Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft" nimmt ihren Ausgang beim Inzesttabu und dessen Stellung im Spannungsfeld von "Natur" und "Kultur". Die Universalität dieser Institution, ihre überzeitliche und interkulturelle Geltung war zur Entstehungszeit dieses Buches eine der unumstrittensten Erkenntnisse der ethnologischen Forschung, ohne daß jedoch »die darin enthaltene Problematik und Widersprüchlichkeit erkannt worden wäre.« (Lévi-Strauss 1949: 62) Während nämlich die Natur universellen, unveränderlichen Gesetzen folgt (Naturgesetzen), ist das Kennzeichnen der Kultur die Partikularität der Regeln, die sich von Gesellschaft zu Gesellschaft unterscheiden – das Inzesttabu als universelle Regel scheint hingegen beiden Bereichen gleichzeitig anzugehören. Lévi-Strauss ist nicht an Kontingenzen interessiert, sondern sucht nach Gesetzmäßigkeiten. Da aber keine außerhalb der Geschichte verorteten Gesetze existieren, die den historischen Prozeß bestimmen, zielen seine Analysen zwangsläufig auf eine Metaebene, die den kulturellen Prozeß zwar bedingt und begrenzt, aber eben nicht determiniert. Oder anders formuliert: Da keine Bewegungsgesetze existieren, muß er sich mit den Bildungsgesetzen begnügen.

Folgt man Lévi-Strauss, muß man folglich zwar die unwiderrufliche Kontingenz der Geschichte respektieren (die zwar nicht determiniert, aber unumkehrbar ist), man muß sich aber nicht dem Zynismus angeblich "realistischer" Auffassungen von Gesellschaft und Geschichte beugen, die uns weismachen wollen, die Dinge müßten so sein wie sie sind, weil sie gar nicht anders sein können; der Mensch ist ihm zufolge *kein* Werkzeug der Geschichte, kein Sklave hinter seinem Rücken wirkender Gesetze.

Lévi-Strauss bestreitet dergestalt nicht nur von vornherein die Bedingung der Möglichkeit jeder Form von Geschichtsmetaphysik, er konzipiert auch unser Verhältnis zu fremden Kulturen gänzlich neu: Die These von der "psychischen Einheit des Men-

²³ "Geschichtsfeindlich" sind vor allem die Stammeskulturen selbst, wie Robin Horton in einem mittlerweile beinahe "kanonischen" Text beschreibt. In der typischen traditionellen Kultur wird davon ausgegangen, daß die Dinge im goldenen Zeitalter der kulturstiftenden Heroen besser waren als heutzutage. Diese Anschauung bezieht sich auch auf den Lauf des Jahres: das Jahresende wird als der Zeitpunkt angesehen, an dem alles ausgelaugt und träge ist, überwältigt von einer Ansammlung von Unordnung und Befleckung. Eine logische Folge dieser Einstellung ist die Entwicklung von Aktivitäten, die das Verstreichen der Zeit negieren durch eine symbolische "Rückkehr zum Beginn". Diese Aktivitäten gründen in der magischen Vorstellung, daß der symbolische Ausdruck eines archetypischen Ereignisses dieses Ereignis in einem gewissen Sinn neu erschaffen kann und die seit seinem ursprünglichen Auftreten verstrichene Zeit damit scheinbar ausgelöscht ist. Das Neue und das Fremde sind, soweit sie nicht in das etablierte System der Klassifikationen passen, als Andeutungen des Chaos so weit als möglich zu meiden. Die fortschreitende Zeit, mit ihrem unvermeidlichen Bestandteil des nichtrepetitiven Wandels, ist das Vehikel des Neuen und Fremdartigen par excellence. Deshalb müssen ihre Auswirkungen um jeden Preis annulliert werden. (Horton 1967: 169)

schengeschlechts" bezieht sich in der evolutionistischen Fassung auf die von den Menschen verfolgten Ziele, während die verfügbaren Mittel sich jeweils unterschieden – in "primitiven" Kulturen sind diese vermeintlich ebenso unzureichend wie die Vorstellungen von Ursache und Wirkung irrational sind. Aus dieser Position resultiert nachgerade zwangsläufig die Verpflichtung, diese Menschen ins Licht der Vernunft zu führen, jene "Bürde des Weißen Mannes". Bei Lévi-Strauss hingegen (und dies führt zurück zu seinen auf den ersten Blick so unproduktiven Auslassungen über den "menschlichen Geist") sind die Mittel der Menschen stets den Zwecken angemessen und das Denken der "Primitiven" ist keineswegs irrational, sondern auf teilweise gänzlich andere Ziele gerichtet.

(b) *Affekt und Kognition*

Im Spiegel der fremden Mythologie zerbrechen schließlich unsere eigenen Gründungsmythen. Lévi-Strauss haben die Mythen, wie bereits erwähnt, eine vermittelnde Funktion, sie stellen Verbindungen zwischen den Dingen des Lebens, den Gegenständen der Erfahrung her, in dem sie diese symbolisch darstellen und zueinander in Beziehung setzen. Im Mythos wird also Natur gewissermaßen "kulturalisiert", er erklärt, »warum die Dinge, die anfangs ganz anders waren, so geworden sind wie sie sind, und warum sie nicht anders sein können. Weil nämlich, wenn sie sich in einem besonderen Bereich wandelten, aufgrund der Homologie der Bereiche die gesamte Ordnung der Welt in sich zusammenstürzte.« (1980: 203) Das Kontingente erscheint so als Zwangsläufiges.

Die Mythen verhüllen hingegen nichts, was zu verbergen wäre und einer tiefenhermeneutischen Deutung bedürfte. Wenngleich das "strukturalistische Bestreben" darin besteht, »zwischen dem Sinnlichen und dem Intellektuellen Brücken zu schlagen« (1971: 813) bezieht Lévi-Strauss sich, wenn er vom "Unbewußten" spricht, allein auf kognitive unbewußte Strukturen, die in den Mythen zum Ausdruck kommen, und nicht auf (affektive) unbewußte Inhalte. Er grenzt sich diesbezüglich insbesondere (und immer wieder) gegen Sigmund Freud ab:

»Umgekehrt zu dem, was Freud vertritt, lassen sich die positiven und negativen sozialen Zwänge weder hinsichtlich ihres Ursprungs noch hinsichtlich ihrer Beharrlichkeit durch die Wirkung von Trieben oder Emotionen erklären, die mit den gleichen Eigenschaften im Laufe von Jahrhunderten und Jahrtausenden bei verschiedenen Individuen immer wieder erscheinen würden. Denn wenn das Zurückgreifen auf Gefühle die Beständigkeit der Bräuche erklärte, müßte der Ursprung der Bräuche mit den Auftreten der Gefühle zusammentreffen. [...] Die Menschen handeln als Mitglieder der Gruppe nicht nach dem, was jeder als Individuum empfindet: jeder Mensch empfindet in Funktion der Art und Weise, in der es ihm erlaubt oder verboten ist, sich zu verhalten. Die Bräuche sind als äußere Normen gegeben, ehe sie Gefühle entstehen lassen, und diese fühllosen Normen bestimmen die individuellen Gefühle und auch die Umstände, unter denen sie sich bekunden können oder müssen.« (1962a: 92f.; die Ausführungen beziehen sich auf *Totem und Tabu*)²⁴

Das Affektive erscheint in dieser Lesart als Funktion des Kognitiven (wobei allerdings die gängige Unterscheidung zwischen affektiv und kognitiv im Sinne von "Gefühl" und

²⁴ Der Anwurf gegen Freud wird dann auch auf Durkheim gewendet: »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. [...] In Wahrheit erklären die Pulsionen und Emotionen nichts, immer ergeben sie sich: entweder aus der Kraft des Körpers oder aus der Ohnmacht des Geistes. Sie sind in beiden Fällen Folgeerscheinungen, sie sind niemals Ursachen.« (Ibid.: 94)

"Verstand" ohnehin höchst problematisch ist); für Lévi-Strauss kommen Affekte (z.B. die Angst) als Strukturmerkmal erst dann ins Spiel, wenn die Ordnung des Symbolischen grundlegend gestört ist²⁵

Die Mythen ruhen für Lévi-Strauss also keineswegs auf notwendig kollektiv Verdrängtem (als gemeinsames phylogenetisches Erbe) und thematisieren dieses auch nicht, sind nicht dessen (affektiv überdeterminierte) Wiederkehr in verhüllter Form – und kaum auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Ein Mythos (der Cœur d'Alêne) erzählt z.B. davon, daß

»eine Frau ihre Zwillinge dabei überraschte, wie sie insgeheim diskutierten. Der eine sagte: "Lebendig sein ist besser", und der andere: "Tot sein ist besser". Als sie ihre Mutter bemerkten, schwiegen sie still, und seither sterben von Zeit zu Zeit manche Leute. Natürlich gibt es stets auch welche, die geboren werden, und andere, die zum gleichen Zeitpunkt dahinscheiden. Wenn die Frau [...] die Kinder ihre Diskussion hätte beenden lassen, hätte einer der Zwillinge die Oberhand über den anderen behalten, und es hätte kein Leben oder keinen Tod gegeben.« (nach Lévi-Strauss 1991: 248f.)²⁶

Wollte man der psychoanalytischen Kulturtheorie Glauben schenken, könnte man in diesem Mythos eine indigene Darstellung des ewigen Kampfs von Eros und Thanatos, Leben und Tod sehen. Aber nichts legt eine solche Deutung nahe; der Tod ist immer schmerzlich, aber die Dinge sind so wie sie sind – folgt man Lévi-Strauss, enthält der Mythos nicht mehr als diese Feststellung; keine Geheimnisse, keine verborgenen oder verhüllten Abgründe, keine Erbsünde oder Urverbrechen.

²⁵So schreibt Lévi-Strauss zur Rolle der Angst als Erklärungsgrund gewissermaßen paradigmatisch: »Damit der Hinweis auf die Angst auch nur die Umrisse einer Erklärung annähme, müßte man zunächst wissen, worin die Angst besteht, und dann: welche Beziehungen zwischen einer undeutlichen und ungeordneten Emotion einerseits und Verhaltensweisen, die mit dem Siegel strengster Präzision gezeichnet sind und die auf mehrere unterschiedliche Kategorien verteilt sind, andererseits bestehen. Durch welchen Mechanismus würde die erstere die letzteren erzeugen? Die Angst ist keine Ursache; sie ist die Art und Weise, wie der Mensch subjektiv und dunkel eine innere Unordnung wahrnimmt, von der er nicht einmal weiß, ob sie physisch oder geistig ist. Wenn eine einsehbare Verbindung besteht, muß diese zwischen den artikulierten Verhaltensweisen und Strukturen der Unordnung gesucht werden, deren Theorie noch auszuarbeiten bleibt.« (Lévi-Strauss 1962a: 90f.) »Man wird mir den Vorwurf machen, ich reduzierte das psychische Geschehen auf ein Spiel von Abstraktionen und ersetze die menschliche Seele mit ihren Erregungsschüben durch eine aseptische Formel. Ich leugne die Triebe, die Emotionen, die Aufwallungen der Affektivität durchaus nicht, räume diesen reißenden Kräften aber keinen Vorrang ein; sie brechen in eine bereits konstruierte, von mentalen Zwängen aufgebaute Szene ein. Ließe man diese Zwänge außer acht, fiel man wieder in die Illusion eines naiven Empirismus zurück, mit dem einzigen Unterschied, daß der Geist dann passiv vor internen Stimulierungen anstelle von externen stünde, wobei die tabula rasa aus dem Bereich des Erkenntnisvermögens in den des affektiven Geschehens verschoben würde. Den Durchbrüchen dieses letzteren erlegt ein primitiver Schematismus immer eine Form auf. In ihren spontansten Aufschwüngen versucht sich die Affektivität Breschen durch die Hindernisse zu schlagen, die ebenso auch Richtpunkte sind; sie setzen ihr Widerstand entgegen, bezeichnen ihr aber auch mögliche Bahnungen, deren Zahl sie begrenzen und die unerläßliche Stationen umfassen.« (1985: 322) Im Anhang der *Eifersüchtigen Töpferin* findet sich unter dem Stichwort "Psychoanalyse" dann noch folgende Ausführung: »Unterscheiden wir zweierlei. Erstens die therapeutische Technik, die mich mit Skepsis erfüllt. Und dann die große Entdeckung Freuds, nämlich: daß das, was uns als das Willkürlichste und Unverständlichste im Seelenleben erscheint, rational analysiert und verstanden werden kann. Ich behaupte nicht, daß seine Erklärungen zufriedenstellend sind, ich hebe lediglich die Tatsache hervor, daß er gezeigt hat, wie das Unbewußte auf die Ebene des bewußten Denkens gehoben werden und wie das Irrationale für das rationale Denken von Vorteil sein kann, und eben das ist ausschlaggebend.« (Ibid.: 385)

²⁶Zum Vergleich zwei andere Mythen: »Fortan, sagte Coyote zu Mond, wirst du keine Menschen mehr töten. Der Mond wird an den Himmel versetzt und soll sein Licht verbreiten, damit man auch nachts unterwegs sein kann.« (aus einem Mythos der Nez Percé, nach Lévi-Strauss 1991: 157) Und: »Früher konnten die Verstorbenen auferstehen. Aber heutzutage kehren die Toten nicht mehr zurück und man muß sie begraben. Wenn man stirbt, dann für immer.« (aus einem Mythos der Sinkaietk, nach Ibid.: 184)

(c) *Das Bedürfnis nach Ordnung*

Wenn Lévi-Strauss sich auf den "menschlichen Geist" bezieht, so hat dies schließlich keineswegs eine rein formale und inhaltsleere Bestimmung. Für ihn besteht das Wesen der unbewußten Tätigkeit des Geistes darin, einem Inhalt Formen aufzuzwingen, innere wie äußere Realität zu strukturieren. Lévi-Strauss zufolge ist die Herstellung von "Ordnung" das grundlegende Bedürfnis des Menschen und das vorrangige Ziel des "wilden" wie des "zivilisierten" Denkens (vgl. 1962b: 20f.).²⁷ In *Das Ende des Totemismus* und insbesondere in *Das Wilde Denken* zeigt er wie bereits erwähnt auf, daß das Denken der Menschen in den vermeintlich "primitiven" Kulturen weder "prälogisch" noch im Konkreteismus gefangen ist, sondern sehr wohl abstrahiert und logisch operiert. Es verfolgt aber andere Ziele als das "wissenschaftliche" Denken, nämlich die Herstellung einer intelligiblen Totalität notwendiger (logischer) Beziehungen zwischen Menschen und Dingen. Genau dies leisten die mythischen Komplexe und klassifikatorischen Universen der "primitiven" Kulturen offenbar besser als unsere vermeintlich "wissenschaftliche" Weltanschauung, die sich mit der letztlich doch recht armseligen Metaphysik eines Marx, Freud oder Richard Dawkins begnügen muß. Tatsächlich ist es paradox, daß es den Menschen in den fortgeschrittensten westlichen Industriegesellschaften offenbar stets an etwas mangelt, während die "Wilden" (zumindest viele von ihnen) ein Leben der Fülle lebten. Wie Claude Lévi-Strauss schreibt, erscheinen aus Perspektive der westlichen Industriegesellschaft

»die sogenannten "primitiven" Gesellschaften ... als solche vor allem deshalb, weil sie von ihren Mitgliedern konzipiert wurden, um zu dauern. Ihre Öffnung nach außen ist sehr begrenzt ... Den Fremden, sogar wenn er ein naher Nachbar ist, hält man für schmutzig und roh; oft wird ihm sogar die Eigenschaft Mensch abgesprochen. Doch umgekehrt ist die innere soziale Struktur enger gesponnen und reicher verziert als in komplexen Zivilisationen. Nichts wird hier dem Zufall überlassen, und das doppelte Prinzip, daß jedes Ding einen Platz haben und jedes Ding an seinem Platz sein muß, durchdringt das gesamte moralische und soziale Leben. Es erklärt auch, warum Gesellschaften mit einem sehr niedrigen ökonomischen Niveau oft ein Gefühl des Wohlbefindens und der Fülle empfinden und daß jede von ihnen meint, ihren Mitgliedern das Leben bieten zu können, das einzig sich lohnt, gelebt zu werden.« (Lévi-Strauss 1961: 361f.)

²⁷ »Das "wilde" Denken ist nicht das Denken der Wilden; es ist das menschliche Denken, soweit es nicht ausdrücklich Regeln unterliegt und es sich nicht auf Techniken wie die Schrift und die Algebra stützen kann. Es wird nicht etwa einem zivilisierten Denken – jedes menschliche Denken ist zivilisiert – gegenübergestellt, sondern einem Denken, das zum Zweck der Leistungssteigerung gezähmt wurde, wenngleich sich diese eher quantitativ als qualitativ darstellt.« (Sperber 1982: 118)

Literatur

- Burridge, K. O. L. (1967): Lévi-Strauss und der Mythos. In: Leach 1967.
- Chomsky, Noam (1968): Sprache und Geist. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1973.
- Dosse, François (1991): Geschichte des Strukturalismus. Bd. 1: Das Feld des Zeichens. 1945 bis 1966. Hamburg (Junius) 1998.
- (1992): Geschichte des Strukturalismus. Bd. 2: Die Zeichen der Zeit. 1967 bis 1991. Hamburg (Junius) 1998.
- Eco, Umberto (1968): Einführung in die Semiotik. München (Wilhelm Fink) 1975.
- Fages, Jean-Baptiste (1968): Den Strukturalismus verstehen. Einführung in das strukturelle Denken. Gießen (Achenbach) 1974.
- Geertz, Clifford (1988): Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller. München und Wien (Hanser) 1990.
- Godelier, Maurice (1993): L'occident, miroir brisé. Une évaluation partielle de l'anthropologie sociale assortie des quelques perspectives. In Annales 48, Nr. 5, September/ Oktober 1993.
- Horton, Robin (1967): African Traditional Thought and Western Science. In Wilson, Bryan [Ed.] (1970): Rationality. Oxford (Basil Blackwell).
- Kohl, K.-H. (1993): Ethnologie. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. München (Beck).
- Leach, Edmund [Hg.] (1967): Mythos und Totemismus. Beiträge zur Kritik der strukturalen Analyse. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1973.
- Lévi-Strauss, Claude (1945a): Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie. In ders. 1958a.
- (1945b): *French Sociology*. In Gurvitch, G. und Moore, W.E. [Hg.]: Twentieth Century Sociology. New York 1945.
- (1949a): Der Zauberer und seine Magie. In ders. 1958a.
- (1949b): Die Wirksamkeit der Symbole. In ders. 1958a.
- (1950): Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In Mauss 1950.
- (1951): Sprache und Gesellschaft. In ders. 1958a.
- (1952): Der Strukturbegriff in der Ethnologie. In ders. 1958a.
- (1955): Traurige Tropen. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1982.
- (1958a): Strukturelle Anthropologie I. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1967.
- (1958b): Die Geschichte von Asdiwal. In ders. 1973.
- (1961): Die kulturellen Diskontinuitäten und die ökonomische und soziale Entwicklung. In ders. 1973.
- (1960): Das Feld der Anthropologie. In ders. 1973.
- (1962a): Das Ende des Totemismus. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1973.
- (1962b): Das wilde Denken. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1973.
- (1962c): Jean-Jacques Rousseau, Begründer der Wissenschaft vom Menschen. In ders. 1973.
- (1965): The Concept of Primitiveness. In Lee/DeVore 1968.
- (1967²): Die Elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt/ Main (Suhrkamp) 1981.
- (1973): Strukturelle Anthropologie II. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1975.
- (1976): Die Lehren der Linguistik. In ders. 1983b.

- (1983a): Die Familie. In ders. 1983b.
 - (1983b): Der Blick aus der Ferne. München (Wilhelm Fink) 1985.
 - (1985): Die eifersüchtige Töpferin. Nördlingen (Grenö) 1987.
 - (1988): Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen mit D. Eribon. Frankfurt/Main (Fischer) 1996.
 - (1991): Die Luchsgeschichte. München/Wien (Hanser) 1993.
- Malinowski, Bronislaw (1925): Magie, Wissenschaft und Religion. In : Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften. Frankfurt/Main (Fischer) 1973.
- Oppitz, Michael (1979): Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Saussure, Fernand de (1915): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin (de Gruyter) 1967.
- Sperber, Dan (1968): Der Strukturalismus in der Anthropologie. In: Wahl 1968.
- (1982): Das Wissen des Ethnologen. Frankfurt/Main (Campus/Qumran) 1985).
- Wahl, François [Hg.] (1968): Einführung in den Strukturalismus. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1981.