

5 Ein ›Totemismus von Innen‹ – ein Strukturalismus von innen? (Claude Lévi-Strauss)

Leben und Werk von Claude Lévi-Strauss (1908–2009) sind gut bekannt, gleichwohl seien die Eckpunkte erinnert: Lévi-Strauss studiert bis 1931 in Paris Philosophie und Recht; 1932 bis 1934 ist er Gymnasiallehrer. 1935–38 hat er eine Gastprofessur in Sao Paolo inne und geht bei dieser Gelegenheit mehrere Monate ins ›Feld‹. Ab Mitte der 1930er erscheinen erste Texte zur dualen Klassifikation der Gesellschaften. 1940 emigriert er in die USA, wo er an der New School lehrt. 1947 schreibt er für Georges Gurvitch einen Überblicksartikel über die französische Soziologie.¹ 1948 promoviert er mit den *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Die *thèse complémentaire* ist *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. 1949 wird er Vizedirektor des *Musée de l'Homme* und 1950 *directeur d'études* an der *École Pratique des Hautes Études*, wo der den Lehrstuhl *des religions comparées des peuples sans écriture* erhält. 1959–1982 lehrt er am *Collège de France* auf dem Lehrstuhl für *Anthropologie sociale*. 1955 veröffentlicht er seinen Bestseller *Die Traurigen Tropen*. 1962 erscheinen die beiden Totemismus-Bücher *Das Ende des Totemismus (Le totémisme aujourd'hui)* und *Das wilde Denken*, anschließend die Mythenanalyse (*Mythologica I-IV*, 1964–1971). 1958 gibt eine Aufsatzsammlung seiner soziologischen Theorie den Namen: *Anthropologie structurale* (gefolgt von *Anthropologie structurale deux*, 1973). Ein erster Aufsatz hatte bereits 1945 diesen Titel verwandt.²

›Erst spät habe ich dem Denken Bergsons Ehre erwiesen‹

Auch Lévi-Strauss berichtet zunächst von einem anti-bergsonschen Affekt, wenn es darum geht, zu erklären, warum er als Philosoph Ethnologe wurde. Es sind negative Gründe. Die Philosophievorliebe seines Lehrers Gustave Rodrigues führt Lévi-Strauss umgekehrt dazu, wenig Empathie für Bergson zu empfinden. Dieser habe zu »viel Gewicht auf die Erscheinungen« und das »unmittelbare Bewusstsein« gelegt.

1 Cl. Lévi-Strauss, *La sociologie française*, in: G. Gurvitch (Hg.), *La sociologie au xxe Siècle*, T. II, Paris 1947, 513–545.

2 Cl. Lévi-Strauss, *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, in: *Word. Journal of the Linguistic Circle of New York*, I (2) (1945), 1–12.

»Didier Eribon: Welches waren die philosophischen Optionen Ihres Professors? Lévi-Strauss: Er war Bergsonianer. Sozialist und Bergsonianer.

D.E.: Hat Sie der Bergsonismus nie in Versuchung geführt?

C. L.-S.: Nein. Dem bergsonschen Denken gegenüber empfand ich sogar Feindseligkeit, weil es mir allzu viel Gewicht auf die Erscheinungen, auf das unmittelbare Bewußtsein zu legen schien ... Später habe ich es besser verstanden und ihm in *Le Totémisme aujourd'hui* meine Reverenz erwiesen. [...]

D.E.: Ihre Kritik an Sartre war sehr gewichtig. Wenn Sie im *Ende des Totémismus* sagen, daß die Philosophie Bergsons dem Denken der Sioux ähnelt, findet man das spaßig, weil Bergson nicht mehr sehr präsent ist.

C. L.-S.: Geben Sie zu, daß die Ähnlichkeit auffallend ist. Der Text von Bergson und die Aussage des Sioux-Weisen, die ich zitiere, sind beinahe identisch.

D.E.: Allerdings. Schwieriger wäre es wohl einzuräumen, daß das Denken Sartres sich als zeitgenössischer Mythos betrachten läßt.

C. L.-S.: Ich stecke die beiden nicht in denselben Sack. Bergson meditiert über metaphysische Probleme, wie das auch ein Indianer tun könnte und wie es die Sioux tatsächlich getan haben. Indem ich sie aufeinander beziehe, erweise ich dem Denken Bergsons Ehre, das, über Zeiten und Räume hinweg, seine Wurzeln in die tiefste Schicht des menschlichen Denkens einsenkt, in die tiefste Schicht dessen, was es an Universalem haben kann. Bei Sartre ist das Gegenteil der Fall.«³

In *Das Ende des Totémismus*, dem Text von 1962, den er auch als Vorwort zum zeitgleich erschienenen *Wilden Denken* versteht, wird Lévi-Strauss Bergson dann Durkheim demonstrativ vorziehen. Das Etikett des bergsonschen Denkens als eines *Totémismus von Innen* ist dabei nicht nur ironisch gemeint. Bergson hat nämlich, wie Lévi-Strauss deutlich macht, eine seiner grundlegenden Thesen vorweggenommen. Beide, Bergson und Lévi-Strauss, treffen sich im Problem des Totémismus in einem *sehr* zentralen Punkt, nämlich in der Frage der *sozialen Funktion* dieses und damit jedes anderen Klassifikations- oder Denksystems. Lévi-Strauss zieht Bergsons Totémismus-Interpretation dabei sowohl gegenüber derjenigen Durkheims als auch Lévy-Bruhls vor. Während für Durkheim bekanntlich die Totemclans zuerst kommen, sich mit den Totemzeichen Embleme schaffend, an denen sie sich erkennen, spricht Lévy-Bruhl von einer Partizipation als ›affektiver‹, eher gefühlter als gedachter Assoziation der Menschen. Bergson nun erlaube – vor allem im Hinblick auf Durkheim – nicht weniger, als die Dinge vom Kopf auf die Füße zu stellen: Denn

3 Cl. Lévi-Strauss/D. Eribon, *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen* (1988), Frankfurt/M. 1989, 19, 170.

statt von einer vorgängigen sozialen Entität auszugehen, erkenne Bergson, dass sich in der symbolischen Klassifizierung der Welt zugleich das Soziale konstituiert. In der Abkehr vom Soziozentrismus, darin, Durkheim (und Mauss) vom Kopf auf die Füße zu stellen, besteht das soziologische Gesamtprojekt von Lévi-Strauss. Bergson hat ihm dabei also vorgearbeitet. Zweifellos, der soziologische Strukturalismus geht konzeptionell und empirisch weit über das von Bergson vorgelegte hinaus. Und doch erkennt dieser auch den strukturalistischen Grundansatz, den *differentiellen* Aspekt der Zeichen. Die Totemclans wissen sich – wie wir bereits gesehen haben – mit verschiedenen Tieren identisch, um sich voneinander zu differenzieren und somit zu integrieren. Auch die Methode des Gesellschaftsvergleichs (die strukturelle Anthropologie) ist dem bergsonischen Denken nahe. Und schließlich hat Deleuze in seiner Antwort auf die Frage, ›woran man den Strukturalismus erkennt‹, deutlich bergsonische Konzepte verwendet. Demnach scheint sich die notorische, zentrale Frage nach der *Existenzweise der Struktur* (in der man Lévi-Strauss stets erneut einen Ahistorismus vorgeworfen hat) am besten mit Bergsons genealogischen Konzept zu beantworten: *Die Struktur existiert als differenzierende Aktualisierung eines Virtuellen (des Lebens, des Sozialen, des Wissens), das bereits in sich differenziert ist.*

Konvergenzen von Bergson und Lévi-Strauss finden sich also nicht nur methodisch und theoretisch, sondern auch epistemologisch-ontologisch. Es gibt hier oberflächliche Affinitäten, es gibt aber auch tiefgreifende Identitäten. Dabei kann die These gerade bei Lévi-Strauss selbstverständlich nicht lauten, sein Werk speise sich aus Bergson, es sei bergsonianisch. Vielmehr scheint es uns wichtig, es im ›philosophischen Moment‹⁴ der 1960er zu verorten. Und in diesem Moment spielte der neu gelesene Bergson eine Rolle. Zweifellos steht Lévi-Strauss in der Tradition von Durkheim und Mauss; zweifellos entfaltet er weder eine Ontologie noch Lebenstheorie. Zweifellos ist für ihn das Thema des Zeichencharakters der sozialen Realität zentral, ein Thema, das bei Bergson kaum im Vordergrund steht. Worum es hier geht, ist also lediglich, einige Aspekte des soziologischen Strukturalismus neu zu lesen, im Übrigen gerade die kontroversen Aspekte, die immer erneut jene stereotypen Vorwürfe zur Folge

4 Zum ›philosophischen Moment‹ der 1960er vgl. F. Worms, *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris 2009, 459–492 und P. Maniglier, *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris 2011.

haben, wonach es sich beim Strukturalismus um einen Ahistorismus handele, um einen Formalismus, Symbolismus und Intellektualismus.⁵ Aus Sicht Bergsons, der umgekehrt stets als ›Anti-Intellektualist‹ geschimpft wurde, stellt sich der Strukturalismus anders dar.

- 5 Die Idealismus-Kritik äußert früh (den ›Anerkennungskampf‹ im Tausch betonend) C. Lefort: *L'échange et la lutte des hommes* (1951, erneut in: Ders., *Les formes de l'histoire*, Paris 1978, 15–29). In ders., *Sociétés sans histoire et historicité*, in: *Cahiers International de Sociologie* 1952, 91–114) folgt der Vorwurf des Ahistorismus (76f.), sofern Lefort eine Antwort auf die Frage vermisst, wie der Sprung von der ›stagnierenden‹ zur ›historischen Gesellschaft‹ zu denken sei. Lévi-Strauss hat darauf reagiert, u.a. Der Strukturbegriff in der Ethnologie (1952/1953), in: Ders., *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 299–346, 309ff. Der ›Ahistorismus‹ ist auch das Thema z.B. bei Goldmann und Lévi-Strauss in: Cl. Lévi-Strauss u.a., *Sur les rapports entre la mythologie et le rituel*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Section V. Sciences sociales, Séance 24 (26 mai 1956). Lévi-Strauss wird hier gefragt, ob man nicht eine genetische Methode anwenden müsste, woraufhin er methodische Probleme angibt. Zur marxistischen Kritik vgl. u.a. Cl. Lévi-Strauss/M. Augé/M. Godelier: *Anthropologie, Histoire, Ideologie*, in: *L'Homme* XV (1975), 177–188. Der wahre »Avatar der Konfrontation zwischen Marxismus und Strukturalismus« war Sartre mit seiner *Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis* I (1960), Reinbek 1980), worauf Lévi-Strauss bekanntlich antwortet: Es müsse weniger darum gehen, den ›eigentlichen‹ Menschen zu konstituieren als darum, ihn »aufzulösen« (*Das wilde Denken* (1962), Frankfurt/M. 1973, 284). Vgl. dazu M. Izard, Lévi-Strauss en son siècle, in: Ders. (Hg.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris 2004, 15–19. Der Vorwurf eines ›Kantianismus ohne transzendentes Subjekt‹ bei P. Ricoeur, reagierend auf die Provokation, Philosophie durch Ethnologie zu ersetzen: *Reponses à quelques questions*, in: *L'Esprit* 31 (›La pensée sauvage‹ et le structuralisme, 1963), 628–653; Ders., *Symbole et temporalité*, in: *Archivio di Filosofia* 1–2 (1963), 16–34, 24. Zur Kritik an Lévi-Strauss vgl. A. Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien* (2000), Weilerswist 2006, 232f. Gerade hierzulande ist die Kritik noch immer harsch, z.B. bei F. Hillebrand, *Formen der Praxis – Wie uns Marcel Mauss hilft, Sozialität neu zu verstehen*, in: *Soziologische Revue* 35 (2012), 253–260 (Man solle Mauss »aus dem Gefängnis des Strukturalismus ... befreien«, 259), oder bei F. Adloff, der Mauss ebenfalls »aus den Fesseln des Strukturalismus à la Lévi-Strauss« befreien will, um ihn als »Ahnherr« einer »symboltheoretischen (!), nicht-strukturalistischen, interaktionistischen, nicht-normativistischen und anti-utilitaristischen Soziologie« zu erkennen (Marcel Mauss' Soziologie und Anthropologie interaktionistisch lesen, ebd., 236–244, 236).

*Der Totemismus von Innen:
ein System differentieller Klassifikation*

Lévi-Strauss selbst hat also die Spur zu Bergson gelegt. Im Schlusskapitel von *Das Ende des Totemismus* (1962) – in dem Lévi-Strauss nach der Kritik der bisherigen Konzeptionen zur eigenen Deutung der totemistischen Systeme anhebt – wird er sich in der Tat als Bergsonianer zu erkennen geben. Die bisherigen Totemismus-Theorien haben diverse Phänomene unter einem Begriff vermischt, womit sie einer ›Illusion‹ aufgesessen sind; sie haben sich historischen Fantasmen hingegeben und den Totemismus als Identifikationssystem verstanden, in dem sich Natur und Kultur mit den Mitteln des Affekts oder Gefühls vermischen. Lévi-Strauss findet all dies gerade auch bei Durkheim.

Wie kommt Bergson ins Spiel? Er beschäftigte sich, so Lévi-Strauss, mit dem Totemismus als Tierkult, ihn als eine Art Geisterkult verstehend. Interessant am Totemismus ist für Bergson also zunächst, dass der Mensch Tiere und sogar Pflanzen wie Götter *verehrt*.⁶ Während nun Durkheim (für den dies nicht weiter verwunderlich ist) das Totem zu einem Emblem, zu einer »einfachen Clanbezeichnung« reduziert und sich damit über den Ort täusche, den der Totemismus im sozialen Leben der Kulturen einnimmt, und während Durkheim insbesondere nicht erklären könne, warum die Totems oft *Tiere* sind – erwische Bergson den entscheidenden Punkt: eben die Rolle des *Kults*, und damit die Rolle des Praktischen, der Handlungen. Um zu wissen »was sich im Geiste eines Primitiven und selbst eines Zivilisierten abspielt, muß man das, was er tut, zum mindesten ebensosehr in Betracht ziehen wie das, was er sagt«, so hatte Bergson seine Analyse des Totemismus eingeleitet. Wenn sich der Angehörige eines Klans mit seinem Totem identifiziert, darf man dies nicht rein intellektualistisch verstehen. Der Kult sei im täglichen Leben viel zu präsent, als dass er nur ein Mittel zur Bezeichnung des Clans sein könne.⁷ Der Kult dient, so wird nun Lévi-Strauss einspringen, vielmehr der *Konstitution* der Gruppen, und dies habe Bergson, wenn auch implizit, erkannt – weil er in Rechnung stellt, dass die totemistischen Systeme in erster Linie *differentielle Klassifikationen der Kollektive und ihrer Einzelnen* sind. Deshalb auch sind es vor allem Tiere, die als Totems dienen. Sie bieten die meisten und deutlichsten Anhaltspunkte einer Differenzierung von Gattungen, und damit von mit ihnen identischen Gruppen. Für Bergson verbanden sich mit der (fabulatorischen) Identifikation mit dem Totem in der Tat die Konstitution geschlossener Gesellschaften, also solcher, die

6 Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, 121f. Bergson, *Die beiden Quellen*, 143.

7 Bergson, *Die beiden Quellen*, 143.

sich voneinander differenzieren. Es komme hier weniger darauf an, welches Totem man habe, als dass es immer *verschiedene* Totemtiere sind:

»Daß ein Clan dieses oder jenes Tier sein soll, daraus ist nichts zu entnehmen; daß aber zwei Clans desselben Stammes notwendigerweise zwei verschiedene Tiere sein müssen, das ist viel lehrreicher«, denn um sich selbst und den anderen klar zu machen, dass »zwei Clans zwei verschiedene Gattungen vorstellen, wird man dem einen den Namen eines Tiers geben und dem andern den Namen eines andern Tiers. Jeder dieser Namen wäre für sich genommen nur eine Bezeichnung; zusammen sind sie das Äquivalent für eine Behauptung. Sie besagen in der Tat, daß die beiden Clans *verschiedenen Blutes* sind.«⁸

Kurz, der Akzent des Totemismus liegt, so Bergson, »nicht auf der Tierheit, sondern auf der *Zweiheit*«. ⁹ Die totemistische Identifikation ist eine differenzierende Integration. Sie beruht darauf, dass Tier- und Pflanzengattungen ein System differentieller Abstände ermöglichen. Bergson erkennt damit für Lévi-Strauss die Logik des Sozialen schlechthin: Basierend auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit, tendiert dieses dazu, sich zu differenzieren, duale Organisationen zu bilden. Die *Zwei* (Differenzierung in Garbenform, Bifurkation) ist das Grundprinzip der Vergesellschaftung, was nicht ausschließt, dass es sich komplizieren kann, sich acht Sub-Clans bilden, oder drei Unter-Clans einen Clan bilden, wenn es Unfälle der Struktur (z.B. die demographische Entwicklung oder Kriege) erzwingen.

Es gibt einige weitere Verweise auf Bergson: Dieser erkenne den Zusammenhang von Totemismus und Exogamie, ohne beide in eins fallen zu lassen. Selbst die ›geschlossene Gesellschaft‹ gibt sich demnach in der Exogamie Institutionen der begrenzten Öffnung. Zwar schließen sich die Clans gegeneinander ab, wenn sie sich als ›verschiedenen Blutes‹ betrachten, doch finden sie eben auch einen »*modus operandi*«, der die sexuelle Anziehung zwischen Männern und Frauen in der Gruppe verringert. Sie instituieren eine begrenzte Solidarität gegen andere Gruppen.¹⁰ Begrenzt ist diese Solidarität im Übrigen auch durch Mechanismen, Konflikte rituell zu beenden – und zwar, *nachdem* man ihnen ebenso rituell Gelegenheit gab, sich auszudrücken. So anerkennen geschlossene Ge-

⁸ Bergson, *Die beiden Quellen*, 144.

⁹ Bergson, *Die beiden Quellen*, 145.

¹⁰ Bergson, *Die beiden Quellen*, 144: »De facto wissen wir, daß die Clans, in die der Stamm zerfällt, oft exogam sind. ... Man hat sogar lange geglaubt, ... der Totemismus bedeute immer Exogamie. ... Man sieht sehr wohl, welches Interesse die Natur daran hat, zu verhindern, daß die Glieder eines Stammes regelmäßig untereinander heiraten und daß die Ehen in dieser geschlossenen Gesellschaft schließlich zwischen nahen Verwandten zustande kommen: die Rasse würde sogleich degenerieren«.

sellschaften die Notwendigkeit, *Zwei* zu sein, sie erhalten sich einen latenten Antagonismus. Aber sie zähmen den Krieg auch, wenn indigenen Kulturen nämlich nur bestimmte Gruppen als ›Menschen‹ ansehen und sich gegenüber allen, die sie als Nichtmenschen verstehen, auf eine Technik der Vermeidung von Konflikten beschränken.¹¹ Sie verfallen mithin nicht in die »Totalität des abendländischen Denkens«, in dessen »Unfähigkeit, im Streben nach dem Einen aufzuhören«.¹²

*Konkretes und Abstraktes, Kontinuierliches und Diskontinuierliches
(der totemistische Operator)*

Bergson entdeckt aber auch den *totemistischen Operator*, also die These, dass die Anschauung, die die Tiere und Pflanzen dem Auge bieten, es ermöglichen, den beliebig erweiterbaren und kontrahierbaren Begriff der Art zu bilden, und damit ein universal anwendbares Klassifikationsraster, eine kosmologische Matrix zu begründen. Einerseits (in ihrer Ähnlichkeit) erlauben es die tierischen und pflanzlichen Exemplare, *Gemeinsamkeiten* zu denken, im Gegensatz zur Anschauung des Menschen. Um zu verstehen, warum die Totems vornehmlich Tiere sind, muss man danach suchen, was es an der Art, *in denen der Mensch sie wahrnimmt*, an Originellem gibt; und dem Tier, so Bergson, sähen wir viel eher die *Gattung* an, als die Individualität (›Einen Menschen erkennen besteht darin, daß man ihn von anderen Menschen unterscheidet; aber ein Tier erkennen heißt gewöhnlich, sich über die Gattung Rechenschaft abzulegen, zu der es gehört«¹³). Der Totemismus ist eine differentielle Aktivität auch hinsichtlich des Wissens, und zwar eines Wissens, das vom Konkreten ausgeht, eben von Tieren und Pflanzen. Wegen seines Doppelcharakters (es ist Organismus, also *System von Teilen*, und es ist *Teil einer Art*) ist – so Lévi-Strauss – die tierische *Art* das perfekte begriffliche Werkzeug, um jeden beliebigen Bereich der Wahrnehmung, ob er

›in der Synchronie oder der Diachronie, im Konkreten oder Abstrakten, in der Natur oder der Kultur liegt, zu detotalisieren und zu retotalisieren. Als mittlerer [ertragreichster] Klassifikator kann der Bereich der Arten sein Netz nach oben, d.h. in Richtung der Elemente, der Kategorien und der Zahlen erweitern, oder nach unten, in Richtung der Eigennamen verengen«.¹⁴

11 Cl. Lévi-Strauss, La politique étrangère d'une société primitive, in: *Politique étrangère* 2 (1949), 139–152.

12 Lévi-Strauss, La politique étrangère, 149f.

13 Bergson, *Die beiden Quellen*, 142.

14 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 173f.

»[I]soliert betrachtet ist die Art eine Sammlung von Individuen; aber in Bezug auf eine andere Art ist sie ein System von Definitionen. Weiterhin ist jedes dieser Individuen, deren theoretisch unbegrenzte Sammlung die Art bildet, undefinierbar in der Ausdehnung, da es einen Organismus bildet, der ein System von Funktionen ist. Der Begriff der Art hat also eine innere Dynamik: als Sammlung, die zwischen zwei Systemen steht, ist die Art der [totemistische] *Operator*, der es erlaubt ..., von der Einheit einer Mannigfaltigkeit zur Vielfalt einer Einheit überzugehen.«¹⁵

Den Fund des ›totemistischen Operators‹ hat Lévi-Strauss ausdrücklich Bergson zugesprochen. »Wie wir an anderer Stelle gezeigt haben, hat Bergson geahnt, welche wichtige Rolle der Begriff der Art aufgrund seiner logischen Struktur in der Kritik des Totemismus spielen könnte.«¹⁶

Totemistische Institutionen beruhen weiter auf der Annahme einer Homologie zwischen zwei Systemen von Differenzen, von denen eines in der Natur, das andere in der Kultur (im Sozialen) liegt. Der Totemismus »schafft eine logische Äquivalenz« zwischen der »Gesellschaft natürlicher Arten« und der »Welt sozialer Gruppen«, da für ihn die natürliche mit der sozialen Gliederung übereinkommt.¹⁷ Hier nun sei Bergsons Denken »seltsam« analog dem totemistischen, es sei gleichsam ein *Totemismus von innen*,¹⁸ da auch Bergson von der Wahrnehmung oder dem Kontinuierlichen ausgehe, um es zum Ausgangspunkt der Ordnung zu machen. Lévi-Strauss erinnert Bergsons Denken ganz konkret an die Sioux, und Bergson selbst hätte dies bemerken »können, da er die *Formes elementaires de la vie religieuse* gelesen und bedacht hatte«.¹⁹ Durkheim hingegen gehe umgekehrt vom Diskontinuierlichen der Begriffe aus. Der Gegensatz von Kontinuität-Diskontinuität spielte namentlich in *Schöpferische Evolution* eine wichtige Rolle, in der Frage, inwiefern die Evolution des Lebens dem Denken zugänglich sei. Das begriffliche Denken konzipiere, so Bergson, alles in Form der Diskontinuität; es teilt die – sich ständig verändernden – Lebensformen in Gattungen, Arten, Individuen, Lebensalter ein.²⁰ Die bergsonsche Methode soll – wie wir gesehen haben – demgegenüber ein Denken ermöglichen, das sich der kontinuierlichen Veränderung anschmiegt. Lévi-Strauss zufolge verfährt nun die totemistische ›Wissenschaft‹ exakt auf dieselbe Weise. Aus dem Kontinuierlichen der Wahrnehmung *macht* das totemistische System das Diskontinuierliche, wobei es eher durch Bilder als Begriffe operiere. Kurz, es handelt sich um kein primitives Denken, es mangelt ihm nicht an Lo-

15 Lévi-Strauss, *Das Wilde Denken*, 160f.

16 Lévi-Strauss, *Das Wilde Denken*, 160f.

17 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 136, 124.

18 Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, 126

19 Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, 126.

20 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 185.

gik und Unterscheidungen. Die totemistischen Klassifikationskünste machen vielmehr deutlich, dass es *zwei* Arten wissenschaftlichen Denkens gibt, differente strategische Ebenen benutzend, auf denen die Natur dem Wissen zugänglich ist. Die eine passt sich der Wahrnehmung und Einbildungskraft an, während sich die andere von beiden löst; die eine Beziehung von Ideen auf Dinge kommt der »sinnlichen *Intuition*« nahe, die andere nicht.²¹

Kurz: Bergson, der Philosoph der Intuition, der »Studierstubenphilosoph«,²² findet die Lösung des totemistischen Problems ausgerechnet auf dem Gebiet der *begrifflichen Opposition*, während der Studierstubensoziologe Durkheim dem Totemismus eine *affektive Identifikation* unterstellt!²³ Durkheim hatte sich die Entstehung der Religion im totemistischen Kult ja so erklärt: Die kollektive Erregung (zu der der ›Primitive‹ leichter komme als wir, weil seine Leidenschaften »nur unzulänglich seiner Vernunft und seinem Willen unterworfen sind«²⁴) lässt eine Kraft fühlen, zu der man allein nicht fähig wäre und die daher auf ein heiliges Wesen exteriorisiert wird. Nun sei es bei den ›Primitiven‹ nur natürlich, dass die kollektive Kraft auf ein Totem-Tier (oder eine Pflanze) übertragen werde, weil es leichter vorzustellen sei als der Klan und sich das kollektive Gefühl umso eher übertrage, je einfacher die Symbole sind. Der Klan sei eine »viel zu komplexe Wirklichkeit, als daß sich ihn so einfache Leute in seiner konkreten Einheit vorstellen könnten«. ²⁵ Bergson und Lévi-Strauss sehen dies anders, und vor allem Lévi-Strauss stemmt sich immer erneut gegen jeden Eurozentrismus in der Anthropologie respektive Ethnologie.

21 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 27.

22 Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, 128.

23 Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, 123. Die Zentralität des Affektiven bei Durkheim betont auch R. Münch (»affektuell fundierte« Gesellschaftstheorie), im Gegensatz zu Weber, in einem Theorienvergleich, den wir uns hier in Konzentration auf die frankophone Welt versagt haben. Münch findet im Übergang von den *Regeln* zu den *Elementaren Formen*, v.a. aber in ›Der Dualismus der menschlichen Natur‹ eine parsonsche ›voluntaristische Handlungstheorie‹ (der Internalisierung/Sozialisierung anstelle von Zwang). *Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber* (1982), Frankfurt/M. 1988, 588. Zur ›affektuellen‹ Grundlegung bei Durkheim, der Divergenz und Konvergenz zu Weber ebd., 549–603.

24 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 296f.

25 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 299f. und 302f.

*Die Seinsweise der Struktur:
differenzierende Aktualisierung des Virtuellen*

»Von der Struktur wird man sagen: real ohne aktuell
zu sein, ideal ohne abstrakt zu sein.«²⁶

Kommen wir zu der Frage der Existenzweise der *Struktur* zurück: Was ist der konzeptionelle Kern des ›Strukturalismus‹? Die Frage muss stets erneut gestellt werden, und Lévi-Strauss selbst hat dazu oft Stellung genommen, um zu erklären, was er mit Struktur meint, und vor allem, was nicht. Im Gegensatz zu Radcliffe-Brown gehe es ihm nicht um die Struktur als Teil der empirischen Realität.

»Das Grundprinzip ist, daß der Begriff der sozialen Struktur sich nicht auf die empirische Wirklichkeit, sondern auf die nach jener Wirklichkeit konstruierten Modelle bezieht. Damit wird der Unterschied zwischen zwei Begriffen, die einander so nahe sind, daß man sie oft verwechselt hat, sichtbar, ich meine zwischen der *sozialen Struktur* und den *sozialen Beziehungen*. Die *sozialen Beziehungen* sind das Rohmaterial, das zum Bau der Modelle verwendet wird, die dann die *soziale Struktur* erkennen lassen. Auf keinen Fall darf diese auf die Gesamtheit der in einer gegebenen Gesellschaft beobachtbaren Beziehungen zurückgeführt werden.«²⁷

Lévi-Strauss' positive Antworten optieren stets für den Modell- statt Substanzcharakter sowie für den topologischen oder relationalen Charakter der Struktur. Entscheidend ist hier natürlich der Begriff des *flot-tierenden Signifikanten*, der seine Bedeutung allein aus seiner relationalen Position bezieht. Die ›Einleitung‹ in das Werk von Marcel Mauss von 1950, in der dieser Begriff auftaucht, gilt den einen als Manifest des Strukturalismus; anderen als Beginn der Verzerrung von Mauss. Es gehe Mauss, so erklärt Lévi-Strauss, bei der Einführung des ›Symbolischen‹ nicht darum, dass sich *etwas* in Symbole übersetze. Es handele sich für Mauss beim Symbolischen nicht um eine Beziehung der Repräsentation einer Realität, beide seien vielmehr dieselbe »autonome Realität«, wobei die Symbole sogar »realer« seien »als das, was sie symbolisieren.«²⁸

26 G. Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus? (1973), in: F. Chatelet (Hg.), *Geschichte der Philosophie. VIII: XX. Jahrhundert*, Frankfurt u.a. 1975, 269–302, 281.

27 C. Lévi-Strauss, Sinn und Gebrauch des Modellbegriffs (1960), in: Ders., *Strukturelle Anthropologie 2*, Frankfurt/M. 1975, 87–98, 96. Vgl. ders., Der Strukturbegriff in der Ethnologie, 299f.

28 Cl. Lévi-Strauss, Einleitung in das Werk von Marcel Mauss (1950), in: M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie I*, München 1978, 7–41, 26f., 39.

Was ist also die Existenzweise der Struktur? Deleuze hat diesem Problem einen programmatischen Text gewidmet, die strukturalistische Operation an sieben Kriterien erkennend, von denen gerade das Kriterium, das sich zentral auf die Seinsweise der Struktur bezieht, jenen angesprochenen bergsonischen Ton hat. Für die Struktur gilt demnach das, was auch für den *élan vital* gilt: *Sie ist nirgendwo positiv gegeben, gleichwohl aber real*. Es handelt sich bei der Struktur um ein *Virtuelles, das sich aktualisiert, indem es sich differenziert*. So gesehen, scheint der soziologische Strukturalismus nicht allein im Verweis auf die strukturelle Linguistik (Ferdinand de Saussures und Antoine Meillet) und nicht nur im Verweis auf jenen a-subjektivistischen Satz aus den *Mythologica* erklärt werden zu können, dass sich die Mythen ›selber denken‹.²⁹ Dann ist man oft zu schnell bei jenem formalistischen, mentalistischen oder idealistischen Konzept,³⁰ das vom ›Poststrukturalismus‹ entscheidend überholt worden sei.³¹

Deleuze, dem der Begriff Poststrukturalismus fremd ist, nennt folgende Kriterien: (I.) *Das Symbolische ist ein Drittes neben dem Ima-*

29 »Wir behaupten ... nicht, zeigen zu können, wie die Menschen in Mythen denken, sondern wie sich die Mythen in den Menschen ohne deren Wissen denken. Und vielleicht müsste man ... noch weiter gehen, und von jedem Subjekt abstrahieren, um zu erkennen, daß sich die Mythen auf gewisse Weise *untereinander* denken.« Cl. Lévi-Strauss, *Mythologica* 1. *Das Robe und das Gekochte* (1964), Frankfurt/M. 1971, 26.

30 Während Lévi-Strauss doch zuerst räumliche Anordnungen (Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo, in: *Journal de la société des américanistes* 28 (1936), 269–304) sowie Verwandtschaftssysteme (*Die elementaren Strukturen*) behandelt; während er sich für die konkrete Wahrnehmung im *Wilden Denken* interessiert; während er in den *Mythologica* das Verhältnis von Tod und Leben erspürt; während er auf die Korrektur von Durkheim durch Mauss hinweist: die Einführung des Körpers, der Nicht-Cartesianismus. Gehlen hat ihn so gelesen: *Die Sozialstrukturen primitiver Gesellschaften*, in: Ders./H. Schelsky (Hg.), *Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde*, Düsseldorf 1955, 13–45; ders., *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), Frankfurt/M. 2004; vgl. J. Fischer, Lévi-Strauss und die deutsche Soziologie: Strukturalismus, Philosophische Anthropologie und Poststrukturalismus, in: M. Kauppert/D. Funcke (Hg.), *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturellen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, Frankfurt/M. 2008, 175–191; Delitz, *Arnold Gehlen*, Kap. V.

31 Die Differenz Strukturalismus/Poststrukturalismus ist bekanntlich nicht-französischen Ursprungs. Sicher gibt es eine Diskontinuität – F. Worms spricht von der Erfindung eines *neuen ›Problems‹* im Poststrukturalismus (die zu neuen Lektüren führt): F. Worms, *Moments*, v.a. 485–552. Ebenso formuliert es Foucault selbst: Sicher stand »hinter dem, was man Strukturalismus nannte, wohl ein gewisses Problem ..., nämlich das des Subjekts und der Neuformierung

ginären und dem Realen. Gedacht wird die Struktur als symbolische Ordnung, die weder mit dem Realen identisch ist (sie ist/hat keine sinnliche Form) noch es einfach kopiert. Sie ist auch nicht nur imaginär, sondern liegt beidem zugrunde. Das Symbolische bestimmt sich weder durch eine prä-existente Realität, die es bezeichnet, noch durch imaginäre oder begriffliche Inhalte. (2.) *Die Bedeutung ist topologisch*. Der Sinn der Zeichen ergibt sich allein aus der Position. Im Strukturalismus sind die Orte wichtiger »als das, was sie ausfüllt«. ³² (3.) Die Struktur ordnet *Differentielles und Besonderes*. Sie verbindet zwei Aspekte, zum einen ein »System differentieller Verhältnisse, nach denen sich die symbolischen Elemente gegenseitig bestimmen«, zum anderen ein »System von [z.B. natürlichen, tierischen] Besonderheiten, welche diesen Verhältnissen entsprechen«. Die Frage, ob etwas strukturiert ist, eine Struktur hat, ist so zu stellen: Kann man jeweils »symbolische Elemente, differentielle Verhältnisse und besondere Punkte«, die einem Bereich eigen sind, »freilegen?« ³³ (4.) *Die Struktur ergibt sich aus der Doppelbewegung des Differenzierenden und der Differenzierung*. Die Struktur ist nie

des Subjekts«, während er sich weigert, »das gemeinsame Problem« der Poststrukturalisten zu sehen (Strukturalismus und Poststrukturalismus, Gespräch mit Gérard Raulet (1983), in: Ders., *Schriften IV: 1980–1988*, Frankfurt/M. 2005, 521–555, 542). Vgl. zur Frage, *woran man den Poststrukturalismus erkennt*, aus französischer Sicht (für die Literaturwissenschaft): F. Wagner, *Du structuralisme au post-structuralisme*, in: *Études littéraires* 36 (2004), 105–126; aus deutscher: J. Angermüller, *Qu'est-ce que le poststructuralisme français? A propos de la notion de discours d'un pays à l'autre*, in: *Langage et société* 120, 2/2007, 17–34, ders., *Nach dem Strukturalismus Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich*, Bielefeld 2007, 9–22; oder auch S. Moebius/A. Reckwitz: *Einleitung: Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften: Eine Standortbestimmung*, in: Dies. (Hg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 2008, 7–25. Betont wird die Verschiebung und Radikalisierung des strukturalistischen Projekts, wobei man erneut nicht umhin kommt, Lévi-Strauss als »rationalistisch«, textlastig, gar als Vertreter eines »linearen Entwicklungsmodells« vorzustellen. Eine andere Antwort auf diese Frage hat E. Balibar (*Le structuralisme, une destitution du sujet?* in: *Revue de métaphysique et de morale* 2005/1, 5–22): Er erkennt in beiden »-ismen« ein neues Denken des Subjekts: die Ersetzung des konstituierenden durch das konstituierte Subjekt, eine *De- und Rekonstruktion des Subjekts*, wobei alle »großen« strukturalistischen Texte beide Bewegungen enthielten – auch die von Lévi-Strauss. Und die »Struktur«? Sie ist das Dispositiv dieser De- und Rekonstruktion des Subjekts. Der »Poststrukturalismus« wäre somit ein sich selbst reflektierender Strukturalismus (15ff.). Sicher muss man dem die andere Stellung hinzufügen, die im »Poststrukturalismus« die diachrone Achse hat – auch wenn sie, wie wir zeigen wollen, dem Strukturalismus nicht fremd ist.

32 Deleuze, *Woran erkennt man den Strukturalismus*, 274f.

33 Deleuze, *Woran erkennt man den Strukturalismus*, 279.

ganz real. Real oder gegenwärtig ist sie nur in dem, in dem sie sich verkörpert oder aktualisiert. In sich selbst ist sie indes »weder gegenwärtig noch fiktiv, weder real noch möglich«.

Und hier setzt nun das erwähnte bergsonsche Argument ein: »Vielleicht bezeichnet das Wort *Virtualität* genau den Modus der Struktur«, denn das Virtuelle hat einen eigenen Modus von Realität, welche »mit keiner gegenwärtigen oder vergangenen Aktualität in eins geht«. Von der Struktur wird man also das sagen müssen, was auch für den *élan vital* gilt: »real ohne aktuell zu sein, ideal ohne abstrakt zu sein«. Insofern stelle uns Lévi-Strauss die Struktur als Art ideales Reservoir vor, in dem »alles *virtuell* nebeneinander existiert, aber worin die *Aktualisierung* sich notwendig nach ausschließenden Richtungen vollzieht«. Differenzierende Aktualisierung des virtuellen: das ist die Seinsweise der Struktur, also eine spezifische genetische, unvorhersehbare, retrospektiv betrachtete Spaltungen vollziehende Evolution. Die ›Struktur‹ eines ontologischen Bereiches ist eine »*Virtualität* der Koexistenz«, welche »vor den Wesen, den Gegenständen und den Werken dieses Gebietes existiert«, wobei sich das Ganze, die Struktur, nie insgesamt aktualisiert. »Es gibt keine totale Gesellschaft, sondern jede Gesellschaftsform verkörpert gewisse Elemente«, während andere Gesellschaften gerade die entgegengesetzten aktualisieren. Und hier bringt nun Deleuze die vollständige Formel der Aktualisierung des Virtuellen ein: das Virtuelle ist in sich differenziert, und es differenziert sich in seiner Aktualisierung. Die Verwandtschaftsstrukturen, die Sprachstrukturen, die Strukturen der Mythen gleichen in ihrem dynamischen oder genetischen Aspekt, in ihrem Werden denen des Lebens bei Bergson.

»Von der Struktur als Virtualität müssen wir sagen, daß sie noch undifferenziert ist, obwohl sie ganz und gar differenziert ist. Von den Strukturen, die sich in dieser oder jener (gegenwärtigen oder vergangenen) aktuellen Form verkörpern, müssen wir sagen, daß sie sich differenzieren und daß Aktualisierung für sie genau Differenzierung ist.«³⁴

Der Strukturalismus ist (teilt man diese Interpretation von Lévi-Strauss) *kein* Ahistorismus. Er impliziert einen Aktualisierungsprozess. Das Genetische ist dem Strukturellen ebenso wenig entgegengesetzt, wie die Zeit der Struktur. Die Haltung des Strukturalismus zum Werden, zur Geschichte und zu den Ereignissen ist für Deleuze in der Tat »sehr klar: die Zeit ist für ihn immer eine *Aktualisierungszeit*, nach der sich in verschiedenen Rhythmen die Elemente virtueller Koexistenz verwirklichen«. Die Wirklichkeit der Struktur wäre also jene Differenzierung von Arten und Teilen, *die die Struktur verwirklichen, wobei umgekehrt die Struktur*

34 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 282f.

die Arten und Teile »selbst produziert«. ³⁵ Wie ist das zu verstehen? Die Struktur ist vor ihrer Aktualisierung bereits ein »System differentieller Elemente und Verhältnisse«, und indem sie sich verwirklicht, differenziert sie die Arten und Teile, Wesen und Funktionen. ³⁶

In dieser bergsonschen Prozessontologie geht der Strukturalismus natürlich nicht auf. Deleuze nennt als (5.) Kernaussage *das Serielle*. Lévi-Strauss' Kritik der Totemismustheorien hatte sich gegen die These gewandt, nach der sich ein Individuum oder eine Gruppe mit einem Totemtier *identifiziert*. Es handele sich vielmehr um eine »Homologie« zwischen einer Serie von Tierarten (Elemente differentieller Verhältnisse) und einer Serie gesellschaftlicher Positionen. ³⁷ 6.) Levi-Strauss spricht hinsichtlich des *mana* vom flottierenden Signifikant als »symbolischem Nullwert«, der einen Überschuss an Sinn aufweise, ³⁸ weshalb es verfehlt wäre, nach einer ›letzten‹, determinierenden Realität zu fragen. ³⁹ Und schließlich das (7.) Kriterium: *Vom Subjekt zur Praxis*. Der Strukturalismus beseitige keineswegs das Subjekt, eher handele es sich um ein »Denken, welches es zerbröckelt und es systematisch verteilt, welches die Identität des Subjekts bestreitet, es auflöst und von Platz zu Platz gehen lässt«, so dass es aus »unpersönlichen« *Individuationen* besteht. ⁴⁰ Darüber hinaus gibt es ›Unfälle‹ der Struktur, Ereignisse. Diese bilden die »immanente ›Tendenz‹ der Struktur«. Insofern interessieren sich Strukturalisten sehr wohl für ›Veränderungen‹ von Strukturen (Foucault) oder für ›Übergangsformen‹ zwischen Strukturen (Althusser) – als *Wandlungen*, in denen die Struktur (nicht nur ihre Elemente) *anders wird*. ⁴¹

Die strukturelle Analyse: Gesellschaftsvergleich ohne Evolutionismus und Ahistorismus

Folgt man Deleuze, dann beruht auch das französische strukturalistische Denken auf einem unbemerkten Bergsonismus. Dann erklären sich die Begriffe der strukturalen Analyse (binäre Opposition, differentielle Operatoren, duale Organisationen), das Interesse für ›umgekehrt symmetrische‹ Phänomene, der allgemeine Zug dieses gesellschaftstypisierenden Denkens noch einmal neu. Es klärt sich auch noch einmal neu, warum der Strukturalismus stets *divergente* Gesellschaften oder Phänomene analysiert. Ein Ausgangspunkt und Spezifikum dieser vergleichenden

35 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 283.

36 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 284.

37 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 287f.

38 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 294.

39 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 297.

40 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 299.

41 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 301f.

Soziologie ist in der Tat die Kritik am *Evolutionismus* oder am Eurozentrismus. Diese Kritik folgt implizit Bergsons Argument, dass ein Evolutionismus Wesensdifferenzen übersieht, dass er graduelle Differenzen auf einer einzigen aufsteigenden Linie annimmt, worauf hin er anderen Kulturen stets einen inferioren, ›noch nicht entwickelten‹ Status zuweisen muss. Zugleich kann er das Neue nicht denken, die Unvorhersehbarkeit im Bereich des Sozialen. Bei Pierre Clastres wird die von Bergson ererbte Evolutionismus-Kritik noch deutlicher werden, gleichwohl sind alle Argumente bereits bei Lévi-Strauss enthalten. Aus der Perspektive einer differenzierenden Aktualisierung, einer gesellschaftlichen *Tendenz*, die sich in *divergente* Lösungen spaltet, muss die Kritik also all jenen Positionen gelten, die in den ›primitiven‹ Gesellschaften kindliche Vorläufer von ›uns‹ sehen. Durkheims Unterscheidung einer ›segmentären‹ und ›funktional differenzierten Gesellschaft‹ etwa ist – ebenso wie die Rede vom Totemismus als ›einfachster‹ Form des religiösen und sozialen Lebens – ganz offen evolutionär konzipiert. Auch Marcel Mauss partizipiert noch an diesem Evolutionismus. Für eine strukturelle Anthropologie hingegen erweisen sich die verschiedenen Gesellschaften (ob an verschiedenen Orten oder zu verschiedenen Zeiten) als *differente* Aktualisierungen einer Tendenz, d.h., sie sind gleichermaßen ›jung‹ oder ›alt‹, und sie sind gleichermaßen gültige, nur ›umgekehrt symmetrische‹ Antworten auf dasselbe Problem. Das Projekt der strukturalen Anthropologie ist letztlich, die nicht-westlichen Gesellschaften als gleichwertige, andere Lösungen des Gesellschaftsproblems ernst zu nehmen. Eine strukturelle Anthropologie stellt sich also gegen jede (evolutionistische, mechanistische) Geschichtsphilosophie *des Sozialen*, wie sich Bergson gegen jede (evolutionistische, mechanistische) Geschichtsphilosophie *des Lebens* stellt.

In dieser Hinsicht, als Nicht-Eurozentrismus, als Nicht-Evolutionismus respektive als ›richtiger Evolutionismus‹ (Bergson) ist die Unterscheidung »kalter« und »heißer« Gesellschaften zu verstehen.⁴² Das Problem, auf das beide antworten – auf umgekehrte Weise – ist die Erfordernis, mit dem eigenen Anders-Werden umzugehen. Lévi-Strauss selbst formuliert dabei mit Rousseau, worum es ihm geht: Es handele sich bei der Rede von kalten und heißen Gesellschaften nicht um ›reale Kategorien‹; das Ziel sei vielmehr heuristisch. Konstruiert werden zwei Zustände, die ›nicht existieren, nicht existiert haben, nicht existieren werden, von denen richtige Vorstellungen zu haben jedoch nötig ist‹ – und zwar, um

42 Diese Unterscheidung wird 1961 eingeführt (Lévi-Strauss, *Entretiens avec Georges Charbonnier*, Paris 1961, 33–61), bevor sie in *Das wilde Denken* auftaucht (27off.). Seither hat Lévi-Strauss aber auch ›hundert Mal gesagt, geschrieben und wiederholt, daß keine Gesellschaft absolut ›heiß‹ oder ›kalt‹ ist«. Lévi-Strauss, in: Ders./Eribon, *Das Nahe und das Ferne*, 181. Vgl. auch: Entretien avec Claude Lévi-Strauss, in: *Le Nouvel Observateur* II, 5.7.1980, 15ff.

zu »verstehen, dass Gesellschaften, die irreduziblen Typen an zugehören scheinen, sich weniger durch objektive Merkmale voneinander unterscheiden als durch das subjektive Bild, das sie sich von sich selbst machen. Alle Gesellschaften sind historisch, doch die einen »geben es offen zu, während andere sich dagegen sträuben und es lieber ignorieren.«⁴³ Sicher, das gelingt stets nur unvollkommen; aber sie setzen sich diese Norm. Es geht um ›subjektive‹ *kollektiven Haltungen*, denn das Bild, das Gesellschaften sich von sich selbst geben, ist »ein wesentlicher Teil ihrer Wirklichkeit.«⁴⁴ Kalt und heiß nennt Lévi-Strauss nun also das Verhältnis, dass die Gesellschaften zu ihrer Geschichte einnehmen (und nicht ihre tatsächliche Veränderung). Denn auch jene »Gesellschaften, die wir ›primitiv‹ nennen, sind es in gar keiner Weise, möchten es jedoch sein; sie träumen davon, primitiv zu sein, denn ihr Ideal wäre es, in dem Zustand zu verharren, in dem die Götter oder die Ahnen sie zu Anbeginn der Zeiten geschaffen haben.« Auch sie stehen in der Geschichte, verändern sich, aber sie »betrügen sich selbst« darüber. Sie lassen die Geschichte eher über sich ergehen, während ›wir‹ ihr einen »Kult« widmen, da die Kenntnis, die wir von unserer Vergangenheit zu haben meinen, »uns dazu dient, die Entwicklung der Gesellschaft, in der wir leben, zu legitimieren oder zu kritisieren«. ›Wir‹ »verinnerlichen unsere Geschichte, wir machen sie zu einem Element unseres moralischen Bewußtseins.«⁴⁵

Einmal mehr kommt der Totemismus in den Blick, nun als Protootyp kalter Gesellschaften. Wie gelingt es diesem klassifikatorischen System, die eigene Veränderung »zu eliminieren oder, wenn das unmöglich ist, zu integrieren?« Mit Hilfe einer mythisch gedeuteten Geschichte. Zentral sind die Wesen der Traumzeit, die mit spezifischen Orten verbunden sind. »Die Berge, Bäche, Quellen und Seen« sind für das Mitglied einer totemistischen Gruppe »nicht nur schöne und bemerkenswerte Aspekte der Landschaft«, sondern das Werk eines Vorfahren, von dem er abstammt. »In der ihn umgebenden Landschaft liest er die Geschichte des Tuns und Treibens der unsterblichen Wesen ab... Das ganze Land ist für ihn wie ein alter und immer lebendiger Stammbaum«. Und angesichts dessen, dass die Ereignisse und Orte dieselben sind, »die auch den Stoff für die symbolischen Systeme liefern«, so erkennt man, dass die »sogenannten primitiven Völker es verstanden haben, vernünftige Methoden zu erarbeiten, um die Irrationalität, in ihrem doppelten Aspekt der lo-

43 C. Lévi-Strauss, Stillstand und Geschichte. Plädoyer für eine Ethnologie der Turbulenzen, in: U. Raulff (Hg.), *Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven*, Berlin 1986, 68–87 (frz. als *Histoire et Ethnologie* 1983).

44 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 270.

45 Eribon, *Das Nahe und das Ferne*, 181f.

gischen Kontingenz und der affektiven Turbulenz, in die Rationalität einzufügen«. ⁴⁶

Mit den Überlegungen zur Differenz heißer/kalter Gesellschaften ist der Strukturalismus weit entfernt, die Geschichte im Sinne ständigen, unvorhersehbaren Anderswerdens zu ignorieren. Und wenn es ausgerechnet Marxisten sind, die ihm einen Mangel an ›Geschichte‹ vorhalten, so lautet die Antwort:

»Ihr seid es, die sie ignorieren oder ihr gar den Rücken kehren, weil ihr ja an die Stelle der wirklichen und konkreten Geschichte die großen Entwicklungsgesetze treten laßt, die nur in eurem Denken existieren. Meine Achtung vor der Geschichte und die Neigung, die ich für sie empfinde, stammen aus der von ihr vermittelten Erfahrung, daß keine Konstruktion des Geistes die Unvorhersehbarkeit dessen, wie sich die Dinge wirklich abgespielt haben, zu ersetzen vermag. Das Ereignis in seiner Kontingenz erscheint mir als irreduzible Gegebenheit. Die strukturelle Analyse muß, wenn Sie mir den Ausdruck erlauben, damit ... ›umzugehen‹ lernen«. ⁴⁷

»Was mich betrifft, so interessiert mich nichts mehr als die Geschichte«, so erklärte Lévi-Strauss sogar einmal, ⁴⁸ und an anderer Stelle wird erneut deutlich, gegen welchen Evolutionismus er sich auflehnt: Nämlich gegen die Anmaßung »gewisser Geschichtsphilosophen, die die *fluktuierende, ungreifbare, unvorhersehbare Realität des historischen Werdens* durch ein System und eine Ideologie ersetzen«. ⁴⁹ Klingt es nicht erneut wie Bergson, wenn Lévi-Strauss erklärt, Ereignisse seien »unvorhersehbar, solange sie nicht eingetreten sind«, während man retrospektiv sehr wohl versuchen könne, sie zu erklären? ⁵⁰ Und auch dessen Analyse handelte von entgegengesetzten Idealtypen (offene, geschlossene Gesellschaft; statische, dynamische Religion), denn Gesellschaftsformen verstünde man am besten, »wenn man sie sogleich einander gegenüberstellte«, da so das Denken nicht zum Evolutionismus verleitet würde. Zwischenformen hingegen erwecken den Eindruck, »man sei auf dem Wege allmählicher Vervollkommnung von einem Ende zum andern gelangt«. ⁵¹ Bereits Bergson hatte mit seiner differenzierenden Methode eine Kritik des soziologischen Evolutionismus (von Durkheim und Lévy-Bruhl) verbunden, eine Kritik, die letztlich erneut in der Problematisierung *negativer*

46 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 28f.

47 Lévi-Strauss/Eribon, *Das Nahe und das Ferne*, 82.

48 Lévi-Strauss/Eribon, *Das Nahe und das Ferne*, 174.

49 Lévi-Strauss, Von der Irrationalität der Geschichte. Ein Gespräch mit Jean-Marie Benoist (1979), in: Ders., *Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss*, Frankfurt/M. 1980, 236–251, 240.

50 Lévi-Strauss/Eribon, *Das Nahe und das Ferne*, 182.

51 Bergson, *Die beiden Quellen*, 146.

Begriffe wurzelt, sofern diese gesellschaftsanalytisch verwendet werden (so, wenn Durkheim die totemistischen Gesellschaften als ›noch-nicht-komplex‹ beschreibt). Alles im Sozialen ist positiv, so erklärt Bergson demgegenüber. Es gibt weder eine Unordnung, noch gibt es einen unentwickelten Zustand. Ebenso liegt für Lévi-Strauss auf der Hand, dass es keine Gesellschaft ohne Geschichte gibt, weshalb man diesen negativen Begriff durch zwei gleichermaßen positive ersetzen muss (kalt/heiß). Dasselbe gilt für alle anderen von der Ethnologie verwendeten Bezeichnungen: Weder gibt es Gesellschaften ohne Schrift, noch solche ohne Markt oder ohne Staat. Vielmehr gibt es solche, die sich der Schrift (des Marktes, des Staates) bedienen, und solche, die es im Gegenteil *absichtlich* nicht tun. Wir kommen im Werk von Pierre Clastres auf diese nicht-evolutionistische, nicht-eurozentrische, nicht-ethnozentrische Methodologie der Gesellschaftsanalyse zurück.

Diachronie und Synchronie: Das Werden und die Struktur

Wie kommt also das Werden in die Struktur, in welchem Verhältnis steht die Struktur zu ihrer Geschichte, wie wird Strukturierung gedacht? Die Strukturen der Verwandtschaft oder der Klassifikation sind keine selbstlaufenden Systeme; nichts geschieht hier automatisch, garantiert von einer transzendentalen Ausstattung. Der Strukturalismus ist *kein* Transzendentalismus, die Struktur kein irgendwie vorhandenes ›Gerüst‹. Sie wird stets nur gegen Widerstände aufrechterhalten; ständig aktualisiert sie sich nur, indem sie Konflikte, Des-Äquilibrien, Krisen meistert. Lévi-Strauss' Strukturalismus kennt sehr wohl das Ereignis, unvorhersehbares Anders-Werden. Es handelt sich dabei um das für Gesellschaften zentrale Problem, um die Herausforderung, gegenüber dem eigenen Werden ein stabiles Verhältnis zu finden. Insofern ist auch für Lévi-Strauss der ›Normalzustand‹ der Gesellschaft die Krise (wie Canguilhem sagte).

So wird etwa in *Das wilde Denken* beschrieben, wie sich die totemistische Klassifikation nur gegen die historischen Prozesse, namentlich die demographischen Ereignisse erhält. Die synchronischen Strukturen der totemistischen Systeme sind »gegenüber den Wirkungen der Diachronie außerordentlich anfällig«. ⁵² Totemistische Klassifikationssysteme sind nämlich auf soziale Gruppen und natürliche Entitäten bezogen, die sich beide permanent ändern. Diese Systeme sind gleichermaßen »historisch und strukturell, binär und ternär; symmetrisch und asymmetrisch; stabil und wacklig«. ⁵³ Die demographische Entwicklung kann die Struktur »sprengen«, wobei die Tendenz, die »strukturelle Orientierung« be-

⁵² Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 83.

⁵³ Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 87.

stehen bleibt, so dass sie, »wenn sie diesem Ansturm widersteht«, in der Lage ist, das »System zu wiederholen«.⁵⁴ Noch einen Punkt gibt es, an dem das Werden in die Struktur eingreift: Im Unterschied zu Klassifikationssystemen, die »vornehmlich *konzipiert* sind (wie die Mythen) oder *vollzogen* (wie die Riten), ist der Totemismus ... *gelebt*, d.h. er haftet an konkreten Gruppen oder konkreten Individuen«, da er ein *erbliches* Klassifikationssystem ist.

»Nunmehr begreift man, daß zwischen dem strukturalen Charakter der Klassifizierung und dem statistischen Charakter ihres demographischen Trägers ein ständiger Konflikt besteht. Wie ein von einem Fluß fortgeschwemmter Palast neigt die Klassifizierung zum Einsturz, und unter der Wirkung der Strömungen ..., der Hindernisse und der Engpässe ordnen sich ihre Teile anders, als der Architekt es gewollt hatte. Im Totemismus siegt ... die Funktion unvermeidlich über die Struktur; das Problem ..., ist das der Beziehung zwischen Struktur und Ereignis. Und die große Lektion des Totemismus besteht darin, daß die Form der Struktur zuweilen weiterleben kann, wenn die Struktur selbst dem Ereignis zum Opfer fällt. Zwischen der Geschichte und den Klassifikationssystemen gibt es also so etwas wie eine tief eingewurzelte Antipathie.«.⁵⁵

Der Strukturalismus weiß: Gesellschaften sind Kollektive »*lebendiger Wesen*«, und auch wenn etwa die von ihm untersuchten Heiratsregeln dazu dienen, die soziale Struktur und Geburtsrate konstant zu halten, so funktionieren sie doch »nie vollkommen«. Schon so alltägliche Tatsachen wie Hungersnöte, Epidemien und Kriege gefährden die Struktur, das Sein einer Gesellschaft, ihre Identität. Die Geschichte und die demographische Entwicklung werfen die von den »weisen Männern gefaßten Pläne« stets über den Haufen. In solchen Gesellschaften, die alles auf Stabilität setzen, sind also »*Synchronie und Diachronie in einen ständig erneuerten Konflikt verwickelt*, bei dem es scheint, als müsse jedesmal die Diachronie siegreich daraus hervorgehen«. Stets ist die kulturelle Gestalt unvorhersehbar, bringt die Natur im Menschen ihr Recht zur Geltung. Die strukturale Analyse muss daher stets mit »willkürlichen Unterscheidungen« rechnen, die »jeder logischen Anordnung trotzen«.⁵⁶ Demnach

⁵⁴ Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 85.

⁵⁵ Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 268.

⁵⁶ Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 181. Zum Problem des Verhältnisses von Geschichte und Struktur bei Lévi-Strauss eine andere Deutung bei A. Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien*, Weilerswist 2000 (2. Aufl. 2006), 225ff., der das Verhältnis zwischen Struktur und Geschichte als eines zwischen objektiver Struktur und subjektivem Erleben von Ereignissen fasst. ›Transformation‹ bezeichnet bei Lévi-Strauss im Übrigen gerade keine temporale Kategorie, sondern eine, die sich zwischen verschiedenen Klassifika-

dient die Analyse des *wilden Denkens* zwei Zielen: Zunächst dazu, den systematischen und spezifischen Charakter dieses Denkens zu erweisen, als eine Möglichkeit der Klassifikation der Welt und des Sozialen neben anderen; sodann dazu, die Lösung zu untersuchen, die der Totemismus dem Konflikt von Struktur und Werden gibt.

*Natur und Kultur, Vitales und Soziales – die Emergenz
des Sozialen im Vitalen*

Den Gegensatz zwischen Natur und Kultur »unterschätzen hieße, sich jedes Verständnis der gesellschaftlichen Phänomene versagen; beläßt man ihm jedoch seine volle methodologische Tragweite, dann läuft man Gefahr, das Problem des Übergangs zwischen den beiden Ordnungen zu einem unlösbaren Rätsel zu machen. Wo endet die Natur? Wo beginnt die Kultur?«⁵⁷

»Mit Verwandtschaft und Ehe rührt man an die Grundlagen des Lebens-in-Gesellschaft: an etwas wie eine molekulare Ebene, und bekanntlich sind auf dieser Ebene die Dinge bei den Lebewesen überall gleich.«⁵⁸

Mit dem Thema Struktur vs. Ereignis ist das Werk von Lévi-Strauss auch eine ›gigantische Variation‹ über den Bezug von *Natur und Kultur, Vitalem und Sozialem*. Es war ein Impetus von Bergsons Gesellschaftstheorie, im sozialen Leben das ›Leben‹ endlich einmal ernst zu nehmen. Ähnlich wie bei Bergson (›auf dem Grunde des Vitalen ruht das Soziale‹) oder Canguilhem (›die Normen sind Normen eines Lebewesens‹) ist auch der Strukturalismus nicht derart vom Leben entfernt, wie man zunächst meinen könnte. Er ist durchaus eine Soziologie, die das Leben des Menschen einrechnet, die weiß, dass der Mensch ein Lebewesen ist – der Strukturalismus von Lévi-Strauss ist eine Lebenssoziologie!

Im Grunde geht es immer um das Verhältnis von Natur und Kultur, um das Verhältnis zwischen *dem Sozialem* und dem *Leben im Menschen*. Die Kultur stehe, so erklärt Lévi-Strauss in den *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, »weder einfach neben dem Leben« (man kann in der Soziologie dieses Phänomen nicht beiseite lassen), noch überlagert

tionen oder symbolischen Ordnungen bewegt, wobei Lévi-Strauss ›Transformationsregeln‹ annimmt.

57 Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen*, 48.

58 Lévi-Strauss/Eribon, *Das Nahe und das Ferne*, 189.

sie es schlicht. Das Soziale tritt zwar »an die Stelle des Lebens«, aber nur, indem es das Leben »benutzt und verändert«. ⁵⁹ Lévi-Strauss' Thema ist, wie sich der Mensch vom Tier unterscheidet, *ohne* aus dem Bereich des Lebens hervorzutreten. Die Einführung einer Regel macht das Vitale zum Sozialen, aber es bleibt Vitales. Das Inzestverbot, aus dessen Erklärung sich ja dieses Werk speist, betrifft tatsächlich gerade jenes Phänomen, in dem die Kultur der *dringlichsten* vitalen Schicht im Menschen begegnet: die biologische Reproduktion.

»Überall dort, wo eine Regel auftaucht, wissen wir mit Bestimmtheit, daß wir uns auf der Ebene der Kultur befinden. ... Halten wir fest, daß alles, was beim Menschen universal ist, zur Natur gehört und sich durch Spontaneität auszeichnet, und das, was einer Norm unterliegt, zur Kultur gehört und die Eigenschaft des Relativen und des Besonderen aufweist. ... Das Inzestverbot weist ... unlösbar verbunden beiden Merkmale auf, die wir als die gegensätzlichen Attribute zweier einander ausschließenden Ordnungen erkannt haben: es bildet eine Regel, jedoch eine Regel, die als einzige unter allen gesellschaftlichen Regeln zugleich den Charakter der Universalität besitzt.« ⁶⁰

Das Inzestverbot ist das Verfahren, »mit dem die Natur sich selbst überwindet«. ⁶¹ Es ist viel weniger Verbot als produktive Einrichtung oder soziale Erfindung, das macht Lévi-Strauss immer erneut deutlich: es ist die Basis, auf der sich das Soziale in Gestalt größerer Gesellschaften, solidarischer Gruppen erhebt. Um diese Beziehung – das menschliche Leben transformiert sich im Sozialen (Kulturellen), wobei es Leben bleibt – geht es Lévi-Strauss vielleicht stets, sieht man einmal genauer hin. Seine ›Familiensoziologie‹ ist ganz offensichtlich eine Soziologie des Lebens, die Themen der Sexualität, des Inzestverbots sowie der Verwandtschaft soziologisch deutend. Hier geht es um das Leben als innere Natur des Menschen, und um deren soziale oder kulturelle Gestaltung. Wenn er hingegen nach den Klassifikationen, den Ordnungen der Welt und des Sozialen fragt, geht es um das Leben als dem Menschen verbundene, äußere Natur. Oder er interessiert sich für den Umgang mit der menschlichen Sterblichkeit, dem ein wesentlicher Teil der Mythenanalysen gewidmet ist. In diesen Mythen »definiert sich das menschliche Dasein mit all seinen Eigenschaften, sogar solchen, die – wie die Sterblichkeit – am unbestreitbarsten natürlich scheinen könnten«, kulturell. ⁶² Und es geht

⁵⁹ Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen*, 46.

⁶⁰ Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen*, 52f.

⁶¹ Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen*, 74.

⁶² Lévi-Strauss, *Mythologica* 1, 217. In den Mythen vom ›kurzen Leben‹ des Menschen, in denen es um die menschlichen Möglichkeiten geht, nicht zu sterben, oder sich am Ende des Lebens zu verjüngen, stehen die ›innere‹ Natur des Menschen, seine Körperlichkeit und ihr Bezug zum Geist in Frage.

natürlich ebenfalls um den Bezug von Natur (Leben) und Kultur (Sozialen), wenn sich Lévi-Strauss für den Gegensatz des Rohen und Gekochten, von natürlicher Natur und kultivierter Natur interessiert.⁶³

Womöglich geht es diesen Verhältnisbestimmungen von Natur und Kultur stets um eines: um eine Theorie der Emergenz des Sozialen. Geht, wie Durkheim anzunehmen neigt, die soziale Strukturierung der symbolischen Klassifizierung vorher? Gerade in dieser zentralen Frage hat Lévi-Strauss Bergson Durkheim vorgezogen, im bereits erwähnten Schlusskapitel von *Das Ende des Totemismus*. Im Gegensatz zu Durkheim erlaube eben Bergson, eine neue Kausalität einzuführen – die ›symbolische‹ oder ›metaphorische‹ Kausalität, in der *mit, während und durch* die Klassifizierung der Tiere und Pflanzen *auch* die der menschlichen Individuen und Gruppen erfolgt. Weder ist also die Klassifikation der Natur eine Projektion der sozialen Ordnung, noch kann man umgekehrt sagen, »daß das soziale Leben [und] die Beziehungen zwischen Mensch und Natur eine Projektion ... sind«, die sich im »Geist« vollziehen.⁶⁴ Indem nun Henri Bergson ›umgekehrt symmetrisch‹ zu Durkheim denkt, indem er nämlich nicht das Soziale voraussetzt, sondern das Vitale, sieht ihn Lévi-Strauss in einer besseren Position, um die »Fundamente einer wirklichen soziologischen Logik zu legen«. ⁶⁵ Während also Durkheim dazu neigt, das Soziale schon vorauszusetzen, vermag Bergson, weil und insofern er das »Gegenteil eines Soziologen im Durkheim'schen Sinne« ist, weiter zu sehen. Die Klassifikationen werden »von der Sozialordnung verwendet ..., um sich zu konstituieren«, das Soziale konstituiert sich *im selben Akt* wie das Denken.

Dasselbe gilt für das Inzestverbot. Weder ist die Gesellschaft dem Verbot vorauszusetzen (wozu Durkheim neigt), noch besteht das Inzestverbot vor dem Sozialen. »Die vielfältigen Regeln, die bestimmte Arten von Gattinnen verbiete oder vorschreiben, sowie das Inzestverbot, das sie alle umfaßt, werden in dem Augenblick klar, da man voraussetzt, daß die Gesellschaft existieren muß«. Nicht der Gesellschaftszustand hat die Regelung von Verwandtschaft und Heirat nötig gemacht, sondern diese ist

63 Vgl. C. Lévi-Strauss, *Mythologica 1: Das Rohe und das Gekochte* (1964), Frankfurt/M. 1971, z.B. 217: die Analyse der Mythen vom Opossum, einem »modrigen und verfaulten Tier«, das als Gegenteil der Kultur (Agrarkultur) gilt. »Gleichsam als Hohlform der fehlenden Landwirtschaft illustriert [es] die zukünftige Form und kann gleichzeitig auch ... das Instrument sein, dank dem die Menschen sie erwerben. Die Einführung der Landwirtschaft durch das Opossum resultiert also aus der Transformation einer Seinsweise in ihr Gegenteil. Ein logischer Gegensatz projiziert sich in die Zeit«).

64 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 154.

65 Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, 125.

›der Gesellschaftszustand selbst, der die biologischen Beziehungen und die natürlichen Gefühle umformt‹.⁶⁶

Lévi-Strauss selbst hat nahegelegt, die strukturelle Analyse als *Wissen des Lebens von sich selbst* zu verstehen (als neuen Vitalismus im Sinne Canguilhems), wenn er sich nämlich gegen den »subjektiven Brei« Sartres, also gegen dessen Bindung an die Psychoanalyse, und gegen dessen marxistische Geschichtsphilosophie wendet. Das Ziel der Wissenschaften vom Menschen und damit das der strukturalen Anthropologie sei es nicht, »den Menschen zu konstituieren« (von einem »eigentlichen Menschen« zu sprechen, der sich erst noch aus der Geschichte erheben müsse). Es sei vielmehr das Ziel, den Menschen »aufzulösen«. Worin soll ›der Mensch‹ aufgelöst werden? Im *Leben*, und zwar so, dass die Wissenschaft dieses »nicht ärmer macht«, es nicht reduziert, vielmehr dessen »Reichtum« und »Originalität« steigert.⁶⁷ In den Kollektiven seien »dunkle Kräfte« anzunehmen, »von denen wir nicht einmal wissen, ob sie psychische oder organische sind; so oder so laufen sie auf ein und dasselbe hinaus: auf das Erscheinen des Lebens«.

Was wir »Wunsch, Produktion, Trieb, Affekt ... nennen, ist nur die konfuse und obskure Art und Weise, wie wir die Wirkungen komplexer, mit dem *Leben selbst* entstandener Gleichgewichtsstörungen in diesen strukturalen Anordnungen empfinden. Wenn man also sagt: ›Die Struktur ist das Primäre‹, so bedeutet dies, daß das Leben und das Denken – das *nur eine Manifestation des Lebens* ist –, diese ihm zugrundeliegenden strukturalen Anordnungen ergänzen, komplizieren und weiterentwickeln«.⁶⁸

Für Lévi-Strauss gibt es zwischen Leben und Denken »keine radikale Diskontinuität«.⁶⁹ Man könnte meinen, er vollziehe in diesen bemerkenswerten Zeilen selbst ein *chassé-croisée* zwischen Durkheim und Bergson: Es sind durkheimische Themen, die ihn interessieren, und er beantwortet sie bergsonianisch. Freilich hat Lévi-Strauss – hinsichtlich der Ethnologie und Anthropologie, aber auch hinsichtlich des literarischen Stils sowie hinsichtlich des romantischen Tons – stets seine Nähe zu Rousseau betont, genauer, zu der »Chimäre Rousseau-Chateaubriand«, obwohl, weil beide »diametral entgegengesetzte Dinge« gesagt haben.⁷⁰ Vielleicht ist er in den gesellschaftstheoretischen Aspekten, also der Frage, *wie und woraus sich das Soziale konstituiert*, ebenso der ›Chi-

66 Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen*, 654.

67 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 284.

68 C. Lévi-Strauss, Mythos und Bedeutung II. Ein Gespräch mit Raymond Bellour (1978), in: Ders., *Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss*, hg. v. A. Reif, Frankfurt/M. 1980, 162–218, 217.

69 Lévi-Strauss, Mythos und Bedeutung II, 217.

70 Lévi-Strauss/Erison, *Das Nahe und das Ferne*, 245.

märe Durkheim-Bergson- nahe, obwohl und gerade weil beide diametral entgegengesetzte Dinge denken. Aus diesem Blick ordnen sich die Fronten noch einmal neu. Wenn Didier Eribon in Lévi-Strauss' Sartre-Kritik die Fortsetzung jenes »langen Kampfes« sieht, der das französische Denken seit der Polemik »zwischen Durkheim und Bergson« bestimmt habe,⁷¹ dann steht für uns Lévi-Strauss also *auch* auf der Seite von Bergson. Gewiss war er kein Bergsonianer; gleichwohl hat dieses soziologische Denken einen teils expliziten, teils indirekten Bergson-Effekt. Es liest sich gerade in zentralen Fragen noch einmal neu. Versteht man den Bergsonismus nicht als einen (Sartre vorhergehenden) Existentialismus, dann versteht man auch den Strukturalismus von Lévi-Strauss nicht als einen ahistorischen Formalismus oder Intellektualismus.

71 D. Eribon, *Michel Foucault und seine Zeitgenossen* (1994), München 1998, 250.