

3.3. Versachlichung des Unbewussten durch Strukturalismus?

Die Entwicklung strukturalistisch orientierter Disziplinen, insbesondere die Entwicklung der Linguistik, verdeutlichen bezogen auf die Sprachbildung im allgemeinen und die wissenschaftliche Sprache im besonderen, dass „langue“ (als Sprache, als System) und „parole“ (als Rede, als individuelle Realisation des Systems) unterschieden werden können. Hier wird vor allem die Unterscheidung von *Signifikant* (als Lautgestalt des Wortes, Bezeichnendes, Ausdruck) und *Signifikat* (als Bedeutungsinhalt, Bezeichnetes) wesentlich. Dabei werden die Strukturen der Sprache zum Schlüssel von Beobachter- und Problemlösungen. Es werden Oberflächen- und Tiefenstrukturen unterschieden, wobei die Oberflächenstrukturen meist auf „real“ vorgestellte Weltzustände, die Tiefenstrukturen auf kognitive Wissensstrukturen bzw. Bewusstseinshorizonte bezogen werden. Wenn es dabei heißt, dass die kognitive Tiefenstruktur Oberflächenphänomene generiert, so ist dies erkenntnistheoretisch betrachtet allerdings eine schwergewichtige Behauptung, die das Apriori eines biologisch vorgeformten kognitiv-inhaltlichen Anteils menschlichen Bewusstseins heraufbeschwört.¹ Aus konstruktivistischer Sicht erscheint dies als unnötig. Der Konstruktivist löst die Gültigkeit der kognitiv produzierten Behauptungen aus dem Anspruch des Apriori und gibt sie an den konsensuellen Bereich der jeweils Beobachtenden zurück. Sofern Wissenschaft für Strukturalisten bedeutet, nach Gesetzmäßigkeiten zu fragen, die immer auch kognitiv vermittelt sind, gibt es konstruktivistisch gesehen Einvernehmen, solange das Kognitive nicht als eine Art allgemeines Apriori etabliert wird.

Allerdings ist der Sachverhalt komplizierter: Nehmen wir an, dass die Menschheit ausstirbt, dann können wir nicht zugleich annehmen, dass die Welt insgesamt verschwindet, auch wenn sie aus der Sicht unserer Beobachtungen unsere Konstruktion ist. Wohl aber verschwindet die uns vertraute und durch uns formulierte Welt. Unser Bewusstsein hat sich über diese Welt seine je eigene Vorstellung geschaffen, die in Texten unterschiedlichster Prägung sogar ihre je *eigene* Realität in der (aber welcher?) Realität verkörpert. Der Gedanke *über* die Realität ist in gegebenen Beschreibungen des Bewusstseins bereits neue Realität, beide sind nicht miteinander identisch, aber vermittelt. Insofern ist es stichhaltig, besonders nach Transformationsregeln, die beide Ebenen miteinander verbinden, zu suchen.

Diese Suche nun begrenzt sich in der Wissenschaft meist auf das Symbolische, das auch der Strukturalismus dem Imaginären oder sogenannten „realen“ Ereignissen vorzieht. Zwar mögen Strukturalisten zugestehen, dass es Imaginäres oder „Reales“ gibt, aber wissenschaftlicher Sinn erschließt sich ausschließlich im Symbolischen. Deshalb gehört die Bevorzugung des Symbolischen zu den ersten Konsequenzen des Strukturalismus, was Deleuze (1992) folgerichtig hervorhebt. Er nennt insgesamt die folgenden sieben Kriterien, die den Strukturalismus ausmachen:

1. Kriterium: Das Symbolische als Ausgangspunkt dient einer Abgrenzung von Imaginärem und Realem. Dabei dient das Symbolische in seiner Rolle der Begrenzung unserer Imaginationen und der Einverleibung des Realen als Struktur

¹ Dies wurde besonders markant in der „generativen Transformationsgrammatik“ Chomskys vertreten.

einer *Gestaltung*, die sich aus atomistischen Elementen zusammensetzt, „welche zugleich von der Bildung des Ganzen und den Abwandlungen ihrer Teile Rechen-schaft ablegen wollen.“ (Ebd., 13) Solche Struktur *ist* zugleich Theorie, und sie ist *auch* Konstruktion, denn als Theorie, als Struktur schafft sie Werke und deutet diese symbolisch.

2. *Kriterium*: Das Reale oder eine außerhalb der strukturalen Konstruktion selbst liegende Realität bleibt ebenso ausgeschlossen wie das Imaginäre, das das Symbolische selbst direkt bestimmt. Es ist das Wesen des Strukturalismus, den Akzent symbolisch und in der Hervorbringung damit verbundener Strukturen zu sehen. Damit bleibt allein ein Sinn, der aus der Stellung hervorgeht, den die strukturalen Objekte im Raum und relational einnehmen (so z.B. bei Lévi-Strauss). Hier wird allerdings nicht konstruktiv von einem Beobachter her gedacht, sondern struktural von den Objekten (genauer: den strukturalen Texturen) her. Darin liegt eine Entsubjektivierung, denn nicht die konkreten Plätze und subjektiven Phänomene, die Beobachter wahrnehmen, machen die Pointen des Strukturalismus aus, sondern die (strukturalen) Verhältnisse, in denen sie stecken.¹

Dies kann man sich gut am Beispiel von Marx verdeutlichen, den Althusser struktural interpretiert: Die Produktionsverhältnisse sind dann der topologische und relationale Rahmen, in dem Subjektivität situiert ist. Auch bei Foucault finden wir ein solches Denken, das die Orte wichtiger nimmt als die Subjekte, die konkret in ihnen platziert sind. Sinn entsteht hierbei durch Kombination von Elementen in diesem Raum, wobei die Elemente selbst diesen Sinn noch nicht bezeichnen. Da es aber immer eine Vielfalt von Elementen (z.B. Zeichen) gibt, entsteht eine Überproduktion, eine Überdetermination von Sinn.

Der Strukturalist entwickelt dieser Überproduktion gegenüber spielerische Varianten der Sinn-Struktur, wobei er allerdings das Eigenrecht des Sinn-Konstrukteurs in den Vorrang setzt.²

3. *Kriterium*: Das Differenzielle und das Besondere werden in diesen Spielen betont, denn erstens bestimmen sich die symbolischen Elemente gegenseitig als ein System differenzieller Verhältnisse; zweitens stehen sie in einem System von Besonderheiten, die auf diese Verhältnisse Rücksicht nehmen und den Raum der Struktur symbolisieren (ebd., 23). Strukturen gibt es für alle Bereiche, in denen der strukturalistische Konstrukteur symbolische Elemente im Blick auf differenzielle Verhältnisse und besondere Punkte, die diesen eigen sind, bestimmen kann.³

4. *Kriterium*: Die Strukturen sind in diesen Konstruktionen in gewisser Weise ideale Orte, unbewusst und virtuell. Der Strukturalist nimmt diese unbewusste

¹ In Kapitel II.2.5 wurde der Ansatz Luhmanns im Blick auf seine Entsubjektivierung kritisiert. Allerdings ist die Entsubjektivierung sehr unterschiedlich in der Systemtheorie und in strukturalistischen Ansätzen vollzogen. Im Strukturalismus bleibt das Subjekt deutlich stärker erhalten, es wird aber in den Begrenzungen von Strukturen diskutiert.

² Dies erscheint dann als eine Art neuer Materialismus, als Atheismus und Anti-Humanismus, der alte Sinnkomplexe zerschlägt, weil er sich von traditionellen Verbindlichkeiten löst.

³ Dies kann beispielhaft sehr einleuchtend an den Studien von Lévi-Strauss über elementare Verwandtschaftsstrukturen nachvollzogen werden. In diesen Analysen rückt das imaginäre oder reale Subjekt ganz in den Hintergrund, um die Differenz und Besonderung der Strukturen zu betonen. Vgl. Lévi-Strauss (1949, 1967).

Seite hin, denn er sieht keinen Ausweg, ihr zu entkommen. Er hat die Naivität einer eindeutigen symbolischen Kontrolle verloren. Was er sieht, das ist eine Aktualität bestimmter Strukturen, und diese Aktualisierung ist die Differenzierung, die in verschiedenen Arten und Teilen erscheint, mit denen der Strukturalist stets rechnet. In diesen Rechnungen denkt er allerdings von der Struktur und nicht vom Beobachter her: Die Struktur geht von sich aus zu ihren Aktualisierungen, indem sie sich zeitlich und räumlich differenziert und in Arten und Teilen produziert. In dieser Produktion allerdings verbleiben die Strukturen unbewusst, „da sie notwendig von ihren Produkten oder Auswirkungen verdeckt werden. Eine ökonomische Struktur existiert niemals rein, sondern verdeckt von den rechtlichen, politischen, ideologischen Beziehungen, in denen sie sich verkörpert.“ (Ebd., 33) Damit ist das Unbewusste stets ein Problem: „Nicht etwa in dem Sinne, dass seine Existenz zweifelhaft sei. Sondern es schafft selbst die Probleme und die Fragen, die sich allein insofern lösen, als die entsprechende Struktur zustande kommt, und die sich immer in der Weise lösen, in der sie zustande kommt.“ (Ebd., 34 f.)

5. *Kriterium*: Die Funktionsfähigkeit der sich bewegenden und differenzierten, in Relationen stehenden Elemente benötigt das Serielle, denn nur in der Reihung, der Wiederkehr oder dem Verkehr nach- oder nebeneinander entstehen Strukturen, die als symbolische Ordnung erscheinen. Dies ist das Wesen einer „Ordnung der Dinge“, nach Lacan auch das Wesen des Unbewussten. Es gibt keine reine Individualität, keine reine Kollektivität, sondern nur Intersubjektivität, die in Serien auftritt: Wirkung und Wechselwirkung. Dies markiert eine Reflexions-ebene, die einen Beobachter der ersten und der folgenden Serien auf den Plan ruft. Aber der Strukturalist, obwohl er anerkennt, dass er aktiv in diese Beobachtungen eingreift, sieht die Strukturen immer noch sehr aus sich heraus und negiert eine bevorrechtigte oder wesentliche Rolle des Beobachters. Deshalb artikuliert er auch nicht die blinden Flecken, die solche Beobachter in ihren Beobachtungen aufweisen, sondern schreibt diese den Strukturen selbst zu.

6. *Kriterium*: Daher haben Strukturen leere Felder, Rätselobjekte (ebd., 42), die die Struktur selbst eigentümlich anzutreiben scheinen oder einfach in ihren Serien durchlaufen und zirkulieren. Es gibt keinen Strukturalismus ohne die leere Stelle, den Nullpunkt. Foucault leitet seine „Ordnung der Dinge“ damit ein (vgl. Kapitel I. 1): Der Platz des Königs, der die Verhältnisse definiert, nach denen sich alle Elemente bewegen und verschieben, bleibt leer, denn die Moderne ist gerade dadurch charakterisiert, dass er diesen Platz nicht mehr ausfüllen kann.¹ Für Lacan, so wird sich zeigen (Kapitel II.3.5), wird die Leerstelle, die den psychoanalytischen Diskurs antreibt, der Phallus sein. Aber dies ist kein realer Phallus, und er ist auch symbolisch *leer*, ein letztes Konstrukt, eine Letztbegründung, um das Spiel der Strukturen zu situieren.

7. *Kriterium*: Aus den bisherigen Kriterien kann bereits abgelesen werden, dass das Subjekt sich den Orten und Relationen unterzuordnen hat, die der Strukturalist aufstellt. „Es gibt also ein primäres symbolisches Erfüllen vor jedem sekundären Erfüllen oder Einnehmen durch reale Wesen.“ (Ebd., 54) Dabei wird das Subjekt nicht getötet oder beseitigt, denn unterschiedliche Strukturalisten betonen immer wieder sein Auftreten vehement. Aber der Strukturalismus tötet und zerstört das

¹ Weiter unten werde ich für Lévi-Strauss diese Leerstelle mit dem „Mana“ darstellen.

Subjekt als Ganzheit, als klar situiertes und platziertes: Er zerbröckelt es und lässt es von Platz zu Platz gehen, stellt es in seine unterschiedlichen Abhängigkeiten, zerstreut es und zeigt seine Wandelbarkeit. „Von daher stellt sich dem Strukturalismus ein Ensemble komplexer Probleme, welche die strukturellen ‚Veränderungen‘ (Foucault) oder die ‚Übergangsformen‘ von einer Struktur zur anderen (Althusser) betreffen. Immer auf Grund des leeren Feldes sind die differenziellen Verhältnisse empfänglich für neue Werte und Wandlungen und die Besonderheiten fähig zu neuen Verteilungen, die für eine andere Struktur konstitutiv sind.“ (Ebd., 58) Diese Sicht auf Wandlungen macht für Beobachter strukturalistische Analysen so interessant, denn sie lassen oft sehr kritische, gegen die traditionelle Wissenschaft gerichtete Auslegungsarten zu.

Diese Kriterien betreffen sehr unterschiedliche Auslegungsarten des Strukturalismus, die teilweise unter diesen Begriff gefasst werden, obwohl sie ihn nicht immer explizit verwenden. Zudem ist von vornherein zu bemerken, dass die Kriterien selbst idealtypisch von Deleuze aufgestellt werden. Denn bei der Durchsicht strukturalistischer Arbeiten fällt auf, dass in der Praxis des Strukturalismus durchaus einseitig verfahren wird: In der Beschränkung insbesondere auf die symbolischen Textstrukturen des Bewusstseins fällt leicht die produzierende Gewalt menschlicher Tätigkeiten, wie sie sich seit der industriellen Revolution besonders stark zeigt, aber auch die psychologisch-interaktive Beziehung zu wenig ins Gewicht. Und die Textanalysen selbst werden oft abstrakt und überhistorisch durchgeführt, um in all der Komplexität von Erscheinungen einen diskutierbaren archivierte, d.h. vor allem bleibenden und bis heute wirkenden symbolischen Rahmen aufzuspüren. Es erhebt sich hierbei dann jedoch die Frage, inwieweit der Begriff der Struktur überhaupt genügend Sinnrichtung zu geben vermag. Selbst von Strukturalisten wird die Dehnbarkeit des Begriffes und die Heterogenität strukturalistischer Forschungen immer wieder beklagt.¹ Der Strukturbegriff ist ein beliebiges Etikett für unterschiedlichste Auslegungen. Darin kommt er dem Begriff der Konstruktion gleich.

Nun kann und soll hier keine Geschichte des Strukturalismus oder seiner Weiterentwicklungen gegeben werden.² Was mich im Rahmen der Kränkungsbewegungen vielmehr interessiert, ist, inwieweit die bereits beschriebenen Kränkungen sich über das Verhältnis von Bewusst- und Unbewusstheit auch in solchen Ansätzen fortsetzen, die nach einer bereits relativierten Struktur oder Ordnung der

¹ So lassen sich nach Wahl u.a. (1973, 10) folgende Richtungen gegeneinander aufrechnen: „zwei positivistische Strukturalismen (wobei der zweite dem ersten Empirismus vorwirft), einen ganz einfach rationalistischen Strukturalismus, mindestens zwei Strukturalismen, die einen Umsturz des Subjektes verkünden (wobei der zweite dem ersten Reduktion vorwirft); es gibt eine Philosophie im klassischen Sinne, die sich des Strukturalismus bedient, und mehrere Strukturalismen, die von sich aus jede Philosophie widerlegen wollen etc. Der Strukturalismus, zunächst nur ein Protagonist, scheint im Begriff zu sein, zu dem Schauplatz zu werden, in dessen Raum die großen klassischen Rollen alle oder fast alle neu gespielt werden.“

² Vgl. als einführende Übersicht insbesondere Dosse (1996, 1997). Eine Geschichte der Weiterentwicklungen versucht insbesondere Frank (1984) nachzuzeichnen. Wenn ihm dabei auch eine interessante Einführung in strukturalistisches Denken gelungen ist, so ist die Einordnung von so unterschiedlichen Autoren wie Derrida, Lacan, Deleuze und Guattari unter die Bezeichnung Neostrukturalismus ein wenig schematisch. Es gibt zwar bei all diesen Autoren strukturalistische Momente, aber in der eigenen Theorieentwicklung unterscheiden sie sich sehr stark.

Dinge suchen und sich gleichwohl eben ihre Konstruktion von symbolischer Ordnung als besonderen Blick festhalten wollen. Dies erweitert für mich den Horizont der ersten und zweiten Kränkungsbewegung, steht aber bereits *nach* der Rezeption von Freud.¹

Der Begriff der Struktur wurde vor allem aus dem Werk des Sprachwissenschaftlers Ferdinand de Saussure abgeleitet. Bei Saussure stellt der Begriff der Struktur ein Ordnungsprinzip dar, nach dem der Wortvorrat einer Sprache artikuliert wird. „Das geschieht durch Akte der Unterscheidung und der Verknüpfung. Zunächst müssen alle Ausdrucksmaterien, die ein Wortzeichen hörbar oder lesbar machen, in eindeutiger Weise voneinander unterschieden werden; denn meine sprachliche Welt ist nur so reich, wie es mir gegeben ist, Zeichen voneinander abzugrenzen. Das ist – Saussure zufolge – nicht unmittelbar von der Bedeutungsseite der Wortzeichen aus möglich, sondern nur vermittelt ihrer Ausdrucksseite: Bedeutungen seien nämlich für sich amorph, ungreifbar, rein geistig und ohne abgrenzbares Profil: darum kann ich, will ich Bedeutungen voneinander unterscheiden, das nur tun, indem ich ihre Laut- oder Schriftbilder – ihre *Signifikanten* – voneinander unterscheide.“ (Frank 1984, 33 f.)

Aus dieser Unterscheidungsarbeit, die Sprache in ihre kleinsten Bestandteile zerlegt, erwächst dann jedoch die Aufgabe des Forschers, sie wieder zu einer Einheit zusammenzufügen, um jene Strukturen zu dokumentieren, die die Beobachtung ihrer Bewegungen, ihrer Transformationen, ihrer Rekombinationen ergeben hat. Für Saussure sind Wörter weder Abbildungen von Ideen noch sind die Lautgestalten, die Wörter erzeugen helfen, ursprünglich nach Bedeutungen festgelegt. In der Artikulation treten hingegen beide in einer Synthese auf, was jedoch Unterscheidung voraussetzt. Mit dieser Sichtweise unterlief Saussure naive Abbildungstheorien von Dingen an sich, die in Wortgestalten als Bedeutungen wiederkehren. Er zeigte das Eigenleben der Signifikanten auf, deren Unterscheidungen erst Unterschiede im Feld der Bedeutsamkeiten machen. Damit wurde auch der Weg frei, die Konstruktivität der Bedeutungssetzung stärker in ihrer sprachlichen Seite zu betonen, wenngleich dadurch als neue konstruktive Vereinseitigung die Überbetonung der Signifikanten gegenüber den Signifikaten entstehen konnte.²

Im Strukturalismus rückte damit die Unterscheidung, die Entgegensetzung ins Zentrum der Beobachtungen. Etwas ist anders als, heißt, es von etwas anderem zu unterscheiden. Die Beobachtungsvorräte der Welt erscheinen als Unterscheidungsvorräte. In diesen Unterscheidungen aber gewinnt damit zugleich die Form eine Priorität gegenüber all dem, was die klassische Metaphysik als Substanz zu erhalten suchte. In der Sprache, so Saussure, ist aber nichts Substanzielles. Sie ist ein System reiner Differenzen, es gibt keine „natürliche“ Beziehung zwischen Ideen und Zeichen, zwischen Lauten und Zeichen, sondern Sprache selbst ist ein inneres Geflecht von Regeln, von Unterschieden, die Unterschiede machen.

¹ Es wird sich zeigen, dass der Strukturalismus dabei gleichzeitig die dritte Kränkungsbewegung implizit einschließt und explizit in seiner Weise ausdrückt, auch wenn deren Quellen bei Freud entspringen. Verblüffend ist andererseits die Nähe des Strukturalismus zum Konstruktivismus, die ich nachfolgend anzudeuten versuche.

² Hier zeigt sich ein sprachwissenschaftlicher Streit, den ich an dieser Stelle nicht aufnehmen möchte. In seiner Verbindung zum Unbewussten erscheint er am deutlichsten bei Lacan, wo er uns näher im Blick auf die Unschärfe von Beobachtungen beschäftigen soll.

Für die strukturalistische Forschung im allgemeinen ist die überwiegende Beschränkung auf Zeichentheorien bezeichnend. Wie Roland Barthes (1966) sagt, besteht die strukturalistische Tätigkeit darin, ein „Objekt“ zu rekonstruieren, sei es durch Zerlegung oder Arrangement zu untersuchen, um die Regeln aufzuweisen, nach denen es funktioniert. Das Bewusstsein ist strukturalistisch tätig, d.h. es kann kein originalgetreuer Abdruck der Realität erwartet werden, sondern nur eine subjektiv erreichte Annäherung – eine Art Nachahmung, ohne eine Kopie zu intendieren. Strukturalistische Tätigkeit will Verständnis wecken, dies gilt vornehmlich für die an der Oberfläche der Objekte nicht sichtbaren Ereignisse und Zusammenhänge. Die strukturalistische Tätigkeit, die in der Neuzusammensetzung von Objekten, um ihre Funktionen in Erscheinung treten zu lassen, sich realisiert, erfordert einen strukturalen Menschen, der sich mehr bemüht zu erkennen, wodurch Bedeutungen möglich sind, als bloß Bedeutungen bestimmten Objekten zuzuschreiben. Damit wird der Mensch als Bedeutungen erzeugender maßgebend. Dies ist eine Gemeinsamkeit mit dem Konstruktivismus.

Die menschliche Bedeutsamkeit ist im Strukturalismus allerdings vorrangig so bestimmt worden, dass die Linguistik, hier besonders geprägt durch die Arbeiten Jacobsons (vgl. z.B. Jacobson 1969, 1973), einen gewichtigen Stellenwert erhält. Lévi-Strauss führt den Ursprung des Begriffes Struktur auf die Linguistik und die Biologie überhaupt zurück. Strukturalisten sehen oft eine Übereinstimmung zwischen den Funktionen der menschlichen Sprache und dem genetischen Code (vgl. Reif 1973, 45 ff.). Sprachanalysen dominieren in der strukturalistischen Forschung.¹

Die Offenheit des Strukturbegriffs² ließ einerseits sehr unterschiedliche Arbeitsfelder entstehen, wenngleich andererseits neben der Sprache hier eine besondere Nähe zu soziologischen Diskursen entstand. Für Roland Barthes ist beispielsweise die Literaturgeschichte nur möglich, wenn sie soziologisch betrieben wird, wobei die Aktivitäten von Institutionen besonders interessieren: „Die Schriftsteller werden darin nur als Teilnehmer an einer institutionellen Aktivität betrachtet, die sie als einzelne übersteigt, genau wie in den sogenannten primitiven Gesellschaften der Zauberer an der magischen Funktion partizipiert; diese Funktion, in keinem geschriebenen Gesetz fixiert, kann zwar nur mittels der Individuen, die sie ausüben, erfasst werden; trotzdem ist diese Funktion allein Gegenstand der Wissenschaft“ (Barthes in Reif 1973, 9).

Die Befreiung der Literaturgeschichte vom Individuum, ohne die Bedeutung des subjektiven Moments in der Geschichte unterbewerten zu wollen, erscheint auf den ersten Blick als möglicher Gegensatz. Aber für die strukturalistische Perspektive unterliegen die Subjekte der Form, der Struktur dadurch, dass sie sie ausüben bzw. ausfüllen. In dieser Blickrichtung zeichnet sich ein reduzierender

¹ Betrachtet man einen konstruktivistischen Autor wie von Glasersfeld, der von genau diesen Bezugspunkten auch ausgeht, dann verblüfft, warum er den Strukturalismus nicht ausführlich thematisiert. Das Spiel der wissenschaftlichen Konstruktivismen findet analog auf mehreren Ebenen statt, ohne dass die Spieler einander kennen.

² Zur Verdeutlichung des Strukturbegriffs ist z.B. eine Unterscheidung zwischen strukturell und struktural vorgenommen worden: Das Strukturelle bezieht sich auf Organisationsformen der Wirklichkeit, die Struktur der Materie, der Organismen und Psyche usw. Das Strukturelle bezieht sich auf Organisationsformen von Bedeutungssystemen wie Sprache, Literatur, Kunst usw. Und nur auf dies letztere stützt sich die strukturale gegenüber der strukturellen Erkenntnis.

Blick ab, der vor allem darauf schaut, was als Regel für Systeme Geltung beansprucht, so dass das Subjekt hinter den Strukturen aus dem Blick geraten kann. Es ist eine besondere Art der Weltkonstruktion, die darauf schaut, die Vorgängigkeit von Strukturen zu fokussieren. Damit ist allerdings nur eine allgemeine Orientierung angesprochen, die keine Wahrheitsfrage konkret inhaltlich löst. Diese Einlösung ist bei strukturaler Orientierung unterschiedlich, denn die Zuwendung zu Strukturen vereindeutigt keineswegs die gewählte Methodologie. Auch dies ist eine entscheidende Analogie zum Konstruktivismus. Insoweit haben die dem Strukturalismus gemeinhin zugeordneten Autoren wie Lévi-Strauss, Althusser, Foucault oder die Linguisten große Probleme, sich selbst dieser Richtung zuzurechnen. Strukturalismus ist mehr ein Attribut für andere, um eine fiktive Einheit herzustellen.¹ Bei Foucault findet man z.B. Aussagen, dass er seine Arbeiten im Strukturalismus nicht aufgehoben sieht (vgl. Dreyfus/Rabinow 1994, 77 ff.).

Noch deutlicher wird dies bei Lévi-Strauss artikuliert, der ausdrücklich erklärt hat, dass er im Strukturalismus keine Philosophie sehen mag, so dass sich die Einsetzung des Strukturalismus als Ideologiekritik gar nicht ergibt. Aus dem Blickwinkel einer Beobachtertheorie erscheint mit diesem Anspruch ein möglicher Gegensatz: Entweder verallgemeinert sich das Beobachten zu einer Metaperspektive, in der verschiedene Ideologien bloß nebeneinander erscheinen, oder aber die Beobachtung spezialisiert sich auf ein engeres Sehen, dem zunächst kein aufgeladener Sinn von Ideologien unterstellt wird. Beide Positionen sind schwierig, da ideologische Momente als Festlegung inhaltlichen Sinns *einer* spezifisch argumentierenden Verständigungsgemeinschaft aus den Beobachtungen nie ausgeschlossen werden können. Insofern scheinen bei all den unterschiedlichen möglichen strukturalistischen Einzelerkenntnissen nur methodologische Gemeinsamkeiten zu bleiben, wie ich sie mit Deleuze weiter oben bereits in allgemeiner Hinsicht festgehalten habe. Als deren Kern könnte der Strukturbegriff mit einer zunächst relativen Offenheit gelten. Allerdings stellt sich den meisten Strukturalisten dabei das Problem der Kontrolle der Schärfe ihrer Beobachtungen in möglichst großer Eindeutigkeit, denn der Nachweis von Strukturen, die ein System bestimmen, setzt kontrollierte Blicke nach den elementaren Unterscheidungen, den Grenzen und Regeln des strukturalen Geschehens voraus. In solcher Voraussetzung steckt zugleich der Untergang des Strukturalismus, weil sich angesichts seiner Untersuchungen die Fragwürdigkeit dieser Voraussetzung selbst zeigt. Sie wurde insbesondere von Autoren wie Derrida, Lyotard oder Deleuze/Guattari aufgewiesen.

Beim Begriff Struktur stellen sich oft Assoziationen wie System von Beziehungen, Ganzheit, Abhängigkeit der Teile vom Ganzen usw. ein. Wenn man den Strukturalismus als wissenschaftliche Methode betrachtet, dann wäre gemäß der genannten Assoziationen seine Bedeutung daran zu messen, dass er und wie er bezogen auf die Sprache, Gesellschaft, Persönlichkeiten usw. ein System von Beziehungen und Bedeutungen aufdeckt, Ganzheiten aufzuweisen versteht bzw. erkennt, dass Elemente eines Zusammenhangs nur durch den Bezug auf eine Ganzheit verständlich sind. Nun wäre der so weit gefasste Begriff sicherlich auf wis-

¹ Auch hier ist die Übereinstimmung mit unterschiedlichen konstruktivistischen Strömungen offensichtlich.

senschaftliche Tätigkeit überhaupt zu beziehen, denn es ist ein genuin wissenschaftliches (und aus wissenschaftsevolutionsspezifischer Sicht triviales) Problem, Systembeziehungen und Verallgemeinerungen aufzuweisen. So könnte der Strukturalismus auch als Mode aufgefasst werden, die begrifflich ein längst bekanntes, wenngleich unterschiedlich gelöstes Thema wissenschaftlicher Arbeit besonders akzentuiert. Auch hier gelten Gemeinsamkeiten zum Konstruktivismus. Dennoch hat der Strukturalismus wie auch der Konstruktivismus durch seine Forschungen zu einer deutlichen Veränderung der Beobachtertheorien in der Wissenschaft beigetragen, indem durch beide Ansätze die Unschärfe dieser Forschung bewusster geworden ist. Als Teil der Kränkungsbewegung hat der Strukturalismus auch den Ethnozentrismus der westlichen Welt problematisiert.

Eine strukturalistische Methode scheint es nur insoweit zu geben, wie es um die sehr allgemeine Perspektive geht, zu analysierende Objekte als Gesamtheiten zu begreifen, als eine Menge interdependenter Elemente, deren innere Kohärenz aufgezeigt werden soll. Diese Antwort ist so allgemein, dass sie für alle wissenschaftliche Arbeit gelten mag. Eine strukturalistische Methode im Sinne eines eindeutigen Vorgehens zur Sicherung eines hohen und auf alle Forschungsgegenstände zutreffenden Verifikationsniveaus¹ besteht hingegen nicht. Allerdings gibt es strukturelle Theorien, die jede auf ihre Art einen spezifischen Beitrag in der Evolution der Wissenschaft leisten. Auch hier erscheint eine Analogie zum Konstruktivismus, denn es gibt auch keine konstruktivistische Methode im Sinne einer Technik eindeutiger Beschreibungs- oder Beobachtungszusammenhänge. Der Wesenszug strukturalen Vorgehens lässt sich klar auch auf den Konstruktivismus übertragen: Es kommt weniger auf die Analyse und exakte Festlegung des Begriffes Struktur (Konstruktion) an, als vielmehr auf die Rolle dieses Begriffes im Zusammenhang mit seinen Umgebungen (Kontexten) und einer passenden (viablen) Deutung. So gesehen ergeben sich in unterschiedlichen Disziplinen und bei unterschiedlichen Autoren innerhalb der Disziplinen unterschiedliche, wenn nicht sogar gegensätzliche Perspektiven und Ansichten.

Das strukturelle Vorgehen selbst zeigt mit Notwendigkeit zwar Strukturen auf, betont dabei andererseits jedoch Erkenntnismosaik. Lévi-Strauss, den man als einen der „Väter des Strukturalismus“ bezeichnen kann, drückt dies in folgendem Bild aus:

„Wenn Sie ein Kaleidoskop nehmen und dieses lange Zeit drehen, dann werden Sie das Gefühl haben, dass Anordnungen sich bilden und wieder zerstört werden. Aber am Ende von hundert Verschiebungen werden Sie im ganzen gesehen den Eindruck haben, dass nichts geschehen ist, trotz der logischen Strenge aller dieser geringfügigen Veränderungen ... Auch wenn Sie kein Fachmann sind, glaube ich, dass sich aus dieser Reihe von Verschiebungen etwas von ganz allein herauschält: Die Macht des Begriffes Symmetrie, eine gewisse Übereinstimmung zwischen der ästhetischen Befriedigung, die Ihnen das Schauspiel hinter der Scheibe gibt, und dem Eindruck, dass jede Veränderung durch Gesetze bestimmt wird“ (Lévi-Strauss in Reif 1973, 78 f.). Nur wer diese Dialektik in sich aufnimmt, folgert Lévi-Strauss, wird entsprechend verändert in seinem Bewusstsein

¹ Verschiedene Beobachter verständigen sich auf *eine* strukturelle Methode, die als eindeutiges Regelwerk niedergelegt wird.

und mit einer notwendigen Askese langwieriger Entzifferung aus diesem Prozess erfolgreich hervorgehen.

In diesem Rahmen bestechen besonders die Arbeiten von Lévi-Strauss durch ihren Rückgriff auf ethnologische, philologische, linguistische, biografische und historische Textstrukturen. Mit der Vielheit ist leicht Überforderung gegeben, und Lévi-Strauss verwies einmal darauf, dass die strukturelle Methode auf frühe Mythen und nicht auf die Bibel angewandt wurde, weil diese zu komplex für eine derzeitige Analyse wäre (vgl. ebd., 114 f.). Die daraus entstehende Überforderung liegt aber nicht nur in der Fülle des Materials, sondern – wie Kritiker meinen – gerade in der fehlenden Inhaltlichkeit der Analyse selbst: Der Begriff Struktur steht im Wechselbezug mit den Begriffen System und Element. Ein System besteht immer aus Elementen, wobei die Anordnung und Verknüpfung der Elemente die Struktur bildet. So kann es zwei Systeme mit gleicher Struktur geben, wobei die Art der Elemente unberücksichtigt bleiben kann. Die Struktur eines Systems ist damit in gewisser Weise die bloße Beschreibung und Erklärung der Relationen von Elementen in einem System, zwar ein notwendiges erkenntnistheoretisches Handwerkszeug von Beobachtern, aber kein universelles Schema.¹

In sehr pauschaler Form kritisieren vor allem marxistisch orientierte Autoren die ideologische Haltung des Strukturalismus. Sie rechnen ihn dem Idealismus zu, der besonders die Rolle der gesellschaftlichen Praxis falsch einstuft und zu einer kontemplativen Theorie verführt. Bezieht man dies auf Lévi-Strauss zurück, so kompliziert sich jedoch der Sachverhalt, denn dieser wollte ja ausdrücklich eine Art ideologiefreier oder über den Ideologien stehender Theorie entwickeln – mit hin eine sehr formale Betrachtungsweise, die durchaus den formalen Intentionen der Philosophien Kants und Hegels nahesteht. Darin ist Lévi-Strauss dem Idealismus verpflichtet. Entscheidender ist jedoch sein Motiv, das ihn veranlasst, die Universalisierung neuzeitlicher politisch-ökonomischer und soziologischer Analysen abzulehnen, die im Grunde nicht weniger idealistisch verwurzelt sind. Dabei konfrontiert er uns mit Belegen unvermuteter oder überraschender Strukturähnlichkeiten – etwa bei der Entschlüsselung von Aspekten des wilden Denkens, die gerade von marxistischen Autoren übersehen wurden, weil deren strikte inhaltliche und formale Festgelegtheit nur noch erwartete Projektionen einer schon im voraus erklärten Welt zuließ. Solchen Festlegungen gegenüber betont Lévi-Strauss das Spiel der Möglichkeiten von Strukturen – auch wenn er eine hohe formale Festgelegtheit als wissenschaftliche Methode beibehält. In dieser tritt eine Dominanz des Symbolischen auf, die historisches Erleben auf Strukturimmanen-

¹ Die Gefangennahme der Mythen durch Strukturdenken wird bei Lévi-Strauss zum Forschungsprogramm. Dabei gerät Lévi-Strauss unter eine doppelte Kritik: Einerseits lässt sich in seiner Struktursuche ein geschichtsloses Denken ausmachen, das an die Stelle homogener Geschichtsbetrachtungen mit temporal gegliederten Ablaufschemata einen Partikularismus setzt, der gleichzeitig als universales und zeitloses Schema behauptet wird. Andererseits kritisiert man an ihm die zu hohe Homogenität von Aussagen, die sich mit den Details der ethnologischen Forschung zu wenig verbindet (vgl. Leach 1970, 49 ff.). Was den einen als zu starke Spezifizierung erscheint, das werten andere als zu große Homogenisierung. Damit zeigt sich an, dass Lévi-Strauss offensichtlich auf einer besonderen Ebene wissenschaftlicher Forschung seine Vorhaben ansetzt; wohl sind die von ihm gebrauchten Daten in der Ethnologie durchaus bekannt, aber die Interpretation ist durch die besondere Wahl der Darstellungsebene ungewohnt (was sicherlich auch mit zur Popularität beigetragen hat).

zen reduziert. Daher ist dieser Strukturalismus geschichtsfeindlich, er vernachlässigt das Gewordensein historischer Strukturen zugunsten der universellen Betrachtung formaler Ähnlichkeiten in überschaubaren sozialen Kontexten. Der Begriff der Struktur ersetzt – und löst dabei keinesfalls – die alte Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, indem er als Klammer für Bedeutungsinterpretationen dient.

Mit der Behauptung einer Struktur setzt sich der Beobachter Grenzen, die eine strukturelle Abgeschlossenheit konstruieren. Solche Grenzsetzung ist typisch für alle Beobachtungen, sollte jedoch wissenschaftlich reflektiert sein, um nicht den Illusionen einer struktural eindeutig Wahrheits hinterherzujagen. Gerade dies jedoch erwies sich in den strukturalistischen Untersuchungen immer wieder als Problem. Zwar gestehen auch Strukturalisten zu, dass sich Strukturen verändern, aber ihr Beobachtungsfokus richtet sich gezielt auf jene Strukturen, die sich in einem System selbst erhalten. Anders wären sie ja auch nicht als Strukturen zu behaupten. Damit werden die Transformationsregeln, die die Bewegungen von Elementen in einem System in ihrem funktionalen Zusammentreffen beschreiben, für den Beobachter als Maxime aller seiner Beobachtungen so vorgeordnet, dass die Struktur so funktioniert, dass sie ihre Elemente in den festgestellten Transformationen ständig neu und wiederholt erzeugt. Unterschätzt bleibt bei dieser Erzeugungsarbeit sehr oft der konstruktive Anteil des Beobachters, der erst durch die Art seines Beobachtens und den Inhalt seiner Entscheidungen für bestimmte strukturelle Optionen solche Struktur überhaupt konstruiert. Ein solcher konstruktivistischer Standpunkt wird sich umgekehrt aus strukturalistischer Sicht aber auch gefallen lassen müssen, dass es trotz der Konstruktivität von Erkenntnis eben doch der Unterschiede bedarf, die in ihrer Artikulation zu beobachten sind, um überhaupt noch wissenschaftlich hinreichend etwas aussagen zu können. Sofort sind wir wieder in den Streit eingebunden, der in den Kränkungsbewegungen der Erkenntnis, wie ich sie hier festhalten möchte, immer neu erscheint: Die Suche nach Schärfe von Aussagen wird durch die Beobachter selbst mit den Unschärfen ihres Beobachtens konfrontiert. Sie haben eine gewisse Freiheit, sich in den Beobachtungsräumen zu bewegen und ihren jeweiligen Fokus einzurichten, um sich mit anderen hierüber zu verständigen und diese Verständigung für gewisse Zeit festzuschreiben. Aber als Beobachter und Akteure sind sie immer auch Teilnehmer von (Vor-)Verständigungen.

Lévi-Strauss brachte die Probleme des Strukturalismus dadurch auf den Punkt, dass er in dieser Festschreibungsarbeit den Versuch unternahm, sich letztlich doch noch eine Struktur eines angenommenen unbewussten Geistes der Menschheit festzuhalten. Mit der Frage nach der Struktur taucht nämlich im Sinne der traditionellen Metaphysik immer noch die Suche nach allgemeinen, nach universellen Ordnungsprinzipien auf, auf denen Wissenschaft überhaupt gründen kann, ohne in das Chaos individueller Beobachtungen und Behauptungen zu zerfallen, das den symbolisch verallgemeinerungsfähigen Wünschen nach Ordnung der Dinge als Drohung entgegensteht.

Lévi-Strauss beschäftigte sich mit frühen Kulturen. Hierbei sind insbesondere die Mythen interessant, um strukturelle Hypothesen zu entwickeln. Ein kurzer Vergleich zwischen Rousseau und Lévi-Strauss soll uns verdeutlichen helfen, was die strukturelle Position für Schwierigkeiten einbringt. Auch hieraus lernen wir wieder

für den Konstruktivismus: Dieser hat bisher mehr erkenntnistheoretische Meta-Ideale aufgestellt, als praktisch historische Resultate – wie etwa bei Lévi-Strauss – liefern zu können. Er scheint antiuniversalistisch und behauptet sich zugleich als neues erkenntnistheoretisches Universum. Subjekt und Objekt sind auch ihm oft fremd geworden, ohne dass er die dahinterstehende Bedeutung kritisieren oder gar auflösen könnte.

Rousseau entwickelt vor allem in seinen zwei Diskursen eine Hypothese über den Entwicklungsgang der Menschen von der Natur zur Gesellschaft (Kultur).¹ Dabei erklärt Rousseau den menschlichen Naturzustand weder hinreichend exakt historisch noch kann er im Rahmen seiner Erkenntnisse einer evolutiven Darstellung folgen. Er spricht im Sinne einer Hypothese von einem Naturzustand, der nicht mehr existiert und vielleicht niemals existiert hat noch werden wird, der aber dennoch gedacht werden muss, um die Gegenwart zu begreifen. Diese zeigt sich Rousseau als ein entarteter Zustand.

Im ursprünglichen Sinne war der Mensch *natürlich*; dabei in folgenden Stufen: Die ersten Menschen existieren im isolierten Naturzustand, sie gleichen noch Tieren, d.h. die physischen Bedürfnisse dominieren hier noch alle anderen. Grundlage dieses Zustandes ist der Selbsterhaltungstrieb, der die Selbstliebe (*amour de soi*) hervorbringt. Daneben gibt es noch den Trieb des Mitleides, der darin besteht, dass ein Mensch den anderen nicht leiden sehen mag. Die Triebe im Naturzustand wirken automatisch, Vernunft greift hier noch nicht ein, die Gefühle stellen sich direkt und lebhaft ein. Äußere Lebensumstände zwingen diesen isolierten Naturmenschen dann in die Wildheit: Die Menschen vermehren sich, sie verbessern die Nahrungsbeschaffung, schließen sich zusammen und kooperieren. Werkzeugbeschaffung, Sprachentwicklung, zunehmende Geschicklichkeiten charakterisieren diesen Prozess. Dennoch dominieren auch hier noch die Instinkte. Als dritte Stufe folgt der Barbar. In diesem Hirtenzustand der Menschheit sieht Rousseau die glücklichste Zeit in der menschlichen Geschichte. Die überwiegende Jägerei der Wildheit ist durch Viehzucht abgelöst. Das Leben ist von der Ernährung her besser abgesichert, es lässt Raum für Spiele und Feste. Obwohl es keine festen Gesetze gibt, prägen sich Sitten und Gebräuche aus, die einen starken Gemeinschaftsgeist repräsentieren. Idealisierend erscheint die Grenzenlosigkeit des Landes, die noch nicht die starren Zäune des Eigentums kennt, die Natürlichkeit des Umgangs im Wechselspiel von noch direkt gelebter Instinkthaftigkeit und beginnendem Nachdenken über die Welt, zwei Momente, die Rousseau an der feudalen Gesellschaft seiner Zeit besonders vermisst. Dennoch gibt es auch in der Barbarei bereits Ansatzpunkte einer gesellschaftlichen Hierarchisierung, die Rousseau als problematisch hervorhebt. Aus dem Bemühen der wechselseitigen Anerkennung erwachsen Bestrebungen, die Leistungen, das Aussehen usw. des einen über den anderen zu stellen, so dass sich Eitelkeiten und Hassgefühle entwickeln können. Dennoch muss diese Epoche als glücklich angesehen werden, weil erst danach mit der Entwicklung hin zum Ackerbau, zur Metallverarbeitung, insgesamt zum Gesellschaftszustand die Entartung des Naturzustandes sich vollzog. Ausgehend von den ersten Zäunen, die durch den Ackerbau gesetzt wurden, entwickelte sich ein zunehmendes System gesellschaftlicher Beschränkungen, die

¹ Zu den Unterschieden zwischen französischem und deutschem Sprachraum bezüglich der Begriffe Zivilisation und Kultur vgl. insbes. Elias (1976, I).

Förderung von egoistischen Begierden der Menschen, so dass die Triebe des Naturzustandes immer stärker überformt wurden. An der Seite des Selbsterhaltungstriebes, der Selbstliebe, rückt nunmehr die Eigenliebe (*amour propre*) in den Vordergrund, die das partikulare Interesse des Individuums gegenüber der Selbsterhaltung der Gemeinschaft stärkt und die Ungleichheit der Menschen immer mehr vergrößert. Es ist eine durch die Handlungen der Menschen selbst hervorgebrachte Ungleichheit, die der ursprünglichen menschlichen Natur nicht gegeben war, damit aber auch als änderbar in einer Zeit erscheinen muss, die nach Gleichheit verlangt. Hier zeigt sich Rousseau noch vor der französischen Revolution als einer ihrer Haupttheoretiker.

Lévi-Strauss bezieht sich ausdrücklich auf Rousseau, indem er sich wie dieser besonders auf die Natur des Menschen beruft. Gerade die historische Auffassung vom Menschen, so meint Lévi-Strauss, kann dazu verführen, dass man dem Menschen einen ausgegrenzten Bereich seiner selbst zuweist und übersieht, dass der Mensch ein lebendiges biologisches Wesen ist. Rousseau hatte besonders in seinem zweiten Diskurs die Differenzierung und Heterogenität des sozialen Lebens beschrieben. Sein Ziel, dabei die gesellschaftliche Entwicklung in ihrem Missverhältnis zum natürlichen Zustand zu zeigen, erforderte die Fiktion des ersten Naturzustandes, um einen hypothetischen Kontrast zu bilden. Die Daten, die Rousseau über die Frühzeit der Menschheit zur Verfügung standen, waren extrem dürftig. Er übertrug soziale Prämissen seiner Zeit – insbesondere die von ihm beobachtete Entartung des Adels und die diesem gegenüber unterstellte Natürlichkeit der armen Leute – in ein Konstrukt von natürlicher und gesellschaftlicher Entwicklung, wobei er psychische Faktoren wie Selbsterhaltung und Mitleid mit sozialen Faktoren (Entwicklung menschlicher Gemeinschaften) zu einem symbolischen Konstrukt verband. Rousseau sucht eine zusammenfassende Erklärung, wobei er das Kontinuitätsdenken, das andere französische Aufklärer beherrschte, aufgeben musste, um seine Thesen zu untermauern: „Seine Kritik an seinen Vorgängern, dass sie zwar die Notwendigkeit verspürt hätten, bis auf den Naturzustand zurückzugehen, aber keiner von ihnen dahin gelangt sei, erklärt sich aus dieser Paradoxie des Rousseauschen Ursprungsdenkens: Die ursprüngliche Verfassung des Menschen kann nur gedacht werden, wenn man sie nicht in der Kontinuität zu seiner gegenwärtigen Erfahrung zu verstehen sucht. Ursprung und Ausgangspunkt der Entwicklung sind also gegeneinander verschoben. Auf dieser Differenz beruht die methodologische Aneignung des Rousseauschen Unternehmens durch Lévi-Strauss: Ungeachtet der inhaltlichen Unterschiede in der Bestimmung der natürlichen Grundlage der Zivilisationen oder des Zivilisationsprozesses kann Rousseaus Vorgehen das Programm der allgemeinen Anthropologie von Lévi-Strauss erläutern: ‚Ein theoretisches Modell der menschlichen Gesellschaft zu entwickeln, das ... keiner der Beobachtung zugänglichen Wirklichkeit entspricht.‘ “ (Ritter 1970, 131 f.; Lévi-Strauss 1960, 362)

Die Differenz zwischen Rousseau und Lévi-Strauss besteht dann allerdings darin, dass Rousseau um eine hypothetische historisch-genetische Erklärung bemüht ist, wohingegen Lévi-Strauss schon aufgrund der Auswahl seines Gegenstandes (frühe Völker ohne Geschichte im modernen Sinne) in einem überhistorischen Raum – damit in einer Radikalisierung des Symbolischen – verbleibt (der einem natürlichen Ursprungszustand bei Rousseau durchaus entspricht).

Der Weg der symbolischen Universalisierung, den Lévi-Strauss damit einschlägt, kehrt sich letztlich sogar gegen Rousseau, wenn die Ergebnisse der exakten Naturwissenschaften die Kultur in die Natur zurücknehmen, um „das Leben in die Gesamtheit seiner physiko-chemischen Bedingungen zu reintegrieren.“ (Lévi-Strauss 1968, 284) Dabei erkennt Lévi-Strauss neben der biologischen allerdings durchaus die gesellschaftliche Bedeutung des Individuums an. Daraus entstehende Ambivalenzen in der Bewertung, die in Zuschreibungen stärker zur Natur oder zur Kultur gründen, sind Lévi-Strauss im Verlaufe seiner Arbeit auch immer bewusster geworden (vgl. Ritter 1970, 139 ff.). Dies führt einerseits dazu, Aussagen immer stärker zu spezifizieren und partikuläre Erklärungen zu bevorzugen, andererseits beharrt Lévi-Strauss trotz der Schwierigkeiten von Zuschreibungen auf der Universalisierung. Allerdings – und dies macht den eigentümlichen Charakter seiner Darlegungen aus – fixiert sich diese Universalisierung nicht bruchlos an die Erwartungen bürgerlichen Fortschrittsdenkens, sondern kontrastiert dieses durch Zurücknahme auf eine andere – gleichwohl gemeinsame – Ursprungsbasis.

Natur und Kultur werden so durch ein gemeinsames Drittes miteinander vermittelt, „das meistens als ein struktureller Aspekt des menschlichen Geistes bezeichnet wird, doch zuweilen auch sehr viel allgemeiner als eine *geist*-ähnliche ... Entität auftritt, als *esprit humain*, und kaum von einer personifizierten Gesellschaft unterschieden werden kann.“ (Leach 1970, 58)

Aus dieser Sicht verdichten sich Vergangenheit und Zukunft, was positiv gewendet bedeutet, dass der im Felde arbeitende Ethnologe jeglichen kolonialen Anspruches und moralisch-überformender Bewertung entsagen muss, negativ betrachtet jedoch nach Universalisierungsschemata ruft, die unseren Erkenntnisstand überfordern und symbolvermittelt vereinseitigen. Solcherlei Vereinseitigung, durchaus gewollt, findet sich bereits in der Bevorzugung der Sprache, die in der Suche nach dem hintergründigen logischen Geist als vermittelndes Band in den Mittelpunkt des Interesses rückt. So wie in der Psychoanalyse der Traum nur einen äußeren Eindruck vom eigentlich Bedeutsamen gibt, so muss auch der Ethnologe und Mythenforscher hinter den symbolischen Manifestationen die Latenzen aufspüren.

Die Suche nach Universalien, die Lévi-Strauss auf dieser Grundlage anstrebt, ist immer auch auf die Spezifikation von Annahmen bezogen. Seine Arbeiten glänzen geradezu durch das Detail, auf das er die Aufmerksamkeit lenkt. Eben deshalb ist es ihm aber andererseits wichtig, den allgemeinen Lebensrahmen zu erforschen, ohne irgendein Detail auszuklammern: „Der Grund dafür ist einfach: Man kann eine Forschungsarbeit gleich welcher Art nicht unternehmen, ohne zuvor alle diese Befunde gesammelt und verifiziert zu haben. Ich habe häufig gesagt warum: Es gibt kein allgemeines Prinzip, kein Deduktionsverfahren, das die Antizipation der kontingenten Ereignisse, aus denen die Geschichte jeder Gesellschaft besteht, der besonderen Merkmale der Umwelt, in die sie eingebettet ist, und der unvorhersehbaren Bedeutungen erlaubt, die sie diesem oder jenem Ereignis ihrer Geschichte, diesem oder jenem Aspekt ihres Verbreitungsgebietes wahlweise hat zukommen lassen, und zwar vor all den anderen, die sie ebenso gut hätte aussondern können, um ihnen Bedeutung zu verleihen.“ (Lévi-Strauss 1985 a, 161)

Mit dieser Ansicht ist die Selbstüberforderung des Wissenschaftlers jedoch zwangsläufig, denn *alle* Befunde können nie erhoben werden, Lücken sind zwangsläufig und perfekte Abschlüsse oder Lösungen immer zeitgebunden. Insofern bleibt Wissenschaft mit Notwendigkeit ein Schwanken zwischen den Ansprüchen einer Theorie des Verallgemeinerten und einer Auflösung der Theorie in Spezifikation. Die schon von Kant erhobene Frage nach dem Fortschritt der Wissenschaft bei einem Interesse der Homogenität und einem Interesse der Spezifikation, wie es Forscher immer wieder zeigen, richtet sich dann auf die Kontinuität, die die Forschung selbst so noch hervorzubringen vermag.

Hier ist die Ethnologie ein Forschungsfeld, das weniger als andere Fächer zur Geschichte drängt. Aber wie soll eine *natürliche* Basis aus der strukturalistischen Beobachterperspektive für sich erhalten werden, wenn doch erst die gewählte Perspektive das Natürliche definiert? Lévi-Strauss situiert Natur und Kultur als ethnologisches Konstrukt folgendermaßen: „In den Anfängen der Menschheit hat die biologische Evolution wahrscheinlich präkulturelle Züge wie aufrecht-stehende Haltung, manuelle Geschicklichkeit, Soziabilität, symbolisches Denken und Vokalisierungs- und Kommunikationsfähigkeit selektiert. Umgekehrt und seit Bestehen der Kultur ist sie es, die diese Merkmale konsolidiert und verbreitet; wenn die Kulturen sich spezialisieren, konsolidieren und fördern sie andere Merkmale und Eigenschaften wie die Widerstandsfähigkeit gegen Kälte und Hitze bei Gesellschaften, die sich wohl oder übel an extreme klimatische Bedingungen anpassen mussten, die aggressiven oder kontemplativen Dispositionen, die technische Erfindungsgabe usw. In der Form, wie wir sie auf der Ebene der Kultur erfassen, kann keines dieser Merkmale und Eigenschaften eindeutig mit einer genetischen Basis in Zusammenhang gebracht werden, aber man kann auch nicht ausschließen, dass sie manchmal teilweise und aufgrund der Fernwirkung von Zwischengliedern doch darauf zurückzuführen sind. In diesem Falle wäre es richtig zu sagen, dass jede Kultur genetische Anlagen selektiert, die auf dem Wege der Rückwirkung Einfluss auf die Kultur ausüben, die anfangs zu ihrer Verstärkung beigetragen hatte.“ (Ebd., 45)

Lévi-Strauss wendet sich daher gegen Theorien, die von angeborenen Aggressionstrieben ausgehen, um die menschliche Geschichte biologisch zu erklären. Er wendet sich auch gegen die Soziobiologie Wilsons (vgl. ebd., 58 ff.), die vornehmlich geistige Aktivitäten und Vererbungsmechanismen in eins setzt, um eine biologistische Antwort zu finden. Zwar will Lévi-Strauss auch eine biologische Fundierung, soweit es eben geht, aber andererseits zeigt gerade die ethnologische Forschung, dass es geistig und sprachlich vermittelte Prozesse der Kultur sind, deren Ordnung zu entschlüsseln ist, um die beobachtbare Vielfalt von Institutionen und Glaubensinhalten zu verstehen und zu erklären. Vielleicht aber hindert uns geradezu unser eigener Denkansatz, der nach zunehmender symbolvermittelter Gleichheit aller Menschen strebt, uns selbst noch genauer in diesem Prozess zu definieren.

Kulturkritisch schließt Lévi-Strauss seine Abhandlung über „Rasse und Kultur“ mit folgenden Gedanken: „Zweifelloso wiegen wir uns in dem Traum, dass eines Tages Gleichheit und Brüderlichkeit unter den Menschen herrschen werden, ohne dass ihre Verschiedenheit gefährdet ist. Aber wenn die Menschheit sich nicht damit abfinden will, zum bloßen sterilen Verbraucher der Werte zu werden, die

sie einzig in der Vergangenheit hat hervorbringen können, nur noch fähig, bastardhafte Werke, plumpen und läppischen Tand zutage zu fördern, wird sie wieder lernen müssen, dass jede wirkliche Schöpfung eine gewisse Taubheit gegenüber dem Reiz anderer Werte voraussetzt, die bis zu ihrer Ablehnung, ja sogar Negation gehen kann. Denn man kann sich nicht gleichzeitig im Genuss des anderen verlieren, sich mit ihm identifizieren und sich doch in seiner Verschiedenheit erhalten. Wenn sie in vollem Maße gelungen ist, verurteilt die integrale Kommunikation mit dem anderen auf mehr oder weniger kurze Sicht die Originalität seiner und meiner Schöpfung.“ (Ebd., 51)

Dieser Gedanke muss gewiss nicht nur auf jene frühen Völker bezogen werden, die in der Moderne durch das Einbrechen der bürgerlich-kapitalistischen Welt ihrer Werte und damit ihres Selbstwertgefühls beraubt wurden. Er wendet sich auch gegen die bürgerliche Welt, deren Originalität sich immer mehr darauf zuspitzt, neue Massenartikel zu produzieren und zu konsumieren, sich also mit läppischem Tand zu überhäufen. Aber der Gedanke wendet sich auch – konsequent verfolgt – gegen die zuvor geäußerten Ansichten bei Lévi-Strauss, *alle* Befunde erheben und ordnen zu wollen, weil dies notwendig zur Nivellierung der eigenen Wertbasis beiträgt. Die Zielrichtung hat Lévi-Strauss deutlich gesehen: Die gegenwärtige Menschheit kann nicht zurück in die Vergangenheit, und der Weg in die Zukunft bietet große Spannungen, die auf eine Verschärfung der Intoleranz bis hin zum Rassenhass verweisen. „Um diese Gefahren zu umgehen – die von heute und die noch schrecklicheren einer nahen Zukunft –, müssen wir zu der Überzeugung kommen, dass die Ursachen sehr viel tiefer liegen, als wenn sie einfach der Ignoranz und den Rassenvorurteilen zur Last gelegt werden: unsere Hoffnungen können wir nur auf einen Wandel des Verlaufs der Geschichte setzen, einen Wandel, der noch mühsamer herbeizuführen ist als ein Fortschritt im Bereich der Ideen.“ (Ebd., 52)

Damit rückt die Frage nach der Vergegenständlichung des Ideellen in den Vordergrund, denn so wie der Mythos nur eine fantasievolle, wenngleich in den sozialen Lebenskontext eingebundene Möglichkeit des menschlich-ordnenden Denkens ist, so sind auch die Ideen bloße Möglichkeiten der Beschreibung jener Wünsche, die wir erst in die vergegenständlichte Tat zu überführen haben.

Insoweit die Entdeckung der Welt hier zugleich aktive Eingriffe des Beobachters mit einschließt, handelt der strukturalistisch orientierte Forscher immer auch konstruktivistisch. Der Vergleich zu Rousseau verdeutlicht aber auch eine Problemstelle, die in der Universalisierung logisch-hypothetischer Konstrukte steckt. Ihre Verallgemeinerung kann zu einer liebenswerten, aber gefährlichen Gefangenschaft werden. Eine solche Gefangenschaft sind unsere Erklärungsmodelle. So binden auch konstruktivistischen Autoren die Wahrheitssuche gerne an die Passung, die Viabilität zurück. Aber diese Lösung problematisiert der Strukturalismus: Wie soll denn je die Passung des eigenen oder fremden Denkens beschaffen sein, beobachtet und beschrieben werden, wenn sie strukturell unterschiedlich *ist*? Sofern es unterschiedliche Beobachter gibt, die Unterschiedliches beobachten und konstruieren, werden die Perspektiven zu Strukturen des Beschreibens und Beschriebenen gerinnen, was strukturelle Unterschiede erzeugen wird. Passung könnte leicht zu einem Dogma werden, das die westliche Industrielwelt als technisch und zivilisatorisch passende illustriert, um alle anderen von dieser Domi-

nanz zu überzeugen. Solche Überzeugungen aber unterliegen notwendig beobachtender Kritik: Rousseau konstruierte munter aus den sozialen Prämissen seiner Zeit auf einen urgeschichtlichen Naturzustand, Lévi-Strauss konstruiert einen Universalisierungsanspruch, um die Kränkungsbewegungen (absolut und relativ, selbst und andere, bewusst und unbewusst) noch in einem letzten Schritt aufzufangen, der noch neutral genug erscheint: in der Struktur. Französische nachstrukturalistische Denker lösen diese Illusion dann allerdings auch folgerichtig auf.¹ Zu prüfen haben wir stets auch bei Konstruktivisten, welche normativen Setzungen sich bei ihnen jeweils schon in die Passungsbehauptung eingeschrieben haben.

Der hier nur ansatzweise charakterisierte Strukturalismus ist in seinen allgemeinen Grundzügen für den Aufbau einer konstruktivistisch orientierten Beobachtertheorie sehr informativ. Wie der Strukturalismus strebt auch der Konstruktivismus nach einer Beobachtertheorie, die vor allem sprachliche Genauigkeit über die Strukturen erreichen will, die sie konstruierend beschreibt. Auch ist das Problem der Universalisierung der Strukturen keineswegs für den Konstruktivisten verschwunden, auch wenn er vielleicht vorsichtiger als andere auf den konsensuellen Bereich von Beobachtern verweist, die solche Beschreibungen vornehmen. Dies erging dem Strukturalismus als einer Richtung neben anderen im Wissenschaftsbetrieb letztlich auch nicht anders, auch wenn seine theoretischen und praktischen Akzente anders als die von Konstruktivisten gelagert sind. Die Fortführungen der strukturalistischen Diskussionen in Frankreich zeigen aber vielfach eine Wendung hin ins De-Konstruktive. Darin wird die inhaltliche Offenheit des Strukturbegriffs methodisch auf den aktiven Teil der Erkenntnis Konstruktion zurückbezogen, wobei in der dekonstruktivistischen Perspektive der Universalisierungsanspruch des Strukturalismus zurückgenommen werden muss. Dies zieht eine Konsequenz aus gescheiterten Ansprüchen. Und es markiert eine Gefahr: In der Suche nach möglichst eindeutiger Konstruktion kann auch der Konstruktivist ebenso leicht wie der Strukturalist überhistorischen Ansprüchen erliegen.²

Was hat Lévi-Strauss nun als Wesenskern seiner Mythenanalyse beschrieben?³ Entgegen der vielfach vertretenen Auffassung, dass die Mythen etwas Unbe-

¹ Frank (1984) nennt solche Denker neostrukturalistisch, ich würde sie eher als nachstrukturalistisch bezeichnen, denn von ihm beschriebene Autoren wie Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze, Guattari usw. unterscheiden sich vom Strukturalismus eben durch die Auflösung seiner ohnehin nur formalen Enge. Zudem verstehen sie sich selbst keinesfalls mehr als Strukturalisten, sondern eher als Dekonstruktivisten. Aber auch hier täuschen allgemeine Zuschreibungen über die im einzelnen großen Unterschiede solcher Autoren.

² Der Biologismus, der durch die Arbeiten Maturanas deutlich wird, verleitet dazu, sich den komplexeren, unschärferen Epochen der Beobachtung nicht zu stellen (vgl. Kapitel II.1.4.1.1). Je mehr die Komplexität der Systeme, die beobachtet werden, reduziert werden, um Eindeutigkeit zu erzielen, andererseits diese Reduktion dann jedoch zugleich dazu herhalten soll, möglichst viele Ableitungen zu treffen, desto mehr erscheint ein Dilemma der Wissenschaftspraxis: Je mehr Schärfe die Eindeutigkeit von Konstruktionen bestimmen soll, desto größer wird die durch Ausschließungen erreichte Unschärfe vornehmlich für jene Bereiche, die zirkulär mit der behandelten und ausgeschlossenen Komplexität befasst sind. Die ökologische Krise der Gegenwart zeigt dies exemplarisch. Wird diese Unschärfe nicht reflektiert, dann führt dies allemal in eine Überschätzung der jeweils strapazierten Beobachtertheorie.

³ Vgl. dazu insbesondere seine in der „Strukturalen Anthropologie“ gesammelten Arbeiten, insbes. den Beitrag über die „Struktur der Mythen“; ferner sein Hauptwerk „Mythologiques“, Paris (Plotin) 1964 ff.

wusstes und Verborgenes enthalten, dass sie bestimmte Inhalte wiedergeben, die bestimmte Weltbilder widerspiegeln, betont er zunächst, dass der Mythos *als* Mythos, als Struktur, nicht durch externe Beobachter auf seine verborgene Wahrheit hin untersucht werden kann. Lévi-Strauss spielt hier auf die Ähnlichkeit mit der Sprache an, die auch nichts Substanzielles mehr darstellt, sondern als Form erscheint. Gleiches gilt für den Mythos.¹ Damit aber kehrt das Problem des Unbewussten nun in anderer – formaler oder strukturaler – Sicht zurück: Was treibt die Signifikanten an, ihre Unterschiede herzustellen, was webt am Teppich der Mythen, der für so unterschiedliche Völker doch so ähnliche formale Konstruktionen hervorgebracht hat? Wir finden kein Ding an sich, kein eindeutig wahres Abbild in Personen oder Sachen, aber doch wohl so etwas wie einen unbewussten menschlichen Geist, der hinter all den Signifikanten sein stilles Werk bereitet. Die Inhalte der mythischen Welten variieren enorm, aber die Formen, die dieser stille Geist produziert, offenbaren symbolische Ähnlichkeiten.

Solche Ähnlichkeitsbeobachtungen sind Konstrukte eines Beobachters, der diesen unbewusst schaffenden Geist allerdings bereits verkörpert sieht und dabei im hermeneutischen Zirkel sich selbst produziert. Der Strukturalist aber beachtet dies zu wenig, wie seine Auffassung des Diachronen und des Synchronen verdeutlichen kann. Die Mythen, um bei ihnen zu bleiben, gelten in ihrer Zeit, sie sind zeitlich von dem unterschieden, was wir von heute aus, diachron zu ihnen, schlussfolgern können. Die Signifikantenketten in den Mythen sind zeitlich strikt aneinandergeordnet, sie sind nicht umkehrbar, denn es sind Unterschiede durch sie gesetzt, die für uns als schon Unterschiedenes gelten. Wenn wir jedoch nach formalen Strukturen suchen, dann entschwindet in dieser Beobachtung die Zeitfolge (Diachronie) in eine Zeitgleichheit (Synchronie) des Beobachtens, wobei unser Konstrukt der Struktur eben aufgrund ihres geschichtslosen, universalen und formalen Charakters für alle und alles zu gelten scheint. Dies eröffnet dem Ethnologen Lévi-Strauss alle Möglichkeiten eines Sprachspiels über die Kulturen, deren elementare Strukturen er untersucht.

Am Beispiel des Ödipus-Motivs will ich dies kurz darstellen (vgl. dazu auch Frank 1984, 61 ff.):

Das Beobachtungskonstrukt, das er benutzt, besteht aus einer Tabelle mit vier Spalten. In diese Spalten verteilt er als Beobachter nach inhaltlichen Kriterien alle relevanten mythischen Sätze, wobei er die Einteilung als synchrone Matrix benutzt, in die die diachronen mythischen Erzählungen unabhängig von ihrer Reihenfolge eingetragen werden. In die erste Spalte geraten alle Mytheme – jene kleinen mythischen Aussagen, aus denen der Mythos überhaupt zusammengesetzt ist –, die das überbewertete Verwandtschaftsverhältnis festhalten (Beispiel: Ödipus heiratet Jokaste, die zugleich seine Mutter ist). In die zweite Spalte werden Sätze eingetragen, die umgekehrt das Verwandtschaftsverhältnis herabsetzen (Beispiel: Ödipus erschlägt seinen Vater). In die dritte Spalte werden die im Mythos auftretenden und bekämpften Ungeheuer eingetragen (Beispiel: die Sphinx). In die vierte Spalte schließlich werden die Namen aller auftretenden Personen eingetragen, die in irgendeiner Weise an Schwierigkeiten appellieren, aufrecht zu gehen – wie hinkende, linkische, schwellfüßige (wobei Schwellfuß

¹ Frank (1984, 55) verweist darauf, daß Lévi-Strauss das Scheitern einer motivationsanalytischen Mytheninterpretation mit dem Scheitern des Repräsentationsmodells der Sprache vergleicht.

eine wörtliche Übersetzung von Ödipus ist). Das Beobachtungskonstrukt dient als Struktur, mit der dann Vergleiche angestellt werden können. Die Eintragungen sind in eine Perspektive geraten, aus der heraus sie beurteilt werden können, wobei diese Perspektive, die sich in der Tabelle symbolisiert, selbst schon aus ausgewählten Perspektiven besteht (verwandtschaftliche Nähe-Ferne in den beiden ersten Spalten; ungeheuerliche und erdenhafte Herkunft in der dritten Spalte, die auch als Rest im hinkenden Gang, der den Menschen als beschränkte Kreatur der Natur zeigt, in der vierten Spalte erscheint. Die ersten beiden Spalten charakterisieren eine entweder über- oder unterbewertete Verwandtschaft. Die dritte und vierte Spalte symbolisieren behauptete oder geleugnete Eigenständigkeit und Selbstbehauptung des Menschen).

Dieses Beobachtungskonstrukt, das ich nicht weiter bis ins Detail nachzeichnen will, hilft Lévi-Strauss nun, Folgerungen aus dem Mythos selbst abzuleiten, denn die Eintragungen lassen sich miteinander kombinieren. Aus dieser Sicht erscheint das gewählte Beobachtungskonstrukt wie ein logisches Instrument, das den Mythos überhaupt erst ordnet, indem wir nunmehr diskutieren können, ob das mütterliche Prinzip der Nähe oder das väterliche der Ferne siegt, inwieweit der Erdenrest, der in Spalte vier als Schwellfuß eingetragen ist, über die Ungeheuer der Spalte drei siegt usw. Das Sprachspiel ermöglicht es, eine unendliche Arbeit am Mythos zu vollziehen, denn auch die neuen Beobachtungskonstrukte können nicht frei von den Auslegungen ihres Beobachters sein. Damit aber erscheint ein Dilemma: Wenn Lévi-Strauss scheinbar rein formal den elementaren oder unbewussten Strukturen des menschlichen Geistes nachspüren will, wenn er dabei eine rational-analytische Methode benutzt, die möglichst alles untersuchen will – obwohl sie sich dann doch auf wenige, überschaubare Spalten reduziert –, dann unterschätzt er die eigene, konstruktive Rolle bei der Herstellung dieser Beobachtungen selbst. Wenn wir aber umgekehrt diese konstruktive Rolle betonen, dann sind wir eher gehemmt, solche Sprachspiele überhaupt zu wagen.¹

Dieses Dilemma gilt es nachfolgend noch weiter zu konkretisieren, um Unterschiede im grundsätzlichen Anspruch zwischen Strukturalismus und Konstruktivismus zumindest exemplarisch zu markieren – auch wenn sich beide Ansätze in etlichen Bereichen berühren.

Die Analyse eines ursprünglichen, des wilden Denkens verweist nach Lévi-Strauss vor allem auf eine Analyse des menschlichen Geistes.² Für das Denken weist er den oberflächlichen Eindruck zurück, dass der sogenannte Wilde überwiegend affektiv an die Welt herangeht und in einem unmittelbaren Bezug zur Natur steht. Vielmehr zeigt der Wilde ein Denken, das unserem nicht nachsteht, sondern bloß anders ist. Aus dieser Sicht bezeichnet das wilde Denken sogenannter schriftloser Kulturen für Lévi-Strauss zunächst eine Gemeinsamkeit mit unserem Denken. Wir unterliegen einer gemeinsamen natürlichen Basis, die sich in den Funktionen unseres Gehirns ausdrücken lässt. Aber diese Basis, diese Ordnung, ist nicht ohne weiteres ablesbar, sie bedarf, da sie symbolisch vermittelt ist, umständlicher Dechiffrierung. Dabei ist entscheidend, dass wir selbst niemals wertfrei in diesem Prozess agieren, da sich jegliche Dechiffrierungstätigkeit einer-

¹ Und gerade solche Wagnisse erzeugen, wie die ethnologischen Arbeiten von Lévi-Strauss zeigen, interessante Ergebnisse.

² Vgl. hierzu auch die Analyse von Fleischmann (1970).

seits immer schon auf den Ordnungsapparat und das Programm unserer Gehirntätigkeiten bezieht, die selektiv organisiert sind, andererseits eingebunden in Sozialität vollzogen wird. Als Gemeinsamkeit des gegenwärtigen und des wilden Denkens fällt zunächst auf, dass beide nach einer Speicherung von Informationen suchen. Lévi-Strauss sieht den Unterschied nun darin, dass in geschriebenen Sprachen Wörter nicht nur Mittel sind, um Informationen weiterzugeben, sondern auch, um sie zu speichern. Solche Speicherungsarbeit ist dem wilden Denken in institutionalisierter Form zwar fremd, aber die Speicherung erfolgt dennoch durch die Ordnung der Objekte in der Außenwelt, indem alles in der Welt klassifiziert wird. Im Rückbezug auf das soziale Leben der Gruppe wird diese Speicherung in den oft recht umfangreichen Verbalisierungsprozessen abgesichert, tradiert, ritualisiert; dies alles lässt sich besonders auf die Mythen beziehen.

Dabei ist allerdings zu beachten, dass dem wilden Denken die philosophische Reflexion des eigenen unbewussten Wissens fehlt. Unbewusst ist diesem Denken, dass es sich ständig mit allen Pflanzen und Tieren, mit der Natur seiner Umgebungswelten identifiziert, obwohl der anthropomorphe Charakter der dabei entwickelten Denkweise gerade schon einen Abstand zwischen Natur und eigener Kultur formuliert. Dieses Fehlen eines von uns erwarteten Interpretationskonstrukts hindert den Wilden nun aber gar nicht, eine Reihe konkreter logischer Operationen zu vollziehen, die sich besonders auf Hier- und Jetzt-Schlüsse gründen. Man sollte nicht nur die Nachteile einer solchen Sicht gegenüber der modernen Wissenschaft hervorheben, sondern auch die Vorteile erkennen, die in einer höheren Qualifizierung der Gegenstände liegen. Für das wilde Denken zumindest ist der Wahrnehmende nicht bloß Betrachter der Welt, sondern agierender Teil von Welt (In-mitten-von-Welt). Dabei gilt für das moderne wie für das wilde Denken das Bestreben, eine Ordnung in der Welt zu formulieren, Sicherheit gegenüber dem Chaos von Wahrnehmungsmöglichkeiten zu gewinnen. Solcherlei Sicherheit fußt nicht nur auf Harmonie, sondern sucht sich auch am Widerspruch, an formulierten Gegensätzen zu erproben. Was dem modernen Denken als eine Beiläufigkeit erscheint, kann für das wilde Denken der Ausgangspunkt weitreichender Mythologien sein, wie es Lévi-Strauss etwa für den Problembereich des rohen oder gekochten Fleisches analysiert.

Hierbei stellt sich heraus, dass der Ethnologe vor Ort Lebensbedingungen erheben muss, um überhaupt die Bedeutsamkeiten des wilden Denkens zu erfassen. An dieser Stelle wird verständlich, weshalb sich Lévi-Strauss auch auf Marx beruft, dem er Einsichten in den Produktions- und Reproduktionsprozess der Gesellschaften verdankt. In seinem Buch über das wilde Denken verweist er ausdrücklich darauf, dass seine Sicht sich nur um eine Betrachtung der ideologischen Sphäre handele, niemand dürfe übersehen, dass dieser soziale Wandlungen vorausgehen. Dennoch verbleibt Lévi-Strauss bei der Analyse des *esprit humain*. Wenn er darauf hindeutet, dass das wilde Denken gegenüber dem abendländischen die Kontradiktion bevorzugt, eine natürliche oder ursprüngliche Logik praktiziert, die die Struktur des menschlichen Geistes bloßlegt, dass darin eine innere Kohärenz liegt, die unbegrenzter Extension fähig sei und letztlich dann doch zugesteht, dass das wilde Denken an der bloß erblichen Klassifikation, d.h. dem Unvermögen, der Geschichte zu widerstehen, zugrunde geht, dann sucht er nach einer Form der Struktur, die diesen Untergang überlebt. Damit ist die Suche

nach einem Denken charakterisiert, das *vor* dem Menschen existiert. Aus konstruktivistischer Sicht verwerfe ich insbesondere die Idee dieses *Vor*, weil sie einen Beobachterstandpunkt unterstellt, der letztlich vor unsere Erkenntnismöglichkeit greift. Besonders im Blick auf unbewusste Prozesse aber scheint ein solcher Beobachterstandpunkt geradezu herausgefordert, weshalb ich hier exemplarisch insbesondere auf das wilde Denken verweise.

Es ergibt sich an dieser Stelle die Frage, ob eine Ebene des Unbewussten existiert, die den ursprünglich wilden und den zivilisierten Geist gleichermaßen repräsentiert, eine Verbindung von archaisch und kulturell hoch entwickelt, so dass sich Gemeinsamkeiten zwischen frühen und späteren Strukturen aufweisen und gerade so erklären lassen.

Das Unbewusste ist für Lévi-Strauss ambivalent. Einerseits dient das Unbewusste in seiner Vermittlungsfunktion zwischen dem Ich und dem Anderen (zwischen selbst und fremd) dazu, die Differenz zwischen beiden auszudrücken: Ich verstehe den Anderen nicht, ich trenne mich von ihm ab, was sich schon in der Vermittlungsrolle des Unbewussten, das mir irgendwie bewusst werden muss, ausdrückt. Andererseits verweist mich das Unbewusste auf eigene verborgenste Quellen, die eine Identifizierung des Ich mit dem Anderen ermöglichen. Lévi-Strauss macht darauf aufmerksam, dass die Dialektik zwischen einem subjektiven und einem objektivierenden Ich oder einem objektiven Ich und einer anderen Subjektivität sich für den Ethnologen als das konkrete Problem stellt, die Bahnen des Unbewussten streng positiv zu erforschen, d.h. empirisch abzusichern. Aber wie soll solche Empirie erfolgen? Stößt nicht gerade der Ethnologe an die Grenze seiner Vorgängigkeit von Beobachtungsmustern?

Fritz Morgenthaler (1986) radikalisierte dies, indem er betonte, dass in der Fremde die Fremden lernen, ihn *als fremd* zu sehen. Und er als – empirisch teilnehmender Beobachter – wird durch solche Begegnungen zum Fremden *für* seine eigene Kultur, weil er sie mit anderen Augen sehen lernt.

Oder sind wir uns in der wechselseitigen Fremdheit strukturalistisch betrachtet doch ganz nah? Lévi-Strauss verweist hier auf angeborene Strukturen, auf die sich der menschliche Geist so letztlich in der Sphäre seiner wirkenden Unbewusstheit reduzieren lasse, aber diese Behauptung selbst ist logischer und keinesfalls empirischer Natur. Dabei benötigt Lévi-Strauss, um die Vorstellbarkeit des Unbewussten zu erhöhen, die Behauptung bestimmter symbolischer Funktionen, die das Unbewusste scheinbar eindeutig in der Ebene der Bewusstheit zeigen.¹

So ist es sein Ziel, die elementaren Strukturen des Geistes aufzuspüren, die als kleinste Einheiten das Feld der Differenzierung und Architektur sozialer Institutionen bestimmen.² Er verteidigt seine am ethnologischen Material gewonnenen überhistorischen Einblicke folgendermaßen: Zunächst können frühe Gesellschaften gar nicht am Fortlauf ihrer geschichtlichen Ereignisse beschrieben werden, da sich Geschichte hier dem direkten Zugriff entzieht. Auch die nachträgliche Konstruktion einer Kontinuität der Geschichte verbleibt im Bann eines subjektivistischen Mythos, da wir hier nur versuchen, unsere eigenen Kontinuitätsvorstellungen auf alle Menschen zu verallgemeinern. Zwar gesteht er zu, dass dies wohl einen unausweichlichen Mythos für den Menschen darstelle, da dies

¹ Vgl. dazu auch Nagel (1970).

² Vgl. dazu insgesamt näher Lepenies/Ritter (1970).

lebenspraktische Nützlichkeit erbringe, aber die Uminterpretation selbst sollte man besser als Funktion des symbolischen Denkens verstehen lernen, was wiederum auf elementare (und damit überhistorische) Strukturen des menschlichen Geistes verweist. Auch der Weg einer Gemeinsamkeit zwischen kindlichem und primitivem Denken oder die evolutionistisch inspirierte Aufteilung in eine Kindheit der Menschheit und ihr gegenwärtiges Erwachsenenstadium – Freud verfiel des öfteren diesem Schema – kritisiert Lévi-Strauss als illusionären Versuch der Konstruktion von Kontinuität. Ebenso wenig können Aufzählungen mythischer Motive uns im Kulturvergleich von der Oberfläche weg zu einer Einheit oder einem Kontinuitätsverständnis führen, da wir immer schon eine verstandene Einheit des menschlichen Geistes voraussetzen, die uns selbst noch unbewusst geblieben ist. Damit ergibt sich auch hier die entscheidende Frage, inwieweit wir bewusst überhaupt unser Unbewusstes erkennen und verstehen können. Wenn wir etwas nicht begreifen, so suchen wir schnellstmöglich einen Namen, um die Ungeheuerlichkeit begreifbar zu machen. Umgekehrt gibt es auch Dinge und Ereignisse, die wir mit abstrakten Begriffen bezeichnen, ohne dass wir Näheres aussprechen können. So sagt man z.B. von mancher Person, sie habe so ein gewisses „Etwas“. Lévi-Strauss bezieht dies im Anschluss an Marcel Mauss auf das alte ethnologische Problem des „Mana“ (vgl. Lévi-Strauss in Mauss 1974, 33 ff.).

Frühe Völker sprechen in den verschiedensten Formen von Wesen, die noch keine Gattungsnamen haben, von Mana oder Manitu usw. Die wichtige Differenz zwischen dem Mana eines frühen Volkes und der Zuschreibung eines gewissen Etwas in einer Industriegesellschaft besteht darin, dass bei uns die Begriffe eher fließenden und offenen Charakter haben, wenngleich sie besonders in tabuisierten Bereichen wie der Sexualität oder in nicht durchschaubaren Zusammenhängen wie z.B. dem Glücksspiel auftreten, in frühen Gesellschaften hingegen ein stets wesentliches, d.h. verbindliches Bindeglied im ritualisierten Lebensablauf darstellen. Somit mögen die überwiegend unbewussten Zuschreibungsphänomene sich zwar ähneln, der Gebrauch im sozialen Kontext weicht in der Verbindlichkeit jedoch stark voneinander ab.

Erstaunlich ist nun allerdings, dass solche Begriffe immer wieder – und dies gilt für die unterschiedlichsten Gesellschaftsformen – auftreten und benutzt werden. Nehmen wir den Unterschied von Signifikanten und Signifikaten wieder auf, dann scheint das gewisse Etwas eine Kluft zwischen Signifikanten und Signifikat zu schließen bzw. die Tatsache anzuzeigen, dass ein vorher komplementäres Verhältnis zwischen beiden (hier ist die Welt symbolisch eindeutig fixiert) nunmehr gestört ist (Beginn einer namentlichen Fixierung einer Störung, ohne dass diese den Begriff selbst aufklärt). Mauss sieht das Mana als Ausdruck von inneren Gefühlen, die unterschiedlichen Ursprungs sein können, aber Lévi-Strauss erscheint dies als zu hypothetisch. Er schreibt: „Alle magischen Handlungen beruhen auf einer Einheit, und zwar nicht auf einer verlorenen (denn nichts ist je verloren), sondern einer Einheit, die unbewusst oder weniger vollständig bewusst ist als diese Handlungen selber. Der Begriff des *mana* gehört nicht zur Ordnung der Realität, sondern zur Ordnung des Denkens, welches selbst dann, wenn es sich selbst denkt, immer nur einen Gegenstand denkt.“ (Lévi-Strauss in Mauss 1974, 37)

Die Sprache vermittelt die Bedeutungen der Dinge. Darin liegt nach Lévi-Strauss keine Allmählichkeit der Entwicklung, sondern Bedeutungsfähigkeit der Sprache heißt, dass mit der Sprache alles signifikativ geworden ist. Sprache selbst scheint so zum Fortschritt durch Benennungen geradezu zu zwingen.

Dies jedoch darf nicht mit Erkenntnisfortschritt direkt gleichgesetzt werden. Was folgt aus der Entstehung der Sprache? „Es bedeutet, dass die beiden Kategorien von Signifikant und Signifikat gleichzeitig und ineinander verschränkt als zwei komplementäre Blöcke konstituiert werden, während die Erkenntnis nur sehr langsam in Gang kommt“ (ebd., 38). Hier scheint es fast so, dass die Erkenntnis bestimmte Aspekte des Signifikanten und des Signifikates danach aussucht, ob sie über eine entsprechende Ausgeglichenheit verfügen. Er sagt: „Das Universum hat schon bezeichnet, lange bevor man zu wissen begann, was es bezeichnete; das versteht sich zweifellos von selbst. Aus der vorangehenden Analyse geht jedoch auch hervor, dass es von Anfang an die Totalität dessen bezeichnet hat, was zu erkennen der Mensch erwarten kann. Was man den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis nennt, konnte niemals und wird niemals in etwas anderem bestehen können als darin, bestimmte Zerlegungen zu berichtigen, Neugruppierungen vorzunehmen, Zuordnungen zu definieren und neue Hilfsmittel zu entdecken – alles im Innern einer geschlossenen und in sich komplementären Totalität.“ (Ebd., 38)

Der Mensch steht in dieser Welt vor einem Überfluss von Signifikanten, die er in Signifikate zu fesseln versucht, um Komplementarität zu sichern. Das symbolische Denken sucht somit den ständigen Ausgleich, der bei Begriffen vom Typ des Mana gestört ist. Mana-Begriffe entsprechen einem „flottierenden Signifikanten“, wie Lévi-Strauss meint, „der die Last alles endlichen Denkens (aber auch die Bedingung aller Kunst, aller Poesie, aller mythischen und ästhetischen Erfindung) ist und den die wissenschaftliche Erkenntnis zwar nicht stillzustellen, wohl aber partiell zu disziplinieren vermag.“ (Ebd., 39)

Dabei entspricht der Mana-Begriff in seiner Funktion einem Begriff, der verhindern soll, dass etwas nicht mit Sinn belegt werden kann, ohne andererseits den Sinn in einer bestimmten Form fixieren zu können.

Damit sind wir in abstrakter Redewendung auf etwas gekommen, was konstitutiv für die von Menschen konstruierte Betrachtung eines Labyrinths ist: Es bezeichnet vom Menschen selbst geschaffene Irrgänge, die sich gegenüber dem Menschen verselbstständigen können. Das Ungeheuerlichste ist hier gewiss das Namenlose, das dennoch erahnt, empfunden, als Sein intuitiv gedeutet wird. Hier erscheint die Welt in ihrem Dasein *vor* allen Überlegungen des Menschen, ihr scheint eine durchaus bewusstseinsunabhängige Qualität zuzukommen, aber die sprachliche Vereinnahmung in ein bewusstes Sein zwingt die bewusstseinsfreie Außenwelt in die Gesetzmäßigkeiten des Bewusstwerdens. Aus konstruktivistischer Sicht allerdings ist der Streit einer Priorität des Außen oder des Innen recht nichtssagend, da es sich von vornherein um ein Verhältnis von Konstruktionen in den konsensuellen Bereichen von Beobachtern handelt.

Die Sprache erscheint in der Neuzeit als ein Labyrinth besonderer Art, das mit der zunehmenden Scheidung von Kopf- und Handarbeit zusammenhängt. Je mehr sich geistige Tätigkeiten im Rahmen der wissenschaftlichen Revolution der modernen Welt entwickelten, um so mehr wuchs die Bedeutungshaftigkeit und

soziale Anerkennung (Status, Prestige, Belohnungserwartung) vor allem sprachlich vermittelter Denk- und Kommunikationsprozesse. Die Sprache kann zwar nicht Gegenständliches produzieren, denn wenn ich von einem Haus spreche, dann materialisiert es sich eben nicht durch mein Sprechen, wohl aber hilft sie Prozesse der Gegenstandsproduktion zu antizipieren, zu organisieren, kooperative Produktionsprozesse zu begleiten und dergleichen mehr. Der dabei entwickelte labyrinthische Charakter des Sprachlichen ist in mehrfacher Hinsicht für viele Menschen erschreckend geworden: Ausgehend von dem Mythos des Turmbaus zu Babel wird oft die wechselseitige Unverständlichkeit der Sprachen als Hauptproblem gesehen. Eigensprache und Fremdsprache stehen einander gegenüber. Im Laufe der Arbeitsteilung differenziert sich die eigene Sprache zusätzlich in Fachsprachen, die nur noch eingeweihte Personen mit entsprechenden Ausbildungsqualifikationen verstehen. Oberhalb der Fachsprachen bilden sich sogenannte Metasprachen heraus, die hoch spezialisierte Verallgemeinerung suchen. Klassische Fachsprachen wiederum werden im Laufe des technischen Fortschritts erweitert, wobei die künstlichen Sprachen von Maschinensystemen als letztes Glied einer labyrinthischen Entwicklung erscheinen mögen. Kein Mensch könnte behaupten, alle in seiner Muttersprache gesprochenen Sprachen zu beherrschen. Es dürfte schwierig genug sein, die Frage zu beantworten, wie viele Muttersprachen es heute auf der Welt gibt. Sprache ist andererseits das, was in der uns vertrauten Form nur dem Menschen zu eigen ist. Die Sprache unterscheidet uns von den Tieren. Die Entregionalisierung von Sprache beschwört das Bild des Labyrinths herauf: Ein vom Menschen selbst gebauter, konstruierter, immer mehr verbesserter und dadurch wiederum komplizierter Irrgarten, der das Ungeheuerliche zum Ausdruck bringt, dass jede Verbesserung zugleich Verkomplizierung des Ver-Rücktwerdens ist.

Der Mana-Begriff erscheint aus solcher Sicht nur als ein Indiz für unsere Verwiesenheit auf eine ständige Namenssuche, mit der wir uns in unseren Labyrinthgängen symbolisch ordnend befriedigen und die mehr oder minder gut gelingen mag. Als Ganzheit scheint die Sprache uns eine Einheit zu bieten, die Schelling in der Suche nach der Entsprechung des Absoluten und der Sprache folgendermaßen zu begreifen sucht: „Die Sprache als die sich *lebendig* aussprechende unendliche Affirmation ist das höchste Symbol des Chaos, das in dem absoluten Erkennen auf ewige Weise liegt. In der Sprache liegt alles als eins, von welcher Seite man sie auffasse. Von der Seite des Tons oder der Stimme liegen in ihr alle Töne, alle Klänge ihrer qualitativen Verschiedenheit nach ... Noch mehr ausgedrückt ist die absolute Identität in der Sprache, inwiefern sie von der Seite ihrer Bezeichnungen betrachtet wird. Sinnliches und Unsinnliches ist hier eins, das Handgreiflichste wird zum Zeichen für das Geistigste. Alles wird Bild von allem und die Sprache selbst eben dadurch Symbol der Identität aller Dinge.“ (Schelling: Philosophie der Kunst, II,1)

Jede Sprache ist wie das Absolute gestaltet und damit eine Darstellung des Absoluten, was allerdings nichts über die Unterschiedlichkeit der Bedeutungen in den Sprachen sagt (vgl. Coseriu 1992, 1969).

Angesichts der Entwicklung der Sprachphilosophie lässt sich dieses Bild jedoch exakter zeichnen: Als gescheitert im Versuch, die babylonische Situation zu überwinden, sind jene Versuche anzusehen, die sich bemühten, die Wortlaute oder

Zeichengestalten direkt mit den Bedeutungen der Worte zu verknüpfen. Um sprachliche Bedeutungen zu erfassen, kann man sich nicht eindeutig auf die lautliche Wiedergabe stützen. Gescheitert ist ferner die Annahme einer allen Menschen irgendwie angeborenen Sprache, um daraus erklären zu können, dass die Menschen sich verstehen. Zwar wird teilweise behauptet, dass es angeborene grammatische Formen gibt (Chomsky), aber hierbei handelt es sich um sehr formale Gesichtspunkte, deren Eindeutigkeit zudem in mehrfacher Hinsicht strittig ist. Bereits seit Aristoteles, aber mindestens mit Locke und besonders Leibniz wird der Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus Rechnung getragen. Dies konzidieren sogar die transzendentalen Ansätze Hamanns, Herders und Humboldts (vgl. z.B. Apel 1980). So kann man davon ausgehen, dass erkannt wurde, dass es in den verschiedenen Sprachen der Menschheit eine Verschiedenheit gewisser Wortbedeutungen gibt, was einschließt, dass nicht alle Sprachen in anderen Sprachen entsprechende Wörter finden. Herder schließlich behauptete die Besonderheit und Eigentümlichkeit jeder Einzelsprache, und Humboldt stützte diese Ansicht dadurch, dass durch seine Forschungen besonders deutlich wird, dass die Einheit der Sprachen niemals von vornherein unterstellt werden darf, sondern durch den Forscher erst bewusst gesucht werden muss. Dies habe ich für die erste Kränkungsbeziehung bereits herausgearbeitet. Solche Suche aber führt nun an die Grenzen des Unbewussten. Gerade der Mana-Begriff verweist auf etwas Dunkles, Unklares, Unbestimmtes, auf ein Begehren, das sich der sprachlich-symbolischen Ordnung selbst entzieht, obgleich es sich nur in dieser symbolisch formuliert. Hier sind wir erneut an der Abgrenzung vom Imaginären und von real grenzsetzenden (singulären) Ereignissen, die der Strukturalismus aktiv zu bewältigen versucht.

In der Suche nach dem Unbewussten vergleicht Lévi-Strauss die Psychoanalyse mit dem Schamanentum. Der mögliche Erfolg des psychoanalytischen Therapeuten korrespondiert mit dem Erfolg des Schamanen: So wie der Schamane für die Integration des persönlichen Mythos in den sozialen zu sorgen hat, so liefert auch der Psychoanalytiker Erklärungs- und Ordnungsmuster zur Selbstfindung. Hierin zeigt sich für ihn selbst eine offenbar elementare Struktur unseres Geistes. In beiden Fällen ist das Vertrauen in die Wirksamkeit des Erfolges der Behandlung die soziale Voraussetzung für den persönlichen Heilerfolg. Die dialogische Situation der Behandlung und die magische Beschwörung, die sich schon an der Ritualisierung der Therapie ablesen lässt, verweisen auf den instinkthaften Mangel an Ordnung, der den Menschen auszeichnet und im Falle der Krise im sozialen Kontext nach Ersatz verlangt. Genauer ist es eine persönliche Krise, die die angebotenen sozialen Ordnungsmuster nicht hinreichend in einer Lebensphase integriert hat und nun zu einer Reintegration geführt werden muss. Die affektiven Äußerungen, die das Subjekt in seiner Krise zeigt, verweisen daher auf eine durchaus intellektuelle tiefere Natur, denn nur das symbolische Denken zeigt an, dass die Welt niemals genug Bedeutung hat und dass das Denken immer über zu viele Bezeichnungen über die Objekte seiner Wirklichkeit verfügt (vgl. Lévi-Strauss 1967, 202). Hieraus erklärt sich dann auch die Wichtigkeit der sprachlichen Verarbeitung und Neueinordnung über das Bewusstsein, um die Affekte wieder regulieren zu lernen. Aus dieser Sicht vergleicht Lévi-Strauss: „Genau genommen, scheint das schamanische Heilverfahren dem psychoanalyti-

schen völlig zu entsprechen, wobei jedoch sämtliche Begriffe umgekehrt sind. Beide zielen darauf ab, ein Erlebnis hervorzurufen, und beiden gelingt das, indem sie einen Mythos rekonstruieren, den der Kranke erleben oder wiedererleben muss. Aber in einem Falle handelt es sich um einen individuellen Mythos, den der Kranke mit Hilfe von Elementen aus seiner Vergangenheit errichtet, im anderen ist es ein gesellschaftlicher Mythos, den der Kranke von außen empfängt und der keinem früheren persönlichen Zustand entspricht.“ (Ebd., 219)

Diese Sichtweise sollte besser noch präzisiert werden: Wohl ist das schamanische Heilverfahren besonders eng an die geltenden Normen des gesellschaftlichen Mythos früher Gesellschaften gebunden, für die die soziale Kohärenz der Gruppe lebensbestimmend ist. Aber auch in der modernen und postmodernen Gesellschaft zeigt sich die Individualisierung der Lösung als durchaus gesellschaftlich bestimmter und mythisierter Zusammenhang, der eine zusätzliche Entfremdung des Individuums bedingt: Die individualisierte Suche nach Krankheitssymptomen entlastet die Gesellschaft scheinbar von der Verursachung der Krankheit, sie verschärft damit die Lage des Kranken, indem sie ihn isoliert und gegebenenfalls ausschließt. Die Lage des Psychoanalytikers ist daher viel prekärer als die des Schamanen, der auf die Heilkraft des Gruppenkonsenses rekurren kann: Der Psychoanalytiker muss auch mit dem Scheitern der Behandlung aufgrund der durch gesellschaftliche Widersprüche immer wieder erzeugten Überbelastung seines Patienten rechnen. Und dies gilt auch für alle anderen Schulen moderner oder postmoderner Therapien.

Lévi-Strauss hat weniger diese gesellschaftliche Situation vor Augen als vielmehr die Reduktion der Problematik auf die Bedeutung der Funktion des symbolischen Denkens. Wenn beide Heilverfahren nämlich zum Erfolg führen können, dann zeigt sich darin eine gemeinsame Denkanstrengung des Individuums, die, unter Berufung auf das Unbewusste, symbolisches Denken so zur Wirkung bringen kann, dass es selbst verändernd bzw. strukturierend auf die Affekte übergreift. Dies scheint für alle Menschen gleichermaßen zu gelten, mithin physiologisch bestimmt zu sein. Was Lévi-Strauss nun allerdings als angeborene elementare Struktur unseres Gehirns fixiert, bleibt ein sehr formaler Restbestand. Es ist letztlich eine inhaltlich wenig differenzierte und unausgewiesene Klammer zwischen Physiologie und Psychologie, Sozialem und Symbolischem. Das Dilemma wird offenkundig, wenn Lévi-Strauss etwa schreibt: „Bei der Erforschung der Verwandtschaftsprobleme (und zweifellos auch bei der Untersuchung anderer Probleme) sieht sich der Soziologe in einer Situation, die formal der des phonologischen Sprachforschers ähnelt: wie die Phoneme sind die Verwandtschaftsbezeichnungen Bedeutungselemente, wie diese bekommen sie ihre Bedeutung nur unter der Bedingung, dass sie sich in Systeme eingliedern; die ‚Verwandtschaftssysteme‘ werden ... durch den Geist auf der Stufe 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 dem anderen Falle aus dem Spiel allgemeiner, aber verborgener Gesetze ergeben. Das Problem lässt sich also folgendermaßen formulieren: die Verwandt-

schafterserscheinungen sind in einer *anderen Ordnung der Wirklichkeit* Phänomene vom *gleichen Typus* wie die sprachlichen.“ (Ebd., 46)

Zwar will Lévi-Strauss nicht alles auf sprachliche Prozesse reduzieren, aber die Sprache liefert den Zugang zu den symbolischen Formen, so dass ihr Stellenwert in der Analyse besonders hoch angesetzt werden muss: „Wenn, wie wir meinen, die unbewusste Tätigkeit des Geistes darin besteht, einem Inhalt Formen aufzuzwingen, und wenn diese Formen im Grunde für alle Geister, die alten und die modernen, die primitiven und die zivilisierten ... dieselben sind – wie die Untersuchung der symbolischen Funktion, wie sie in der Sprache zum Ausdruck kommt, überzeugend nachweist –, ist es notwendig und ausreichend, die unbewusste Struktur, die jeder Institution oder jedem Brauch zugrunde liegt, zu finden, um ein Interaktionsprinzip zu bekommen, das für andere Institutionen und andere Bräuche gültig ist, vorausgesetzt natürlich, dass man die Analyse weit genug treibt.“ (Ebd., 35)

Wenn Lévi-Strauss das Inzestverbot, das Ödipusproblem oder den Totemismus behandelt, so dienen seine Erkenntnisse letzten Endes meist der Illustration der umfassenderen Hypothese eines Zusammenhangs zwischen Strukturen symbolischer Systeme und physiologischen Grundlagen. Dabei reduziert Lévi-Strauss das soziale Leben nicht ausschließlich auf sprachliche Prozesse, sondern begreift es vorrangig in den Bedingungen des symbolischen Denkens. Insoweit sind Exogamie und Sprache wie andere Phänomene des sozialen Lebens Kommunikations- und Integrationsmittel. Inzestverbote sind weniger als ödipale Verbote interessant, sondern vielmehr als soziale Ordnungsregeln, als Regeln des sozialen Austausches, der an die Stelle einer fehlenden Instinktgeleitetheit getreten ist. Daher tritt mit dem Inzestverbot, das Austauschregeln produziert, der Unterschied zwischen Natur und Kultur hervor: Vor dem Inzestverbot regiert die Natur den Menschen, nach seinem Auftreten errichtet das symbolische Denken eine neue Form der Souveränität.

Was jedoch können wir über diese Natur aussagen? Da sie nicht im Sinne historischer Rekonstruktion interessiert, bleiben bloß universelle Annahmen wie die Charakterisierung des Tauschstandpunktes und der Reziprozität als scheinbare Grundtatsachen der Natur selbst. Bei Lévi-Strauss heißt es: „Worin bestehen die mentalen Strukturen ..., deren *Universalität* wir glauben annehmen zu können? Es scheint, es sind derer drei: die Notwendigkeit der Regel als Regel; der Begriff der Reziprozität, der als die unmittelbarste Form betrachtet werden kann, in die der Gegensatz von Ich und Anderem integrierbar ist; und schließlich der synthetische Charakter der Gabe, d.h. die Tatsache, dass die freiwillige Übermittlung eines Wertes von einem Individuum zum anderen diese in Partner verwandelt und dem übermittelten Wert eine neue Qualität zufügt.“ (Lévi-Strauss 1949, 108)

Gegenüber der modernen Gesellschaft, die den Tauschstandpunkt weitreichend ökonomisch entwickelt hat und durch alle Poren der Lebensformen dringen lässt, schimmert für die frühen Gesellschaften der umfassendere Bereich eines sozialen Tausches durch, der die Grundlage der menschlich-kulturellen Entwicklung auszumachen scheint. Lévi-Strauss schließt hier aber nicht an die Überlegungen Hegels zum Problem von Herr und Knecht an, um das Dilemma der Selbstbewusstwerdung des Menschen durch notwendige wechselseitige Anerkennung zu formulieren und über die Vermittlung mit dem Ding, der Arbeit, in ihrer

historischen Einbettung zu diskutieren. Er verbleibt in der Fiktion, dass es Gesellschaften gibt, die sich dafür entschieden haben, sich durch Geschichte zu erklären und andere, die die Dinge und Menschen nur mittels endlicher Gruppen bestimmen (vgl. Lévi-Strauss 1968, 268 f.). Fast scheint es so, dass die Aufgabe des Geschichtszentrums, das Verlassen der privilegierten Referenz – positiv: die Aufgabe des Kolonialismus in der Ethnologie – den unverstellten Blick auf die universellen Grundlagen gestattet. Die damit erzeugte strukturelle Basterei läuft jedoch Gefahr, durch die „Rücksicht auf die Strukturalität und auf die innere Originalität der Struktur zur Neutralisierung der Zeit und der Geschichte“ zu nötigen (Derrida 1970, 408). Dabei ist auch der universalisierende Blick des Strukturalisten nur eine Momentaufnahme, für die Zufall und Diskontinuität gilt. Zwar ist nichts dagegen einzuwenden, die Geschichte mit ihren Zentren der Geschichtsschreibung ständig zu verdächtigen; die Auflösung der Geschichte jedoch zu betreiben, bedeutet auch in der Konsequenz, sich ein neues Zentrum der Subjektfindung auszubilden. Dafür drängt sich der Begriff der Natur schnell auf. In dieser Gefahr steht auch der Konstruktivismus in seinen engen Beziehungen zur Biologie. Aber aus der Sicht der möglichen Beobachter solcher Natur entsteht bereits die unterschiedliche Codierung (Strukturierung) von Natur. Konstruktivisten stehen dann in der Gefahr der Verkennung der Vorgängigkeit beobachtender Verständigungsgemeinschaften, wenn sie ihren Konstruktivismus überwiegend *naturwissenschaftlich*, z.B. aus der Biologie Maturanas, abzuleiten versuchen. Wir sehen aufgrund der Kränkungsbewegungen hingegen, dass erst das Aufstellen einer Interaktionstheorie im Zusammenhang mit dem Symbolischen und über es hinaus – und nun auch noch dem, was wir das Unbewusste nennen –, aus jener Suche befreien kann, die auch den Strukturalismus noch belastet: Das zirkuläre Wechselspiel der drei von mir hervorgehobenen Kränkungen ernüchtert alle Versuche von Beobachtern, sich irgendwie die Beobachtung über die Zeiten ihrer (begrenzten) Verständigungsgemeinschaft hinaus zu sichern. Dies ist die grundsätzliche Feststellung. Aber sie hindert uns nicht, hypothetisch immer wieder und auch mit über längere Zeiträume wirkenden Aussagen zu arbeiten, die wir als viabel begründen können. Die so gerechtfertigte Behauptbarkeit schützt uns vor Beliebigkeit.

Wenn wir für Freud die Seite des Unbewussten herausarbeiteten und differenzierten, so erscheint sie hier ein weiteres Mal. Sie lässt sich auf eine Grundfrage zuspitzen, die sich im Vergleich von fremdem, wildem Denken und Moderne aufdrängt: Gibt es Entwicklung oder bleibt alles bloß Wiederholung eines universalen Schemas?

Beide Sicht- und Antwortweisen können unbewusst sein. Wir können nicht wissen, wohin uns die Entwicklung treibt, weil wir die bisherige Geschichte nicht gründlich genug begriffen haben. Sie bleibt uns unklar, verworren, widersprüchlich. Große Teile dieser Geschichte sind verloren. Oder wir wissen nicht, dass die Geschichte wie eine Oberfläche uns bloß jene tiefen Sphären verdeckt, in denen sich eigentlich alles gleich geblieben ist und immer gleich bleiben wird.

Welche Beobachter können wir ausmachen, uns unsere Fragen zu beantworten? Freud und Lévi-Strauss sind nur zwei von vielen Positionen. Das Unbewusste atmet uns als Vielgestaltigkeit von faszinierenden Versuchen an, die in den Diskurs des Fremden in uns oder den Diskurs der Fremden neben uns eindringen. So

verschwindet die eben noch gestellte Frage und löst sich in eine weitere auf: Welche Beobachter beobachten welche Entwicklungen, und inwieweit löst sich die Universalisierung ihrer Beobachtungen durch uns als Beobachter dieser Beobachter auf?

Hier sind wir am Paradox der Zirkularität angelangt, wenn wir Entwicklungen beschreiben wollen: Wer beobachtet uns, wenn wir Entwicklung universalisieren – und sei es auch in der extremen Form, dass wir „universalisiert“ die Universalisierung von Aussagen bestreiten? Die Beobachter stehen im Nach- und Nebeneinander, und es ist weder ein Anfang noch ein Ende auszumachen. Je mehr wir hier ins Detail flüchten, desto größer erscheint der suchende Blick anderer Beobachter, es doch noch auf *den Punkt* zu bringen. Beobachtung benötigt im Fluss der Zeit mindestens ein Territorium, auf dem sie sich behauptet. Für die Wissenschaft entsteht daraus eine Territorialverwaltung, die ihre Austauschbarkeit sichert, was nur ein anderes Wort für Universalisierung ist. Mögen auch alle weiteren Beobachter an diesem Territorium zweifeln, sie werden die Zweifel erst dann artikulieren können, wenn sie es durchwandert und mit Blicken durchstreift haben. Der Strukturalismus mag hierin eine gute Schule sein, weil und insofern er Blicke zu differenzieren versteht. Er dreht das Kaleidoskop. Seine Grenzerfahrung ist es, ein neues zur Hand zu nehmen. Und darin ähnelt alle Wissenschaft dem strukturalistischen Anliegen. Der Konstruktivismus kann auch nicht mehr, als immer neue Kaleidoskope anzubieten, wobei es der Verständigungsgemeinschaft überlassen bleibt, mit welchen Blickwinkeln, Auflösungen, Verzerrungen usw. hierbei beobachtet wird.

Diese Erinnerung an Aspekte des Strukturalismus scheint mir wichtig, um Verbindungen zum Konstruktivismus aufzuweisen. Erst eine ausgewiesene Beobachterkritik kann die Gefahr überhaupt erkennbar werden lassen, die zwischen den Polen des Konkreten und der Universalisierung eines Konkreten hin ins Abstrakte als ständige Versuchung lauert. Kein konstruktives Geschehen im Fühlen wie Denken des Menschen vermag sich aus solcher Spannung zu lösen. Kaum werfen wir Lévi-Strauss seine übertriebene Strukturalisierung vor, stecken wir schon selbst in einer solchen. Kaum wollen wir Universalisierung ausschließen, formulieren wir universalistisch erscheinende Sätze. Kaum wollen wir dem Unbewussten durch seine Aufklärung ausweichen, erkennt ein entfernterer Beobachter, dass das, was wir tun, bloß ein anderes Plateau gegenüber jenem ist, was wir eben für Lévi-Strauss erfunden haben, um ausschließend Grenzen mit Orten, Positionen und vernetzten Stellungen zu markieren.

Können wir diesem Dilemma entfliehen? Die Versachlichung des Unbewussten, die Lévi-Strauss durch Strukturalisierung anstrebt, wird zu einem Gebot des Blicks auf die Details bei gleichzeitiger Exhaustion der Wesenheiten. So wie für Freud der unbewusste Bereich ein Ort und Hort der aufschäumenden Triebe ist, auf die wir phylogenetisch wie ontogenetisch immer wieder zurückgeworfen werden, so ist der menschliche Geist in seinen symbolischen Formen für Lévi-Strauss die letztliche Einheit des Bedeutsamen. Man könnte dies auch teilweise als intellektuelle Wende der Sexualität und mit ihr verbundener Bilder bezeichnen. Aber es bleibt das Problem für beide Positionen, die Geschichte als einen Teil dieser Natur noch genügend identifizieren zu können. Wir können dies nur, wenn wir das Problem selbst beobachtbar halten: Der Wechsel zwischen den

Beobachtungspositionen wird zum entscheidenden Kriterium, jede Universalisierung in die Subjektivierung von beobachtenden Verständigungsgemeinschaften zurückzunehmen und damit den Ethnozentrismus – soweit dies überhaupt geht – einzudämmen. Historische Reflexion kann sich daher auch nie bloß auf ein Zeitschema – ein Nacheinander – berufen, sondern steht dabei immer schon im Nebeneinander: Widersprüchlich, multikulturell, paradox usw. – so wie Beobachter auf den unterschiedlichen Ebenen ihrer Beobachtung von mir *als* Beobachter situiert und konstruiert werden. Als Akteure werden sie dabei nicht nur beobachten, sondern immer auch schon an den Verständigungen, die sie strukturell vorfinden und erzeugen, teilnehmen. Der Ethnozentrismus, der aus der lokalen Perspektive solcher Teilnahmen entsteht, kann aber nur eingedämmt werden, weil es ihn überhaupt und grundlegend gibt. Dies veranschaulichte uns die zweite Kränkungsbewegung bereits. Auch der Konstruktivismus in seinen bisherigen Formen ist eher noch zu unbedacht, um an die Grenzen zu gelangen, die wir mit Lévi-Strauss formulieren können: Die je einzelne Re-Konstruktion eines Systems von Aussagen erzwingt die Definition von Beobachterperspektiven. Nach einem berühmten Wort von Hegel bedeutet Bildung, eine Sache aus dem Gesichtspunkt eines Anderen ansehen zu können. Der Strukturalismus erscheint insoweit als gebildet, sofern er im Detail neu zu schauen versucht. Aber er erscheint dann in seiner Bildung als zu festgelegt, wenn er doch wieder in die Muster westlicher Universalisierung des Gebildeten zurückfällt. In diesem Dilemma befindet sich nun aber jede Erkenntnistheorie – auch eine konstruktivistische.