

Ein romantisches Gehirn – Zum *cerebral turn* der strukturalen Anthropologie

Michael Kauppert

„Die Kunst, auf eine *angenehme* Art zu *befremden*, einen Gegenstand fremd zu machen und doch bekannt und anziehend, das ist die romantische Poetik“

Novalis

„Was ist es denn mit den Gehirnen?“

Gottfried Benn

Zusammenfassung: Die Ergebnisse der neurobiologischen Forschung werden in der Soziologie bisher vorwiegend in zweierlei Hinsicht diskutiert: normativ, als Frage nach der Handlungsurheberschaft, und methodologisch, als Frage nach deren Relevanz bei der Erklärung sozialen Handelns. Dabei wird oft übersehen, dass der neurobiologische Naturalismus insbesondere die theoretische Soziologie dazu herausfordert, über (sozial-)ontologische Konstitutionsfragen Rechenschaft abzulegen. Im Aufsatz wird vorgeschlagen, dass die Sozialtheorie dabei den Naturwissenschaften von sich aus entgegenkommt. Am Beispiel der strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss wird aufgezeigt, aus welchen Gründen und mit welcher Reichweite diese Forderung eingelöst wird. Zu Beginn wird dargelegt, inwiefern der programmatische Naturalismus bei Lévi-Strauss romantisch motiviert ist. Im Anschluss wird die Frage verfolgt, inwieweit sich aus dem Gesamtzusammenhang der empirischen Untersuchungsfelder in der strukturalen Anthropologie eine naturalistische Position tatsächlich ableiten lässt. Im abschließenden Teil wird am Beispiel von Lévi-Strauss die sozialtheoretische Kardinalfrage nach dem Verhältnis von Emergenz und Reduktion diskutiert.

Schlüsselwörter: Lévi-Strauss · Sozialtheorie · Naturalismus · Emergenz · Reduktion

Abstract: Sociology has so far discussed the results of neurobiological research with regard to two different aspects: normatively, as the question for the creatorship of

Michael Kauppert (✉)
Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für allgemeine und theoretische
Soziologie, Institut für Soziologie, Friedrich-Schiller-Universität Jena
Carl-Zeiss-Straße 2, 07743 Jena, Deutschland
E-Mail: michael.kauppert@uni-jena.de

actions, and methodologically, as the question for their relevance in explaining social actions. In doing so, it often ignores the fact that neurobiological naturalism particularly challenges theoretical sociology to account for (socio-)ontological questions of constitution. This paper suggests that, as to this matter, sociology by itself makes advances to the natural sciences. With the help of the example of Lévi-Strauss' structural anthropology, it will be shown why and to what range this demand is met. The beginning of the paper explains the extent to which Lévi-Strauss' programmatic naturalism is romantically motivated. At the level of practical realisation, the next part follows the question to what extent a naturalist position can actually be deduced from the general context of the empirical fields of research within structural anthropology. Finally, the concluding part of the paper discusses the socio-theoretical, cardinal question for the relation of emergence and reduction on the basis of the example of Lévi-Strauss.

Keywords: Lévi-Strauss · Social Theory · Naturalism · Emergence · Reduction

Résumé: Jusqu'à présent, les résultats de la recherche en neurobiologie font l'objet de discussions en sociologie principalement sous deux aspects: sur le plan normatif, comme interrogation sur la causalité de l'action, et sur le plan méthodologique, comme interrogation sur leur importance pour l'explication de l'action sociale. Ce faisant, on oublie souvent que le naturalisme neurobiologique met tout particulièrement la sociologie théorique au défi de rendre compte de questions structurelles de nature (socio-)ontologique. Dans cet article, nous proposons que la théorie sociale aille d'elle même à la rencontre des sciences naturelles. A partir de l'exemple de l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss, nous montrons pour quelles raisons et avec quelle portée cette exigence peut être remplie. Dans la première partie, nous exposons dans quelle mesure le naturalisme programmatique de Lévi-Strauss est inspiré du romantisme. Nous abordons ensuite la question de savoir dans quelle mesure on peut effectivement déduire une position naturaliste du contexte global des champs d'analyse empirique dans l'anthropologie structurale. La dernière partie est consacrée à la question centrale pour la théorie sociale du rapport entre émergence et réduction à partir de l'exemple de Lévi-Strauss.

Mots-clés: Lévi-Strauss · théorie sociale · naturalisme · émergence · réduction

1. Einleitung

Gegenstand dieses Aufsatzes ist es zu zeigen, inwiefern die strukturelle Anthropologie von Claude Lévi-Strauss als Variante einer naturalistischen Position verstanden werden kann, die es der Soziologie erlaubt, sich gegenüber den schwierigen und verzweigten Diskussionen über eine mögliche neurobiologische Wende (Bachmann-Medick 2006: 389 ff.) und deren Auswirkungen auf die Sozial- und Kulturwissenschaften insofern zu öffnen, als sich hieran ein Kardinalproblem der *theoretischen* Soziologie verdeutlichen lässt. Die Hauptschwierigkeit in der gegenwärtigen Diskussion über die Bedeutung der Ergebnisse von Hirn- und Genforschung für die Soziologie besteht darin, dass die Debatte entweder in der normativen Dimension der Handlungsorientierungen

und -bewertungen oder aber in der methodologischen Dimension der Handlungserklärung angesiedelt ist. In erster Hinsicht geht es vor allem um die Frage nach der Handlungsurheberschaft. Neurobiologische Erklärungen menschlichen Handelns scheinen die Unterscheidung von Ursachen und Gründen zu unterlaufen, die für die Konzeption moralischer Handlungsorientierungen und die Zurechnung der Verantwortung von Handlungskonsequenzen immer noch als unverzichtbar erachtet wird (Habermas 2005: 155 ff.). Auf methodologischer Ebene werden die Ergebnisse der Hirnforschung und Genetik deswegen weitgehend für irrelevant erklärt, weil sowohl deduktiv-nomologische als auch induktiv-statistische Faktorenmodelle nur minimale Annahmen über menschliches Handeln machen würden (Mayntz 2006). In beiden Varianten der Entgegnung auf die neurobiologische Herausforderung wird freilich übersehen, auf welche Weise naturalistische Positionen die Soziologie nolens volens zur Wiederaufnahme einer für sie äußerst bedeutsamen Frage zwingen. Denn wie soziale Ordnung *ontologisch* möglich ist, das kann weder normativ noch methodologisch beantwortet, sondern jeweils nur als geklärt vorausgesetzt werden. Das Programm einer Naturalisierung des Sozialen läuft allerdings genau darauf hinaus, der Soziologie sowohl den Gegenstand der Erklärung als auch das Objekt moralischer Attribuierung streitig zu machen (Singer 2002; Roth 2003; Markowitsch 2004). In dieser Situation fordert der Naturalismus die Soziologie dazu auf, die Konstitution des Sozialen als Soziales nicht länger mehr durch soziologische Klassiker garantiert zu sehen, sondern sich über den Zusammenhang und die Differenz des Sozialen zu psychischem Erleben und organischem Leben erneut, und zwar grundlegend, ins Benehmen zu setzen. Die Soziologie hat auf die Bestrebungen der Naturalisierung des Sozialen theoretisch zu reagieren. Sie kann einer naturalistischen Position nicht allein mit der Prüfung ihrer praktischen Konsequenzen oder mit einem Urteil über ihre methodologische Relevanz begegnen. Sie muss auch ihre Sozialtheorien¹ danach befragen, inwieweit diese zur Klärung der Konstitutionsfrage des Sozialen beitragen – und zwar auf eine Weise, die den Naturwissenschaften von sich aus entgegenkommt. Dabei scheint die in der theoretischen Soziologie auf Durkheim zurückgehende Annahme einer Emergenz des Sozialen (Sawyer 2005) das insgesamt größte Hindernis für dieses Entgegenkommen zu sein. Mit dem Stichwort der Emergenz ist bisher aber nur das Problem benannt, nicht dessen Lösung. Die Sozialtheorie kann sich auf dem Emergenzaxiom nicht ausruhen. Stattdessen muss sie sich den Weg zum Sozialen zukünftig stärker als bisher über den Naturbegriff bahnen. Das Anliegen dieses Aufsatzes ist es zu zeigen, aus welchen Gründen und mit welcher Reichweite diese Forderung durch die strukturelle Anthropologie von Lévi-Strauss eingelöst wird. An ihr lässt sich exemplarisch studieren, wie das erste und größte Hindernis des sozialtheoretischen Einbezugs der Natur genommen werden kann: der Affekt gegenüber einem natürlichen Determinismus des Sozialen. Eine naturalistische Sozialtheorie muss bei den „habits of the heart“ (Bellah) ansetzen. Sie muss zeigen, inwiefern gerade eine emotional verankerte Motivation dazu führen kann, eine soziologisch relevante Spielart des Naturalismus auszuarbeiten. Erst danach kann die intellektuelle doxa in Angriff genommen

1 Sozialtheorien haben es demnach mit (sozial)ontologischen Konstitutionsfragen zu tun, wohingegen Gesellschaftstheorien diese Frage als gelöst voraussetzen, wenn sie Aussagen über die Struktur der Gesellschaft machen (Lindemann 2006: 82).

werden. Es gibt solange keinen Grund zur soziologischen Besorgnis gegenüber einem naturalistischen Programm, wie ungeklärt bleibt, um welche Variante des Naturalismus es sich jeweils handelt. *Den* Naturalismus gibt es gar nicht. Mehr noch: Eine naturalistische Position ist nicht notwendigerweise auf einen Anti-Intentionalismus festgelegt (Koppelberg 2000: 76 f.), der mutmaßlich stärksten Quelle soziologischer Besorgnis in der gegenwärtigen Debatte um die Neurobiologie. Wenn das aber so ist, lassen sich naturalistische Positionen nicht nur mit der nötigen intellektuellen Gelassenheit, sondern sogar mit einer sozialtheoretischen Neugier zur Kenntnis nehmen.

Zunächst wird dargelegt, inwiefern es sich bei der strukturalen Anthropologie von Lévi-Strauss um einen programmatischen Naturalismus handelt (2). Im Anschluss wird dessen praktische Durchführung anhand der von Lévi-Strauss gewählten Untersuchungsfelder betrachtet (3). Und schließlich wird das für den Naturalismus zentrale Verhältnis von Emergenz und Reduktion diskutiert (4). Auf der *programmatischen Ebene* wird Naturalismus zunächst als eine affirmative Grundhaltung gegenüber einer reduktiven Erklärungsstrategie der Naturwissenschaften verstanden (Janich 2000: 290), infolge derer soziale Phänomene auf mentale Zustände und diese wiederum auf deren (neuro)biologische Korrelate zurückgeführt werden sollen. Im ersten Teil dieses Aufsatzes (2) geht es demzufolge darum, Lévi-Strauss als programmatischen Naturalisten vor Augen zu führen. Dabei wird vor allem die Frage im Mittelpunkt stehen, welches die Motivationsquelle für dessen bemerkenswerte Affirmation einer reduktionistischen Strategie ist. Auf der *Ebene der Durchführung* soll verfolgt werden, inwieweit sich aus dem Gesamtzusammenhang der empirischen Untersuchungsfelder in der strukturalen Anthropologie eine naturalistische Position tatsächlich ableiten lässt. Hier wird daher nicht geprüft, ob die im Einzelnen erhobenen Geltungsansprüche eingelöst werden oder wenigstens als einlösbar erscheinen, sondern es soll hier der vorbereitende Schritt zu einer Gesamtarchitektur der theoretischen Anthropologie von Lévi-Strauss vollzogen werden. Im vierten und letzten Teil des Aufsatzes wird der naturalistische Status dieser Gesamtarchitektur diskutiert, indem einerseits Kriterien benutzt werden, die aus der Debatte um das Verhältnis von *Emergenz und Reduktion* in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes entlehnt sind, andererseits aber aus den mythologischen Studien von Lévi-Strauss selbst stammen.

2. Das Programm

Aus Anlass des 250. Geburtstages von Jean Jacques Rousseau hielt Lévi-Strauss im Jahr 1962 in Genf eine Rede (1992: 45 ff.), in der er Rousseau als „Begründer der Wissenschaften vom Menschen“ präsentierte. Im gleichen Jahr publizierte Lévi-Strauss sein Buch über das *Wilde Denken*. Dort heißt es, in seiner berühmt gewordenen Auseinandersetzung mit Sartre, „dass das letzte Ziel der Wissenschaften vom Menschen nicht das ist, den Menschen zu konstituieren, sondern ihn aufzulösen“ (1973: 284). Binnen eines Jahres erklärte Lévi-Strauss Rousseau einerseits zum Begründer der Wissenschaften vom Menschen, andererseits aber sah er das Ziel der soeben auf Rousseau verpflichteten Humanwissenschaften ausgerechnet in der Auflösung ihres Gegenstandes. Wie ist das möglich? Im Folgenden soll dargelegt werden, wie eine Antwort auf diese Frage ein

Anspruchsniveau hervortreten lässt, das der Soziologie zumutet, die strukturelle Anthropologie als einen Durchreisenden auf dem Weg zur Naturwissenschaft aufzufassen.

In dem erwähnten Genfer Vortrag stellt Lévi-Strauss zunächst heraus, dass es Rousseau war, der der Ethnologie eine Maxime mit auf den Weg gab, die sie als wissenschaftliche Disziplin begründet habe. Was *die* Menschen seien, so Rousseau (1989: 120), könne jeder in seiner unmittelbaren Nachbarschaft erfahren, was aber *der* Mensch ist, erfahre man nur in der Ferne. Von den Ethnologen wird die „Natur“ des Menschen seitdem in der geografischen Ferne und kulturellen Fremde gesucht. Schon bei Rousseau hatte der Naturbegriff einen methodischen Wert. Er intendierte kein „Zurück zur Natur“ im landläufigen Sinne. Rousseau hatte keine Renaturalisierung der Kultur vor, keine Etablierung wilder Lebensformen, keine sozialromantische Kommune im Wald. Diese Auffassung wurde ihm von seinen Gegnern zwar spöttisch untergeschoben, verkennt darin aber seinen methodischen Zuschnitt des Naturbegriffs. Er bestand in der Konstruktion eines kontrafaktischen Zustandes in gesellschaftskritischer Absicht: „Man darf die Untersuchungen, in die man über diesen Gegenstand eintreten kann, nicht für historische Wahrheiten nehmen, sondern nur für hypothetische und bedingte Schlussfolgerungen, mehr dazu geeignet, die Natur der Dinge zu erhellen, als deren wahrhaften Ursprung zu zeigen“ (Rousseau 2001: 71).

Im hypothetischen status naturalis dachte Rousseau den Mensch so, wie er im Gesellschaftszustand gerade nicht war: frei und unschuldig. Über den Naturbegriff ließ sich für ihn der Anteil der sozialen Verhältnisse an der Verdorbenheit des Menschen offenlegen und kritisieren. Rousseau wollte die Gesellschaft daher nur hypothetisch verlassen, damit aus ihrem Anderen – der Natur – etwas Positives für sie dabei herauspringt. Eine durchaus moderne Konstruktion, wenn man etwa an John Rawls' (1998) Konstruktion eines Schleiers des Nicht-Wissens oder an Jürgen Habermas' Konzept einer idealen Sprechsituation (1997) denkt. Die emphatische Rede von der Natur war bei Rousseau also nur eine Losung für die Abwendung von den Sinnangeboten der eigenen Kultur. Nur unter Berufung auf die Natur könne sich der Mensch von seiner sozialen Rolle, den gesellschaftlichen Erwartungen, von Normen und von Werten lossagen – kurz, von all dem, was die Kultur als Sinnangebote für ihre Mitglieder bereithielt. Das Ich sollte sich, folgerte Lévi-Strauss aus dieser Theorieanlage Rousseaus, nicht mehr aus seiner Herkunftskultur verstehen können, sondern musste sich selbst ganz und gar unannehmbar bleiben. Die ethnologische Erfahrung von Lévi-Strauss und die Naturkonzeption bei Rousseau weisen daher eine innere Verwandtschaft auf: So wie der Ethnologe bei den Wilden den gesellschaftlichen Anteil seiner Herkunftskultur an seinem eigenen Selbst registrierte und darüber in eine tiefe Selbstbefremdung verfiel, die Lévi-Strauss als methodische Voraussetzung zur Erkenntnis der Natur des Menschen ansah, so war der Naturzustand bei Rousseau als jener kulturell abstinente Ort gedacht, an dem der gesellschaftliche Anteil an der Natur des Menschen aufleuchtete und kritisiert werden konnte.

Der Naturzustand fungierte bei Rousseau allerdings nicht nur als reiner Methodenbegriff. Doch gerade dadurch, dass Rousseau der „Natur“ sentimentale Züge verpasste, steigerte er ihren methodischen Wert für Lévi-Strauss noch zusätzlich. Denn wer wollte sein kulturell verankertes Selbst schon ernsthaft für die vage Aussicht auf Erkenntnis einer allgemeinen Menschennatur riskieren? Dahinter musste auch für einen Ethnologen

wie Lévi-Strauss zumindest die Aussicht auf einen Gewinn bestehen, der die kulturelle Obdachlosigkeit bei Weitem aufwog, die auf ihn in der Fremde unweigerlich wartete. So sehr also die Identifikation mit der Natur bei Rousseau eine methodische Chiffre für eine Alterität war, über die das Andere der Gesellschaft, das Andere der Kultur und das Andere der Zivilisation gedacht wurden, so sehr transportierte der Naturbegriff bei Rousseau *auch* die Verheißung der Wiederherstellung einer verblassten Glücksempfindung, die für den neuzeitlichen Menschen immer weniger in der Gesellschaft vorstellbar war. Mit Rousseau rückte nun aber nicht deren Jenseits, die Religion, in den Vordergrund, sondern das gesellschaftliche Diesseits, die Natur. Nicht über den Verstand, sondern über die Sinnlichkeit sollte sich angesichts der Natur erschließen, dass „ich und der Andere, meine Gesellschaft und die fremden Gesellschaften, Natur und Kultur, die Menschheit und das Leben“ (Lévi-Strauss 1992: 56) eins waren. Im Naturbegriff bei Rousseau hatte die emphatisch aufgeladene Identifikation mit der Natur also einen methodischen Wert, der ihn für die ethnologische Erforschung von gesellschaftlichen Invarianten attraktiv machte. Vor diesem Hintergrund muss das Fazit verstanden werden, das Lévi-Strauss aus dem Rousseau'schen Denken für die Ethnologie zieht: Der Mensch müsse „*die Gesellschaft der Natur aufsuchen, um in ihr über die Natur der Gesellschaft nachzudenken*“ (ebd.: 52 f., kursiv i. O.; vgl. Descola 1992).

In seiner Genfer Rede merkte Lévi-Strauss nun allerdings auch an, dass in der für die Ethnologie insgesamt verbindlich gewordenen Forderung Rousseaus, durch Kulturvergleich nach den Wesenszügen einer allgemeinen Menschheit zu suchen, eine Konsequenz enthalten ist, die Rousseau so nicht vorhergesehen hatte. Die kulturellen Invarianten in verschiedenen Gesellschaften zu erkennen, bedeutete für Lévi-Strauss gerade nicht, bei einem nunmehr empirisch gestützten Postulat einer allgemeinen Menschheitsnatur stehen zu bleiben. Rousseaus Forderung setzte vielmehr eine Bewegung in Gang, die über dessen ursprüngliche Motivation hinausging, für Lévi-Strauss (1992: 284) gleichwohl aber noch Rousseaus anfängliche Intention mit aufbewahrte: „Dieses erstere Unternehmen leitet weitere ein, die Rousseau nicht so gern anerkannt hätte und die den exakten oder den Naturwissenschaften zufallen: die Kultur in die Natur und schließlich das Leben in die Gesamtheit seiner physikochemischen Bedingungen zu reintegrieren.“

An den Untersuchungsobjekten der strukturalen Anthropologie suchte Lévi-Strauss zu demonstrieren, was es *in der Gegenwart* noch heißen konnte, in Anschluss an Rousseau die „Gesellschaft der Natur“ aufzusuchen. Ging es der klassischen Ethnologie noch darum, Aufschlüsse über den Menschen in seiner natürlichen Umgebung zu gewinnen, so besteht die Strategie von Lévi-Strauss darin, die von Rousseau begründeten Humanwissenschaften durch die Wissenschaften von der Natur des Menschen sukzessive zu ersetzen. Ethnologen sollten sich nicht mehr damit begnügen, die Lebensgewohnheiten der Naturvölker nur zu beschreiben und zu interpretieren, sondern sie sollten darüber hinaus auch generalisierungsfähige Modelle entwickeln, die den Anspruch auf eine kulturübergreifende Gültigkeit einlösen konnten. In den Augen von Lévi-Strauss taten sie das jedoch nur dann, wenn in ihnen nicht nur die soziale Wirklichkeit modellhaft dargestellt wurde, sondern wenn vom Ethnologen dabei auch eine *mentale Begründung* der Kultur mitgeliefert wurde.

Insbesondere die linguistischen Erkenntnisse aus dem Umkreis des Prager Strukturalismus (Trubetzkoy 1989; Jakobson 1992), die Lévi-Strauss mit einigem Erfolg auf ethnologisches Gebiet hatte übertragen können, bestärkten ihn in der Auffassung, dass es der Ethnologie letztlich nur darum gehen konnte, an kulturellen Ausdrucksformen die invarianten Strukturgesetze des menschlichen Geistes zu studieren. „Geist“ (*esprit*) übernahm eine theoriestrategisch wichtige Doppelfunktion. *Einerseits* sollte dieser Begriff auf der Ebene der Begründung kulturanthropologischer Ergebnisse die Umorientierung von *sozialen zu psychischen Systemen* verdeutlichen. Wer archaische Klassifikationssysteme und Mythen schriftloser Völker untersuchte, studierte nach Auffassung von Lévi-Strauss nicht die sozialen Organisationen, die derartige Weltanschauungen produziert hatten, sondern die Struktur des Mentalen als solche. Doch als Anthropologe stand Lévi-Strauss der Bereich des Mentalen nur auf der Ebene der Begründung, nicht jedoch auf der Ebene der Empirie offen. Insofern war für ihn ein Vorstoß zum kognitiven System in zweierlei Weise restringiert: Zum einen konnte der menschliche Geist von Lévi-Strauss nicht direkt studiert, sondern nur anhand seiner kulturellen Artikulationsformen erschlossen werden. Zum anderen vermochte Lévi-Strauss dabei nur bis zu einer rudimentären Ebene von Sinnprozessen im psychischen System vorzustoßen. Auch noch solch elementare Unterscheidungen wie roh/gekocht, erzogen/unerzogen, nackt/bekleidet, wie sie von Lévi-Strauss für das mythische Denken der Ureinwohner Nord- und Südamerikas aufgezeigt wurden, trugen noch die Restspuren von kulturell verfertigtem Sinn in sich. Das änderte jedoch nichts daran, dass Lévi-Strauss für die Begründung der Ergebnisse aus seinen Mythenanalysen nicht nur einen kognitiven Ausweg aus Kultur und Gesellschaft wählte, er war auch davon überzeugt, dass sich dahinter wiederum die funktionale Architektur neuronaler Netze geltend machte.

Wie problematisch diese kognitive Wende und die damit verbundenen neurobiologischen Spekulationen auch immer sein mögen, selbst in den Augen ihres Urhebers konnte die Analyse der elementaren Strukturen des menschlichen Geistes nur bis zur Struktur sinnhafter Kognitionen, nicht aber zu einer an sich selbst sinnlosen Struktur neuronaler Netzwerke vorstoßen. Auch ein Anthropologe wie Lévi-Strauss konnte sozialen Sinn nur minimieren, das heißt auf Kognitionen reduzieren, nicht jedoch eliminieren, also zur neuronalen Architektur des Gehirns vorstoßen. Unter der nun aber offenbar auch für Lévi-Strauss maßgeblichen Annahme, dass als Natur nur dasjenige gelten konnte, was an sich selbst sinnlos war, blieb ihm nichts anderes übrig, als die Unvollkommenheit seines eigenen Unternehmens zu konstatieren: Nirgends bekam die strukturelle Anthropologie eine an-sich-seiende Natur zu fassen. Dagegen hielt es Lévi-Strauss für möglich, dass eine Wissenschaft, die schon in ihrer Beschreibungssprache auf kulturell eingespielten Sinn noch weiter verzichtete, als es die strukturelle Anthropologie tat, die Strukturalität des Mentalen als die an sich selbst sinnlose Natur des menschlichen Geistes adäquater beschreiben konnte. „Geist“ fungierte bei Lévi-Strauss daher nicht nur als Terminus, mit dem in der strukturalen Anthropologie soziale Erscheinungen auf kognitive Ursachen zurückgeführt wurden, sondern die Rede vom menschlichen Geist hatte nun *andererseits* auch die Funktion, den programmatischen Übergang zu und den Zusammenhang von *psychischen und organischen Systemen* zu markieren. Erst dann, wenn die Strukturalität der Kulturerscheinungen nicht mehr nur als kognitive Leistungen erkennbar würden, sondern sich darüber hinaus als Ergeb-

nisse der neuronalen Funktionen des menschlichen Gehirns herausstellten, wäre das Programm einer strukturalen Anthropologie in den Augen seines Urhebers vollständig eingelöst.

Ein solches Anspruchsniveau hatte nicht nur utopische Züge; Lévi-Strauss musste dazu auch die Fesseln der Sozialwissenschaften ablegen. Die Weise, wie bei ihm Gegenstand, Begründung und Ziel der strukturalen Anthropologie miteinander verkoppelt sind, lässt es zwar durchaus als möglich erscheinen, für die soziologischen Kulturtheorien an Teilaspekte des Lévi-Strauss'schen Werkes (Reckwitz 2000: 242) anzuschließen, sie macht es jedoch praktisch unmöglich, das ganze Programm von ihm auf einmal zu goutieren. Zu heterogen erscheinen die Impulse, die davon ausgehen, als dass sie von nur einer Wissenschaft ausgeführt werden könnten. Von ihren untersuchten Phänomenen her ist die strukturale Anthropologie eine empirische Kulturwissenschaft (und damit der Soziologie nahestehend), ihren verwendeten Begründungsfiguren nach ist sie eine Kognitionswissenschaft (und so der Psychologie verwandt), ihrem allgemeinen Selbstverständnis gemäß ist sie jedoch eine Naturwissenschaft im Wartestand (und darin am ehesten der Neurobiologie ähnlich). Lévi-Strauss zögerte nicht, die letztere der Varianten als Stoßrichtung der strukturalen Anthropologie insgesamt auszuweisen. Er tat dies auf eine Weise, die keinen Zweifel daran lassen konnte, wohin die Reise für ihn gehen sollte. Die Sozialanthropologie, bemerkte Lévi-Strauss in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France, fände sich bereit, „ihr Purgatorium bei den Sozialwissenschaften durchzumachen“ (1992: 29). Sie gebe die Hoffnung nicht auf, „in der Stunde des letzten Gerichts unter den Naturwissenschaften aufzuwachen“ (ebd.). Damit war unmissverständlich klar, dass die strukturale Anthropologie in den Augen ihres Urhebers als ein Unternehmen gedacht war, das seiner eigenen Auflösung durch die moderne Hirnforschung und Genetik selbst entgegenarbeitete. Aus Sicht der traditionellen Sozialwissenschaften muss(te) dieses Programm und seine provokative Darbietung fast zwangsläufig auf Ablehnung stoßen. Lévi-Strauss verstand die Sozialwissenschaften nur als notwendige Durchgangsstation, weil auch eine struktural vorgehende Anthropologie noch immer ein Zuviel an Sinn, ein Zuviel an Kultur, ein Zuviel an Gesellschaft mit sich herumschleppte, um eine echte Wissenschaft von der „Natur des Sozialen“ sein zu können. Umgekehrt musste sich der von Lévi-Strauss vorgeschlagene Verzicht auf Sinn seinerseits den Vorwurf gefallen lassen, dass hier ein haltloser Szientismus propagiert werde, der mit gefährlichen Reduktionismen einhergehe. Es soll an dieser Stelle nicht entschieden werden, ob dem wirklich so ist, sondern vielmehr die Motivation offengelegt werden, durch die sich Lévi-Strauss von seinen Gegnern derartige Vorwürfe sehenden Auges einhandelte. Warum setzte Lévi-Strauss so entschieden auf die Naturwissenschaften? Eine Antwort auf diese Frage muss sich vor allem Klarheit darüber verschaffen, warum Lévi-Strauss gegen Sartre geltend gemacht hatte, dass es den Wissenschaften vom Menschen nicht um eine Reduktion der Kultur auf Natur, von Leben auf Materie gehe, sondern vielmehr um deren *Reintegration*.

Wie Rousseau, geht auch Lévi-Strauss davon aus, dass das kulturell eingespielte Selbstverständnis des Menschen methodisch gebrochen werden muss. Im Weg jedoch, den Lévi-Strauss hin zur Natur propagierte, unterschied er sich von ihm. Denn dieser

Weg führte den Ethnologen nicht mehr nur ins ethnologische Feld,² sondern ebenso zu einer „mit beharrlichem Eifer“ (Lévi-Strauss/Eribon 1989: 162) betriebenen Lektüre von Zeitschriften wie *Science* und *Nature*. Man erinnere sich außerdem daran, mit welcher für Ethnologen ungeheueren Provokation die *Taurigen Tropen* (Lévi-Strauss 1978: 9) beginnen: „Ich verabscheue Reisen und Forschungsreisende“. Während Rousseaus Naturvorstellungen empirisch am ehesten auf den Menschen *in* der Natur hinausliefen, möchte Lévi-Strauss den Menschen den Wissenschaften *von* der Natur überantworten. Einig weiß sich Lévi-Strauss mit Rousseau wiederum darin, dass eine Identifikation mit der Natur zu einer Ablehnung der eingespielten Sinnangebote führen musste, die der Mensch für seine Selbstverständigung aus den Reihen der Kultur erhielt. Die Naturvorstellung von Lévi-Strauss führte ihn daher nicht mehr in den Dschungel, sondern direkt zu den Naturwissenschaften. Nicht erst in den fernen Tropen, sondern bereits in den heimischen Labors der Hirnforscher wurde der Mensch kulturell entkleidet und seine Natur offengelegt. In den Experimenten seiner naturwissenschaftlichen Kollegen war die Auflösung des Kulturmenschen bereits im Gange, die Lévi-Strauss gegen Sartre als Ziel der Humanwissenschaften ausgegeben hatte. Wie sich ein fester Körper in einer Flüssigkeit nur dadurch auflösen konnte, dass sich die Anordnung seiner Moleküle grundlegend veränderte, so dachte sich Lévi-Strauss (1973: 284) auch die Funktion der modernen Naturwissenschaften. In ihnen verschwand zwar das herkömmliche Selbstverständnis des modernen Menschen, dies geschah aber nur, um durch ein anderes ersetzt zu werden. Die Lebenswissenschaften lösten kulturellen Sinn nicht einfach auf, sondern setzten ihn neu zusammen. „Der Mensch“ – das war nichts weiter als ein Ensemble physischer Kräfte, chemischer Elemente, der biologischen DNA und den Neuronen eines Gehirns. Diese naturwissenschaftliche Art der Auflösung und Rekombination von Sinn wurde von Lévi-Strauss (ebd.: 285) nicht etwa als Verlust bewertet, sondern als Wiedereingliederung des Menschen in die verloren geglaubte Natur emphatisch begrüßt: „Die Vorstellung von einer allgemeinen Menschheit, zu der die ethnographische Reduktion hinführt, hat nichts mehr mit der zu tun, die man vorher von ihr hatte. Und an dem Tage, an dem man das Leben als eine Funktion der leblosen Materie zu begreifen beginnt, wird man entdecken, dass diese Materie Eigenschaften besitzt, die sehr verschieden von denen sind, die man ihr vorher zuschrieb.“

Man wird kaum untertreiben, wenn man eine solche Rede eine Prophetie nennt. Gleichwohl ist die von Lévi-Strauss anempfohlene Abschaffung der Kultur zur Selbstverständigung des Menschen keineswegs so total, wie sie klingt. Denn das, was den modernen Lebenswissenschaften als Natur gilt, verdankt sich seinerseits einem impliziten *Kulturkonzept von Natur*. Aus der Kultur können auch die Naturwissenschaften nicht ohne Weiteres aussteigen. Wohl aber kann man mit ihnen – und das heißt: mit der Kultur – auf eine Natur setzen, von der es so erscheint, *als ob* sie das Diesseits der Gesellschaft erfasst. Wie dem auch sei, in jedem Fall irritierten die Wissenschaften von der Natur des Menschen dessen Selbstinterpretation für Lévi-Strauss offenbar so elementar,

2 Lévi-Strauss' Feldforschungen beschränkten sich, sehr zum Vorwurf seiner ethnologischen Kollegen, auf eine Exkursion im Anschluss an sein erstes Studienjahr als Dozent für Soziologie in São Paulo (1935) und eine größere Expedition im Jahr 1938, mit der er das Anspruchsprofil eines Ethnologen offiziell erfüllte.

dass er bereit war, mit den Augen eines Naturwissenschaftlers auf die „Natur der Gesellschaft“ zu blicken. Ihm konnte es damit weder darum gehen, den Menschen physisch abzuschaffen, noch dessen Kultur vollständig niederzureißen. Was Lévi-Strauss gegen die Kultur vielmehr in Stellung brachte, war das eingespielte Vokabular, mit dem Mensch und Gesellschaft sich über sich selbst verständigten. Gerade dem Kulturtheoretiker Lévi-Strauss musste es ja darum gehen, das (intentionale) Vokabular dieser Selbstbeschreibungen von Grund auf freizulegen. Um es aber auch auszuwechseln, wie er vehement verlangte, bedurfte es noch zusätzlicher Motivquellen. Denn als Theoretiker der Kultur hätte es Lévi-Strauss durchaus dabei belassen können, den Anteil der Gesellschaft am Selbstverständnis des Menschen durch einen methodischen Schwenk zur Naturwissenschaft aufzuzeigen. Doch Lévi-Strauss sah in dieser nicht nur ein Mittel zur Gewährwerdung kultureller Grundüberzeugungen, er knüpfte an die Entwicklung der Naturwissenschaften noch viel weitergehende Erwartungen. „Naturwissenschaft“ ist für Lévi-Strauss das Objekt einer emphatischen Identifikation vor allem deswegen, weil von ihr Signale ausgingen, die sich für ihn moralisch und metaphysisch deuten ließen. Aus den Beschreibungen von Genetik und Hirnforschung kann man in *moralischer Hinsicht* nur schwerlich die Ausnahmestellung des Menschen im Universum ableiten, die nach Ansicht von Lévi-Strauss insbesondere die humanistische Tradition zu ihrer Voraussetzung gemacht hatte. Das menschliche Leben muss sich im Gegenteil dem organischen Leben wieder in dem Maße einreihen, wie die Erkenntnisse der Lebenswissenschaften die kategorialen Unterschiede zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen verwischten. Die Sachwalter des Lebens waren in Augen von Lévi-Strauss daher weniger die Humanisten, sondern die Biologen. Die Wertschätzung, die der Kulturanthropologe Lévi-Strauss den Naturwissenschaften entgegenbrachte, hatte aber auch eine *metaphysische Dimension*. Nur dann, wenn zwischen Kultur und Natur, Mensch und Welt kein prinzipieller Abgrund mehr besteht, sondern wenn sich durch die Naturwissenschaften herausstellen würde, dass das eine ins andere nahtlos übergeht, ließe sich die seit der Neuzeit propagierte Doppelnatur des Menschen als philosophischer Irrweg korrigieren. Die durch naturwissenschaftliche Experimente begründete These einer Kontinuität zwischen Natur und Kultur, zwischen Tier und Mensch musste nicht nur dazu führen, den alten Dualismus von Leib und Seele aufzugeben. Infolgedessen kollabieren auch andere Unterscheidungen, wie etwa die Annahme, dass in der Natur Kausalität herrsche, in der Kultur aber die Freiheit des menschlichen Willens. Wenn sich dagegen zeigen ließe, dass sowohl in der Natur als auch in der Kultur dieselben Grundprinzipien wirksam sind, bliebe nichts anderes mehr übrig, als den Menschen als ein Teil unter Teilchen im Universum zu begreifen. Für Lévi-Strauss war diese Vorstellung keineswegs ein Schreckgespenst. Denn mit einem ontologischen Monismus ließ sich die Vorstellung einer *harmonia universalis*, die man mit Marcel Hénaff (1998: 17) als das Leibniz'sche Erbe im Programm der strukturalen Anthropologie identifizieren kann, weit besser vertreten, als es einem Substanzdualismus je möglich wäre.

So ist es also die Naturwissenschaft, von der für Lévi-Strauss die Verheißung einer Einheit *mit* der Natur ausgeht. Nicht einfach nur archaische Kulturen, sondern insbesondere deren moderne Nachfolger, die Lebenswissenschaften, werden bei Lévi-Strauss zum Adressaten einer romantischen Sehnsucht, die Axel Honneth (1999; vgl. Ritter 1970) als das Grundmovens der strukturalen Anthropologie bezeichnet hat. Ihm zufolge

ist die strukturelle Anthropologie „von der tief romantischen Überzeugung bei Lévi-Strauss getragen, dass in den archaischen Kulturen sich zwar nicht selbst ein Stück unmittelbarer Natur, aber doch eine spezifische Fähigkeit zur intimen Eingliederung in den übergreifenden Lebenszusammenhang der Natur zeigt“ (Honneth 1999: 98). Genau diese Reintegrationsleistung erkennt Lévi-Strauss nun nicht nur archaischen Kulturen zu, sondern ebenso den modernen Naturwissenschaften. Auf sie richtete sich sein *prä-kultureller Erkenntnishaftigkeit*, mit ihnen zog er *moralische Konsequenzen* und durch sie sah er seine *metaphysischen Bedürfnisse* befriedigt. Mit anderen Worten: Die Naturwissenschaften werden zur Projektionsfläche der strukturalen Anthropologie. Für Lévi-Strauss sind es nunmehr Hirnforscher und Genetiker, durch die sich das romantische Motiv aus seiner Fixierung auf die Vergangenheit lösen und in die Zukunft übertragen lässt. Auf „Natur“ war demzufolge nicht mehr nur sentimental zurückzublicken, sondern sie stellte sich als *die* Zukunftsprojektion der Gegenwart heraus. An Lévi-Strauss lässt sich daher studieren, dass Melancholie und Utopie (Lepenies 1998), Romantik und Szientismus mehr miteinander gemein haben, als für gewöhnlich wahrgenommen wird.³ Und genau in diesem *naturwissenschaftlich begründeten Motivkomplex romantischer Sehnsucht* liegt die Aktualität der Arbeiten von Lévi-Strauss. Denn die Soziologie kann daran lernen, durch welche Kräfte sie an den Rand gesellschaftlicher Aufmerksamkeit katapultiert wurde. Ihr Gegenstand, die Gesellschaft, ist offenkundig kein Objekt mehr, das diesen neo-romantischen Motivkomplex auch nur annähernd befriedigen könnte. Aus diesem Grund ist auch Lutz Wingerts Befund zuzustimmen: „Das Soziale interessiert nicht mehr sonderlich“ (in Singer 2003: 10). Auch dann, wenn die Soziologie sich selbst die Frage nach der „Natur der Gesellschaft“ vorlegt, kann sie kaum anders, als diese Frage wiederum mit Sozial- und Kulturkonzepten zu beantworten. So verwundert es nicht, dass sich die Öffentlichkeit in die Gesellschaft der Naturwissenschaften begeben hat. Welt, Gesellschaft und Mensch werden nun nicht mehr, wie in der Soziologie üblich, kulturalistisch (dualistisch, voluntaristisch, relativistisch), sondern naturalistisch (monistisch, deterministisch, universalistisch) gedeutet.

Es sollen im Weiteren die drei wesentlichen Forschungsgebiete (Oppitz 1993: 73 ff.) von Lévi-Strauss deshalb rekapituliert werden, weil sich darin nicht nur die romantisch motivierten Geltungsansprüche nachzeichnen lassen, die er mit seinen Arbeiten verbindet; es lässt sich darin auch eine Systematik erkennen, die die innere Architektur im Programm einer strukturalen Anthropologie freilegt. Dabei wird die Frage beiseite gelassen, ob Lévi-Strauss die erhobenen Geltungsansprüche tatsächlich eingelöst hat. Stattdessen wird dargelegt, was es jeweils heißen kann, sich mit einem modernen Rousseau in die „Gesellschaft der Natur“ zu begeben, um von dort aus über die „Natur der Gesellschaft“ nachzudenken. Dabei wird diese Formel folgendermaßen operationalisiert: Sich in die „Gesellschaft der Natur“ zu begeben, soll erstens heißen, die tatsächliche wie hypothetische Ausgangsebene der Beobachtung anzugeben, von der aus dann zweitens für einen ethnologischen Beobachter „Natur der Gesellschaft“ als eine invariante Größe erscheinen soll (Lévi-Strauss 1993: 52).

3 Mit den Konsequenzen, dass sich Biokonservative und Biorevolutionäre, Neoprimitivismen und Neofiktionalismen eben nicht mehr, wie etwa Ulrich Melle (2007) glaubt, strikt voneinander trennen ließen, sondern konvergieren.

3. Die Durchführung

3.1 Verwandtschaft

In seinem frühen Buch über *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* will Lévi-Strauss aufzeigen, weshalb sich der „Übergang zwischen Natur zu Kultur (...) vorzugsweise auf dem Gebiet des Geschlechtslebens vollziehen muss“ (1993: 57). Ausgerechnet dort, wo der Mensch der Kultur am fernsten zu stehen scheint, in seiner Triebnatur, ist für Lévi-Strauss bereits der Keim zu seiner Vergesellschaftung angelegt. „Unter allen Trieben ist der Geschlechtstrieb der einzige, der zu seiner Definition die Stimulation durch den Anderen braucht“ (ebd.). Von Natur aus bleibt es allerdings unbestimmt, welcher konkrete Andere dafür infrage kommt. In dieser Situation natürlicher Unbestimmtheit der zum Verkehr miteinander bestimmten Geschlechter liegt es *prima facie* nahe, den Geschlechtspartner aus den Reihen der eigenen Herkunftsfamilie zu wählen. Doch für das menschliche Paarungsverhalten bleibt genau diese Möglichkeit systematisch ausgeschlossen: Überall ist der Inzest zwischen nahen Verwandten tabuisiert. Sieht man sich nun an, wie Lévi-Strauss dieses Phänomen gedeutet hat, stößt man auf zwei Interpretationslinien. In der ersten Variante, der konzeptionellen Begründung, stellt das Inzesttabu für Lévi-Strauss eine *Konvergenz* von Natur und Kultur⁴ dar. In der zweiten Variante, der explikativen Durchführung, lässt sich hingegen ein prototypisches Modell für die *Emergenz* von Kultur erkennen. Die erste Variante folgt der Deutung, die Lévi-Strauss diesem Phänomen in der Einleitung seines Buches selbst gegeben hat. Natur und Kultur konvergieren seiner Ansicht nach nicht empirisch, sondern begrifflich. Zu dem Mittel einer „ideellen Analyse“ (ebd.: 52) hatte Lévi-Strauss aus reiner Not gegriffen. Auf empirischem Wege ließ sich der Übergang von der Natur zur Kultur im Menschen nicht lokalisieren. Weder Wolfsmenschen noch Menschenaffen gaben es seiner Ansicht nach her, in ihnen „Verhaltenstypen vorkultureller Art zu finden“ (ebd.: 48). Daher schien nur eine Begriffsdefinition weiterzuhelfen (ebd.: 52): „Halten wir also fest, dass alles, was beim Menschen universal ist, zur Ordnung der Natur gehört und sich durch Spontaneität auszeichnet, und dass alles, was einer Norm unterliegt, zur Kultur gehört und die Eigenschaften des Relativen und Besonderen aufweist.“

Das Inzesttabu erwies sich für Lévi-Strauss als ein Phänomen, das beiden Ordnungen angehörte. Es war wie andere Naturphänomene universal verbreitet und besaß die verhaltensregulierende Kraft einer kulturellen Norm. Das machte das Verständnis des Tabus in der Folge jedoch keineswegs leichter, denn: „Das Inzestverbot (ist) gleichzeitig an der Schwelle zur Kultur, in der Kultur und, in gewissem Sinne die Kultur selbst“ (ebd.: 57). Es drängte sich die Frage auf, wie es möglich sein sollte, dass das Verbot bestimmter Sexualkontakte sowohl die Pforte zur Kultur als auch deren Fenster zur Natur war. Offenbar hing es von der Perspektive ab, mit der man auf das Inzesttabu zu blicken bereit war. Aus Sicht einer bereits konstituierten Kultur konnte die Tabuisierung bestimmter Sexualkontakte nur als deren eigene Leistung verstanden werden. Das Inzesttabu war insofern der vollkommene Ausdruck der Kultur, als sich diese hierüber universal geltend machen konnte. Aus der Perspektive einer natürlichen Evolution verhielt es sich

4 Zu einer aktuellen Version der Konvergenzanthropologie vgl. Illies 2006.

jedoch genau umgekehrt. Denn hier konnte von Kultur noch längst keine Rede sein, vielmehr sollte für Lévi-Strauss über das Inzesttabu ja erst der Zugang zur Kultur geëbnet werden. Und genau in dieser Hinsicht lässt sich das Inzesttabu nun als ein Modell einer kulturellen Autokatalyse verstehen. Denn im Bereich seiner Sexualität besaß der Mensch von Natur aus eine gewisse Plastizität. Zwar war er zum Geschlechtsverkehr bestimmt, seine konkrete Partnerwahl jedoch blieb dabei unbestimmt. Der menschliche Geschlechtsverkehr konnte demnach nicht mehr das sein, was er für Lévi-Strauss bei den Menschenaffen noch selbstverständlich zu sein schien: spontan.⁵ Beim Menschen produzierte das Verhältnis von Determination und Indeterminiertheit eine natürliche Ungewissheit im Sexualverhalten. Es fehlt hier an hinreichenden Instinkten. Das aber legt es nahe, die natürliche Unbestimmtheit der Partnerwahl auf anderem Wege in Bestimmtheit zu überführen. Da die Natur für diese regulative Funktion ausfiel, blieb nur die Kultur übrig. Es war die Sexualität, die ein Anschauungsbeispiel dafür lieferte, wie aus dem „noch nicht festgestellten Tier“ (Nietzsche) ein kulturell identifizierbarer Gatte wurde. Damit hatte Lévi-Strauss faktisch den Boden bereitet für ein Theorem der Emergenz⁶, das er sich selbst zuweilen als eine Arbeitsteilung vorstellte: „Die Natur zwingt zur Allianz, ohne sie näher zu bestimmen; und die Kultur nimmt sie auf, um sogleich ihre Modalitäten zu definieren“ (ebd.: 80). Dennoch ließ er keinen Zweifel daran, dass Kultur in einem Bereich Ordnung und Organisation einführte, der von Natur aus dem Zufall und der Willkür überlassen wurde (ebd.: 81). In seiner Gestalt des Inzesttabus verstand Lévi-Strauss die Kultur als Lösung einer Unbestimmtheitsrelation von Sexualpartnern. Mit ihrer Hilfe konnten die natürlichen Ungewissheiten zwischen den Geschlechtern weitgehend absorbiert werden. Kultur instantiierte sich dabei nicht geradewegs als Gebot, sondern zunächst nur als Verbot. Kontrolliert wurde in erster Linie das Verhalten der Männer. Indem diese wussten, welche Frauen ihrem sexuellen Zugriff entzogen waren, ergab sich umgekehrt für sie der Zwang, die eigene Tochter bzw. Schwester einem anderen Mann außerhalb der eigenen Nuklearfamilie zu überlassen, wiewohl sie selbst darauf hoffen mussten, von woandersher eine Frau auf eben dieselbe Weise zu erhalten. Hinter dem Rücken der in vielfacher Hinsicht auf symbolische Unterscheidungen bedachten Stämme, Clans, und Phratrien unterläuft die Tabuisierung bestimmter Sexualkontakte damit die Neigung sozialer Gruppen zur sozialen Abschließung. Das Inzesttabu erhält so einen mittelbaren gesellschaftlichen Nutzen. Indem jede Kultur bestimmte Frauen als potenzielle Gattin eines Mannes ausschließt, erwächst umgekehrt daraus der Zwang für die Männer, kulturell zur Paarung freigegebene Frauen untereinander auszutauschen. Damit wurden die durch biologische Konsanguinität bestimmten Interaktionen innerhalb der eigenen Bezugsfamilie überschritten und mündeten in die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Bildung von Allianzen ein. Die Grundlage dafür bildet die Reziprozitätsverpflichtung, die Lévi-Strauss in Anschluss an Marcel Mauss (2001) zum Agens des Frauentauschs erklärt: Männer treten nach Maßgabe bestimmter Regeln (bilaterale, matrilaterale, patrilaterale Kreuzkusinenheirat) abwechselnd als Ge-

5 Tatsächlich dürfte es sich bei dieser Spontaneität um instinktives Verhalten handeln, im Gegensatz zu einer Instinktreduktion des Menschen, vgl. Gehlen 1966: 329 f.

6 Zur Parallele einer emergenten Ordnung als Resultat von Indeterminiertheit und Determinierbarkeit vgl. Luhmann 1987: 156 f.

ber eigener Frauen und Nehmer fremder Frauen auf. Über Generationen hinweg entfaltet sich so eine ungeheure soziale Dynamik, die Lévi-Strauss (1985: 103) wie folgt beschreibt: „Die Gesellschaft erlaubt den Kernfamilien den Fortbestand nur für einen befristeten Zeitraum, der je nach den Umständen kurz oder lang sein kann, aber unter der gebieterischen Bedingung, dass ihre Elemente, das heißt, die sie konstituierenden Individuen, ohne Unterlass ersetzt, ausgeliehen, geborgt, abgetreten oder eingefordert werden und zwar so, dass sich aus den abgesplitterten Familienfragmenten neue bilden können, bevor sie ihrerseits wieder auseinander brechen.“

Das Inzesttabu und der darüber erzwungene Frauentausch etabliert somit eine emergente Ordnung, die Kultur. In archaischen Gesellschaften ist sie koextensiv mit Verwandtschaftssystemen, weil nur hierdurch die Integration der Gesellschaft erfüllt werden konnte. Die von Lévi-Strauss herausgestellte Funktion des Frauentauschs ist daher eine genuin soziologische Lesart der Verwandtschaft. Doch was bedeuten seine Verwandtschaftsstudien für die Frage nach der „Natur der Gesellschaft“?

Die „Gesellschaft der Natur“ aufzusuchen, hieß noch für Rousseau und die ihm verpflichtete Ethnologie, eine Differenzierungsform der Gesellschaft zu beobachten, die sich von der eigenen signifikant unterschied. Rousseau schickte den Ethnologen daher aus seiner stratifizierten (später: funktional differenzierten) Gesellschaft in eine segmentär organisierte (Luhmann 1997: 634 ff.). Sich mit Rousseau in die „Gesellschaft der Natur“ zu begeben, konnte aber nicht nur heißen, einen Indianer-Stamm aufzusuchen, sondern bedeutete zugleich, eine soziale Gruppe zu erforschen, die unter dem Einfluss eines Ensembles von Faktoren wie Klima, Vegetation und Tierarten lebte, die von dieser Gruppe selbst nicht kontrolliert werden konnte (oder nicht kontrolliert werden wollte) und die man eben darum als „Naturvolk“ bezeichnete. Folgte ein Ethnologe Rousseau, dann bestand für ihn die „Gesellschaft der Natur“ somit aus Völkern in der Natur, wohingegen die „Natur der Gesellschaft“ sich in Faktoren zeigte, die mit dem Wechsel der untersuchten sozialen Gruppen konstant blieben. Wichtiger jedoch als die Ergebnisse, die Ethnologen unter einer solchen Vorgabe zutage förderten, ist, dass sich die stillschweigend befolgte Konzeption der Natur des Ethnologen nur innerhalb der Grenzen eines sozialen Systems bewegen konnte. Denn auch bei Naturvölkern reichte die „Natur der Gesellschaft“ nirgends über die Grenzen des Sozialen hinaus. Aus Sicht eines Ethnologen musste es sich dabei um eine *kulturelle Invariante* handeln, die in der durch das Inzesttabu auferlegten Verpflichtung zur Reziprozität besteht.

3.2 Totemismus

Lévi-Strauss' Überlegungen über archaische Klassifikationssysteme, wie er sie in seinem Buch über *Das Ende des Totemismus* (1965) und über *Das wilde Denken* (1973) vorgelegt hat, torpedierten das Programm einer soziologischen Begründung des Symbolismus. Locus classicus für dieses Programm ist Durkheims Religionsbuch (1994). Dessen Strategie bestand bekanntlich in einem Dreischritt. Durkheim ging erstens davon aus, dass die Religion der Prototyp wissenschaftlicher Begriffsbildung ist. Moderne Begriffe wie Kraft und Ursache haben seiner Meinung nach ihre Vorläufer in religiösen Glaubensvorstellungen. Begriffe wie *mana*, *oranda*, *wakan* wären hier in Anschlag zu bringen. Zweitens zeigt Durkheim, dass der Totemismus nichts weiter ist als

eine Externalisierung genuin sozialer Prozesse. Da es sich hier um eine Attribution der sozialen Erregung (*effervescence*) an die Religion handelt, schließt Durkheim drittens daraus, dass Begriffe und Klassifikationen letztlich sozialen Ursprungs sind. Durkheim hat damit einen wissenssoziologischen Klassiker geschrieben. Für Lévi-Strauss zeigt sich darin allerdings nicht der soziale Ursprung der Begriffsbildung, sondern ein Akt kultureller Hegemonie. Der Totemismus sei den archaischen Völkern ein von einem modernen Standpunkt aus nur untergeschobener Glaube der Abstammung von Pflanzen und Tieren. Dahinter stehe die durchschaubare Neigung, traditionale von modernen Gesellschaften prinzipiell zu trennen. Und genau davon sei auch noch Durkheims Religionsbuch infiziert. Zwar sei es richtig, dass traditionale Gesellschaften Tier- und Pflanzensymbole verwenden, um ihre sozialen Gruppen zu unterscheiden. Aber das tun sie in den Augen von Lévi-Strauss nicht deswegen, weil sie damit ihre natürliche Abstammung ausdrückten, sondern schlichtweg, weil sich die Natur für den menschlichen Geist als Denkmodell (Lévi-Strauss 1973: 50) sozialer Beziehungen anbiete. Die Natur hält für den Menschen ein sinnlich erfahrbares System von Unterschieden parat, sie ist ihm eine Art Lexik (Descola 2004: 298), mit Hilfe derer er soziale Differenzen markiert. Auf diese Weise lassen sich die ansonsten abstrakt bleibenden Sozialbeziehungen versinnbildlichen. Mithilfe natürlicher Zeichen konnte veranschaulicht werden, dass sich „Clan 1 von Clan 2 unterscheidet, wie zum Beispiel der Adler vom Bären“ (Lévi-Strauss 1973: 137). Auch heute noch arbeitet jeder Kindergarten mit diesem Prinzip. Lévi-Strauss ist allerdings der Ansicht, dass soziale Gruppen sich nur deswegen voneinander unterscheiden und dazu auf Natursymbole zurückgreifen, weil dies ein Unterscheidungszwang ist, der bereits im menschlichen Geist verankert ist. Nur weil dieser in die Welt Schnitte setzt, tun es auch soziale Gruppen.⁷ Soziale Klassifikation ist daher für Lévi-Strauss ein abgeleitetes Phänomen, an dem man die Operationen des kognitiven Systems studieren könne.

Man kann diese mit den geläufigen soziologischen Intuitionen nicht ohne Weiteres verträgliche Auffassung nun auch durch eine signifikante Verschiebung der Begründungslogik erklären, die Lévi-Strauss hier im Vergleich zu seinen Arbeiten über Verwandtschaftsbeziehungen vornimmt. Anstelle nur innerhalb sozialer Systeme nach der „Natur der Gesellschaft“ zu suchen, begibt sich Lévi-Strauss nun außerhalb sozialer Systeme in die „Gesellschaft der Natur“. Was er hier findet, sind psychische bzw. kognitive Systeme. Den Umstand, dass soziale Gruppen zur Bezeichnung sozialer Unterschiede auf Natursymbole zurückgreifen, erklärt Lévi-Strauss nicht mehr durch ein soziales Argument (wie Durkheim), sondern durch Inanspruchnahme der Umwelt des Sozialen. Die Unterschiede botanischer und zoologischer Arten sind für soziale Systeme nach Meinung von Lévi-Strauss genau deswegen relevant, weil sie bereits für psychische Systeme sinnlich wahrnehmbare Unterschiede bereithalten und von diesen als Denkmodelle aufgenommen, verarbeitet und in der gesellschaftlichen Kommuni-

7 Die Universalität des Unterscheidungszwanges hat in der Soziologie bisher nur Luhmann gewürdigt, der sich jedoch versagt, daraus kognitive oder gar neurobiologische Schlüsse zu ziehen. In Bezug auf das Formenkalkül von Spencer Brown („Make a distinction“) schreibt er: „Jede Bestimmung, jede Bezeichnung, alles Erkennen, alles Handeln vollzieht als Operation das Etablieren einer solchen Form“ (Luhmann 1997: 62).

kation zur Verfügung gestellt werden. Dort, innerhalb der Gesellschaft also, werden diese Wahrnehmungen und die damit verknüpften Eigenschaften als Modelle zur sozialen Differenzierung von Gruppen benutzt. Aus der Perspektive von deren Mitgliedern kann es in archaischen Gesellschaften daher so erscheinen, *als ob* die Natur der Gesellschaft (in der Interpretation Durkheims) im Totemismus bestünde. In den Augen von Lévi-Strauss kommen die Bezeichnungen sozialer Differenzen jedoch nicht durch die Vorstellung einer Abstammung von Tieren und Pflanzen zustande, sondern durch eine Analogie zwischen den Wahrnehmungen des Bewusstseins und der Kommunikation sozialer Unterschiede. Bei sozialen Differenzen handelt es sich daher stets um sozial verarbeitete Wahrnehmungsdifferenzen. Mit seiner *Begründung* von Klassifikationssystemen überschreitet Lévi-Strauss daher hypothetisch den Bereich des Sozialen. Vom Standpunkt des kognitiven Systems aus betrachtet, besteht die „Natur der Gesellschaft“ in der psychischen Wahrnehmung. Sie ist die nicht-soziale Voraussetzung sozialer Klassifikationen.

3.3 Mythen

In den Analysen insbesondere süd- und nordamerikanischer Mythen (Lévi-Strauss 1971, 1972, 1974, 1975, 1976) wird deutlich, dass Lévi-Strauss einen vor allem methodologisch geprägten Begriff des Mythos hat. Er möchte nicht zeigen, wodurch Mythen motiviert sind oder was sie aussagen, sondern *wie* sie funktionieren. Dadurch treten zwei Standardzugänge zum Mythos bei ihm in den Hintergrund: Interpretation und Erklärung. Da einen Mythos verstehen zu wollen in erster Linie bedeutet, dessen Botschaft zu dechiffrieren, überspringt ein hermeneutischer Zugang allzu schnell die operative Ebene des Mythos. Darüber hinaus ist unklar, welche Art von Bedeutungstheorie bei der Interpretation von Mythen überhaupt herangezogen werden kann. Denn erstens haben die Mythen keinen Autor. Damit wird eine Erschließung dessen, was ein Sprecher gemeint haben könnte, von vornherein ausgeschlossen (Intentionaltheorie der Bedeutung). Zweitens hat man bei der Mythenanalyse nur noch einen sehr begrenzten Zugang zu derjenigen Sprachgemeinschaft, die den Mythos oral tradiert hat. Ein Urteil über die Angemessenheit einer Äußerung innerhalb dieser Sprachgemeinschaft lässt sich deswegen nur schwerlich fällen (konventionalistische Theorie der Bedeutung). Bei den mythischen Aussagen handelt es sich drittens aber auch nicht um wahrheitswertfähige Sätze. Damit verkompliziert sich die Angabe der Bedingungen, unter denen mythische Aussagen wahr sind (semantische Theorie der Bedeutung).⁸ Neben den Schwierigkeiten eines interpretativen Zugangs zum Inhalt des Mythos zieht auch dessen funktionale Bestimmung einige Folgeprobleme nach sich. Denn wenn man beispielsweise den Mythos ausschließlich darauf hin betrachtet, welche Rolle er für eine Gesellschaft spielt, übersieht man Lévi-Strauss zufolge, dass man ihn unweigerlich auf *eine* seiner Dimensionen reduzieren muss. Die Mythen handeln nicht nur über Sozialität, sondern *gleichzeitig* über Astronomie, Zoologie, Botanik usw. Die Privilegierung einer seiner Dimensionen als erklärender Faktor würde nach Lévi-Strauss nicht nur seiner Vielfältigkeit nicht gerecht, sondern übersieht auch dessen symbolische Funktion. Lévi-Strauss' Strategie in

⁸ Für eine Übersicht zu den genannten Bedeutungstheorien vgl. Habermas 1989: 105 ff.

der Analyse von Mythen besteht deswegen darin, sie auf zwei Ebenen gleichzeitig zu untersuchen. Einerseits bietet der Mythos eine narrative Erklärung, andererseits illustriert er die Funktionsweise symbolischen Denkens: „Jeder Mythos stellt ein Problem und behandelt es, indem er zeigt, dass es anderen Problemen analog ist; oder der Mythos behandelt mehrere Probleme gleichzeitig, indem er zeigt, dass sie untereinander analog sind“ (1987: 275). Die Probleme, von denen der Mythos auf *narrativer Ebene* handelt, sind elementare Gegensätze menschlicher Erfahrung, wie z. B. die Verschiedenheit von Himmel und Erde, der Gegensatz von Mann und Frau, der Wechsel von Leben und Tod usw. Es sind Fragen, mit denen die menschliche Erfahrung zwar konfrontiert wird, die aber nicht gleichermaßen durch Erfahrung erklärt werden können. Es handelt sich demnach um „unentscheidbare Sequenzen“ (Lévi-Strauss 1975: 704). Der Mythos bezieht seinen Impuls daraus, elementare Oppositionen gleichzeitig durch Erzählung (auf der Oberfläche) und durch symbolische Operationen (auf der Tiefenebene) aufzulösen. Dazu setzt er auf Zeit als Lösungsschema: Die mythische Rede verbraucht Zeit schon schlichtweg dadurch, dass sie aus einer anfänglich statischen Unterscheidung eine dynamische Geschichte macht. So betrachtet, ist eine Mythologie nichts weiter als ein Ensemble in Bewegung geratener Gegensätze, die in unterschiedlichste Erfahrungsdimensionen (Codes) übersetzt werden. Am Ende dieses Prozesses scheint alles mit allem zusammenzuhängen. Doch wie phantasievoll dieser Übersetzungsprozess auch immer sein mag, die den Mythos motivierenden Grundgegensätze werden dadurch nicht aufgelöst, sondern nur verschoben. Genau genommen produziert der Mythos eine Lösung, indem er die *Illusion einer Lösung durch ein Dickicht von Unterscheidungen* erzeugt. Wenn man sich erst einmal, wie der Mythos, auf eine Erklärung unentscheidbarer Sequenzen einlässt, zieht dies unzählige Umwandlungen der Problemstellungen und mannigfache Auswechslungen der Protagonisten nach sich, durch die sich das Ausgangsproblem sukzessive verwandelt – bis sich dessen Spur schließlich ganz verwischt hat. Indem der Mythos einen unlösbaren Ausgangsgegensatz zu erklären versucht, strickt er ein ganzes Netzwerk von Beziehungen und verstrickt sich schließlich selbst darin. Daher hat die operative Ebene des Mythos bei Lévi-Strauss eine *symbolische Funktion* (Hénaff 2007: 14). Sie besteht in der Verknüpfung von Bereichen, „zwischen denen die Erfahrung keinerlei Verbindung vermuten ließ“ (Lévi-Strauss 1975: 771). Schon auf narrativer Ebene der Thematisierung bringt der Mythos Dinge, Eigenschaften und Ereignisse auf eine Weise zusammen, die aus heutiger Sicht als Konfusionen aufgefasst werden können. Indem im Mythos Menschen mit Pflanzen kommunizieren, die Tiere sich mit den Gestirnen paaren und diese wiederum eifersüchtig auf die Menschen sind, spielt sich alles auf nur einer einzigen Wirklichkeitsebene ab (Cassirer 2002). Das menschliche Welterleben ist im Mythos noch nicht in verschiedene Welten ausdifferenziert, die Trennung von Form und Inhalt noch nicht vollzogen, der Schritt von einem konkreten Vokabular zu abstrakten Begriffen noch nicht getan (Habermas 1997: 72 ff.). Stattdessen überzieht der Mythos im Medium der Sprache die Welt mit einem Netz intelligibler Operationen (Homologien, Symmetrien, Umkehrungen), die auf Wahrnehmungen aus einem jeweiligen ethnografischen Kontext zwar zurückgreifen, sich aber auf der Ebene des Mythos sukzessive verselbstständigen. Hier gibt es keine Referenzen mehr, dafür aber symbolische Werte, die mit anderen symbolischen Werten diesseits der erzählten Geschichte korrespondieren. Indem der Mythos in Bildern und nicht mit Begriffen operiert, gelingt es

ihm, zugleich sinnlich und abstrakt zu sein, Formen und Inhalte beliebig miteinander zu vertauschen und überraschende Ähnlichkeiten im Verschiedenen zu erkennen. Auf diese Weise ist er in der Lage, Verknüpfungen zwischen den entlegendsten semantischen und geografischen Gebieten herzustellen. Diese Eigenschaft des Mythos will Lévi-Strauss nicht für das archaische Denken allein reserviert wissen. Sie hat für ihn einen gewissen Aktualitätswert. Denn die symbolische Funktion, wie sie der Mythos exemplifiziert, gleicht der modernen Bastelei des Handwerkers (Lévi-Strauss 1973: 31 ff.), sie wird in alltäglichen Wahrnehmungen und Urteilen verwendet und nicht zuletzt in der Kunst zur Quelle von Kreativität (Wiseman 2007). Alle diese Bereiche leben davon, Beziehungen zwischen Dingen, Ereignissen und Eigenschaften herzustellen, die andererseits und andernorts (insbesondere in der Wissenschaft) schon deshalb auseinandergehalten werden, weil ihre wechselseitige Amalgamierung schneller Antworten produzierte als Fragen generierte. Der Mythos vereint diese beiden gegenläufigen Prozesse des Trennens und Verbindens, des Fragens und Antwortens auf anschauliche Weise. Gleichwohl ist er nur ein *Modell*, an dem die grundlegende Eigenschaft des menschlichen Geistes studiert werden kann, einerseits Gegensätze zu konstatieren, andererseits jedoch zwischen ihnen Beziehungen in Termini sinnlicher Qualitäten herzustellen. Lévi-Strauss (1975: 771) bezeichnet diesen Prozess als symbolische Tätigkeit: „Der menschliche Geist hält sich in einer stets virtuellen Spannung, er verfügt in jedem Augenblick über einen Vorrat an symbolischer Tätigkeit, um auf alle möglichen spekulativen oder praktischen Anforderungen reagieren zu können.“

Am Beispiel des Mythos versucht Lévi-Strauss damit eine Universalität zu demonstrieren, die über eine rein kulturelle Invariante (Frauentausch) bzw. die Konstanz von Wahrnehmungsdifferenzen im Sozialen (Totemismus) noch einen Schritt hinausgeht. So nämlich wie der Hirnforscher an der Materialität des Geistes, dem Gehirn, die Funktionsweise des menschlichen Denkens untersucht, so versucht der Analytiker der Mythen, auf der Ausdrucksseite des Denkens dessen innerste Zwänge zu erschließen. Denn „wenn man unbedingt meint, dass sie sich auf irgend etwas Äußeres beziehen, dann muss man sich der Organisation des Gehirns zuwenden“ (ebd.: 735). In der Diktion der soziologischen Systemtheorie formuliert: Für Lévi-Strauss steht in der Mythenanalyse nicht mehr das Verhältnis von psychischen und sozialen Systemen zur Diskussion, sondern die Beziehung von psychischen und organischen Systemen. Nicht die Natur der Gesellschaft, sondern die Natur des neurobiologischen Systems wird daher von der Mythenanalyse ins Visier genommen. Nunmehr interessiert nicht mehr der Überbau des Mentalen, die Gesellschaft, sondern dessen Unterbau, das Gehirn. Die Wahrnehmung von Differenzen in der natürlichen Umwelt, die von sozialen Klassifikationssystemen gesellschaftlich ausgenutzt werden, hat zwar ihren Grund in psychischen Systemen, aber diese reagieren Lévi-Strauss zufolge selbst wiederum nur auf die immanente Verfasstheit des menschlichen Gehirns. Zwar obliegt die inhaltliche Besetzung der Wahrnehmung dem psychischen System und die soziale Resonanz dieser Wahrnehmung wiederum der Gesellschaft, von erster bis in letzter Instanz jedoch macht sich darin bei Lévi-Strauss die Organisation des menschlichen Gehirns geltend. Mythen sind für ihn daher das Studienobjekt, mit dem die strukturelle Anthropologie ihrem Ziel am nächsten zu kommen glaubt. Im Vergleich zu seinen Verwandtschafts- und Klassifikationsstudien müssen Lévi-Strauss aber nicht nur die Ergebnisse der Mythenanalyse in der

Auffassung bestärken, in den süd- und nordamerikanischen Mythen eine *Hirnforschung im Gewande der Kulturanthropologie* zu betreiben. Insbesondere die Hirnforschung ist jene Wissenschaft, mit der Lévi-Strauss ein „Heimweh nach dem Ursprung“ (Derri-da 1976: 440) verbindet. In dem Maße nämlich, wie Lévi-Strauss bemerkt, dass sein schon im ethnologischen Gegenstandsbereich selbst eingeschriebenes Sehnsuchtsmotiv – *Saudade* (Wachtel 2004) – mit herkömmlichen Mitteln nicht mehr befriedigt werden kann, führt ihn diese Einsicht dazu, die vorläufig letzte Ursache für die Strukturalität von Verwandtschaftsbeziehungen, Klassifikationssystemen und mythischen Transformationsnetzwerken im menschlichen Gehirn selbst zu suchen.

4. Emergenz oder Reduktion?

Wie verhält sich nun der programmatische Naturalismus bei Lévi-Strauss zu dessen Durchführung auf der Ebene seiner gewählten Untersuchungsfelder? Es scheint, dass sich diese vor allem deswegen in eine naturalistische Reduktionsstrategie einpassen, weil ihre implizite Gesamtarchitektur eine Methode erkennen lässt, derer sich auch die Naturwissenschaften bedienen, um ontologische Reduktionen vorzunehmen (Falkenburg 2006: 61 ff.). Dieses Verfahren besteht in zwei Schritten: Erstens wird ein erklärungsbedürftiges System so in seine Mikrostruktur zerlegt, dass die Komponenten eines Systems und deren Beziehungen deutlich(er) hervortreten. In einem zweiten Schritt wird dann ein theoretisches Modell entworfen, mittels dessen erklärt werden soll, wie von der Mikrostruktur her sich die Systemeigenschaften verstehen lassen. Der erste Schritt ist derjenige der Analyse (top-down), der zweite derjenige der Synthese (bottom-up). Eine ontologische Reduktion gilt dann als erfolgreich, „wenn die Ergebnisse der Top-down-Strategie mit dem Ausgangspunkt der Bottom-up-Strategie zusammenfallen, und umgekehrt“ (ebd.: 62). Sieht man sich vor diesem Hintergrund das implizite System der strukturalen Anthropologie an, ergibt sich eine augenscheinliche Parallele. Denn sowohl die von Lévi-Strauss mit Rousseau ausgegebene *Maxime* auf programmatischer Ebene als auch die Relationierung der von ihm gewählten Untersuchungsfelder zeigen die geforderte Gegenläufigkeit von Analyse und Synthese auf: Durch ein Verfahren *top-down* versucht Lévi-Strauss zunächst, die jeweiligen Invarianten von Konstitutionsstufen zu erfassen. Die methodische Anweisung ist dabei, von einem gegebenen Bezugssystem eine Stufe abwärts zu steigen („Gesellschaft der Natur“), um von dort aus die Invariante („Natur der Gesellschaft“) der Ausgangsebene in den Blick zu bekommen. Auf diese Weise erschließt sich die Reziprozität kultureller Heiratsregeln, *indem* ein Ethnologe segmentäre Differenzierungsformen (Stämme, Clans etc.) der Gesellschaft untersucht – und so zum Soziologen wird. Die Eigenart der sozialen Differenzierung wiederum (Selbstsymbolisierungen durch Totems) soll *dadurch* deutlich werden, dass sich der Ethnologe in die Einstellung eines kognitiven Psychologen versetzt und sich so buchstäblich vor Augen führt, inwiefern archaische Gesellschaften wahrnehmbare Unterschiede in ihrer natürlichen Umwelt für soziale Distinktionszwecke ausnutzen. Schließlich soll sich auch noch die analoge Struktur der Wahrnehmung selbst, wie sie für Lévi-Strauss am reinsten in den Mythen zum Ausdruck kommt, *vermittels* des hypothetischen Standpunkts des Neurobiologen erschließen lassen.

Umgekehrt dazu verhalten sich nun die ontologischen Konstitutionsstufen. Sie ergeben sich über ein Verfahren *bottom-up*. Die Organisation des neurobiologischen Systems besteht in einer autonomen Codierung der neuronalen Erregungszustände des Gehirns, durch die Assoziationen und Dissoziationen bestimmter Hirnareale zustande kommen. Das zerebrale System selbstorganisierter Unterscheidungen macht sich in der Folge auf allen höherstufigen Ebenen iterativ geltend: *Zunächst* in der Wahrnehmung des menschlichen Geistes, der seine natürliche Umwelt als eine Ordnung zoologischer, botanischer, meteorologischer und astronomischer Differenzen beobachtet, *dann* in den internen Prozessen sozialer Differenzierungen der Gesellschaft, in denen die Resultate kognitiver Wahrnehmungen als Modelle für Selbstsymbolisierungen benutzt werden, und *schließlich* in der Kultur, bei der die sozialen Differenzen von Clans, Stämmen und Phratrien zur Voraussetzung dafür werden, dass durch die Tabuisierung bestimmter Sozialkontakte und das damit einhergehende Exogamiegebot die träge Sozialorganisation der Gesellschaft dynamisiert wird (vgl. Abbildung).

Für eine Sozialtheorie lässt sich aus dem *System* der theoretischen Anthropologie folgender Schluss ziehen: Da die Konstitutionsproblematik des Sozialen („Was macht

Abbildung: Das System der theoretischen Anthropologie von Lévi-Strauss

	Konstitutionsstufe	Invariante	Disziplin
Verwandtschaft	Kultur	Reziprozität	Ethnologie
	Gesellschaft	Distinktion	Soziologie
Totemismus	Geist	Analogie	Psychologie
	Gehirn	Assoziation	Neurobiologie

das Soziale zum Sozialen?“) unweigerlich zu ontologischen Antworten der Form „Es gibt x“ (z. B. soziale Tatsachen, soziale Systeme, kollektives Handeln) nötigt, diese Antworten aber wiederum nur in spezifischer Differenz zu benachbarten Regionalontologien gegeben werden können (z. B. „Was unterscheidet eine soziale Tatsache von einem intentionalen Zustand oder einem Kultureffekt?“), kommen Sozialtheorien nicht daran vorbei, zumindest Minimalontologien ihrer Nachbarwissenschaften zu skizzieren. Dass dies eine durchaus lohnenswerte Aufgabe ist, zeigt das Beispiel der strukturalen Anthropologie. Denn nur dann, wenn mitbedacht wird, dass den zentrifugalen Kräften innerhalb einer Gesellschaft – für die „Distinktion“ nur der Terminus einer Sozialorganisation ist, die differenzielle Abstände realisiert – zentripetale Kräfte auf anderen Konstitutionsstufen der Wirklichkeit entgegenstehen, lässt sich begreifen, inwiefern die

gesellschaftliche Ordnung eine Größe ist, die von kulturellen Regeln und Wahrnehmungseigenschaften abhängig ist. Das kognitive Prinzip der Analogie und das kulturelle Faktum des (Frauen)Tauschs sorgen dafür, dass das „vinculum sociale“ nicht zerreißt. Obwohl die Struktureigenschaften der Kultur und des menschlichen Geistes selbst auf Differenzen beruhen, beschreiben sie gleichwohl jene beiden Kräfte, die die sozialen Ungleichheiten einhegen.

Lässt sich aber aus dem Gesamtsystem der theoretischen Anthropologie bei Lévi-Strauss außerdem ableiten, dass man die Kultur auf das Gehirn reduzieren kann? Sicher nicht. Die Abbildung zeigt nur, auf welche Weise in der strukturalen Anthropologie ein metaphysisches Ausgangsproblem („Die Natur der Gesellschaft“ als Frage nach deren Invariante) mit einer ontologischen Frage („Die Gesellschaft der Natur“ als Frage nach den jeweiligen Konstitutionsstufen der Wirklichkeit) verknüpft wird. Als Forschungsprogramm hat sie sich augenscheinlich einer ontologischen Reduktion verschrieben, auf der Ebene ihrer praktischen Durchführung jedoch ist sie nur bis zu einem impliziten Klassifikationssystem von Natur (alias Gehirn) und Kultur (alias Heiratssysteme) gekommen. Denn als ontologisch reduziert gilt eine Systemeigenschaft erst dann, wenn erfolgreich nachgewiesen wurde, dass sie sich vollständig und lückenlos aus der Mikrostruktur eines Systems ergibt. Davon aber kann bei Lévi-Strauss keine Rede sein. Denn *wie* es vom Gehirn zum Geist und vom Geist zur Gesellschaft und Kultur kommt, bleibt rätselhaft. An die Stelle von Erklärung rückt bei Lévi-Strauss demnach eine metaphysische Klassifikation – ganz so wie in Emergenztheorien. Diese „geben Antworten auf metaphysische Fragen, auf Fragen über die Natur von Eigenschaften, Zuständen und Ereignissen“ (Stephan 2005: 137).

Papineau (1998) sowie Block und Stalnaker (1999) haben nun allerdings eingewandt, dass es zur Aufrechterhaltung einer naturalistischen (i.e. physikalistischen) Position *nicht* notwendig ist, damit Ansprüche auf eine reduktive Erklärbarkeit von Systemeigenschaften zu verbinden. Stattdessen sei ein Naturalist nur darauf festgelegt, die *Identität* von Eigenschaften zwischen der Mikro- und Makrostruktur eines Systems zu behaupten. Da eine Eigenschaftsidentität keiner Erklärung bedarf – sie liegt entweder vor oder nicht – sei es demnach unerheblich, ob man tatsächlich verstehe, *wie* die Mikroeigenschaften (z. B. des Gehirns) die Makroeigenschaften (z. B. des Geistes) eines Systems hervorbringen. Anstelle dessen rückt nach Ansicht dieser Autoren die Frage in den Vordergrund, wie sich die Eigenschaftsidentität auf der Mikro- und Makroebene eines Systems identifizieren lässt. Bei der Beantwortung dieser Frage spielt es keine Rolle, ob eine Eigenschaft emergent ist oder nicht. Im Gegenteil: „Emergente Eigenschaften können mit physischen Eigenschaften identisch sein“ (Beckermann 2001: 240).

Diese Entkopplung von einer eingespielten Opposition erlaubt es, zum romantisch motivierten Naturalismus bei Lévi-Strauss zurückzukehren. Denn entgegen des ersten Anscheins geht es der strukturalen Anthropologie darum, wie sich unter den *Bedingungen emergenter Stufen der Wirklichkeit* ein naturalistisches Forschungsprogramm ontologisch aufrechterhalten und methodologisch durchführen lässt. Wenn man es demnach mit Phänomenen zu tun hat, „die sich aufgrund ihrer Komplexität nicht auf Phänomene einer niedrigeren Stufe reduzieren lassen, dann können wir uns ihnen nur dadurch nähern, dass wir ihre Beziehungen betrachten, in denen sie zueinander stehen, das heißt dadurch, dass wir zu verstehen suchen, wie ihr Ausgangssystem beschaffen

ist“ (Lévi-Strauss 1996: 19). In methodologischer Hinsicht haben Forscher vor allem solche Probleme zu lokalisieren, die sich auf verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit gleichermaßen stellen. Aus diesem Grund kann Lévi-Strauss behaupten, dass es ihm völlig fern läge, „die Kultur auf die Natur reduzieren zu wollen“, obwohl „es sich bei dem, was wir auf der Ebene der Kultur beobachten, *formal* (keineswegs substantiell) um die gleichen Phänomene“ handelt (ebd.: 22f., kursiv i. O.). Bezieht man diesen *methodologischen Dualismus* auf das implizite System der strukturalen Anthropologie selbst und definiert die invariante Eigenschaft eines Ausgangssystems als eine konstante Relation von Elementen, die die Mikrostruktur (e_1, \dots, e_n ; R) eines Systems S einer Existenzstufe E ausmacht, dann handelt es sich nacheinander um die *Konjunktion* von Neuronen (Gehirn), die *Äquivalenz* von Wahrnehmungsgegenständen (Geist), die *Disjunktion* sozialer Gruppen (Gesellschaft) und die *Inversion* von Männern und Frauen (Kultur). Um aber nicht nur bei einer Beschreibung der Struktureigenschaften einzelner „Ausgangssysteme“ stehen zu bleiben, sondern sie auch untereinander als isomorph auszuweisen, bedarf es eines nochmals generalisierenden Zwischenschrittes. Als aussichtsreichster Kandidat für eine solche Übersetzung zwischen den Existenzstufen dient Lévi-Strauss das Prinzip der Binarität. Es sei „ein Schlüssel, der es ermöglicht, eine Aussage aus einer Sprache in eine andere zu übertragen oder vielmehr in zwei Aussagen gemeinsame Elemente zu finden, auf einer Stufe, auf der sie füreinander Sinn annehmen“ (Lévi-Strauss 1980: 187). Auf eine solche Weise lassen sich die Invarianten der verschiedenen Konstitutionsstufen als Spielarten eines einzigen Prinzips deuten. Die Reformulierung von Inversionen (x^{-1}), Disjunktionen ($-x$) und Konjunktionen ($+x$) in einer binären Logik bereitet dabei weitaus weniger Schwierigkeiten als die Neigung des menschlichen Geistes zur Analogiebildung. Da sich aber auch diese Eigenschaft noch als „Äquivalenz signifikanter Kontraste“ (Lévi-Strauss 1973, 112) übersetzen lässt, vermeint Lévi-Strauss im Binaritätsprinzip mehr als nur ein methodisches Mittel sehen zu können. Er attestiert ihm auch eine „objektive Existenz“ (Lévi-Strauss 1980: 187). Ihm zufolge nehmen wir die Welt nicht etwa deswegen binär wahr, weil wir uns dazu methodisch entschließen könnten, sondern weil wir organisch dazu genötigt werden. „Die Physiologen und die Anatomen haben uns diesbezüglich hochinteressante Dinge zu sagen. Sie zeigen uns, dass das Gehirn – nicht ausschließlich, aber zum großen Teil – wie eine binäre Maschine funktioniert, sie zeigen uns, dass schon die Verschlüsselung auf der Stufe der Empfindungen eine binäre Verschlüsselung ist und dass wir daher, wenn wir den Binarismus anwenden, vielleicht an dem Punkt angelangt sind, wo der Kontakt am besten zwischen den Grundlagen des Denkens und der Empfindungen und deren Anwendungen hergestellt werden kann“ (ebd.: 187). Weil sich die strukturellen Eigenschaften der außermenschlichen Natur nicht von den Kodifizierungen unterscheiden, mit Hilfe derer das menschliche Nervensystem diese Eigenschaften entschlüsselt, vollzieht „der Geist beim Versuch der Erkenntnis Operationen, die sich ihrem Wesen nach nicht von denen unterscheiden, wie sie sich von Anbeginn der Zeiten in der Welt abspielen“ (Lévi-Strauss 1985: 184). In dieser von Lévi-Strauss formulierten „physikalistischen Theorie des Wissens“ (Descola 2004: 298) bleibt der binäre Schematismus zwar ontologisch neutral, das heißt er ist auf keine bestimmte Entität festgelegt, gleichwohl oktroyiert er nicht nur der geistigen, sondern auch der gesellschaftlichen und kulturellen Tätigkeit die Bildung elementarer Gegensätze auf.

Das Oppositionsprinzip wird bei Lévi-Strauss zum Inbegriff für eine maximale Diskontinuität zwischen Elementen, ohne die dem strukturalistischen Axiom zufolge kein Sinn produziert werden kann: „Und in welchem Bereich es auch sei: ein Bedeutungssystem lässt sich nur auf der Basis diskreter Quantitäten errichten“ (Lévi-Strauss 1971: 77). Unter diesen Vorzeichen liegt es nahe, dass sich als Gegenstück menschlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Unbehagens an Diskontinuitäten eine Vorstellung der Natur entwickelt hat, in der sich alle Unterscheidungen verwischen und die eben darum zum Sinnbild des differenzlosen Urzustandes werden konnte – einem Zustand, dem die romantische Sehnsucht gilt. Es überrascht demnach nicht, dass es insbesondere (südamerikanische) Mythen sind, die Lévi-Strauss zufolge Zeugnis von der These ablegen, „dass die großen Intervalle, die in der Kultur unabdingbar sind, damit sie existieren kann, und in der Natur unabdingbar sind, damit sie für den Menschen begreifbar wird, nur aus der Selbsterstörung eines ursprünglichen Kontinuums herrühren können“ (ebd.: 362). Als intellektuelle Meditationen über den Unterschied von Natur und Kultur haben bereits die Mythen Verfahren entwickelt, die mit den Mitteln einer konkretistischen Logik manche modernen Kontroversen um Emergenz und Reduktion vorwegnehmen. Indem sie beispielsweise dem Rohen das Gekochte gegenüberstellen, den Honig mit dem Tabak kontrastieren und den nackten Menschen vom bekleideten unterscheiden, zeigen sie, „dass der Übergang von der Natur zur Kultur im Eingeborenenendenken dem Übergang vom Kontinuierlichen zum Diskontinuierlichen entspricht“ (ebd.: 361). Andererseits haben die Mythen aber auch Techniken ausgebildet, die genau in die entgegengesetzte Richtung weisen, nämlich dorthin, „wo sich der Übergang von der Natur zur Kultur ohne oder fast ohne Auflösung der Kontinuität vollzieht“ (ebd.). So zeigt beispielsweise das Curare-Gift nicht nur, *dass* ein Naturmittel für kulturelle Zwecke eingesetzt werden kann, ohne erst eigens dafür hergestellt werden zu müssen, sondern zugleich auch, *wie* durch dessen Gebrauch bei der Jagd die Opposition von Natur und Kultur auf praktische Weise einander angenähert wird. Diese Verwendung bleibt nach Ansicht von Lévi-Strauss nicht ohne intellektuelle Folgen im Vorstellungshaushalt der Indianer: „Sagen wir: im Begriff, den die Eingeborenen sich vom Gift pflanzlicher Herkunft machen, ist der Abstand zwischen Natur und Kultur, der immer und überall existiert, auf ein Minimum reduziert“ (ebd.). Besonders augenfällig ist ein anderes Beispiel, das Lévi-Strauss im mythischen Denken der Ureinwohner Südamerikas analysiert hat: der Regenbogen. Dieser erzeugt bei einem Betrachter den Eindruck eines natürlichen Kontinuums der Farben. Allerdings stehen hinter dem vermeintlich fließenden Farbübergängen immer noch mikroskopisch kleine Differenzen, die eben darum, weil es sich um Differenzen handelt, eine natürliche Kunst des Übergangs produzieren. Über die Farbe (gr. *chroma*) lässt sich das visuelle Beispiel für Lévi-Strauss in den akustischen Bereich transponieren und zugleich mit den schönen Künsten verknüpfen. Denn wie die kategoriale der graduellen Wahrnehmung eines Bildes entgegensteht, so verhält sich nach Ansicht von Lévi-Strauss in der Musik die Diatonik zum Chromatismus: Beide Male wird ein großes Intervall durch kleinere Intervalle vermindert. Und beide Male erscheint es nicht nur so, als ob diskrete Abstände verstetigt und Diskontinuitäten in Kontinuitäten überführt würden, die Verkleinerung von Abständen bleibt auch nicht ohne Auswirkungen auf die Empfindungen eines Rezipienten. Beim Regenbogen ist dies für jedermann offensichtlich, für die Musik ruft Lévi-Strauss abermals Rousseau als analytischen Gewährsmann

auf: „Die chromatische Gattung kann wunderbar den Schmerz und die Trauer ausdrücken; ihre verstärkten ansteigenden Töne zerreißen die Seele. Nicht weniger energisch ist sie beim Abstieg“ (Rousseau in ebd.: 363). Lévi-Strauss' Zustimmung findet auch die Charakterisierung, die Émile Littré in seinem *Dictionnaire de la langue française* gegeben hat: „In der Unterhaltung bedeutet der Chromatismus das Chromatische, den sehnsüchtigen, weichen, klagenden Teil“ (in ebd.: 363).

Wenn man nun die jeder Stimmung scheinbar abholde, ganz und gar versachlichte Debatte um Emergenz und Reduktion erstens als Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität zwischen verschiedenen Existenzstufen der Wirklichkeit versteht und zweitens die Opposition von Natur und Kultur als das größte Intervall auffasst, über das menschliche Selbstdefinitionen traditionell zustande kommen, dann lassen sich Kulturalisten als Diatoniker, Naturalisten hingegen als Chromatiker verstehen: Jene arbeiten mit großen, diese mit kleinen Intervallen. Und es ist die letztere Lösung, die sich aus dem impliziten System der strukturalen Anthropologie ergibt, und zwar ungeachtet der Tatsache, dass Lévi-Strauss in seinen Arbeiten vordergründig das große Intervall von Natur und Kultur beschäftigt. Nur dann nämlich, wenn man dessen Verwandtschaftsforschung isoliert betrachtet, sieht es so aus, als ob das Inzesttabu die Nahtstelle zwischen Natur und Kultur ist. Aus dem Gesamtarrangement der Untersuchungsfelder in der strukturalen Anthropologie geht jedoch hervor, dass es sich dabei um ein kleines Intervall handeln muss, welches das Verhältnis von kulturellen Regeln und sozialer Organisation betrifft. Ebenso verhält es sich bei den anderen Intervallen: Sieht man isoliert auf die Analysen indigener Klassifikationen, so erscheint es zunächst so, als ob im Totemismus eine Abhängigkeitsbeziehung der Gesellschaft von der Natur zum Ausdruck kommt, tatsächlich aber geht es um das Verhältnis einer distinkten Sozialorganisation einerseits und dem analogisierenden menschlichen Geist andererseits. Und so auch mit den Mythen: Hier sieht es zunächst so aus, als ob diese Erzählungen mit kosmologischer Reichweite sind, tatsächlich jedoch geht es dabei um das Verhältnis von analogisierendem Geist und assoziierendem Gehirn. Man muss daher „Verwandtschaft“, „Totemismus“ und „Mythen“ in der obigen Abbildung als Bezeichnungen für kleine Intervalle verstehen, die in der Forschungspraxis eines programmatischen Naturalisten – gewissermaßen als Halbtonschritte – zwischen den großen Intervallen des Kulturalismus eingezogen werden und die deshalb den Eindruck einer Kontinuität erzeugen.

Wenn Lévi-Strauss allerdings recht hat und „Opposition“ eine Eigenschaft der Welt und nicht nur des menschlichen Denkens ist, dann macht die Unterscheidung von kulturalistischer Diatonik und naturalistischem Chromatismus keinen Unterschied in der ontologischen Verfassung der Welt, sondern nimmt deren differenzielle Verfassung bereits in Anspruch. Der größte Unterschied zwischen Kulturalisten und Naturalisten scheint deswegen im Bereich der Empfindungen zu liegen. Wie beim mythischen Pflanzengift, so ist im Begriff, den sich (Natur)Wissenschaftler vom Gehirn machen, der Abstand zwischen Natur und Kultur auf ein Minimum reduziert. Dieser Eindruck, der ein kognitiver ist, reicht ganz offenkundig aus, um jene Einstellung zu produzieren, die romantischen Naturalisten eigentümlich ist, die den Kulturalisten jedoch abgeht: „Die fühlen alle mit dem Gehirn“ (Mascha Kaléko).

Literatur

- Bachmann-Medick, Doris (2006): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek: Rowohlt.
- Beckermann, Ansgar (2001): *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Block, Ned/Stalnaker, Robert (1999): *Conceptual Analysis, Dualism, and the Explanatory Gap*. In: *The Philosophical Review* 108, 1–46.
- Cassirer, Ernst (2002): *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 2: Das mythische Denken*. Hamburg: Meiner.
- Derrida, Jacques (1976): *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Descola, Phillipe (1992): *Society of Nature and the Nature of Society*. In: Adam Kuper (Hrsg.), *Conceptualizing Society*. London: Routledge, S. 107–126.
- Descola, Phillipe (2004): *Les deux natures de Lévi-Strauss*. In: Michel Izard (Hrsg.), *Claude Lévi-Strauss*. Paris: L’Herne, S. 296–305.
- Durkheim, Émile (1994): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Falkenburg, Brigitte (2006): *Was heißt es, determiniert zu sein? Grenzen der naturwissenschaftlichen Erklärung*. In: Dieter Sturma (Hrsg.), *Philosophie und Neurowissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 43–74.
- Gehlen, Arnold (1966): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt a. M./Bonn: Athenäum.
- Habermas, Jürgen (1989): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1997): *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hénaff, Marcel (1998): *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology*. Minneapolis: University Press.
- Hénaff, Marcel (2008): *Lévi-Strauss and the Question of Symbolism*. In: Boris Wiseman (Hrsg.), *Cambridge Companion to Lévi-Strauss*. Cambridge: University Press (i. E.).
- Honneth, Axel (1999): *Die zerissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Illies, Christian (2006): *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jakobson, Roman (1992): *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Janich, Peter (2000): *Szientismus und Naturalismus. Irrwege der Naturwissenschaften als philosophisches Programm?* In: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hrsg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 289–309.
- Koppelberg, Dirk (2000): *Was ist Naturalismus in der gegenwärtigen Philosophie?* In: Geert Keil/Herbert Schnädelbach (Hrsg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 68–91.
- Lepenes, Wolf (1998): *Melancholie und Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1965): *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1971): *Das Rohe und das Gekochte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1972): *Vom Honig zur Asche*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1973): *Das wilde Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1975): *Der nackte Mensch*, 2 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1976): *Der Ursprung der Tischsitten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Lévi-Strauss, Claude (1978): *Traurige Tropen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1985): *Der Blick aus der Ferne*. München: Fink.
- Lévi-Strauss, Claude (1987): *Die eifersüchtige Töpferin*. Nördlingen: Greno.
- Lévi-Strauss, Claude (1992): *Strukturelle Anthropologie II*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1993): *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1996): *Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Lévi-Strauss*. Herausgegeben von Adelbert Reif. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude/Didier Eribon (1989): *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lindemann, Gesa (2006): *Die Emergenzfunktion und die konstitutive Funktion des Dritten. Perspektiven einer kritisch-systematischen Theorieentwicklung*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 35, S. 82–101.
- Luhmann, Niklas (1987): *Soziale Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Markowitsch, Hans J. (2004): *Warum wir keinen freien Willen haben. Der sogenannte freie Wille aus Sicht der Hirnforschung*. In: *Psychologische Rundschau* 55, S. 163–168.
- Mauss, Marcel (2001): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mayntz, Renate (2006): *Einladung zum Schattenboxen. Die Soziologie und die moderne Biologie*. MPIfG-Discussion Paper 06/7.
- Melle, Ullrich (2007): *Neoprimitivistische Anthropologie als Antwort auf die Zivilisationskrise*. Unveröff. Manuskript, Leuven.
- Oppitz, Michael (1993): *Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Papineau, David (1998): *Mind the Gap*. In: James E. Tomberlin (Hrsg.), *Philosophical Perspectives 12. Language, Mind, and Ontology*. Boston/Oxford: Blackwell Publishers, S. 373–388.
- Rawls, John (1998): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas (2000): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist: Velbrück.
- Ritter, Hanns Henning (1970): *Claude Lévi-Strauss als Leser Rousseaus. Exkurse zu einer Quelle ethnologischer Reflexion*. In: Hanns-Henning Ritter/Wolfgang Lepenies (Hrsg.), *Orte des Wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 113–159.
- Roth, Gerhard (2003): *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rousseau, Jean-Jacques (1989): *Essay über den Ursprung der Sprachen*. In: ders., *Musik und Sprache. Ausgewählte Schriften*. Leipzig: Reclam.
- Rousseau, Jean-Jacques (2001): *Diskurs über die Ungleichheit. Kritische Ausgabe des integralen Textes*. Herausgegeben und übersetzt von Heinrich Meier. Paderborn: UTB.
- Sawyer, Keith R. (2005): *Social Emergence. Societies as Complex Systems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, Wolf (2002): *Der Beobachter im Gehirn*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Singer, Wolf (2003): *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Stephan, Achim (2005): *Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation*. Paderborn: Mentis.
- Trubetzkoy, Nikolaus S. (1989): *Grundzüge der Phonologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wachtel, Nathan (2004): *Saudade. De la sensibilité lévi-straussienne*. In: Michel Izard (Hrsg.), *Claude Lévi-Strauss*. Paris: L'Herne, S. 442–455.

Wiseman, Boris (2007): *Levi-Strauss, Anthropology and Aesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Michael Kauppert

Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für allgemeine und theoretische Soziologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Forschungsschwerpunkte: Strukturelle Anthropologie, Sozialtheorie, Kulturosoziologie, Biografieforschung. Ausgewählte Veröffentlichungen: (mit D. Funcke) (Hrsg.): *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, 2008 (i.E.); (mit M. Corsten): *Wir-Sinn und fokussierte Motive. Zur biographischen Genese bürgerschaftlichen Engagements*. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 2007; *Der Rechtsfall als Fall des Rechts. Die verkehrte Welt der Gerechtigkeit in Kleists Michael Kohlhaas*. In: *Sozialer Sinn. Zeitschrift für hermeneutische Sozialforschung*, 2005.