

# 6 Gesellschaften-gegen-den-Staat anstelle von Gesellschaften-ohne-Staat

(Pierre Clastres)

Pierre Clastres (1934–1977) ist studierter Philosoph. Sein Fürsprecher ist Étienne de La Boétie mit dessen Frage der politischen Philosophie, warum die Vielen dem Einen gehorchen.<sup>1</sup> Zugleich ist er tief beeinflusst von Lévi-Strauss und Alfred Métraux, wegen denen er in den 1950ern zur Anthropologie wechselt. Ab 1962 entfaltet er seine Philosophie des indianischen Häuptlingstums – die These einer nicht-koerzitiven, nicht-zwingenden Form der Macht. 1963–1974 verbringt er mehrere Jahre in Südamerika, bei den Guayaki,<sup>2</sup> Guarani,<sup>3</sup> Chulupi<sup>4</sup> und Yanomami in Paraguay und Brasilien. Er ist Forscher am CRNS im *Laboratoire d'anthropologie sociale*, das er im Streit mit Lévi-Strauss verlässt; sowie *directeur d'études* an der EPHE. Pierre Clastres verstirbt mit 43 Jahren bei einem Autounfall. Seinen Ruf als Kopernikus der politischen Anthropologie (und, in geneigten Kreisen, als Anarchist<sup>5</sup>) begründet 1974 die Anthologie bereits zuvor erschienener Texte unter dem Titel *La Société contre L'État. Recherches d'anthropologie politique*.<sup>6</sup> Mit ihr wird das Feld der politischen Anthropologie neu besetzt, eine Umformung, die Georges Balandier 1967 vorbereitet hatte.<sup>7</sup> Das »rasante Denken« von Pierre Clastres habe, so Marcel Gauchet, den Marxismus und über ihn hinaus jedes Entwicklungs- und Fortschrittsdenken »un-

1 P. Clastres, Liberté, malencontre, innommable (Postface), in: É. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris 1976 (dt.: Freiheit – Fatalität – Namenlos, in: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* 8, Berlin 1981, 85–99).

2 P. Clastres, *Chronik der Guayaki, die sich selbst Aché nennen, nomadische Jäger in Paraguay* (1972), München 1984 (es handelt sich um die Überarbeitung seiner thèse von 1959).

3 P. Clastres, *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Paris 1974.

4 P. Clastres, *Mythologie des indiens Chulupi*, Louvain 1992.

5 V. a. hierzulande hat man ihn so verstanden, nicht zuletzt dank des dt. Titels: *Staatsfeinde* anstelle von *Gesellschaft-gegen-den-Staat*, sowie dank der Übersetzungen in den Bänden von *Unter dem Pflaster liegt der Strand*.

6 P. Clastres, *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976.

7 Auch Balandier hält die Rede von »ahistorischen« Gesellschaften für falsch; ebenso wie die »aus der Ferne auferlegte Entpolitisierung« derjenigen Gesellschaften, die angeblich in Unveränderlichkeit und in Gegenseitigkeit verharren. Damit avancierte er vor Clastres zum Klassiker der politischen Anthropologie, mit dem er sich einig weiß, und mit dem sich der Begriff

gültig« gemacht.<sup>8</sup> Posthum sind weitere Arbeiten über die gegenstaatlichen Gesellschaften erschienen, in denen die Unterscheidung zentrifugaler und zentripetaler Gesellschaften auftaucht.<sup>9</sup> Clastres arbeitet eng mit Cornelius Castoriadis, Claude Lefort (mit dem er 1977 die Zeitschrift *Libre. Politique – anthropologie – philosophie* gründet), Deleuze und Guattari<sup>10</sup> sowie Gauchet<sup>11</sup> zusammen. Die politische Theorie aller dieser Denker weist grundlegende Gemeinsamkeiten auf, und Deleuze und Guattari, Gauchet und nicht zuletzt Claude Lefort knüpfen dabei auch ganz explizit an Clastres an.<sup>12</sup>

der politischen Anthropologie sodann verband (G. Balandier, *Politische Anthropologie* (1967), München 1976, 52). Gegen Marxismus, Strukturalismus und Strukturfunktionalismus will Balandier die ständigen Eruptionen, die *Bewegungen* am Grund des Sozialen beschreiben: in den alltäglichen Aktivitäten. Er spricht von einer ›dynamistischen Anthropologie‹, für die sich Strukturen nur abhängig von ihren immanrenten Dynamiken betrachten lassen. Balandier, Schüler von Gurvitch, nennt seine Bezugssautoren selten, bis auf Mauss. Siehe G. Balandier, *Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale*, in: *Cahiers Internationaux de Sociologie* 30 (1961), 23–34, ders., *Sociologie dynamique et histoire à partir de faits africains*, in: *Cahiers internationaux de sociologie* 34 (1963), 3–11.

8 M. Gauchet, Introduction: Les figures du politique, in: Ders., *La condition politique*, Paris 2005, 9–44, 11f.

9 V.a. Clastres, Archäologie der Gewalt. Der Krieg in primitiven Gesellschaften (1977), in: Ders., *Archäologie der Gewalt*, Zürich 2008, 33–82.

10 Die Inspiration ist gegenseitig. Vgl. Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus* (1972), Frankfurt/M. 1977; *Tausend Plateaus*, 568ff.; sowie P. Clastres, *Les Marxistes et leur anthropologie*, in: *Recherches d'anthropologie politique*, in: *Libre*, 3 (1978), 157–170, 162. Zur Herkunft der Begriffe organloser Körper und Rizom B. Glowczewski, Guattari et l'anthropologie: aborigènes et territoires existentiels, in: *Multitudes* 34 (2008), 84–94: »Die Begeisterung von Guattari für die totemistischen Wege und den Gebrauch der Träume .... wurde ausgelöst durch die Tatsache, dass das Verwandtschaftssystem ... Strategien zu nutzen scheint, um Strukturen der zentralisierten Herrschaft zu vermeiden – ein Echo wiederum auf ›société contre l'État‹. Die ›Kriegsmaschine‹ antwortet auf Clastres' *machine prophétique*; der wiederum die ›Staatsmaschine‹ übernimmt (s.u. und G. Sibertin-Blanc, *État et généalogie de la guerre: l'hypothèse de la machine de guerre de Gilles Deleuze et Félix Guattari*, in: *Astérion* n°3, 2005, 277–299).

11 Die Gesellschaft verdankt sich einer ›Schuld des Sinns‹, sie gründet sich immer woanders her, sie muss sich abhängig von einem »Außen und Anderem denken, um sich überhaupt zu denken« (den Ahnen, Gott): M. Gauchet, *La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive* (1977), in: Ders., *La condition politique*, Paris 2005, 45–90, 73.

12 Lefort hat ihm zwei Hommages gewidmet: Pierre Clastres, in: *Libre* 4 (1978), 50–54; ders., *L'œuvre de Clastres*, in: M. Abensour (Hg.), *L'esprit des lois sau-*

Das Werk ist so originell wie umstritten,<sup>13</sup> umstritten wegen der Polemik gegenüber der bisherigen (strukturalistischen, naturalistischen oder ökologischen und vor allem der marxistischen) Ethnologie; umstritten auch wegen seiner strukturalen Arbeitsweise, die aus Sicht vieler Ethnologen unzulässige Verallgemeinerungen und damit Verzerrungen der Singularität der jeweiligen Ethnie vornimmt. Der Status dieses Werkes ist also ebenso »paradox« wie bei Lévi-Strauss. Beginnt dieser seine Analysen 1936 bei den Bororo, bei denen Lévi-Strauss sein theoretisches Kerngerüst gewinnt (Reziprozität, dualistische Organisation und ›kalte‹ Gesellschaft), dann aber kaum mehr speziell von diesen Indianern spricht – so gilt Clastres zwar auch als verdienstvoller »archetypischer Amerikanist«, der er bislang unerforschten Ethnien seine Lebenszeit widmete; zugleich entfaltet er aber auch Allgemeingültigkeit beanspruchende gesellschaftstheoretische Thesen. Clastres ist also einer der ersten Ethnologen, der sich den tropischen südamerikanischen Kulturen widmete, und ebenso wenig wie Lévi-Strauss ist er deshalb aber Spezialist geblieben. Für die Ethnologie ist dies bis heute problematisch: Clastres installiere in deren Kern ein trojanisches Pferd, nämlich ein philosophisches Denken. Gerade die Ethnologie ist skeptisch gegenüber jeder ›Großtheorie‹, die mit einer radikalen Vereinfachung der ethnographischen Landschaft einhergehe und zudem die Gesellschaft *hyperbolisiere*.<sup>14</sup> Philippe Descola, von dem diese Zeilen stammen, und der kürzlich mit einer neuen, großen strukturalen Anthropologie hervorgetreten ist, hat gleichwohl implizit ein Kernargument von Clastres geteilt, wenn er nämlich die Achuar als eine Gesellschaft versteht, die sich absichtsvoll zerstreuen, um sich den Staat zu verwehren.<sup>15</sup>

vages. *Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987, 183–211.

<sup>13</sup> Zur Würdigung von Clastres vgl. M. Abensour (Hg.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987 sowie Collectif, *L'anti-autoritarisme en ethnologie*, actes du colloque ethnologique de Bordeaux du 13 avril 1995, Bordeaux 1997; zur Kritik z.B. E. Terray, *Une Nouvelle anthropologie politique?* In: *L'Homme* 29 (1989), 110, 5–29.

<sup>14</sup> Ph. Descola/A. Taylor, Introduction, in: *L'Homme* 126–128 (1993), 13–24, 19. Zur ›Anthropologie gegen den Strom‹ von Clastres auch L. de Heusch, *Le renversement de la dette (propos sur les royautes africaines)*, in: M. Abensour (Hg.), *L'esprit des lois sauvages*, 41–59, der zwar die Interpretation der amerikanischen Gesellschaften zweifelhaft findet, jedoch für Afrika nutzt (für die Nuer mit ihrem ›heiligen Königreich‹ und dem ›Häuptling mit Leopardenhaut‹, dem ›Friedensstifter‹; für die Dinka mit einer Spaltung der rituellen und politischen Macht).

<sup>15</sup> Ph. Descola, *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris 1986, 19. Vgl. zur kritischen Weiterführung von Clastres ders.,

Umstritten ist das Werk von Clastres namentlich nun wegen dieser Denkfigur der *absichtsvollen* kollektiven Abwehr namentlich des Staates. Es ist seine zentrale gesellschaftstheoretische These, und diese wird oft als schlechte Metaphysik verstanden. Es wird also entscheidend sein, in welchem Sinn das *contre* der Gesellschaften gegen den Staat zu verstehen ist – zu verstehen ist das »lebendige Paradox der Gesellschaften gegen den Staat« selbst.<sup>16</sup>

### *Ein indirekter Bergsonismus*

Wie ist das kollektive Unbewusste zu denken, wie können Mitglieder von Gesellschaften etwas abwehren oder neutralisieren, das sie (noch) nicht ›haben‹: das ist die Frage, die diese Gesellschaftstheorie beantworten muss. Und es scheint uns, als stecke darin erneut, und erneut vermittelt über Deleuze, Bergsons Kritik negativer Begriffe und ihre Alternative, das Konzept ›differenzierende Aktualisierung des Virtuellen‹. Es scheint, als hätte Clastres, wenn er sich auf Bergson bezöge, gute Karten, sich zu erklären in seiner Kritik an jedem noch so versteckten Evolutionismus, also Eurozentrismus. Indes hat er sich nirgends auf ihn bezogen. Gleichwohl teilt Clastres mit Bergson zwei zentrale Konzepte: das Denken durchgängig positiver Phänomene und die entsprechende Kritik negativer Begriffe; sowie das genetische Modell einer Aktualisierung des Virtuellen inklusive der Kritik am Evolutionismus sowie an der Vermengung von Wesens- und Gradunterschieden. Das gesamte Werk richtet sich, noch mehr als das von Lévi-Strauss, gegen das Verkennen der ›primitiven‹ Gesellschaften, und zwar, insofern ›wir‹ bei ihnen nur graduelle Unterschiede zu ›uns‹ sehen – dabei handelt es sich doch um We-sensunterschiede. Immerhin einer hat die konzeptionelle Identität des Denkens von Bergson und Clastres gesehen:

»In der klassischen Metaphysik [und daher auch in Sozial- und Geisteswissenschaft] denken wir die Zeit als linear und die Geschichte als kumulativ; wir imaginieren eine aufsteigende Linie, die vom Weniger zum Mehr führt, vom Nichts zum Etwas, vom Möglichen zum Realen. Bergson denunziert ein solches Denken in seiner Kritik der Idee des

La chefferie amérindienne dans l’anthropologie politique, in: *Revue française de science politique* 38 (1988), 818–827, sowie die Einrechnung von Gesellschaften-für-den-Krieg oder genauer, des ›Raubes‹ in Ders., *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin 2011, 464ff.

<sup>16</sup> M. Richir, Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de Société contre l’Etat: in: M. Abensour (Hg.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987, 61–71, 61.

Nichts als eine retrospektive Illusion. ... Nichts anderes sagt Clastres von der dominanten Vorstellung der Gesellschaften ohne Staat: Man denkt stets einen Körper, der in seinem Inneren eine reine Abwesenheit birgt«.<sup>17</sup>

Clastres entwickelt nun im Grunde immer erneut *eine* These: Das Sein der ›primitiven‹ Gesellschaft ist eines, das einer anderen Konzeption der Macht, des Politischen folgt als das Sein staatlich organisierter Gesellschaften. Und was uns daran hindert, diese kollektive Existenzweise zu verstehen, ist unser evolutionistisches sowie humanistisches Menschenbild, das den Krieg verfemt. Damit machen wir diese Gesellschaften zu doppelt unvollständigen Gesellschaften, zu Kindern des gesellschaftlichen Seins. Und wir behandeln sie dann auch so, als unterentwickelte Gesellschaften, für die unsere Entwicklungsministerien (!) zuständig sind, oder als *failed states*.

### *Das Problem des ›primitiven‹ Krieges: Kritik der Anthropologie und Soziologie*

Es gibt hinsichtlich des Krieges einen »naturalistischen Diskurs, einen ökonomischen Diskurs und einen Diskurs, der vom Tausch ausgeht«. Alle drei versagen sich, den Krieg der indigenen Gesellschaften als zentrale, positive Institution zu erkennen. Der naturalistische Diskurs – derjenige des späten Leroi-Gourhan mit seinem darwinistischen Blick auf die Gesellschaft – erlaube zwar, den Krieg zu thematisieren, ihn an der Basis des sozialen Lebens anzuerkennen, aber nur um den Preis, ihn als Fall des allgemein menschlichen Aggressionsverhaltens zu verstehen. Der Naturalismus lässt den Krieg in der (reduktiv gefassten) biologischen Ordnung aufgehen, statt die Besonderheit der ›primitiven‹ Gesellschaften zu sehen.<sup>18</sup> Der ökonomistische Diskurs (des Marxismus) macht den Krieg zum Ergebnis der Konkurrenz von Gruppen um knappe Güter. Nun wäre es »schon nicht leicht zu verstehen, wo die dauerhaft mit der erschöpfenden Nahrungssuche beschäftigten Wilden« (so lautet die andere ökonomistische Kennzeichnung dieser Gesellschaften: Gesellschaften konstitutiver Knappheit, die daher keinen Überschuss, ergo keinen Markt haben) die »Zeit und die Energie hernehmen, um Krieg gegen ihre Nachbarn zu führen«. Noch unverständlicher wird diese Konzeption aber, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass es sich viel eher um Freizeitgesellschaften handelt, dass ihre Ökonomie viel eher eine des Über-

<sup>17</sup> B. Prado Jr., Prefácio (1982), in: P. Clastres, *Arqueologia da violência*, Rio de Janeiro 2004, 4–8, 6.

<sup>18</sup> P. Clastres, Archäologie der Gewalt. Der Krieg in primitiven Gesellschaften (1977), in: Ders., *Archäologie der Gewalt*, Zürich 2008, 33–82, 39f.

flusses ist. Schon dies verbietet, die »Universalität des Krieges auf sie zu beziehen«.<sup>19</sup> Bleibt der strukturalistische Diskurs. Zu Lévi-Strauss pflegt Clastres ein ambivalentes Verhältnis, er ist ein untreuer Schüler. Einerseits weiß er um dessen Verdienste. Sein eigener Weg sei »von einem Denken unserer Zeit vorgezeichnet, welches das der Wilden ernst zu nehmen verstand«, so sagt er, hinzufügend, dass dieses Denken auffordere, nun »weiterzugehen«.<sup>20</sup> Clastres wirft Lévi-Strauss insbesondere vor, die Gewalt nur als ›Unfall‹ des solidarischen Tauschs anzusehen und diese Gesellschaften damit ganz zu verfehlten. Lévi-Strauss habe den vom »Tausch ausgehenden Diskurs über den primitiven Krieg« zur Basis seines soziologischen Werkes gemacht, seine ganze Gesellschaftstheorie hänge von seiner negativen »Konzeption der Gewalt« ab.<sup>21</sup> Das Kernmodell des Strukturalismus ist ›Gegenseitigkeit‹; und zwischen den »feindseligen Beziehungen und der Darbringung gegenseitiger Leistungen« besteht für Lévi-Strauss daher eine Kontinuität, die letztlich stets vom Tausch ausgeht, während er Kriege nur als sekundäre Ergebnisse »unglücklicher Transaktionen« verstehen kann.<sup>22</sup> Im Strukturalismus hat der Krieg also keine

»*Positivität*, in ihm drückt sich nicht das gesellschaftliche Sein der primitiven Gesellschaft aus, sondern nur die Nicht-Verwirklichung dieses Seins, welches ein Sein-für-den-Tausch ist. Der Krieg ist das Negativ und die Negation der primitiven Gesellschaft, insofern sie bevorzugter Ort des Tausches ist. ... Der Krieg ... verliert dabei jede *institutionelle Dimension*«.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Clastres, Archäologie der Gewalt, 47f.

<sup>20</sup> P. Clastres, Kopernikus und die Wilden (1969), in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 7–27, 25. Zum Respekt gegenüber Lévi-Strauss vgl. ders., *Entre Silence et Dialogue* (1968), in: R. Bellour/C. Clement (Hg.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris 1979, 33–38: Die Ethnologie bilde die *einige* Brücke zwischen der abendländischen und den primitiven Zivilisationen, und zwar die von Lévi-Strauss, die sich nicht auf die Opposition von Vernunft und Unvernunft, Entwicklung und Wilden beruft und zudem ihre eigene provisorische Erkenntnis einräumt. Auch trug Clastres zur Festschrift für Lévi-Strauss bei (*Prophètes dans la jungle*, in: P. J. Pouillon (Hg.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, Paris/La Haye 1970, 535–542). Letztlich schied er von Lévi-Strauss aber im Streit. Dazu (Ich bin kein Strukturalist) vgl. z.B. P. Clastres, *Entretiens* (1967), in: *Revue du MAUSS permanente* [<http://www.journaldumauss.net/spip.php?article205>].

<sup>21</sup> Clastres, Archäologie der Gewalt, 49ff.

<sup>22</sup> Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, 177.

<sup>23</sup> Clastres, Archäologie der Gewalt, 54f.

Lévi-Strauss kann dem Krieg keine Rechnung tragen. Sich über dieses Phänomen zu irren bedeutet aber, sich über die Gesellschaft als Ganzes »zu irren«.<sup>24</sup> Mit dieser fundamentalen Kritik erweist es sich als ebenso notwendig, Mauss' Theorie in Frage zu stellen, wie jede Theorie der Gesellschaft, die vom Tausch ausgeht. Und insgesamt will Clastres die durkheimsche Konzeption des Sozialen (die er am Grund all dieser Fehldeutungen sieht) »auf die Füße« stellen: Statt dass nämlich die politische Macht eine bereits konstituierte soziale Gestalt und Differenzierung voraussetze, bedeute sie den »absoluten Unterschied der Gesellschaft«. *Das Politische* ist die »Wurzel des Sozialen, der Schnitt, der jegliche Bewegung und jegliche Geschichte einleitet«.<sup>25</sup> Sein Werk ist daher der »Versuch, den Raum des Politischen in den Gesellschaften ohne Staat einzukreisen«, um auch unsere Art des Politischen besser zu verstehen.<sup>26</sup> Zum Politischen zählen dabei neben dem Krieg auch soziale Phänomene wie Folter und (rituelle) Anthropophagie.

Warum befinden sich die ‚primitiven‘ Gesellschaften ständig im Krieg? Die Gewalt ist für diese doppelt zentral: Sie ist einerseits ein direktes, positives Konstitutionsmoment. Im Raub der Frauen anderer Gruppen (nicht im Frauentausch) organisieren sich diese Gesellschaften ihre Reproduktion. Die Gewalt ist zugleich das indirekte, negative Konstitutionsmoment. In den ständigen Kriegen gegen benachbarte Gruppen konstituiert sich die Gruppe als das Eigene gegenüber dem Fremden. Sie wehrt sich mit dieser anti-solidarischen Haltung gegen ihre Vergrößerung, die Vereinheitlichung mehrerer Gruppen, die mit einer Zentralisierung, also einer staatlichen Organisation einhergeht. Als anti-solidarische funktionieren diese Gesellschaften also im Gegensatz zu dem, was Mauss-Lévi-Strauss meinen. Trotzdem kann Clastres nicht darüber hinwegtäuschen, dass er mit Lévi-Strauss einiges teilt: den strukturalen Blick. Denn was Lévi-Strauss in Bezug auf sogenannte geschichtslose Gesellschaften denkt: dass ›kalte‹ Gesellschaften keinen Mangel an Geschichte aufweisen, sondern positiv *Gesellschaften-gegen-die-Geschichte* sind, überträgt Clastres nun auf das Politische. Die vermeintlichen Gesellschaften ›ohne Staat‹ sind *Gesellschaften-gegen-den-Staat*. Sie verwehren sich mittels spezieller Institutionen eine staatliche Organisationsform, um ihre eigene kollektive Existenzweise zu bewahren. Die Gemeinsamkeit zu Lévi-Strauss bleibt auch deutlich, wenn Clastres einräumt, dass sich eine Gesellschaft durch den Tausch der Güter, Frauen und Wörter definiere und sich auch der politische Bereich in Hinsicht auf diese drei Dimensionen erkläre. Die politische Macht steht mit diesen »strukturalen Ebenen« der Gesellschaft in Beziehung. »Wir müssen

<sup>24</sup> Clastres, Archäologie der Gewalt, 54f.

<sup>25</sup> Clastres, Kopernikus und die Wilden, 25.

<sup>26</sup> Clastres, Die Gesellschaft gegen den Staat, 195.

uns also künftig damit befassen, die Natur dieser Beziehung zu verdeutlichen und ihre strukturalen Implikationen herauszuarbeiten.«<sup>27</sup>

### *Kritik des Ethnozentrismus und seines Evolutionismus*

Die Grundidee dieser Gesellschaftstheorie lautet also: Der anthropologische Diskurs verkennt die nicht europäischen Gesellschaften, weil er kriegerische Gewalt nicht als sozial konstitutiv, nicht als etwas Positives anerkennt. ›Die kriegerische Ordnung ist die Ordnung, die wir nie suchen‹, so würde Bergson sagen – statt eine Unordnung zu sein, ein Unfall, die Krise oder Pathologie der Gesellschaft. Damit geht ein zweiter Irrtum einher. Man versteht diese Gesellschaften, die keine Staatsform aufweisen, stets als *unpolitisch*, spricht ihnen das Politische ab. Damit spricht man ihnen aber auch das Gesellschaftliche ab, da man sich angewöhnt hat, jede Gesellschaft durch ihre politische Form zu definieren. Ständig denken ›wir‹ (so jedenfalls Clastres) politische Macht als Hierarchie, autoritäre Beziehung, Zwang Weniger gegenüber Vielen, kurz: als von oben nach unten verlaufende Asymmetrie von Kräften. Instituiert eine Gesellschaft keine derartig koerzitive, vielmehr eine a-koerzitive, nicht zwingende Macht, interpretieren wir dies nur als *Mangel*, als »Fehlen politischer Macht«, als Gesellschaft ohne Macht. Unschwer erkennt man das nach wie vor »vorhandene Hindernis der anthropologischen Forschung«, den *Ethnozentrismus*, der »jeden Blick für die Unterschiede mediatisiert, um sie zu identifizieren und letztlich zu beseitigen«.<sup>28</sup> Der Ethnozentrismus ist nicht von einem *Evolutionismus* zu trennen, der Überzeugung, die Geschichte verlaufe nur in eine Richtung, wobei er zwischen den Gesellschaften immer nur graduelle Unterschiede erkennen kann. Sieht der Ethnozentrismus die anderen Gesellschaften dann als solche, denen etwas von uns fehlt (der Staat, die Macht, die Schrift, der Markt, die Geschichte), fällt er zugleich ein *normatives* Urteil. Diesen Gesellschaften fehlt dann etwas, das sie aber als Gesellschaft notwendig, per definitionem »brauchen«: Es sind gar keine »richtigen Gesellschaften«.<sup>29</sup>

Stets vermischt die Kennzeichnung von ›Gesellschaften ohne‹ ein Tatsachen- mit einem Werturteil, sofern diese Gesellschaften stets auch als stagnierend, inferior, primitiv (wie bemerkt, benutzt Clastres selbst diesen Begriff – mit Sicherheit bewusst, ohne es uns aber zu erklären), als

<sup>27</sup> P. Clastres, Tausch und Macht: Theorie des indianischen Häuptlingstums (1962), in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 28–47, 39.

<sup>28</sup> Clastres, Kopernikus und die Wilden, 16f.

<sup>29</sup> P. Clastres, Die Gesellschaft gegen den Staat, 179.

archaisch, vormodern, unterentwickelt verstanden werden. Sie gelten damit implizit als »embryonal« oder »keimend«, und was ist eine »embryonale Macht anderes als etwas, das sich zum Erwachsenenstatus *entwickeln* könnte und *müsste*«? Kurz, die Sozialwissenschaften denken – indem gerade die Soziologie nach wie vor mit Kennzeichnungen wie »vormodern« oder ähnlichem operiert – alle anderen Gesellschaften als »soziologische Axolotl«, die ohne uns unfähig seien, den »normalen Erwachsenenstatus zu erreichen«. Und der einzige Grund dafür ist ein negativer: weil sie »nicht das Abendland sind«.<sup>30</sup>

### *Eine ›Gesellschaft gegen den Staat‹ I: Das indianische Häuptlingstum (Integration nach innen)*

Wie kann man Gesellschaften mit a-koerzitiver Macht verstehen, was sind ihre konstitutiven Mechanismen? Zunächst zur *Konstitution des Kollektivs nach innen, zur Integration der Einzelnen*: Es gibt Gesellschaften, die sich gezielt eine schwache Befehlsmacht des Häuptlings instituieren – das Gegenteil jener Macht, die mit Legitimität, Souveränität und dem Repräsentationsprinzip verbunden ist. Diese Institution liegt im ›indianischen Häuptlingstum‹ vor. Vier Mechanismen begrenzen hier die Macht des Häuptlings: Er ist erstens der ›berufsmäßige Schlichter‹, er muss zweitens großzügig, drittens ein guter Redner sein; er hat schließlich als einziger der Gruppe mehrere Frauen. Die drei letzten Kriterien »definieren die Gesamtheit der Geschenke und Gegengeschenke, durch die das Gleichgewicht zwischen der sozialen Struktur und der politischen Institution aufrecht erhalten wird«: Der Häuptling hat ein Recht auf viele Frauen, welche ihm die Gruppe zur Verfügung stellt; diese kann daraufhin von ihm Großzügigkeit und Rednergabe verlangen. Die Großzügigkeit, die Pflicht, Geschenke zu verteilen, stellt uns Clastres genauer als ständige *Erpressung* des Häuptlings vor. Der Häuptling muss sich permanent ausplündern lassen, denn sollte er den Geschenkefluss bremsen, kann ihm »augenblicklich alles Ansehen, alle Macht entzogen« werden.<sup>31</sup> Und da der Häuptling die Geschenke selbst herstellen muss (wenn auch mit Hilfe seiner Frauen), so arbeitet hier »sonderbarerweise der Anführer am härtesten«. Was den Status der sprachlichen Zeichen betrifft, so ist das Wort ebenfalls nicht wirklich ein Privileg, es ist erneut eine Pflicht, die die Gruppe ihrem Anführer auferlegt. Es besteht also sehr wohl ein Monopol der Sprache, der Geschenke, der Polygamie auf Seiten des Häuptlings, aber die Gruppe empfindet darüber keine »Frustration«, sie hat die Macht über den Häuptling, statt umgekehrt.

<sup>30</sup> Clastres, Kopernikus und die Wilden, 19f.

<sup>31</sup> Clastres, Tausch und Macht, 31.

Die Frauen werden von ihr gestellt; der Häuptling kann der Gruppe nie ebenso viele zurückgeben, auch dadurch steht er in deren Pflicht. Kurz, die drei ›Zeichentypen‹ folgen einer nicht symmetrischen Verteilung, sie begründen keine Gegenseitigkeit, die doch dem strukturalistischen Paradigma zufolge das Kollektiv in Gang hält. Die Gesellschaft konstituiert sich gerade in der Trennung von Macht und Zwang, der Institution einer nicht-zwingenden Macht. Das zeigt sich auch im erstgenannten Aspekt: Der Häuptling ist einer der Friedenszeit, er schlichtet ›nur‹ Meinungsverschiedenheiten; und dies nicht, indem er sich eines Zwangs bedient (den er nicht besitzt), sondern gegründet auf sein Ansehen, auf seine Gerechtigkeit und sein Wort. Kann er nicht verhindern, dass ein Streit in Kampf ausartet, hat er keine Entscheidungsbefugnis mehr. Zudem kann er sich nie sicher sein, dass seine ›Befehle‹ befolgt werden, seine Macht hängt vom »guten Willen der Gruppe ab«. Daher ist der Häuptling an der »Aufrechterhaltung des [inneren] Friedens« interessiert. Kurz, die Gruppe konstituiert sich, indem sie sich gegen eine verungleichende, die Einzelnen unterteilende Macht wendet. Diese Art des Häuptlingstums bedeutet eine gewollte »Ohnmacht der Institution.«<sup>32</sup>

Es gibt eine eigene soziale Rationalität, welche – in der Institution einer ohnmächtigen Macht – unserer Fassung des Politischen in der Linie Hobbes-Schmitt diametral entgegengesetzt ist. Dies gilt umso mehr, als dieselben Gesellschaften *Macht* und *Natur* in eins setzen (wie die Mythen zeigen). Die Kultur gilt ihnen als Negation von Natur *und* Macht. Macht und Natur sind also nicht zwei verschiedene Dinge, die nur das negative Kennzeichen verbindet, nicht Kultur zu sein; sie werden als *eins* verstanden, während Kultur und Macht wiederum radikal getrennt werden. Die Macht gilt diesen Gesellschaften nicht als Kulturelles, sondern als »Wiederauftauchen der Natur selbst«.<sup>33</sup> Indem die Verwandtschaft von Macht und Natur also als »doppelte Begrenzung des Universums der Kultur« erscheint, haben diese Gesellschaften ein weiteres Mittel erfunden, um die virulente politische Autorität zu »neutralisieren«, sie haben sich dafür »entschieden, selbst deren Begründer zu sein, aber so, daß die Macht nur als die sofort beherrschte Negativität erscheint«.<sup>34</sup>

In der Konstitution der Gruppe durch die Negation der Macht (Macht ist nicht Kultur, sondern Natur) und durch die Vermeidung eines Machtgefälles offenbart sich eine ›soziologische Intentionalität‹, ein kollektiver *Abwehrmechanismus*. Die Gruppe wehrt mit der schwachen Position des Häuptlings und der Gleichsetzung von Macht und Natur etwas ab, das an ihrer Schwelle steht, aber nicht zugelassen wird. Und es steht

<sup>32</sup> Clastres, Tausch und Macht, 38.

<sup>33</sup> Clastres, Tausch und Macht, 45.

<sup>34</sup> Clastres, Tausch und Macht, 46.

insofern »an der Schwelle«, ist virulent, weil die Macht diese Kulturen gleichwohl »fasziniert«.<sup>35</sup>

*Die ›Gesellschaft gegen den Staat‹ 2: Die Funktionen des Krieges  
(Die Logik der Fliehkraft)*

Es gibt einen zweiten kollektiven Abwehrmechanismus, den Krieg zwischen benachbarten Gruppen. Zunächst ist er *nicht ökonomisch* motiviert. Die Ökonomie ist nicht die Basis jeder Gesellschaft. Die Lebensweise etwa der Tupi-Guarani, deren Faulheit die Ethnologen »sehr irritierte«, besteht in Ackerbau, gelegentlicher Jagd, Fischfang, Sammeln. Ein Garten wird ein paar Jahre lang bepflanzt, dann zieht man weiter, weil der Boden erschöpft ist oder einfach das Unkraut zu hoch, die Arbeit zu mühsam. Die Aufgabe der Männer ist dabei lediglich, die Anbaufläche zu roden, während alle übrige Arbeit den Frauen obliegt. »Daraus resultiert jene fröhliche Schlußfolgerung: die Männer, d.h. die Hälfte der Bevölkerung, arbeiteten etwa zwei Monate alle vier Jahre!« Sie widmen sich der Jagd, dem Fischen, aber auch Festen, Trinkgelagen und vor allem ihrer Leidenschaft für den Krieg.<sup>36</sup>

Die ökonomische Tätigkeit dient offensichtlich nicht dem Mehrwert. Sie führt (jedenfalls zwischen den Männern) keine Ungleichheit ein. Diese Gesellschaften versagen sich mithin die ökonomische Teilung der Gesellschaft, sie haben ein »nicht formulierte[s], aber doch gesagte[s] Verbot der Ungleichheit«. Ihre Ökonomie ist mit anderen Worten keine politische Ökonomie. Dies wirft erneut die »Frage nach dem Politischen in den primitiven Gesellschaften« auf,<sup>37</sup> und nun nicht mehr nur in einer Theorie speziell von Gesellschaften mit a-koerzitiver Macht, sondern in einer »*allgemeinen Theorie der Gesellschaft*«. Die zeitliche und räumliche Vielfalt der Gesellschaften offenbart nun nämlich eine grundlegende Bifurkation. Hinsichtlich des Politischen als zentralem Aspekt von Gesellschaft schlechthin (da sich alle anderen Aspekte, die die Anthropologie nannte, nur als ephemera erwiesen haben), gibt es zwei und nur *zwei* nicht aufeinander rückführbare Gesellschaftstypen. So können Gesellschaften etwa sehr wohl von der Sesshaftigkeit zum Ackerbau und zurück wechseln, ohne dass sich ihr ›Sein‹ ändert, denn weder ihre Demographie noch ihre soziale Organisation sind davon betroffen. Es gibt hingegen genau zwei »Makroklassen« von Gesellschaften, die je »Grundsätzliches« gemeinsam haben:

35 Clastres, Tausch und Macht, 48.

36 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 184.

37 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 188.

»Es gibt einerseits die primitiven Gesellschaften oder Gesellschaften ohne Staat, andererseits die Gesellschaften mit Staat. Die Anwesenheit oder Abwesenheit der Staatsformation (die vielfältige Formen annehmen kann) weist jeder Gesellschaft ihren logischen Ort zu und zieht zwischen den Gesellschaften eine Linie irreversibler Diskontinuität«.<sup>38</sup>

Das Auftauchen der »Staatsmaschine«<sup>39</sup> ist der zentrale Einschnitt, der zwei Gesellschaftstypen trennt. Es ist die Schwelle, die sich die ‚primitiven‘ Gesellschaften versagen: »jenes geheimnisvolle, irreversible, für die primitiven Gesellschaften tödliche Auftauchen dessen, was wir unter dem Namen Staat kennen«.<sup>40</sup> Sicher lässt sich die Frage nach Moment und Ursache dieses Auftauchen des Staates nicht konkret stellen; aber es lassen sich die »Voraussetzungen seines Nicht-Erscheinens präzisieren«.<sup>41</sup> Zunächst ist der »Raum des Häuptlingstums ... nicht der Ort der Macht«. Der *chef* ist nicht der künftige Despot, das Häuptlingstum also ist nicht der Keim des Staatsapparates. Sicher entsteht im Kriegsfall ein gewisses Prestige und damit Potential einer politischen Teilung – aber ist der Krieg vorbei, so wird der Häuptling erneut einer ohne Macht. Nie wird Prestige Autorität. Eine losgelöste Macht ist in diesen Gesellschaften »unmöglich«, es gibt keinen »leeren Raum, den der Staat ausfüllen könnte.«<sup>42</sup>

Die Mythen bestätigen erneut diese positive Einrichtung, die Abwehr von etwas, das an der Schwelle steht: nun des Staates. Die Mythen bestätigen die These, dass man es hier nicht mit Gesellschaften *ohne*, sondern vielmehr mit solchen *gegen* den Staat zu tun hat. In diesen Mythen ist nämlich stets das *Eine* das *Böse*, das Gute hingegen ist das *Nicht-Eine*, die Zersplitterung oder Zerstreuung. In den Mythen ereignet sich mithin die Anwesenheit des Staates, der Staat wird mythisch gedacht. Hinter der metaphysischen Gleichung *das Böse = das Eine*, die in den Mythen zum Ausdruck kommt, steckt die gesellschaftliche Gleichung: Das Eine, von dem die Mythen sprechen, *ist der Staat*, dessen Wesen das *Vereinigende* ist. Die Mythen kennzeichnen die politische *Teilung* als Unglück, durch die moralische Verurteilung des *Einen*.<sup>43</sup>

Es gibt noch ein Feld, das der Kontrolle der Gesellschaft zu entgleiten tendiert, nämlich die Demographie, die nicht nur von Regeln, sondern auch von »Naturgesetzen beherrscht ist«. Das kollektive Leben wurzelt »sowohl im Sozialen wie im Biologischen«. Nun kann die ‚primitive‘ Gesellschaft aber nur »funktionieren«, wenn sie zahlenmäßig begrenzt ist;

<sup>38</sup> Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 189, 191.

<sup>39</sup> Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 193.

<sup>40</sup> Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 189, 191.

<sup>41</sup> Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 195.

<sup>42</sup> Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 199f.

<sup>43</sup> Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 206f.

damit eine Gesellschaft »primitiv ist, muß sie zahlenmäßig klein sein. Und tatsächlich stellen wir in der Welt der Wilden eine außergewöhnliche Zersplitterung« fest.<sup>44</sup> An dieser Stelle kommt nun der Krieg erneut ins Spiel: als notwendig für diese sich auf kleine Gruppen verteilende, sich teilende Gesellschaft. Der Krieg also ist (auch wenn er auf den Frauenraub aus ist) kein Eroberungskrieg, sondern es handelt sich um ein ritualisiertes Instrument, mit dem sich die Gruppen gegenseitig klein halten, sich ständig erneut *zerstreuen*. Diese Gesellschaften folgen einer Logik der Fliehkraft, statt der (staatlichen) Logik der Zentralisierung. Sie instituieren sich zentrifugal und nicht zentripetal. Sie halten sich mit Gewalt klein, und in diesem Sinne geteilt – nun in *Außenbezug der Gruppen* zueinander. Mit »ihrem ganzen Sein will die primitive Gesellschaft die Zerstreuung«, sie konstituiert sich durch die »Verwirklichung dieses soziologischen Willens«.<sup>45</sup>

### *Kritik an negativen Begriffen, das Virtuelle und das Aktuelle*

Es geht Clastres mit dieser Theorie der Konstitution einer spezifischen Gesellschaftsform im Krieg und im schwachen Häuptlingstum um eine »kopernikanische Revolution«. Ließ die Ethnologie bisher die anderen »Kulturen um die abendländische Zivilisation kreisen«, so will er sie von der »Anziehungskraft ihrer Heimaterde« befreien. Er will uns von der »natürlichen Evidenz« losreißen, in der wir noch gefangen sind. Die Sozial- oder Gesellschaftswissenschaften müssen eine ›heliozentrische‹ Umkehrung vornehmen, um die Anderen und damit uns selbst besser zu verstehen.<sup>46</sup> Die Bedingung dessen wäre also erstens, diese Gesellschaften in ihrer Positivität ernst zu nehmen, namentlich wenn diese als Negation dessen erscheint, was wir für unsere eigene Gesellschaft als zentral verstehen. Zweitens muss man den Gedanke zulassen, dass eine »Negation nicht Nichts bedeutet«.<sup>47</sup> Wie kann eine ›Negation nicht Nichts‹ bedeuten? Die Antwort darauf gibt Bergsons Kritik negativer Begriffe und die damit verbundene Auffassung des Seins als differenzierende Aktualisierung des Virtuellen. Das Virtuelle ist dabei nun der Staat oder die ›politische koerzitive, ungleich verteilte Macht‹.

Gehen wir die Argumentation von Clastres noch einmal durch, nun die allgemeine Gesellschaftstheorie: Die erste These ist, dass Gesell-

<sup>44</sup> Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 202f. Die Begriffe in Anführungszeichen stammen aus Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie* (1972), Frankfurt/M. 1977.

<sup>45</sup> Clastres, Archäologie der Gewalt, 56.

<sup>46</sup> Clastres, Kopernikus und die Wilden, 25.

<sup>47</sup> Clastres, Kopernikus und die Wilden, 20.

schaften nicht in zwei Gruppen fallen (Gesellschaften mit; Gesellschaften ohne Macht). Die politische Macht ist ein *universelles* Merkmal des Sozialen, sie ist ihm »immanent«. Aber diese allgemeine Tendenz aktualisiert sich in »zwei Hauptformen« (zwangsausübende; nicht zwangsausübende Macht). Zweitens, die politische Macht als Befehl-Gehorsam-Beziehung »ist nicht das Modell der wahren Macht, sondern nur ein Sonderfall«, und es gibt keinen Grund, »gerade diese Modalität der Macht ... zum Bezugspunkt und Erklärungsprinzip aller anderen Modalitäten zu machen«. Und drittens: Selbst Gesellschaften ganz ohne politische Institution (z.B. ohne Häuptlinge) haben »das Politische«. Selbst in ihnen »stellt sich die Frage der Macht«, und zwar »in dem Sinn, in dem ... etwas in der Abwesenheit existiert.«<sup>48</sup>

Die Diskontinuität der beiden Gesellschaften ist radikal. Sie befinden sich an entgegengesetzten Enden der sozialen Logik, nicht in einer evolutionären Linie, und wenn Soziologen, Ethnologen, Archäologen von ›vormodernen‹ Gesellschaften sprechen, schleicht sich jene eurozentrische Illusion ein, in der man die andere Gesellschaft in Kontinuität zu uns denkt. Ebenso verkehrt ist es aber, diese Diskontinuität nur negativ zu bestimmen, als ›Gesellschaften ohne‹, denn dann verfällt die Analyse der logischen Illusion negativer Begriffe. Demgegenüber gibt es im gesellschaftlichen keine Absenz; die kopernikanische Drehung der Anthropologie ist die Versagung der *Idee des Nichts*. Jeder Gesellschaftsform eignet eine *positive* Realität, wobei die anderen Gesellschaften nicht einfach anders *sind*, sondern sich dagegen *wehren, so zu werden wie wir*. Es gibt also eine allgemeine gesellschaftliche *Tendenz*, ein Virtuelles (Vereinheitlichung, Auflösung der elementaren Einheiten). Für Clastres bestimmt diese *zentripetale* Tendenz gleichzeitig das Mittel, um ihr entgegenzuwirken: Sie bringt auf der Ebene der Elemente *zentrifugale* Kräfte ins Spiel, die die Gesellschaft erneut »ins Gleichgewicht« bringen.<sup>49</sup>

Offenbar nimmt also diese Gesellschaftstheorie eine *differenzierende* gesellschaftliche Tendenz an: ein Virtuelles, das sich in der Aktualisierung differenziert (erinnern wir uns an Bergsons Definition der ›Tendenz‹: als Bewegung der Bifurkation, der Spaltung). Noch einmal: Inwiefern »können die Mitglieder solcher Gesellschaften etwas abwehren, etwas neutralisieren, das sie ignorieren?«,<sup>50</sup> handelt es sich um eine *contradiccio in adjecto*? Clastres selbst räumt sie ein, unsere Unfähigkeit, hier anderes zu sehen als eine schlechte, »finalistische Metaphysik«.<sup>51</sup> Welche Konzeption des Realen wäre hier besser geeignet als die bergsonische, der alles

48 Clastres, Kopernikus und die Wilden, 22f.

49 P. Clastres, Unabhängigkeit und Exogamie (1963), in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 49–77, 69f., 72.

50 Richir, Quelques réflexions épistémologiques préliminaires, 62.

51 Clastres, Tausch und Macht, 42f.

daran setzt, das finalistische Denken zu verabschieden! Will man diese Gesellschaftstheorie würdigen, muss man also unseren »unzulänglichen Begriff von Kausalität« (materialistische, evolutionistische, dialektische Schemata) durch eine Kausalität *ohne Finalität* ersetzen, eine rückwärts verlaufende Kausalität. Die Einwirkung der Zukunft auf die Gegenwart, der Gegenwart auf die Vergangenheit – genau diese Umkehrung vollzog Bergsons *Materie und Gedächtnis*. So gesehen führt Clastres in das Denken einer Gesellschaft ein, die *agiert, bevor* etwas in Erscheinung getreten ist, obgleich es bereits virtuell existiert. Abwehren heißt auch antizipieren, so ergänzt Deleuze, der sich genau für dieses Problem interessiert hat. Dazu führt er neben den »Vektoren, die zum Staat *hinführen*« und den »Mechanismen, die ihn *abwehren*«, als Drittes den »Konvergenzpunkt« ein, der in dem Maße »zurückgeschoben, nach außen verlagert wird, wie man sich ihm nähert«. Um also der Idee eines ›Vorgefühls‹, der Antizipation von etwas, das noch nicht existiert, einen »positiven Sinn« zu geben, ist nur zu zeigen, wie »etwas, das noch nicht existiert, in einer anderen Form als seiner Existenzform schon wirksam ist«. Die Frage ist, ob die Zentralmacht »Konsistenz bekommt oder nicht«, und – während sie abgewehrt wird – »nicht länger ausbleibt, sondern geschieht«. Es gibt »Konsistenzschwellen«, die mit dem koexistieren, was virtuell ist oder »diesseits von ihr« liegen.<sup>52</sup> Kurz, die Gesellschaften ›haben‹ den Staat als eine bestimmte Machtform bereits, hindern ihn aber daran, hinreichend Konsistenz anzunehmen. Es sind institutionelle »Mechanismen, die gleichzeitig antizipieren und abwehren«, wie sie historisch auch in den mittelalterlichen »Städten ›gegen‹ den Staat *und* ›gegen‹ den Kapitalismus« zu entdecken sind.<sup>53</sup>

*Unser Lachen ist das Lachen einer Gruppe  
– und worüber lachen die Indianer?*

Es gibt eine thematische Konvergenz: Clastres und Bergson zählen zu den wenigen soziologischen Autoren, die das *Lachen* interessiert. Es ist die Gruppe, die lacht, um sich ihre Geschmeidigkeit, ihr Leben zurückzugeben, hatte Bergson gesagt. *Und worüber lachen die Indianer?* Sie lachen über ihre eigenen Mythen, was Clastres nun Gelegenheit gibt, Bergson und Lévi-Strauss (implizit) zu verbinden. Er lobt Lévi-Strauss hier dafür, dass dieser die Mythen ernst nahm; aber er habe sie zu ernst genommen. Man darf das Lachen, das sie »verursachen, nicht unterschätzen und muß berücksichtigen, daß ein Mythos von ernsten Dingen re-

<sup>52</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 597ff.

<sup>53</sup> Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 601ff.

den und *gleichzeitig* ... zum Lachen bringen kann«.<sup>54</sup> Tatsächlich lachen die Indianer über die Mythen, deren komische Wirkung »bleibt nie aus«, das Schmunzeln »weicht schnell einem kaum unterdrückten Glucksen, dann schallendem Gelächter, bis am Schluß nur noch Freudengeheul erschallt«.<sup>55</sup> Ein Mythos erzählt etwa von einem alten Häuptling und Schamane, der sich, nachdem er mit knapper Not seine Heilung erreicht hat, »zügelloser Ausschweifung« hingibt. Er »mißbraucht die Unschuld und Freundlichkeit seiner eigenen Enkelinnen, um sie im Wald zu schänden. Kurz, ein grotesker Held, und man lacht auf seine Kosten«. Ein anderer handelt vom Jaguar als »Einfaltspinsel«, der ständig in die Fallen derer tappt, die er »verachtet. Der Jaguar ist groß, stark und dumm, nie versteht er, was ihm zustößt, und ohne die wiederholte Hilfe eines unbedeutenden kleinen Vogels wäre er schon längst umgekommen. Jeder seiner Schritte zeugt von seiner Torheit und der Lächerlichkeit seiner Person«. Die Mythen stellen also Schamanen wie Jaguare als »Opfer ihrer eigenen Dummheit und Eitelkeit dar«. Wieso sind die Mythen komisch, wenn sie doch die Existenz des Kollektivs sichern sollen und von Furcht einflößenden Wesen handeln? Die Indianer fürchten sowohl den Schamanen (als Herrn über Leben und Tod) als auch den Jaguar (als »ihr Ebenbild«); im wirklichen »Leben sind also das Lachen der Menschen und der Jaguar stets voneinander getrennt.«<sup>56</sup> Clastres entdeckt nun eine »kathartische« Funktion: Die Mythen setzen eine Leidenschaft frei, sie erlauben, sich dem »geheimen Zwang« hinzugeben, gerade »über das zu lachen, was man fürchtet«.<sup>57</sup> Das Komische der Mythen beraubt sie gleichwohl nicht ihres Ernstes; und während sich die Indianer gegen ihr besseres Wissen belustigen, tragen die Mythen unbemerkt die »Kultur des Stammes weiter«, womit sie die »fröhliche Wissenschaft der Indianer« darstellen.<sup>58</sup> Sie lachen, um sich ihre *Gesellschaft zu repräsentieren*, und zwar in einer Weise, in der auf der Ebene des Mythos erlaubt, was auf der Ebene des Realen untersagt ist: Das Lachen über die eigenen, rigiden Regeln, das deren ›Geschmeidigkeit‹ aufrechterhält (so hätte Bergson gesagt), deren institutionelle Anziehungskraft, deren Affektivität und damit Legitimität.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> P. Clastres, Worüber lachen die Indianer? (1967) In: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 126–147, 126.

<sup>55</sup> Clastres, Worüber lachen die Indianer? 127.

<sup>56</sup> Clastres, Worüber lachen die Indianer? 140.

<sup>57</sup> Clastres, Worüber lachen die Indianer? 142.

<sup>58</sup> Clastres, Worüber lachen die Indianer? 146.

<sup>59</sup> Clastres, Worüber lachen die Indianer? 141.