

»Retournons à la nature«

Claude Lévi-Strauss und das Verschwinden des Menschen

Heike Kämpf

Claude Lévi-Strauss hat in seinen Schriften die zentrale Stellung des Menschen in philosophischen, wissenschaftlichen und ethischen Diskursen vehement kritisiert. Er versucht nicht nur, den Menschen vom Zentrum dieser Diskurse in die Peripherie zu drängen, sondern er möchte zum Verschwinden des Menschen beitragen. Dies gelingt ihm in dreifacher Hinsicht: Indem er eine große anonyme Rationalität sichtbar macht, die alles Seiende organisiert, ist der Mensch als Erkenntnisgegenstand der strukturalistischen Ethnologie verschwunden. Dieses Verschwinden des Menschen aus der Ethnologie zieht auch das Verschwinden der Vorstellung eines souveränen, freien, schöpferischen Subjekts (der Kultur) nach sich, sowie die Auflösung der Idee eines *Ich*, einer personalen Identität, wie insbesondere in Lévi-Strauss' Auseinandersetzung mit Sartre deutlich wird.

Während Lévi-Strauss' Strukturalismus vielfacher Kritik ausgesetzt war und vor allem häufig mit dem Intellektualismusvorwurf konfrontiert wurde – so wehrt sich Lévi-Strauss gegen die Versuche, die strukturelle Analyse auf die Ebene eines »zweckfreien, dekadenten Spiels« herabzuziehen¹ – soll im Folgenden eine Rechtfertigung der strukturalen Anthropologiekritik vorgenommen werden, die sich auf die praktischen, ethischen Konsequenzen des strukturalen Denkens bezieht und dabei die Anklänge an den Buddhismus und die Bezüge auf Rousseau in den Vordergrund stellt. Aus diese Perspektive erscheint auch Lévi-Strauss' Werk in einem anderen Licht: Das Verschwinden des Menschen wird als eine an Rousseau angelehnte Versöhnung mit der Natur lesbar, und seine Kritik des *Ich* kommt als eine an den Buddhismus angelehnte Form der Selbstbefreiung in den Blick.

Diese Perspektive nimmt Lévi-Strauss in Bezug auf sein Werk gelegentlich selbst ein: So vergleicht er in den *Traurigen Tropen* seine Reflexionen mit den

¹ | Claude Lévi-Strauss [1971], *Mythologica IV, 2: Der nackte Mensch*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M.1976, 814.

»Meditationen des Weisen am Fuße des Baumes«,² und die besondere Leistung seiner strukturalen Analysen sieht er am Ende seiner *Mythologica* darin, dass sie den Menschen in die Natur reintegriert haben.³ Mit seiner Kritik des dichotomischen Denkens (in Dualismen wie Kultur-Natur, Körper-Geist, Sinnliches-Intelligibles etc.), die vor allem seine Philosophiekritik trägt, sieht er sich in Übereinstimmung mit dem Buddhismus, der, wie Lévi-Strauss schreibt, »alle Formen des Dualismus verwirft«.⁴ Und schließlich verschafft das strukturelle Denken nicht nur intellektuelle Befriedigung, sondern auch »jenen Eindruck von Erfülltheit, [...] durch den der Geist spürt, daß er wirklich mit dem Körper eins ist.«⁵

›Natur‹ erscheint bei Lévi-Strauss in mehrfacher Weise als Fluchtpunkt seiner Überlegungen: Sie ist – wie das Zitat verdeutlicht – der Ort, an dem Reflexionen möglich werden. Hier sind nicht nur Gedanken des Buddhismus zu geeigneten Orten der Meditation – wie etwa am Fuße des Baumes – leitend. Lévi-Strauss bezieht sich auch auf Rousseau, der – laut Lévi-Strauss – erkannte, dass man die Natur aufsuchen muss, um über die Natur der Gesellschaft nachzudenken.⁶ Die Natur bietet darüber hinaus nach Lévi-Strauss nicht nur Zuflucht und Schönheit, sondern auch Weisheit. So erscheint ihm der Duft der Lilie »weiser [...] als unsere Bücher«.⁷ Zuletzt bezeichnet ›Natur‹ gewissermaßen das Umgreifende, worin der Mensch verschwindet.

Die Rückkehr zur Natur und die Besinnung auf die Natur erscheinen bei Lévi-Strauss im Gewand wissenschaftlicher Erkenntnisse, die dazu beitragen, natürliche und kulturelle Prozesse einander anzugeleichen. Dennoch bleibt diese Rückkehr zur Natur auch der Romantik verpflichtet und die Weisheit des Strukturalismus an buddhistische Motive angelehnt, wie in den anschließenden Ausführungen deutlich werden soll.

Im Folgenden wird zunächst das Verschwinden des Menschen im Strukturalismus von Lévi-Strauss nachgezeichnet und seine daran anschließende Kritik an der persönlichen Identität und am Humanismus vorgestellt. Schließlich möchte ich auf Lévi-Strauss praktische Rechtfertigung des Verschwindens des Menschen und des ›Ich‹ eingehen, die nicht nur in der oben angesprochenen

2 | Claude Lévi-Strauss [1955], *Traurige Tropen*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1982, 408.

3 | Claude Lévi-Strauss [1971], *Mythologica IV*, 2, a.a.O., 808.

4 | Claude Lévi-Strauss [2011], *Die andere Seite des Mondes. Schriften über Japan*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 2012, 104.

5 | Claude Lévi-Strauss [1971], *Mythologica IV*, 2 a.a.O., 815.

6 | Claude Lévi-Strauss [1962], Jean-Jacques Rousseau. Begründer der Wissenschaft vom Menschen. In: *Strukturelle Anthropologie II*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1992, 45–56, 53.

7 | Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, a.a.O., 412.

Erfahrung der inneren Erfülltheit während der strukturalen Analyse besteht, sondern darüber hinaus – im Sinne Rousseaus und im Geiste des Buddhismus – auf eine Ethik des Respekts und des Mitleidens verweist.

Diese Richtung seines Denkens wird besonders 1993 in seinem Gespräch mit Junzo Kawada deutlich, wo Lévi-Strauss die Frage beantwortet, in welcher Epoche er gerne gelebt hätte:

»Ich würde sagen: eine Epoche, in der zwischen Mensch und Natur, zwischen den Menschen und den natürlichen Arten noch ein gewisses Gleichgewicht bestand; in der sich der Mensch nicht als Herr und Meister der Schöpfung betrachten konnte, sondern wusste, dass er Teil dieser Schöpfung war wie gleichzeitig auch andere Lebewesen, die er zu respektieren hatte. Für welche Zeit traf das am ehesten zu? Es traf in unterschiedlichen Zeiten auf unterschiedliche Weise zu; das einzige, was ich sagen kann: bestimmt nicht in der Gegenwart.«⁸

DAS VERSCHWINDEN DES MENSCHEN ALS GEGENSTAND DER ETHNOLOGIE UND SEINE REINTEGRATION IN DIE NATUR

In seiner wissenschaftlichen Arbeit geht es Lévi-Strauss nicht darum, einen Beitrag zur Erkenntnis des Menschen zu leisten, sondern darum, universale Strukturen und Regeln diesseits des Menschen zu ent bergen. Damit verbannt er den Menschen aus dem Zentrum des Forschungsinteresses und verliert ihn als Erkenntnisgegenstand aus dem Blick.

Anders als Sartre hat Foucault diese Konsequenz des Strukturalismus in der Ethnologie früh erkannt und thematisiert: Während Sartre den Humanwissenschaften und insbesondere der Ethnologie vorgeworfen hat, den Menschen zu objektivieren, wohingegen die Philosophie den Menschen als Subjekt-Objekt verstehe, weist Foucault darauf hin, dass der Mensch aus dem Zentrum des Wissens in der Ethnologie verschwindet. Foucault bezeichnete die Ethnologie (zusammen mit der Psychoanalyse) nicht als Humanwissenschaft sondern als *Gegenwissenschaft*. Denn anders als die Humanwissenschaften hören Ethnologie und Psychoanalyse nach Foucault nicht auf, »den Menschen ›kaputt‹ zu machen, der in den Humanwissenschaften seine Positivität bildet und erneut bildet.«⁹

8 | Claude Lévi-Strauss [2011], Die andere Seite des Mondes, a.a.O., 159.

9 | Michel Foucault [1966], Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1974, 454.

Während die Humanwissenschaften an der Formierung ›des Menschen‹ arbeiten – ohne dass der Mensch je »sich selbst begegnet ist«¹⁰, wie Foucault später feststellt, – etablieren die Erkenntnisse der Ethnologie (wie die der Psychoanalyse) eine Ebene diesseits des Gegenstandes ›Mensch‹: *Das Unbewusste*. Das Unbewusste verortet Foucault diesseits des Menschen: Es bedroht zum einen die Kohärenz des Erkenntnisgegenstandes ›Mensch‹ und es gefährdet zum anderen die Vorstellung von der Souveränität des Menschen. In Bezug auf die Ethnologie spricht Foucault vom »kulturellen Unbewussten«, das in einer Gesamtheit von formalen Strukturen besteht. Damit ist laut Foucault ein neuer Gegenstand der Ethnologie entstanden: »Man ahnt die Geltung und Bedeutung einer Ethnologie, die – statt sich, wie sie es bisher getan hat, durch die Untersuchung schriftloser Gesellschaften zu definieren – eindeutig ihren Gegenstand bei den unbewussten Prozessen suchen würde, die das System einer gegebenen Kultur charakterisieren.«¹¹

Während sich Foucault nicht explizit auf die Schriften von Lévi-Strauss bezieht, obwohl sein Verständnis der Ethnologie hier deutlich von diesen geprägt ist, hat schon Ricœur 1963 die Ebene der Struktur, die Lévi-Strauss erschließen will, als *Unbewusstes* bezeichnet und hervorgehoben, dass es sich weniger um ein Freudsches Unbewusstes handelt, sondern eher um ein »Kantisches«, ein »kategoriales« und »kombinatorisches« Unbewusstes.¹² Darauf hat Lévi-Strauss sich bezogen, als er sein eigenes Denken in Anlehnung an Ricœur als »Kantianismus ohne Subjekt« bezeichnet.¹³

Auch der mexikanische Schriftsteller Octavio Paz betont in einer Einführung zu Claude Lévi-Strauss (1967), dass es in der strukturalen Analyse um die Entbergung des *Unbewussten* geht. Dabei hebt er besonders hervor, dass es sich um die Entdeckung eines *rationalen* Unbewussten handelt.

Paz war auch einer der ersten Autoren, die Lévi-Strauss' Affinität zum Buddhismus thematisiert haben. Paz war während seiner Indienaufenthalte in den 50er Jahren mit dem Buddhismus in Berührung gekommen und bezog sich vor allem auf ihn, um Kritik an der westlichen Kultur zu üben. Bei Lévi-Strauss, der zur selben Zeit während seines Forschungsaufenthaltes in Burma mit dem Buddhismus in Kontakt kam, findet Paz insbesondere drei Gemeinsamkeiten mit dem Buddhismus: Die Zurückweisung metaphysischer Positionen, die Kritik des Substanzialismus und die Kritik des trans-

10 | Michel Foucault [1980], Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräche, übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a.M. 1996, 84f.

11 | Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, a.a.O., 454.

12 | Paul Ricœur [1969], Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen Bd.1, übers. von Johannes Rütsche. München 1973, 59ff.

13 | Claude Lévi-Strauss [1964], Mythologica I: Das Rohe und das Gekochte, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1976, 25.

zendentalen Ego.¹⁴ Zu diesen drei Kritikpunkten lässt sich noch die Kritik an der Vorstellung eines mit sich identischen ›Ich‹, einer personalen Identität, hinzufügen, die Lévi-Strauss' Denken mit buddhistischen Motiven verbindet. Auf diesen Aspekt wird weiter unten eingegangen werden.

Lévi-Strauss strukturelle Analysen bewegen sich, wie oben angesprochen, von Beginn an diesseits des Menschen. Für seine ethnologischen Untersuchungen boten sich insbesondere die vielfältigen Heiratsregeln in den verschiedenen Kulturen an, die er in seinem ersten Werk *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* thematisiert. In der Fülle der teilweise absurd anmutenden Heiratsregeln und Inzestverbote entdeckt Lévi-Strauss schließlich eine gemeinsame Logik, indem er sie in Analogie zur Sprache untersucht und so als ›symbolischen Tausch‹ begreift: Die verwirrenden Regeln, die vielen Zeitgenossen sinnlos erschienen, deutet Lévi-Strauss als *Kommunikationsformen*, die einer universalen Grammatik folgen. Die Heirat erscheint als Tauschprozess, in welchem die Frauen wie Zeichen zirkulieren. In seinen späteren Schriften widmet er auch anderen kulturellen Praktiken – vor allem den Mythen – seine Aufmerksamkeit und unterzieht sie einer strukturalen Analyse.

Lévi-Strauss geht es mit seinen Analysen nicht um eine partikulare, für jede Kultur spezifische Erklärung, sondern um die Entdeckung einer universalen Logik, eines universalen Codes, der allen Kulturen zugrundeliegt. Er verdeutlicht sein Anliegen rückblickend mit folgender Frage, die er verneint: »Sollen wir, angesichts eines Chaos von sozialen Praktiken oder religiösen Vorstellungen, damit fortfahren, nach partiellen für jeden ins Auge gefassten Fall verschiedenen Erklärungen zu fahnden?«¹⁵ Für Lévi-Strauss wird eine Erklärung erst dann wirklich ihrer Aufgabe gerecht, wenn sie nicht nur partikular ist und damit nur die Vielfalt der Erscheinungen wiederholt.

Während Lévi-Strauss zunächst von einem Durchbruch der Kultur in der Natur ausgeht, die mit der Regulierung, der Einführung der Regeln beginnt, unterminiert er diese Trennung schließlich. Damit wird eine Sonderstellung des Menschen gänzlich geleugnet und er verschwindet gewissermaßen in der Natur. In seinem Vorwort zur zweiten Auflage von *Die elementaren Strukturen* von 1967 hebt er die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur mit dem Hinweis auf die Entdeckung von Kommunikationsformen in der Natur auf:

14 | Octavio Paz [1967], Claude Lévi-Strauss. An Introduction. Translated by J.S. Bernstein and M. Bernstein. New York 1970, 140. Zu Motiven von Lévi-Strauss' Denken im Kontext des Buddhismus s. auch: Ivan Strensky, Religion in Relation. Columbia 1993, 110-131.

15 | Claude Lévi-Strauss/Didier Eribon [1988], Das Nahe und das Ferne, übers. von Hans-Horst Henschen, München 1989, 205.

»Bei Insekten, Fischen und Säugetieren sind komplexe Kommunikationsverfahren entdeckt worden, die zuweilen wirkliche Symbole ins Spiel bringen.«¹⁶ Der symbolische Tausch kann somit nicht länger als Kriterium der Differenzierung zwischen Mensch und Natur gelten. Der Gegensatz zwischen Natur und Kultur ist nach Lévi-Strauss »weder eine ursprüngliche Gegebenheit noch ein objektiver Aspekt der Weltordnung«. Vielmehr versteht er diesen Gegensatz nunmehr als »künstliche Schöpfung«.¹⁷

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich Lévi-Strauss' Denken jenseits der naturalistischen Sichtweise und jenseits der kulturalistischen Sichtweise des Menschen bewegt. Ihn interessieren die universalen Strukturen der Kulturen, die nicht länger ›den Menschen‹ als Zurechnungssubjekt entbergen sondern schließlich eine »anonyme Rationalität« sichtbar machen. So lässt sich auch davon sprechen, dass die Mythen *im Menschen* von einer anonymen Rationalität und nicht *vom Menschen* gedacht werden: »Wir behaupten also nicht, zeigen zu können, wie die Menschen in Mythen denken, sondern wie sich die Mythen in den Menschen ohne deren Wissen denken.«¹⁸ Demnach muss man von jedem Subjekt abstrahieren, um zu erkennen, »dass sich die Mythen in gewisser Weise *untereinander* denken«.¹⁹

Den Menschen löst Lévi-Strauss auf, wenn er die Unterscheidung zwischen Kultur und Natur aufhebt, indem er Regeln und Kommunikationsformen in der Natur findet, so dass auch keine zu regulierende Natur des Menschen (seine Sexualität) mehr angenommen werden kann. Man könnte sagen, dass der Mensch in der *Mythologica* in dreifacher Weise verschwindet: als Erkenntnisgegenstand, als souveräner Schöpfer und als Zuschreibungssubjekt der Kultur. Vielmehr durchwirkt dieselbe logische Operation Kultur wie Natur: die binäre Opposition strukturiert das gesamte Universum. Gegen den Funktionalismus hatte Lévi-Strauss in seinem Buch *Das Ende des Totemismus* die Reduktion der Kultur auf Bedürfnisse kritisiert, indem er das *Denken* des Menschen – nicht seine Bedürfnisse – an den Ursprung der totemistischen Organisation der Kultur stellte. In seiner *Mythologica* wird klar: Zwar denkt der Mensch, aber letztendlich in derselben Logik, die das Zirpen der Grille organisiert: man findet die binäre Unterscheidung auch »in der Art und Weise, wie bestimmte Tiere

16 | Claude Lévi-Strauss [1949 und 1967], Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a.M. 1993, 24.

17 | Ebd.

18 | Claude Lévi-Strauss [1964], *Mythologica I: Das Rohe und das Gekochte*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1976, 26.

19 | Ebd.

untereinander kommunizieren, so die Grillen, bei denen eine bloße Umkehrung des Rhythmus (x,y/y,x) die Natur der Botschaft verändert.«²⁰

Die Universalisierung der durch den binären Code organisierten Kommunikation, ihre Ausdehnung auf die Natur, hebt nicht nur die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur auf, sondern auch die zwischen Natur- und Humanwissenschaften. Aber als eigentliche Errungenschaft seines Vorgehens führt Lévi-Strauss etwas anderes an: Im Finale der *Mythologica* rechnet Lévi-Strauss es sich als Verdienst an, etwas für den Menschen getan zu haben, nämlich ihn in die Natur reintegriert zu haben.²¹ Eine Vision der Romantik wird gewissermaßen durch die Entdeckung der anonymen Rationalität des universellen binären Codes erfüllt.

Diese Vision wurde von Rousseau vorbereitet: Schon Cassirer hat darauf hingewiesen, dass Rousseau den Menschen nicht der Natur gegenüberstellt, sondern ihn in das innere Leben der Natur eintaucht und dort »mit ihrem eigenen Rhythmus« schwingen lässt.²²

Der Satz aus Rousseaus *Träumereien* könnte auch Lévi-Strauss zugeschrieben werden: »Ich fühle unaussprechliche Verzückungen und Ekstasen, sobald ich gewissermaßen eins werde mit der gesamten Natur und aufgehe im großen Welt- system, das alle Wesen verbindet.«²³ Dieses Zitat leitet über zur Thematik der Auflösung der personalen Identität, die Lévi-Strauss in Anlehnung an das Denken Rousseaus und unter Berücksichtigung von buddhistischen Motiven vollzieht.

DAS VERSCHWINDEN DES SUBJEKTS UND DIE KRITIK DER PERSÖNLICHEN IDENTITÄT

»Das Ich ist nicht allein hassenswert;
Es hat auch keinen Platz zwischen einem
Wir und einem Nichts.«
(LÉVI-STRAUSS)

Lévi-Strauss versteht Rousseau als Begründer der Wissenschaft vom Menschen und vor allem als Begründer der Ethnologie. Damit konfrontiert er Rousseau

20 | Claude Lévi-Strauss [1971], *Mythologica* IV, 2: Der nackte Mensch, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1976, 811.

21 | Vergl. Anm. 3.

22 | Ernst Cassirer [1932], Das Problem Jean-Jacques Rousseau. In: Drei Vorschläge Rousseau zu lesen. Frankfurt a.M. 1989, 46.

23 | Jean-Jacques Rousseau [1787/88], *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*, übers. von Ulrich Bossier. Stuttgart 2003, 124.

mit Descartes, insofern dieser als Begründer der neuzeitlichen Philosophie gilt. Anders als Descartes geht Rousseau nicht vom Subjekt, vom »Ich denke« aus, sondern vom Anderen. Der Ausgang vom Subjekt sowie seine besondere Rolle in der Philosophie waren Lévi-Strauss, wie er selbst ausführt, »unerträglich« geworden.²⁴ Rousseaus Denken vom Anderen her erschien Lévi-Strauss wie eine Befreiung von seiner ursprünglichen philosophischen Ausbildung und Orientierung. Die Philosophie erschien ihm immer hermetischer, als »eine Art ästhetischer Kontemplation des Bewußtseins über sich selbst«.²⁵ Die Ethnologie, die für Lévi-Strauss mit Rousseau das Ende des *Cogito* einläutet, bezeichnet er vor diesem Hintergrund als seine »Rettungsplanke«²⁶. Denn er will seine Reflexionen nicht selbstbezogen beginnen und zum *Cogito* als sicherer Grundlage des Denkens gelangen. Vielmehr strebt Lévi-Strauss die Verweigerung des Ich und die Identifikation mit dem Anderen an. Er kritisiert die Fortführung der philosophischen Tradition, die vom Subjekt ausgeht und die persönliche Identität begründet, am Beispiel von Sartres Denken. Er wirft Sartre vor, dieser sei allein damit beschäftigt, »ein Refugium anzulegen, in dem die persönliche Identität, ein armseliger Schatz, geschützt sei.«²⁷

Seine Kritik am Subjektbegriff verbindet Lévi-Strauss mit einer Kritik der Idee einer persönlichen Identität. Der Mensch verschwindet als Zurechnungs-subjekt nicht nur seiner Taten, sondern auch seiner Wahrnehmungen, Gedanken etc. und damit verschwindet der Aspekt der *Jemeinigkeit* – wie man mit Heidegger oder Ricœur (*mienneté*) sagen könnte. Ricœur betont die jemeinige Zugehörigkeit von Erlebnissen und Erfahrungen zusammen mit der Unhintergehrbarkeit der Frage nach dem »Wer?« (Wer spricht, denkt, handelt, fühlt? etc.) Diese Jemeinigkeit wendet er auch gegen die Möglichkeit unpersönlicher Beschreibungen von Erlebnissen und Erfahrungen.²⁸ Anders Lévi-Strauss: Ihm zufolge handelt sich eben nicht um ›mein‹ Denken sondern um eine anonyme Rationalität, die durch mich hindurchgeht: So betont Lévi-Strauss wiederholt, dass er nie das Gefühl der persönlichen Identität gehabt habe, so dass er beispielsweise das Gefühl habe, seine Bücher würden nicht von ihm, sondern *durch ihn hindurch* geschrieben. »Eher habe ich das Gefühl, dass ich

24 | Claude Lévi-Strauss/Eribon, a.a.O., 238.

25 | Claude Lévi-Strauss, Traurige Tropen, a.a.O., 44f.

26 | Ebd.

27 | Claude Lévi-Strauss, Mythologica IV, 2 a.a.O., 807.

28 | Paul Ricœur [1990], Das Selbst als ein Anderer, übers. von Jean Greisch, München 1996, 163. Auch bei Heidegger beantwortet der Begriff der »Jemeinigkeit« die Frage nach Zugehörigkeit und dem »Wer«: »Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein, das je meines ist.« Martin Heidegger [1927], Sein und Zeit, Tübingen 1993, 114.

eine Durchgangsstelle für meine Bücher bin.«²⁹ In eine ähnliche Richtung weisen seine späteren Ausführungen zur Kunst des Zen-Mönchs Sengai: Ihm spricht er das Bedürfnis zu, der »nicht-substantielle Ort« sein zu wollen, »an dem durch ihn etwas von der Welt zum Ausdruck kommt«.³⁰ Dieses Bedürfnis scheint auch die Schriften von Lévi-Strauss zu prägen.

Darüber hinaus erinnern diese Ausführungen an den buddhistischen Gedanken des »Nicht-Selbst« (*anatta*). Dieser Idee nach gibt es weder eine unveränderliche Substanz oder stabile Wesenskerne, noch gibt es eine unveränderliche geistige und körperliche Kontinuität. Die Vorstellung »von einem unveränderlichen Selbst bzw. Ich oder einer stabilen Person« erweist sich im frühen Buddhismus nach Rutz als »bloße Illusion bzw. metaphysische Konstruktion«.³¹ Dieser Gedanke faszinierte auch Paz, der die Aussage, dass das Ich eine Illusion sei, als zentrale Lehre des Buddhismus bezeichnet hat.

Im Buddhismus ist die Erkenntnis leitend, dass alle Phänomene *Nicht-Selbst* sind. Es lässt sich sagen, dass Gefühle, Wahrnehmungen, Bewusstsein etc. nicht als »meine« zu verstehen sind. Vielmehr gilt es, das Begehr nach jemeiniger Zugehörigkeit von Phänomenen zu überwinden, und sich nicht länger mit der Frage »Wer bin ich?« zu quälen. Denn so wie das Begehr nach Identität mit sich, nach Selbstsein, Leiden verursacht, erzeugt auch das Begehr nach Jemeinigkeit Leid, das es zu überwinden gilt.

Während Ricœur den an den Buddhismus angelehnten Gedanken von Derek Parfit³², dass Identität nicht von Bedeutung sei und dass es möglich sei, das Leben unpersönlich zu beschreiben, mit dem Hinweis auf den damit einhergehenden Verlust des Anderen kritisiert,³³ findet sich bei Lévi-Strauss die Verweigerung des Selbst gerade im Dienst des Anderen. Lévi-Strauss stellt die Identifikation mit dem Anderen allen Selbsterkenntnisversuchen voran und sieht in der Verweigerung der Identifikation mit sich (dem Bemühen um »Selbstigkeit« wie man mit Ricœur sagen könnte) und der Verweigerung der Jemeinigkeit die Möglichkeit des Mitleidens mit allem was lebt. Erst die Befreiung aus der Enge der Versuche, Identität mit sich herzustellen und sich zu identi-

29 | Claude Lévi-Strauss, [1978], *Mythos und Bedeutung. Vorträge*, übers. von Brigitte Luchesi, Frankfurt a.M. 1980, 11.

30 | Claude Lévi-Strauss [2011], *Die andere Seite des Mondes*.a.a.O., 108.

31 | Charlie Rutz, *Rolle und Bedeutung des Nicht-Selbst im frühen Buddhismus*. Hamburg 2010, 71.

32 | Derek Parfit, *Reasons and Persons*. Oxford 1984. Zur Diskussion der Position s.: Dancy, Jonathan (ed.): *Reading Parfit*. Oxford 1997.

33 | Paul Ricœur [1990], *Das Selbst als ein Anderer*, a.a.O., 160-171. So stellt Ricœur zum Abschluss seiner Auseinandersetzung mit Parfit die Frage: »Wenn meine Identität in jeder Hinsicht alle Relevanz verlöre, würde dann die Frage des Anderen nicht ihrerseits unwichtig werden?« Ebd. 171.

fizieren, erschließt demnach den Zugang zum Anderen und bietet insofern eine Grundlage der Ethik.

Die Überwindung des Selbst und die Identifikation mit dem Anderen versteht Lévi-Strauss auch als Prinzip der Ethnologie. Es besteht in dem Ziel, »sich selbst in den Anderen zu akzeptieren«³⁴ – wozu man sich zuerst selbst verweigern muss. Als die besondere Entdeckung der *Bekenntnisse* von Rousseau bezeichnet Lévi-Strauss die Erkenntnis, dass das Ich der schwächste und niedrigste der Anderen ist.³⁵ Er wendet Rousseaus Denken gegen den cartesischen Begriff des *Cogito*, denn Rousseau zielt nicht auf die Selbstvergewisserung sondern – im Gegenteil – auf den Verlust des Selbst zugunsten der Identifikation mit dem Anderen: Lévi-Strauss interessiert Rousseaus »Wille einer Identifikation mit dem Anderen, zusammen mit der hartnäckigen Verweigerung einer Identifikation mit sich selbst.«³⁶ Dies macht Rousseau für Lévi-Strauss zum Begründer der Ethnologie. Den notwendigen Verlust der Identität zugunsten der Identifikation mit dem Anderen wendet Lévi-Strauss, wie oben angesprochen, auch gegen Sartres Konzeption von Identität. Dagegen macht er eine »Rationalität ohne Subjekt« geltend, d.h. die Universalität des binären Codes, der den Menschen mit allem, was lebt, verbindet. Es geht hier also nicht nur um die Identifikation mit anderen Menschen sondern um eine Identifikation »mit allem, was lebt« und einer daraus resultierenden Verbundenheit mit dem Anderen durch das *Mitleid*, ein Gedanke der, wie Lévi-Strauss erwähnt, auch den Buddhismus prägt.

Diese Mitleidsethik wendet Lévi-Strauss auch gegen den Humanismus. Dieser geht demnach von der alleinigen Würde des Menschen aus, was Lévi-Strauss heftig kritisiert. Die Humanismuskritik ist also durch eine ethische Haltung des Mitleidens mit allem Lebendigen motiviert, die die Sonderstellung des Menschen in Abrede stellt. Der »Mythos von der alleinigen Würde des Menschen« ließ die Natur nach Lévi-Strauss ihre erste »Verstümmelung erleiden.«³⁷ Diesen Mythos bekämpfte auch Rousseau. Der Mensch sollte nicht länger von der Natur abgeschnitten sein. Vielmehr verwirklicht sich die Menschlichkeit in einer freien Identifikation »mit allem, was lebt und also leidet«.³⁸ In einem Interview von 1971 bringt Lévi-Strauss seine Humanismuskritik auf den Punkt:

34 | Claude Lévi-Strauss, Jean-Jacques Rousseau, a.a.O., 45-56, 48.

35 | Ebd. 52.

36 | Ebd. 47.

37 | Claude Lévi-Strauss [1962], Jean-Jacques Rousseau, a.a.O., 53.

38 | Ebd. 52. Zur Humanismuskritik nach Lévi-Strauss s. auch: Marc Rölli, Kritik der anthropologischen Vernunft, Berlin 2011, 491-494.

»Ein recht verstandener Humanismus müsste die gegenwärtige Menschheit paradoixerweise auffordern, ihren Humanismus zu mäßigen und von den großen Religionen des Fernen Ostens – zum Beispiel dem Buddhismus – zu lernen, dass der Mensch letzten Endes nur ein Lebewesen unter anderen ist, das nur unter der Voraussetzung weiterleben kann, dass er diese anderen respektiert.«³⁹

Die Erkenntnis, dass der Mensch ein lebendes und leidendes Wesen unter anderen ist, begreift Lévi-Strauss als Grundlage der Moral und der Humanwissenschaften. Dies untergräbt nicht nur die Differenzierung zwischen mir und Anderem, sondern auch den Unterschied zwischen Natur und Kultur, zwischen Menschheit und Leben. An ihre Stelle treten Strukturen, die dem gesamten Universum zugrunde liegen. Wenn Lévi-Strauss die buddhistische Kritik als Vollendung der marxistischen Kritik begreift,⁴⁰ so nicht zuletzt deshalb, weil sie zur Befreiung des Menschen beiträgt, indem sie ihn aus der Enge der persönlichen Identität entlässt und so die Identifikation mit allem Lebendigen und die Reintegration in die Natur ermöglicht.

DAS CHAOS NACH DEM ENDGÜLTIGEN VERSCHWINDEN DER MENSCHHEIT

Da der Mensch nicht mehr im Zentrum des strukturalen Denkens steht, tauchen bei Lévi-Strauss auch immer wieder Gedanken zum tatsächlichen Aussterben der Menschheit auf. Der Gedanke, dass der Mensch nicht immer schon existiert hat und eines Tages nicht mehr existieren wird, scheint jedoch nicht nur die Bedeutungslosigkeit des Menschen zu offenbaren, wie Lévi-Strauss rückblickend sagt.⁴¹ Vielmehr erschließt sich vom Standpunkt der Endlichkeit aus auch die Bedeutung des Menschen für die Entdeckung von Sinn: In den *Traurigen Tropen* wird betont, dass der Sinn der Schöpfungen des menschlichen Geistes nur in Bezug *auf ihn selbst* existiert: »Sie werden im Chaos versinken, sobald er erloschen sein wird.«⁴²

Zwar verschwindet mit dem Aussterben der Menschheit nicht die binäre Logik, aber das Bewusstsein dieser Logik des Universums und all das, was durch sie strukturiert ist. So wird der Mensch im Finale der *Mythologica* an-

39 | Interview mit Claude Lévi-Strauss. *Der Spiegel* 53, 1971, 93-97.

40 | Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, a.a.O., 409. Derrida hat in Bezug auf diese Ausführungen von Lévi-Strauss bekanntlich bezweifelt, dass sich buddhistische und marxistische Kritik vergleichen lassen. Derrida, Jacques [1967], *Grammatologie*, übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt a.M. 1983, 209f.

41 | Claude Lévi-Strauss/Eribon, *Das Nahe und das Ferne* a.a.O., 236.

42 | Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen* a.a.O., 411.

gesichts seines tatsächlichen Verschwindens bei Lévi-Strauss einen Moment lang sichtbar:

»Da es dem Menschen zufällt zu leben und zu kämpfen, zu denken und zu glauben, vor allem Mut zu bewahren, ohne dass ihn die gegenteilige Gewissheit je verlässt, dass er früher nicht auf der Erde war und es nicht immer sein wird und dass mit seinem unvermeidlichen Verschwinden von der Oberfläche des Planeten, der ebenfalls dem Tode geweiht ist, auch seine Mühen, seine Schmerzen, seine Freuden, seine Hoffnungen und seine Werke verschwinden, als hätten sie nie existiert, da kein Bewusstsein mehr da ist, um auch nur die Erinnerung an jene ephemere Bewegung zu bewahren [...].«⁴³

43 | Claude Lévi-Strauss, *Mythologica* IV,2, a.a.O., 817.