

Double Bind Ethnology: Rezension zu "Lévi-Strauss" von Emmanuelle Loyer und "Von Montaigne zu Montaigne" von Claude Lévi-Strauss

Kaupert, Michael

Veröffentlichungsversion / Published Version

Rezension / review

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kaupert, M. (2019). Double Bind Ethnology: Rezension zu "Lévi-Strauss" von Emmanuelle Loyer und "Von Montaigne zu Montaigne" von Claude Lévi-Strauss. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-78907-4>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

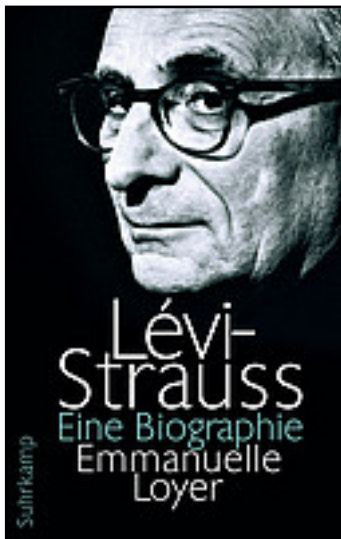
Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Michael Kauppert | Rezension | 25.04.2019

Double Bind Ethnology

Rezension zu „Lévi-Strauss“ von Emmanuelle Loyer und "Von Montaigne zu Montaigne“ von Claude Lévi-Strauss



Emmanuelle Loyer
Lévi-Strauss . Eine Biographie
Deutschland
Berlin 2017: Suhrkamp
1088 S., EUR 58,00
ISBN 978-3-518-42770-5



Claude Lévi-Strauss
Von Montaigne zu Montaigne
Deutschland
Berlin 2018: Suhrkamp
96 S., EUR 16,00
ISBN 978-3-518-29847-3

Wir wissen nicht, wie eine „Soziologie des Mato Grosso“ ausgesehen hätte, mit der Claude Lévi-Strauss seine beiden brasilianischen Expeditionen in den 1930er-Jahren ursprünglich hatte bilanzieren wollen. Was wir inzwischen jedoch wissen, und zwar dank der hervorragend recherchierten, blendend geschriebenen sowie durch Eva Moldenhauer

kongenial übersetzten Biografie von Emmanuelle Loyer, ist, aus welchen Themen diese Bilanz, die Lévi-Strauss in Paris als Doktorarbeit hatte vorlegen wollen, hätte bestehen können: „Die häusliche Soziologie (Heirat, Inzestverbot, Verwandtschaft, Polygamie, Clanorganisation, Matriarchat); die ökonomische Soziologie (primitive Gesellschaftsformen, primitiver Kommunismus); die politische Soziologie (primitive Regierungs- und Rechtsformen); die religiöse Soziologie (Totemismus), schließlich die vergleichende Untersuchung der sozialen Phänomene“ (Loyer 2017: S. 210). So jedenfalls lautet der Themenkatalog einer Vorlesung über die „Elementaren Formen des sozialen Lebens“, die Lévi-Strauss im Jahr 1935, als frisch berufener Professor für Soziologie an der Universität São Paulo, gehalten hat. Nominell vertritt er eine *Sociologie durkheimienne*. Als Lévi-Strauss sich jedoch gleich nach seiner Ankunft in São Paulo mit dem anderen Lehrstuhlinhaber für Soziologie, Paul Arbousse-Bastide, über die Inhalte der Lehre überwirft, schreckt er nicht vor der (von der Universitätsleitung abgelehnten) Forderung zurück, seinen eigenen Lehrstuhl in „Kulturanthropologie“ umwidmen zu lassen. Zu spekulativ, zu ideologisch, zu sozialtechnologisch erscheint ihm die französische Soziologie *à la Brésil* in jener Zeit, als dass sie hätte einlösen können, was ihr als Wissenschaft in Lévi-Strauss' Augen so dringlich auferlegt war: methodisch kontrollierte empirische Forschung zu betreiben.

Durch das brasilianische Fernglas lassen sich unschwer die Konturen eines Konfliktes erkennen, der jüngst auch hierzulande, im Streit um die Gründung der *Akademie für Soziologie*, wieder aufgeflammt ist.¹ Hier wie dort handelt es sich um einen Kampf um die Grenzen zwischen der Wissenschaft und ihrer gesellschaftlichen Umwelt („Werturteilsstreit“), wie auch um einen Dissens darüber, auf welchen Wegen wissenschaftliche Erkenntnisse zu gewinnen sind („Positivismusstreit“). Was den zweiten Punkt anbelangt, so optierte Lévi-Strauss seinerzeit für die angelsächsische Art der Sozialforschung, die *Ethnografie*. Seine Studenten ermuntert er zu eigenen Beobachtungen in den Stadtvierteln des schnell wachsenden São Paulos, ohne dabei zu wissen, dass man zeitgleich im Norden Amerikas, in Chicago, methodisch ganz Ähnliches unter „Soziologie“ verbuchte. Auch in eigener Sache betreibt Lévi-Strauss zu dieser Zeit Feldforschungen: Zwischen November 1935 und März 1936 und dann wieder von Mai 1938 bis Anfang 1939 unternimmt er zwei ausgedehnte Reisen in den „großen Busch“ (Mato Grosso). Im Rückblick sieht es ganz danach aus, als sei das Paradigma seiner Feldforschung – Expedition – bereits seinerzeit überholt gewesen. Jedenfalls scheint Lévi-Strauss' Verzicht auf eine intensive Teilnahme am Leben der indigenen Einwohner im Grenzgebiet Brasiliens zu Paraguay und Bolivien nicht recht zu der Art stationärer Feldforschung zu passen, die man zwischen 1922 und 1967, den Erscheinungsdaten von Bronislaw Malinowskis *Argonauten des westlichen Pazifik* und dessen *Tagebuch im strikten Sinn des*

Wortes, als den ‚methodischen Goldstandard‘ der Ethnografie betrachtete. Tatsächlich ist Lévi-Strauss später zum Teil heftig dafür kritisiert worden, das Leben der Bororo, Caduveo und Nambikwara, auf die er während seiner beiden Expeditionen stieß, nicht bis in die letzten Winkel ihres Alltagslebens ausgeleuchtet zu haben. In Loyers Biografie kann man nun nachlesen, dass die nachgereichte Methodenkritik an Lévi-Strauss die Bewunderung seiner Zeitgenossen übergeht, die zum einen dessen erstaunlicher Effizienz im Gelände, zum anderen aber auch der Prägnanz galt, mit der er die Ergebnisse seiner Forschungen darzustellen verstand. So zollt etwa der damalige Doyen des Wissens über die indigenen Völker Brasiliens, der aus Jena stammende Curt Unckel („Nimuendajú“), dem jungen Lévi-Strauss nach der Lektüre von dessen erster ethnologischer Veröffentlichung großen Respekt: „Bemerkenswert ist, dass dieser Mann [...], der erst unlängst zur Ethnologie gekommen ist, sich in so kurzer Zeit derart mit ihr vertraut gemacht hat, dass er mit großer Genauigkeit die soziologische Situation der Bororo durchdringen konnte. Wenn ich daran denke, wie ich mich sechs Jahre lang mit der Soziologie der Canela abgeplagt habe, lässt die prägnante Form seiner Darstellung aufhorchen“ (Unckel, zitiert nach Loyer 2017: S. 253).

Es ist nun wiederum das Verdienst von Emmanuel Désveaux, darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass die von Lévi-Strauss im Zuge seines ethnografisch gesinnten Protestes gegen die *Sociologie française* angezapften intellektuellen Ressourcen im Wesentlichen aus jener angloamerikanischen Welt stammten, aus der ihm später so viel Ablehnung entgegenschlagen sollte. Davon jedenfalls zeugt das unlängst von Désveaux in den Archiven der Bibliothèque Nationale aufgestöberte Transkript eines Vortrages über die „Ethnologie als revolutionäre Wissenschaft“, den Lévi-Strauss im Januar 1937, also zwischen seinen beiden brasilianischen Expeditionen, in Paris in einer Weiterbildungseinrichtung des französischen Gewerkschaftsbundes gehalten hat. Zusammen mit einem zweiten Text hat Désveaux diesen Vortrag nun in einem schmalen Band mit dem Titel *Von Montaigne zu Montaigne* publiziert. Die Irritation, die der Buchtitel auslöst, liegt im Kalkül des Herausgebers. In dessen Vorwort heißt es, dass die verschiedentlich von Lévi-Strauss² wie auch von ihm selbst³ verbreitete Annahme korrigiert werden müsse, der zufolge Lévi-Strauss‘ Denkweg als Ethnologe seinen Ausgang insbesondere von Rousseau genommen habe. Tatsächlich aber sei es Montaigne gewesen, der nicht erst beim späten,⁴ sondern bereits beim frühen Lévi-Strauss eine bedeutende Rolle als frühneuzeitlicher Ahnherr des Kulturrelativismus gespielt habe:

„Sie wissen, einen wie großen Raum im Denken Montaignes die Wilden Amerikas einnehmen. Er erwähnt sie in jedem Augenblick, um zu zeigen, daß die Ideen von Gut und Böse relativ sind, daß gesellschaftliche Institutionen in vollkommen anderen Formen als

denen, die wir kennen, lebensfähig sein können, daß Völker, die weder die gleiche Religion noch den gleichen politischen Status haben, vollkommen harmonisch und glücklich leben können.“ (Lévi-Strauss 2018: S. 42)

Anders als im zweiten Text des Buches geht es hier nicht um Philologie, sondern um Ethnologie. Lévi-Strauss zieht mit Montaigne einen frühen literarischen Beleg für die aufschließende, horizonterweiternde Funktion eines Vergleichs europäischer mit außereuropäischen Gesellschaften heran. Durch einen Kulturvergleich werde nicht nur das Selbstbewusstsein des Abendlandes befördert, sondern es erodierte auch dessen Selbstgewissheiten. Das darin enthaltene Potenzial für eine Kritik der eigenen Gesellschaft sucht Lévi-Strauss, bis vor seiner Abreise nach Brasilien noch Mitglied der Sozialistischen Partei, seinem Pariser Publikum als den revolutionären Gehalt einer neuen, im Frankreich der 1930er-Jahre noch nicht fest institutionalisierten Wissenschaft schmackhaft zu machen. Dann allerdings irritiert er seine Zuhörer. Er entwirft eine Argumentation, die aufs Ganze gesehen auf den Versuch hinausläuft, dem seit Marx⁵ in sozialistischen Kreisen vorherrschenden Verständnis von Ethnologie nicht nur politisches Potenzial, sondern eben auch eine gewisse moralische Doppelzüngigkeit nachzuweisen. ‚Primitiv‘ genannte Gesellschaften würden nämlich zweimal ausgebeutet: Materiell, durch Kolonialismus und Kapitalismus, sowie intellektuell, durch eine evolutionäre Perspektive auf den Geschichtsverlauf. Die kognitive Variante der Expropriation der einen durch die anderen bestehe darin, dass man ‚die Wilden‘ zwar einerseits als Ressource für die inhaltliche Kritik an ‚modernen‘ Gesellschaften heranzieht, ihnen aber andererseits die Gleichzeitigkeit mit diesen grundsätzlich verwehrt.⁶ Lévi-Strauss hält die Auffassung, in ‚primitiven Gesellschaften‘ nichts weiter als einen Zustand aus der Vorvergangenheit der Moderne zu sehen, „für gefährlich“ (Lévi-Strauss 2018: S. 45). Er schlägt sich darum nicht, wie es sein Publikum von ihm erwartet haben dürfte, auf die Seite von Fortschritt und Entwicklung, sondern – wie man heute sagen würde – auf die Seite kultureller Diversität. In ethnologischen Termini ausgedrückt bedeutet dies, dass er für „den Diffusionismus in seiner orthodoxesten Form“ Partei ergreift.⁷ Das ist insofern überraschend, als sich der späte Lévi-Strauss in seinen *Mythologica* deutlich,⁸ wenn auch nicht vollständig,⁹ vom „Diffusionismus als Variante [...] des kulturellen Relativismus“ (Désveaux in Lévi-Strauss 2018: S. 18) distanziert hat.

Während man dem Fund von Emmanuel Désveaux entnehmen kann, wozu sich Lévi-Strauss im Inneren Brasiliens inhaltlich bekehrt hat, lässt sich anhand von Emmanuelle Loyers Biografie en détail nachvollziehen, wie Lévi-Strauss in der Zeit seines New Yorker Exils (1941–1947) die von ihm eben erst ‚entdeckte‘ Ethnologie US-amerikanischer

Observanz gleich wieder zu überschreiten beginnt. In seinem Bemühen, die Ethnologie an der Philosophie zu orientieren, kommt ihm dabei die Soziologie vollends abhanden. Hatte seine initiale Vorlesung an der New School of Social Research (1941) noch die „Soziologie Südamerikas“ zu ihrem Gegenstand, so ist in der Doktorarbeit, die Lévi-Strauss nach seiner Rückkehr aus New York an der Pariser Sorbonne (1949) vorlegt, von der ursprünglich intendierten „Soziologie des Mato Grosso“ nur noch eine zur *thèse complémentaire* herabgestufte Ethnografie über das „soziale Leben der Nambikwara“ übrig geblieben. Und auch seine *thèse principale*, die berühmt gewordenen *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, erinnert nur noch in ihrem Titel an Durkheim; in seiner Durchführung folgt das Werk jedoch weniger einer soziologischen, als vielmehr einer auf Rousseau zurückgehenden anthropologischen Tradition.¹⁰ Nicht zuletzt aus diesem Grund hatte bislang Rousseau – und eben nicht Montaigne – als die intellektuell maßgebliche Ressource von Lévi-Strauss‘ theoretischem Denken gelten können. Den Streit um Prioritäten und Reichweiten der Einflussnahme von Montaigne *oder* Rousseau, der sich für die Lévi-Strauss-Philologie hier abzeichnet, versucht Désveaux mit seiner Formel von den „beiden Lévi-Strauss‘-schen Andersheiten“¹¹ bereits im Vorfeld zu schlichten: So unterscheidet er eine „Andersheit der Neugier“ (Désveaux in Lévi-Strauss 2018: S. 30), die er auf den Einfluss Montaignes zurückführt, und eine – von ihm allerdings nur vage umschriebene – „grundlegende, für den Austausch notwendige Andersheit“ (ebd.), die in Rousseaus Schriften begegnet und nicht Neugier, sondern Befremdung zur Voraussetzung hat.¹²

Wie dem auch sei, in seiner New Yorker Zeit hört Lévi-Strauss nicht nur auf, ein stiller Nutznießer der soziologischen Infrastruktur in Übersee zu sein. Auch seinen zwischen 1941 und 1944 in der Public Library autodidaktisch vollzogenen, intellektuellen Wechsel zur Ethnologie wird man just ab dem Moment wiederum in Frage stellen müssen, als er auf den russischstämmigen Phonologen Roman Jakobson trifft. Durch ihn nämlich findet Lévi-Strauss zum Begriff der „Struktur“, an dem sich in den darauffolgenden 20 Jahren sein philosophisches Interesse an kulturellen Invarianten auskristallisieren wird und der ihn zu einem Theorietraditionsklassiker der Ethnologie aufsteigen lässt. Kaum also, dass er sich in das intellektuelle Feld der Ethnologie eingearbeitet hat, stellt er dessen (insbesondere von der US-amerikanischen Forschung geprägte) kognitive Grundlagen schon wieder infrage. Besonders deutlich wird die veränderte Perspektive am Konzept der „Kultur“, das Lévi-Strauss noch Mitte der 1930er-Jahre, in stillschweigender Anlehnung an Franz Boas, „als „lokale Anhäufung charakteristischer Merkmale, die mit der Religion, der Lebens- oder Arbeitsweise, mit dem Verhalten, den Arten der Familienorganisation, den Institutionen usw. zusammenhängen“ (Désveaux in Lévi-Strauss 2018: S. 18), begriff. Anfang der 1950er-Jahre, also nach seiner Zeit in New York, versteht er unter „Kultur“ hingegen nur noch das

Ergebnis der *Beobachtung* einer „ethnographischen Gesamtheit, die, vom Standpunkt der Untersuchung aus, gegenüber anderen bezeichnende Abweichungen aufweist“, nicht ohne dem sogleich hinzuzufügen, dass „das letzte Ziel der strukturalen Forschungen die an solche Abweichungen gebundenen *Konstanten* sind.“¹³ Für den Lévi-Strauss der ausgehenden 1940er-Jahre ist „Kultur“ daher nicht mehr – freilich auch nicht weniger – als das, was es der Sache nach bereits für Montaigne war: Eine Sache des Vergleichs. Insbesondere in der US-amerikanischen Ethnologie wird über „Kultur“ ein Vergleich stimuliert. In den Augen von Lévi-Strauss ist damit die ethnologische Arbeit aber noch nicht erledigt. Ihm geht es um die Einlösung des *anthropologischen* Erkenntnisanspruchs, der in den angelsächsischen Selbstbezeichnungen von Ethnologie als *Anthropology* steckt. Ganz gleich, ob nun in der englischen Variante der *Social Anthropology* oder in der US-amerikanischen Spielart der *Cultural Anthropology*, immer gehe es um eine „umfassende Kenntnis des Menschen [...] in seiner ganzen historischen und geographischen Ausdehnung“.¹⁴ Des Menschen wohlgermerkt, nicht: der Menschen. In der von Lévi-Strauss in den 1950er-Jahren ersonnenen *Anthropologie structurale* folgt darum auf den ethnologischen Kulturvergleich als ein weiterer Schritt die Invariantenanalyse. Sie ist es, die er über den Strukturbegriff laufen lässt und nacheinander auf Verwandtschaftssysteme, auf Klassifikationen sowie auf Mythen anwendet – nicht ohne dabei sein Konzept von „Struktur“ methodisch sukzessive zu raffinieren. Es ist daher der Strukturbegriff, mit dem Lévi-Strauss sich zutrauen wird, die liegengebliebenen Fragestellungen der philosophischen Anthropologie wieder aufzugreifen, um sie mit den Mitteln der Ethnologie zu beantworten.

Auch wenn man in Rechnung stellt, dass sich Historiker von ihren Quellen häufig zu sehr faszinieren lassen, gewinnt der Fund, den Emmanuelle Loyer in ihrer Biografie ausbreitet (Loyer 2017: S. 424 ff.), vor dem Hintergrund der zuvor skizzierten Entwicklungen eine neue Bedeutung. Es handelt sich um das mutmaßlich erste Auftauchen des Wortes „Struktur“ bei Lévi-Strauss. Die betreffende Stelle findet sich in einem auf den 6. Dezember 1943 datierten Brief an Paul Rivet, den damaligen Direktor des Musée de l'Homme in Paris, der zu dieser Zeit noch als Betreuer seiner Doktorarbeit fungiert. In seinem Brief schildert Lévi-Strauss die konzeptuellen Auswirkungen, die seine in New York begonnene Beschäftigung mit dem Inzestverbot für die Abfassung der geplanten Dissertation hat:

„Sie erinnern sich vielleicht, dass sie ursprünglich der Soziologie des Mato Grosso gewidmet sein sollte. Seitdem hat sich das kleine Buch, das ich über den Inzest zu schreiben begonnen hatte, in ein Werk von beträchtlichem Umfang verwandelt, das mir für eine Dissertation, aber auch für die geistigen Bedürfnisse Frankreichs am Tag nach dem Sieg geeigneter

erscheint. [...] Ich habe versucht, für die Untersuchung der sozialen Tatsachen eine positive Methode zu erarbeiten, die, zusammenfassend gesagt, ein Bemühen ist, die Verwandtschaftssysteme als ~~Sektoren~~ [Strukturen] zu behandeln und um ihre Untersuchung auf dieselbe Weise zu transformieren, wobei ich mich von den gleichen Prinzipien leiten lasse, wie es die Phonologie in der Linguistik getan hat. Mit anderen Worten, ich bemühe mich, eine ‚Systematik der Verwandtschaftsformen‘ vorzulegen.“ (Lévi-Strauss, zitiert nach Loyer 2017: S. 425).

In einem nachgerade Husserl'schen Sinne handelt es sich hierbei um eine „Durchstreichung“¹⁵ des Wortes „Sektoren“ durch „Strukturen“, ein Umstand, dessen epistemologische Tiefe Loyer jedoch nicht auslotet. Worauf es in unserem Zusammenhang freilich ankommt, ist nicht die von Loyer referierte „strukturelle Streichung“ (Loyer 2017: S. 424), sondern dass Lévi-Strauss auf die Ausarbeitung der geplanten Dissertation über die „Soziologie des Mato Grosso“ verzichtet und sie ersetzt durch seine Arbeit an den Elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Zugespitzt könnte man sagen: Es sind die Verheißungen des Strukturbegriffs, die Lévi-Strauss von der Soziologie weggebracht haben und zur Ethnologie hinbringen. Wenn man sich darüber hinaus noch vor Augen führt, dass auch eine im Zeichen des Strukturbegriffs reformierte Ethnologie für Lévi-Strauss alsbald zu eng werden sollte, lassen sich die in dem Brief gemachten Ausführungen als Kondensat einer eigentümlichen Sprech- und Handlungsweise verstehen: In Brasilien beschreibt Lévi-Strauss sein Tun zwar als „Soziologie“, praktiziert aber „Ethnografie“. In New York wiederum eignet er sich die „Ethnologie“ theoretisch an, nur um außerhalb der Ethnologie, nämlich in der Linguistik, mit dem Strukturbegriff auf eine intellektuelle Ressource zu stoßen, die für ihn das Potenzial hat, die Ethnologie in Richtung einer Anthropologie zu überschreiten. Es ist, als ob Lévi-Strauss in den beiden Amerikas von etwas befallen wäre, das man unter Rekurs auf Gregory Bateson als „double bind ethnology“ bezeichnen könnte: In Brasilien durchkreuzt sein Handeln das, wofür er kraft seines französischen Lehrstuhl-(Ver-)Sprechens steht; in New York beginnt sein an Philosophie orientiertes Verhalten die Sprache des Fachs zu unterlaufen, das er sich mühevoll aneignet. Erst im Paris der 1960er-Jahre sollte sich das wieder ändern. Zu diesem Zeitpunkt hatte sich Lévi-Strauss endgültig aller disziplinären Zwänge entledigt, die ihm zuvor die oben beschriebene Form der double-bind-Kommunikation auferlegt zu haben schien. Am Collège de France, an dem er von 1959 bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1982 als Professor für Sozialanthropologie lehrte und forschte, ist er darum mutmaßlich nicht nur im akademischen Olymp angekommen, sondern auch: bei sich.

Endnoten

1. Siehe dazu u.a. den [Beitrag](#) von Hartmut Esser und die [Entgegnung](#) von Stefan Hirschauer sowie die [Replik](#) von Hartmut Esser auf [Soziopolis](#).
2. Vgl. Claude Lévi-Strauss, Jean-Jacques Rousseau, Begründer der Wissenschaften vom Menschen ¹⁹⁶², in: ders., Strukturele Anthropologie II, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main, S. 45–56, hier S. 52 f.; ders., Traurige Tropen ¹⁹⁵⁵, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1978, S. 314.
3. Vgl. Emmanuel Désveaux, Un itinéraire de Lévi-Strauss. De Rousseau à Montaigne, in: Critique 48 (1992), 540, S. 374–390.
4. Siehe Claude Lévi-Strauss, Die Luchsgeschichte. Zwillingsmythologie in der Neuen Welt, übers. v. Hans-Horst Henschen, München 1993, S. 231 ff.; ders., Wir sind alle Kannibalen, übers. v. Eva Moldenhauer, Berlin 2017, S. 131 ff.
5. Vgl. Karl Marx, Die ethnologischen Exzerptheft, hrsg. von Lawrence Kader, Frankfurt am Main 1976.
6. Siehe dazu Johannes Fabian, Time and the Other. How Anthropology Makes its Object, New York 1983.
7. Emmanuel Désveaux, Vorwort, in: Claude Lévi-Strauss, Von Montaigne zu Montaigne, Berlin 2018, S. 7–31, hier S. 18.
8. Claude Lévi-Strauss, Mythologica, Band 3: Der Ursprung der Tischsitten, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1973, S. 238 ff.
9. Claude Lévi-Strauss, Die eifersüchtige Töpferin, übers. v. Hans-Horst Henschen, Nördlingen 1987.
10. Vgl. dazu Michael Kauppert, Ein romantisches Gehirn. Zum *cerebral turn* in der strukturalen Anthropologie, in: Berliner Journal für Soziologie 18, (2008), 2, S. 307–333.
11. Désveaux, Vorwort, S. 23 ff.

12. Vgl. Kauppert, Ein romantisches Gehirn, S. 311.
13. Claude Lévi-Strauss, Strukturele Anthropologie, übers. v. Hans Naumann, Frankfurt am Main 1971, S. 320 (Hervorh. im Orig., M. K.).
14. Ebd., S. 380.
15. Zum Konzept der „Durchstreichung“ vgl. u. a. Edmund Husserl, Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, red. u. hrsg. v. Ludwig Landgrebe, 6., verb. Aufl., Hamburg 1985.

Michael Kauppert

Prof. Dr. Michael Kauppert vertritt im WS 2021/2022 die Professur für Soziologische Theorie an der Universität Kassel.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Karsten Malowitz.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/double-bind-ethnology.html>