

1016340

ROMBACH WISSENSCHAFTEN REIHE LITTERAE

herausgegeben von Gerhard Neumann und Günter Schnitzler

Band 61

Joseph Jurt (Hg.)

**Zeitgenössische  
französische Denker:  
eine Bilanz**



ig 24176

1844009

ROMBACH  VERLAG

335308

KATALOG

Auf dem Umschlag: Maurice Henry: ›Le déjeuner des structuralistes‹  
(von links nach rechts: Michel Foucault, Jacques Lacan, Claude Lévi-  
Strauss, Roland Barthes).

Mit der freundlichen Genehmigung von Frau Elda Henry, Mailand.

Die Beiträge dieses Buches gehen auf eine Vortragsreihe des Graduier-  
tenkollegs ›Modernität und Tradition‹ am Frankreich-Zentrum der  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. vom Wintersemester 1997/98  
zurück.

Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme  
**Jurt, Joseph (Hg):**  
Zeitgenössische französische Denker: eine Bilanz / Joseph Jurt  
(Hg.). – 1. Aufl. – Freiburg im Breisgau: Rombach, 1998  
(Rombach Wissenschaft: Reihe Litterae, Bd. 61)  
ISBN 3-7930-9175-9

© 1998. Rombach GmbH Druck- und Verlagshaus,  
Freiburg im Breisgau  
1. Auflage. Alle Rechte vorbehalten  
Lektorin: Dr. Edelgard Spaude  
Umschlaggestaltung: Barbara Müller-Wiesinger  
Satz: Wolfgang Reinbold  
Druck: Rombach GmbH Druck- und Verlagshaus,  
Freiburg im Breisgau  
Printed in Germany  
ISBN 3-7930-9175-9

## Inhalt

<i>Vorwort</i> .....	7
<i>Axel T. Paul</i> .....	25
Claude Lévi-Strauss. Amerikafahrer des Kopfes	
<i>Klaus-Michael Bogdal</i> .....	45
Marx' Gespenst. Althusser's Denken	
<i>Thanos Lipowatz</i> .....	59
Die vier Diskurse bei Jacques Lacan	
<i>Ottmar Ette</i> .....	81
Roland Barthes und die performative Kompetenz: Repräsentation des Intellektuellen	
<i>Michael Makropoulos</i> .....	103
Foucaults Moderne	
<i>Ursula Link-Heer</i> .....	119
Michel Foucault und die Literatur	

<i>Uwe Justus Wenzel</i> .....	143
Jener Andere: Emmanuel Lévinas	
<i>Werner Stegmaier</i> .....	163
»Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit«: Jacques Derrida	
<i>Friedrich Balke</i> .....	187
Was zu denken zwingt.	
Gilles Deleuze, Félix Guattari und das Außen der Philosophie	
<i>Christine Pries</i> .....	211
Prophet der Postmoderne?	
Jean-François Lyotards Philosophie des Widerstreits im Spiegel ihrer Rezeption	
<i>Joseph Furt</i> .....	233
Jenseits von Subjektphilosophie und Strukturalismus: Pierre Bourdieu	
<i>Jürgen Link</i> .....	251
Von der »Macht der Norm« zum »flexiblen Normalismus«: Überlegungen nach Foucault	
<i>Autoren</i> .....	269

## Vorwort

Zeitgenössische französische Denker meint hier Denker nach Sartre. Jean-Paul Sartre hatte in der unmittelbaren Nachkriegszeit das intellektuelle Feld in Frankreich beherrscht und mit ihm der Existentialismus. Diese Hegemonie war möglich geworden, weil Sartre als »totaler Intellektueller«<sup>1</sup> gleichzeitig Philosophie und Literatur verkörperte, die Funktion von Bergson und von Gide in seiner Person vereinte. Doch Ende der 50er Jahre artikuliert sich gegen diese Vorherrschaft der Subjekt- und Bewußtseinsphilosophie des Existentialismus eine Reaktion, die zu einem eigentlichen Dominantenwechsel führte. Die Humanwissenschaften erlebten nun eine weltweite Breitenwirkung, die weit über die Fachgrenzen hinausging: die Ethnologie mit Lévi-Strauss, die Psychoanalyse mit Lacan, die Wissenschaftsgeschichte mit Foucault, die Semiologie mit Barthes, die Soziologie mit Bourdieu. Es war dies mehr als eine Verschiebung innerhalb der Disziplinenhierarchie; es war ein entscheidender epistemologischer Umschwung. Michel Foucault hatte selbst diesen Umbruch in einem Gespräch 1966 rekonstruiert: Die Generation von Sartre war von der Leidenschaft für das Leben, die Politik, die Existenz erfüllt, die neue Generation hegte eine analoge Leidenschaft für das Konzept und das System. Für Sartre war Sinnhaftigkeit gleichzeitig eine deskriptive und eine präskriptive Kategorie. Der Bruch wurde an dem Tag offensichtlich, so Foucault, als uns Lévi-Strauss für die Gesellschaften und Lacan für das Unbewußte gezeigt hatten, daß »der *Sinn* wahrscheinlich nur eine Art Oberflächeneffekt ist, ein Schillern, ein Schaum und daß das, was uns zutiefst durchzieht, was uns vorausgeht, was uns in Raum und Zeit trägt, das *System* ist.«<sup>2</sup>

Die Denker, die man in der Öffentlichkeit unter dem Label »Strukturalisten« subsumierte, setzten sich explizit von Sartre ab, nicht nur Foucault, auch Lacan und Lévi-Strauss. Die Aversion richtete sich vor allem gegen einen Existentialismus, der zu einer Massen- und Modebewegung geworden war, zu einer Frage des Lebensstils. Roland Barthes sollte in seinem letzten Interview noch einmal auf dieses Phänomen zurückkommen. Eines der Merkmale des Existentialismus bestand nach ihm darin, daß er viele Zeitgenossen ansprach, die keineswegs über eine

<sup>1</sup> Cf. Pierre Bourdieu: »Die Erfindung des totalen Intellektuellen«. In: RZLG V (1981) p. 385-391.

<sup>2</sup> Michel Foucault: *Dits et écrits*, I: 1954-1969, Paris 1994, p. 514 (übersetzt vom Vf.).

AXEL T. PAUL

## Claude Lévi-Strauss. Amerikafahrer des Kopfes

Nicht von ungefähr beginnt dieser Sammelband mit einem Beitrag über Claude Lévi-Strauss. Schließlich gibt es kaum einen Intellektuellen, der die geistige Landschaft Frankreichs nach dem Zweiten Weltkrieg ebenso nachhaltig geprägt hat wie dieser. Unter den im Rahmen dieses Bandes behandelten Autoren ist keiner, der sich nicht mit ihm beschäftigt und zu seinem Werk geäußert hätte. Aber auch außerhalb akademischer Kreise gilt Lévi-Strauss als wichtiger, ja wegweisender Denker. Man kennt ihn nicht nur, sondern kauft und liest sogar seine Bücher: Seine 1952 erschienene Broschüre *Rasse und Geschichte* wird noch heute regelmäßig an französischen Gymnasien behandelt; sein 1955 veröffentlichtes, nur schwer zu klassifizierendes Buch *Traurige Tropen* wurden zehntausendfach verkauft; und noch eine seiner letzten Publikationen, seine kunsttheoretische Essaysammlung *Sehen, Hören, Lesen* aus dem Jahre 1993, stand monatelang auf den Bestsellerlisten.

Läßt sich der Publikumserfolg Lévi-Strauss' noch relativ leicht mit dessen literarischem Talent erklären, seinem ebenso scharfen wie bezaubernden Stil, der Tatsache also, daß Wissenschaft und Dichtung für ihn keine Gegensätze sind, so ist es schon schwieriger zu rekonstruieren, was ihn oder vielmehr dem von ihm vertretenen Strukturalismus in den fünfziger und sechziger Jahren zum Durchbruch verholfen hat. Dennoch hoffe ich, im folgenden ein Stück weit plausibel machen zu können, warum der Strukturalismus sich nach dem Zweiten Weltkrieg zumindest in Frankreich als wissenschaftliches Paradigma hat durchsetzen können. Unmöglich ist es jedoch, im Rahmen dieses Textes aufzuzeigen, inwiefern Lévi-Strauss die ihm nachfolgende Generation der sogenannten Poststrukturalisten beeinflusst hat, zumal es sich beim Poststrukturalismus um ein noch amorphes Gebilde handelt als beim Strukturalismus selbst. Was ein Foucault Claude Lévi-Strauss verdankt ist nicht dasselbe, was ein Lacan diesem schuldet. Eine solche Bilanz wird dieses Buch bestenfalls als ganzes erlauben. Ich werde mich deshalb auf die Darstellung der Hauptthesen des Lévi-Strauss'schen Werkes konzentrieren. Vorweggeschickt seien jedoch ein paar Bemerkungen zur Biographie unseres Autors.

Lévi-Strauss wird 1908 als Sohn eines Portraitmalers in Brüssel geboren, seine Kindheit und Jugend verbringt er allerdings in und bei Paris. Durch seine Familie gerät er früh mit dem Kubismus in Kontakt, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß dieser sein »struktureles« Denken, das heißt seine spätere Suche nach einer der Welt der Erscheinungen zugrunde liegenden Ordnung inspiriert hat. Immerhin formulierte der kubistische Maler Georges Bracque, lange bevor man vom Strukturalismus sprach, das strukturalistische Credo: »Ich glaube nicht an Dinge, ich glaube nur an ihre Beziehungen.«<sup>1</sup>

Von 1927 bis 1931 studiert Lévi-Strauss, nachdem er an der *Ecole Normale Supérieure* abgewiesen worden war, an der *Sorbonne* Jura und Philosophie. Beide Fächer befriedigen ihn nicht. Von letzterer schreibt er: Sie »war nicht [...] Magd und Gehilfin der wissenschaftlichen Forschung, sondern eine Art ästhetische Kontemplation des Bewußtseins über sich selbst. [...] Der Signifikant verwies auf kein Signifikat [...]. Das Know how ersetzte die Liebe zur Wahrheit.«<sup>2</sup> Gleichwohl erstrebt und erhält er 1931 die *agrégation*, die Lehrerlaubnis für höhere Schulen, und beginnt, in der französischen Provinz Philosophie zu unterrichten. Vom Alltag gelangweilt und von der Aussicht gequält, sein Leben als Lehrer fristen zu müssen, ergreift er 1934 die Chance, als Professor für Soziologie nach São Paulo zu gehen, nicht um ein Lehramt gegen ein anderes zu tauschen, sondern um in Südamerika Ethnographie zu betreiben. »Die Ethnographie«, so schreibt er, »gibt mir intellektuelle Befriedigung: [...] Sie veröhnt meinen Charakter mit meinem Leben.«<sup>3</sup>

In den Jahren 1935 bis 1938 organisiert und unternimmt Lévi-Strauss mehrere Expeditionen ins Landesinnere Brasiliens, deren letzte ihn auf dem Hochplateau des Mato Grosso zu den Nambikwara führt, einem heute fast ausgestorbenen halbnomadischen Stamm. Wichtig an dieser Begegnung ist, daß die Heiratsregeln der Nambikwara Lévi-Strauss dazu bringen, auf die später von ihm so genannten »elementaren Strukturen der Verwandtschaft« zu reflektieren.

1939 kehrt Lévi-Strauss nach Frankreich zurück; 1939 bis 1940 kämpft er als einfacher Soldat gegen die Deutschen. Als Jude und zumindest ehemaliger Sozialist von den Nazis verfolgt, gelingt es ihm, 1941 in letzter Minute nach New York zu fliehen, wo ihm seitens der *New School for Social*

<sup>1</sup> Zitiert nach Elmar Holenstein: Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus, Frankfurt/M. 1975, p. 32.

<sup>2</sup> Claude Lévi-Strauss: *Traurige Tropen*, Frankfurt/M. 1988, p. 44sq.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 32.

*Research* eine Stelle angeboten worden war. Auf dem Schiff in die USA macht Lévi-Strauss die Bekanntschaft André Bretons, der ihn in New York in den Kreis der dort versammelten Surrealisten einführt. Mit diesen teilt er das Interesse für das Unbewußte, mit dem Unterschied freilich, daß er es mit den Mitteln der Wissenschaft zu ergründen versucht, während jene sich vor allem an dessen irrationalen Qualitäten berauschen.

Wichtiger jedoch als die Begegnung mit den Surrealisten ist die mit dem aus Rußland emigrierten Linguisten Roman Jakobson. Von diesem wird er in die neuere Sprachwissenschaft eingeführt, deren methodisches Rüstzeug Lévi-Strauss für die von ihm in Angriff genommene Erforschung der Verwandtschaftssysteme in Anschlag bringen wird. Mit der Übertragung linguistischer Methoden, Begriffe und Modelle auf anthropologische Fragen und Gegenstände begründet Lévi-Strauss die »strukturelle Anthropologie«. Deren Manifest sind *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, die 1949, zwei Jahre nach Lévi-Strauss' Rückkehr nach Frankreich, in Paris erscheinen. Zu den ersten Rezensenten des Buches gehört Simone de Beauvoir, die Lebens- und theoretische Weggefährtin Jean-Paul Sartres, die das Werk für geeignet hält, die französische Soziologie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu reißen. Die Rezension erscheint in *Les Temps Modernes*, dem seit 1946 von Sartre gesteuerten Flaggschiff des Existentialismus.<sup>4</sup> Das ist insofern bemerkenswert, als der Siegeszug des Strukturalismus und Lévi-Strauss' Aufstieg zum die intellektuelle Szene beherrschenden Denker damit im feindlichen Lager beginnt. Zur entscheidenden Schlacht zwischen Sartre und Lévi-Strauss kommt es freilich erst zehn Jahre später.

Von 1949 bis 1959 unterrichtet Lévi-Strauss an der *Ecole Pratique des Hautes Etudes*. Zwischenzeitlich erscheinen seine beiden wohl berühmtesten Texte *Rasse und Geschichte* und *Traurige Tropen* sowie die programatische Aufsatzsammlung *Strukturelle Anthropologie*. *Rasse und Geschichte* ist eine harsche Kritik des Evolutionismus einschließlich des in diesem meist mehr oder weniger versteckt enthaltenen Eurozentrismus. Der Text ist allerdings nicht ohne Widerspruch geblieben: So warf der Schriftsteller und Gesellschaftstheoretiker Roger Caillois Lévi-Strauss vor, den Kulturrelativismus zu weit zu treiben und in seiner flammenden Anklage des Westens zu übersehen, daß dieser als einziger eine Wissenschaft vom Frem-

<sup>4</sup> Cf. Simone de Beauvoir: »Structures élémentaires de la parenté«. In: *Les Temps Modernes* 49 (5/1949) p. 943-949.



den – die Ethnologie – hervorgebracht habe.<sup>5</sup> Die zentrale Frage, um die damals gestritten wurde, die Frage, ob es Grenzen der Toleranz gibt, wo diese liegen und mit welchem Recht sie gezogen werden können, ist, wie etwa der andauernde Streit um die Universalität der Menschenrechte zeigt, bis heute aktuell.

Nicht minder aktuell – oder sagen wir besser: unabgeholten – ist die von Lévi-Strauss in den *Traurigen Tropen* formulierte Zivilisationskritik. Das Buch ist eine Mischung aus philosophischem Essay, ethnographischer Monographie und autobiographischem Bildungsroman, ein Text, den Lévi-Strauss selbst mit Rousseaus Bekenntnissen vergleicht und der diesem in der Tat weder an Tiefe noch an Schönheit nachsteht. Die *Traurigen Tropen* wurden von der Kritik mit Begeisterung aufgenommen, und die Jury des wichtigsten französischen Literaturpreises, des Prix Goncourt, bedauerte öffentlich, daß es ihr nicht gestattet sei, ein Sachbuch auszuzeichnen. *Les Temps Modernes* nahmen das Buch zum Anlaß, das gesamte bisherige Werk Lévi-Strauss' einem breiteren Publikum vorzustellen. Jean Pouillon, der Autor des Werkberichts, pries Lévi-Strauss dafür, die Alterität, die Frage nach dem Anderen also, auf die Tagesordnung gesetzt und zudem eine Methode, eine Form des wissenschaftlichen Zugriffs, entwickelt zu haben, die soziale oder anthropologische Gegenstandsbereiche wie etwa die Verwandtschaft mit mathematischer Strenge zu behandeln erlaube.<sup>6</sup>

Wie schon de Beauvoir nahm auch Pouillon nicht wahr, daß zwischen Sartres existentialistischer Philosophie des Subjekts und Lévi-Strauss' Projekt, das Subjekt aus der Wissenschaft zu verbannen, ein eklatanter Widerspruch besteht. Dabei hätte Lévi-Strauss' programmatische Äußerung aus dem Jahre 1949, daß er sich bemühe, aus der Anthropologie all das »auszuschalten, was man dem Ereignis und der Reflexion verdankt«<sup>7</sup> – wäre sie denn gehört worden – auf den entschiedensten Protest der existentialistischen Fraktion stoßen müssen. Daß dem nicht so war, daß Sartre und vor allem seine Mitstreiter in der Redaktion der *Temps Modernes* Lévi-Strauss' Popularität vielmehr nach Kräften förderten, war zweifellos dem in Frankreich in den fünfziger Jahren erwachenden Antikolonialismus der Intellektuellen geschuldet.

<sup>5</sup> Cf. Roger Caillois: »Illusions à rebours«. In: Nouvelle Revue Française 24 (4/1954) p. 1010-1024 u. 25 (5/1955) p. 58-70.

<sup>6</sup> Cf. Jean Pouillon: »L'œuvre de Claude Lévi-Strauss«. In: Les Temps Modernes 126 (12/1956) p. 150-173.

<sup>7</sup> Claude Lévi-Strauss: *Strukturelle Anthropologie I*, Frankfurt/M. <sup>4</sup>1987, p. 38.

Ich erinnere nur an drei Daten: 1954 endet nach dem Massaker von Dien Bien Phu das militärische Engagement der Franzosen in Indochina; im selben Jahr beginnt dafür der Algerienkrieg, der erst 1962 zu Ende gehen wird; und 1955 erhebt die Dritte Welt auf der Konferenz von Bandung erstmals ihre Stimme und fordert das Ende des Kolonialismus. In diesem Kontext konnte es nicht ausbleiben, daß der Autor von *Rasse und Geschichte* und der *Traurigen Tropen* allseits Gehör fand. Aus der Einigkeit in politischen Fragen schloß man allerdings vorschnell und fälschlicherweise auf eine philosophische oder theoretische Nähe.

1960 wird Lévi-Strauss an das *Collège de France*, die ruhmreichste Bildungseinrichtung Frankreichs, berufen. Es ist das erste Mal in der Geschichte dieser Institution, daß einem Anthropologen die Ehre zuteil wird, an ihr lehren zu dürfen. 1962 erscheint *La pensée sauvage*, zu deutsch *Das wilde Denken*, aber auch »das Stiefmütterchen«, welches denn auch den Einband der französischen Ausgabe ziert. Der kommerzielle Erfolg des Buches ist für einen zwar brillant geschriebenen, aber trotzdem nicht ganz leicht zu lesenden wissenschaftlichen Text derart überwältigend, daß das Boulevardblatt *France-Soir* sich bemüßigt fühlte, seine Leser darauf aufmerksam zu machen, daß es sich bei *La pensée sauvage* um eine erkenntnistheoretische Arbeit und kein Handbuch für Gartenliebhaber handelt.<sup>8</sup> In der Tat stellt *Das wilde Denken*, in dem Lévi-Strauss die totemistisch genannten botanischen und zoologischen Klassifikationssysteme schriftloser Völker untersucht, das methodologische Vorspiel zu seinen zwischen 1964 und 1971 veröffentlichten Studien zur amerikanischen Mythologie dar.

1973 wird Lévi-Strauss in die *Académie Française* aufgenommen, den Olymp der französischen Intelligenz. Im gleichen Jahr erscheint die *Strukturelle Anthropologie II*, Lévi-Strauss' zweite wichtige Aufsatzsammlung. 1982 zieht er sich aus dem Lehrbetrieb zurück, publiziert allerdings weiter. Hervorgehoben sei unter den späteren Titeln lediglich der für Einsteiger lohnende Gesprächsband *Das Nahe und das Ferne* aus dem Jahre 1988. Sein bislang letztes Buch ist die eingangs schon erwähnte Essay-sammlung *Sehen, Hören, Lesen* aus dem Jahre 1993, die so etwas wie eine Summe seiner über das ganze Werk verstreuten kunsttheoretischen Re-

<sup>8</sup> Cf. François Dosse: *Histoire du Structuralisme. Tome 1. Le Champ du Signe, 1945-1966*, Paris 1992, p. 276.

flexionen darstellt.<sup>9</sup> Daß dies seine letzte größere Veröffentlichung gewesen sein wird, ist übrigens nicht sicher: Interviewwünsche weist der heute (1998) 90jährige regelmäßig mit der Begründung zurück, daß er noch zu arbeiten habe.

Bis jetzt hat Lévi-Strauss etwa 25 Bücher geschrieben. Sein persönlichstes, bewegendstes und vielschichtigstes Buch sind zweifellos die *Traurigen Tropen*. Wie in einer Nußschale sind hier alle Themen versammelt, mit denen Lévi-Strauss sich Zeit seines Lebens beschäftigt hat: die Verwandtschaft, die Mythologie und die Kunst. Gleichwohl reicht es nicht hin, sich allein mit diesem Titel zu befassen. Denn daß die *Traurigen Tropen* die strukturelle Anthropologie gleichsam als Miniatur enthalten, wird erst sichtbar, sofern man das übrige Werk kennt. Ich will deshalb versuchen, Ihnen dessen wichtigste Aspekte in groben Zügen zu erschließen. Eingehen werde ich auf Lévi-Strauss' Theorie der Verwandtschaft, auf seine Auseinandersetzung mit Sartre sowie auf den Gehalt seiner mythologischen Studien.

Wie schon erwähnt, stößt Lévi-Strauss 1938 in der zentralbrasilianischen Steppe auf die Nambikwara, auf, wie er schreibt, »eine der armseligsten Formen sozialer und politischer Organisation, die sich überhaupt denken läßt«. <sup>10</sup> Und hier, bei den Nambikwara, entdeckt er die Bedeutung der Kreuzcousinenheirat, deren drei mögliche Varianten nichts anderes als die elementaren Strukturen der Verwandtschaft repräsentieren. Was aber, so werden Sie fragen, ist eine Kreuzcousinenheirat?

Die Nambikwara tragen zwar Namen, ziehen es aber vor, sich mit ihren jeweiligen Verwandtschaftsgraden zu bezeichnen. Wie man sich leicht vorstellen kann, bringt dieses Verfahren einige Schwierigkeiten mit sich. Denn ich bin sowohl der Sohn meiner Mutter als auch der Bruder meiner Schwester wie der Onkel meiner Nichte und so weiter. Ich erinnere mich gut an meine erste Lektüre von Todesanzeigen, die mich stets in Verwirrung stürzten, wenn es hieß: »Nach kurzer Krankheit verstarb heute unsere liebe Mutter, Gattin, Großmutter, Schwester und Tante ...« – Gestorben war natürlich nur eine einzige Frau, aber mein Mitleid galt vielen auf einmal. Die Verhältnisse bei den Nambikwara sind aufgrund einer im Vergleich mit der europäischen Nomenklatur reduzierten Terminologie im Prinzip zwar simpler, aus unserer Sicht jedoch nur schwie-

<sup>9</sup> Genau genommen sind die *Sauvages du Brésil* (Paris 1994) das letzte unter Lévi-Strauss' Namen erschienene Buch. Dabei handelt es sich jedoch um einen Bildband mit größtenteils schon in den *Traurigen Tropen* veröffentlichten Photographien.

<sup>10</sup> Lévi-Strauss: *Traurige Tropen*, p. 314.

rig zu entflechten. Ich beschränke mich deshalb auf das Wesentliche: Ein Mann, selbst wenn er polygam leben sollte, nennt weit mehr Frauen Gattin als er wirkliche Gattinnen hat; das gleiche gilt für eine Frau und ihre Gatten. Auch nennen Frauen wie Männer nicht nur ihre tatsächlichen Geschwister Bruder oder Schwester. Und schließlich ruft ein männliches oder weibliches Ego seinen (mutmaßlichen) Vater sowie dessen Brüder Vater; entsprechend spricht es seine leibliche Mutter ebenso wie deren Schwestern mit Mutter an.

Alle Individuen, die ein männliches Ego Gattin nennt, sind nun entweder die Töchter der Brüder seiner Mutter oder aber die der Schwestern seines Vaters. Hingegen nennt es alle Kinder sowohl der Schwester seiner Mutter wie der Brüder seines Vaters Bruder beziehungsweise Schwester. Entscheidend ist dabei, daß seine Kreuzcousinen, das heißt die Töchter aller gegengeschlechtlichen Geschwister eines seiner Eltern, von ihm gehehlicht werden können, während seine Parallelcousinen, also die Töchter aller gleichgeschlechtlichen Geschwister eines seiner Eltern, als seine Brüder und Schwestern gelten und deshalb von der Heirat ausgeschlossen sind. Angenommen also, ich wäre ein Nambikwara, so dürfte ich zwar die Tochter des Bruders meiner Mutter oder die der Schwester meines Vaters heiraten, nicht aber die Tochter der Schwester meiner Mutter oder die des Bruders meines Vaters. Denn die Nambikwara sagen, wie es in Lévi-Strauss' Transkription heißt: »Sœur et frère copuler, c'est mal.«<sup>11</sup>

Die Untersuchung der Verwandtschaftsnomenklatur der Nambikwara zeigt also: Während die Heirat zwischen Kreuzcousin und -cousine erwünscht ist, gilt die zwischen Parallelcousin und -cousine als Inzest. In Hinblick auf den tatsächlichen Grad der Verwandtschaft sind Kreuz- und Parallelvetternschaft einander gleich. Das Inzestverbot bezieht sich demnach nicht auf Blutsverwandte, sondern auf formale Klassen. Nur kann der Inzest nicht verboten werden, solange die Verwandtschaftsordnung nicht sprachlich festgelegt ist. Daher kann Lévi-Strauss sagen: »Die Verwandtschaftserscheinungen sind in einer *anderen Ordnung der Wirklichkeit* vom *gleichen Typus* wie die sprachlichen.«<sup>12</sup> Die Theorie der Verwandtschaft untersucht mithin keine biologischen Beziehungen, sondern die sozialen Verhältnisse, denen sie unterliegen.

<sup>11</sup> Claude Lévi-Strauss: *La Vie Familiale et Sociale des Indiens Nambikwara*, Paris 1948, p. 64.

<sup>12</sup> Lévi-Strauss: *Strukturelle Anthropologie I*, p. 46.

Die zentrale These Lévi-Strauss' *Elementarer Strukturen* lautet, daß Heiratsregeln als auf das Inzestverbot reduzible Systeme des Frauentausches zu verstehen sind. Schließlich ist das Inzestverbot nichts anderes als die negative Formulierung einer Heiratsvorschrift und anders als diese universal. Tauschbeziehungen zwischen zwei Gruppen lassen sich – wie das Beispiel der Nambikwara zeigt – ohne weiteres formalisieren. Schwieriger ist es jedoch, die Heirat auch dann als Tausch zu begreifen, wenn eine Gesellschaft mit mehr als zwei Heiratsklassen operiert. Lévi-Strauss' Leistung besteht darin, auch diese Verwandtschaftsbeziehungen auf das basale Modell der Kreuzcousinenheirat zurückgeführt zu haben. Es ginge zu weit, das hier im Detail zu erläutern. Im Grunde genügt es jedoch, die unilaterale Kreuzcousinenheirat von der bilateralen zu unterscheiden, um ein System des erweiterten Tauschs zu erhalten. Der Frauentausch findet dann nicht mehr zwischen zwei, sondern beliebig vielen Gruppen statt. Selbstverständlich sind die von Lévi-Strauss beschriebenen Verwandtschaftsstrukturen reine Modelle, die von allen Dysfunktionen und kulturellen Spezifika abstrahieren. Gerade deshalb jedoch hat er der Finalität von Verwandtschaftssystemen auf die Spur zu kommen vermocht. Anders gesagt, er kann zeigen, daß die verwandtschaftliche Organisation Zwängen gehorcht, ohne daß diese von den Subjekten kalkuliert worden wären. Sprich: es gibt eine Grammatik der Familie. Eine Grammatik ist das Regelsystem einer Sprache, das wir alle beachten, auch ohne es zu kennen; sie funktioniert unbewußt. Von familiärer Grammatik zu sprechen, heißt also, eine Struktur zu postulieren, welche unsere Verwandtschaftsverhältnisse organisiert, ohne daß wir notwendigerweise ein Bewußtsein dieser Regeln besitzen. Damit läßt Lévi-Strauss Linguistik und Ethnologie konvergieren. Tatsächlich ist die Sprache für ihn der Schlüssel zum Verständnis aller Kultur. Er schreibt:

Die Sprache scheint mir die kulturelle Gegebenheit par excellence zu sein [...]: Erstens [...] ist die Sprache ein Teil der Kultur, eine jener Fertigkeiten oder Gewohnheiten, die wir von der äußeren Tradition erhalten; zweitens ist die Sprache das wichtigste Instrument, das Mittel, durch das wir uns die Kultur unserer Gruppe aneignen [...]; schließlich und vor allem ist die Sprache die vollkommenste aller kulturellen Äußerungen, die wir als System bezeichnen können, und wenn wir die Kunst, die Religion, das Recht, vielleicht sogar die Kochkunst und die Regeln der Höflichkeit verstehen wollen,

müssen wir sie als Zeichensysteme auffassen, die nach dem Vorbild der linguistischen Kommunikation gebildet sind.<sup>13</sup>

Für Lévi-Strauss ist Sprache also sowohl ein Produkt als auch die Bedingung der Kultur. Und er schickt sich an, diesen paradoxen Begründungszusammenhang dadurch zu unterlaufen, daß er Sprache und Kultur als »parallele Modalitäten einer weit grundlegenderen Tätigkeit« ausweist: als Ausdruck des »menschlichen Geist[s]«. <sup>14</sup> Nach dessen unbewußten Strukturen zu forschen, bedeutet für Lévi-Strauss, das Wesen aller Kultur zu enträtseln.

Ich komme auf die Ergebnisse seiner Suche abschließend noch einmal zurück. Zuvor möchte ich jedoch thematisieren, warum der Lévi-Strauss'sche Strukturalismus über kurz oder lang auf Sartres erbitterten Widerstand stoßen mußte.

Jean-Paul Sartre, der sich als Literat und Philosoph schon vor und während des Zweiten Weltkriegs einen Namen gemacht hatte, wurde nach 1945 zum literarischen Star und beherrschte bis weit in die fünfziger Jahre hinein die intellektuelle Szene Frankreichs. Welchen Ruf, ja, welche Souveränität er besaß, bezeugt die lakonische Antwort de Gaulles auf die Frage, warum er Sartre denn nicht ob seines Engagements gegen den Algerienkrieg aus dem Verkehr ziehen lasse: »Einen Voltaire verhaftet man nicht.« Der von Sartre vertretene Existentialismus war mehr als eine akademische Philosophie; er war eine Lebenshaltung. Besser als viele Worte drückt vielleicht der Cool Jazz eines Miles Davis die traurig-schöne Stimmung jener Tage aus. Ausgangspunkt und Zentrum des Existentialismus ist die nicht erst von Sartre behauptete Irreduzibilität des subjektiven Empfindens auf abstrakte Begriffe. Für diesen ist die Erfahrung der Existenz – und damit meint er vor allem den Schmerz – unhintergebar und darum die Voraussetzung aller Philosophie. Einer der Tagebeucheinträge Antoine Roquentins, des Protagonisten aus Sartres Roman *Der Ekel* aus dem Jahre 1938, lautet ebenso schlicht wie vielsagend: »Nichts. Existiert.« <sup>15</sup> Ein Entfliehen aus dieser Leere gibt es nur durch die heroische Tat, die, einmal vollbracht, freilich auch bindet. Für den frühen Sartre hat das Leben keinen Sinn, außer eben dem, den man ihm geben will. Der späte Sartre wird Lévi-Strauss dafür zeihen, daß er dasselbe behauptet.

<sup>13</sup> Claude Lévi-Strauss: »Primitive« und »Zivilisierte«. Nach Gesprächen aufgezeichnet von Georges Charbonnier, Zürich 1972, p. 150sq.

<sup>14</sup> Lévi-Strauss: *Strukturelle Anthropologie I*, p. 84.

<sup>15</sup> Jean-Paul Sartre: *Der Ekel*, Stuttgart/Hamburg/Baden-Baden 1949, p. 151.



Erst nach 1945 stellt sich für Sartre die Frage, wie richtig zu handeln sei. Er glaubt nun, der Geschichte die Kriterien moralischen Handelns entnehmen zu können, und stellt den Existentialismus in den Dienst der Revolution. Sein Bekenntnis zum Marxismus sowie sein affirmativer Bezug auf die Geschichte dürfen gleichwohl nicht darüber hinwegtäuschen, daß er diese wie die Handlung eines Subjekts als »Entwurf« zu denken versucht. Sich am Marxismus zu orientieren, bedeutet für ihn folglich weniger, seine Philosophie zu historisieren, als vielmehr die Geschichte existentialistisch zu interpretieren. Entsprechend heißt es bei ihm: »Es ist wirklich einer der frappantesten Grundzüge unserer Epoche, daß die Geschichte ohne Bewußtsein ihrer selbst verläuft.«<sup>16</sup> Zwar sei der Marxismus die einzig gültige Philosophie der Geschichte, aber dennoch müsse er erst noch über deren Agenten, die konkreten Menschen also, aufgeklärt werden. Marxistische Anthropologie zu betreiben – und genau das will Sartre –, meint also, die Subjektivität der Individuen als notwendiges Moment sich objektiv vollziehender Geschichte zu verstehen.

Einlösen will Sartre dieses Programm in seiner 1960 publizierten *Kritik der dialektischen Vernunft*. Ich kann dieses Werk hier nicht angemessen behandeln. Erwähnt sei nur, inwiefern Sartre darin die strukturelle Anthropologie kritisiert. Wir haben gesehen, daß Lévi-Strauss in den *Elementaren Strukturen* auf den ersten Blick inkompatible oder gar widersprüchliche Heiratsregeln auf ein nicht bloß einzelnen, sondern im Prinzip allen Kulturen zugrunde liegendes Verwandtschaftsmodell reduziert. Dieses ist für ihn wie die Sprache Ausdruck unbewußter, allen Menschen immer und überall gemeinsamer Strukturen des Geistes. Für Sartre hingegen ist eine Struktur entweder das Resultat einer Praxis oder ein bloß begriffliches Instrumentarium, niemals jedoch der Gestaltung entzogen oder der Analyse als solche gegeben. Sprich: er interpretiert die von Lévi-Strauss untersuchten Verwandtschaftsstrukturen als mehr oder weniger angemessene Beschreibung der Schichtung und Organisation primitiver Gesellschaften, weigert sich jedoch, diese als Ausdruck objektiver Regeln oder geistiger Zwänge zu betrachten. Diese ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken oder gar zum eigentlichen Gegenstand der Anthropologie zu erklären, heißt für Sartre, den Status quo zu verklären. Er schreibt:

Der Strukturalismus [...] hat [...] viel zur [...] Diskreditierung der Geschichte beigetragen. [...] Die Geschichte erscheint als ein passives Phänomen [...]. Ich bezweifle weder die Existenz von Strukturen noch die Notwendigkeit, ihre

<sup>16</sup> Jean-Paul Sartre: *Materialismus und Existentialismus*, Reinbek 1964, p. 27.

Mechanismen zu untersuchen. Aber die Struktur ist für mich bloß [...] das Resultat einer Praxis.<sup>17</sup>

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß Sartre seinen Glauben an die Priorität des Bewußtseins im Spätwerk nicht etwa aufgibt, sondern lediglich in Geschichtsphilosophie übersetzt; wenn er dem Strukturalismus also vorwirft, die Geschichte zu diskreditieren, dann meint er damit, daß dieser das Subjekt seiner Freiheit und Allmacht beraube.

In der Tat will Lévi-Strauss das Subjekt entthronen und zeigen, welchen Determinanten dessen Denken und Tun unterliegt. Im Schlußkapitel des *Wilden Denkens*, in dem Lévi-Strauss äußerst scharf auf Sartres Kritik reagiert, bekennt er, daß seine Arbeiten darauf zielten, »nicht [...] den Menschen zu konstituieren, [...] sondern ihn aufzulösen«.<sup>18</sup> In diesem Vorhaben spiegelt sich theoretisch die praktische Erfahrung des Ethnographen: So wie dieser von sich abzusehen hat, um das Fremde zu begreifen, fragt der strukturalistische Anthropologe danach, was dem Menschen vorausliegt, gerade um ihn zu verstehen. Nicht was, sondern wie das Subjekt denkt, genauer: was es zum Denken befähigt, interessiert Lévi-Strauss. Im *Wilden Denken* nimmt er sich dieser Frage an; und er kann zeigen, daß das wilde Denken nicht das Denken der Wilden, sondern Logik im Rohzustand ist.

Er deutet das wilde oder mythische Denken als eine intellektuelle Form der Basterei: wie der Bastler im Unterschied zum Ingenieur mit den Materialien und Werkzeugen vorlieb zu nehmen habe, die sich ihm gerade böten, sei das mythische Denken darauf verwiesen, sich zum Ordnen der Erfahrung solcher Instrumente zu bedienen, die selbst schon etwas bedeuteten. Lévi-Strauss nennt sie Zeichen. Im Unterschied zum in beliebigen Kontexten verwendbaren Begriff sei das Zeichen kontextuell präeterminiert und dementsprechend nur eingeschränkt zu gebrauchen. Das heißt jedoch nicht, daß die Logik des Konkreten nicht den selben Prinzipien gehorche wie das begriffliche Denken. Denn beide – und dies gezeigt zu haben, ist das Verdienst Lévi-Strauss' – arbeiten mit Hilfe von Klassifikationen und deren Hierarchisierung. Der einzige Unterschied zwischen wildem Denken und Wissenschaft bestehe darin, daß ersteres sich bemühe, Neues auf Altes zu reduzieren, während letztere umgekehrt aus Altem Neues zu schaffen versuche. Die Frage, wie und wann das zyklische sich in ein lineares Denken verwandelt hat, wird von Lévi-Strauss

<sup>17</sup> Jean-Paul Sartre: »Jean-Paul Sartre répond«. In: *L'Arc* 30 (1966) p. 89sq.

<sup>18</sup> Claude Lévi-Strauss: *Das wilde Denken*, Frankfurt/M. 1973, p. 284.

nicht weiter verfolgt. Wichtig ist ihm allein, daß es sich stets derselben Mechanismen bedient.

Er lehnt es also nicht ab, die Geschichte oder genauer gesagt: die Historizität in Anschlag zu bringen, um primitive von zivilisierten Gesellschaften zu unterscheiden, wohl aber wie Sartre den Begriff der Geschichte mit dem der Menschheit zu identifizieren. Streng genommen müßte Sartre nämlich die sogenannten geschichtslosen Völker entweder als der Menschheit nicht zugehörig oder aber als dem Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit verpflichtet begreifen. Beides ist natürlich gleichermaßen absurd. Aber auch ohne Sartres Philosophie polemisch auf die Spitze zu treiben, läßt sich zeigen, daß sein Versuch, »die Wahrheit der Geschichte herauszufinden«,<sup>19</sup> schon aus erkenntnistheoretischen Gründen zum Scheitern verurteilt ist. Denn so wie ein Mythos keine wahre Geschichte erzählt, entspricht der Geschichte kein reales Objekt. Alle Geschichte kann nur unter je spezifischen Gesichtspunkten geschrieben werden; jedes Ereignis erhält seine Bedeutung allein dadurch, daß der Historiker es in eine Reihe von anderen stellt. Die historische Erkenntnis stellt deshalb keinen irgend privilegierten Typ von Erkenntnis dar, sondern arbeitet im Prinzip nicht anders als das wilde Denken mit oft bizarren, auf jeden Fall aber willkürlichen Rastern, um ein amorphes Geschehen in diskrete Einheiten zu unterteilen. Erst so wird es überhaupt möglich, von Ereignissen zu sprechen und sie als Ursache oder Folge anderer Ereignisse zu interpretieren. »Es ist also vergeblich, sich beim historischen Bewußtsein nach dem wahrsten Sinn zu erkundigen.«<sup>20</sup>

In den literarischen und philosophischen Zeitschriften sowie den Feuilletons der seriösen Tageszeitungen schlug man sich im geschilderten Streit um die Bedeutung oder eben die »Wahrheit« der Geschichte auf breiter Front auf die Seite Lévi-Strauss'. Nachdem die französische, seit Durkheim in erster Linie dem Studium synchroner Sachverhalte verpflichtete Soziologie seit den dreißiger Jahren der Geschichtswissenschaft, das heißt vor allem den sich um die Zeitschrift *Annales* herum scharenden Historikern gegenüber, an Terrain verloren hatte, konnte sie sich im Windschatten der strukturalen Anthropologie um 1960 erneut in den Vordergrund spielen. Der Vollständigkeit halber wird man hinzufügen müssen, daß die französische Historiographie sich nicht zuletzt unter dem Einfluß Fernand Braudels ihrerseits dem Studium der Ereignisse ab- und dem der

<sup>19</sup> Jean-Paul Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft. Band 1. Theorie der gesellschaftlichen Praxis, Reinbek <sup>3</sup>1980, p. 53.

<sup>20</sup> Lévi-Strauss: Das wilde Denken, p. 292.

dem Wandel scheinbar entrückten Mentalitäten zugewandt hatte. Es mochte also scheinen, als zögen Lévi-Strauss und Braudel (die sich übrigens in den dreißiger Jahren in São Paulo kennengelernt hatten) an einem Strang. So einfach lagen die Dinge allerdings nicht. Immerhin hatte Braudel bereits 1958, also vier Jahre vor Erscheinen des *Wilden Denkens*, einen Aufsatz zum Thema »Geschichte und Sozialwissenschaften« verfaßt, in dem er den bis dato noch unausgesprochenen Herrschaftsanspruch der strukturalen Anthropologie kritisierte und zurückwies.<sup>21</sup> Das Stück »Soziologie vs. Geschichte« wurde gleichwohl erst nach 1962 gegeben. Eine Fülle von geschichts- und wissenschaftstheoretischen Arbeiten schloß sich an das Schlusskapitel des *Wilden Denkens* an. Späte Früchte dieser Debatte sind unter anderem Hayden Whites *Metahistory* (1973) und Michel de Certeaus Buch über *Das Schreiben der Geschichte* (1975), Arbeiten, die hierzulande vielleicht dem Titel nach bekannt, nicht aber wirklich verdaut worden sind. Über die starre Antinomie von Geschichte und Struktur ist man heute jedoch allseits hinaus.

Zu Beginn der sechziger Jahre sah es hingegen so aus, als zählten allein die Strukturen. In der Literaturwissenschaft, in der Psychologie, in der Ökonomie, in der Biologie und in Linguistik und Ethnologie sowieso – überall sprach man von und forschte nach Strukturen. Die Geschichte schien tot. Jedenfalls glaubte man, dem Fluß der Dinge kein Geheimnis und schon gar kein geheimes Versprechen entreißen zu können. Für diese Lage zeichnet selbstverständlich weder Lévi-Strauss' rhetorisches Geschick noch die Kraft seiner Argument allein verantwortlich. Vielmehr sind es wiederum die Umstände, ist es der Zeitgeist, der dem Strukturalismus Nachdruck verlieh. Ich will mich hier nur mit wenigen Hinweisen begnügen: Schritt für Schritt schied Frankreich nach dem Zweiten Weltkrieg aus dem Kreis der Weltmächte aus; es mußte sich damit abfinden, nicht länger Mittelpunkt der Zivilisation zu sein. Paris war die Hauptstadt des 19. Jahrhunderts; die des 20. ist New York. Die Franzosen hatten den Krieg gegen das nationalsozialistische Deutschland nicht aus eigener Kraft gewonnen und wurden von den Siegermächten nur zögerlich mit an den Konferenztisch gebeten. In den fünfziger Jahren begann schließlich das französische Kolonialreich zu zerbröckeln. Die Linke, die diese Entwicklung begrüßt und nach Kräften gefördert hatte, sah sich in ihren Erwartungen indes alsbald enttäuscht: Auch in der aus den Fesseln

<sup>21</sup> Cf. Fernand Braudel: »Geschichte und Sozialwissenschaften. Die longue durée«. In: Claudia Honnegger (ed.): Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse, Frankfurt/M. 1977, p. 44-85.

des Kolonialismus befreiten Welt gelang es nicht, den »neuen Menschen« zu schaffen. Einige sahen dies früher, andere – wie Sartre – später. Schwerer noch wog, daß die sowjetische Politik den Marxismus diskreditierte. Woche für Woche drangen neue Schauerlichkeiten aus dem Reich Stalins an das Ohr der französischen Öffentlichkeit. Und auch nach dessen Tod wandelte sich die UdSSR keineswegs zum Hort der Freiheit. Von der Geschichte, von dem, was da kommt, versprach man sich nichts; die Hoffnungen auf Emanzipation waren verfliegen. »Dieses aus der Geschichte vertriebene Frankreich«, schrieb der Historiker François Furet, »akzeptiert bereitwillig, die Geschichte zu vertreiben. Es kann einen Blick auf die Welt werfen, der nicht mehr durch sein eigenes Beispiel und seine zivilisatorische Obsession verschleiert ist: einen fast räumlichen Blick, skeptisch gegenüber den ›Lehren‹ und dem ›Sinn‹ der Geschichte.«<sup>22</sup>

Lévi-Strauss war es, der seinen Zeitgenossen diesen Blick nicht nur einzuüben verstand, sondern dessen Schriften den besagten Verlust zugleich kompensierten. Genauer gesagt: Seine *Mythologica* sind eine Art surrealistischer *écriture automatique*, die für das Elend der Geschichte entschädigen soll. Ich komme damit zum dritten und letzten Punkt dieser Skizze: dem materialen Gehalt Lévi-Strauss' mythologischer Studien.

In der »Ouvertüre« zum ersten Band der *Mythologica* insistiert Lévi-Strauss auf der Kontinuität seiner Forschungen: Nach wie vor gehe es darum, »ein Verzeichnis der geistigen Schranken anzulegen, scheinbar willkürliche Fakten auf eine Ordnung zurückzuführen, ein Niveau zu erreichen, auf dem sich eine Notwendigkeit enthüllt, die den Illusionen der Freiheit innewohnt.«<sup>23</sup> Hatte Lévi-Strauss in den *Elementaren Strukturen* ein regulatives Gitter in der Vielfalt von Heiratsregeln unterschiedlichster Ethnien freilegen können, so bemüht er sich in den *Mythologica* um den Nachweis der Regelmäßigkeit des mythischen Kosmos Amerikas. Weil es ihm hier wie schon im *Wilden Denken* letztlich um kognitive Fragen geht, muß sich sein Interesse zwangsläufig auf die Untersuchung geistiger, möglichst aller praktischen Determinierung enthobener Äußerungen des Menschen konzentrieren. Daß Lévi-Strauss sich der Mythen annimmt, liegt also nahe; denn sie sind der Sprache am nächsten. Zum Argument, zum Beweis einer unbewußten Ordnung der Dinge, wird die Mythologie allerdings

<sup>22</sup> François Furet: »Les intellectuels français et le structuralisme«. In: F. Furet, *L'Atelier de l'Histoire*, Paris 1982, p. 42.

<sup>23</sup> Claude Lévi-Strauss: *Mythologica I*. Das Rohe und das Gekochte, Frankfurt/M. <sup>3</sup>1983, p. 23.

allein unter der doppelten Bedingung, weder Widerspiegelung der sozialen Welt noch Produkt reiner Willkür zu sein. Lévi-Strauss räumt ein, daß die Vielfalt der Mythen auf den ersten Blick wie ein Chaos oder ein verschleiernder Nebel erscheint; aber, so schreibt er,

falls es möglich sein sollte zu zeigen, daß [...] der willkürliche Schein, das vorgeblich freie Hervorquellen, ein Erfindungsreichtum, den man für zügellos halten könnte, Gesetze zur Voraussetzung haben, [...] so würde die Schlussfolgerung unvermeidlich werden, daß der Geist [...] sich darauf beschränkt sieht, sich selbst als Objekt zu imitieren.<sup>24</sup>

Diese starken Worte erhellen, welchen theoriearchitektonischen Stellenwert die Mythologie für Lévi-Strauss besitzt. Der Nachweis regelhafter Strukturen im Bereich der Gedanken ist gewissermaßen der Lackmuestest auf seine bisher vorgelegten Analysen.

Einen ersten Anlauf in Richtung einer strukturalen Untersuchung mythischen beziehungsweise folkloristischen Materials unternahm bereits die russischen Formalisten. Lévi-Strauss beginnt seine Erwägungen zur Struktur der Mythen mit der Feststellung eines erstaunlichen Sachverhalts, dem Viktor Šklovsky bereits 1916 seine Aufmerksamkeit geschenkt hatte: Obwohl ein Mythos (oder ein Märchen) offensichtlich jeden beliebigen Inhalt haben kann, alle irgend denkbaren Verdichtungen möglich sind, ähneln sich Motive und Handlungsabläufe in Mythen (oder Märchen) aus den geographisch entferntesten Gegenden der Welt. Lévi-Strauss sieht in dieser Rekurrenz von Themen und Schemata der Mythen eine ihnen zugrunde liegende Dauerstruktur. Im Unterschied zu einem Gedicht, das sich nur schwer nacherzählen und übersetzen lasse, bleibe ein Mythos in all seinen Varianten stets als derselbe kenntlich. Lévi-Strauss folgert: »Wenn die Mythen einen Sinn haben, kann dieser nicht an den isolierten Elementen hängen, [...] sondern nur an der Art und Weise in der diese Elemente zusammengesetzt sind.«<sup>25</sup> Das bedeutet, daß der Sinn eines Mythos nicht auf dem Niveau seines »Vokabulars« gesucht werden darf. Vielmehr postuliert Lévi-Strauss die Existenz von »Mythemen«, von »Einheiten ohne eigene Bedeutung, die aber die Produktion von Bedeutungen [...] gerade dadurch gestatten, daß sie einander [...] gegenüber treten.«<sup>26</sup> Die konstitutiven Einheiten eines Mythos müssen also als Beziehungen untersucht werden. Prinzip der strukturalen Analy-

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 23sq.

<sup>25</sup> Lévi-Strauss: *Strukturaler Anthropologie I*, p. 231.

<sup>26</sup> Claude Lévi-Strauss: *Der Blick aus der Ferne*, München 1985, p. 222.



se ist es, den Mythos zu zerbrechen, um aus der Rekonstruktion der Erzählung aus ihren Elementen auf das Bauprinzip der Mythen überhaupt zu schließen. Und natürlich ist sie nicht darauf beschränkt, die Mythen einzeln zu analysieren; denn so wie ein Mythos sich in mehrere Syntagmen gliedern läßt, können ganze Mythen als einzelnes Syntagma interpretiert werden. Mittels dieses Verfahrens setzt Lévi-Strauss nicht weniger als achthundert Mythen zueinander in Beziehung.

In *Das Rohe und das Gekochte*, dem ersten Band der *Mythologica*, zeigt er, daß die beiden im Titel des Buches genannten »konkreten Kategorien« im gesamten südamerikanischen Raum dazu dienen, den Übergang, aber auch die Grenze von Natur und Kultur zu symbolisieren, wie überhaupt das mythische Denken seiner Ansicht nach im Prinzip um nichts anderes als diesen Gegensatz kreist. In *Vom Honig zur Asche* wird das Thema bloß nuanciert. In *Der Ursprung der Tischsitten* geht Lévi-Strauss von den süd- zu den nordamerikanischen Mythen über. Bemerkenswert ist, daß er in diesem Band wie sonst nirgends der »semantischen Versuchung« erliegt, soll heißen: meint, den Mythen eine Moral entreißen zu können.<sup>27</sup> Was diese uns lehrten, sei eine Kultur des Respekts vor dem Anderen, ein gewisses Pathos der Distanz sowie Demut vor allem, was lebt. Im vierten und letzten, gänzlich Nordamerika gewidmeten Band der *Mythologica* demonstriert Lévi-Strauss wie der mythische Kosmos sich schließt, indem er die Opposition von »roh« und »gekocht« in die von »nackt« und »geschmückt« überführt. Letztlich gebe es nur einen einzigen Mythos oder vielmehr nur eine fundamentale Disparität, die das Denken des Menschen in Schach hält: sein Wissen darum, sterblich zu sein.

Bereits in den *Elementaren Strukturen* hatte Lévi-Strauss auf den Gegensatz von Natur und Kultur reflektiert und das Inzestverbot als das »Verfahren« bezeichnet, »mit dem die Natur sich selbst überwindet«.<sup>28</sup> Ähnlich wie Freud ging er davon aus, daß Kultur erst da entsteht, wo der Sexus gezähmt sei. Kultur und Natur galten ihm als heteronome Register. Diese Position wird von Lévi-Strauss im Laufe der sechziger Jahre geräumt. Der Gegensatz der beiden Ordnungen erscheint ihm spätestens seit 1967 als künstliche Schöpfung oder Erfindung des Menschen.<sup>29</sup> Das heißt nicht, daß Lévi-Strauss widerruft, daß er nun meint, in den Mythen

<sup>27</sup> Cf. Claude Lévi-Strauss: *Mythologica III. Der Ursprung der Tischsitten*, Frankfurt/M. 1983, p. 533-546.

<sup>28</sup> Claude Lévi-Strauss: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt/M. 1981, p. 74.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, p. 24 (Vorwort zur zweiten Auflage von 1967).

würde anderes verhandelt als die besagte Opposition; diese, so gibt er jetzt zu verstehen, sei jedoch ihrerseits Ausdruck der schon erwähnten »Disparität des Realen«, jener ontologischen Differenz, die »Hamlet in Form einer noch allzu leichtgläubigen Alternative ausspricht. Denn zwischen Sein und Nicht-Sein zu wählen, ist nicht Sache des Menschen.«<sup>30</sup> Vielmehr zwingt ihn sein Bewußtsein dazu, diese beiden widersprüchlichen Evidenzen auf sich zu nehmen und ihren Gegensatz, wie verschleiert auch immer, gedanklich zu wiederholen. Anders gesagt, ganz wie Heidegger fragten die Mythen, warum Sein und Seiendes sei und nicht vielmehr nichts. Eine Antwort blieben sie uns jedoch schuldig, ja, es gebe sie nicht. Was es gibt, daß sei bestenfalls ein »luzider Umgang mit dieser Schizophrenie«.<sup>31</sup> Die Mythen lehrten also nichts. Denn »die Wahrheit des Mythos liegt nicht in einem bevorzugten Inhalt. Sie besteht in inhaltslosen logischen Beziehungen.«<sup>32</sup> Der Mythos sei demnach nichts anderes als eine dem Gehirn eingeschriebene Transformationsgrammatik.

Das Ergebnis dürfte eigentlich nicht überraschen. Im Grunde stand es nämlich schon 1949 fest. In der Tat hat Lévi-Strauss seither nicht viel anderes getan, als seinen Lesern wieder und wieder die Existenz der zunächst lediglich postulierten unbewußten Strukturen des Geistes darzutun und die Metapher als deren grundlegenden modus operandi auszuweisen. Ebenso wie man Chomskys Versuch, die seiner Ansicht nach allen menschlichen Sprachen zugrunde liegende Kerngrammatik zu formulieren, als überkomplex ansehen darf, wird man Lévi-Strauss' Beitrag zum Thema Sprache und Denken als unterkomplex beurteilen müssen. Überspitzt formuliert sind seine nach 1949 entstandenen Schriften eine einzige Fußnote zu den *Elementaren Strukturen*. Enttäuscht wird deshalb sein, wer in den *Mythologica* zu finden hofft, was nicht schon anderswo stünde. – Das soll alles gewesen sein?

Und dennoch, so empfand ich es zumindest, berauscht deren Lektüre. Lévi-Strauss selbst meint zu wissen warum: »Nun habe auch ich meine Tetralogie komponiert«, schreibt er in Anspielung auf den Wagnerschen Ring am Schluß des *Nackten Menschen*. Mit den *Mythologica* will er ein Werk geschaffen haben, daß zwar nicht aus Tönen, wohl aber aus ebenso sinnlosen Elementen bestehe: den besagten Mythemen. Mythen wie die Musik seien der Sprache analoge, diese zugleich jedoch über- beziehungswei-

<sup>30</sup> Claude Lévi-Strauss: *Mythologica IV. Der nackte Mensch*, Frankfurt/M. 1990, p. 817.

<sup>31</sup> Claude Lévi-Strauss: *Die Luchsgeschichte. Zwillingsmythologie in der Neuen Welt*, München 1993, p. 239.

<sup>32</sup> Lévi-Strauss: *Mythologica I*, p. 310.



se unterschreitende Manifestationen des menschlichen Geistes, Manifestationen, die auf paradoxe Weise der Zeit bedürften, gerade um sie zu suspendieren. Wer der Musik lauscht, das heißt, wer auf sie hört und sie nicht bloß irgendwie wahrnimmt, neigt in der Tat dazu, die Zeit zu vergessen. Nicht anders, so Lévi-Strauss, wirkten die Mythen: sie »sprechen«, noch radikaler als Proust, von »einer Zeit, die nicht wiedergefunden, sondern [...] abgeschafft ist.«<sup>33</sup> Natürlich weiß Lévi-Strauss, daß weder die Musik noch die Mythologie die Zeit wirklich abzuschaffen vermag. Doch sie stellen sie still, und das ist nicht wenig für einen Autor, der die Geschichte wenn nicht als solche, so doch in ihrer okzidentalen Gestalt für den ärgsten Gegner des Menschen hält.

In den Tropen hatte er nach einer anderen, besseren, Welt gesucht – und es gereicht ihm zur Ehre, dies nicht zu leugnen. Gefunden hat er jedoch Reste einer dem Untergang geweihten Kultur. Es ist diese Erfahrung, Europa entrinnen zu wollen und es doch nicht zu können, die ihn zum Feind der Geschichte und Verächter des Reisens macht. Trotzdem, so meint er, habe es dieser Erfahrung bedurft, um den Weg ins Reich der Mythen zu finden. Er fühlt sich verpflichtet, die Erinnerung an eine Zivilisation zu bewahren, die es vermocht habe, der Geschichte zu trotzen.

Das Medium dieser Botschaft ist der Mythos selbst – und deshalb nenne ich Claude Lévi-Strauss einen Amerikafahrer des Kopfes.

<sup>33</sup> Lévi-Strauss: *Mythologica IV*, p. 709.

