

25 10 1977

Jacques Derrida  
Die Schrift und die Differenz

DEUTSCHES SEMINAR  
UNIVERSITÄT ZÜRICH

Suhrkamp Verlag

Titel der Originalausgabe: *L'Écriture et la Différence*, Paris 1967  
Aus dem Französischen von Rodolphe Gasché  
Die Übersetzung von »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«  
wurde von Ulrich Köppen besorgt

## Inhalt

Kraft und Bedeutung .....	9
Cogito und Geschichte des Wahnsinns .....	53
Edmond Jabès und die Frage nach dem Buch .....	102
Gewalt und Metaphysik	
<i>Essay über das Denken Emmanuel Levinas</i> .....	121
»Genesis und Struktur« und die Phänomenologie .....	236
Die soufflierte Rede .....	259
Freud und der Schauplatz der Schrift .....	302
Das Theater der Grausamkeit	
und die Geschlossenheit der Repräsentation .....	351
Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie	
<i>Ein rückhaltloser Hegelianismus</i> .....	380
Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der	
Wissenschaften vom Menschen .....	422
Ellipse .....	443

Erste Auflage 1972  
© Éditions du Seuil, Paris 1967  
© dieser Ausgabe: Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972  
Alle Rechte vorbehalten  
Druck: Buchdruckerei Eugen Göbel, Tübingen  
Printed in Germany

## Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen

»Il y a plus affaire à interpréter les interprétations  
qu'à interpréter les choses.«

Montaigne

Vielleicht hat sich in der Geschichte des Begriffs der Struktur etwas vollzogen, das man ein »Ereignis« nennen könnte, wäre dieses Wort nicht mit einem Sinn beladen, den die strukturelle – oder strukturalistische – Theorie von ihrem Selbstverständnis her auflösen oder zumindest verdächtigen muß. Nichtsdestoweniger wollen wir »Ereignis« sagen und dieses Wort vorsichtshalber in Anführungszeichen setzen. Was für ein Ereignis könnte dies nun sein? Äußerlich hätte es die Gestalt eines *Bruchs* und einer *Verdoppelung*.

Es ließe sich leicht zeigen, daß der Begriff und sogar das Wort Struktur so alt sind wie die »episteme«, d. h. gleichzeitig mit der Wissenschaft und der okzidental Philosophie entstanden sind. Sie wurzeln im Boden der natürlichen Sprache, auf deren Grund die »episteme« sie einsammelt und in einer metaphorischen Verschiebung an sich bringt. Die Struktur oder vielmehr die Strukturalität der Struktur wurde, obgleich sie immer schon am Werk war, bis zu dem Ereignis, das ich festhalten möchte, immer wieder neutralisiert, reduziert: und zwar durch einen Gestus, der der Struktur ein Zentrum geben und sie auf einen Punkt der Präsenz, auf einen festen Ursprung beziehen wollte. Dieses Zentrum hatte nicht nur die Aufgabe, die Struktur zu orientieren, ins Gleichgewicht zu bringen und zu organisieren – es läßt sich in der Tat keine unorganisierte Struktur denken –, sondern es sollte vor allem dafür Sorge tragen, daß das Organisationsprinzip der Struktur dasjenige in Grenzen hielt, was wir das Spiel der Struktur nennen könnten. Indem das Zentrum einer Struktur die Kohärenz des Systems orientiert und organisiert, erlaubt es das Spiel der Elemente im Innern der Formtotalität. Und noch heute stellt eine Struktur, der jegliches Zentrum fehlt, das Undenkbare selbst dar.

Doch das Zentrum setzt auch dem Spiel, das es eröffnet und ermöglicht, eine Grenze. Als Zentrum ist es der Punkt, an dem die Substitution der Inhalte, der Elemente, der Terme nicht mehr möglich ist. Im Zentrum

ist die Permutation oder Transformation der Elemente (die übrigens Strukturen sein können, die in einer Struktur enthalten sind) untersagt. Zumindest blieb sie immerfort *untersagt* (dieses Wort verwende ich nicht ohne Absicht). Man hat daher immer gedacht, daß das seiner Definition nach einzige Zentrum in einer Struktur genau dasjenige ist, das der Strukturalität sich entzieht, weil es sie beherrscht. Daher läßt sich vom klassischen Gedanken der Struktur paradoxerweise sagen, daß das Zentrum sowohl *innerhalb* der Struktur als *auch außerhalb* der Struktur liegt. Es liegt im Zentrum der Totalität, und dennoch hat die Totalität *ihr Zentrum anderswo*, weil es ihr nicht angehört. Das Zentrum ist nicht das Zentrum. Der Begriff der zentrierten Struktur ist auf widersprüchliche Weise kohärent, obgleich dieser Begriff die Kohärenz selber, die Bedingung der *episteme* als Philosophie oder als Wissenschaft darstellt. Und wie immer gibt die Kohärenz im Widerspruch einer Begriffliche Ausdruck. Der Begriff der zentrierten Struktur ist in der Tat der Begriff eines *begründeten* Spiels, das von einer begründenden Unbeweglichkeit und einer versichernden Gewißheit, die selber dem Spiel entzogen sind, ausgeht. Von dieser Gewißheit her kann die Angst gemeistert werden, die stets aus einer gewissen Art, ins Spiel verwickelt zu sein, vom Spiel gefesselt zu sein, mit Beginn des Spiels immer schon in der Weise des Im-Spiele-Seins zu sein, entsteht. Von dem also ausgehend, was wir das Zentrum nennen und das, sofern es ebensowohl draußen als drinnen sein kann, ohne Unterschied den Namen des Ursprungs oder des Endes, der *arche* oder des *telos* erhält, sind die Wiederholungen, die Substitutionen, die Transformationen und die Permutationen immer wieder in eine Geschichte des Sinns – das heißt kurzweg in eine Geschichte – *verstrickt*, deren Ursprung stets neu belebt oder deren Ende immer wieder in der Gestalt der Präsenz antizipiert wird. Daher könnte man vielleicht sagen, daß die Bewegung jeder Archäologie wie auch jeder Eschatologie an dieser Reduktion der Strukturalität der Struktur mitschuldig ist und immer wieder versucht, letztere aus einer vollen, dem Spiel enthobenen Präsenz zu denken.

Wenn es sich so verhält, dann muß die ganze Geschichte des Begriffs der Struktur vor dem Bruch, von dem wir sprechen, als eine Reihe einander substituierender Zentren, als eine Verkettung von Bestimmungen des Zentrums gedacht werden. Das Zentrum erhält nacheinander und in geregelter Abfolge verschiedene Formen oder Namen. Die Geschichte der Metaphysik wie die Geschichte des Abendlandes wäre die Geschichte dieser Metaphern und dieser Metonymien. Ihre Matrix wäre – man

gestatte mir die verkürzte Beweisführung und das elliptische Vorgehen: so komme ich schneller zu meinem Hauptthema – die Bestimmung des Seins als *Präsenz* in allen Bedeutungen dieses Wortes. Man könnte zeigen, daß alle Namen für Begründung, Prinzip oder Zentrum immer nur die Invariante einer Präsenz (*eidos, arche, telos, energeia, ousia* [Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt], *aletheia*, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch usw.) bezeichnet haben.

Das Ereignis eines Bruches, der Riß, auf den ich anfänglich anspielte, hat sich vielleicht in dem Augenblick vollzogen, als man damit beginnen mußte, die Strukturalität zu denken, das heißt zu wiederholen. Daher habe ich auch gesagt, daß dieser Riß Wiederholung sei in allen Bedeutungen, die diesem Wort zukommen. Folglich mußte von da an das Gesetz gedacht werden, das über das Verlangen nach einem Zentrum in der Konstitution der Struktur in bestimmter Weise gebot, wie auch der Vorgang des Bezeichnens, der seine Verschiebungen und seine Substitutionen diesem Gesetz der Präsenz im Zentrum unterordnete. Diese zentrale Präsenz ist aber niemals sie selbst gewesen, sie ist immer schon in ihrem Substitut über sich selbst hinausgetrieben worden. Das Substitut ersetzt nichts, das ihm irgendwie präexistiert hätte. Infolgedessen mußte man sich wohl eingestehen, daß es kein Zentrum gibt, daß das Zentrum nicht in der Gestalt eines Anwesenden gedacht werden kann, daß es keinen natürlichen Ort besitzt, daß es kein fester Ort ist, sondern eine Funktion, eine Art von Nicht-Ort, worin sich ein unendlicher Austausch von Zeichen abspielt. Mit diesem Augenblick bemächtigt sich die Sprache des universellen Problemfeldes. Es ist dies auch der Augenblick, da infolge der Abwesenheit eines Zentrums oder eines Ursprungs alles zum Diskurs wird – vorausgesetzt, man kann sich über dieses Wort verständigen –, das heißt zum System, in dem das zentrale, originäre oder transzendente Signifikat niemals absolut, außerhalb eines Systems von Differenzen, präsent ist. Die Abwesenheit eines transzendentalen Signifikats erweitert das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins Unendliche.

Wo und wie ereignet sich diese Dezentrierung als Denken der Strukturalität der Struktur? Es wäre ziemlich naiv, wollte man sich auf eine Lehre oder auf den Namen eines Autors berufen, um diese Produktion zu bezeichnen. Ohne Zweifel gehört sie der Totalität einer Epoche, der unseren, an, obgleich sie immer schon begonnen hat, sich anzukündigen und *wirksam* zu sein. Wollte man trotzdem, bloß hinweisend, einige »Eigennamen« auswählen und die Autoren der Diskurse, in denen diese

Produktion ihrer radikalsten Formulierung am nächsten gekommen ist, in Erinnerung rufen, so müßte man zweifellos Nietzsches Kritik an der Metaphysik, an den Begriffen des Seins und der Wahrheit zitieren, die er durch die Begriffe des Spiels, der Interpretation und des Zeichens (des jeglicher präsenten Wahrheit baren Zeichens) ersetzt hat. Freuds Kritik am Sich-selbst-gegenwärtig-Sein, das heißt am Bewußtsein, am Subjekt, an der Identität mit sich selbst, an der Nähe zu sich selbst oder am Sich-selbst-Innehaben wäre ebenfalls zu nennen. Auch wäre Heideggers noch radikalere Destruktion der Metaphysik, der Ontotheologie und der Bestimmung des Seins als Präsenz anzuführen. Diese destruktiven Diskurse (und alles ihnen Entsprechende) sind aber allesamt in einer Art von Zirkel gefangen. Dieser Zirkel ist einzigartig; er beschreibt die Form des Verhältnisses zwischen der Geschichte der Metaphysik und ihrer Destruktion: *es ist sinnlos*, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und keine Lexik –, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre. Wir können keinen einzigen destruktiven Satz bilden, der nicht schon der Form, der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich gefügt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte. Nehmen wir ein Beispiel unter vielen: Mit Hilfe des Begriffs des *Zeichens* erschüttert man die Metaphysik der Präsenz. Von dem Augenblick an jedoch, wo man damit, wie ich es nahegelegt habe, beweisen will, daß es kein transzendentes oder privilegiertes Signifikat gibt und daß das Feld oder das Spiel des Bezeichnens von nun an keine Grenzen mehr hat, müßte man sogar den Begriff und das Wort des Zeichens zurückweisen. Gerade dazu aber ist man nicht in der Lage. Denn der Ausdruck »Zeichen« wurde seinem Sinn nach stets als Zeichen-von, als auf ein Signifikat hinweisender Signifikant, als von seinem Signifikat unterschiedener Signifikant begriffen und bestimmt. Tilgte man die radikale Differenz zwischen Signifikant und Signifikat, müßte man das Wort für den Signifikanten selbst als einen metaphysischen Begriff aufgeben. Wenn Lévi-Strauss in seinem Vorwort zu *Le cru et le cuit* schreibt, daß er versucht habe, den Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Intelligibilität zu überwinden, indem er sich sogleich auf die Ebene der Zeichen begeben habe<sup>1</sup>, so kann doch die Notwendigkeit, die Überlegenheit und Legitimität seines Vorgehens uns nicht darüber

1 Cl. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris 1964, S. 22; deutsch: *Das Rohe und das Gekochte*, Frankfurt 1971, S. 28.

hinwegtäuschen, daß der Begriff des Zeichens von sich aus den Gegensatz von Sinnlichem und Intelligiblem nicht überwinden kann. Er ist vollständig und in der Totalität seiner Geschichte von diesem Gegensatz bestimmt. Er hat ausschließlich aus diesem Gegensatz und seinem System gelebt. Wir können uns des Begriffs des Zeichens aber nicht entledigen, wir können auf seine metaphysische Komplizenschaft nicht verzichten, ohne gleichzeitig die kritische Arbeit, die wir gegen sie richten, aufzugeben und ohne Gefahr zu laufen, die Differenz in der Identität eines Signifikats mit sich selbst auszustreichen – eines Signifikats, das seinen Signifikanten in sich auflöst oder, was dasselbe ist, einfach von sich abstößt. Denn es gibt zwei ungleichartige Weisen, die Differenz zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat auszustreichen: die eine, die klassische, besteht darin, den Signifikanten zu reduzieren oder abzuleiten, das heißt letztlich das Zeichen dem Denken *unterzuordnen*; die andere, die wir hier gegen die Vorhergehende halten, besteht darin, das System, in dem diese Reduktion funktionierte, in Frage zu stellen: zuallererst die Entgegensetzung von Sinnlichem und Intelligiblem. Denn das *Paradox* dabei ist, daß die metaphysische Reduktion des Zeichens der Entgegensetzung bedurfte, die sie reduzierte. Die Entgegensetzung steht in einem systematischen Zusammenhang mit der Reduktion. Was wir hier über das Zeichen sagen, läßt sich auf alle Begriffe und auf alle Sätze der Metaphysik, insbesondere auf die Rede über »Struktur« ausdehnen. Es gibt jedoch mehrere Arten, in diesem Zirkel gefangen zu sein. Sie sind alle mehr oder weniger naiv, mehr oder weniger empirisch, mehr oder weniger systematisch, der Formulierung oder gar der Formalisierung dieses Zirkels mehr oder weniger nahe. Es sind dies die Unterschiede, die die Vielfalt der destruktiven Diskurse und die Uneinigkeit unter denen, die sie führen, erklären. So haben beispielsweise Nietzsche, Freud und Heidegger mit den überlieferten Begriffen der Metaphysik gearbeitet. Da diese Begriffe aber keine Elemente, keine Atome sind, denn sie sind in einer Syntax und in einem System eingebunden, beschwört jede Anleihe die gesamte Metaphysik herauf. Infolgedessen können sich die genannten Destruktoren gegenseitig zerstören. Heidegger kann beispielsweise mit ebensoviel Klarheit und Strenge wie Unredlichkeit und Unverständlichkeit Nietzsche zum letzten Metaphysiker, zum letzten »Platoniker« erklären. Dieses Verfahren ließe sich auf Heidegger selbst, auf Freud und einige andere anwenden. Kein anderes Verfahren ist heute so verbreitet wie dieses.

Was hat es nun mit diesem formalen Schema auf sich, wenn wir uns dem, was man »Wissenschaften vom Menschen« nennt, zuwenden? Eine unter ihnen nimmt hier vielleicht eine privilegierte Stellung ein: die Ethnologie. Man kann in der Tat annehmen, daß die Ethnologie als Wissenschaft erst zu entstehen vermochte, als eine Dezentrierung vorgenommen werden konnte: in dem Augenblick nämlich, da die europäische Kultur – und also auch die Geschichte der Metaphysik und ihrer Begriffe – *verortet* wurde, als sie aus ihrer Stätte verjagt wurde und daher genötigt war, sich der Vorstellung von ihr selbst als einer Bezugskultur zu entschlagen. Dieser Augenblick ist nicht in erster Linie ein Moment des philosophischen oder wissenschaftlichen Diskurses, er ist auch ein politischer, ökonomischer, technischer Moment usw. Man kann ganz sicher sagen, daß es nicht zufällig ist, wenn die Kritik des Ethnozentrismus – Vorbedingung der Ethnologie – systematisch und historisch gleichzeitig mit der Auflösung der Geschichte der Metaphysik auftritt. Beide gehören sie ein und derselben Epoche an.

Die Ethnologie geht aber wie jede Wissenschaft aus dem Element des Diskurses hervor. Sie ist in erster Linie eine europäische Wissenschaft, die sich, und sei es nur, um sich zu behaupten, der Begriffe der Tradition bedient. Folglich nimmt der Ethnologe, ob er will oder nicht und unabhängig von irgendeiner Entscheidung, die Prämissen des Ethnozentrismus in dem Augenblick in sich auf, wo er sich von ihm löst. Diese Notwendigkeit kann nicht umgangen werden, denn sie ist kein geschichtlicher Zufall; alle ihre Implikationen sollten bedacht werden. Wenn dieser Notwendigkeit auch niemand sich entziehen kann, wenn niemand dafür verantwortlich gemacht werden kann, daß er sich ihr, wie geringfügig auch immer, beugt, so heißt dies jedoch nicht, daß alle Arten, sich dieser Notwendigkeit zu beugen, gleichermaßen angemessen sind. Qualität und Fruchtbarkeit eines Diskurses können vielleicht an der kritischen Strenge gemessen werden, mit der dieses Verhältnis zur Geschichte der Metaphysik und zu den überlieferten Begriffen gedacht wird. Es geht dabei um ein kritisches Verhältnis zur Sprache der Wissenschaften und eine kritische Verantwortung des Diskurses. Das Problem des Status eines Diskurses, der einer Überlieferung die erforderlichen Hilfsmittel entlehnt, die er zur De-konstruktion eben dieser Überlieferung benötigt, muß ausdrücklich und systematisch gestellt werden. Dies ist ein Problem der *Ökonomie* und der *Strategie*.

Wenn wir uns jetzt den Texten von Claude Lévi-Strauss als einem Beispiel zuwenden, dann tun wir das nicht nur aufgrund des Privilegs, das

die Ethnologie heute unter den Wissenschaften vom Menschen genießt, auch nicht, weil es sich bei ihr um ein Denken handelt, das in der gegenwärtigen theoretischen Konstellation großes Gewicht hat, sondern vor allem deswegen, weil in der Arbeit von Lévi-Strauss eine bestimmte Wahl zum Ausdruck kommt und weil in ihr eine bestimmte Lehre gerade *mehr oder weniger expliziter Form* ausgearbeitet ist, die für diese Kritik der Sprache und für diese kritische Sprache in den Wissenschaften vom Menschen von Belang ist.

Um dieser Bewegung im Text von Lévi-Strauss zu folgen, greifen wir als einen Leitfaden neben anderen den Gegensatz Natur/Kultur heraus. Trotz all seiner Verjüngungen und Kostümierungen ist dieser Gegensatz gleichursprünglich mit der Philosophie. Er ist sogar älter als Platon. Er ist mindestens so alt wie die Sophistik. Vom Gegensatz *physis/nomos*, *physis/techné* ausgehend, ist er durch eine ganze historische Kette bis zu uns fortgetragen worden, indem die »Natur« dem Gesetz, der Institution, der Kunst, der Technik, aber auch der Freiheit, der Arbitrarität, der Geschichte, der Gesellschaft, dem Geist usf. entgegengesetzt wurde. Schon von Anbeginn seiner Forschung und mit seinem ersten Buch<sup>2</sup> hat Lévi-Strauss die Notwendigkeit, sich dieser Entgegensetzung zu bedienen, wie auch die Unmöglichkeit, ihr Kredit zu verschaffen, bezeugt.

In *Les structures élémentaires . . .* geht er von dem Axiom oder der Definition aus, daß alles, was *universell* oder spontan ist, der Natur angehört, weil es von keiner besonderen Kultur oder bestimmten Norm abhängt. Zur Kultur dagegen gehört alles, was von einem System von *Normen* abhängig ist, das die Gesellschaft regelt und deswegen von einer sozialen Struktur zur andern *variieren* kann. Diese beiden Definitionen sind traditioneller Art. Schon auf den ersten Seiten der *Structures* trifft Lévi-Strauss, der zu Beginn diese Begriffe eingeführt hatte, auf einen, wie er sagt, *Skandal*, das heißt einen Sachverhalt, der die so übernommene Entgegensetzung von Natur und Kultur nicht mehr zuläßt und der die Prädikate der Natur und Kultur *gleichzeitig* zu fordern scheint. Dieser Skandal ist das *Inzestverbot*. Das Inzestverbot ist universell, und in diesem Sinne könnte man es natürlich nennen; doch es ist auch ein Verbot, ein System von Normen und Verboten – in diesem Sinne könnte man es kulturell nennen. »Halten wir also fest, daß all das, was beim Menschen universell ist, der Ordnung der Natur angehört und durch Spontaneität charakterisiert ist, und daß alles Normgebundene zur Kultur gehört und die Eigenschaften des Relativen und

2 Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949.

Besonderen hat. Wir finden uns also mit einem Sachverhalt oder eher einer Reihe von Sachverhalten konfrontiert, die im Lichte der vorhergehenden Definitionen nahezu als ein Skandal erscheinen können . . . Denn das Inzestverbot besitzt unzweideutig und unauflöslich verbunden die beiden Charaktere, die wir als die widersprüchlichen Attribute zweier einander ausschließender Ordnungen erkannt haben: es begründet eine Regel, doch eine Regel, die einzig unter allen sozialen Regeln gleichzeitig einen Charakter von Universalität besitzt.«<sup>3</sup>

Einen Skandal kann es offensichtlich nur *innerhalb* eines Systems von Begriffen geben, das sich auf die Differenz von Natur und Kultur verläßt. Indem Lévi-Strauss sein Werk über dem *factum* des Inzestverbotes errichtet, faßt er dort Fuß, wo diese Differenz, die bislang als selbstverständlich hingenommen wurde, ausgelöscht oder in Frage gestellt ist. Denn von dem Augenblick an, da das Inzestverbot sich nicht mehr in der Entgegensetzung Natur/Kultur denken läßt, kann man nicht mehr sagen, daß es ein skandalöser Sachverhalt sei, ein dunkler Kern im Innern eines Netzes transparenter Bedeutungen. Es ist dann kein Skandal mehr, dem man im Feld der traditionellen Begriffe begegnet. Es ist dasjenige, das sich diesen Begriffen entzieht und ihnen zweifellos – wahrscheinlich als ihre Möglichkeitsbedingung – vorausgeht. Man könnte vielleicht sagen, daß die ganze philosophische Begrifflichkeit, die mit dem Gegensatz Natur/Kultur in einem systematischen Zusammenhang steht, darauf angelegt ist, das, was sie ermöglicht, im Ungedachten zu lassen: den Ursprung des Inzestverbots.

Dieses Beispiel, auf das man sich vielleicht allzu leicht berufen kann, ist nur ein Beispiel unter vielen anderen, aber es läßt schon deutlich werden, daß die Sprache in sich die Notwendigkeit ihrer eigenen Kritik birgt. Diese Kritik läßt sich auf zwei Wegen entwickeln und auf zweifache Weise »handhaben«. In dem Augenblick, in dem sich die Grenze des Gegensatzes Natur/Kultur bemerkbar macht, kann man die Geschichte dieser Begriffe systematisch und streng befragen wollen. Dieses erste Vorgehen, ein derart systematisches und historisches Befragen, dürfte weder ein philologisches noch ein philosophisches Vorgehen im klassischen Sinn dieser Worte sein. Sich über die begründenden Begriffe der gesamten Geschichte der Philosophie zu beunruhigen, sie zu dekonstituieren, heißt keineswegs, die Arbeit eines Philologen oder eines klassischen Historikers der Philosophie zu tun. Es ist ohne Zweifel, entgegen allem Anschein, die gewagteste Art, einen Schritt aus der Philo-

3 *Structures élémentaires . . .*, Paris/Den Haag, 2. Auflage, S. 10.

sophie hinaus anzudeuten. Der Schritt »aus der Philosophie hinaus« ist viel schwieriger zu denken, als es sich gewöhnlich jene einbilden, die in weltmännischer Leichtigkeit ihn schon längst geleistet zu haben glauben und die im allgemeinen mit dem Ganzen des Diskurses, den sie von der Metaphysik befreit zu haben vorgeben, ihr ausgeliefert sind.

Die andere Möglichkeit – von der ich glaube, daß sie dem Lévi-Strausschen Vorgehen eher entspricht – bestünde, um die Gefahr der Unfruchtbarkeit des ersten Vorgehens zu vermeiden, darin, alle diese alten Begriffe im Bereich empirischer Forschung wie Werkzeuge, die noch zu etwas dienlich sein können, aufzubewahren und nur hier und da die Grenzen ihrer Brauchbarkeit anzuzeigen. Man gesteht ihnen keinen Wahrheitswert und keine strenge Bedeutung mehr zu, man wäre sogar bereit, sie bei Gelegenheit aufzugeben, für den Fall, daß passendere Werkzeuge zur Hand sind. Bis dahin wird ihre relative Wirksamkeit ausgebeutet und benutzt, um die alte Maschine, der sie angehören und deren Versatzstücke sie sind, zu zerstören. Auf diese Weise kritisiert *sich* die Sprache der Wissenschaften vom Menschen. Lévi-Strauss glaubt so die *Methode* von der *Wahrheit*, die Instrumente von der Methode und von den von ihr intendierten objektiven Bedeutungen trennen zu können. Man könnte dies vielleicht die erste Behauptung von Lévi-Strauss nennen; jedenfalls sind es die ersten Worte der *Structures*: »Es wird jetzt verständlich, daß die Unterscheidung von Naturzustand und Gesellschaftszustand (wir würden heute eher Naturzustand und Kulturzustand sagen) mangels einer annehmbaren historischen Bedeutung einen logischen Wert hat, der vollauf ihre Verwendung durch die moderne Soziologie als methodisches Hilfsmittel rechtfertigt.«<sup>4</sup>

Lévi-Strauss wird dieser doppelten Intention jederzeit treu bleiben: als Instrument zu bewahren, was er in seinem Wahrheitswert beanstandet hat.

*Einerseits* wird er in der Tat damit fortfahren, den Wert des Gegensatzes Natur/Kultur zu bestreiten. Dreizehn Jahre nach den *Structures* nimmt *Das Wilde Denken* den Text, den ich eben zitiert habe, getreulich wieder auf: »Der Gegensatz von Natur und Kultur, auf dem wir früher insistierten, scheint uns heute einen vor allem methodologischen Wert zu haben.«<sup>5</sup>

Dieser methodologische Wert wird durch den »ontologischen« Nicht-Wert nicht berührt, könnte man sagen, wenn man nicht diesem Begriff

4 a.a.O., S. 3.

5 Cl. Lévi-Strauss, *Das Wilde Denken*, Frankfurt 1968, S. 284, Anm.

hier mißtraute: »... Es würde nicht ausreichen, einzelne Menschheiten in einer allgemeinen Menschheit aufgehen zu lassen; dieses erste Unternehmen leitet weitere ein..., die den exakten und den Naturwissenschaften zufallen: die Kultur in die Natur und schließlich das Leben in die Gesamtheit seiner physikochemischen Bedingungen zu reintegrieren.«<sup>6</sup>

*Andererseits* stellt er – immer noch in *Das Wilde Denken* – unter dem Namen *Bastelei* (*bricolage*) etwas vor, das man den Diskurs dieser Methode nennen könnte. Der Bastler, sagt Lévi-Strauss, ist derjenige, der »mit dem, was ihm zur Hand ist« werkelt. Diese Werkzeuge findet er in seiner Umgebung vor und kann sich ihrer sogleich bedienen, sie sind schon da, wenn sie auch nicht speziell für das Vorhaben entworfen wurden, für das sie jetzt verwendet werden und für das man sie behutsam zuzurichten versucht; man zögert nicht, sie, wenn nötig, auszuwechseln oder mehrere gleichzeitig auszuprobieren, auch wenn ihr Ursprung oder ihre Form einander fremd sind usf. Im Bild der Bastelei ist also eine Kritik der Sprache enthalten, und man hat sogar sagen können, daß die Bastelei die kritische Sprache, insbesondere die der literarischen Kritik, selbst sei. Ich denke hierbei an den Lévi-Strauss gewidmeten Text von Gérard Genette, *Structuralisme et critique littéraire*<sup>7</sup>, in dem Genette behauptet, daß die Analyse der Bastelei »fast Wort für Wort« auf die Kritik, insbesondere auf die literarische Kritik, angewendet werden könne.

Nennt man Bastelei die Notwendigkeit, seine Begriffe dem Text einer mehr oder weniger kohärenten oder zerfallenen Überlieferung entlehnen zu müssen, dann muß man zugeben, daß jeder Diskurs Bastelei ist. Der Ingenieur, den Lévi-Strauss dem Bastler entgegensetzt, müßte dann aber seinerseits die Totalität seiner Sprache, Syntax und Lexik, konstruieren. In diesem Sinne ist der Ingenieur ein Mythos: ein Subjekt, das der absolute Ursprung seines eigenen Diskurses wäre. Ein derartiges Subjekt, welches das Ganze seines Diskurses »aus einem Stück« erzeugte, wäre der Schöpfer des Wortes, das Wort selbst. Die Vorstellung eines Ingenieurs, der mit jeder Bastelei gebrochen hätte, ist daher eine theologische Vorstellung; da Lévi-Strauss uns an anderer Stelle mitteilt, daß die Bastelei mythopoetisch sei, kann man ganz sicher sein, daß der Ingenieur ein vom Bastler erzeugter Mythos ist. Von dem Augenblick an, wo man aufhört, an einen solchen Ingenieur und an

6 a.a.O., S. 284.

7 In der Zeitschrift *L'Arc*, Nr. 26, S. 37–49.

einen Diskurs zu glauben, der mit der historischen Rezeption bricht, sobald man also zugibt, daß jeder endliche Diskurs zu einer gewissen Bastelei genötigt ist und daß der Ingenieur oder der Wissenschaftler ebenfalls von der Art des Bastlers sind, wird selbst die Vorstellung der Bastelei gefährdet, und die ihr Sinn verleihende Differenz löst sich auf.

Das läßt den zweiten Faden hervortreten, der uns durch dieses Gewebe führen soll.

Lévi-Strauss beschreibt die Tätigkeit des Bastelns nicht nur als eine intellektuelle, sondern auch als eine mythopoetische Tätigkeit. Im *Wilden Denken* kann man lesen: »Ganz wie die Bastelei auf technischem, kann das mythische Denken auf intellektuellem Gebiet glänzende und unvorhersehbare Ergebnisse zeitigen. Umgekehrt hat man oft den mythopoetischen Charakter der Bastelei bemerkt...«<sup>8</sup>

Die bemerkenswerteste Leistung von Lévi-Strauss, namentlich in seinen jüngsten Forschungen, besteht nicht allein darin, eine strukturelle Wissenschaft der Mythen und der mythologischen Tätigkeit vorzutragen. Seine Leistung wird auch – und ich würde sagen in erster Linie – sichtbar an dem Status, den er seinem eigenen Diskurs über die Mythen, seinen *Mythologiques*, wie er sie nennt, zumißt. Es ist dies der Augenblick, in dem sein Diskurs über den Mythos sich selbst reflektiert und sich selbst kritisiert. Dieser Augenblick, diese kritische Phase, geht natürlich alle Sprachen an, die sich das Feld der Wissenschaften vom Menschen teilen. In dem, was uns Lévi-Strauss über seine *Mythologiques* mitteilt, findet man die mythopoetische Wirksamkeit der Bastelei wieder. Das Bestechendste dieser kritischen Erforschung eines neuen Status des Diskurses ist der erklärte Verzicht jeglicher Bezugnahme auf ein *Zentrum*, auf ein *Subjekt*, auf eine privilegierte *Referenz*, auf einen Ursprung oder auf eine absolute *arche*. Das Thema der Dezentrierung ließe sich durch die ganze *Ouverture* seines Buches *Das Rohe und das Gekochte* verfolgen. Ich begnüge mich mit einigen Hinweisen.

1. Lévi-Strauss gibt von vornherein zu, daß der Bororo-Mythos, den er hier als »Referenzmythos« verwendet, diesen Namen und diese Behandlung nicht verdient und daß es sich dabei um eine täuschende Benennung und um ein mißbräuchliches Verfahren handelt. Dieser Mythos verdient so wenig wie jeder andere das Privileg eines Referenzmythos: »In Wahrheit ist der Bororo-Mythos, den wir künftig *Referenzmythos* nennen werden, nichts anderes als eine mehr oder weniger fortgeschrittene Transformation anderer Mythen, die seis aus derselben Gesell-

8 *Das Wilde Denken*, a.a.O., S. 29f.30.

schaft, seis aus nahen oder entfernten Gesellschaften stammen. Es wäre also legitim gewesen, einen beliebigen Vertreter der Gruppe als Ausgangspunkt zu wählen. In dieser Hinsicht liegt die Bedeutung des Referenzmythos nicht in seinem typischen Charakter, sondern vielmehr in seiner irregulären Stellung innerhalb einer Gruppe.«<sup>9</sup>

2. Es gibt keine Einheit oder absolute Quelle des Mythos. Brennpunkt oder Ursprung sind immer nur Schatten oder ungreifbare, nicht aktualisierbare oder vorerst nicht existierende Virtualitäten. Alles nimmt seinen Ausgang von der Struktur, der Konfiguration oder der Relation. Der Diskurs über diese a-zentrische Struktur, als die der Mythos zu verstehen ist, kann selbst kein Subjekt oder absolutes Zentrum haben. Will er die Form und die Bewegung des Mythos nicht verfehlen, muß er die Gewaltbarkeit vermeiden, die darin bestünde, eine Sprache zu zentrieren, die eine a-zentrische Struktur beschreibt. Man muß hier also auf den wissenschaftlichen oder philosophischen Diskurs, auf die *episteme*, verzichten, die die absolute Forderung stellt, zur Quelle, zum Zentrum, zum Grund, zum Prinzip usf. zurückgehen. Im Gegensatz zum *epistemischen* Diskurs muß der strukturelle Diskurs über die Mythen, der *mytho-logische* Diskurs selbst *mythomorph* sein. Er muß die Form dessen haben, worüber er spricht. Das sagt Lévi-Strauss in *Das Rohe und das Gekochte*, woraus ich jetzt eine längere, schöne Passage zitieren möchte:

»In der Tat stellt uns das Studium der Mythen vor ein methodologisches Problem aufgrund der Tatsache, daß es sich nicht nach dem Kartesianischen Prinzip zu richten vermag, die Schwierigkeit in so viele Teile zu zerlegen, wie zu ihrer Lösung nötig sind. Für die Mythen-Analyse gibt es keinen wirklichen Abschluß, keine geheime Einheit, die sich am Ende der Zergliederungsarbeit fassen ließe. Die Themen verdoppeln sich ins Unendliche. Glaubt man, sie entwirrt und isoliert zu haben, so muß man feststellen, daß sie wieder zusammenwachsen, reagierend auf die Reizungen unvorhergesehener Affinitäten. Folglich ist die Einheit des Mythos nur tendenziell und projektiv, sie spiegelt nie einen Zustand oder ein Moment des Mythos wider. Als imaginäres Phänomen, gezeichnet von der Mühe der Interpretation, besteht ihre Rolle darin, dem Mythos eine synthetische Form zu verleihen und zu verhindern, daß er sich in der Verwirrung der Gegensätze auflöst. Man könnte also sagen, daß die Wissenschaft der Mythen eine *Anaklastik* ist, wenn wir diesen alten Terminus im weiten, von der Etymologie gerechtfertigten

9 *Das Rohe und das Gekochte*, a.a.O., S. 12.

Sinn gebrauchen, dessen Definition sowohl die Untersuchung der reflektierten wie der gebrochenen Strahlen zuläßt. Aber im Unterschied zur philosophischen Reflexion, die bis zu ihrer Quelle vorstoßen will, betreffen die Reflexionen, um die es sich hier handelt, nur solche Strahlen, die lediglich einen virtuellen Brennpunkt haben . . . Und indem unser Unternehmen, seinerseits zu kurz und gleichzeitig zu lang, die spontane Bewegung des mythischen Denkens nachvollziehen wollte, mußte es sich seinen Anforderungen beugen und seinem Rhythmus fügen. So ist dieses Buch über die Mythen in seiner Weise auch ein Mythos.«<sup>10</sup> Diese Behauptung nimmt Lévi-Strauss etwas später wieder auf: »Wie die Mythen selber auf Codes zweiter Ordnung beruhen (wobei die Codes erster Ordnung jene sind, worin die Sprache besteht), würde dieses Buch also den Entwurf eines Codes dritter Ordnung darstellen, der dazu bestimmt ist, die wechselseitige Übersetzbarkeit mehrerer Mythen zu sichern. Aus diesem Grunde hätte man nicht unrecht, wenn man es für einen Mythos hielte: gewissermaßen den Mythos der Mythologie.«<sup>11</sup> Mit dieser Abwesenheit jedes realen und festen Zentrums des mythischen oder mythologischen Diskurses ließe sich auch das musikalische Modell rechtfertigen, das Lévi-Strauss der Komposition seines Buches zugrundegelegt hat. Die Abwesenheit des Zentrums bedeutet hier die Abwesenheit des Subjektes und des Autors: »Der Mythos und das musikalische Werk erscheinen so als die Dirigenten eines Orchesters, dessen Zuhörer die stummen Spielenden sind. Wenn man nun fragt, wo sich der wahre Kern des Werkes findet, muß man antworten, daß es unmöglich ist, ihn zu bestimmen. Die Musik und die Mythologie konfrontieren den Menschen mit virtuellen Objekten, von denen allein der Schatten aktuell ist . . . Mythen haben keinen Autor . . .«<sup>12</sup>

Hier also übernimmt die ethnographische Bastellei entschlossen ihre mythopoetische Funktion. Zugleich aber läßt sie den philosophischen oder epistemologischen Anspruch auf ein Zentrum als mythologisch, das heißt als eine historische Illusion erscheinen.

Auch wenn man die Notwendigkeit des Lévi-Strauss'schen Gestus anerkennt, kann man doch dessen Gefahren nicht außer acht lassen. Wenn die Mythologie mytho-morph ist, haben dann alle Diskurse über die Mythen gleiche Geltung? Wird man jeden erkenntnistheoretischen Anspruch, der zwischen mehreren Qualitäten des Diskurses über den My-

10 a.a.O., S. 16/17.

11 a.a.O., S. 26.

12 a.a.O., S. 33/34.

thos unterscheiden können soll, aufgeben müssen? Eine klassische, doch unvermeidliche Frage! Man kann sie solange nicht beantworten – und ich glaube, daß Lévi-Strauss sie nicht beantwortet –, als das Problem des Verhältnisses von Philosophem oder Theorem einerseits und Mythem oder Mythopoem andererseits nicht ausdrücklich gestellt worden ist. Und das ist keine kleine Sache! Weil eine ausdrückliche Formulierung dieses Problems fehlt, ist man dazu verurteilt, die angebliche Überwindung der Philosophie in einen unbemerkten Fehler innerhalb des philosophischen Feldes zu verwandeln. Der Empirismus wäre die Gattung, deren Arten jeweils diese Fehler wären. Die trans-philosophischen Begriffe verwandelten sich in philosophische Naivitäten. Diese Gefahr könnte man an manchen Beispielen aufzeigen, an den Begriffen des Zeichens, der Geschichte, der Wahrheit usf. Ich will nur hervorheben, daß über die Philosophie hinauszugehen nicht heißen kann, ihr den Rücken zuzukehren (was meistens schlechte Philosophie zur Folge hat), sondern, die Philosophen *auf eine bestimmte Art und Weise* zu lesen. Das Risiko, von dem ich spreche, nimmt Lévi-Strauss immer auf sich, es ist der Preis seines Vorhabens. Ich habe gesagt, daß der Empirismus die Matrix all jener Fehler ist, die einen Diskurs, der wissenschaftlich bleiben will, den Lévi-Strauss'schen zumal, bedrohen. Wolite man jedoch gründlich das Problem des Empirismus und der Bastellei stellen, käme man sehr schnell zu einer der absolut widersprüchlichen Aussagen über den Stellenwert des Diskurses innerhalb der strukturalen Ethnologie. Einerseits gibt sich der Strukturalismus zu Recht als Kritik des Empirismus aus. Doch gleichzeitig gibt es nicht ein Buch oder eine Untersuchung von Lévi-Strauss, die sich nicht als empirischer Versuch verstünden, den neue Informationen jederzeit vervollständigen oder schwächen könnten. Die strukturalen Schemata werden stets als Hypothesen vorgetragen, die von einem endlichen Quantum an Information ausgehen und die man der Prüfung der Erfahrung unterwirft. An einer Vielzahl von Texten könnte man diese doppelte Forderung nachweisen. Wenden wir uns nochmals der »Ouverture« von *Das Rohe und das Gekochte* zu, wo klar hervortritt, daß es sich hier um eine zweifache Forderung handelt, weil wir es mit einer Sprache über die Sprache zu tun haben: »Die Kritiker, die uns vorwerfen könnten, daß wir kein erschöpfendes Verzeichnis der südamerikanischen Mythen aufgestellt haben, bevor wir sie analysierten, würden einer schweren Begriffsverwirrung über die Natur und die Rolle dieser Dokumente erliegen. Die Gesamtheit der Mythen einer Population gehört in den Bereich der

Rede. Falls die Population nicht physisch oder moralisch erlischt, ist diese Gesamtheit niemals abgeschlossen. Ebenso gut könnte man einem Linguisten vorwerfen, daß er die Grammatik einer Sprache schreibt, ohne zuvor die Totalität der Wörter verzeichnet zu haben, die in dieser Sprache seit ihrem Bestehen ausgesprochen wurden, und ohne den verbalen Austausch zu kennen, der, solange es diese Sprache gibt, stattfinden wird. Die Erfahrung beweist, daß eine lächerlich kleine Anzahl von Sätzen . . . es dem Linguisten gestattet, eine Grammatik der Sprache zu erarbeiten, die er untersucht. Und selbst eine lückenhafte Grammatik oder nur der Entwurf einer Grammatik stellt schon eine kostbare Errungenschaft dar, wenn es sich um unbekannte Sprachen handelt. Um sich kundzutun, wartet die Syntax nicht, bis eine theoretisch unbegrenzte Reihe von Ereignissen gezählt werden konnte, weil sie in der Gesamtheit von Regeln besteht, die ihre Erzeugung lenkt. Nun wollten wir wirklich eine Syntax der südamerikanischen Mythologie skizzieren. Wenn neue Texte die mythische Rede bereichern werden, wird man Gelegenheit haben, die Art und Weise zu kontrollieren oder zu modifizieren, wie gewisse grammatikalische Gesetze formuliert wurden, auf einige von ihnen zu verzichten und neue zu entdecken. In keinem Fall aber kann uns die Forderung nach einer totalen mythischen Rede entgegengehalten werden. Denn wir sahen soeben, daß eine solche Forderung keinen Sinn hat.<sup>13</sup> Die Totalisierung wird folglich als ebenso *unnötig* wie *unmöglich* bestimmt. Das hängt zweifellos damit zusammen, daß es zwei Arten gibt, die Grenze der Totalisierung zu denken. Ich möchte noch einmal wiederholen, daß beide Bestimmungen im Diskurs von Lévi-Strauss unausgesprochen nebeneinander bestehen. Die Totalisierung kann im klassischen Stil für unmöglich gehalten werden: man weist dann gewöhnlich auf die empirische Leistung eines Subjekts oder eines endlichen Diskurses hin, die sich vergeblich um einen unendlichen Reichtum bemühen, den sie niemals werden meistern können. Es gibt zu Vieles und immer mehr, als man zu sagen vermag. Die Unmöglichkeit der Totalisierung kann aber auch anders definiert werden: nicht länger mit Hilfe des Begriffs der Endlichkeit, als Angewiesensein auf die Empirizität, sondern mit Hilfe des Begriffs des *Spiels*. Wenn sich die Totalisierung alsdann als sinnlos herausstellt, so nicht, weil sich die Unendlichkeit eines Feldes nicht mit einem Blick oder einem endlichen Diskurs erfassen läßt, sondern weil die Beschaffenheit dieses Feldes – eine Sprache, und zwar eine endliche Sprache – die Totalisie-

13 a.a.O., S. 19/20.

rung ausschließt: dieses Feld ist in der Tat das eines *Spiels*, das heißt unendlicher Substitutionen in der Abgeschlossenheit (*clôture*) eines begrenzten Ganzen. Dieses Feld erlaubt die unendlichen Substitutionen nur deswegen, weil es endlich ist, das heißt, weil ihm im Gegensatz zum unausschöpfbaren, allzu großen Feld der klassischen Hypothese etwas fehlt: ein Zentrum, das das Spiel der Substitutionen aufhält und begründet. Wollte man sich des Wortes bedienen, dessen ärgerliche Bedeutung im Französischen immer wieder ausgelöscht wird, könnte man sagen, daß diese Bewegung des Spiels, die durch den Mangel, die Abwesenheit eines Zentrums oder eines Ursprungs möglich wird, die Bewegung der *Supplementarität* (*supplémentarité*) ist. Man kann das Zentrum nicht bestimmen und die Totalisierung nicht ausschöpfen, weil das Zeichen, welches das Zentrum ersetzt, es *supplémentiert*, in seiner Abwesenheit seinen Platz hält, – weil dieses Zeichen sich als *Supplement* noch hinzufügt. Die Bewegung des Bezeichnens fügt etwas hinzu, so daß immer ein Mehr vorhanden ist; diese Zutat aber bleibt flottierend, weil sie die Funktion der Stellvertretung, der Supplementierung eines Mangels auf seiten des Signifikats erfüllt. Obwohl Lévi-Strauss sich des Wortes *supplementär* nicht bedient, um, wie ich es hier tue, die beiden Sinnrichtungen hervorzuheben, die darin auf eigentümliche Weise zusammentreten, so ist es doch kein Zufall, wenn er dieses Wort in seiner *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* zweimal verwendet, in dem Augenblick nämlich, wo er vom »Überschuß des Signifikanten im Verhältnis zu den Signifikaten, auf die jener sich beziehen kann«, spricht: »In seinem Versuch, die Welt zu verstehen, verfügt der Mensch immer über einen Überschuß an Bezeichnungen (den er, nach den Gesetzen des symbolischen Denkens, deren Erforschung Sache der Ethnologen und Linguisten ist, den Dingen zukommen läßt). Diese Verteilung einer *supplementären* Ration – wenn man so sagen darf – ist unbedingt erforderlich, damit der verfügbare Signifikant und das mit Merkzeichen versehene Signifikat aufs Ganze gesehen in einem Verhältnis der Komplementarität verbleiben, das die eigentliche Voraussetzung des symbolischen Denkens ist.«<sup>14</sup> (Man könnte zweifellos zeigen, daß diese *supplementäre Ration* an Bezeichnungen der Ursprung der Ratio selbst ist.) Dieses Wort taucht etwas weiter unten wieder auf, nachdem Lévi-Strauss von »jenem flottierenden Signifikanten« gesprochen hat, der

14 Cl. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in: Marcel Mauss, *Anthropologie et sociologie*, 3. Aufl., Paris 1966, S. XLIX. (Bei Lévi-Strauss heißt es: »... Voraussetzung der Betätigung des symbolischen Denkens.« Anm. d. Übers.)

»das ›Joch‹ (*servitude*) allen endlichen Denkens ist«: »Anders ausgedrückt – ermuntert durch das Diktum von Mauss, daß alle sozialen Phänomene der Sprache assimiliert werden können –, erblicken wir im *Mana*, im *Wakau*, im *Oranda* und in anderen Begriffen desselben Typus den bewußten Ausdruck einer *semantischen Funktion*, die es ermöglichen soll, daß sich das symbolische Denken trotz des ihm eigentümlichen Widerspruchs betätigen kann. So lassen sich die mit diesem Begriff verbundenen, dem ersten Anschein nach unlösbaren Antinomien erklären . . . : Kraft und Tätigkeit; Qualität und Zustand; Substantiv, Adjektiv und Verb zugleich; abstrakt und konkret; allgegenwärtig und lokalisiert. Das *Mana* ist in der Tat all dies zugleich; doch ist es das nicht gerade deswegen, weil es nichts von all dem ist, einfache Form oder, exakter, Symbol im Reinzustand, dazu befähigt, gleich welchen symbolischen Inhalt aufzunehmen? In diesem System von Symbolen, das jede Kosmologie begründet, wäre dies einfach ein *symbolischer Nullwert*, das heißt ein Zeichen, das die Notwendigkeit eines *supplementären* (von mir hervorgehoben, J. D.) symbolischen Inhalts dem zuweist, der das Signifikat schon belastet, der jedoch unter der Bedingung ein beliebiger Wert sein kann, daß dieser noch Teil des verfügbaren Reservoirs und nicht, wie die Phonologen sagen, ein Gruppenterm ist.«

*Anmerkung:* »Die Linguisten haben schon gelegentlich Hypothesen dieser Art aufgestellt, z. B.: ›Ein Null-Phonem ist allen anderen Phonemen im Französischen darin entgegengesetzt, daß es kein einziges differentielles Merkmal und keinen einzigen konstanten phonetischen Wert besitzt. Im Gegenteil, seine eigentliche Funktion ist es gerade, den Gegensatz zur Abwesenheit eines Phonems zu bilden.« (R. Jakobson und J. Lotz, »Notes on the French Phonemic Pattern«, *Word*, B. 5, Nr. 2, New York, August 1949, S. 155) Die hier vorgeschlagene Konzeption schematisierend könnte man entsprechend sagen, daß die Funktion der Begriffe vom Typus *Mana* darin besteht, sich der Abwesenheit von Bezeichnung entgegenzusetzen, ohne selbst eine einzige bestimmte Bezeichnung mitzubringen.«<sup>15</sup>

Der *Überschuß* des Signifikanten, sein *supplementärer* Charakter, ist also die Folge einer Endlichkeit, das heißt eines Mangels, der *supplementiert* werden muß.

Somit wird verständlich, warum der Begriff des Spiels bei Lévi-Strauss von Bedeutung ist. Die Hinweise auf allerlei Spiele, vor allem auf das Roulette, sind sehr häufig, insbesondere in seinen *Entretiens*, in *Rasse*

15 a.a.O., S. XLIX/L.

und *Geschichte*<sup>16</sup> und im *Wilden Denken*. Diese Bezugnahme auf das Spiel ist aber stets von Spannungen getragen.

In erster Linie ein gespanntes Verhältnis zur Geschichte. Hier wird ein klassisches Problem sichtbar, um das herum man Einwände aufgetürmt hat. Ich will nur darauf hinweisen, worin mir das Formale des Problems zu bestehen scheint: indem er die Geschichte reduziert, hat Lévi-Strauss einem Begriff Gerechtigkeit widerfahren lassen, der immer schon mitschuldig an einer teleologischen und eschatologischen Metaphysik war, das heißt paradoxerweise an jener Philosophie der Präsenz, der man glaubte, die Geschichte entgegenzusetzen zu können. Auch wenn es so scheint, als ob die Thematik der Geschichtlichkeit erst ziemlich spät Eingang in die Philosophie gefunden habe, war sie in der Bestimmung des Seins als Präsenz immer schon angelegt. Mit oder ohne Hilfe der Etymologie und ungeachtet des klassischen Antagonismus, der diese Bezeichnungen im gesamten klassischen Denken einander entgegengesetzt, könnte man zeigen, daß der Begriff der *episteme* den der *historia* immer gefordert hat, wenn die Geschichte immer die Einheit des Werdens ist als Überlieferung der Wahrheit oder als Entwicklung der Wissenschaft, die auf die Aneignung der Wahrheit in der Präsenz und im Sich-selbstgegenwärtig-Sein und auf das Wissen im Selbstbewußtsein ausgerichtet ist. Die Geschichte ist immer als Bewegung einer Aufhebung der Geschichte gedacht worden, als eine Derivation zwischen zwei Präsenzen. Wenn es auch legitim ist, diesen Begriff der Geschichte zu verdächtigen, läuft man Gefahr, in einen Ahistorismus klassischer Prägung, das heißt in einen bestimmten Augenblick der Geschichte der Metaphysik zurückzufallen, wenn man ihn auflöst, ohne das Problem, das ich hier bezeichne, ausdrücklich gestellt zu haben. Dies scheint mir die algebraische Formalität des Problems zu sein. Konkreter, man muß in der Arbeit von Lévi-Strauss bemerken, daß die Rücksicht auf die Strukturalität und auf die innere Originalität der Struktur zur Neutralisierung der Zeit und der Geschichte nötig. Beispielsweise tritt eine neue Struktur, ein eigenständiges System – und dies ist die eigentliche Voraussetzung seiner strukturalen Spezifität – immer so auf, daß es mit seiner bisherigen Vergangenheit, seinem Ursprung und seiner Ursache bricht. Man kann die Eigentümlichkeit einer strukturalen Organisation deshalb nur beschreiben, wenn man ihre vergangenen Bedingungen im Augenblick der Beschreibung nicht berücksichtigt: indem man das Pro-

16 G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris 1961. Cl. Lévi-Strauss, *Rasse und Geschichte*, Frankfurt 1972.

blem des Überganges von einer Struktur zur anderen ausläßt und so die Geschichte einklammert. In diesem »strukturalistischen« Moment sind die Begriffe von Zufall und Diskontinuität unerläßlich. Lévi-Strauss beruft sich in der Tat oft auf sie, beispielsweise für die Struktur von Strukturen, welche die Sprache darstellt, von der er in der *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* sagt, daß sie »nur auf einen Schlag entstehen konnte«: »Welches auch immer der Augenblick und die Umstände ihres Auftretens in der Stufenleiter des animalischen Lebens waren, die Sprache konnte nur auf einen Schlag entstehen. Die Dinge konnten sich nicht schrittweise anschicken zu bezeichnen. Im Gefolge einer Transformation, deren Erforschung nicht den Sozialwissenschaften, sondern der Biologie und Psychologie zukommt, hat sich ein Übergang vollzogen von einem Stadium, in dem nichts Bedeutung hat, zu einem anderen, in dem alles Bedeutung besaß.«<sup>17</sup> Das hindert Lévi-Strauss aber nicht daran, die Langsamkeit, die Reifung, die langfristige Arbeit der faktischen Transformationen, die Geschichte zu erkennen (beispielsweise in *Rasse und Geschichte*). Doch er muß mittels eines Gestus, der schon der Rousseaus und Husserls gewesen ist, »alle Fakten beiseitesetzen« in dem Augenblick, da er sich der wesentlichen Eigenart einer Struktur erneut bemächtigen will. Wie Rousseau muß er die Entstehung einer neuen Struktur jeweils nach dem Modell der Katastrophe denken – Umwälzung der Natur in der Natur, natürliche Unterbrechung der natürlichen Verkettung, Abstand *von* der Natur. Gespanntes Verhältnis des Spiels zur Geschichte, gespanntes Verhältnis auch von Spiel und Präsenz! Das Spiel ist Zerreißen der Präsenz. Die Präsenz eines Elementes ist stets eine bezeichnende und stellvertretende Referenz, die in einem System von Differenzen und in der Bewegung einer Kette eingeschrieben ist. Das Spiel ist immerfort ein Spiel von Abwesenheit und Präsenz, doch will man es radikal denken, so muß es der Alternative von Präsenz und Abwesenheit vorausgehend gedacht werden. Wenn Lévi-Strauss, besser als irgendein anderer, das Spiel der Wiederholung und die Wiederholung des Spiels sichtbar werden läßt, so nimmt man bei ihm doch eine Art Ethik der Präsenz, Heimweh nach dem Ursprung, nach der archaischen und natürlichen Unschuld, nach einer Reinheit der Präsenz und dem Sich-selbst-Gegenwärtig-sein in der Rede wahr. Diese Ethik, Nostalgie und gar Gewissensbisse stellt er oft als die Motivation des ethnologischen Vorhabens dar, wenn er sich

<sup>17</sup> *Introduction*, a.a.O., S. XLVII.

den archaischen, das heißt in seinen Augen exemplarischen, Gesellschaften zuwendet. Diese Texte sind wohlbekannt.

Der verlorenen oder unmöglichen Präsenz des abwesenden Ursprungs zugewandt, ist diese strukturalistische Thematik der zerbrochenen Unmittelbarkeit also die traurige, *negative*, nostalgische, schuldige und rousseauistische Kehrseite jenes Denkens des Spiels, dessen andere Seite Nietzsches *Bejahung* darstellt, die fröhliche Bejahung des Spiels der Welt und der Unschuld der Zukunft, die Bejahung einer Welt aus Zeichen ohne Fehl, ohne Wahrheit, ohne Ursprung, die einer tätigen Deutung offen ist. *Diese Bejahung bestimmt demnach das Nicht-Zentrum anders denn als Verlust des Zentrums*. Sie spielt, ohne sich abzusichern. Denn es gibt ein *sicheres* Spiel: dasjenige, das sich beschränkt auf die *Substitution vorgegebener, existierender und präsentierender Stücke*. Im absoluten Zufall liefert sich die Bejahung überdies der *genetischen Unbestimmtheit* aus, dem *seminalen* Abenteuer der Spur (*l'aventure séminale de la trace*).

Es gibt somit zwei Interpretationen der Interpretation, der Struktur, des Zeichens und des Spiels. Die eine träumt davon, eine Wahrheit und einen Ursprung zu entziffern, die dem Spiel und der Ordnung des Zeichens entzogen sind, und erlebt die Notwendigkeit der Interpretation gleich einem Exil. Die andere, die dem Ursprung nicht länger zugewandt bleibt, bejaht das Spiel und will über den Menschen und den Humanismus hinausgelangen, weil Mensch der Name des Wesens ist, das die Geschichte der Metaphysik und der Onto-theologie hindurch, das heißt im Ganzen seiner Geschichte, die volle Präsenz, den versichernden Grund, den Ursprung und das Ende des Spiels geträumt hat. Diese zweite Interpretation der Interpretation, deren Weg uns Nietzsche vorgezeichnet hat, sucht nicht in der Ethnographie, wie Lévi-Strauss es wollte (dessen *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* ich wiederum zitiere), »die Inspiration zu einem neuen Humanismus«.

An mehr denn einem Anzeichen könnte man heute ablesen, daß diese beiden Interpretationen der Interpretation – die gänzlich unversöhnbar sind, wenn wir sie auch gleichzeitig erleben und in einer dunklen Ökonomie versöhnen – sich in das Feld dessen teilen, was auf so bedenkliche Art Wissenschaften vom Menschen genannt wird.

Ich für meinen Teil glaube nicht, daß man zwischen ihnen heute zu *wählen* hat, auch wenn diese beiden Interpretationen ihre Unterschiede und ihre Nichtreduzierbarkeit aufeinander schärfer hervortreten lassen müssen. Erstens, weil wir uns hier in einem Bereich – sagen wir, vor-

läufig, noch einmal: der Geschichtlichkeit – befinden, in dem die Kategorie der Wahl sehr leicht genommen wird. Sodann, weil man erst einmal versuchen muß, den gemeinsamen Boden und die »différance« dieser unreduzierbaren Differenz zu denken und weil es sich hier um einen Typus, sagen wir es noch einmal, historischen Fragens handelt, dessen *Konzeption, Bildung, Austragung* und *Arbeit* wir heute nur erst abzuschätzen vermögen. Gewiß, ich wähle diese Worte mit Blick auf die Vorgänge des Gebärens; doch ebenfalls mit Blick auf die Vorgänge, die in einer Gesellschaft, von der ich mich nicht ausschließe, den Blick ablenken angesichts des noch nicht Benennbaren, das sich erst ankündigt und dies nur tun kann – so, wie dies jedesmal bei einer Geburt der Fall ist – in der Gestalt der Nicht-Gestalt, in der unförmigen, summen, embryonalen und schreckenerregenden Form der Monstrosität.

## Ellipse

Für Gabriel Bounoure

Hier und dort haben wir die Schrift unterschieden: eine symmetrieloze Aufteilung ließ einerseits die Geschlossenheit des Buches, andererseits die Öffnung des Textes hervortreten. Einerseits die Theologische Enzyklopädie und das nach ihrem Modell entworfene Buch des Menschen. Andererseits ein Gewebe von Spuren, welches das Verschwinden eines überstiegenen Gottes oder eines ausgelöschten Menschen kennzeichnete. Die Frage nach der Schrift konnte sich nur mit der Schließung des Buches eröffnen. Damit wurde die fröhliche Irre des *graphiein* zu einer rückkehrlosen Bewegung. Das Offensein für den Text wurde das Abenteuer, die rückhaltlose Verausgabung.

Und dennoch, wußten wir nicht, daß die Geschlossenheit des Buches nicht eine Grenze unter anderen war? Daß wir nur im Buch, auf das wir unaufhörlich zurückkommen und aus dem wir unsere Hilfsmittel schöpfen müssen, unbegrenzt die Schrift des Jenseits des Buches bezeichnen können?

Damit gibt sich *Le retour au livre*<sup>1</sup> zu denken. Unter diesem Titel teilt uns Jabès zunächst mit, was es heißt, »das Buch aufzugeben«. Wenn die Geschlossenheit nicht das Ende ist, dann können wir protestieren und dekonstruieren, soviel wir wollen,

»Gott folgt auf Gott und das Buch auf das Buch.«

In der Bewegung dieser Nachfolge wacht die Schrift aber zwischen Gott und Gott, dem Buch und dem Buch. Und wenn sie aus dieser Wache und diesem Jenseits der Geschlossenheit hervorgeht, dann schließt uns die Rückkehr zum Buch nicht in ihm ein. Sie ist ein Augenblick der Irre, sie wiederholt die *Epoche* des Buches, seine schwebende Totalität zwischen zwei Schreibweisen, seinen Rückzug und was sich in ihm spart. Sie führt

»zu einem Buch (zurück), das der Spitzenstrich der Gefahr ist . . .«

» . . . Mein Leben wird somit seit dem Buch eine Schreibwache im Intervall der Grenzen gewesen sein . . .«

<sup>1</sup> Das ist der Titel des dritten Bandes des *Livre des questions* (1965). Der zweite Band, *Livre de Yukel*, erschien 1964. Cf. weiter oben: *Edmond Jabès und die Frage nach dem Buch*.