

Odysseen 2001

Fahrten – Passagen – Wanderungen

Herausgegeben von
Walter Erhart und Sigrid Nieberle

Wilhelm Fink Verlag

Inhalt

WALTER ERHART UND SIGRID NIEBERLE Odysseen 2001. Von Fahrten, Passagen und Wanderungen	9
RENATE SCHLESIER Sokrates contra Odysseus: Philosophische Opposition gegen das Reisen	25
ALMUT-BARBARA RENGER Homer-Expedition »Apologoi« (Od. 9-12): Warum und zu welchem Ende erzählt Odysseus seine Irrfahrten?	36
ADRIAN HUMMEL Johann Heinrich Voß: OdüBee 1781 – Von der homerischen zur bürgerlichen Gesellschaftsutopie	51
JUTTA OSINSKI Reiste Homer oder blieb sie daheim? Über John V. Lucas und Samuel Butlers <i>Odyssee</i> -Theorien	71
INA SCHABERT Kirke beginnt zu reisen: Mary Kingsleys <i>Travels in West Africa</i>	86
GUNTER E. GRIMM Odysseus im Exil. Irrfahrt als Motiv im Werk deutscher Exilautoren (1933-1950)	102
GÜNTER HÄNTZSCHEL Odysseus in der deutschen Literatur vor und nach 1945	119
MARIE-LUISE ANGERER Vom Raum der Zeit und der Zeit des Vergessens. Zu Stanley Kubricks <i>2001 – A Space Odyssey</i>	132
MICHAEL OTT Die Argonauten der <i>science fiction</i>	141

ANNEGRET PELZ

Odyssee im Niemandsland. Die »Akte Odysseus« und der Zwischenraum im Text	156
--	-----

FLORIAN WERNER

Die Muse singt den Blues: Joel und Ethan Coens Südstaaten-Odyssee <i>O Brother, Where Art Thou?</i>	173
--	-----

SIGRID G. KÖHLER

Störungen im strukturalen Tauschgeschäft – oder: Warum der strukturelle Anthropologe nicht auf Reisen geht! Claude Lévi-Strauss' <i>La voie des masques</i>	189
---	-----

Autorinnen und Autoren	206
------------------------------	-----

Namensregister	209
----------------------	-----

Ortsregister	215
--------------------	-----

Störungen im strukturalen Tauschgeschäft – oder: Warum der strukturale Anthropologe nicht auf Reisen geht! Claude Lévi-Strauss' *La voie des masques*

Sigrid G. Köhler

für Stephanie Kratz

»Je hais les voyages et les explorateurs. [...]. L'aventure n'a pas de place dans la profession d'ethnologue; elle en est seulement une servitude, elle pèse sur le travail efficace [...]. [...] et toujours, de ces mille corvées qui rongent les jours en pure perte et réduisent la vie dangereuse au cœur de la forêt vierge à une imitation du service militaire.«¹

Mit dieser kategorischen Ablehnung des Reisens ins Unbekannte beginnt Claude Lévi-Strauss sein viel zitiertes Reisebuch *Tristes tropiques*. Dieser für eine Reisebeschreibung etwas paradoxe Anfang legt entsprechend auch gleich die Frage nahe, wie der Ethnologe reist und in welchem Verhältnis Reise und Arbeit stehen, wenn das Reisen die ethnologische Arbeit derart belastet. Für den Ethnologen, oder vielleicht besser den strukturalen Anthropologen, scheint das Reisen in der Fremde vor allem unnötige Gefahr für Leib und Leben und überflüssige Mühsal bar jeder Faszination zu implizieren. Abstrakter ließe sich Reisen aus dieser Perspektive auch als eine bedrohliche Destabilisierung der Forscherposition fassen, die der strukturale Anthropologe zu vermeiden sucht. Wie aber, so ergibt sich als nächste Frage, sind »Annäherungen« an fremde Kulturen vorzustellen, wenn es keine räumlichen, durch eine Reise bewirkten sind? Wie sind die Verfahren zu denken, mit denen der strukturale Anthropologe »Nähe« im Sinne von Beziehung zu den fremden Kulturen herstellt? Nähern muß er sich ihnen, möchte er den universalen Strukturen menschlichen Denkens und Handelns auf die Spur kommen, die sich bekanntlich Lévi-Strauss zufolge in den sogenannten primitiven Kulturen leichter erkennen lassen.²

1 Claude Lévi-Strauss: *Tristes tropiques*. Paris 1955, S. 9. [Die Übersetzung in überarbeiteter Form nach der deutschen Ausgabe: *Traurige Tropen*. Frankfurt a. M. 1998, S. 9: »Ich hasse das Reisen und Forschungsreisende. [...] Das Abenteuer hat im Beruf des Ethnologen keinen Platz; es ist für ihn nichts weiter als ein Zwang, der seine Arbeit belastet [...]. [...] und immer diese tausend Beschwerlichkeiten, die die Tage zerfressen, bis sie sinnlos verloren sind, und die das gefährliche Leben im Urwald auf einen Militärdienst reduzieren.«]

2 Vgl. dazu Edmund Leach: *Claude Lévi-Strauss zur Einführung*. Hamburg 1991, S. 19 ff.

Gemäß einer Annahme der strukturalen Anthropologie werden Beziehungen über den Tausch hergestellt. Wird die strukturale Methode unter dieser Prämisse auf ihr beziehungsstiftendes Verfahren hin gelesen, zeigt sie sich, so die These, als eine nach ökonomischen Prinzipien funktionierende Methode und der strukturale Anthropologe als Ökonom – nach griech. *oikonomos* auch der Hausverwalter, Wirtschaftler –, der in Anlehnung an eine ökonomische Definition des Subjekts von Derrida,³ seine Position »zu Hause« über Tauschgeschäfte konstituiert. Die strukturale Methode »sichert« aus dieser Perspektive die Position des Anthropologen gegenüber den fremden Kulturen, denn die »odysseischen Strukturen« des Tauschs, d.h. nach Derrida das mit der ökonomischen Struktur der Zirkulation verbundene Moment der Rückkehr⁴ führt immer wieder zum Ort des strukturalen Anthropologen zurück.

Bevor dieser Gedanke ausgeführt wird, soll mit einem weiteren Blick in die *Tristes tropiques*, dieses Mal ans Ende des Textes, das den Ethnologen vor Ort inszeniert, die Frage des Reisens noch einmal in den Mittelpunkt gestellt werden, wobei jedoch auch diese den Anthropologen wieder nach Hause zurückführt:

»J'avais voulu aller jusqu'à l'extrême pointe de la sauvagerie; n'étais-je pas comblé, chez ces gracieux indigènes [...]. Aussi proches de moi qu'une image dans le miroir, je pouvais les toucher, non les comprendre. Je recevais du même coup ma récompense et mon châtement. [...] Que je parvienne seulement à les deviner, et ils se dépouilleront de leur étrangeté: j'aurais aussi bien pu rester dans mon village. Ou que, comme ici, ils la conservent: et alors, elle ne me sert à rien, puisque je ne suis pas même capable de saisir ce qui la fait telle.«⁵

Wenn zu viel Nähe den Blick verstellt, ergibt sich für den strukturalen Anthropologen, wie hier angedeutet, nur die Konsequenz, zu Hause am Schreib-

3 Vgl. dazu das mit Fußnote 47 versehene Zitat auf S. 190 in diesem Beitrag.

4 Vgl. Jacques Derrida: *Donner le temps. I. La fausse monnaie*. Paris 1991, S. 18. Der strukturale Anthropologe wäre dann immer nur der Organisator von Odysseen, aber kein Odysseus.

5 Lévi-Strauss: *Tristes tropiques* (Anm. 1), S. 396 f. [Übersetzung (Anm. 1), S. 328: »Ich hatte immer bis zum äußersten Punkt der Wildheit gehen wollen, war ich nicht überwältigt von diesen anmutigen Eingeborenen [...]. Sie waren mir so nahe wie das Bild in einem Spiegel, ich konnte sie berühren, aber nicht verstehen. So erhielt ich im gleichen Augenblick meinen Lohn und meine Strafe. [...] Wenn es mir nur gelingt, sie zu durchschauen, und sie sich ihrer Fremdheit entledigen, hätte ich ebensogut zu Hause bleiben können. Oder wenn sie diese Fremdheit, wie hier, bewahren, kann ich nichts mit ihr anfangen, da ich noch nicht einmal in der Lage bin, zu begreifen, worin sie besteht.«]

tisch zu bleiben und sich im *Blick aus der Ferne*⁶ zu üben, aus dem sich allerdings wiederum das Paradox ergibt, die Distanz zu den fremden Kulturen aus der Distanz überwinden zu wollen. Der strukturelle Anthropologe – hier ist nicht so sehr aus stilistischen Gründen vom strukturalen Anthropologen die Rede, um etwa die häufige Wiederholung des Autornamens zu vermeiden, sondern weil der strukturelle Anthropologe als eine Figur gesetzt wird, anhand derer die Logik der strukturalen Anthropologie aufgezeigt werden kann, die schon in Lévi-Strauss' Schriften immer wieder an ihre Grenzen geführt wird –, der strukturelle Anthropologe also würde vielleicht antworten, daß sich dieses Paradox nur für einen nicht-strukturalistischen Blick ergibt, denn wird das Postulat universaler Strukturen ernst genommen, muß das Überwinden der Distanz nicht im Sinne einer Grenzüberwindung gedacht werden und der strukturelle Anthropologe nicht im Jenseits zu einer fremden Kultur, sondern mit dieser in *einem* strukturalen Raum.

Diese Argumentation verweist auf die Prominenz der Kategorie des Raums im Strukturalismus, den ja Foucault auch schon als eine ›Epoche des Raums⁷ bezeichnet hat. Offensichtlich wird diese Prominenz in der strukturalen Beschreibung von ›Bedeutung‹ als differentielle Relation *zwischen* Gliedern einer Struktur. Die daraus resultierenden Raumstrukturen sind allerdings weniger als ›reale‹, in einem Raum ausgedehnte zu denken, denn als topologische, welche die Positionen der jeweiligen Elemente zueinander beschreiben.⁸ Dies gilt auch für das Verhältnis des strukturalen Anthropologen zu den fremden Kulturen, allerdings mit der Konsequenz, daß er im strukturalen Raum keine den Raum überblickende oder gar außerhalb liegende Position mehr innehat. Zur Beschreibung der anderen Kultur kann er immer nur weitere Strukturen heranziehen, die dann ihrerseits wiederum in Bezug gesetzt werden müssen, nicht aber endgültige Positionen fixieren. Dieses serielle Verfahren führt zu den bekannten Verschiebungsmechanismen,⁹ die dem topologischen Raum eine Bewegung einzeichnen, allerdings nicht die eines reisenden Subjekts. Dennoch scheinen die zu beschreibenden ›Analysegegenstände‹ wie auch der strukturelle Anthropologe in Bewegung zu sein, denn durch die Vergleiche werden beide Positionen immer wieder neu verortet. Es entsteht eine unabschließbare Bewegung, wie Lévi-Strauss mit Blick auf seine Mythenanalysen implizit auch selbst formuliert hat: »Il n'existe pas de terme

6 Vgl. dazu den gleichnamigen Band von Lévi-Strauss: *Le regard éloigné*. Paris 1983.

7 Vgl. Michel Foucault: *Des espaces autres*. In: Ders.: *Dits et écrits 1954-1988*. Bd. IV 1980-1988. Paris 1994, S. 752-762, hier S. 752.

8 Vgl. dazu Gilles Deleuze: *A quoi reconnaît-on le structuralisme?* In: François Châtelet (Hg.): *La philosophie au XXe siècle*. Verviers 1979, S. 293-329, hier besonders S. 298 f.

9 Vgl. Deleuze: *A quoi reconnaît-on le structuralisme?* (Anm. 8), S. 317 f.

véritable à l'analyse mythique [...]. [...] les réflexions dont il s'agit ici intéressent des rayons privés de tout foyer autre que virtuel.«¹⁰ Die Unabschließbarkeit der Analysen wird in diesem Zusammenhang u.a. am fehlenden Ursprung der Mythen festgemacht. Gleichzeitig verweisen Aussagen wie die, daß Mythen keine Autoren haben und sich in den Menschen ohne ihr Wissen denken,¹¹ auf das prekäre Verhältnis des strukturalen Anthropologen zu diesen Mythen, zu deren Autor auch er sich nicht machen darf. Entsprechend beschreibt Lévi-Strauss seinen Schreibprozeß passiv, als würden sich seine Bücher durch ihn hindurch schreiben¹² oder als gäbe nicht er das Verfahren und den Rhythmus durch seine Analyse vor, sondern als folgten diese den Mythen und seien deshalb selbst mythopoetisch.¹³

Die oben als Folge des strukturalen Verfahrens beschriebenen Verschiebungsmechanismen werden bei Lévi-Strauss somit umgekehrt als eine Poetik der Mythen dargestellt. Metaphorisch wird diese umgekehrte Verfahrensbeschreibung in eine Rede des Gehens gefaßt, die den strukturalen Anthropologen unterwegs beschreibt, im Gang durch die Mythen, auf Exkursionen oder Rundgängen.¹⁴ Allerdings wäre er dieses Mal, unabhängig davon, ob er zu Hause am Schreibtisch sitzt oder sich vor Ort bewegt, nur in einem topologischen Raum »unterwegs«, in der Rolle eines begleitenden Mediums, das die Poetik der Mythen aufzeichnet. Geht man jedoch von den Verschiebungsmechanismen der strukturalen Methode aus, ist der »begleitende« Wanderer nur ein textlich produzierter Effekt des Beschreibungsverfahrens. Kehrt man die Perspektive, wie hier geschehen, um, wird der wandernde strukturale Anthropologe, wie Renate Schlesier u.a. auch anhand der Schrift *La voie des masques* zu bedenken gegeben haben, zu einer Art Flaneur und die Annahme universalen Strukturen ein in der wissenschaftlichen Rede fortgeführtes Denken in Korrespondenzen: »Die strukturalistische Methode camouffiert sich zwar als ein analytisches Vorgehen [...], doch was sie bestimmt, ist ein Denken in Analogien und Korrespondenzen, das die Welt zu einem magischen Ort macht, an dem alles mit allem zusammenhängt, alles mit allem vergleichbar ist.«¹⁵

10 Claude Lévi-Strauss: *Le cru et le cuit*. Paris 1964, S. 13 [Die Übersetzung in überarbeiteter Form nach der deutschen Ausgabe: *Das Rohe und das Gekochte*. Frankfurt a. M. 1976, S. 16 f.: »Für die Mythenanalyse gibt es kein wahres Ende [...]. [...] die Reflexionen, um die es sich hier handelt, betreffen nur solche Strahlen, die keinen anderen als virtuellen Brennpunkt haben.«]

11 Vgl. Lévi-Strauss: *Le cru et le cuit* (Anm. 10), S. 20, 26.

12 Vgl. Claude Lévi-Strauss: *The 1977 Massey Lectures*. London 1978, S. 3.

13 Vgl. Lévi-Strauss: *Le cru et le cuit* (Anm. 10), S. 14, 20.

14 Vgl. Lévi-Strauss: *Le cru et le cuit* (Anm. 10), S. 9, 17, oder: Claude Lévi-Strauss: *La voie des masques*. Paris 1979, S. 95.

15 Renate Schlesier: *Ödipus, Parsifal und die Wilden: Lévi-Strauss' Mythologie des Mythos*. In:

La voie des masques (1979), der Text, der im folgenden im Mittelpunkt stehen wird, schließt trotz seines späten Erscheinens thematisch und auch methodisch eng an die Hauptwerke an. Er bezieht sich, so suggeriert die Einleitung, auf Erlebnisse aus den 40er Jahren, die nicht zuletzt durch Zitate »des Dichters« der Korrespondenzen, gemeint ist Baudelaire,¹⁶ eine besondere Aura bekommen, so daß im Wechsel zwischen autobiographischer bzw. literarischer Beschreibung und Mythenanalyse die Affinität des strukturalen Anthropologen zum Flaneur sichtbar wird. Allerdings ist der Übergang von der autobiographischen Beschreibung zur strukturalen Methode, so ergibt eine genaue Lektüre, kein willkürlicher »Codewechsel«. Er findet genau in dem Moment statt, in dem der flanierende Anthropologe das vage Gefühl der Analogien zu formulieren sucht und zu scheitern droht, wobei dieses Scheitern nicht nur die aufgrund der Analogien angenommenen Bezüge in Frage stellt, sondern auch die Position des strukturalen Anthropologen. Wird das Umschalten in eine strukturale Analyse als Versuch gelesen, beides zu sichern, zeigt es sich als eine Herrschaftsgeste, die die andere Seite des strukturalen Anthropologen sichtbar macht, nämlich die des Ökonomen.

Die Schrift *La voie des masques* beginnt mit der Schilderung eines Gangs durch das American Museum of Natural History in New York. Der strukturale Anthropologe, dieses Mal als Museumsbesucher, gibt sich verzaubert, ist von der, wie es im Text heißt, »message primitif«¹⁷ der ausgestellten Masken so in den Bann geschlagen, daß er in ihnen immer noch die »vivants piliers«¹⁸ sieht und ihre »confuses paroles«¹⁹ hört – bei denen es sich jeweils um Zitate aus Baudelaires Gedicht *Correspondances* handelt.²⁰ Die aufgerufenen Korrespondenzen binden nun aber nicht mehr nur den Flaneur und seine Umgebung, sondern auch noch die sogenannten Eingeborenen Nordamerikas und den strukturalen Anthropologen samt seiner Kultur: »D'une vitrine à l'autre, d'un objet à son voisin, [...] on croirait passer de l'Égypte à notre XII^e siècle, des Sassanides aux carrousels des foires suburbaines, du palais de Versailles [...] à la forêt congolaise.«²¹

Dies.: Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800. Frankfurt a. M. 1994, S. 268-295, hier S. 274 f.

16 Vgl. Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 9.

17 Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 9; Übersetzung in überarb. Form nach der dt. Ausgabe: *Der Weg der Masken*. Frankfurt a. M. 1977, S. 11: »primitive Botschaft«

18 Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14); Übersetzung (Anm. 17): »lebender Säulen«

19 Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14); Übersetzung (Anm. 17), S. 12: »verworrene Worte«

20 Vgl. dazu Schlesier: *Ödipus, Parsifal und die Wilden: Lévi-Strauss' Mythologie des Mythos* (Anm. 15), S. 276.

21 Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 11; Übersetzung (Anm. 17), S. 12: »Von

Die Masken scheinen trotz ihrer Präsentation in den Schaukästen zu ihm zu sprechen: Leise Stimmen, verwirrende Worte, die, so suggerieren es die Erklärungen des Anthropologen, aus einer anderen Zeit kommen und für ihn nicht mehr zu verstehen, aber dennoch hörbar sind.²² In der Folge überkommt den strukturalen Anthropologen eine »gewisse Unruhe«,²³ die nach einer ausführlichen Beschreibung der Masken in einen ganzen Katalog ihn »verstörender«²⁴ Fragen mündet, da er die Korrespondenzen nur erahnen, sich aber nicht erklären kann: »Pourquoi cette forme inhabituelle et si mal adaptée à leur fonction? [...] pourquoi cette bouche largement ouverte, cette mâchoire inférieure pendante exhibant une énorme langue? [...] Pourquoi ces yeux protubérants [...] ?«²⁵ Fast möchte man den strukturalen Anthropologen ob dieser an die Rotkäppchenfigur erinnernden Fragen warnen – damit sie besser sprechen können, aber dazu später. Zur Lösung dieser Verwirrung visiert er eine strukturelle Analyse an, da die Masken anscheinend ähnlich den Mythen nicht isoliert betrachtet werden können, sondern ihre »Botschaft« erst preisgeben, wenn sie mit anderen Masken verglichen und die plastischen und semantischen Transformationsprozesse von einer Maske zu anderen beschrieben werden.

An dieser Stelle ist der einführende, autobiographisch gehaltene Teil der Schrift zu Ende. Es folgen elf Kapitel, in denen ausgehend von den Swaihwé-Masken der Salish – einer »indianischen« Sprachfamilie im Nordwesten Nordamerikas und deren Masken, die den strukturalen Anthropologen im *American Museum* beunruhigt hatten – unterschiedliche Maskentypen und die dazugehörigen Mythen ins Verhältnis gesetzt werden. Drei Exkurse beschließen die Analyse, die ihrerseits die Fortsetzung eines Kapitels aus der *Anthropologie structurale* darstellt²⁶ und der potentiell weitere folgen könnten. Als »Referenz-

einem Schaukasten zum anderen, von einem Gegenstand zu seinem benachbarten [...] glaubt man vom alten Ägypten in unser 12. Jahrhundert hinüberzuwechseln, von den Sasaniden zu den Karussells der Jahrmärkte unserer Vorstädte, vom Versailler Schloß [...] zum kongolesischen Urwald.«

22 Vgl. Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 9.

23 Vgl. Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 12. Diese Irritation wird allerdings mit Museumsbesuchen in Vancouver und Victoria verbunden, für die Argumentation spielt dieser Museumswechsel jedoch keine Rolle.

24 Vgl. Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 12 f.

25 Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 13 ff.; Übersetzung (Anm 17), S. 15: »Weshalb diese ungewöhnliche Form, die so wenig ihrer Funktion angepaßt ist? [...] weshalb dieser weit offene Mund, dieser herabhängende Unterkiefer, aus dem eine riesige Zunge hängt? [...] Weshalb diese vorstehenden Augen [...]?«

26 Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique*. In: Ders.: *Anthropologie structurale*. Paris 1958/1974, S. 279-320.

mythos²⁷ wählt Lévi-Strauss eine Mythenversion der auf der Insel Vancouver lebenden Salish.²⁸ Nach dem Vergleich der unterschiedlichen Inselversionen führt die Analyse bald zu den verschiedenen Salish-Gruppen auf das Festland.²⁹ Im dritten Kapitel werden die Xwéxwé-Masken der Sprachgruppen der Kwakiutl und Nootka zum Vergleich herangezogen, die in ihrem Äußeren den Swaihwé-Masken ähneln, ihnen aber in ihrer Funktion diametral entgegenstehen. Unschlüssig, wie dieser Befund zu verstehen ist, erweitert Lévi-Strauss sein Analysefeld, zunächst mit einer Arbeitshypothese, daß nämlich dieser Befund in ein größeres System einzuordnen sei, in dem den Swaihwé-Masken Masken gegenüberzustehen haben, die genau die gegenteiligen Attribute aufweisen:

»Par ses accessoires et par le costume qui l'accompagne, le masque swaihwé manifeste une affinité avec la couleur blanche. L'autre sera donc noir [...]. Le swaihwé et son costume sont ornés de plumes; si l'autre masque comporte des garnitures d'origine animale, elles devront être de la nature de poils. Le masque swaihwé possède des yeux protubérants; les yeux de l'autre masque auront l'aspect contraire [...].«³⁰

In der Dzonokwa-Maske der Kwakiutl erkennt Lévi-Strauss genau diesen beschriebenen Gegentypus,³¹ der darauf wiederum in seinen verschiedenen Mythenvarianten beschrieben wird, so daß er am Ende des sechsten Kapitels eine Antwort auf seine Ausgangsfrage nach der Funktion der plastischen Gestaltung der Masken geben kann, die, wie wäre es auch anders zu erwarten, eine Bestätigung seiner Ausgangshypothese formuliert: »*Quand d'un groupe à l'autre, la forme plastique se maintient, la fonction sémantique s'inverse. En revanche, quand la fonction sémantique se maintient, c'est la forme plastique qui s'inverse.*«³² Was

27 Zum Referenzmythos vgl. Lévi-Strauss: *Le cru et le cuit* (Anm. 10), S. 10.

28 Vgl. Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 19 ff.

29 Vgl. Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 26 ff.

30 Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 52; Übersetzung (Anm. 17), S. 56: »Durch ihr Zubehör und ihr Kostüm zeigt die Swaihwé-Maske eine Affinität zur Farbe weiß. Die andere wird also schwarz sein [...]. Die Swaihwé-Maske und ihr Kostüm sind mit Federn geschmückt; falls die andere Maske Schmuck tierischen Ursprungs trägt, müßte er aus Haaren bestehen. Die Swaihwé-Maske hat hervortretende Augen; die Augen der anderen Maske werden das dazu gegensätzliche Kriterium aufweisen.«

31 Vgl. Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 52-57.

32 Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 78; Übersetzung (Anm. 17), S. 83: »*Wenn von einer Gruppe zur anderen die plastische Form beibehalten wird, so kehrt sich die semantische Funktion um. Wird dagegen die semantische Form beibehalten, kehrt sich die plastische Form um.*« (Hervorhebungen C. L.-S.)

sich in den folgenden Kapiteln und Exkursen anschließt, sind weitere Vergleiche, die Beispiele aus Mexiko und Südamerika zitieren,³³ aber auch die Mythologien weiter nördlich der Salish lebender Ethnien – wir befinden uns damit schon im Süden Alaskas³⁴ – ausloten.

Nach dieser Durchquerung großer Teile des amerikanischen Kontinents ist vielleicht die Frage berechtigt, wie diese Bewegung durch den Raum vorzustellen ist und wer denn eigentlich unterwegs war: die Masken, wie es der Titel der Monographie vorschlägt, oder der Anthropologe, der als »begleitendes Medium« seinen Schreibtisch verlassen hat, oder beide zusammen? Um diese Fragen zu klären, wird im folgenden das beschriebene Verfahren noch einmal stärker als strukturelle Methode in den Blick genommen. Die schon zitierte Annahme der strukturalen Anthropologie, daß Beziehungen über das Tauschprinzip gestiftet werden, geht von dem aus der Linguistik bekannten und auch von dort abgeleiteten Verfahren der Oppositionsbildung aus: Der weißen Maske wird eine schwarze gegenübergestellt, dem geöffneten Mund ein geschlossener, den hervorstehenden Augen tiefliegende etc.³⁵ Wenn der strukturelle Anthropologe nach dieser zunächst hypothetisch formulierten Aussage genau diese Maske findet, ist es für ihn eigentlich nicht mehr notwendig, sich auf den Weg zu machen, um sie zu entdecken. Er findet sie schon wieder, war also im übertragenen Sinn schon einmal vor Ort: »Or, il suffit d'avoir énoncé *a priori* les conditions auxquelles devrait satisfaire ce masque idéal pour reconnaître son existence réelle.«³⁶ Diese paradoxe Konstellation, daß der Anthropologe theoretisch schon einmal dort war, wo er doch erst ankommen möchte, nimmt den oben schon ausgeführten Gedanken auf, daß der wandernde Anthropologe ein Effekt seiner Textproduktion ist, und läßt sich seiner Paradoxie entkleiden, wenn er als Tauschgeschäft beschrieben wird, in dem der Anthropologe Masken tauscht: Die Übergänge zwischen den Mythen bzw. die Wechsel der Maskentypen werden von Lévi-Strauss als Transformationsprozesse bezeichnet, in denen die Masken allerdings nicht im Sinne einer Verwandlung transformiert werden. Die Unterschiede zwischen ihnen basieren auf der Gegenüberstellung einzelner Attribute oder Konnotationen, die von Mythos zu Mythos wechseln. Diese Wechsel sind

33 Vgl. Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), z.B. S. 89, 103, 115.

34 Vgl. Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), z.B. S. 83 ff., 90 ff.

35 Vgl. dazu Claude Lévi-Strauss: *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie* (Anm. 26), S. 43-69. Lévi-Strauss beschreibt dort Verwandtschaft als ein Sprachsystem, das er darauf in bezug auf seine Funktionsweisen mit denen in der Linguistik beschriebenen sprachlichen Verfahren analogisieren kann.

36 Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 52; Übersetzung (Anm. 17), S. 57: »Nun reicht es aber schon aus, daß wir die Voraussetzungen, denen diese ideale Maske genügen müßte, *a priori* benannt haben, um ihre reale Existenz zu erkennen.« (Hervorhebung C. L.-S.)

jedoch wiederum nicht beliebig, sondern folgen binären Oppositionen, die der strukturelle Anthropologe vorgibt. Daß diese Vorgaben ganz konkret zu verstehen sind, läßt sich an der schon zitierten Arbeitshypothese und ihrer Erfüllung in bezug auf die Swaihwé-Masken ablesen: Schwarz wird gegen weiß getauscht, Federn gegen Tierfell etc.

Um die Implikationen erkennen zu können, die sich aus der Beschreibung der Verschiebungsverfahren als Tauschgeschäft ergeben, muß nach der Funktion gefragt werden, die dem Tausch in der strukturellen Anthropologie zugeschrieben wird. In den *Structures élémentaires de la parenté* legt Lévi-Strauss anhand der Analyse von Heiratsregeln dar, daß die Funktion des Tauschs für ihn in der Schaffung sozialer Beziehungen besteht. Dabei beschreibt er das von ihm universal gesetzte Inzestverbot und das Exogamiegebot als zwei Seiten einer Medaille. Das Verbot sexueller Kontakte innerhalb der eigenen Familie ist die negative Formulierung für die Suche nach Heiratspartnern außerhalb der Familie. Heirat bedeutet dabei Tausch unter Männern, die Tauschobjekte par excellence sind für ihn die Frauen, da über das Geben und Nehmen von Frauen Schwager gewonnen werden.³⁷ Mit einem Verweis auf die Linguistik, d.h. genauer gesagt auf die Phonologie von Trubetzkoy, in der Bedeutung ebenfalls über den ›Austausch‹ bedeutungsunterscheidender Merkmale produziert wird, weitet Lévi-Strauss sein Tauschkonzept aus zu einem universalen Prinzip der Beziehungs- und damit auch Bedeutungsstiftung: »exogamie et langage ont la même fonction fondamentale: la communication avec autrui, et l'intégration du groupe.«³⁸ Und wenn soziale Beziehungen und Kommunikation gleichermaßen durch Tausch produziert und in ihrer Bedeutung synonym gesetzt werden können, lassen sich auch die Tauschobjekte, über die diese Kommunikation bzw. Beziehungen gestiftet werden, analogisieren: »les femmes constituent le bien par excellence«,³⁹ woraus folgt, daß sie auch Tauschobjekte sind und wie Zeichen behandelt werden.⁴⁰

Als Tausch, wird dieser als beziehungs- oder relationsschaffendes Prinzip verstanden, kann auch das Verfahren der strukturellen Analyse in *La voie des masques* beschrieben werden. Beziehungen zwischen einzelnen Mythen werden hergestellt, indem einzelne Maskenelemente getauscht werden. Ganz of-

37 Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris 1967, S. 71, 73, 556.

38 Lévi-Strauss: *Les structures élémentaires de la parenté* (Anm. 37), S. 565; Übersetzung in überarb. Form nach der dt. Ausgabe: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt a. M. 1981, S. 658 f.: »Exogamie und Sprache haben die gleiche fundamentale Funktion: die Kommunikation mit dem Anderen und die Integration der Gruppe.«]

39 Lévi-Strauss: *Les structures élémentaires de la parenté* (Anm. 37), S. 73; Übersetzung (Anm. 38), S. 121: »Frauen [stellen] die Ware schlechthin dar«

40 Vgl. Lévi-Strauss: *Les structures élémentaires de la parenté* (Anm. 37), S. 568.

fensichtlich wird dieses Prinzip, wenn im weiteren Verlauf nicht mehr nur Masken, sondern auch Menschenfresserinnen, Riesen, Bären, Kröten und andere Monster »getauscht« werden.⁴¹ Diese Figuren, über die die Mythen nun in Beziehung gesetzt werden, werden wiederum mittels genau bestimmter Attribute und Funktionen in differentielle Relationen gesetzt, so daß die Bewegung trotz geographischer Bezüge in einem topologischen Raum gedacht werden muß, in dem die Figuren der Mythen bzw. einzelne Maskenelemente und Attribute als Tauschobjekte »unterwegs« sind. Werden daraus folgernd die Verschiebungsmechanismen, die den Text konstituieren und organisieren, als Tauschprinzip verstanden, wird der Tausch zur Poetik des Texts.

Geklärt ist damit jedoch immer noch nicht, wie der strukturelle Anthropologe in Bewegung ist und von wo aus er spricht, schließlich hängt seine Position auf der einen Seite von den Bezügen zu den Tauschobjekten ab, befindet er sich doch mit ihnen in einem strukturalen Raum. Auf der anderen Seite ist seine Bewegung keineswegs mit der der Tauschobjekte engzuführen, ist er doch der Tauschende, der die Zirkulation der Tauschobjekte veranlaßt. Um dies zu klären, ist es hilfreich, auf Lévi-Strauss' Einführung zum Werk von Marcel Mauss zurückzugreifen, von der ausgehend die dem strukturalen Verfahren inhärenten Verschiebungsmechanismen sprachlich begründet werden können – aus einem Überschuß des Signifikanten, da die Signifikanten, so Lévi-Strauss, den Signifikaten immer vorausgehen und diese determinieren, nicht aber in ihnen aufgehen.⁴² Den sich daraus ergebenden Überschuß faßt Lévi-Strauss in die Rede des »flottierenden Signifikanten«,⁴³ den Mauss seinen Ausführungen zufolge fälschlicherweise als eine Art transzendentes Prinzip des magischen Denkens identifiziert hat. Statt dessen, so ist zu lesen, muß der flottierende Signifikant als eine »Form« mit symbolischem Nullwert aufgefaßt werden, die für beliebige symbolische Werte offen ist und, wenn ihr eine strukturorganisierende Funktion zukommt, andere Zeichen »supplementiert.«⁴⁴ Der Gedanke der Supplementarität der Zeichen steht, folgt man darin einer der Lévi-Strauss-Lektüren von Derrida, für eine Bewegung der Dezentrierung im Denken. Dezentrierung meint dabei vor allem den Verlust eines transzendentalen Signifikats, das als Zentrum einer Struktur und diese organisierend gedacht werden könnte. Das »Zentrum« ist, so die Argumentation, immer

41 Vgl. z.B. Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 66 f. (Menschenfresserin), 76 f. (Riesin), 85, 90 f. (Bär), 86 ff. (Frau Reichtum), 87 f. (Wassermonster), 90 ff., 102 ff. (Kröten), 91 ff. (Metallfrau).

42 Vgl. Lévi-Strauss: *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*. In: Marcel Mauss: *Sociologie et anthropologie*. Paris 1950, S. IX-LII, hier bes. S. XXXII und XLIX.

43 Vgl. Lévi-Strauss: *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* (Anm. 42), S. XLIX.

44 Vgl. Lévi-Strauss: *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* (Anm. 42), S. XLIX f.

genau das, was sich der Struktur entzieht, weil es sie beherrscht; von daher ist es nicht als ein transzendentes Signifikat aufzufassen, es zeichnet sich vielmehr dadurch aus, daß es abwesend ist und von anderen Zeichen supplementiert wird.⁴⁵

Ganz ähnlich stellt sich das Verhältnis des strukturalen Anthropologen zu dem von ihm initiierten Tauschgeschäft dar: Er ist nicht Teil, in seiner Figur laufen jedoch jeweils virtuell die »Fäden« zusammen, denn gleich dem flottierenden Signifikanten gleitet er unbemerkt immer mit. Es ist nun eine Frage der Perspektive, ob in diesem Gleiten der Wanderer oder das begleitende Medium erkannt wird, das nur das Vorgegebene aufzeichnet – dies hieße die Annahme universaler Strukturen nachzuvollziehen –, oder ein Forscher, der seine Position konstituiert, indem er über die anderen spricht und sich dabei implizit als das »Zentrum« setzt, in dem die Analysefäden gehalten werden und von dem Lévi-Strauss annimmt, daß es nur virtuell existiere.⁴⁶ Der strukturale Anthropologe ist aus dieser Perspektive kein transzendentes Wesen, sondern ein Tauschender, der durch seine Analyse oder besser durch sein Schreibverfahren Beziehungen zwischen den Mythen schafft und sich setzt. Bleibt die Frage, wer seine Tauschpartner sind. Wohl kaum die Mythen, Masken oder anderen Kulturen, die gerade in Tauschobjekte transformiert worden sind. Er tauscht vielmehr mit sich selbst – auf Kredit, d.h. mit jedem weiteren Mythen- oder Maskenvergleich ermöglicht er es seiner Analysestimme, neu einzusetzen und sich selbst dabei im topologischen Raum zu bestätigen, denn das Tauschgeschäft impliziert ein Moment der Rückkehr. Auf diese Weise wird er zum Ökonom, der sich als sprechendes Subjekt setzt und das nach Derrida genau über diese Mechanismen definiert werden kann:

»[...] l'écrivain et son écriture ne donnent jamais rien dont ils ne calculent, consciemment ou inconsciemment, la réappropriation, l'échange ou le retour circulaire [...]. Nous nous risquons à dire que c'est la définition même du *sujet en tant que tel*. On ne peut le discerner que comme le sujet de cette opération du capital.«⁴⁷

45 Vgl. Jacques Derrida: *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*. In: Ders.: *L'écriture et la différence*. Paris, S. 409-428, hier S. 410 ff., 423 f. Trotz seines expliziten Bezugs auf Lévi-Strauss wird der Gedanke der Supplementarität bei Derrida noch etwas vielschichtiger gefaßt.

46 Vgl. das mit Fußnote 10 versehene Zitat aus *Le cru et le cuit* auf S. 190 in diesem Beitrag.

47 Derrida: *Donner le temps* (Anm. 4), S. 132; Übersetzung in überarb. Form nach der dt. Ausgabe: Falschgeld. Zeit geben I. München 1993, S. 135: »der Schriftsteller und seine Schrift [geben] niemals irgend etwas, dessen Wiederaneignung, Austausch oder zirkuläre Wiederkehr sie nicht bewußt oder unbewußt berechnen [...]. Wir wagen zu behaupten, daß dies genau die Definition des *Subjektes an sich* ist. Man kann nicht anders, als es als Subjekt dieser Operation des Kapitals zu umreißen.« (Hervorhebung J. D.)

Der strukturelle Anthropologe schreitet demnach den Raum nicht ab, schreibt auch nicht die Mythen, seine Bewegung ist die eines »supplementierten Zentrums« bzw. er ertauscht oder erschreibt sich im Tauschgeschäft oder Zwiegespräch mit sich selbst zu Hause am Schreibtisch.⁴⁸ Diese, weil nur monologisch funktionierende Ökonomie des strukturalen Anthropologen scheint jedoch keine sehr stabile Konstruktion zu sein, sondern sehr anfällig für Störungen – von Außen, und vielleicht liegt in diesen Störungen die Abneigung des strukturalen Anthropologen begründet, auf Reisen zu gehen.

In *La voie des masques* gibt es Figuren und Orte aus dem »nichtstrukturalen« Raum, die diese Ökonomie stören. Um ihre feministische Kritik an dieser, wie beschrieben, männlichen Tauschökonomie zu entwickeln, hat Luce Irigaray gefragt, was passierte, wenn die Waren, gemeint sind die Frauen, anfangen zu sprechen.⁴⁹ Analog könnte, um auf das problematische Verhältnis zwischen strukturelem Anthropologen und den auf Tauschobjekte reduzierten fremden Kulturen hinzuweisen, nach der Rede der Masken gefragt werden. Abwegig ist diese Frage nicht, schließlich müssen Masken nicht zwangsläufig als Gegenstände betrachtet werden, sondern können, wie es in kulturanthropologischen Ansätzen geschieht, je nach Kultur z.B. auch als Verkörperungen von Wesen, die Teil einer anderen Realität sind, verstanden und mit Hilfe einer Gesichts- und Körperbekleidung in dieser Welt zur Repräsentation gebracht werden, diese dann aber auch gleichzeitig sind.⁵⁰ Masken sind aus dieser Perspektive keine Gegenstände oder Zeichen im Lévi-Strausschen Sinne und können also durchaus als agierende und kommunizierende Figuren vorgestellt werden, die sie übrigens auch in den von Lévi-Strauss erzählten Mythen in *La voie des masques* sind. Die Swaihwé-Masken der Salish und die Dzonokwa-Masken der Kwakiutl treten beide während des Potlatch-Festes auf, das durch Marcel Mauss' Beschreibung zum Modell des »Gabentausches« geworden ist, und werden dort, ihren »Ursprungsmythen« folgend, mit der Vergabe von Reichtümern, insbesondere der des Kupfers assoziiert: Nur durch eheliche Verbindungen der Menschen mit den Masken, so erzählen die Mythen, erhalten die Menschen im Tausch der Hochzeitsgaben das Kupfer. Die

48 Dieses sich selbst Ertauschen/Erschreiben auf Kredit weist Parallelen zum autobiographischen Schreiben auf, das Derrida in bezug auf Nietzsche mit diesen Termini beschrieben hat. Vgl. dazu Jacques Derrida: *Otobiographie. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris 1984, bes. S. 46-49, und Martina Wagner-Egelhaaf: *Autobiographie*. Stuttgart, Weimar 2000, 71 f.

49 Vgl. Luce Irigaray: *Le marché des femmes*. In: Dies.: *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris 1977, S. 165-185, hier S. 174 f., 185.

50 Vgl. dazu z.B. Dietrich Schleiß: *Maske*. In: *Wörterbuch der Völkerkunde*. Begründet von Walter Hirschberg. Berlin 1999, S. 246 f., und Gerhard Kubik: *makisi nyau mapiko*. Maskentraditionen im bantu-sprachigen Afrika. München 1993.

Masken werden in ihren Ursprungsmythen also noch als sprechende Wesen konzipiert und erst in einem zweiten Schritt den Menschen als Maskenbekleidung/Gegenstand vermacht, damit diese sie wieder auftreten lassen und Kupfer tauschen können.⁵¹

Dem Konzept der sprechenden Masken trägt ein fast unmerklicher Wechsel der Fragestellung des strukturalen Anthropologen Rechnung, denn die Ausgangsfrage nach der Bedeutung der Masken fokussierte sie als Gegenstände, die getauscht werden könnten. Der Versuch, der Bedeutung der Masken über die Frage nach ihrer Herkunft näherzukommen, hat den strukturalen Anthropologen zu den ›Ursprungsmythen‹ der Masken geführt, in denen diese wie auch Menschenfresserinnen, Wassermonster, Metallfrauen etc. als agierende Wesen auftreten und den Menschen Kupfer bringen bzw. im Rahmen von Hochzeiten mit ihnen tauschen,⁵² mit der Konsequenz, daß im weiteren Verlauf der Analyse entsprechend die Frage nach den Masken immer mehr der Frage nach dem Kupfer weicht, das in den Mythen getauscht wird. Zuweilen fällt der strukturale Anthropologe jedoch zurück in seine Ausgangsfrage und reduziert die Masken wieder auf Objekte, denn wenn Tauschen auch Kommunizieren und damit Sprechen bedeutet, so sprechen in diesem Sinne die Masken und Menschen in den Mythen untereinander – ohne den strukturalen Anthropologen. Der ausgeschlossene Anthropologe integriert die Masken nun seinerseits, in einer Gegenreaktion, könnte man meinen, in seine Ökonomie, in dem er sie in Gegenstände transformiert. Dieser Eingriff läßt sich an vielen Stellen im Text nachweisen. Besonders offensichtlich wird er, wenn wir Lévi-Strauss noch einmal ins Museum folgen und seinen Kommentar zur Präsentation der Masken in Schaukästen hören:

»Bousculant la placidité de la vie quotidienne, ce message primitif reste si violent que l'isolement prophylactique des vitrines ne parvient pas, aujourd'hui encore, à prévenir sa communication.«⁵³

Der Verweis auf die ›bedrohliche Kommunikation‹ der Masken verdeutlicht die Zwangslage des strukturalen Anthropologen. Versteht er ihre leisen Stimmen und wirren Worte nicht, kann er mit ihnen kein Tauschgeschäft beginnen, sondern bleibt vielmehr von ihrer Kommunikation ausgeschlossen,

51 Vgl. z.B. Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 27 f., 30 f. etc.

52 Vgl. z.B. Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 34 ff., 89 ff.

53 Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 9; Übersetzung (Anm. 17), S. 11: »Diese primitive Botschaft, welche die Ruhe des Alltags durcheinanderbringt, ist so gewaltsam, daß es der prophylaktischen Isolierung der Glaskästen noch heute nicht gelingt, ihre Kommunikation zu stören.«

riskiert im schlimmsten Falle, von den Masken in ein Tauschobjekt transformiert zu werden, das sie sich nun zwischen den Glaskästen hin- und herschieben. Ganz so schlimm erwischt es den zwischen den Glaskästen »umherirrenden«⁵⁴ strukturalen Anthropologen jedoch nicht. Schließlich ahnt er die Korrespondenzen und kann zum Flaneur werden bzw. fragt nach der Funktion der plastischen Gestaltung der Masken und beginnt seine strukturelle Tätigkeit, die die Kommunikation der Masken zu unterbrechen sucht und darin der musealen Isolierung in Glaskästen ganz ähnlich ist.

Die oben mit Irigaray gestellte Frage nach der Rede der Masken impliziert aber nicht nur eine Fokussierung der Rede, sondern fordert auch auf, nach dem Ort zu fragen, an dem die Masken sprechen, denn ihr Sprechen, soll es sie der Zirkulation entziehen, muß sie verortbar machen. Implizit ist dieser Ort schon benannt, nämlich die Mythen, in denen sie die Tauschgeschäfte ausführen. Die Wiedergabe der Mythen unterscheidet sich von den Analyse-teilen aber nicht nur durch die Inszenierung der Masken als sprechende und agierende, sondern auch durch den Gestus der Stimme, die sie *erzählt*: Nach einem kurzen Einleitungssatz wie »Les versions de l'île relatent«⁵⁵ oder »Il y avait une fois«⁵⁶ folgt die Erzählung der jeweiligen Mythe. Die Erzählenden sind ähnlich vorzustellen: Nachdem die Figuren ihre Abenteuer bestanden haben und die Geschichte zu Ende ist – »chargés de leurs provisions, ils rentrèrent au village«⁵⁷ – setzt die Analysestimme wieder ein: »Plus développée que d'autres qu'on se dispensera de résumer, cette version [...]«⁵⁸ Dieser ständige Wechsel der Sprechhaltung führt zu einer Textstruktur, in der die Mythen wie kleine narrative Inseln aus den Analysen aufragen und diese unterbrechen. Der strukturelle Anthropologe benötigt diese narrativen Inseln, um einen neuen Vergleich beginnen zu können. Wenn es zwei Sprechhaltungen gibt, so doch keine zwei Sprecher, denn der strukturelle Anthropologe ist auch der Erzähler der Mythen, der Rahmen für die Mythenerzählungen die strukturelle Analyse. Dennoch geht von diesen narrativen Inseln ähnlich den sprechenden Masken ein störendes Potential aus, das in der Analyse gebändigt werden muß. Sie unterscheiden sich von dem durch die strukturelle Analyse produzierten topologischen Raum dadurch, daß sie nicht in einem großen narrativen Raum angesiedelt werden können. Statt dessen werden sie, wie

54 Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 9.

55 Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 21; Übersetzung (Anm. 17), S. 21 : »Die Inselversionen erzählen«

56 Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 23; Übersetzung ebd. S. 25: »Es war einmal«

57 Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 22; Übersetzung (Anm. 17), S. 23: »beladen mit ihren Vorräten kehrten sie ins Dorf zurück«.

58 Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 22; Übersetzung (Anm. 17), S. 23: »Obwohl diese Version entwickelter ist als andere ... «

auch ihr Nacheinander im Text zeigt, durch die Referenzgesten des strukturalen Anthropologen jeweils einzeln geographisch lokalisiert, so daß sie eher eine Raumflucht bilden: Über die Insel Vancouver, den Fluß Fraser, zum Festland im Staat Washington nach Kanada, Südamerika und Mexiko wieder zurück auf die Insel Vancouver wird eine geographische Lokalisierung von der nächsten abgelöst. Da es in der strukturalen Analyse jedoch darum geht, die Mythen in ihren relationalen Verhältnissen zu beschreiben, muß von ihrer Spezifik abstrahiert werden, die gerade durch die unterschiedlichen geographischen Lokalisierungen in den Referenzgesten produziert wird.⁵⁹ Diese Geste der Abstraktion läßt sich auch als ein Durchtrennen der Referenzbezüge fassen, das die Zeichen von ihren Referenten löst und ähnlich den Masken in den Glaskästen isoliert in einen künstlich produzierten Raum stellt. Die schon beschriebene Vorgängigkeit des Signifikanten, die Lévi-Strauss annimmt, ermöglicht diese Privilegierung, führt aber gleichzeitig zu der Raumflucht des strukturalen Anthropologen, dieses Mal allerdings verstanden als seine Flucht aus den referentiellen Räumen, durch die er reisen müßte.

Abstrakter formuliert ergibt sich aus den Störungen eine Patt-Situation, die sich an dem Wechselverhältnis von Stimme und Weg aufzeigen läßt und auf das im Titel *La voie des masques* schon angespielt wird, denn *voie* als Weg hat im Französischen immer gleich sein Homophon *voix*, die Stimme, dabei. Die Stimme des einen scheint immer den Weg des anderen zu bedeuten. Spricht der strukturale Anthropologe, schickt er die Masken als zirkulierende Tauschobjekte auf den Weg. Sprechen die Masken, wie es hier für das Museum imaginiert wurde, wird der Anthropologe zwischen den Glaskästen hin- und hergeschoben. Obwohl ethnologisches bzw. strukturanthropologisches Denken durch den Gedanken der Dezentrierung bestimmt wird, derzufolge es keine festen Positionen des Ich und der anderen, d.h. auch der Sprechenden und der Beschriebenen mehr gibt, tritt der strukturale Anthropologe in seinen Texten als (neokolonialer) Ökonom auf, der durch die Universalisierung des Tauschprinzips die anderen verstummen läßt.⁶⁰ Mit der Figur des

59 An anderer Stelle erklärt Lévi-Strauss direkt, daß er kulturelle Phänomene als strukturelle behandeln möchte und ihn extrinsische Zusammenhänge nicht interessierten. Vgl. Lévi-Strauss: *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie* (Anm. 35), S. 64.

60 Bemerkenswerterweise hat sich Marcel Mauss in seiner Abhandlung über die Gabe zum Teil auf die gleichen Ethnien bezogen (z.B. auf die Kwakiutl), deren Gabentausch er jedoch gerade im Vergleich zum Wirtschaftssystem der »modernen« Gesellschaften als eine »andere« Ökonomie (wenn auch romantisierend und mit Projektionen auf die »Anderen« versehen als die menschlichere) zu beschreiben versucht (vgl. Marcel Mauss: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. In: Ders.: *Sociologie et anthropologie*. Paris 1950, S. 143-279, hier bes. S. 266 f.). Die Universalisierungsgeste zeigt sich offensichtlich, wenn Lévi-Strauss in seiner schon zitierten Einleitung zu Mauss' Werk diese Hypothese,

das Museum durchstreifenden Anthropologen als Flaneur wird zu Beginn des Texts ein Angebot gemacht, Stimme und Weg zusammen zu denken, allerdings um den Preis einer Vergangenheitssehnsucht. Der (anökonomische) Flaneur setzt sich zwar den Gegenständen aus, entwickelt zu ihnen einen »lien presque charnel«,⁶¹ bleibt aber immer im Schutzraum der Passagen, oder wie hier des Museums bzw. der Analogien und Korrespondenzen, die eine relativ, mit Benjamin gesprochen, »krisensichere Erfahrung«⁶² ermöglichen. Die Abenteuer und Gefahren einer Reise, die den strukturalen Anthropologen zu belasten scheinen, implizieren jedoch eine radikalere Bedrohung des Subjekts, wenn Reisen eine für das Subjekt »ungeschützte« Bewegung durch den Raum oder ins Unbekannte bedeutet. Ganz zu Anfang des Texts nennt Lévi-Strauss noch einen anderen Ort, an dem er sich die Masken zu sehen wünscht, nämlich das »Museum der Schönen Künste.«⁶³ Spinnt man diesen Faden weiter, weniger anhand des genannten Ortes, des Museums, als mittels des Konzeptes der Schönen Künste, ergibt sich ein sprachlicher Raum außerhalb der strukturalen Ökonomie. Die Vorstellung von der (relativ) privilegierten Stellung der Kunst und Literatur hat Stephen Greenblatt in der Annahme zweier unterschiedlicher Ökonomiestrukturen des Ästhetischen gefaßt, die Kunst und Literatur einerseits in die kulturellen Tauschgeschäfte einbetten, sie aber andererseits auch zum Ort machen, an dem die Tauschökonomie überschritten werden kann, weil der Überschuß der ästhetischen Zeichen nicht in einer Zirkulation kanalisiert werden kann.⁶⁴ Literatur bzw. die literarische Lesart wäre demnach ein Ort, der einer Figur Bewegung und Sprechen über eine Tauschökonomie hinaus gleichzeitig ermöglicht, ein Ort des Reisens – oder des »semiologischen« Abenteurers.⁶⁵ Reisen hieße, daß sich

hier bezogen auf die Annahme eines transzendentalen Prinzips im sogenannten »magischen« Denken dieser Ethnien, einen Irrtum nennt und die ökonomischen Praktiken als struktural analoge darstellt (vgl. Anm. 42). Um so deutlicher zeigt sich aber auch an den leise und wirt sprechenden Masken die andere Seite des Autors Lévi-Strauss, der nicht nur als Anthropologe geschrieben hat.

61 Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 12; Übersetzung (Anm. 17), S. 14 »eine fast fleischliche Bindung«

62 Vgl. Walter Benjamin: Über einige Motive bei Baudelaire. In: Ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. I/2. Frankfurt a. M. 1991, S. 605-653, hier S. 638. Wenn die Erfahrungswelt des Flaneurs als relativ krisensicher bezeichnet wird, geschieht dies vor allem mit Blick auf die hier als ein radikaleres Konzept der Raumbewegung projizierte Reise. Der Flaneur soll dabei jedoch keineswegs angesichts seiner Problematisierung einer vermeintlichen Souveränität des Subjektes als »Krisenfigur« der Moderne gelehnet werden.

63 Vgl. Lévi-Strauss: *La voie des masques* (Anm. 14), S. 7.

64 Vgl. Stephen Greenblatt: *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Oxford 1988, S. 158 ff.

65 Die Figur des (post)strukturalistischen Semiologen, die mit Verweis auf Roland Barthes als

eine sprechende, aber nicht souveräne Figur selbst auf den Weg, in die Sprache *gibt*, sich genau den Abenteuern aussetzt, die den strukturalen Anthropologen so stören. Oder anders formuliert und um Lévi-Strauss noch einmal zu Wort kommen zu lassen: Reisen hieße, sich sprachlich außerhalb der Tauschökonomie zu bewegen und einen »abus du langage«,⁶⁶ einen Mißbrauch der Sprache zu betreiben.

»Abenteurer« entworfen werden kann, wird aus dieser Perspektive zur Antwort auf den reiseunlustigen strukturalen Anthropologen. Vgl. Roland Barthes: *L'aventure sémiologique*. In: Ders.: *Œuvres complètes*. Tome III 1974-1980. Paris 1995, S. 36-40.

⁶⁶ Lévi-Strauss: *Les structures élémentaires de la parenté* (Anm. 37), S. 568.