

Über einige Schwierigkeiten, sich dem Thema Mythos (philosophisch) zu nähern

Enno Rudolph

»Was der Logos lehrte,
offenbart der Mythos [...]«
Karl Reinhardt

1. Vom Nutzen und Nachteil der Mythenvergegenwärtigung: Hans Blumenberg

In seinem Vorwort zu einer kleinen Essay-Sammlung von Walter Burkert schreibt der Heidelberger Altphilologe und Literaturwissenschaftler Glenn Most: »Nicht erst uns: schon den Griechen waren ihre eigenen Mythen unheimlich [...]«¹ Dieses kompetente Urteil ist zu ergänzen: den Griechen waren ihre unheimlichen Mythen gleichwohl lieb und teuer. Sie gaben ihrer Welt Sinn und Ordnung, und dies dank der beruhigenden Bürgschaft einer nahezu heiligen Tradition; denn Mythen enthielten überkommene, durch Herkunft, Alter und vieles andere, kurzum durch den Anspruch auf Ursprungsgewißheit sanktionierte Weisheit. Die Geschichten selbst – ob Erzählungen von einäugigen Zyklopen, von der fatalen Lust des Sisyphos oder auch solche wie die vom Gott im brennenden Dornbusch oder vom wasserwandelnden Gott – sind uns heute einerseits ebenso fremd wie diejenigen, die wir in biblischer Verfremdung als den Stoff bzw. als literarische Kulissen zu würdigen wissen, aus denen die kanonisierten Texte der christlichen Religion gemacht sind. Zu fremd sind sie, um unheimlich zu sein.

Die Faszination, die andererseits sowohl von diesen Geschichten selbst als auch von ihrer gestaltenden Bedeutung für die religiösen Urschriften der Christen nach wie vor ungebrochen ausgeht – zum Entsetzen unermüdlicher Entmythologierungsstrategen in der nachaufklärerischen Theologie und Philosophie –, beruht dabei nicht nur auf ihrer ästhetischen Eigenart. Sie hat eine ideologische Kom-

¹ G. Most: Vorwort zu W. Burkert: *Wilder Ursprung*. Opferritual und Mythos bei den Griechen, Berlin 1990, S. 7.

ponente, und deren Entdeckung haben wir nicht zuletzt im wesentlichen Hans Blumenberg zu verdanken, der durch seine »Arbeit am Mythos«² derart nachhaltig auf diese Erklärung für die ungebrochene, wengleich immer wieder berüchtigte Neugier auf Mythen aufmerksam zu machen wußte, daß unter den zahlreichen Arbeiten auf dem Felde der Mythenanalysen wie auch der Mythologiekritik im Bereich der Philosophie ihm wohl nach wie vor die Anerkennung gebührt, den Mythos – und eben nicht nur die Mythologie – philosophisch rehabilitiert zu haben.

Unheimlich ist dennoch etwas geblieben: die Energie, die Selbsterhaltungskraft des Mythischen. Daß der Mythos die Aufklärung überlebt hat, bedarf bereits zusätzlicher Erklärungen, die über diejenigen hinausgehen, die uns die Väter der Frankfurter Schule seinerzeit zu vermitteln versuchten und denen zufolge der Mythos dialektisch mit dem Aufklärungsprojekt verwandt sei: Das Mythische in der Aufklärung und das Aufklärungspotential im Mythos läge in einer beiden gleichermaßen eigentümlichen Herrschaftsideologie. Der Held der Aufklärung und derjenige des Mythos, Odysseus oder das neuzeitliche Subjekt: sie beide seien Herrschernaturen desselben Typs Naturbemächtiger, souveräne Halbgötter, aufgeklärte Imperialisten, die wüßten, was sie tun.³

Was die Väter der Frankfurter Schule wohl weniger beabsichtigten, war: sie steigerten eher die Faszination des Mythischen, machten wieder neugierig auf seine offenbar durch die Aufklärung nachhaltig unterstützte Wirksamkeit. Und da sie, die professionell Negativen, ohnehin keine Alternativen zum Patt zwischen mythischer und aufgeklärter Ideologie gelten lassen konnten, sondern vielmehr auf die Wirksamkeit selbstorganisierender Kulturrevolution infolge ihrer angestrebten Aufklärung über das mythisch-destruktive Wesen der Aufklärung setzten, hatte die Faszination des Mythischen freie Bahn.

Es ist gerade auch dieser Befund, der zur Wiederaufnahme der

² H. Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1997, S. 10ff. [abgekürzt AM]; vgl. auch ders.: *Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos*, in: M. Fuhrmann (Hrsg.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (Poetik und Hermeneutik, Bd. 4)*, München 1983, S. 13 ff. [abgekürzt W]; vgl. dazu E. Rudolph: *Mythos-Logos-Dogma. Eine Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg*, in: O. Bayer (Hrsg.): *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*, Stuttgart 1990, S. 58 ff.

³ Vgl. M. Horkheimer / Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1969, S. 50 ff.

Leitfrage Blumenbergs drängen sollte: wie überhaupt der Fortbestand von Kulturinhalten zu erklären sei, wenn wir uns dem Prinzip der »Geschichtlichkeit« verpflichtet fühlen, demzufolge es *unmöglich* sei, »einen vorgegebenen Inhalt jederzeit in derselben Weise vorzutragen oder als verstanden zu denken«⁴. »Es gibt kein kulturelles Trägheitsgesetz«⁵, ruft Blumenberg aus, wie einer, der das historistische Fegefeuer gefestigt überlebt hat. Und auf diese Weise macht er es sich hinreichend schwer, von *dem* Mythos im Singular zu reden. Denn wie wenig er mit der singularistischen Form der strukturalistischen Mythos-Deutung verwechselt werden will, verdeutlicht seine Auseinandersetzung mit Claude Lévi-Strauss hinreichend: Ihm wirft er »Platonismus« vor, meine er doch, daß die Analyse des Phänomens ›Mythos‹ von der Rezeptionsgeschichte der Mythen abstrahieren könne in der Überzeugung, ein Mythologem sei »durch die Gemeinsamkeit seiner Fassungen zu definieren«⁶.

Freud und Sophokles stünden nach dieser methodischen Prämisse als Quellen des ›Ödipus-Stoffes‹ gleichwertig nebeneinander. Der fragliche Gewinn aber, mythischen Stoff von der mythischen Form im Interesse einer zeitunabhängigen Definition voneinander getrennt zu haben, wird hoch, zu hoch bezahlt. Zum einen spricht der Strukturalist nicht mehr von Mythen, sondern von einem abstrakten Konzentrat, wodurch die jeweils spezifischen, oftmals einmaligen Sprach- und Literarformen der Mythen unterschlagen werden. Zum anderen gibt dieser Ausgangspunkt – nicht nur nach der Überzeugung von Blumenberg – die »Wirkungsgeschichte«⁷ preis. Deren Unhintergebarkeit allerdings verteidigt Blumenberg freilich seinerseits eher unzulänglich, wenn er – in sicherlich ungewollter Kongenialität mit den herrschenden Überzeugungen nachheideggerischer Hermeneutik – betont: Mythos sei immer nur als »schon in Rezeption übergegangen«⁸ zu thematisieren, was uns zur Mitbehandlung seiner jeweiligen Rezeptionsgeschichte nötige. Diese Selbstverständlichkeit führt allenfalls zur Schärfung des schlechten Gewissens, das die Einsicht in die Unhintergebarkeit des hermeneutischen Zirkels bei uns ohnehin je erzeugen soll, unterläuft aber kei-

⁴ AM, S. 301.

⁵ AM, S. 303.

⁶ AM, S. 306.

⁷ AM, S. 300.

⁸ W, S. 28.

neswegs konsequent die Unterstellung von Kontinuität, die es uns erleichtern soll, das Alte, Fremde und unverständlich Gewordene zum Gesprächspartner zu machen und zur Antwort auf unsere Fragen – und seien diese noch so verständnisdestruktiv – zu zwingen.

Das Prinzip der Geschichtlichkeit ist beim Wort zu nehmen, wenn es als Alternative zum strukturalistischen Ansatz Geltung beansprucht: führt dieser zur Preisgabe der Wirkungsgeschichte, dann führt die Einsicht in die Geschichtlichkeit von Kulturinhalten zur Feststellung ihrer unüberwindbaren Exklusivität. Damit stehen wir vor einer zweifachen Schwierigkeit:

– Das Geschichtlichkeitsprinzip, konsequent angewendet, betrifft die Mythen extrem. Weniger noch als nahezu alle Texte der hermeneutisch verfügbaren Überlieferungen sind sie verständlichen Exegesen zugänglich, da sie unter jener Ursprungs- und Unverfügbarkeitsvermutung stehen, die gleichwohl die Neugier auf sie stets erneut weckt und steigert. So gesehen eignen sie sich grundsätzlich als Prototyp zur Demonstration der Grenzen der Verständlichkeit, wenn nicht sogar der Verständigung, an die die Einsicht in die Geschichtlichkeit kultureller Inhalte uns ohnehin stoßen läßt.

Nicht nur die Strukturalisten übrigens versuchten, diese Not in eine Tugend zu verwandeln, indem sie die Vergegenwärtigung mythischer Stoffe durch eine typologische Vergleichzeitigung zu erreichen wähten. In diesem Jahrhundert zeichnete sich auch eine nicht unbedeutende Schule auf dem Felde der Theologie durch das Programm aus, Mythisches in religiösen Urkunden vermittelbar, ja sogar aktualisierbar zu machen durch aneignende Auslegung. Man nannte diese Auslegung »existenziale Interpretation« mit dem mißverständlichen, aber ausdrücklich beabsichtigten Effekt einer »Entmythologisierung«⁹ der betreffenden Texte. »Existenziale Interpretation« sollte die existenzielle Aufgeschlossenheit des modernen Lesers zum Kriterium für die Erschließbarkeit mythisch verfaßter Botschaften machen, eine Methode, die freilich die betreffenden literarischen Dokumente, gerade also die in die Texte eingewobenen Mythen, ihrer Sprache und ihrer Bilder beraubte.

Eine Mythendeutung, die sich dem Prinzip der Geschichtlichkeit ohne solcherlei Kompromisse zu stellen bereit ist, sich gleichwohl aber zutraut, Mythen effektiv in gegenwärtige Diskurse ein-

⁹ Vgl. u. a. R. Bultmann: *Neues Testament und Mythologie*. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, München 1985.

zubringen, ohne die Entlastungsofferte des hermeneutischen Zirkels allzusehr zu strapazieren, steht vor der Quadratur des Kreises. Wenig verwunderlich ist es daher, daß Hans Blumenberg, der diesen Versuch als fällige Arbeit am Mythos einklagt, auch keine solcher alten Geschichten von Odysseus, Prometheus oder Troja noch einmal zu erzählen versucht, sondern die dem Mythos zugesprochene eigentümliche spielerische Freiheit in der Berufung auf miteinander konkurrierende Gottheiten – denen die Mythen erzähler trotz ihrer Menschlichkeit gleichwohl allen Respekt bezeugten – ausspielt gegen den unbeugsamen Ernst des religiösen Dogmas, der erfolgsentscheidend war für die Tendenz der Religion, sich vom Mythos so weit zu emanzipieren, daß sie ihn souverän integrieren konnte, ohne ihm zu verfallen. Blumenberg aktiviert also eine *Funktion des Mythos*, nämlich diejenige als Korrektiv ideologischer bzw. religiöser Dogmatik. Wenigstens diese Funktion zu erfüllen, traut Blumenberg dem mythischen Typ literarischer Tradition zu, nicht zuletzt seiner libertinstischen, ja frivolen Umgangsweise mit absoluten Werten und Größen, mit Göttern, wegen, aber ebensosehr auch aufgrund seiner poetischen Kompetenz, sinnliche Vielfalt mit vielfältigem Sinn zu verbinden. »Der Mythos ist ein System des Willkürzugs gegenüber Göttern und Mächten.«¹⁰ Diese Ursprungsbedeutung, mit der gesagt sein soll, daß Mythen zwischen Menschen und Schicksalsmächten eine Vertrauensbasis stiften sollen, ruft Blumenberg in Erinnerung, um nun die Mythen gegen die außermithischen Willkürmächte in Form religiöser oder ideologischer Dogmen ebenso auszuspielen wie gegen szientistische. Der Mythos als *agent provocateur* zur fälligen Kritik an rationaler Selbstüberschätzung und ideologischer Bevormundung! Die Schwierigkeit aber bleibt: das beschriebene Verstehensproblem läßt sich durch eine solche Funktionalisierung kaum als gelöst betrachten. Das Bewußtsein für die Unlösbarkeit dieses Problems wird allenfalls geschärft.

– Die zweite Schwierigkeit liegt darin, daß die Hartnäckigkeit menschlicher Faszinierbarkeit durch Mythen ebenso wie die Kontinuität von Mythenproduktion vielleicht erklärungsbedürftiger ist denn je. Wenn die Mythen tatsächlich »Ausdruck des Mangels an Wissenschaft oder vorwissenschaftlicher Erklärung [waren], so hätten sie sich spätestens mit dem Eintreten der Wissenschaft in ihre wachsende Leistungsfähigkeit von selbst erledigen müssen. Das Ge-

¹⁰ AM, S. 27.

genteil war der Fall. Nichts hat die Aufklärer mehr überrascht und ungläubiger vor dem Scheitern ihrer vermeintlich letzten Anstrengungen stehen lassen, als das Überleben der verächtlichen alten Geschichten, der Fortgang der Arbeit am Mythos«¹¹.

2. Ernst Cassirers Antwort auf »das Überleben der verächtlichen alten Geschichten«

Der Frage nach den kulturgeschichtlichen Gründen und – wenn es sie gibt – nach der Logik des Überlebens der »verächtlichen alten Geschichten« hat sich Blumenbergs Vorläufer in Sachen Mythologie – Philosophie, nämlich Ernst Cassirer, nachhaltiger gestellt als Blumenberg selbst. Am Beispiel der Mythos-Deutung Cassirers ließe sich überdies eindrucksvoll demonstrieren, wie ein Aufklärer, als der er sich mit wechselnden Begründungen doch irgendwie immer verstand, mit dem zuvor beschriebenen Schock über die nachhaltige Zähigkeit mythischen Denkens fertig werden konnte. Sodann allerdings auch, um ihn von einem immer wieder erhobenen Verdacht freizusprechen, er habe im mythischen Denken eine Frühform von Vernunft entdeckt, die nach den Kriterien des Kantischen Vernunftkonzepts identifizierbar und kritisierbar sei.

Dieser Verdacht – er stammt von Kurt Hübner – wurde aber m. E. von Helmut Holzhey bereits teilweise entkräftet.¹² Es ist zwar richtig, daß Cassirer dem mythischen Denken zuspricht, sich die Welt – den Inbegriff furchterregender Mächte und Gewalten – nach den Kategorien der Kausalität und den Formen raum-zeitlicher Schematisierung geordnet zu haben, daß er also insofern das mythische Bewußtsein als ein objektivierendes Bewußtsein beschreibt. Zugleich aber bleibt grundsätzlich ein Gegensatz zwischen den Methoden der transzendental-philosophischen Weltobjektivierung einerseits und der mythischen Weltdeutung andererseits bestehen, der die formale Gemeinsamkeit mit der Objektivierungsmethode des sich selbst methodisch durchsichtigen transzendentalen Bewußtseins (im Sinne Kants) entscheidend überwiegt. Das mythische Bewußtsein unterscheidet

¹¹ AM, S. 303.

¹² Vgl. H. Holzhey: *Cassirers Kritik des mythischen Bewußtseins*, in: H. J. Braun / H. Holzhey / E. W. Orth (Hrsg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a. M. 1988, S. 191 ff.

nicht zwischen Objekten als Bewußtseinskonstrukten und Naturmächten, es unterscheidet nicht zwischen kausalen und magischen Wirkungen, und es unterscheidet nicht zwischen seinem partikularen raum-zeitlichen Horizont und dem Universum. Das mythische Bewußtsein – dies ist für Cassirer entscheidend – erlitte und erlitt vielmehr durch einen Aufklärungsprozeß, der es darüber belehren würde, daß es unzulänglich, weil reflexionslos vergegenständliche und interpretiere, Bild und Sache nicht unterscheide, sogar einen katastrophalen Verlust: den der mühsam erworbenen Vertrautheit mit einer Welt, in der es mit den Göttern gemeinsam wechselwirkt, in der die Götter gleichwohl Götter bleiben, ohne allerdings allzu transzendent und allzu mächtig zu sein. In der Ernst Cassirer eigenen Sprache heißt dies, daß die beiden parallelen Tendenzen – die der Versprachlichung unseres Bewußtseins zur begrifflichen Abstraktion und die der Religion zur mono-theistischen Kritik polytheistischer Bilderwelten und Götterumtriebe – Aufklärung und Verarmung zugleich seien.

Das mythische Bewußtsein ist in sich ambivalent, indem es tendenziell objektiviert und zugleich in einer Distanzlosigkeit zur Welt verharret, die durch Objektivierungen modernen Verständnisses gerade überwunden sein müßte. Helmut Holzhey vermutet, daß Cassirer dem mythischen Bewußtsein ein Wissen von dieser seiner eigenen Ambivalenz zutraut, ein Wissen, dessen Reflexion zur Religion führe: Religion als ›Aufklärung‹ des Mythos, als dessen kritische Vernunft und zugleich als die theoretische und moralische Ablösung des Mythos.¹³ Diese Interpretation verkennt allerdings, daß nach Cassirer in der Religion die kritische Reflexion bereits den Sieg über die mythische Befangenheit, über ihre Abhängigkeit von als magisch wirksamen Mächten gedeuteten Kräften und über den Reichtum an Sybolisierungen dieser Mächte davongetragen hat. Der Mythos würde sich nach dieser Auffassung dank der Vermittlungsleistung der Religion zwar als *rational zugänglich* erweisen, zugleich aber als verfremdet und entstellt begegnen. Zudem unterstellt diese Deutung, daß es sich im Prozeß vom Mythos zur Religion um eine teleologische Entwicklung handelt, analog derjenigen, die idealtypisch nach wie vor gern dem Übergang vom Mythos zum Logos unterstellt wird.

Cassirer aber beharrt viel zu sehr auf der Fremdheit, der essen-

¹³ Vgl. a. a. O., S. 193.

tiellen Ambivalenz, um nicht zu sagen *Zwielichtigkeit* des mythischen Bewußtseins, als daß diese entwicklungstheoretische und damit integrative Lesart vertretbar wäre. Cassirer unterscheidet sich prinzipiell von der Unterstellung einer dialektischen Verwandtschaft zwischen Mythos und Aufklärung im Sinne Horkheimers und Adornos und steht von daher zunächst Blumenberg näher, der den Gegensatz zwischen Mythos und Logos beschwört, um damit auch der klassischen Philosophie der Mythologie, die den Mythos integrierend zu einem genuinen Gegenstandsbereich der Philosophie erheben wollte – insbesondere im Falle Schellings –, zu widersprechen. Odo Marquards humorvolle Charakteristik der Blumenbergschen Position als eine, die provokativ und melancholisch den Lobgesang auf den Polytheismus anstimme, bezieht sich auf Blumenbergs Neigung, den Mythos zum Aufruhr gegen den Herrschaftsanspruch des Logos anzustiften.¹⁴

Die morphologische Nichtintegrierbarkeit des genuin Mythischen in andere Formen der Kulturgeschichte entspricht aber auch Cassirers Auffassung im Blick auf das Verhältnis von Mythos und Religion. Religion sei, so heißt es bei Cassirer einmal prägnant – er bezieht sich dabei ausdrücklich auf Schleiermacher und Cusanus –, als *Darstellung des Unendlichen im Endlichen* zu definieren.¹⁵ Der Akzent dieser Definition liegt auf der Vokabel ›Darstellung‹, womit sowohl Repräsentation, ja Versinnlichung von Idealem im platonischen Sinne gemeint ist als auch schöpferische Konstruktion. Religion konstruiert eine Beziehung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, dem Unendlichen und dem Endlichen. Sie verdankt sich einem Grad an Reflexionskompetenz, die für das mythische Bewußtsein jedenfalls so nicht erkennbar ist. Es ist dieselbe Reflexionskompetenz, die es der Religion aber ermöglicht, den Mythos einzusetzen, ihn zu Darstellungszwecken zu benutzen, ohne selbst noch mythisch zu denken. So erklären wir uns heute die Verwendung des Mythos von der Erschaffung der Welt in der biblischen Genesis aus der kompositorischen Absicht des Autors, damit das Davidische Großreich Israel ursprungsmythisch zu legitimieren. Die Metamor-

¹⁴ Vgl. O. Marquard: *Mythos und Dogma*. Diskussionsbeitrag zu: H. Blumenberg, W, a. a. O., S. 127 ff.

¹⁵ E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil: *Das mythische Denken*, Berlin 1925, S. 318; vgl. dazu E. Rudolph: *Ernst Cassirers Rezeption des Renaissancehumanismus*, in: D. Frede / R. Schmücker (Hrsg.): *Ernst Cassirers Werk und Wirkung*, Hamburg 1997, S. 111 ff.

phose, die mythisches Denken auf diese Weise gerade dadurch erfährt, daß es seine Bewahrung im wesentlichen einem Selbsterhaltungsinteresse der Religion verdankt, verpflichtet den Mythen-Deuter um so mehr zur Beachtung einer Differenz zwischen Mythischem und Religiösem, die man bereits aus den Augen verliert, wenn man vom Mythos als einer Vorstufe der Religion spricht, obgleich diese Vorstufe sich einer exakten, rezeptionsgeschichtlichen *Scheidung* entzieht.

Andererseits, und in Spannung zu dieser stets durchgehaltenen Differenzierung, kann Cassirer auf den Mythos als rezeptionsgeschichtlich erste, wenn nicht primäre Kulturkonstituente nicht verzichten, belastet er sie doch mit der Hypothese, als Primärstufe einer als kulturelle Ausdifferenzierung rekonstruierbaren Geistesgeschichte – jedenfalls in Europa – gelten zu sollen, einer Geschichte, die in ihrer weiteren Entwicklung gleichermaßen prägnant durch Sprache, Wissenschaft, Religion – und vor allem Kunst – geformt wurde und wird. Ich vermute, daß Cassirer zwischen Mythos einerseits und etwa Sprache – gemeint ist hier die abstrahierende reflexionsbedingte und reflexionsbedingende Begriffssprache –, aber auch Religion und Wissenschaft andererseits eine derart tiefe Kluft zieht, daß ihm eine Theorie der Kulturgeschichte, zu der die Mythenentstehung ebenso wie die Mythentradition gehört, kaum gelungen wäre, ließe sich nicht doch ein *missing link* zwischen Mythos und dem ›Rest der Kultur‹ ausmachen: Für Cassirer ist dieses verbindungsstiftende Element wohl in derjenigen Symbolwelt zu finden, die ihre tiefe Seelenverwandtschaft mit dem Mythos immer wieder praktisch bekundete und bewahrte, insbesondere was ihre evidente Kompetenz betrifft, die Phantasie zum Subjekt der Schöpfung geistiger Welten zu machen: in der Kunst. Die Freiheit des Mythischen wäre – so gesehen – in der Freiheit der Kunst angemessener, weil mimetisch und nicht nur instrumentalisiert, bewahrt als in der Religion. Beiden, Mythos und Kunst, ist gemeinsam, keinen rationalen Konsistenzkriterien verpflichtet zu sein, beide verdanken sich einer Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft, die eher die Anschauung zum Korrektiv des Begriffs als den Begriff zum Korrektiv der Anschauung macht. Und wichtiger noch: die Kunst steigert den Freiheitsgrad des Mythos sogar, indem sie ihre welterschöpfende Kompetenz über die Abhängigkeit von Schicksalsmächten und den durch sie verursachten Ängsten siegen läßt.

Um so nachdrücklicher stellt sich die Frage, wie der Aufklärer

mit dem Problem der zähen Mythenkontinuität *außerhalb* religiöser oder künstlerischer Rezeptionsformen fertig werden kann. Cassirer benötigte einen zweiten Anlauf, einen, zu dem ihn wohl nicht seine weitere philosophische Entwicklung, sondern diejenige der Zeitgeschichte nötigte, um diese Frage zu seiner eigenen zu machen. Die Macht politischer Mythen über das aufgeklärte Europäertum in den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts, vor allem in Deutschland, dem Land der abschließenden Systematisierung der Aufklärungsidee, forderte eine Überprüfung seiner kulturtheoretischen Mythen-genealogie. Cassirer scheint erst angesichts der fatalen Konjunktur politischer Mythen, solcher also, die nicht tradiert waren, sondern die neu gefertigt wurden, deutlich geworden zu sein, daß mythisches Denken – insbesondere in Gestalt von Herkunftsmythen, Gründungsmythen, Führungsmythen, Volksmythen, Heilsmythen – in der Kunst nicht vollständig und heilsam transformierbar ist, wie auch der Erfolg der modernen Wissenschaft den Mythos nicht wie eine Vorstufe seiner selbst endgültig überholen kann.

Mit anderen Worten: Der frühe Cassirer – derjenige des Lobes auf den Mythos als Protophase einer Kultur, deren Geschichte er als Geschichte der Symbolisierungen von Freiheitsleistungen deutete – hatte die kulturzersetzende Wirksamkeit seines Gegenstandes unterschätzt, und der späte setzte zu einer Theorie der politischen Mythen an, die sich zugleich als realistische *Revision* seiner idealistischen Kulturentwicklungsvision verstehen läßt. Der Aufklärer, der Cassirer in einem allerdings nicht ausschließlich auf das entsprechende Paradigma des 18. Jahrhunderts festgelegten Sinne blieb, sucht nun nicht mehr nach den Bedingungen der Möglichkeit der Weltobjektivierung durch das mythische Bewußtsein, er arbeitet ohne transzendente Anleihen, er arbeitet nun ausschließlich genealogisch, er entwickelt sich konsequent vom Kulturkritiker, der sich bereits früher vom transzendentalen Schematismus der Vernunftkritik im Sinne Kants gelöst hatte¹⁶, zum Geschichtsphilosophen nachaufklärerischen Typs. Ich meine damit, daß er nun endgültig den Abschied vollzog von einer Geschichtsphilosophie, die die Geschichte als Funktion der Vernunft begriff, um sich eher der entgegengesetzten These zu stellen, nämlich die *Vernunft als eine Funktion der Geschichte* zu begreifen.

Die scheinbar anachronistische Wiederkunft des Mythos in Ge-

¹⁶ Vgl. E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil: *Die Sprache*, Berlin 1923, S. 11.

stalt magischer Faszination des *homo faber* der Moderne erklärt er u. a. durch einen kulturhistorischen Mangel – besser: durch ein Versagen, für dessen Erklärung ihm die Rekonstruktion maßgeblicher Staatsphilosophien und Staatstheorien von Platon über Machiavelli bis Hegel dienlich ist. Hegels Mythos des Staates erscheint ihm dabei schlüsselhaft. Cassirers Analyse von Hegels Mythos des Staates verlangt überhaupt immer noch eine ebenso gründliche Auseinandersetzung wie seine Machiavelli-Kritik und seine Platon-Exegese. Das Ergebnis seiner Hegel-Deutung scheint mir im Blick auf unseren Zusammenhang darin zu liegen, daß er in Hegels Staatsmodell ein Angebot erkennt, das zwei Bedürfnisse befriedigt: *das moderne Bedürfnis nach rationaler Transparenz und Organisation der Weltordnung wie auch das mythische nach beruhigender Anerkennung durch eine vergötterte Schicksalsmacht*. Der Hegelsche Staat leistet diese Doppelbefriedigung, und Cassirer legt den Finger auf den entsprechenden Kontext: der Mensch mag es wissen oder nicht, das Wesen des Staates »realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind: es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist«¹⁷. Anhand einer Auslegung des Kontextes dieser Passage legt Cassirer nur eine Schlußfolgerung nahe, wenngleich er sie selbst nicht ausdrücklich zieht. Sie lautet: *Mythen sind Machttheoreme, die sich über sich selbst nicht aufgeklärt haben*.

Cassirer setzt im übrigen seine Genealogie bei Platon und damit bei der ersten Theorie der politischen Ordnung menschlichen Zusammenlebens an, auf die die Tradition europäischer Naturrechtstheorien und gelegentlich sogar europäischer Menschenrechtstheorie zurückgeht und die sich als politischer Mythos präsentierte. In Platons Werk findet sich zugleich eine relativ frühe Stufe der Rezeption vorphilosophischer Mythologien und Mythen, in der der Unterschied zwischen Mythos und Logos zwar distinkt markiert ist, eine alternativistische Ablösung des Logos vom Mythos aber ebenso bewußt vermieden wird. Platons Philosophie, oft als Kulminationspunkt des Siegeszuges des Logos über den Mythos im Prozeß der Entwicklung von der Vorsokratik zur Sokratik bezeichnet, ist alles andere als mythendestruktiv. Von seiner sogenannten Dichterschelte im 10. Buch der *Politeia* sind Homers Geschichten, insofern sie Mythen sind, nicht betroffen; vielmehr führt Platon Homer in und mit

¹⁷ E. Cassirer: *Der Mythos des Staates*. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens, Frankfurt a. M. 1988, S. 345.

der *Politeia* vor, wie ein ernsthafter, d. h. pädagogisch tauglicher Mythos auszusehen habe. Man faßt also zu kurz, wenn man – wie Blumenberg – die Geschichte so erzählt, als habe Platon sich aus ›Feindschaft‹ gegen den poetischen Mythos immanent genötigt gesehen, einen eigenen Mythos zu kreieren.¹⁸ Wer wollte den platonischen Mythen – zu denen man die Weltentstehungsfabel des *Timaios* ebenso zu zählen hat wie die Gleichnisse im *Phaidros* oder in der *Politeia* – das Poetische absprechen. Ist es nicht die eigentümlich poetische Form dieser indirekten Bildersprache, verbunden mit der *inszenierten Kontingenz des Dialogs* als Stilmittel, die Platon von Aristoteles, den Traktateur, unterscheidet? Wenn dies zutrifft, dann kommt der Bestimmung der Bedeutung der platonischen Mythologie, die zugleich Philosophie des Mythos unter Einsatz von Mythen ist, eine für die Frage nach der Definierbarkeit von ›Mythos‹ wegweisende Bedeutung zu.

3. Die politische Vernunft des Mythos

Ich setze voraus, daß Platon im *Timaios* eine ausdrücklich als ›Mythos‹ bezeichnete Redeform gewählt hat, weil sie dem Thema – der Frage nach der Entstehung des Kosmos – angemessener sei als der Logos. Der Logos nämlich ziele auf Gewißheit, der Mythos hingegen könne nur Wahrscheinliches sagen, und da die Entstehung des Kosmos zu den Themen gehört, die sich der sicheren Gewißheit, dem *λόγος ἀληθής*, entziehen, erweist sich die scheinbare Unzulänglichkeit des Mythos als die im Vergleich zum Logos angemessenere Redeweise über solche Ursprungsfragen. Einigkeit besteht sicherlich darüber, daß der Mythos von der Weltentstehung in der Erzählung der Erschaffung der Zeit einen, wenn nicht den Höhepunkt bei Platon findet. Ich lese die dabei vorgetragene epochale Definition der Zeit selbst als ein Mythologem, das konstruktiv auf die beunruhigende Erfahrung von der zeitlichen Zerrissenheit des Lebens und damit implizit auch von der Sterblichkeit reagiert, wengleich sich die Bedeutung der entsprechenden Passage keineswegs in dieser Funktion erschöpft. Zeit sei ein Abbild ungebrochener Lebensfülle und Lebensintensität (*αἰῶν*)¹⁹ – später übersetzt man *αἰῶν* mit ›Ewigkeit‹ –,

¹⁸ Vgl. W, S. 31.

¹⁹ Vgl. dazu E. Rudolph: *Zeit und Ewigkeit bei Platon und Aristoteles*, in: ders. (Hrsg.):

und Abbild heißt hier soviel wie: *authentische Erscheinungsweise*; denn die Zeit gilt ausdrücklich als unübertrefflich angemessenes Bild des unteilbaren, unvergänglichen, beständigen Lebens. Das Zeitliche begründet also keinen Schrecken der Vergänglichkeit, sondern im Gegenteil: Die Erfahrung der Zeit gilt als Weg zur Erfahrung von Dauerhaftigkeit. Zu diesem rechten Verstehen des Wesens der Zeit will die *Timaios*-Stelle wohl erziehen. Die Übersetzungen ›ewig‹ für αἰών und ›Einheit‹ für ἓν sind möglicherweise nicht nur irreführend, um zu charakterisieren, wovon Platon redet, sie versprechen auch zu viel. Es sind Begriffe, die – löst man sie aus der eikonischen Relation von Lebenskontinuum und zeitlicher Differenz – leicht zu einer vom christlichen Neuplatonismus favorisierten alternativistischen, weil dualistischen Interpretation des Verhältnisses von Einheit und Vielheit führen, zur stilisierten Antinomie zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit.²⁰

Der *Timaios*-Mythos zeigt also: der Kosmos als zeitlicher ist sichtbare Lebensentfaltung. Pädagogisch gelesen: Platon liefert eine Zeitbewältigungstheorie, sofern wir unter Zeit hier die Erfahrung von Zerrissenheit und Verendlichkeit verstehen, die es zu bewältigen gilt. Unausdrücklich liefert der Mythos damit eine Geschichte, die von Macht handelt: Macht über die Natur, deren Erfahrungen dafür zu sprechen scheinen, daß sie sich der Beständigkeit, der Ordnungsfähigkeit entzieht, jedenfalls sofern man sich auf den unmittelbaren Sinnenschein verläßt. *Der Mythos belehrt den Logos eines besseren.*

Dieser Aspekt tritt dort, wo die Macht an sich selbst zum Thema wird, nämlich im Dialog *Politeia*, noch deutlicher zutage. Die *Politeia* enthält bekanntlich die Lehre von den Bedingungen der gerechten Ordnung des Zusammenlebens, der gelingenden Polis also, und als solche präsentiert sie sich als *Lehre von der Macht der Seele über sich selbst*. Denn nur in der gelingenden Ausübung der Macht über sich selbst kann die Seele ihrer Bestimmung, Quelle der Gerechtigkeit zu sein, entsprechen. Nur wenn im Mikrokosmos der Seele die Frage beantwortet ist, was ihr im Interesse ihrer Selbsterhaltung zukommt und was nicht, kann diese über Gerechtigkeit entscheidende Frage auch im Makrokosmos der Polis auf eine staatserhaltende Antwort

Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles, Stuttgart 1988, S. 113f.

²⁰ Vgl. dazu E. Rudolph: *Platons Weg vom Logos zum Mythos*, in: ders. (Hrsg.): *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*, Darmstadt 1994, S. 106.

rechnen. Damit ergibt sich eine strukturelle Analogie zwischen den beiden so verschiedenen Mythen, dem *Timaios*-Mythos und dem *Politeia*-Mythos. *Beide Mythen haben Enthüllungsfunktion, beide weisen einen Weg zur Macht über ultimative Gefahr.* Im einen Falle handelt es sich um die ultimative Gefahr der Zerrissenheit des kosmischen Lebenszusammenhanges, im anderen Falle um die ultimative Gefahr der Selbsterstörung der Seele und eo ipso damit der Polis. »Macht« sei hier verstanden als das praktische Vermögen zur Herstellung einer gerechten Harmonie im Staat bzw. dort als das theoretische Vermögen zur anamnetischen Erzeugung einer beständigen Ordnung im Kosmos.

Man braucht nicht erst auf die Platon-typische Analogie zwischen Psyche, Polis und Kosmos zu verweisen, um diese Deutung auch formal zu bestätigen. Ich erinnere aber an diese Bedeutung des Mythos, Enthüllung von Machtkompetenzen zu sein, um auf einen möglichen Grund für die epochenüberdauernde Pertinenz mythischer Dichtung aufmerksam zu machen – ein Grund, der Cassirers optimistische Vision vom Erbfolgeverhältnis zwischen Mythos und Kunst ebenso kritisch ergänzt, wie er seine Fassungslosigkeit angesichts der Wirkungsmacht von Staatsmythen mildern könnte. Im übrigen ergäbe sich damit für Blumenbergs provokative Konfrontation zwischen Mythos auf der einen Seite und Logos bzw. Dogma auf der anderen Seite die pikante Perspektive, daß es sich hier um einen literarischen Geltungskampf zwischen Machttheoremen handelt. Mythen sind in poetische Form gebrachte Machttheoreme, die wir nur rezeptionsgeschichtlich kennen. Vielleicht aber läßt sich gerade an einer relativ frühen Stufe der Mythenrezeption, in der platonischen Philosophie nämlich – die zugleich eine relativ späte, eine nachmythische Stufe philosophischer Mythentradition markiert –, demonstrieren, daß Mythen solche Erzählungen sind, die wiedererzählt, imitiert bzw. neu produziert wurden und werden, weil die sie scheinbar ablösenden Modelle theoretischer und praktischer Welterklärung ihre machttheoretische Enthüllungsfunktion nicht durchschaute. Platon durchschaute sie.

Daß Mythen – wie in Platons *Politeia* manifest – im Interesse der Begründung politischer Macht eine konstitutive Renaissance erfahren können, erklärt vielleicht auch, warum es ebenfalls und vor allem politische Mythen gewesen sind, in deren Gestalt die Faszination des mythischen Denkens auch in der jüngsten Vergangenheit so nachhaltig aufbrach. Mythen sind raffiniert: sie faszinieren den gan-

zen Menschen, seine Sinne, seine Affekte und seinen Verstand, wie man bei Platon lernen kann. Sie laden überdies ein zu einer verführerischen Schicksalsgemeinschaft mit den vergötterten Mächten: in Platons *Politeia* kann der Mensch durch Selbsterforschung dem Geheimnis der Göttin Dike auf die Spur kommen.²¹

4. Schlußbemerkung

Nachhaltig hat Jean-Pierre Vernant darauf aufmerksam gemacht, daß die griechischen Götter eigentlich keine Personen sind, sondern Mächte. Zu dieser Feststellung gehören zwei weitere Beobachtungen, auf die Vernant seine Deutung des Verhältnisses von Mythos und Religion im alten Griechenland gründet: zum einen, daß eine Macht zu einer Gottheit wurde aufgrund der Tatsache,

»daß sie unter ihrem Einfluß eine Vielzahl von ›Wirkungen‹ zusammenbringt, die für uns völlig disparat, für den Griechen jedoch augenfällig sind, weil er darin den Ausdruck einer und derselben, in den verschiedensten Bereichen wirkenden Kraft sieht. Wenn der Blitz oder die Bergeshöhen von Zeus sind, so deshalb, weil sich der Gott dem gesamten Universum in allem äußert, was das Zeichen einer unerreichbaren Überlegenheit, einer Übermacht trägt. Zeus ist keine Naturgewalt; er ist König, Inhaber und Herr der Souveränität in allen ihren Aspekten«²².

Mythische Gottheiten sind also synthetisierende Mächte; Synthesen stiften Zusammenhänge, wo sonst disparate Rhapsodik das letzte Wort hätte. Dies alles geschieht aus der Sicht der Griechen innerweltlich. »Die Götter sind von der Welt geboren«, heißt es bei Vernant.

»Die Generation der Olympier, denen die Griechen einen Kult weihen, hat zur gleichen Zeit das Licht der Welt erblickt, wie das sich differenzierende und ordnende Universum seine endgültige Form eines organisierten Kosmos annahm [...]. Es gibt also Göttliches in der Welt, wie Weltliches in den Gottheiten.«²³

²¹ Vgl. dazu K. Reinhardt: *Platons Mythen*, in: ders.: *Vermächtnis der Antike*. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung, Göttingen 1989, S. 265.

²² J.-P. Vernant: *Mythos und Religion im alten Griechenland*, Frankfurt a. M., New York, Paris 1995, S. 11.

²³ A. a. O., S. 10.

Und Vernant schließt mit dem bestens bekannten, aber vielleicht immer wieder unterschätzten Hinweis, daß der griechische Mensch angesichts eines Kosmos voller Götter Natur und Übernatur zwar *unterscheidet*, sie aber *nicht* in zwei entgegengesetzte Bereiche *teilt*. Die synthetisierende Macht, von der der Mythos erzählt, stiftet eine Ordnung, die herrschaftsbegründend sein kann. Diese Aussicht ist um so faszinierender, falls es sich um Mächte handelt, zu denen man ein Vertrauensverhältnis aufbaut. Mythen sind Dokumente, die mit jenen Mächten bekannt machen, und es könnte diese Ambivalenz zwischen Vertrautheit und Überlegenheit sein, die die Menschen veranlassen, sich nach ihnen zu richten.

Wer Homer kennt, weiß, daß diese Ambivalenz zwischen respekt-stiftender Distanz und Vertrautheit in den griechischen Mythen noch um einen wesentlichen Aspekt bereichert wird, nämlich um denjenigen der Ironie. Karl Reinhardt spricht von der »ironischen Glaubwürdigkeit des Mythos«²⁴, einer Liebenswürdigkeit, die seine epochenübergreifende Attraktivität zusätzlich erklären könnte. Die Stufungen zwischen Ironie und Ernsthaftigkeit sind innerhalb der griechischen Mythenwelt sicherlich erheblich; sehr schwer aber läßt sich behaupten, daß diese Mythen, auch wenn sie eine Moral verkünden, in dieser aufgehen. Eben dies – die bleibende Differenz zwischen Mythos und Moral – unterscheidet die alten Mythen in jedem Falle vom Phänomen der modernen politischen Mythen: diese sind ernst, moralisch begründet bzw. moralisierend und eben deshalb gefährlich.

Mythen sind Geschichten, die faszinieren, weil sie Ursprünge zu kennen versprechen, die sie selbst suchen. Ihre ironischen Versionen helfen aber, auf dieses Versprechen nicht hereinzufallen, so daß ihre Lektüre immer wieder der historischen Bescheidung gegenüber Ansprüchen dienen könnte, den Ursprung der Kultur fixierbar zu machen oder gar *den* Ursprungsmythos – an den geglaubt zu haben Blumenberg dem Deutschen Idealismus wohl mit Recht unterstellt – schlechthin zu finden. Fehlt die Ironie, so wird der Ursprungsglaube leicht zur Ideologie. Die Rationalität der politischen Mythen modernen Typs liegt in der Ideologie der Ursprungsvermittlung. Die ›Verunft‹ der alten Mythen hingegen liegt in der Ironie des Bewußtseins von ihrer angemessenen Unzulänglichkeit. Wer hätte dies besser ge-

²⁴ K. Reinhardt: *Platons Mythen*, a. a. O., S. 266.

Über einige Schwierigkeiten, sich dem Thema Mythos (philosophisch) zu nähern

wußt als der erste Ironiker unserer Philosophiegeschichte, nämlich Platon: Was gibt es Ironischeres, als daß die unzulängliche Rede, als die der Mythos gilt, den Logos, der ihn einsetzt, über seine Grenzen belehrt.

