

Auszug aus **FORVM** bei **Context XXI**<http://contextxxi.org/mythologie-als-mythisierungoderdas.html>

erstellt am: 20. Juni 2024

Datum dieses Beitrags: Dezember 1988

Mythologie als Mythisierung oder Das neue Interesse am Immergleichen

Für S.

■ RUDOLF BURGER

„Ich bitte dich bei Allah, o Schwester, erzähle uns eine Geschichte, durch die wir uns die wachen Stunden dieser Nacht verkürzen können“ — so sprach die jüngere Schwester zu Scheherezâd bei Anbruch der Nacht, die deren letzte zu sein drohte. Scheherezâd erwiderte: „Mit größter Freude, wenn der vieleidle König es mir erlaubt!“ Wie der König, der auch schlaflos war, solche Worte vernahm, freute er sich der Aussicht, eine Geschichte zu hören, und gab ihr die Erlaubnis. So begann Scheherezâd in der ersten Nacht „Die Erzählung von dem Kaufmann und dem Dämon“.

Doch als die Story am spannendsten war, bemerkte Scheherezâd, daß der Morgen graute und sie hielt in der verstatteten Rede an. Ihre Schwester aber sprach: „Wie schön ist deine Erzählung und wie entzückend und wie lieblich und wie berückend.“ Und Scheherezâd erwiderte ihr: „Was ist das alles gegen das, was ich euch in der nächsten Nacht erzählen könnte, wenn der König mein Leben zu schonen geruhte!“ Da sprach der König zu sich selber: „Bei Allah, ich will sie nicht töten lassen, bis ich den Rest ihrer Geschichte höre.“

Und als die zweite Nacht anbrach, sagte Dinazâd zu ihrer Schwester Scheherezâd: „Liebe Schwester, erzähle uns doch deine Geschichte von dem Kaufmann und dem Dämon zu Ende“; und

sie erwiderte: „Mit größter Freude, wenn der König es mir erlaubt.“ Der König sprach: „Erzähle nur!“ und Scheherezâd erzählte und erzählte und erzählte ...

Sie erzählte noch 1000 Nächte lang und an jedem Morgen unterbrach sie ihre Rede, um sie am kommenden Abend von neuem zu beginnen. So zögerte sie ihre Hinrichtung immer wieder hinaus. Und als alle Märchen und Parabeln, alle Abenteuer und Schwänke, alle Gleichnisse, Rätsel und Mysterien des Orients, welche die kluge Tochter des Wesirs gesammelt hatte, vor dem König ausgebreitet waren, da hatte sie von ihm drei Kinder und war, ohne daß sie es wußte, lange schon freigesprochen worden, ehe diese Kinder geboren waren. Die humanisierende Macht ihrer Rede hatte den Fluch gebrochen, der auf ihr und ihrem Geschlechte lag. So lebten sie fortan mit dem Volk des Reichs in Glück und Seligkeit, in Freuden und Fröhlichkeit, bis Der zu ihnen kam, der die Freuden schweigen heißt und die Freundsbande zerreißt.

Der Textkorpus von „1001 Nacht“ ist kein Mythos — er ist eine Sammlung von Märchen und er ist selber ein Märchen; aber er hat doch einiges mit Mythen zu tun — zunächst in dem trivialen Sinn, daß er sie aufnimmt als Stoff für die Erzählung. Doch allein in-

dem er sie zum ästhetischen Material transformiert, tritt er in reflexive Distanz zu ihnen und lockert so ihren Anspruch auf Wahrheit. Vor allem aber hat die Rahmenhandlung selbst eine genaue inverse mythologische Struktur. Denn der Nexus von Schuld und Sühne, der in der mythischen Genealogie die Generationen schicksalhaft aneinanderkettet und sie festhält im Banne eines Ursprungsakts, der sich als Verhängnis forterbt von Generation zu Generation — die christliche Erbsünde ist so ein Mythologem — der wird von Scheherezâd ja gerade gelöst. Am Anfang steht der Fluch über ihr Geschlecht, weil eine einzige Frau einmal gesündigt, d.h. die Macht verraten hat. Aber das mythische Denken kennt die Individualität noch nicht und daher trifft die Rache des Königs nicht nur seine untreue Gattin, sondern alle Frauen, die er in der Folge nimmt. Sie müssen sterben, nachdem er sie genossen hat. Doch Scheherezâd gelingt es, den Bann selber zu bannen, indem sie den, der sie bedroht, in den Bann ihrer Rede schlägt. Sie war ein Nichts, als sie zu erzählen begann, mit einem Fuß schon im Grab, und am Ende steht sie da als anerkanntes Subjekt. Und mit sich selbst hat sie auch ihr Geschlecht befreit, von dem Fluch, der auf ihm lag. Anders als in Hegels Herr/Knecht-Modell vollzieht die Dialektik der Anerkennung in den 1001 Nächten sich nicht über die Fron der Arbeit, sondern über den Suspens einer prächtigen

Geschichte — der Diskursethiker Habermas müßte wie der Wesir, der Vater der Braut, der ja auch vom Reden lebt, seine Freude daran haben.

Ohne im geringsten szientistisch, rationalistisch, empiristisch oder auch nur realistisch zu sein, ist die Geschichte doch antimythologisch und aufklärerisch auch deshalb, weil sie keinen metaphysischen Trost gewährt — obwohl sie voll ist von Dämonen und Zaubern und Geistern, ist sie doch von einer heiteren Diesseitigkeit und einer mehr als epikuräischen Lust. Sie spielt ironisch mit den Gewalten und befreit sich von ihnen durch List, ohne sie als solche zu zerstören. Sie betreibt *Aufklärung ohne Entzauberung* und liegt damit quer zur Bahn okzidentaler Rationalität, wie sie wohl am verbindlichsten Max Weber beschrieben hat. So unterläuft sie *als Literatur* die Dichotomie von Logos und Mythos, deren verschränkte Dialektik die Geschichte abendländischer Philosophie bestimmt.

Aufklärung also ohne Entzauberung, aber auch: *List ohne Introjektion des Opfers*, d.h. nicht jener Urform negativer Dialektik folgend, die Horkheimer und Adorno an der odysseischen List nachgewiesen haben, an jenen gerissenen Trick also, mit denen der „Verschlagene“, der erste prominente Heimkehrer aus einem Ostfeldzug, sich bei Homer den mythischen Gefahren entringt. Deren Logik galt ihnen bekanntlich als Modell für die gesamte Geschichte abendländischer, naturbeherrschender Rationalität. Denn schon Homer erzählte mit den Mythen zugleich die Überwindung des Mytho-Logos, betreibt also Mythologie schon im doppelten Sinn; doch erzählt er sie so, daß sein Protagonist die Natur nur überwindet, indem er die eigene unterdrückt; daß das Subjekt sich bildet nur um den Preis seiner eigenen Verdinglichung. Aufklärung verfängt sich in der Schlinge ihrer eigenen List. Am Ende hat Odysseus gar nichts erreicht, er hat nur überlebt und muß mit dem Wiederaufbau seines zerrütteten Haushalts beginnen. Wahrscheinlich fragt er sich selber, ob sich die Reise gelohnt hat und er nicht besser doch bei Kirke geblieben wäre. Deren mythischen Zauber hat er sich entzogen und an den Sirenen ist er vorbeigefahren, aber nur, um in der Banalität

seiner Ehe zu landen, jenem Urbild des Immergleichen, wie nur je ein Mythos es war.

„Schon der Mythos ist Aufklärung und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“ — Dieser zentralen These der „Dialektik der Aufklärung“ liegt die Erfahrung des Faschismus zugrunde, der die äußerste Rationalität der Mittel mit der Remythisierung der Geschichte verband. Doch geht die These weiter als die Behauptung einer bloß äußerlichen Addition, so als dränge die Sinnstiftung des Mythos bloß in die Leerstellen der Aufklärung ein. Das ist gewiß ein wichtiger Punkt, und die Nazis haben sich dieser Tendenz durchaus manipulativ bemächtigt. Doch ist die „Dialektik der Aufklärung“ keine politologische Faschismustheorie, sie geht als Geschichtsphilosophie über die spezifische historische Erfahrung, die sie verarbeitet, hinaus. Deshalb haben ihre Autoren sie auch nicht bloß als Zeitdiagnose verstanden und ihre Lehren weiter verfolgt, auch als die Nazis militärisch geschlagen waren, die Neomythen zu Stammtischreden zerfielen und wieder ein fortschrittsfroher Positivismus die Szene beherrschte, der zur Kapitalakkumulation die ideologische Begleitmusik spielte. Denn in ihm sahen sie die Aufklärung in schlechtem Sinn vollendet, die totale Objektivierung innerer und äußerer Natur schlägt in mythischen Determinismus um: Das verallgemeinerte Naturgesetz ist die szientistische Gestalt des Fatums.

„Schon der Mythos ist Aufklärung“: Denn schon der

Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären. Mit der Aufzeichnung und Sammlung der Mythen hat sich das verstärkt. Sie wurden früh aus dem Bericht zur Lehre. Jedes Ritual schließt eine Vorstellung des Geschehens wie des bestimmten Prozesses ein, der durch Zauber beeinflusst werden soll.

So schafft schon der Mythos eine manipulative Distanz zur Welt und erhält damit ein Potential von Freiheit.

„Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“: Denn

Das neue Interesse am Immergleichen der Aufklärung wird zum Schein, was in Zahlen, zuletzt in der Eins, nicht aufgeht; der moderne Positivismus verweist es in die Dichtung. Einheit bleibt die Losung von Parmenides bis Russel ... Die mythisierende Gleichsetzung der Ideen mit den Zahlen in Platons letzten Schriften spricht die Sehnsucht aller Entmythologisierung aus: die Zahl wurde zum Kanon der Aufklärung.

Der mythische Bann säkularisiert sich zur mathesis universalis, ohne sich als Bann zu lösen. Die Aufklärung, welche die Götter entthronte, die Welt von heteronomem „Sinn“ entleerte und damit Luft zum Atmen schuf, hat auch die Qualitäten zerstört, welche das Leben erst lohten:

So geht

der Mythos ... in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität. Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann. Dadurch wird ihr An sich Für ihn. In der Verwandlung enthüllt sich das Wesen der Dinge immer als je schon dasselbe, als Substrat von Herrschaft. Diese Identität konstituiert die Einheit der Natur,

heißt es in der „Dialektik der Aufklärung“, und die Autoren beschließen die Passage mit einem Befund, der die ideologische Entwicklung rückbindet an den ökonomischen Prozeß:

Mit der Ausbreitung der bürgerlichen Warenwirtschaft wird der dunkle Horizont des Mythos von der Sonne der kalkulierenden Vernunft aufgeheilt, unter deren eisigen Strahlen die Saat der neuen Barbarei heranreift.

Und dann der entscheidende Satz als Siegel:

Die Ratio, welche die Mimesis verdrängt, ist nicht bloß deren Gegenteil. Sie ist selber Mimesis: die ans Tote.

Wie zur Bestätigung dieser These hat der Berliner Religionsphilosoph Klaus Heinrich in bewunderungswürdigen

Analysen gezeigt, daß die deduktive Schlußform des Syllogismus selbst auf einer ursprungsmythischen Grundlage beruht: Das System der deduktiven Logik ist die rationalisierte Form der Genealogie. Denn wie in dieser sich die Macht der Ursprünge durch die Kette der genera, der Geschlechter hindurch erhält, so beruht die Schlüssigkeit des deduktiven Schlusses auf der Rückführung des Einzelnen durch das Besondere auf das Allgemeine. An dieses ist es gekettet und kommt als Einzelnes nicht frei. Bezeichnenderweise nennen wir so einen Schluß „zwingend“, wodurch die Doppeldeutigkeit der Herleitung von Ursprung sichtbar wird: ihre das Individuum erhaltende und dessen Individualität zugleich unterdrückende

Qualität.

Selbstverständlich ist die griechische Logik, wie jede Logik, ein entdämonisierendes Unternehmen. Aber der Kern dieser Logik ist die Genealogie, das heißt: sie ruht auf einer ursprungsmythischen Grundlage.

Klaus Heinrich

Hat sie auch den Zauber des Mythos vertrieben, so verbleibt sie doch in seinem Bann. In der Suche nach den obersten Axiomen reproduziert sich, säkularisiert, in der strengen Wissenschaft der Schulzusammenhang der Genealogie. Sie spielen gleichsam die Rolle olympischer Götter, deren Vielfalt zugleich den Geist unbefriedigt läßt. Letztlich sucht dieser nach dem einen,

Das neue Interesse am Immergleichen alles beherrschenden Prinzip, aus dem die Welt sich herleiten soll. Auch in seiner logifizierten Form drängt der Polytheismus der Axiome auf eine eigene Überwindung, auf den Monotheismus der Weltformel hin: Sie wäre die Logosgeburt par excellence. So hat sich die Gottsuche heute mathematisiert und maschinisiert, und der theoretische Physiker trifft sich mit dem Priester. Das war zu Pfingsten in Hannover.

Daß in der modernen Kosmologie die Theorie vom Urknall an die Stelle alter Schöpfungsmythen tritt, ist auch ästhetisch plausibel in einer Welt, aus der jeder Animismus vertrieben, die stattdessen von Explosionen beherrscht und von einer alles erhellenden letzten bedroht ist.

Ist also der Weg vom Mythos zum Logos auch nur ein Mythos, den sich der Logos selber erzählt?

Das zeitgeistige Bewußtsein heute scheint diese Frage umstandslos zu bejahen und es läßt sich dabei von der „Dialektik der Aufklärung“ selbst die Stichworte geben. Doch bricht es dabei gerade deren Dialektik ab, die bestimmte Kritik schlägt um in allgemeine und mündet in abstrakte Negation. Die Selbstverleugnung der Vernunft ist heute nirgends so verbreitet wie unter Intellektuellen, die für ihre Vernunft bezahlt werden. Wer up to date ist, der weiß, daß alles Elend dieser Welt sich dem Logo-zentrismus verdankt, aber er weiß nur mehr selten, daß er das Wort selbst Ludwig Klages verdankt und nicht Jacques Derrida, auf den er sich gerne beruft. Man spielt dagegen eine viszerale Logik aus, eine Logik des Bauches, und möchte sich wieder verankern in mythischem Sinn. Die Diagnose, daß der Logos selbst am Mythos krankt, schlägt um in Liebe zur Krankheit: Es herrscht ein *Wille zum Mythos*. Das reicht vom Mito Asburgo bis in gewisse Niederungen feministischer Theorie, die genau jedes Denken in „Heniden“ als genuin weiblich propagieren, das der Rassist Weininger den Frauen als defizientes zugeschrieben hat. So mythelt es heute allenthalben, und auch die Kirche macht ihren Schnitt dabei. Kein Anspruchsniveau wird vergessen: Von der nationalen Identitätsstifterei in den Ursprungsmythen des Volkes über eine zweite Christianisierungswelle Europas bis zu den Importen von Billigsinn aus Ostasien wird der Ideenmarkt mit Mythen überschwemmt. Auch eine ranzig gewordene Linke ist davor nicht gefeit: Seit ihr der große historische Sinn bald nach 1968 abhanden gekommen war, fingen Teile von ihr an, den Widerspruch zum schlechten Neuen im noch schlechteren Alten zu suchen. Seit Kuba und China nicht mehr zur Fernidentifikation taugen, nimmt die Mythentouristik auf Kreta zu. Was die Mythen erzählen, ist schon gar nicht mehr wichtig, Hauptsache ist, daß über ihnen das Denken verdampft. Was man vor kurzem noch Legende oder Ideologie genannt hätte, das heißt heute Mythos, wird allein da-

durch mit Weihrauch parfümiert und kommt in den Geruch von Würde. Das Wort ist so inflationär geworden, daß es das Bezeichnete schon wieder entwertet, sein Gebrauch ironisch fast schon wieder aufklärerisch wirkt. Für das liberal pluralistische juste milieu unserer Gegenwart hat die Gewalt des Mythos, die auf europäischem Boden in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts noch einmal blutig exekutiert wurde, ihren Schrecken verloren und er wird zum unverbindlichen Partygespräch einer blödelnden Subkultur. Aber das heißt nicht, daß er als Mytho-techne nicht wiederkommen kann, wenn sich politisch Interessierte seiner bedienen, wie schon einmal vor kurzem, als man in ihm die „Heimat“ beschwor. Die mythische Welt aber ist nicht die Heimat, sondern jenes Labyrinth, aus dem schon der Mensch des Mythos entkommen wollte. Seine ersten Schritte waren der Beginn der Aufklärung, die man heute selbst als totalitär diffamiert. Die frühe Mythologie war der Weg aus dem Mythos, die heutige führt in ihn zurück. Das New Age, das sie versprechen, ist in Wahrheit das ganz Alte.

Gewiß, auch Horkheimer und Adorno haben geschrieben: „*Aufklärung ist so totalitär wie nur irgendein System*“, doch was bei ihnen noch polemischen, also selbst aufklärerischen Charakter hatte, das kippt nunmehr in eine positive Lehre des negativen Zustands, den man befriedigt zur Kenntnis nimmt. Ihre Verzweiflung über die Wiederkehr des Mythos in einer technokratisch und positivistisch verkürzten Aufklärung schlägt heute um in dessen Feier und in Negation von Aufklärung überhaupt. Vergessen und verdrängt wird jener zweite Satz, der den ersten dialektisch ergänzte und ihn in seiner Dogmatik aufhob, nämlich: „*Selbstkritik der Aufklärung ist nicht ihr Widerruf*“ — das gesamte Werk der Kritischen Theorie ist der Einlösung dieses Postulats verpflichtet.

Aber — so muß man jetzt doch wohl auch fragen — ist die Selbstkritik der Aufklärung nicht in Wahrheit möglich nur als historischer Prozeß, und läuft dieser nicht, als realer und als philosophischer, spätestens seit Nietzsche

Das neue Interesse am Immergleichen auf die *Selbstzerstörung der Aufklärung* hinaus? (Wie es etwa Georg Lukács behauptet hat, wobei er aber für sich selbst einen Standpunkt außerhalb des Prozesses fingierte, man weiß bei einem ehemaligen Hegelianer nicht, mit welchem Recht.)

Und hat nicht andererseits gerade die ernsthafte, wissenschaftliche Mythenforschung den Mythos auch *epistemisch* aufgewertet? Bezieht das zeitgenössische, antiaufklärerische Bewußtsein nicht gerade daraus seine Legitimität? Kann es sich nicht ironisch auf die Erfolge der Aufklärung selbst berufen?

Behauptet nämlich einerseits — wie oben gezeigt — die philosophische Selbstreflexion der Ratio deren unausweichliche Verschlungenheit mit mythologischen Mustern und Motiven, die sie, ihrer Inhalte beraubt, strukturell reproduziert, so hat andererseits die moderne Mythenforschung den Mythos zumindest insofern rehabilitiert, als sie ihn aus seiner inferioren Stellung, den ihm eine positivistisch verdünnte Aufklärung zugewiesen hatte, befreite. Nicht länger scheint es heute mehr möglich, in ihm bloß den Ausdruck eines primitiven Bewußtseins zu sehen, das durch Unwissenheit, Aberglaube und Irrationalität beherrscht ist, deren chthonische Nebel unter dem Licht der Vernunft sich lösen. Gerade die wissenschaftliche Frage nach der vorläufigen, funktionalen, relativen, symbolischen, allegorischen oder strukturalen Wahrheit des Mythos hat sich als *questio juris* auf die wissenschaftliche Erkenntnis selbst zurückgespiegelt, die zeitlose Gültigkeit formaler Logik und ihren Pleonexieanspruch in Frage gestellt und damit das fortschrittsoptimistische Erkenntnismonopol sogenannter „wissenschaftlicher Weltanschauungen“ unterminiert. Das zeigt sich schon bei Giambattista Vico, dem ersten Geschichtsphilosophen der Neuzeit und Gegenspieler Descartes. Und hatte in unserem Jahrhundert in dessen — Descartes — Tradition der Transzendentalismus Cassirers der mythischen Weltansicht immerhin schon eine Art Wahrheit auf niedrigem Niveau zuerkannt, die, freilich ohne es selbst zu wissen, in den Kantischen Kategorien und Anschauungsformen sich bewegte, so erhebt die strukturelle Deutung des Mythos dessen Logik selbst zum quasi-transzendentalen System.

Denn der Strukturalismus Lévi-Strauss' sieht im Mythos ein Zeichensystem analog der natürlichen Sprache, das es erlaubt, innerhalb seiner selbst die Phänomene der Wirklichkeit rational zu ordnen. Die Mytheme sind gleichsam logische Operatoren, durch deren Verknüpfung diese Ordnung hergestellt, nicht anders als die Gesetze moderner Physik, die vor jenen ontologisch nicht ausgezeichnet seien. Vielmehr läge ihnen eine andere Ontologie zugrunde, so daß sich eine relative epistemische Bewertung verbiete. Die Rede von Wahrheit und Fortschritt löst sich damit in nichts auf, so etwas wie Wirklichkeit verschwindet hinter dem Spiel der Interpretationen, die immer wieder nur Interpretationen interpretieren. Der Strukturalist kann bloß deren Codes übersetzen und über das Studium der Transformationsregeln ihrer Grammatik kommt er zur Annahme eines „Denkens vor dem Denken“, das Wissenschaft und Mythos als formal gleichwertige Möglichkeiten der Weltinterpretation in sich birgt.

Unter dem formalistischen Blick des Strukturalismus verschwindet aber auch die *numinose* Seite des Mythos, welche die Deutung Eliades hervorkehrt — und affirmiert. Denn für ihn ist in den Mythen eine uralte, heilige Erfahrung gespeichert, an welche die Wissenschaft nicht heranreicht und die auch uns Heutigen Halt und Trost zu gewähren vermag.

Peter Gorsen hat einmal in einem Essay über eine sich kritisch verstehende Ausstellung faschistischer Embleme den sehr schönen und auch in unserem Zusammenhang zentral wichtigen Satz geschrieben: „Die Grenze zwischen Aufarbeitung und Propaganda ist hauchdünn.“ An der Mythologie Eliades kann man sehen, wie leicht sie überschritten wird. Denn die Faszination durch die ursprungsmythische Geisteslage, welcher der große Gelehrte erliegt, verführt ihn zu einer romantisierenden Rückbindung an sie — bis hin zur kulturellen „Einordnung“ und Verharmlosung der Angst vor dem Weltende in unserer eigenen Zivilisation als einer Wiedergeburt- und Initiationssangst: „Niemals ist das Weltende absolut, es ist immer gefolgt von der Schöpfung einer neuen, verjüngten Welt“, heißt es in „Mythen, Träume und Mysterien“.

Das ist als Trost gemeint für „einen bestimmten Kreis moderner Menschen, nämlich für die, welche wirklich allen religiösen Gefühls bar sind“ (so in „Das Heilige und das Profane“). Zum Beispiel für mich, der ich nun „wirklich allen religiösen Gefühls bar“ bin, ist das allerdings nur ein schwacher, um nicht zu sagen: verlogener Trost angesichts der thermonuklearen Arsenalen.

So antipodisch die beiden hier beispielhaft genannten Mytheninterpretationen — die strukturelle von Lévi-Strauss und die numinose von Mircea Eliade — sich zueinander verhalten, so haben sie doch in einem Punkt die gleiche Konsequenz: sie haben den Überlegenheitsanspruch wissenschaftlicher Rationalität in Frage gestellt und damit das Bewußtsein der Moderne an seiner empfindlichsten Stelle angesägt.

In jüngster Zeit wurde das fortschrittsoptimistische Selbstverständnis sogenannter exakter Wissenschaft aber auch von innen her erodiert, und zwar durch die historiographische Wende der analytischen Wissenschaftstheorie selber, welche diese, die einmal dessen stärkste Stütze war, spätestens mit T. S. Kuhns „Structure of Scientific Revolutions“ genommen hat. Seit dessen Begriff des „Paradigmas“ bzw. des „Paradigmenwechsels“ in aller Munde ist, ist es mit der Idee eines kumulativen Fortschritts des Geistes durch die Wissenschaft, welche diesen einer objektiven Wahrheit zumindest asymptotisch näherbringen soll, nicht mehr allzuweit her. Auch diese szientifische Schrumpfform des Hegelianismus, den der Positivismus unbewußt mit sich schlepte, hat heute ausgespielt.

Denn das Paradigma sogenannter „normal science“ hat keine streng rationale Struktur, sondern ist ein Konglomerat aus Theoriepartikeln, Gesetzhypothesen, Methoden, kanonischen Beispielen und Werthaltungen, die von den Mitgliedern einer scientific community geteilt und die durch deren Praxis zusammengehalten werden. Der Wechsel von einem Paradigma zu einem anderen folgt daher nicht einer rationalen Entscheidung, sondern gehorcht außer-rationalen, externen Motiven. Paradigmen sind nach Kuhn in ihren fundamen-

Das neue Interesse am Immergleichen talen Strukturen aufeinander nicht reduzierbar, sie sind inkompatibel und inkommensurabel — weshalb es auch sinnlos sei, beim Übergang vom einen zum anderen von „Fortschritt“ zu reden. Das gilt selbst für hochformalisierte Disziplinen — man spricht dort von der semantischen Instabilität theoretischer Terme bei Paradigmenwechsel. Die formale Ähnlichkeit des Kuhn'schen Paradigmas, gewonnen an der Geschichte der Naturwissenschaft, mit Michel Foucaults Begriff der „Episteme“, das die „Archäologie der Humanwissenschaften“ strukturiert, liegt auf der Hand: sie spielen beide für die Erkenntnis die Rolle einer „empirisch-transzendentalen Doppel“, wie Foucault in „Die Ordnung der Dinge“ sagt: Ihr Wechsel ist von Transformationen beherrscht, nicht von einer Logik des Fortschritts — nicht viel anders als die Strukturen der Mythen bei Lévi-Strauss. Jahre später wird Lyotard im „Postmodernen Wissen“ die Konsequenz daraus ziehen, indem er (im Rahmen einer kleinen Erzählung *nota bene*) jede Theorie zur „Erzählung“ erklärt und damit ihren Wahrheitsanspruch preisgibt. Vor allem meint er damit natürlich die „Große Erzählung“ von der Emanzipation, also die Aufklärung selber und die Hegel-Marx'sche Tradition.

Auf dieser Schädelstätte vermoderter Hoffnungen, welche die Aufklärung und die mit ihr verbündete Wissenschaft einmal genährt, und die sie in ihrem Fortgang selbst abgetötet haben, breitet heute als Unkraut die Neomythologie sich aus. Denn nicht alle haben den Witz von Paul Feyerabend, der darauf wie der Liebe Augustin sein „Anything goes“ intoniert; sie wollen an etwas glauben, auch wenn es nichts mehr zu glauben gibt, und gerade der Zusammenbruch aller Systeme bietet ihnen das Motiv und die Chance dazu.

Wenn nämlich der Logos selbst, wie schon das Wort sagt, auch nur eine Erzählung ist, warum dann nicht gleich zu solchen greifen, die in der Wüste der Relativismen einen sogenannten „Sinn“ und einen „Halt“ versprechen oder die zumindest unterhalten? Das charmanteste Plädoyer für so einen ironischen

Zugang hat der Skeptiker Odo Marquard formuliert, als er vor ein paar Jahren das „Lob des Polytheismus“ sang. Er selbst ist freilich spröde gegen jenen erschlichenen Sinn, und gerade deshalb ist sein Spiel frivol, wie er natürlich selber am besten weiß. „Nar-rare necesse est“ — damit hat er schon recht; aber es muß ja nicht gleich ein Mythos sein, man kann sich auch anders unterhalten. Für Marquard ist der Mythos fungibel geworden, und gerade weil er selber kein Wort von ihm glaubt, empfiehlt er ihn als Sinntherapie für die anderen. Er ist der aufgeklärteste Gegenaufklärer, an dem sich die Aufklärung blamiert.

Blamiert sie sich wirklich? Zweifellos, Marquards Vorschlag für die Polymythie ist sympathisch, weil er ihn formuliert als Plädoyer für die „Gewaltenteilung im Absoluten“, als Polemik gegen jede Form von Monomythie. Aber ist das die einzige Alternative, sind die Menschen tatsächlich „mythenpflichtig“, wie er schreibt, so daß nur die Wahl bliebe zwischen einem Mythos oder vielen? Gewiß ist unsere Situation mythogen geworden, seitdem die Ratio an sich selber zweifelt, die Wissenschaft in ihrem Erkenntnisanspruch sich selbst relativiert, sie zu den eigentlichen Lebensproblemen nichts mehr zu sagen hat, sich aber gleichzeitig in Technologie und Kapital inkarniert, deren Fortschritte heute von vielen eher als Bedrohung erlebt wird denn als Bereicherung. Aber heißt das, daß Aufklärung totalitär geworden ist, wie Marquard in erstaunlicher Konvergenz mit Adorno schreibt? War nicht die *politische* Gewaltenteilung, die er als säkularisierte Polymythie begreift, in Wahrheit das Ergebnis der Aufklärung, die er als Monomythos denunziert? Marquard selbst ist ein Skeptiker und die Skepsis ist das Salz der Aufklärung, nicht irgendwelcher Poly- oder Monomythien. Denn auch der Polymythos ist ein dichtes Gefüge, und nicht liberal, wie Marquard meint. Wenn er aber die Historien und Romane die „aufgeklärten Polymythen der Moderne“ nennt, so hebt er damit den Begriff des Mythos selber auf und depotenziert das Verpflichtende an ihm. Denn jene sind Fiktionen oder Erfahrungsberichte, als solche ohne bindende Kraft. Dieser aber ist die Bindung selber, an einen

tradierten Sinn und an einen Ursprungsakt. „Erzählungen“ sind sie beide, aber jene laden ein zur Reflexion, welche von diesem stillgelegt wird. Jeder Rekurs auf Mythologie, sofern er nicht kritisch, sondern handlungsleitend ist, ist heute verlogene Sinnstifterei. Jede Beschwörung des Mythos „in illo tempore“ heißt hier und heute den kritischen Gedanken suspendieren, der, wenn überhaupt wo, in der Aufklärung beheimatet ist und nirgendwo sonst. Deshalb ist seine Revitalisierung heute auch nur mystisch möglich.

Freilich sind Mythizismus und Mystizismus nicht das gleiche — an Ort und Stelle und in seiner Zeit ist der Mythos als authentischer ein hochrationales System — er ist sogar panlogistisch, wie Lévi-Strauss einmal schrieb: Gerade dadurch, daß er auf alles eine Antwort weiß und keine offenen Fragen kennt, unterscheidet er sich von so etwas wie Wissenschaft, die sich prinzipiell dem Zweifel offenhält. Nur die sogenannte „wissenschaftliche Weltanschauung“ schlägt selbst in Mythos um, weil sie Hypothesen und Vermutungen zu einem universalen Bild, zu einem „Weltbild“ zusammenschließt. Deshalb waren Positivismus und Mystizismus immer schon Geschwister, nicht erst in den 20er Jahren und heute wieder, sondern schon bei Comte.

Der Positivismus selbst hat die Aufklärung beschnitten, und so sind die Neomythen, die ihn ergänzen, auch nur mystisch lebbar, weil sie, wie jener, einen Verzicht fordern auf den geschichtlich erreichten Stand der Rationalität.

Kein Mensch glaubt heute ernsthaft, daß jetzt der Winter kommt, weil Persephone in den Hades steigt. Deshalb ist jede Remythisierung auch zutiefst verlogen. Auch der Anhänger des New Age lebt in einer kopernikanischen Welt, und er weiß es.

Doch das Entscheidende an der Aufklärung ist nicht, daß sie den Glauben durch Wissen ersetzt, sondern daß sie beide der Reflexion unterwirft; ist nicht, daß sie alte Antworten durch neue ersetzt und sie empiristisch oder

Das neue Interesse am Immergleichen rationalistisch begründet, statt sich auf Überlieferung zu stützen, und sie geht auch nicht in Wissenschaft auf, mit der sie lange Zeit verbündet war und die sie heute selbst kritisiert.

Das Entscheidende ist, daß sie Fragen offen hält und sich der Grenzen der Erkenntnis bewußt bleibt, ohne sie als Grenzen zu fixieren. Sie ist gerade *nicht* panlogistisch wie der Mythos es war, sondern führt ins Innerste des Denkens den Zweifel ein. Sie ist „Einübung in ungesicherte Diesseitigkeit“ (K. Podak). Sie führt die *induktive* Gesinnung ein, und gerade nicht die deduktive. Die Welt als gigantisches analytisches Urteil, das einmal der Traum der Wissenschaft war und den heute vielleicht ein paar Kosmologen noch träumen: das ist gerade nicht das Telos der Aufklärung, sondern das ist das mythische Erbe im Szientismus.

Daher ist das Verhältnis von Mythos und Logos nicht symmetrisch, denn nur dieser kann jenen und sich selbst kritisieren, während jener die Reflexion unterbricht. Wer heute Mythos sagt, mein Verzicht auf die Autonomie des Subjekts.

Als an der Wende zum 19. Jahrhundert Hegel, Hölderlin und Schelling im später sogenannten „Ältesten Systemfragment des deutschen Idealismus“ das Programm einer „Mythologie der Vernunft“ entwarfen, da meinten sie noch etwas ganz anderes: sie meinten die gesteigerte *Selbstreflexion* des Subjekts, seine Befreiung aus mythischen Gewalten. Sie haben sich davon die Herstellung einer universalen Harmonie versprochen. Heute ist dieser Glaube, der kein Mythos war, sondern eine Hoffnung, zerbrochen. Die Aufklärung hat, und das ist wahr, eine Wüste hinterlassen. Schon 90 Jahre nach dem Manifest der jungen Revolutionäre läßt Nietzsche in „Die fröhliche Wissenschaft“ den „tollen Menschen“ fragen:

Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter gewor-

den? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittag angezündet werden?

Und der „Wahrsager“ im „Zarathustra“ spricht:

... Ich sah eine große Traurigkeit über die Menschen kommen. Die Besten wurden ihrer Werke müde. Eine Lehre erging, ein Glaube tief neben ihr: ‚alles ist leer, alles ist gleich, alles war!‘ Und von allen Hügeln klang es wieder: ‚alles ist leer, alles ist gleich, alles war!‘

Nietzsche wollte den Nihilismus, den er als Resultat der Aufklärung wie kein anderer diagnostizierte, durch eine Umwertung aller Werte besiegen. Andere suchten im Mythos ihr Heil und wollten an seinen Opferfeuern sich wärmen, indem sie zuerst die Bücher der Aufklärung und dann Menschen verbrannten. Beide wollten den Nihilismus überwinden. Heute aber wissen wir, daß die Überwindungen allemal schlimmer sind als das Überwundene, und wir fragen uns, ob nicht ein Zustand, in dem man sich an nichts mehr halten kann, der einzig menschenwürdige ist.

Um ihn auszuhalten, werden wir Geschichten brauchen, da hat Marquard schon recht. Aber wir brauchen sie nicht als Mythologien, sondern so, wie Scheherezâd sie erzählt: nicht als Sinnstifterei, sondern um uns selbst und die anderen etwas besser zu verstehen, um von den Menschen und den Dingen

Distanz zu gewinnen, um uns Lust zu bereiten, um den Tod aufzuhalten und um uns bis dahin die Zeit zu vertreiben. Denn „wir haben die Kunst“, sagt Nietzsche, „damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehen“.

Die erste europäische Übersetzung von „1001 Nacht“ erschien 1704, herausgegeben in sechs Bänden von dem französischen Orientalisten Jean-Antoine Galland. Am Höhepunkt der rationalistischen Aufklärung hat sie die uralte Sehnsucht Europas nach dem Orient wieder belebt. Der Orient der 1001 Nächte aber ist kein geographischer Ort, sondern ein Ort der Phantasie. In ihm hat die okzidentale Rationalität seit je ihr eigenes anderes geträumt. In der Ferne hat sie Freiheit, Reichtum und Lust phantasiert. Der Mythos bindet sie an den Ursprung, die Phantasie lockt sie von ihm weg. Wenn sie dieser Lockung folgt, ging sie oft in die Irre, aber nur so hat sie Neues entdeckt.

Als vor nunmehr fast genau 500 Jahren ein paar Phantasten aufbrachen, um auf dem Seeweg den fernen Orient, das Land ihrer Träume, zu erreichen, was fanden sie da?

Sie fanden Amerika.

Und damit hat die Neuzeit begonnen.

Vortrag am Symposium „Wien mod-

Das neue Interesse am Immerleichen
ern“, 4.11.1988

Rudolf Burger: Rudolf Burger wurde am 8. Dezember 1938 in Wien geboren. Er absolvierte ein Physik-Studium an der Technischen Universität Wien und arbeitete anschließend als Assistent am Institut für angewandte Physik (wo er 1965 promovierte) sowie am Ludwig-Boltzmann-Institut für Festkörperphysik und im Bereich der Forschungsplanung am Battelle-Institut in Frankfurt/Main.

Ende der 1960er Jahre war Burger außerdem im Planungsstab des deutschen Wissenschaftsministeriums in Bonn tätig. Von 1973 bis 1990 leitete er die Abteilung für sozial- und geisteswissenschaftliche Forschung im Wissenschaftsministerium in Wien. 1979 habilitierte sich Burger für Wissenschaftssoziologie. 1987 kam er als Professor an die Hochschule für angewandte Kunst in Wien, wo er 1991 Vorstand der Lehrkanzel für Philosophie wurde. Von 1995 bis 1999 war Rudolf Burger Rektor der Universität für Angewandte Kunst; 2007 wurde er emeritiert.

Lizenz dieses Beitrags

Copyright

© Copyright liegt beim Autor / bei der Autorin des Artikels