

fragen dagegen kann sie nicht beantworten. Sie darf sie deswegen jedoch nicht übersehen, sondern muß sie den dafür zuständigen Disziplinen, plural ansetzenden Religionswissenschaften und plural ansetzenden Philosophien, überlassen. Von ihnen gibt es noch viel zu wenige, auch hier wird in der Regel noch zu sehr partikularistisch gedacht, in unserem Kulturkreis vor allem nur abendländisch. Damit wird man aber der plural verfaßten Menschheit in Gegenwart und Zukunft nicht gerecht.

Der Raum des Politischen ist der Raum des Mythos Prolegomena zum Mythos als Kategorie des Politischen im 20. Jahrhundert

Von Edgar PIEL (Bergisch-Gladbach)

1. *„Die Gegenwärtigkeit des Mythos“*

Alles Denken, auch die Ratio, besitzt eine mythische Dimension. Jeder Versuch, dem Mythos zu entgehen, führt allenfalls in Bewußtlosigkeit und Verlogenheit. Diese These, die der im westlichen Exil lebende polnische Philosoph Leszek Kolakowski seinem Versuch über „Die Gegenwärtigkeit des Mythos“ zugrunde legt, muß nach mehr als 200 Jahren radikaler Entmythologisierung einigermaßen provozieren. Das Bewußtsein ist nach Kolakowski unweigerlich mythenbildend. Die Mythenbildung sei eine immer neue Reaktion auf eine nie zu erledigende Erfahrung des Menschen in dieser Welt. Welche Erfahrung weiß der Mensch nicht zu erledigen? Was ist es, über das wir offenbar nicht hinwegkommen können? Kolakowski sagt: die „Gleichgültigkeit der Welt“. Die Erfahrung der „Gleichgültigkeit der Welt“ ist die konstituierende Etappe auf dem Weg, den die mythenbildende Arbeit zurücklegt. „Unfähig, uns die spontane Unmittelbarkeit im Kontakt mit der Natur zurückzuerstatten, sind wir gezwungen, die Integration in entgegengesetzter Richtung zu suchen; nachdem wir der Wurzel des eigenen Bewußtseins in der Natur verlustig gingen, bemühen wir uns, für die Natur Wurzeln ausfindig zu machen, die es gestatten würden, diese dem Bewußtsein anzugleichen, d. h. die Natur mit einer mythischen Ordnung zu versehen. Die Reintegration, unerreichbar durch die Abkehr vom Menschsein, ist nur dank der Überzeugung möglich, daß ich im Sein lebe, welches sich als eines verstehen läßt, das mir in einer gewissen Hinsicht ähnlich ist.“¹ Die bloße Gegenwärtigkeit eines von allem Ursprung losgelösten Bewußtseins, eines Bewußtseins, das seinen eigenen Grund nicht fassen kann, schafft demnach eine untilgbar mythogene Situation, „wobei sowohl die bindungsstiftende Rolle des Mythos im sozialen Leben wie seine Integrationsfunktion im Organisationsprozeß des Einzelbewußtseins unersetzbar scheinen“.²

Als Ernst Cassirer in der amerikanischen Emigration vor dem Rassismus der Faschisten versuchte, auf die hautnahe politische Erfahrung mit einem philosophischen Versuch zum „Mythos des Staates“ zu reagieren, war das Ergebnis enttäuschend. Weil ihm mythisches und rationales Denken vermittlungsflos gegeneinander standen, bekam der Philosoph das ‚dämonische Geschehen‘, um das es ihm erklärtermaßen zu tun war, gar nicht

¹ Leszek Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos* (1972) 148.

² Ebd.

recht in den Blick. Für Kolakowski ist der Abgrund zwischen Mythos und Philosophie nicht grundsätzlich unüberwindbar, vielmehr sucht Kolakowski klar zu machen, daß auch noch auf dem Grund der Ratio und aller Wissenschaft jenes mythische Bewußtsein wirkt, das darauf aus ist, die Welt als das an sich Daseiende in einen Raum des Menschlichen umzugestalten, dem an sich Kontingenten und Unkontinuierlichen jene Kontinuität zu verleihen, die der Intelligibilität menschlicher Identität entspricht und die – mit oder ohne Bewußtsein – nur durch diese Kontinuität bezogen werden kann. Gerade die ursprüngliche Erfahrung der Gleichgültigkeit der Welt ist es, die schließlich der „Ganzheit der menschlichen Anstrengung dagegen einen gemeinsamen Sinn (verleiht), der nur folgender sein kann: die Gleichgültigkeit permanent zu überwinden“.³

In dieser Situation ergibt sich für Kolakowski die Alternative: „*entweder* es gelingt uns, die Fremdheit der Dinge durch ihre mythische Organisation zu überwinden, *oder* wir werden diese Erfahrung vor uns verheimlichen in einem komplizierten System von Einrichtungen, die das Leben in der Faktizität des Alltäglichen zerreibt“.⁴ Daß es auf dem Höhepunkt wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Rationalität aber zur unübersehbaren Renaissance mythologischer Erklärungen der Wirklichkeit gekommen ist, spricht m. E. allerdings eher dafür, daß sich die Alternative, die Kolakowski für unausweichlich hält, so heute in Wirklichkeit nicht stellt. Dann nämlich gerade – das mag den folgenden Überlegungen als These vorangestellt sein –, wenn in einer technologisch installierten Welt das „komplizierte System von Einrichtungen“ nicht nur Opfer und Entfremdung *nicht* überflüssig gemacht, sondern geradezu universalisiert hat, wird die ganze Kraft der mythologischen Produktion notwendig. Nur in der phantastischen Produktion humaner Imagination, als die man den Mythos begreifen kann,⁵ vermag die unerklärliche Konsequenz des technologischen Fortschritts nachträglich mit plastisch anschaulichen Erklärungen sinnvoll gemacht zu werden. Der Mythos hat in diesem Jahrhundert ganz unübersehbar wieder seine Rolle bekommen. Er soll die bürokratisch und positivistisch ritualisierte Verdrängung, ohne die eine technokratische Zivilisation nicht auskommt, er soll die fortwährend stattfindende Hinopferung humaner Substanz, so unerklärlich sie ist, nachträglich mit Sinn erfüllen.

Die technologisch organisierte Welt der Dinge und der Verdinglichung und die mythische Organisation der Wirklichkeit stehen keineswegs in einem bloß alternativen Verhältnis zueinander, sondern sie sind dort, wo die technologisch gebändigte Welt gerade in ihrem Gehorsam ihre ‚mörderische‘ Gleichgültigkeit gegenüber dem Menschen demonstriert, aufeinander verwiesen. Für eine Rationalität, die allein durch die Entmächtigung der Einzelmomente, d. h. durch ihre verdinglichende Objektivierung und durch die Auflösung jeglichen Zusammenhangs zu ihrem Erfolg kommt, scheint der Mythos die letzte Ratio zu sein, um die Angst der Vereinzelten erträglich zu machen, ja sie womöglich aus ihrer Resignation und Enge in neue rauschhafte Einheit aufzuheben.

Die im folgenden berührten Gestalten und Positionen werden zwar versuchsweise in ihrem philosophiehistorischen Nacheinander und Miteinander vorgeführt. Gleichzeitig aber geht es um die diskursive Entfaltung eines Problems, des Problems, den Mythos als Kategorie des Politischen in diesem Jahrhundert begreifbar zu machen.

³ Ebd. 94 f.

⁴ Ebd. 104.

⁵ Hans Blumenberg hat den Mythos so zu begreifen gesucht. Vgl. dazu den Versuch des Verf., die Komplikation von Blumenbergs Mythosbegriff aufzuzeigen, in: E. Piel, *Der Schrecken der ‚wahren‘ Wirklichkeit* (1978) 212 ff.

2. *Der Mythos als sittliche Kraft*

Wenn der englische Kulturkritiker Wyndham Lewis in den zwanziger Jahren feststellte, daß der Schlüssel zu allem politischen Denken der Gegenwart der französische Ideologe eines syndikalistischen Sozialismus, Georges Sorel, sei, zielte dieser Hinweis auf dessen intensive Beschäftigung mit der mythisch-bildhaften Verkörperung jener Ängste und Hoffnungen in der modernen Massengesellschaft. Neben Nietzsche, Feuerbach und Marx gehört gewiß Sorel zu den politischen Denkern, die das 20. Jahrhundert nachhaltig beeinflusst haben; oder anders gesagt: es ist Sorels Denken, in dem sich der Einfluß dieser drei Denker des 19. Jahrhunderts für dieses Jahrhundert gleich zu Anfang zu einer Intensität mit weitläufigen Folgen kondensiert hat. Dem Hauptwerk Sorels, den „Réflexions sur la Violence“ (1908), brachten in gleicher Weise sowohl sozialistische und bolschewistische wie auch die faschistischen Politpraktiker der jüngsten Vergangenheit ihre Aufmerksamkeit entgegen. Dieses sich von so vielen Seiten konzentrierende Interesse hat damit zu tun, daß in diesem Werk der Begriff des Mythos als das zentrale Moment aller sozialen Bewegung entwickelt wird.

Der Raum des Mythos ist für Sorel der Raum, in dem mit großen Lettern zu lesen steht, was die Menschen und damit die Zeit bewegt. Was sonst nur im Innern verborgen ist: die Tugenden, Fähigkeiten und Motivierungen, mit denen der Mensch auf seine Zeit und deren Umstände reagiert, die Hoffnungen, Illusionen und noch das kaum zu entziffernde Gekritzel der Angst, erscheint dort ins Große projiziert, verwandelt in eindringliche Bilder. Aber der Mythos ist für Sorel nicht nur ein bildhafter Ausbruch der Seele in die Wirklichkeit, sondern zugleich eine Wirklichkeit, die alle stumpfe, in der angstvollen Verengung undurchdringlich gewordene Abkapselung der vielen in der Massengesellschaft Vereinzelt durchstößt, sie in ihrem Innersten ergreift und mit sich als dem Einen anfüllt. Was in dieser Beziehung des Menschen zum Mythos erkennbar wird, ist genau das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, das nach Feuerbach als das eigentlich religiöse verstanden werden muß und das für ihn nur so lange zu kritisieren ist, wie die Menschen sich selbst nicht in ihren Projektionen wiederzuerkennen getrauen.

Im Mythos wird die in allen Ecken und Enden starr, kalt und undurchschaubar fremd entgegenstehende Wirklichkeit offenbar transparent. In seinem Licht zeigt sich die Welt dem Menschen als das, was sie unter aller Oberfläche für Sorel in Wahrheit ist: das eine allumfassende Absolute, die absolute Lebendigkeit, in der auch alles Menschliche ganz eigentlich aufgeht. Erst im Blick auf dieses magisch attraktive Bild werden sittliche Kraft und physiologische Tatkraft mobilisiert und in eine einheitliche Richtung orientiert, so daß man endlich gemeinsam daran gehen kann, alles Tote zu beseitigen, die ‚wahre‘ Wirklichkeit freizulegen, in deren Ordnung der Mensch glaubt, sich bergen zu können, Geborgenheit zu finden. Im Mythos zeigt sich dem Menschen auf dem Höhepunkt der Entfremdung die unbezweifelbare Möglichkeit, mit Gewalt zu sich selbst durchzubrechen. Von nichts anderem ist dieses Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein gänzlich erfüllt.

In einer Gesellschaft, deren jüngste Vergangenheit von einer bis zur Hysterie gehenden Selbstaufgabe der Individuen in den Massen vor einem charismatischen Führer geprägt ist und deren Gegenwart in Atem gehalten wird von dem bis zur Selbstzerstörung vorangetriebenen Versuch, mit aller Gewalt eine ganz andere Wirklichkeit herzustellen, müssen die Religiosität und Sittlichkeit, die auf dem Grund von Sorels Mythosbegriff liegen, mit dem von der Wirklichkeit unter Blut diktierten Ernst diskutiert werden. Was Sorel unter Sittlichkeit versteht, ist aber nur im Blick auf die anthropologischen Bestimmungen zu verstehen, die am Anfang dieses Jahrhunderts als ein Ergebnis von Nietzsches aphoristischer Lebensphilosophie lautstark im Vitalismus Bergsonscher

Provenienz zum Allgemeingut gemacht worden sind. Auf diesen Aspekt der Philosophie Bergsons hat sich Sorel immer wieder ausdrücklich berufen.

Leben allgemein und in es eingeschlossen: menschliches Leben, das ist Kampf und ständiger Widerstreit all der gegensätzlichen Kräfte im geographischen und historischen Raum. Der jeweilige Sieg der einen Kraft wirkt nur als Aufreizung zu neuem Kampf, und die Macht wirkt nur als Stachel zur Übermächtigung. Alle menschlichen Anstrengungen, auch die der Intelligenz und berechnenden Ratio können immer nur als Mittel betrachtet werden in diesem Kampf. Wissenschaft und Technologie haben zwar mit der Wirklichkeit zu tun; allerdings gar nicht im Sinne einer objektiven Erkenntnis. Sie sind Parteien im Kampf. Und der Kampf findet statt nicht um der schönen Ideen willen, an die die Kämpfenden glauben mögen und wohl auch – wenn sie nicht schwach werden wollen – glauben müssen; der Kampf findet nicht um der Selbsterhaltung irgendeiner Partei willen statt, sondern unwillen der Fortführung des Kampfes, der das Leben selber ist. Und nicht der Kampf ist hier die wahre Gefahr, sondern der endgültige Sieg einer der Parteien wäre es. Mit diesem Sieg wäre das Leben dann gleichzeitig am Ende.

Seit die Ratio in einer ganz und gar durchrationalisierten Zivilisation übermächtige und ausschließliche Gestalt annimmt, besteht diese Gefahr unübersehbar; die Gefahr nämlich, daß das wissenschaftliche Instrumentarium berechnender Gleichmacherei mit zunehmender Effektivität die Widersprüche aus dem Weg räumt und damit das Leben abtötet. Schritt für Schritt wird durch die Methoden vergleichender Wissenschaft ja die unendliche Variabilität, diese wahre Wirklichkeit, die von keiner Wissenschaft auszuhalten ist, lahmgelegt. Das Ich, das sich im starren Gefüge der Zivilisation zu bewegen hat, ist längst von kaum überwindbaren Konventionen eingefangen worden und fixiert. Es bleibt ihm nichts als in der vorstrukturierten sozialen Realität als ein Moment unter unzähligen gleichgeschalteten anderen zu funktionieren, das heißt aber, sich wie alles, was dieser zivilisatorischen Rationalität unterworfen ist, unter alle Umstände zu schicken, sich unter allen Umständen voraussehbar und berechenbar zu verhalten. Alles Tun in dieser rational geordneten Realität ist im eigentlichen Sinne ein Getan-werden. Das sozial nivellierte Ich ist für Bergson wie für Sorel buchstäblich ein Ding und unfreies Objekt, während das wahre Ich unter dieser äußeren Schicht verborgen bleibt, ja zu ersticken droht. In einer Wirklichkeit, die ganz berechenbar gemacht wird, ist der absolute Freiheitsanspruch dieses Ich, das als eine elementare Kraft vorgestellt werden muß, ist die erhabene Unberechenbarkeit und Unabsehbarkeit des Lebens ganz offensichtlich fehl am Platz.

Demgegenüber soll der Mythos Rettung bringen. Gegen diese Zivilisation, die sich selbst matt setzt, gibt es – wenn man Sorel folgt – nur eine einzige intensive Möglichkeit, die Sorel in einem alles umfassenden mythischen Bild anschaubar zu machen versucht hat: der Generalstreik. Wenn Sorel vom Generalstreik spricht, meint er einen Mythos, und dieser Mythos ist wie jede mythische Anschauung der Wirklichkeit in einem Wahrheit und Aufforderung zu jener sittlichen Tat, die wahre Wirklichkeit freizusetzen. Wenn alles Tun nur zu einem Getan-werden verkommen ist, dann kann die einzige Tat, die Freiheit wäre, weil sie die Freiheit zur Wirklichkeit bringt, nur darin bestehen, das soziale Leben selbst lahmzulegen.

Der Mythos vom Generalstreik ist die Vision eines in Wirklichkeit gar nicht zu realisierenden und kaum recht auszudenkenden Augenblicks einer totalen gesellschaftlichen Katastrophe. Aber es wäre diese Katastrophe nichts anderes als der eine Moment vollkommener Ruhe, in dem die absolute Freiheit erreicht ist. Der Generalstreik ist der ganz wirklichkeitslose Punkt, der dem Augenblick vorm Einsatz der Geschichte entspricht: ein ‚Zustand‘ – wenn man es denn so nennen muß –, in dem alle historisch

realisierte Wirklichkeit außer Kraft gesetzt und alles Tun noch von der Verwirklichung zurückgehalten ist. *Weil nichts mehr wirklich ist, ist endlich alles möglich.*

Aber die Verwirklichung eines Mythos – das wußte Sorel, während er unermüdet auf das Bild vom Streik, von der Aktivitätenthaltung verwies – ist nicht schon dasjenige, von dem seine jeweilige Bildhaftigkeit einen Eindruck gibt. Es unterscheidet den Mythos von aller Utopie, daß er überhaupt nicht dazu da ist, so wie er vor Augen erscheint, realisiert zu werden. Der Mythos ist nichts anderes, sagt Sorel, als ein Instrument; ein Instrument zur Umgestaltung der Welt. Er soll Kräfte freisetzen. So weiß denn Sorel auch, daß die dem Mythos von der *absoluten Ruhe* entsprechende Realität in Wirklichkeit nur hergestellt werden kann in einem Tun, das von allen Privatinteressen, von Neid, Haß und Rachsucht losgelöster Kampf ist. Die Realität muß in einen *absoluten Kampf* aufgelöst werden, in dem jede Bewegung von einer Gegenbewegung aufgehoben wird.

Es hat immer irritiert, daß die Lehren Sorels auf der politischen Rechten wie auch auf der Linken und am Ende von allen Gruppierungen aufgegriffen worden sind, die öffentlichen Einfluß nehmen wollten. Es ist aber nicht mehr als folgerichtig, daß es Sorel über bestimmte subjektive Vorlieben hinweg gar nicht um diese oder jene Ideologie ging, sondern um das Spiel der Ideologien selbst. Der Mythos sollte zum Instrument werden, um aus der diffusen Masse von Menschen, die im Verlauf einer alle Individualität abschneidenden Industrialisierung ihre Identität – ob durch Herkunft, Religion oder soziale Hierarchie verbürgt – verloren hatten und die zu desorientierter Lethargie verurteilt erschienen, wirkungsvoll und auf schnellstem Wege ganz neue geschichtsmächtige Subjekte zu formieren.

Dazu mußte die Lehre vom Mythos auf die allgemeinste Weise formuliert werden. Und Sorel hat das mit Konsequenz auch versucht: „In den Mythen verkörpern sich die stärksten Tendenzen eines Volkes, einer Partei oder einer Klasse, Tendenzen, die sich dem Geiste in allen Umständen des Lebens mit der Inständigkeit von Instinkten darbieten und die den Hoffnungen auf die bevorstehenden Taten den Charakter einer vollen Wirklichkeit geben.“⁶ Die gegenwärtigen Mythen, sagt Sorel, sind dazu da, „die Menschen dazu (zu) führen, sich auf einen Kampf vorzubereiten, um das Bestehende zu zerstören“.⁷

Damit war der Mythos als Formierungsprinzip der historischen Tendenzen am Anfang dieses Jahrhunderts genau auf die Kräfte angesetzt, die im weiteren Verlauf des Jahrhunderts durch die ungehemmte Entfaltung einer modernen Mythologie auf rücksichtslose Weise in Erscheinung getreten sind. Der Kampf der uniformierten Ideologien sollte Rettung von einer erschlaffenden Dekadenz bringen, und dieser Kampf hat sich nach Sorels Tod schon bald als die grausame Wirklichkeit des 20. Jahrhunderts zu erkennen gegeben. Der Mythos hat seine Wirkkraft als soziales Gestaltungsinstrument und als Mittel einer Zivilisation bewiesen, die sich immer mühsamer durch Halluzinationen vor dem endgültigen Ohnmachtsanfall zu bewahren sucht.

3. Der Mythos von der Natur als Ablendvorrichtung gegen die Wirklichkeit

Sorels und Bergsons, letztlich Nietzsches und schon Feuerbachs Plädoyer für die Vitalität hat im Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg in der überdimensionierten Polemik Klages gegen den Geist und für das „Leben einen ersten Höhepunkt“ gefunden: „Das

⁶ Georges Sorel, zit. nach Hans Barth, *Masse und Mythos* (1959) 87.

⁷ G. Sorel, *Über die Gewalt*, mit einem Nachwort von Georg Lichtheim (1969) 41.

Gesetz des Geistes trennt ab vom Rhythmus des kosmischen Lebens“⁸ und tötet es ab. Der philosophische und pseudophilosophische Aufwand Klages' dient allein der Variation dieses einen Themas, aus dem sich ganz von selbst die Alternative ergibt: *hier* einer abstrakten, alle Unmittelbarkeit aufhebenden Erkenntnis, die Klages eine „Verruchtheit“ und einen „Frevel“ nennt, und *dort* der tief aus der Seele kommenden und tief in die Seele eindringenden Anschauung des Lebens, wie es in Mannigfaltigkeit aufscheint. „Die Seele ist der Sinn des Leibes, das Bild des Leibes die Erscheinung der Seele. Was immer erscheint, das hat einen Sinn, und jeder Sinn offenbart sich, indem er erscheint. Der Sinn wird erlebt innerlich, die Erscheinung äußerlich. Jener muß Bild werden, wenn er sich mitteilen soll, und das Bild muß wieder innerlich werden, damit es wirke. Das sind, ohne Gleichnis gesprochen, die Pole der Wirklichkeit.“⁹

Die Mythenlehre wird für Klages zur Erkenntnistheorie und Kommunikationstheorie in einem: Lehre von der Teilhabe am gemeinsamen Sinn, der immer schon im Innersten vorausgesetzt sein muß, um seine Entäußerung ins Bild, um den gemeinsamen Mythos unabhängig von allem Bewußtsein nachvollziehbar zu machen. Denn eben dies macht den Unterschied des Bildes gegenüber dem abstrakten Gedanken aus: „Das Bild hat bewußtseinsunabhängige Wirklichkeit, denn es bleibt gänzlich unberührt davon, ob ich mich hernach seiner erinnere oder nicht“.¹⁰

Mit Klages tritt in Deutschland, wie Lukács gesagt hat, die Lebensphilosophie zum erstenmal mythenschaffend auf.¹¹ Allerdings ist der Boden lange schon bereitet worden durch eine Flut von Veröffentlichungen, deren ausgesprochenes Ziel darin bestand, den rational kontrollierten Blick auf die Wirklichkeit durch die spontane Evidenz einer „Weltanschauung“ zu ersetzen. Houston Stewart Chamberlain, dessen 1899 zuerst erschienene „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts“ in den zwanziger Jahren zum Volksbuch avancierten, hatte schon früh versucht, Philosophie als das allgemeine und abstrakte Menschenwissen, das der blutvollen Konkretheit des Menschen nicht gerecht zu werden vermag, durch den ganz im Innersten des Individuums gründenden Blick auf die Welt zu ersetzen. Die Ersetzung der Philosophie durch ‚Weltanschauung‘ zielte offenbar in einer historischen Situation, in der der einzelne immer austauschbarer zu werden droht, auf eine Prononcierung der unaustauschbaren Persönlichkeit. Was den Menschen aus seiner stupiden Organisiertheit herausreißt, was den Europäer – in der Sprache Chamberlains – vorm „Chinesentum“ bewahren kann, ist nicht irgendein das Dasein in seine Bestandteile zerlegender und wiedererkäuender Rationalismus, sondern allein seine Fähigkeit, schöpferisch zu sein, schöpferisch diese Welt anzuschauen. Erst unterm ‚dichtenden‘ Blick erscheint die ‚Idee‘, und erst die ‚Idee‘ gibt der an sich chaotischen Welt Hand und Fuß.

Auf die Frage, was im Rahmen der Weltanschauung noch Wahrheit heißen mag, wird mit der Auflösung der Wahrheit in die „Wahrhaftigkeit der durch die besondere Natur des Individuums bedingten Anschauung“ geantwortet.¹²

Indem aber zugleich mit der Verabsolutierung der konkreten Individualität jeder ‚Idee‘, nach deren Maßstäben das endgültige ‚Reich der Wahrheit‘ gebaut werden soll, der Anspruch auf objektive Gültigkeit abhandengekommen ist, geht dem Aufbau wie selbstverständlich ein allgemeiner Kampf voraus. Wenn Wahrheit in unendlich viele

⁸ Ludwig Klages, Vom kosmogonischen Eros (21926) 65.

⁹ Ebd. 63.

¹⁰ Ebd. 79.

¹¹ Georg Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Bd. II (1974) 199.

¹² Houston Stewart Chamberlain, Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, ungekürzte Volksausgabe (21936) 1024.

individuelle Aspekte aufgelöst ist und Objektivität kein Maß hat, sind die wenigen Aspekte, die im Bau des vorausgeschauten ‚Werks‘ allein Wirklichkeit werden können, nur als Ergebnis gewaltsamer Durchsetzung zu finden. Wenn es eben noch zur Rechtfertigung von Weltanschauung darum ging, das Individuum in seiner Einmaligkeit zu retten, so zeigt sich spätestens in diesem Kampf, daß sich alles Individuelle ins Allgemeinste aufgeben muß. In einer Welt, die von tausend heterogenen Kräften bewegt wird, ist letztlich nicht dasjenige Individuum entscheidend, das nur auf sich selbst besteht und, selber haltlos, nur für sich kämpft, sondern das in einen größeren Verband kollektivierte, dasjenige, das sich unterm Begriff der Rasse mit seiner ‚wahren Natur‘ vereinigt und so aus ihr über alle Individualität hinausreichende Kraft schöpfen kann. Entscheidend im Kampf um die Wirklichkeit ist schließlich – daran läßt Chamberlain keinen Zweifel – der ‚Rasseninstinkt‘.¹³

Wenn auch der Mensch die Kraft in dem Kampf um die Wahrheit in Wirklichkeit kaum aus irgendeiner rassenspezifischen Natur zu beziehen vermag, so hat doch der Versuch, aus Versatzstücken wie Rasse, Blut und Boden so etwas wie einen umfassenden, Massen bergenden Mythos zusammenzuschweißen, kaum vorausahnbaren Erfolg gezeigt. Und dieser Mythos von der Natur hat sich ohne weiteres bei dem gefährlichen Unternehmen, die Individuen zur Entscheidung des letzten Gefechts mit der Natur als ihrer ganzen rücksichtslosen Brutalität in Berührung zu bringen, als höchst wirksame Ablendvorrichtung nutzen lassen. Das Risiko, die eigene schreckliche Bestialität irgend in den Blick zu bekommen, hat sich damit ganz offensichtlich relativ klein halten lassen.

4. Die archetypische Alternative. Oder der Mythos von der ‚Großen Weigerung‘

Es ist hier kaum der Raum, die umfangreiche mythologische Produktion, wie sie in diesem Jahrhundert von faschistischer Seite in politischen Dienst genommen worden ist, lang und breit historisch aufzublättern. Unserem Blick auf den Mythos als eine Kategorie des Politischen im zwanzigsten Jahrhundert geht es vor allem darum, Kriterien zur Aufschlüsselung auch gegenwärtigen Geschehens erkennbar zu machen. Nicht einmal die Auswüchse einer synthetischen Mythenproduktion, wie sie in Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhundert“ hemmungslos vorgeführt wurden, haben in diesem Jahrhundert den Mythos als eine alle Argumentation und Vernunft ersetzende und alle Argumente umschließende und aufhebende Kategorie desavouieren können; allenfalls haben diese Auswüchse gezeigt, daß in einer Gesellschaft, in der alle einzelnen die Orientierung verloren haben, nichts zu abstrus ist, um nicht öffentlichem, politischem Handeln den Mantel und Glanz einer höheren Legitimität zu geben, für die alle Nachfragen mit dem Hinweis auf archetypische Grundsituationen und Gegebenheiten kurzerhand erledigt sind.

Selbst noch ein Philosoph, der mit der zuletzt berührten Afterphilosophie nicht in einem Atem genannt werden darf, Theodor W. Adorno, kommt aus dem im mythischen Zirkel befangenen Denken sowenig heraus wie aus der mythologischen Redeweise, mit der er auf das ‚Ganz Andere‘ verweist, auf die Transzendenz zu aller katastrophal gebannten bisherigen Geschichte. Adornos früherer Mitstreiter aus dem Institut für Sozialforschung, Herbert Marcuse, hat sich denn auch ganz offen der mythischen Bilder und Erzählungen bedient, um die bestehende Realität plastisch anschaulich zu machen; aber auch um seiner Vision einer Alternative zum Bestehenden Kontur zu geben.

¹³ Ebd.

Die bestehende Gesellschaft unterm Leistungsprinzip scheint ihm eindeutig durch das mythische Geschick des Prometheus bestimmt zu sein. Prometheus heißt ihm „der Kulturheld der Mühsal, der Produktivität und des Fortschritts durch Unterdrückung“.¹⁴ Die Bestimmung einer solchen Rationalität des Bestehenden ist in der jüngsten Vergangenheit sowohl von Adorno wie auch von Arnold Gehlen auf je verschiedene Weise und mit je verschiedenen Konsequenzen bestätigt worden. Prometheus bringt den Menschen, entsprechend der ursprünglichen Erzählung, das Feuer und die Technik, weil sein Partner Epimetheus bei der Austeilung himmlischer Gaben zum Schutz und zur Selbstverteidigung in einer Welt von Unbill den Menschen übergangen hat, weil der Mensch also am Ende nackt und hilflos dasteht. Die in der Not und zum bekanntlich traurigen Geschick des Retters nachgereichte Technik hat damit von vornherein kompensatorische Funktion zur mühsamen Erhaltung des Mängelwesens Mensch, das sich im Blick auf diesen Mythos wahrlich keine großen Sprünge erlauben und Freizügigkeiten herausnehmen darf. Der Mensch muß sich im Gegenteil, wenn er nicht in einen rapiden Verfallsprozeß geraten will, ganz in seine technologischen Vorkehrungen zum Schutze des Allgemeinen aufgeben. Gehlen hat darauf seine Institutionenethik aufgebaut: der Mensch muß sich, um der Haltbarkeit seiner Schutzvorkehrungen willen, von ihnen ‚konsumieren lassen‘.

Dagegen propagiert Herbert Marcuse die Archetypen Orpheus und Narkissos, die ihm als Alternative erscheinen. „Orpheus und Narziß stehen für eine andere Wirklichkeit (wie Dionysos, dem sie verwandt sind: der Antagonist des Gottes, der die Logik der Herrschaft, das Reich der Vernunft sanktioniert). Sie wurden niemals Kulturhelden der westlichen Welt: ihre Imago ist die der Freude und Erfüllung, ist die Stimme, die nicht befiehlt, sondern singt; die Geste, die gibt und empfängt; die Tat, die Friede ist, und das Ende der Mühsal der Eroberung, ist die Befreiung von der Zeit, die den Menschen mit Gott, den Menschen mit der Natur eint.“ Marcuse setzt gegen die Aufforderung, sich konsumieren zu lassen – auch wenn wir alle in der integralen Form einer verabsolutierten Konsumgesellschaft an diesem kannibalischen Mahl teilnehmen dürfen – die „Große Weigerung“. „Die orphisch-narzißistischen Urbilder sind die Urbilder der ‚Großen Weigerung‘: der Weigerung, die Trennung vom libidinösen Objekt (oder Subjekt) zu ertragen.“ Diese Trennung wird ja unter einer ganz auf Selbsterhaltung und Naturbeherrschung angelegten Rationalität verabsolutiert. Kultur soll für Marcuse nicht länger das Ergebnis eines selbstverstümmelnden Masochismus sein, sondern den Raum freigeben für die freie Entfaltung der Natur und damit der Natürlichkeit des Menschen.

Anders als Freud glaubt Marcuse an die Realisierbarkeit einer Kultur, die alle Verdrängung und ‚einschränkende Ablenkung‘ überflüssig macht in der ‚narzißistischen Weise‘ ‚einfach zu sein, was man ist‘. Mit Freud begreift er die Natürlichkeit des Menschen als Libido, deren unendliche Erweiterungsmöglichkeit die alternative Kultur durch ein unendliches organisches Wachsen beweglich und lebendig erhalten könnte. Die zur gegebenen ganz andere Wirklichkeit wäre das Ende aller Einengung und Drangsalierung der Natur, die Freisetzung einer ‚wahren‘ Natur, die schön ist und grenzenlose Möglichkeiten in sich birgt. Erst diese Perspektive auf die Natur, die in der vom Leistungsprinzip beherrschten Realität gar keinen Ort hat, ist Marcuse bereit, „objektiv“ zu nennen.

¹⁴ Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft* (1968) 160. Die folgenden Zitate: 160 ff.

5. *Im Zirkel verabsolutierter Selbsterhaltung.*
 Oder: *Der Raum des Politischen ist der Raum des Mythos*

Schon die Konstellation der Archetypen – Prometheus hier und Narkissos/Orpheus dort – weist daraufhin, wie arbiträr die Ausgangssituation ist. Nicht nur die Orthographie macht darauf aufmerksam, daß Marcuses „Große Weigerung“ absoluten und nicht weiter zu befragenden mythischen Ursprungs ist. Vielmehr liegt wohl auch die Korrespondenz zwischen der „Großen Weigerung“ und Sorels Mythos vom Generalstreik auf der Hand. Aber die Erinnerung an die Metamorphose, die das Bild vom Generalstreik als Bild der Ruhe und Aktivitätshaltung dort mitmacht, wo es verwirklicht werden soll, läßt auch hier den Verdacht aufkommen, daß der Verwirklichungsversuch von Marcuses ‚Mythos‘ ebenfalls seine eigene Logik und eigenen Konsequenzen entwickelt. Um die absoluten Möglichkeiten, auf die das Bild vom Generalstreik zielt, in die Wirklichkeit zu bringen, muß die Wirklichkeit zuerst in ein alles umfassendes Kampffeld verwandelt werden, auf dem jede Bewegung sofort von einer Gegenbewegung aufgefangen wird. Ähnlich scheint es sich schließlich auch mit der „Großen Weigerung“ und mit der daraus entspringenden Freisetzung einer alles verprechenden Natürlichkeit des Menschen zu verhalten. Um tatsächlich die Emanzipation von aller auf Herrschaft spekulierenden Vernunft zu erreichen, muß eben die Vernunft der Herrschaft und Selbsterhaltung universalisiert werden.

Was soll das heißen? – Umso rückhaltloser sich das Individuum von aller ‚unnatürlichen‘ Konvention befreit, sich von aller Entfremdung, von den Vorurteilen einer hergebrachten Sittlichkeit und der Tradition einer Leistungsgesellschaft zu sich selbst und zu seiner unmittelbaren Natürlichkeit emanzipiert, umso komplexer und unübersichtlicher wird die Welt. Sie ist schließlich viel zu komplex, „als daß der einzelne jede Information, auf die er sein Verhalten stützt, von Grund auf selbst erarbeiten könnte“.¹⁵ Die Konfrontation mit einer unüberschaubaren Komplexität erzeugt jedoch Angst, die zugleich die angestrebte unendliche und freie Entfaltung der Individuen, bevor sie noch richtig Raum gegriffen hätte, nicht nur infrage stellen würde, sondern zurücknahme. Der Soziologe Niklas Luhmann ist daher überzeugt, daß nur eine strenge Rationalisierung der Umwelt die Komplexität für den einzelnen auf ein erträgliches Maß reduzieren kann und so die Entlastung bringt, die von dem unheimlichen Druck befreit.

Luhmann ist überzeugt, daß seine *Systemtheorie* in solchem Zusammenhang zugleich eine *Praxis* ist. Als Theorie, d. h. als systematisierte Beobachtung und Interpretation der Wirklichkeit übernimmt die Systemtheorie ja die von ihr für das soziale Leben als entscheidend herausgestellte Funktion, Komplexität zu reduzieren. Die funktionalistische Analyse schärft den Blick und gibt bei der Formalisierung und Rationalisierung der Gesellschaft zu einem ‚sekundären System‘ und zu der im unaufhaltsamen Emanziationsprozeß unumgänglich gewordenen ‚selbsttätig arbeitenden Maschine‘ – zwei Begriffe, die Hans Freyer schon vor Jahren zur Beschreibung der technisch installierten Gesellschaften benutzte – nicht nur Begründungen, sondern auch praktische Empfehlungen an die Hand.

Jürgen Habermas' Bedenken, daß es dort, wo die „Mensch-Maschine-Systeme, die in Bereichen gesellschaftlicher Arbeit und gewaltsamer Selbstbehauptung maximale Zuverlässigkeit verbürgen, (...) zum Vorbild für die Organisation der gesellschaftlichen Beziehungen überhaupt (werden)“, zwangsläufig zu einer eigentümlichen Aufspaltung

¹⁵ Niklas Luhmann, *Reflexive Mechanismen*, in: *Soziale Welt* (1966) Nr. 17, S. 6.

des sozialen Handelns komme: „nämlich in das zweckrationale Handeln der Wenigen, die die geregelten Systeme einrichten und technische Störungen beheben, einerseits; in das adaptive Verhalten der Vielen, die in die Routine der geregelten Systeme eingepflanzt sind, andererseits“¹⁶, kann Luhmann ohne weiteres mit dem Hinweis kontern, daß die Macht der Sozialtechnologien nichts anderes sei als die allgemeine Macht der Vielen. Das Prinzip der Sozialtechnologie basiert ja – wie früher schon die ‚Herrschaftstechnik‘ der Sophistik – auf den Ergebnissen einer intensiven Naturbeobachtung, auf der intensiven Beobachtung der menschlichen Natur. Das Prinzip des naturwissenschaftlichen Erfolgs ist das Prinzip einer genauen Beobachtung und technischen Rekonstruktion naturhafter Mechanismen, einer Mimikry an das fremd Entgegenstehende, bei der mit rigoroser Selbstverleugnung von allem Eigenen des Beobachters abgesehen wird. Wie im naturwissenschaftlichen Experiment kommt auch der Sozialtechnologe nur dann zum Erfolg, wenn er in der Lage ist, seine persönlichen Vorstellungen und Vorurteile beiseite zu lassen, um sich auf seinen Gegenstand, also auf das soziale System und auf das Zusammenspiel der einzelnen Momente in ihm, einzustellen. Kriterium seines Erfolgs kann ihm nichts sein als das Funktionieren des Ganzen selbst.

Voraussetzung dieses Erfolgs aber ist die Einrichtung der Gesellschaft nach dem kybernetischen Modell eines selbstgesteuerten Regelkreises; denn erst durch diese Installation wird die Sensibilität und Reaktionsfähigkeit des Ganzen auf ein Höchstmaß gesteigert. Nur in einem so eingerichteten System kann die polymorphe, tendenziell bis ins Unendliche ausdehnbare Bedürfnisstruktur des Menschen als unerschöpfliche Quelle reaktionsauslösender Veränderungen für die ununterbrochene Bewegung des Ganzen ausgenutzt werden, so daß der ‚unselige Zustand‘ einer statischen Gesellschaft „ohne Rebellen und Eremiten, ohne Wandel und ohne Freiheit“, den Dahrendorf dem Funktionalismus nur zutraut,¹⁷ durch einen beseligenden, ja berausenden Fortschritt überspielt wird. Wenn es darum geht, eine immer weitergehende Differenzierung der Gesellschaft zu erreichen, kann nur die totale Beweglichkeit der Einzelmomente das System in die Lage versetzen, Störungen elastisch mit automatischer Neuorganisation zu beantworten. Und umso mehr dem sozialtechnologischen Installateur in diesem vehementen Individuationsprozeß die Konkretetheit der Individuen vor Augen vergeht, umso besser gelingt es ihm, das Problem der Gesellschaft als ein rein funktionales Problem zu betrachten, so daß schließlich – wie Luhmann sagt – die Gesellschaftstheorie „die Vorstellung aufgeben (muß), die Gesellschaft ‚bestehe‘ aus Menschen“.¹⁸

Während die Individuen in ihrer Isolation orientierungslos werden, erlaubt es gerade die Unpersönlichkeit der Problemstellung dem Theoretiker, immer effektivere Empfehlungen zur Anpassung des Ganzen an die immer neue Situation zu geben; und das selbst dann noch, wenn es längst unmöglich geworden ist, noch irgendetwas im fixpunktlosen Wechsel der Situationen zu begreifen.

Die Freisetzung der individuellen Bedürfnisstruktur und Natürlichkeit des Menschen führt – anders als Marcuse sich das vorstellt – in eine Realität, in der alles und noch das Letzte auf Funktionieren und Selbsterhaltung abgestellt sein muß. Während aber über das zu erhaltende Selbst kein Wort mehr verloren werden kann, gestaltet sich der ‚selbstgesteuerte Regelkreis‘ Gesellschaft offenbar mit wahnsinniger Geschwindigkeit zu einem immer enger werdenden Zirkel. Was erst für beglückenden Fortschritt

¹⁶ Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (1971) 355.

¹⁷ Ralf Dahrendorf, *Pfade aus Utopia, Ges. Abhandlungen I* (1967) 313.

¹⁸ N. Luhmann, in: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (1971) 385.

sorgte, die permanente und automatische Anpassung des Systems an die Bedürfnisse der Einzelnen, wird schließlich mit idiotischem Eifer zu deren Beschwichtigung betrieben, die blind macht. Vor Angst, im Grau totaler Homogenität der verwalteten Masse unterzugehen, scheint dem Individuum kein Ausweg zu bleiben als die besinnungslose Radikalisierung des Widerstands und die immer rücksichtslosere Flucht nach vorn. Hat die Beweglichkeit der individuellen Bedürfnisse zuerst als Motor funktioniert, der das Ganze beweglich erhielt, so ist das Ganze allmählich in eine rapide Bewegung geraten, deren Richtung nur noch durch die Angst vor dem Raptus wie durch einen unausweichlichen Sog dirigiert wird.

In diesem also immer enger werdenden Zirkel läßt sich nun wirklich in ungeahnter Weise „das Außen, das der handelnde Mensch vorfindet (. . .) in beliebig hohem Maße auf sein Innen, sein Innen in beliebig hohem Maß auf sein Außen“ zurückführen,¹⁹ und die Tugenden und seelischen Kräfte des Menschen, ja alles, was sonst ganz innen im Menschen verborgen bliebe, das kaum zu entziffernde Gekritzeln der Angst, der Hoffnungslosigkeit werden in großen Lettern und Bildern öffentlich anschaulich.

Wenn Georges Sorel in diesem Jahrhundert denselben Raum, den Platon als den Raum des Politischen bestimmt hat, nach der Destruktion der Transzendenz, die nichts übriggelassen zu haben scheint, als den Raum des Mythos herausstellt, ist das im äußersten Maße konsequent. *Der Rückgriff auf den Mythos in diesem Jahrhundert wird als ein Versuch verstanden werden müssen, nach der Destruktion aller transzendenten Orientierungsmöglichkeiten damit fertig zu werden, daß die weltliche Immanenz keinen verbindlichen Sinn hergibt.* Der Mythos ist der verzweifelte Versuch, der „Gleichgültigkeit der Welt“, von der Kolakowski spricht, eine letzte nunmehr immanente Transzendenz abzupressen.

Daß dieses Problem nicht das Problem technokratischer Vorentscheidung oder konservativistischer, am Ende gar faschistischer Gesinnung ist, mag im Blick auf Marcuse deutlich geworden sein, wie es auch in Roger Garaudys Ausführungen zum „Marxismus im 20. Jahrhundert“ klar wird. Garaudy versucht sich – um dies zur richtigen Gewichtung von rechts und links noch kurz zu skizzieren – des Mythos als eines letzten Garanten für die Möglichkeit historischer Innovation zu versichern. Ohne einen Bezug auf den Mythos scheint ihm auch für den Marxismus das Sinnproblem – also die Schwierigkeit einer Antwort auf die Frage, nicht *wie* eine Revolution zu machen sei, *wann* die revolutionäre Situation gegeben ist und *wer* über dieses Wie und Wann zu befinden hat, sondern was die Opfer rechtfertigt, die bei einer revolutionären Veränderung der mit lebendigen Schicksalen und Existenzen verknüpften ökonomischen Verhältnisse unumgänglich sind –, ohne „die Sprache der Transzendenz“ scheint ihm politisches Handeln nicht legitimierbar zu sein.

Allerdings ahnt Garaudy offensichtlich – zumindest ansatzweise – das Dilemma, das mit dem eingestandenem Rekurs auf den Mythos bedrohlich wird. Deshalb sucht er seine Rede vom Mythos innerhalb des Marxismus zu unterscheiden von anderweitigem Gebrauch dieses Begriffs, bei dem die reaktionäre Dimension ja so offen auf der Hand liegt: „Der Mythos ist nicht Teilnahme“, bemüht sich Garaudy zu bestimmen, „sondern Schöpfung. Bei Marx ist der Mythos nicht wie bei Freud eine, wenn auch sublimierte, Übertragung der *Begierde*, sondern ein Moment der *Arbeit*. Das ist ein grundlegender Unterschied, denn die *Begierde* verlängert die Natur, während die *Arbeit* sie transzendiert. Wenn wir in der Arbeit – wie übrigens in jeder *Kultur* im Gegensatz zur *Natur* – den Nährboden des Mythos sehen, so können wir bereits das Traumsymbol vom mythi-

¹⁹ Walter Benjamin, Schicksal und Charakter, in: Illuminationen (1961) 49 f.

schen Symbol unterscheiden. Das Traumsymbol ist Ausdruck der Übertragung der Begierde, das mythische Symbol ist in einer poetischen, prophetischen, militanten, aber immer vorgreifenden Form ein Moment der ständigen Schöpfung des Menschen durch den Menschen.“²⁰

Aber die Division des Schöpferischen im Menschen geht so nicht auf. Man kann nicht auf die eine Seite die irrationalen Produkte der bloßen Begierde und der Gebanntheit innerhalb der Natur aufstellen, um sich dann auf der anderen Seite, auf der man *natürlich* dann selbst steht, an Freude, Fortschritt und Zukunft, am mythisch entworfenen und militant zu verwirklichenden Wesen des Menschen, am Mythos als Schöpfung zu begeistern. Und nirgends wird, wo auf solche immanente Transzendenz verwiesen wird, hinzugefügt, wie denn in dieser formalen Konstellation von Ich und mir fremder Welt, die dem Mythos zugrunde liegt und die offensichtlich nur in der „imaginativen Ausschweifung“ des Mythos aufeinander bezogen werden kann, irgend Unterscheidung zu treffen wäre, es sei denn eben die eine verhängnisvolle, die einzig auf Selbsterhaltung aus ist und die auf jeden Fall in den mythischen Bann, in Verblendung, führt.

Der Mythos von der Aufopferung für das Allgemeine, ob dies die Rasse, das Volk ist oder der Staat, jener Mythos also, der die rückhaltlose Unterwerfung des einzelnen fordert, ermöglicht schließlich die Verabsolutierung jenes einzelnen, der als charismatischer Führer bis in die Selbstvergötzung, bis in den Wahnsinn und in den Zusammenbruch kein Zurück kennt. *Der Mythos von der Freisetzung der Subjektivität*, von der Freisetzung des Selbst in seiner unendlich beweglichen Bedürfnisstruktur begibt sich harmlos in der freien Entfaltung des Innersten nach außen in die Reichweite totaler Manipulierbarkeit, durch die schließlich noch das Innerste und Intimste in ein System allgemeiner Beweglichkeit einmontiert wird, in ein System, in dem jede Regung die andere hervortreibt und Freiheit automatisch in einen von Zwangshandlungen bis in den Wahnsinn beschleunigten Fortschritt transponiert wird.

Das Problem des Mythos als politische Kategorie im 20. Jahrhundert ist nicht ein Problem, das aus diesem oder jenem mythischen Überbau über sonst nicht zu rechtfertigende politische Aktionen entsteht, ist nicht das Problem einer Realität unterm Mythos als einer Herkunftsgebanntheit oder unterm Mythos als dem Garanten unendlicher Produktivität, ist *nicht das Problem einer Gebanntheit unterm promethischen oder orphisch-narzißtischen Prinzip, vielmehr das Problem der Politik selbst*, die in einer transzendenzlosen Realität beim Anlauf zum Sprung in die „immanente Transzendenz“ unter ideologisch-philosophischer Anleitung wie von Blinden im Kreis geführt wird.

²⁰ Roger Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert* (Reinbek 1969) 139 f.