

Year: 1996

Ursprungsmythos und Geschichtsdenken

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251857>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1996) Ursprungsmythos und Geschichtsdenken. In: Der Sinn des Historischen : geschichtsphilosophische Debatten. Frankfurt am Main, S. 305-332.

Emil Angehrn

Ursprungsmythos und Geschichtsdenken

Der Mythos hat seinen Gegensatz nicht nur im Logos. In spezifischerem Sinn überwindet das Geschichtsdenken den Mythos. Obwohl beide durch manifeste Gemeinsamkeiten verbunden sind – beide erzählen Geschichten, beide erinnern an Vergangenes –, sind sie sich in wesentlichen Punkten entgegengesetzt: Der Ursprungsbesinnung steht der emanzipatorische Ausblick auf die Zukunft entgegen, der Wiederkehr des Gleichen das Geschehen des Neuen, der Verhaftung in Natur die Befreiung des Geistes, dem Primat des Raums der Vorrang der Zeit. Die Opposition wird teils dahingehend verschärft, daß sich geschichtliche Selbstverständigung als das Andere gegen Mythos *und* Logos etabliert und deren verdeckte Gemeinschaft (etwa als Mythosverhaftung der Metaphysik) anprangert; teils wird der Gegensatz auch von der Gegenseite bekräftigt, wenn etwa die strukturalistische Mythostheorie den existentialistischen Primat des Geschichtsdenkens als Grundlage einer Theorie über den Menschen zurückweist.

Dennoch ist diese weithin als gültig unterstellte Opposition nicht die abschließende Wahrheit. Sie operiert mit einem Verständnis beider Relata, das zu hinterfragen ist: Zu problematisieren sind sowohl die Festlegung des Mythos auf einen Prototyp fatalistischer Weltdeutung wie die Überforderung historischen Denkens durch Prämissen teleologischer Geschichtsphilosophie. Zu klären ist, ob nicht gerade vom Mythos her Wesensmerkmale des wahrhaft geschichtlichen Denkens aufzuweisen sind, ob nicht, in Veränderung der Frontstellung, eine Nähe zwischen Geschichte und Mythos in ihrer gemeinsamen Distanz zu Metaphysik und Geschichtsphilosophie besteht. Über das Geschichtliche scheint erst dann Aufschluß gewonnen, wenn beides, Differenz *und* Affinität zum Mythos, reflektiert wird.

Im folgenden sollten zunächst die Konturen der gängigen Opposition herausgestellt werden (1). Danach sind die implizierten Hauptbegriffe – Mythos, Ursprung, Geschichte – zu befragen, um von ihnen her ein korrigiertes Verständnis des Bezugs von Mythos und Geschichte (2) und der Geschichtsphilosophie (3) zu formulieren.

I. Geschichte als Überwindung des Ursprungsmythos

1.1 *Der Mythos als Ursprungsdenken*

Der Mythos gilt als Ursprungsdenken in zweifachem Sinn: Er ist ursprüngliches Denken, und er ist Denken des Ursprungs. Auf der einen Seite ist der Mythos das Denken der Frühzeit: Er bildet die Vorgeschichte und Vorform der wissenschaftlichen Ratio, die sich in Anknüpfung an ihn wie in Abhebung von ihm herausbildet. Dabei kann es sich sowohl um die dem Logos historisch vorausgehende Kultur handeln wie um die von ihm als das Andere strukturell ausgeschlossene, überwundene Denkform, die in jeder Epoche erneut zur Vorgeschichte gemacht, als Vergangenes erinnert – verworfen, verdrängt oder betrauert – wird. Auf der anderen Seite ist der Mythos Ursprungsdenken durch seinen Inhalt: Er ist Erinnerung des Anfangs und der Herkunft; seine zentrale Funktion ist die Genealogie.¹ In typischen Konstellationen sind beide Bedeutungen verknüpft: Vernunft bezieht sich auf den Mythos, der von Ursprüngen handelt, als Ursprung ihrer selbst zurück. Das Denken als Ursprungsbesinnung scheint selber älter, ursprünglicher als das rationale Denken – eine Doppelung, die spiegelbildlich in der Überwindung des Mythos wiederkehrt: Emanzipatorische Vernunft soll sich vom Mythos als der eigenen Herkunft² und zugleich von der strukturellen Dominanz des Ursprungsdenkens befreien. Geschichtliches Dasein muß nicht nur aus der Herkunftsbindung ausbrechen und eine offene Zukunft entwerfen, sondern die archaische Denkweise überwinden, die im Ursprung den Grund schlechthin sieht.

Der Ursprung als Fundament ist das vom Mythos Erfragte. Seiner allgemeinen Grundstruktur nach ist der Mythos Erinnerung, Wissen vom Gewesenen, und darin exemplarische Vorgängerinstanz der Metaphysik: Wie diese nach Aristoteles von den »ersten Gründen und Ur-

sprünge«³ handelt – wobei *arché* und *aitia* »ein Erstes bezeichnen, von dem aus ein Ding entweder ist oder entsteht oder erkannt wird«⁴ –, so endet Hesiods Anrufung der Musen mit der Bitte, dem Dichter »alles von Anbeginn (*arché*) an zu künden und was als Erstes entstanden ist«.⁵ Was die Metaphysik in der Mehrdeutigkeit der temporalen, logischen oder ontologischen Begründung anvisiert, interessiert im Mythos als zeitliche Herkunft: Die Musen, die »das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige besingen«,⁶ sind Töchter der Mnemosyne, der Göttin des Erinnerns.⁷ Genauer kann man in der mythologischen Herkunftsbesinnung zwei verschiedene Stoßrichtungen auseinanderhalten, je nachdem sie auf den ersten Ursprung als bleibendes Fundament oder auf den konkreten Werdeprozeß zielt, in dessen Verlauf sich die konkreten Gestalten und Verhältnisse herausbilden. Beides sind Facetten der mythologischen Genealogie, deren Leistung sich nach zwei Richtungen bestimmen läßt: als *Erklärung* und *Begründung*. Zum einen zeigt sie auf, wie die Welt die uns bekannte Gestalt angenommen hat; die großen Mythen lassen Grundbedingungen menschlichen Daseins erfassen, wie Stammeserzählungen die Einsetzung bestimmter Institutionen oder den Beginn bestimmter Rivalitäten erhellen. Zum anderen verbindet sich mit dieser Rückführung eine Begründung, die sich selber zweifach, ontologisch und normativ, artikuliert: Das Abgeleitete ist durch seine Herkunft in seinem Sein und seinem Recht fundiert.

Die Einfügung in eine Geschichte verleiht jedem Bestimmtheit und Stabilität. Die Verwurzelung in der Herkunft ist eine Strategie der Identitätssicherung. Wer weiß, woher er kommt, weiß, wer er ist. Der Mythos bekräftigt die Autorität und Ehrwürdigkeit des Alten: »Das Sein, das seinen Grund in dieser mythischen Vergangenheit hat, das schon immer oder vor urdenklichen Zeiten bestanden hat, ist das Sicherste und Gewisseste, das nicht zum Gegenstand des Fragens gemacht werden kann.«⁸ Wenn man generell die Fraglosigkeit als distinktives Merkmal mythischen Denkens betont hat – im Gegensatz zur Philosophie, die das Selbstverständliche in Frage stellt und das Augenscheinliche erst von Prinzipien her als verständlich gelten läßt⁹ –, so ist ein privilegierter Ort dieser Fraglosigkeit die Rückführung auf ein gültiges Erstes, auf einen nicht selber explikationsbedürftigen Grund. Das erzählende Wiederersterhenlassen des Ursprungs ist im eminenten Sinn ein Begründen, ein Zurückgehen auf den tragenden Grund. Die Fokussierung der Prinzipienfrage auf die Herkunft ist hier – gegenläu-

fig zur Stoßrichtung der Metaphysik – keine Abschwächung, sondern eine Vertiefung der Prinzipienfrage: »Hinter dem scheinbaren *Warum* steht das *Woher*, hinter dem *aition* die *arché*.«¹⁰

In exemplarischer Ausformung begegnet uns das Motiv der Seinssicherung durch Ursprungspartizipation in rituellen Wiederholungen. Die Kommunikation mit dem Ursprung findet in der Wiederholung eines Gründungsgeschehens statt, die nicht äußerliche Nachahmung, sondern reale Fortsetzung, ein neues Aktualwerden des Vergangenen selber ist, sei es als Nachvollzug eines Schöpfungsaktes oder als erneute Austragung eines Urkonflikts. Nach Mircea Eliade lassen sich dabei zwei Haupttypen unterscheiden: Ursprungs- und Schöpfungsmythen. Berichten die ersten im Rahmen einer schon bestehenden polytheistischen Götterwelt von der Einsetzung bestimmter Institutionen oder einfach von bestimmten vorbildlichen Ereignissen und Tagen, so greifen die zweiten dahinter zurück und vergegenwärtigen die absoluten Anfänge, in denen die Bedingungen jener Welt erst entstehen; diese handeln von Schöpfung, jene von Geschichte.¹¹ In beiden Fällen bleibt ein verwandtes Motiv bestimmend: Ursprungsnähe soll dem Späteren und Abgeleiteten etwas von der Seinsdichte, der Wesentlichkeit des Ursprungs mitteilen. Nur was an diesem teilhat, ist wahrhaft seiend. Als basalstes Motiv mythologischer Erinnerung sieht Eliade ein Seinsstreben, das er geradezu als Seinsdurst und Wirklichkeitsobsession umschreibt.¹²

Die ontologische Fundierung geht mit einer normativen Begründung unmittelbar einher. Die Verwurzelung im Ursprung ist seinsmäßige Stabilisierung *und* Rechtsgrund. Wenn das mythisch-archaische Denken sich generell durch die Deckung von Seins- und Rechtsverhältnissen auszeichnet, so ist ein Angelpunkt dieser Durchdringung von Sein und Sollen die Geltung des Anfangs. Die Herrschaft des Ursprungs vereinigt Macht und Autorität. Das Älteste ist das Ehrwürdigste; noch unabhängig von *bestimmten* Rechtsgründen ist die Rückbindung an das schon Dagewesene, die Sanktionierung durch Tradition und Herkunft eine Bekräftigung von Legitimität. Des öfteren ist auf den symptomatischen Doppelsinn des griechischen Wortes *arché* – Anfang und Herrschaft¹³ – hingewiesen worden. Die Vorherrschaft des Ursprungs, der Vergangenheit, ist Prototyp von Herrschaft, wie umgekehrt die Befreiung vom Bann des Gewesenen, von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Urform der Emanzipation ist. In drastischer Deutlichkeit begeg-

nen wir dem, was hier auf dem Spiel steht, bei Hesiod im Kampf der Göttergeschlechter. Ist die Generationenfolge Uranos – Kronos – Zeus einerseits eine dynastische Thronfolge, wo Nachfolger ihre Autorität der Herkunft verdanken, so sperrt sich doch das Alte zunächst gegen jede Abtretung von Herrschaft, wird die rohe Macht der Herkunft allein durch List gebrochen; auf den Endpunkt, die durch Zeus eingesetzte Ordnung hin gesehen, ist das Drama des Götterkampfes nichts anderes als die Herausforderung der Ursprungsmacht durch die Ordnung des Rechts. Darin aber zeigt sich: Der Mythos ist nicht nur Ursprungsbeschwörung. Zu seiner tiefsten Ambivalenz gehört es, die Prinzipienfunktion des Ursprungs selber in Frage zu stellen, die Durchbrechung der Vormacht des Ersten zu inszenieren.

In direktesten Gegensatz zum historischen Denken begibt sich die ursprungsmythische Besinnung durch die Aufhebung der Zeit. Der Mythos ist nicht einfach Rückschau auf Gewesenes. Vielmehr wird das Urgeschehen als aktuales Geschehen erlebt, die anfängliche Stiftung als ein hier und heute wirksamer Akt begangen, der ursprüngliche Konflikt aufs neue ausgetragen. Die Kopräsenz in der Zeit des Ursprungs läßt die heutigen Menschen zu Zeitgenossen des Urgeschehens werden.¹⁴ Die im Alltagsleben gültige chronologische Sukzession wird nicht zu einer übergreifenden Diachronie als Orientierungsrahmen ausgeweitet, sondern in ein kreisförmiges Geschehen eingebettet, das sein Gravitationszentrum in einem Ursprung, der immer in gleicher Nähe bleibt, besitzt, nicht in einer offenen Zukunft und einem zu erstrebenden Ziel. Der Überwindung von Zeit und Ereignis korrespondieren die positiven Gegenbegriffe des Raums und der Struktur. »Zum Raum wird hier die Zeit« – dieser Satz aus Wagners Parsifal enthält nach Lévi-Strauss die tiefste Definition, die je vom Mythos gegeben wurde.¹⁵ Die stillgelegte Zeit ist der Raum. Ernst Cassirer hat nachgezeichnet, wie der Raum in der Gedankenwelt des Totemismus als »ursprüngliches geistiges Koordinatensystem« figuriert, in welches soziale Zugehörigkeiten, Strukturbezüge, Kausal- und Sukzessionsverhältnisse übertragen werden, und von dem aus schließlich »die Orientierung des gesamten Tuns und Denkens« reguliert wird; astrologisch-kosmische Modelle geben in vielen Kulturen das letzte Raster der Zuordnung aller Dinge und Geschehnisse ab.¹⁶ Ähnlich betont Mircea Eliade die eminente Bedeutung, welche die räumliche Orientierung – das Festlegen von Referenzpunkten, Achsen, Richtungen,

die Aufteilung von Territorien – für die »Umwandlung des Chaos in den Kosmos« bei primitiven Gesellschaften besitzt;¹⁷ gesellschaftliche, intellektuelle, moralische Orientierung weisen zurück auf das Sichzurechtfinden im Raum, auf die elementarste Differenzierung der Himmelsgegenden: Sich orientieren heißt wissen, wo der Orient ist.

In anderer, formellerer Weise wird Geschichte im System, das Ereignis in der Struktur absorbiert. Vor allem Lévi-Strauss hat sich um den Nachweis bemüht, daß im sogenannten wilden Denken ein hochgradig systematisiertes Denken am Werk ist, dessen genuine Leistung nicht zuletzt darin besteht, im »Sturm der Ereignisse« ein strukturelles Gleichgewicht zu erhalten und damit letztlich jene Sehnsucht zu erfüllen, die nach ihm nicht nur die des Mythos ist: die Zeit anzuhalten, Geschichte aufzuheben.¹⁸ Dabei geht es um mehr als die deskriptive Erfassung der Eigenart mythischen Denkens. Lévi-Strauss läßt seine Analyse des wilden Denkens in eine kritische Abrechnung mit dem Existentialismus Sartres einmünden, der dem Geschichtlichen eine Vorzugsstellung in der Verständigung über den Menschen einräumt:¹⁹ Geschichte, so Lévi-Strauss' Gegenthese, gewährt keine privilegierte Intelligibilität und keinen besonderen Zugang zu humanistischen Motiven.

Leicht erkennbar sind in der so umrissenen Denkform die Linien, die von der Metaphysik aufgegriffen und weitergebildet werden. Die Affinität von Mythos und Metaphysik beschränkt sich nicht auf die formelle Gemeinsamkeit der Frage nach der *arché*: vielmehr liegt sie in der Art und Weise, wie beide die Ursprungsfrage in ihrer Denkform zum Tragen bringen. Die mythische Durchdringung von profaner und heiliger Zeit widerspiegelt sich in der Metaphysik, wenn diese das Unbewegt-Zeitlose zur Grundlage des Veränderlichen, die Zeit zum Abbild der Ewigkeit macht. Als Ursprungsdenken ist Metaphysik, wie der Mythos, wesentlich ungeschichtlich. Ihre Vergangenheitsorientierung ist zugleich Zeittranszendenz; sie übersteigt das werdende auf das immer-schon-Seiende, letztlich Zeitlose hin. Im metaphysischen Essentialismus ist wie in der mythologischen Archetypik das Geschehen stillgestellt.

1.2 Der Einbruch der Geschichte

Indessen ist dieses Bild des Mythos zu kompakt und harmonistisch. Bereits angedeutet hat sich die Ambivalenz der Zentrierung auf den Ursprung. Die genealogische Herkunftsgeschichte ist nicht nur Rückführung auf das gründende Erste, sondern auch Herausführung aus ihm: Die Dialektik des Ursprungs ist die von Begründung und Befreiung. Nicht nur wer sich seiner Herkunft versichert, sondern auch wer sich von ihr emanzipiert, kann sich selber finden: Nicht nur wissen, woher man kommt, sondern auch, wovon man sich frei gemacht hat und wohin man geht, ist ein Modus der Identitätsgewinnung. Zumal in den großen Mythologien wie der griechischen Göttergeschichte kommt die Gegenwendung gegen das Ursprungsdenken innerhalb des Mythischen selber zum Tragen. Den Angelpunkt der Theogonie bildet der Generationenkonflikt, in welchem die Autorität des Ursprungs prinzipiell bestritten ist. Inhaltlich hat Hegel das darin entwickelte Drama als Überwindung der Natur durch den Geist interpretiert und daraus die Folie eines Geschichtsbildes entnommen, das polemisch gegen jede Verherrlichung des Naturzustandes gewendet ist: Die Niederwerfung der Naturmächte durch die Mächte des Geistes und des Rechts bildet den »Wendepunkt des Ganzen«, ²⁰ die »wesentliche Tat«, die die Quintessenz des ganzen Götterkriegs ausmacht. ²¹

In verschiedenen Figuren, auf verschiedenen Stufen kommt dieses Leitthema zur Sprache, im wiederholten Kampf mit den Mächten des Chaos und der Unterwelt, in der Genese und Selbstbehauptung des Menschen, im Ausblick auf den Untergang der Götter. Wenn sich der Schöpfungsprozeß von Beginn an als Überwindung des Chaos vollzieht, so weist schon der Anfang auf das schließliche Überwinden des Ursprungsdenkens selber voraus. Signifikant ist das Prometheus-Mythologem, in dem der Götterkonflikt seine Fortsetzung im Konflikt zwischen Menschen und Göttern findet. Die wahre Herausforderung, für welche Prometheus bestraft wird, liegt in der Begründung einer neuen Seinsweise, die als solche höhere Geltung gegenüber den Göttern beansprucht: Diesen zwar durch Sterblichkeit und geringere Macht unterlegen, verfügen die Menschen doch über Wissen und Freiheit, durch welche sie die Festgelegtheit der heiligen Mächte übersteigen. Hans Blumenberg hat den Bogen vom Prometheus-Mythos zur modernen Geschichtsphilosophie geschlagen, in welcher die Idee der

menschlichen Selbstbehauptung zu ihrer vollendeten Ausformulierung kommt. Die Figur der Selbstermächtigung des Subjekts ist der abschließende Mythos, mit dessen Hilfe der Mensch die Erfahrung unentrinnbarer Kontingenz zu bewältigen sucht²² – eine Figur, die als Präfiguration geschichtlich-autonomer Existenz an die Grenze des Mythos führt, ein »Mythos vom Ende aller Mythen«. ²³

Seine Komplementärgestalt erhält die Vision vom Heraufkommen des Menschen durch den Ausblick auf die Götterdämmerung.²⁴ Wenn die Ursprungsmacht von Beginn an in Frage steht, so wird ihr am Ende durch Prometheus ihr Untergang verkündet: Die Inanspruchnahme der Eigenmächtigkeit des Menschen ist gleichbedeutend mit der Entthronung der Götter. Der Ausblick auf den Tod der Götter hat sein Echo im idealistischen Rückblick auf das Vergangensein des Mythos gefunden: in Hegels Wahrnehmung des stillen Zugs der Trauer an den griechischen Götterbildern, in Hölderlins Klage über das Entschwundensein der Götter, in Schellings Diagnose des Tragischen im heidnischen Polytheismus, des »Zugs tiefer Schwermut«, der dem Vorgefühl des unvermeidlichen Untergangs entstammt.²⁵ Das Mythische wird selber vom Fatum des Mythos ereilt; das Prometheus-Motiv führt, im Gewande des Mythos, die Einbruchsstelle seiner Überwindung vor. Die Frage drängt sich auf, ob nicht auch diese Überwindung nur Schein ist, im Bannkreis des zu Überwindenden verbleibt – vorausweisend auf die Frage, inwieweit Geschichtsphilosophie selber, als letzter Mythos, in ihrer nach Hegel und Marx unübersehbar gewordenen Krise nur die Aporien des Mythischen austrägt.

Die kulturellen Traditionen, in denen die Überwindung des Mythos in unserem Kulturraum zunächst stattfindet, sind die Philosophie und die jüdisch-christliche Religion. Die Philosophie steht von Beginn an in offener Gegnerschaft zur Welt des Mythos; Platons Kampf gegen die Dichter ist beispielhaft für die antimythische Haltung der entstehenden Philosophie. Analog tritt die jüdische Religion als Gegenwelt zu den Mythen des Vorderen Orients auf: Die Transzendenz Gottes gegenüber den kosmischen Mächten und die dezidierte Hinwendung zur Geschichte stellen das hebräische Denken grundsätzlich außerhalb des Mythos.²⁶ Wenn schon der griechische Mythos die sukzessive Loslösung der Gottheiten von den natürlichen Mächten, mit denen sie zunächst zusammenfallen, repräsentiert, so ist der Gott der Psalmisten und Propheten von Beginn an jenseits aller Naturimmanenz, ein han-

delnder und allmächtiger Gott, dem gegenüber natürliche Phänomene und menschliche Ordnungen radikal entgöttlicht sind und dessen Handeln eine Geschichte konstituiert, die allein bedeutungsträchtig wird. Der Einbruch der Geschichte bedeutet in noch radikalerem Sinn als der Sieg des Logos den Untergang mythischen Denkens.²⁷

Die Trennungslinie zwischen Mythos und historischem Denken wird dort noch schärfer gezogen, wo sie sich mit der dezidierten Abwehr mythischer Denkformen im herrschenden Bewußtsein verknüpft. Klaus Heinrich bringt dieses Verhältnis auf die zugespitzte Formel einer Verbindung von »Mythos, Rationalität und Zwang«,²⁸ um damit die uneingestandene Mythosverhaftung des Logos anzuzeigen und sie als Ausdruck eines nicht überwundenen Zwangs zu deuten. Der Zwang ist der einer »ursprungsmythischen« Grundhaltung,²⁹ wie sie Heinrich in Anlehnung an Paul Tillich begreift, der die Stellung des Mythos über den Gegensatz von Woher und Wozu, Bindung und Freiheit definiert: »Aller Mythos ist Ursprungsmythos, Antwort auf die Frage nach dem Woher und Ausdruck des Stehens im Ursprung und in der Gebundenheit an seine Macht.«³⁰ Es ist eine Haltung, die Tillich nicht nur in bestimmten ideologischen und politischen Einstellungen (der »politischen Romantik«), sondern ebenso in Grundformen des Denkens, namentlich im metaphysischen Essentialismus sieht, dessen Seinsfixierung sich dem Erfassen des Neuen und Möglichen verschließt und (in Extremgestalt als »Fundamentalontologie«) dem Geschichtsdenken zutiefst fremd bleibt.³¹ Prophetie und Autonomie – der prophetische Protest gegen die Bindung an Herrschaft, Territorium und Gesetz, die aufklärerische Inanspruchnahme rationaler Einsicht und Kritik – sind *die* beiden Gegenmächte, an denen sich die Herrschaft des Ursprungs bricht.³²

Aus der Perspektive des aufklärerisch-emanzipatorischen Widerstandes wird das Bild mythischen Zwangs von den Autoren der *Dialektik der Aufklärung* in schärfsten Konturen gemalt. Die Stilllegung der Zeit, die bei Lévi-Strauss als geheimste Sehnsucht und Inbegriff einer Verheißung erscheint, trägt hier die Züge eines Fluchs.³³ Die Ewigkeit des Immergleichen ist Ausdruck des »mythischen Banns«,³⁴ Vollstreckung eines Schuldzusammenhangs. Unveränderlichkeit heißt in dieser Gegenbeleuchtung Fesselung und Festlegung, die Verhaftung im Ursprung ist nicht Fundierung, sondern Unterdrückung, ja Vernichtung; die mythische Zeitlosigkeit präfiguriert die Lebensfeindlichkeit der

Metaphysik. Die Übermacht des Vergangenen vereinnahmt noch das Potential künstlerisch-kritischen Widerstands, scheinbares Versprechen eines Anderen, in der zwanghaften Wiederholung. Die mythische Verfassung der Gegenwartskultur, die den Verhältnissen Ewigkeitswert verleiht,³⁵ ist kein Naturtatbestand, sondern Resultat von Gewalt und Verdrängung; authentisches Geschichtsdenken wäre emanzipatorischer Protest gegen die Vormacht des Bestehenden. In scharfer Konturierung wird das Bild entgegengesetzter Denkformen gezeichnet, denen unterschiedliche Grundhaltungen und Interessen korrespondieren. Der Mythos erscheint in dieser Vision nicht nur als vergangener Ursprung, sondern als weiterhin unerledigte, zu überwindende Unfreiheit des Denkens.

2. Die Affinität von Geschichte und Mythos

Damit ist das herrschende Bild vom Mythos als dem Anderen zu Logos und Geschichte umrissen und nach einer bestimmten Richtung zugespitzt. Es läßt Wesenszüge des Mythischen wie des Geschichtlichen erschließen, enthält aber gleichzeitig Verzerrungen und Vereinseitigungen, die zu hinterfragen sind. Zu fragen ist, inwieweit die Wahrheit über Mythos und Geschichte in der Tat allein in ihrem Gegensatz und nicht vielmehr auch in ihrer Nähe, ihrer teils verdeckten Affinität liegt. Um dieser Frage nachzugehen, sind sowohl die Leitbegriffe wie die zwischen ihnen hergestellten (oder unterstellten) Bezüge zu problematisieren: einerseits die Begriffe des Mythos, des Ursprungs und der Geschichte, andererseits die Verknüpfung von Mythos und Ursprung, von Geschichte und emanzipatorischer Selbstbehauptung, die Antithese von Mythos und Geschichte.

2.1 *Der Mythos und sein geschichtlicher Gehalt*

Daß der Mythos nicht nur das Gegenmodell, sondern auch die Vorlage des Historischen abgibt, scheint schon von seiner narrativen Verfassung her evident. So werden denn auch mehrere der genannten epistemischen und lebensweltlichen Funktionen – Verwurzelung in der Herkunft, genealogische Erklärung, Erinnerung – ununterschieden durch

Historie oder Mythos erfüllt; der Mythos erscheint selber als ein bestimmter Modus historischer Vergegenwärtigung. Gemeinsam ist beiden, als Erzählung einer Geschichte, die Opposition zu einer theoretisch-systematischen Verständigung über die Welt, sei diese philosophisch-spekulativer oder empirisch-wissenschaftlicher Art.

So liegt es nahe, daß auch die konzeptuelle Festlegung des Mythischen auf eine ahistorisch-strukturelle Weltsicht Widerspruch erregen mußte. Für Ricoeur beruht die strukturalistische Deutung des wilden Denkens auf einer unzulässigen Generalisierung, die den bestimmten Typus totemistischer Kultur zum Träger des mythischen Bewußtseins schlechthin erhebt. Dagegen möchte Ricoeur einen »anderen Pol des mythischen Denkens« geltend machen, in dem die Subordination des Ereignisses unter die Struktur nicht in gleicher Weise gegeben ist und dessen Idealtypus er in den heilsgeschichtlichen Erzählungen des Alten Testaments sieht, worin Identitätsfindung unlösbar mit dem Sinnüberschuß historischer Ereignisse verbunden ist, der in einer kontinuierlichen Verstehenstradition immer neu angeeignet und weitergegeben wird. Exemplarität kommt dem totemistischen Denken nur zu als Extrem auf einer Skala von Typen des Mythischen, an deren Gegenpol der gleichermaßen exemplarische Typus des jüdischen Heilsdenkens steht.³⁶

Nun könnte man darüber streiten, ob es sich hier um eine terminologische Festlegung handelt. Offenkundig ist Ricoeurs eigenes Anliegen nicht in erster Linie, die Bedeutung des Mythos-Begriffs zu revidieren, als vielmehr, gegen den Universalitätsanspruch des Strukturalismus die hermeneutisch-historische Perspektive stark zu machen. Daß die strukturalistische Reduktion ein unzulängliches Verständnis des Mythischen beinhaltet, ist demgegenüber die explizite These von Klaus Heinrich. Das theoretische Arrangement, das die diachrone Folge zugunsten der synchronen Systematik vernachlässigt und sich allein für die strukturellen Bezüge interessiert, die aus der Wiederholung analoger Verhältnisse resultieren, läuft auf eine Austreibung des Geschichtlichen hinaus, wie auch die Durchleuchtung des Mythos auf Mytheme, Urbilder und Archetypen hin seine wesentliche Funktion, Geschichte zu erzählen, suspendiert.³⁷ Dabei geht es nicht einfach um ein methodisches Apriori. Verfälschend ist die Methode, weil sie nicht durchschauen läßt, daß die mythische Wiederholung nicht irgendeiner naturgegebenen Konstanz der Elemente, sondern der Verdrängung und

Nichtbewältigung lebensweltlicher Konflikte entstammt. Um die Logik des Mythos zu fassen, ist die in ihm thematisierte historische und existentielle Realität zu reflektieren. In ihrem Licht erscheint die Zyklizität als Reflex einer geschichtlichen Lebenswelt und einer Verhaltensweise, in welcher sich mißlingende Problembewältigung mit aktiver Verdrängung³⁸ verbindet. In der Erzählung des Mythos, so Heinrich, ist »reale Geschichte [...] als nicht bewältigter Konfliktstoff« festgehalten.³⁹ Es gehört gerade zur Eigenart des Mythos, die Bedrängnis durch existentielle Probleme nicht zu verschweigen, sondern diese als unerledigte freizulegen; »daß die Mythologie selber den Konfliktcharakter nicht unterschlagen hat«, ist ein Grund für ihre Verbannung aus einer philosophischen Tradition gewesen, »die bereits in der Antike Konfliktlösung mit Konfliktverdrängung gleichsetzte«. ⁴⁰ Der heuristische Gewinn einer Besinnung auf den Mythos liegt nicht zuletzt darin, daß in dieser Frühphase des Denkens existentielle Motive, Aporien und Weichenstellungen ungeschützt zu Wort kommen als in der rationalistischen oder metaphysischen Transformation mythischer Denkfiguren; so ist die Reflexion auf den Mythos ein Schritt der Selbstaufklärung des Logos. Die Beharrlichkeit, mit der Motive des Mythos in der Philosophie überleben – etwa der Impuls der Chaosüberwindung durch Ordnungstiftung – ist von derselben Art wie die Persistenz ihrer Wiederholungen innerhalb des Mythos. Sie ist der Unerledigtheit der Probleme geschuldet, die in ihnen zum Ausdruck kommen. Hans Blumenberg erinnert an das Erstaunen der Aufklärer darüber, welche Überlebenskraft die Mythen trotz ihrer aufklärerischen Zersetzung beweisen: Auch wenn archaische Ängste scheinbar gebannt, der Götterhimmel entvölkert, mythologische Naturerklärungen durch wissenschaftliche Theorien abgelöst sind, überdauern Aberglaube und mythische Fiktionen. Ihr Nicht-Absterben, so Blumenberg, gründet in der Nichtbewältigung eines existentiellen Grundproblems, letztlich der Kontingenzfrage: »Die Bedrängnis der Kontingenz«, die hinter dem Mythos steht und welche Aufklärung und Geschichtsphilosophie überwinden wollten, »verstummt nicht«. ⁴¹ Damit wandelt sich der Tenor der Diagnose: Während die *Dialektik der Aufklärung* die Mythosverhaftung der Aufklärung als eigentliches Skandalon anprangert, bekräftigt die *Arbeit am Mythos* die Unabschließbarkeit des Mythos in der Verständigungsarbeit der Menschheit. ⁴² Gerade sofern der Mythos jene existen-

tielle Tiefenschicht durchscheinen läßt, kommt ihm eine Wahrheit eigener Art zu.

Den Mythos verstehen heißt, die in ihm sedimentierte reale Geschichte begreifen, seinen Inhalt und nicht nur seine Form erfassen. Die Strukturanalyse ist auf ein hermeneutisches Sinnverstehen hin zu überschreiten, das nicht nur manifeste Intentionen von Handelnden und Sprechenden nachvollzieht, sondern auch verdeckten, behinderten, nicht zum Ausdruck gelangten Sinn enthüllt, indem es, als indirektes Verstehen, den Umweg über theoretische Erklärungen und Strukturanalysen geht und zugleich den Prozeß der Verdrängung selber zu erfassen sucht.⁴³ Zum Inhalt, den eine »objektive« Hermeneutik aufhellen muß, gehört der nicht-manifeste Sinn, die verdeckte Stofflichkeit, durch welche eine bestimmte Form erst intelligibel wird. Nicht zuletzt darin bildet der Mythos die Vorlage für den Logos der Philosophie, dessen Formalität ihrerseits erst von der verdrängten Stofflichkeit und lebensweltlichen Realität her wahrhaft begriffen wird.⁴⁴ Für die Mythostheorie bedeutet diese Perspektive etwa, daß nicht einfach die Transzendierung der Zeit als Faktum aufzunehmen, sondern die Zurückdrängung des Ereignisses als explikationsbedürftiger Vollzug zu reflektieren ist. So ist schließlich auch die »ursprungsmythische Geisteslage« weder als bloßes Wesensmerkmal des Mythischen zu registrieren noch als Resultat einer dunklen Ursprungsverherrlichung zu lesen, sondern als bestimmter Ausdruck des menschlich-geschichtlichen Seins zu verstehen. Darin zeigt sie sich in ihrer eigenen Ambivalenz.

2.2 Die Ambivalenz des Ursprungs

»Ursprung« scheint im vorliegenden Kontext der philosophisch belastete, metaphysischste Begriff. Gleichsam bruchlos wandelt sich die *arché* vom mythologischen Anfang zum metaphysischen Fundament. Die fundamentalistische Sichtweise beherrscht denn auch jenes Verständnis des Mythos, das auf die Seinsvergewisserung durch Teilhabe an einem ursprünglichen Ersten zielt und zu welchem die eschatologisch-geschichtsphilosophische Zukunftsorientierung in direkter Opposition steht. Indessen läßt sich der Ursprungsbegriff nicht auf die metaphysische Vorstellung einer festen Substanz oder eines letzten

Grundes festlegen. Daneben ist ein anderer, nicht fundamentalistischer Ursprungsbegriff stark zu machen, der sich zugleich in ein anderes Verhältnis zur Geschichte setzt. Hinweise darauf können wir sowohl dem Mythos wie dem Geschichtsdenken entnehmen.

Innerhalb des Mythos hatte sich eine Ambivalenz der Ursprungsfigur darin gezeigt, daß die Geltung der Herkunft zugleich bekräftigt und problematisiert wird. Die Genealogie ist Rückführung zum Ersten und Herausführung aus ihm. Schärfer kontrastiert, erscheint der Ursprung zum einen als gründender Boden, dem alles sein Bestehen und seine Geltung verdankt, zum anderen als dunkler Abgrund, dem zu entrinnen ist: Die Ursprungsmacht ist sowohl schützend-erhaltende wie zerstörerisch-bedrohliche Potenz, der Bezug zum Ursprung kann Abstützung oder Befreiung sein. Diese Ambivalenz ist kein kontingentes Schwanken, sondern weist auf zweierlei Anfänge, auf welche die Erinnerung zurückgehen kann, um eine Entstehung nachzuzeichnen, etwas aus seiner Herkunft begreifbar zu machen. Der eine Anfang ist das Gründungsereignis, der affirmative Stiftungsakt, dem etwas seine Bestimmtheit und sein Dasein verdankt: Taten der Götter und Ahnen, historische oder kosmische Geschehnisse, die Gründung einer Stadt, der Sieg über Feinde, die Einsetzung einer Institution. Diesen Akt in ritueller Reminiszenz gegenwärtig werden zu lassen, bedeutet, sich seiner Grundlagen versichern (analog wie Metaphysik Seiendes auf seine gründende Gestalt, das reine *eidos* zurückbezieht und in der Teilhabe an diesem begründet). Die andere Ursprungsbesinnung geht dahinter zurück und fragt nach dem, was diesem Gründungsakt sowohl temporal wie strukturell vorausliegt: nach dem Chaos, das durch die Einrichtung einer Ordnung überwunden wird, nach den Problemen, die in einer Neuerung ihre Lösung finden, nach den Konflikten, die dadurch geschlichtet werden, den Nöten und Ängsten, auf die damit reagiert wird. Dieser zweite Ursprung ist älter als jener, und er liegt ihm konstitutiv voraus: Erst von ihm her ist jener in dem, was er ist und leistet, letztlich zu begreifen. Was die Einsetzung des Rechts ist, versteht nur, wer die Destruktivität des Naturzustandes erkennt. Die Verunsicherung, die das Chaos erzeugt, die Angst, die die Kontingenzerfahrung hervorruft, sind jener weiter zurückliegende Ursprung, von welchem her wir auch die bestimmte Gestalt und Ordnung, über die wir uns identifizieren, verstehen. Es macht eben das Spezifikum des Mythos – im Gegensatz zur Metaphysik – aus, daß er auf diesen älteren

Ursprung zurückgeht, der seinem Wesen nach *negativ* ist, und aus dieser Negativität den Sinn des Positiven, der Setzung von Gestalt und Ordnung begreifen läßt. Ersichtlich ist diese Doppelvalenz des Ursprungs mit jener Doppelschichtigkeit verwandt, die im mythischen Geschehen die lebensweltliche Konfliktualität durchscheinen läßt; deren rationalisierende Verdrängung ist mit der Einklammerung des »älteren« Ursprungs durch das metaphysische Substanz- und Ordnungsdenken unmittelbar assoziiert. Auch hier gehört es zum heuristischen Vorzug des Mythos, daß er den Ausgang vom affirmativen Setzungsakt, den prospektiv begründenden »Anfang« einer Geschichte, durch die retrospektive Besinnung auf die überwundene Herkunft, den abgründigen »Ursprung« ergänzt und vertieft.⁴⁵

Daß auch im Horizont des Geschichtsdenkens die Ursprungsbesinnung nicht auf ein absolutes Fundament und einen letzten Sinn zielen muß, kann eine Geschichtskonzeption wie die von Walter Benjamin illustrieren. In seinem Tagebuch spricht er vom Versuch, »eine Konzeption von Geschichte zum Ausdruck zu bringen, in der der Begriff der Entwicklung gänzlich durch den des Ursprungs verdrängt wäre«. ⁴⁶ Eine oberflächliche Lektüre könnte darin geradezu die Absage an das moderne Geschichtsverständnis zugunsten einer Restaurierung des Ursprungsmythos sehen; doch ist klar, daß dies nicht die Intention eines Denkers sein kann, der metaphysische Geschichtsphilosophie aus dem Horizont von Messianismus und Revolutionstheorie kritisiert. Der Sinn des von Benjamin anvisierten Ursprungsbegriffs läßt sich im Zusammenhang seiner Sprachtheorie, genauer seiner Theorie der Übersetzung präzisieren. ⁴⁷ Wie eine radikale Theorie der Übersetzung davon ausgeht, daß kein letztes Original, kein durchgehender Referent gegeben ist, an dem sich alles mißt, sondern ein Sinnzusammenhang der Überlieferung, der fortwährenden Auflösung und Neuinterpretation, so kann historische Erinnerung als etwas verstanden werden, das nicht einen gründenden Anfang vergegenwärtigt und doch in der verwandelnden Aneignung einer Tradition geschichtliche Identität konstituiert. Die Freihaltung des Ursprungs von substantialistischen Festlegungen ermöglicht den Einbruch des Anderen, läßt *in* der Geschichte die Dimensionen der Erlösung aufscheinen; Historie, ihrem Grundzug nach Erinnerung, ist nicht nur Fixierung, sondern ebenso Eröffnung eines Möglichkeitsraums. Nicht als abschließendes Faktum interessiert das Vergangene, sondern als unausgeschöpfte Po-

tentialität, die zugleich in die Zukunft weist; in noch radikalerer Fassung ist diese Transformation des Ursprungsgedankens in Derridas Konzept eines Spiels der Differenzen ohne letzten Ursprung aufgehoben.⁴⁸ Ursprung wäre dann nicht das erste Glied einer Kette (und Verkettung), sondern eine Dimension der Herkunft, die sowohl Freiheit ermöglicht wie zur Befreiung vom Ursprung auffordert. Historie ist Herkunftsaneignung ohne Mystifikation des Ursprungs.

Der dunkle Urgrund, aus dem sich Seiendes herauslöst, die leuchtende Gestalt, die anderem als Vorbild und Seinsgrund dient, die Herkunft als Ort der Verwurzelung und Raum offener Möglichkeiten – all dies ist Ursprung und Gegenstand des Gedenkens, doch in verschiedener, ja entgegengesetzter Hinsicht. So ist auch Ursprungsbesinnung Verschiedenes, ist sie nicht auf die Verherrlichung großer Taten, die Hypostasierung des Wesensgrundes, die Verabsolutierung des Ersten festgelegt. Ebenso kann sie sich artikulieren als Reflexion auf das, was in jenen Fixierungen teils bewältigt, teils verdeckt und verdrängt ist, als Frage nach dem geschichtlichen Hintergrund, der lebensweltlichen Tiefenschicht, von denen her jene Gestalten ihren Sinn und ihre Funktion haben, aber auch als Besinnung auf das, was im Vergangenen angelegt, doch nicht realisiert ist. Hinter dem Positiven geht sie auf das Negative, hinter dem Faktum auf das Mögliche zurück. Durch beides wächst der Ursprungsbesinnung eine neue Dimension zu, durch die sie sich weit davon entfernt, bloße Festschreibung des Vergangenen zu sein. Der so entstandene Ursprungsmythos ist nicht das Andere zur Geschichte, sondern mit historischer Erkenntnis innerlich verwandt. Dies bleibt von seiten des Geschichtsbegriffs aufzuzeigen.

2.3 *Geschichte jenseits von Ursprungsmythos und Geschichtsteologie*

Die Geschichte, die als Gegeninstanz zum Mythos auftritt, ist nicht Geschichte schlechthin, sondern eine *bestimmte* Geschichte, idealiter die Geschichte der Geschichtsphilosophie. Die Verwurzelung im Ursprung hat ihren Gegenpart in der Identifikation mit einer Zukunft, sei es, daß diese einem existentiellen Entwurf oder einer eschatologischen Erwartung entspringt. Andere Züge der Geschichtsphilosophie verstärken diese Gegenwendung zum Ursprungsmythos: Die rationale Notwendigkeit des historischen Fortschritts kontrastiert mit der Will-

kür des mythischen Schicksals, das Freiheitspathos widersetzt sich dem Fatalismus der Schuld, die Universalität geschichtsphilosophischer Ideale transzendiert den Partikularismus der Göttergeschichten, die Singularität der Menschheitsgeschichte widerstreitet der Vielfalt der Herkunftserzählungen. Nun sind diese und ähnliche Insignien aufklärerischer Geschichtsphilosophie, wie wir sie exemplarisch bei Hegel finden, seit langem fragwürdig geworden: Die unmittelbar nach Hegels Tod im Historismus einsetzende, in den vergangenen Jahrzehnten erneuerte und im Postmodernismus zum Gemeinplatz gewordene Kritik der Geschichtsphilosophie hat eben jene Merkmale in Frage gestellt, die den schärfsten Gegensatz zum Mythischen zeichnen. Dabei ging es von Beginn an sowohl um die theoretische Unhaltbarkeit geschichtsphilosophischer Hypostasierungen wie um die existentielle Falschheit der entsprechenden Selbstdefinitionen des Geschichtssubjekts: Die Einheit, Gesetzmäßigkeit und Vernünftigkeit der Geschichte enthüllen sich als ebenso uneinholbare Unterstellungen, wie sich die Erhebung großer Individuen, unterdrückter Klassen oder der Menschheit zu rationalen Geschichtstälern als Überforderung erwies. Als Kern dieser Übersteigerung hat sich die Idee der Selbstermächtigung gezeigt. Die Menschen sollen ihr Schicksal in die eigenen Hände nehmen: Was Kant als Postulat ausspricht, wird für Marx zur unumstößlichen Prophezeiung. Deren Selbstwiderlegung durch die Geschichte macht die Frage nach ihren Prämissen und Motiven nicht obsolet. In Wahrheit kommt solche Selbstermächtigung nicht einfach als basales Streben, sondern als Reaktion in den Blick: als Antwort auf die ursprüngliche Erfahrung der Haltlosigkeit, der Brüchigkeit und Kontingenz menschlichen Daseins. Kontingenzbewältigung, die sich im Mythos auf das Fundament des sicheren Ursprungs stützte, wird hier der Eigenmächtigkeit des Subjekts überantwortet. Der freie Mensch soll die mythischen Ängste bannen, indem er die Ratio der Geschichte erkennt und selbsttätig mit hervorbringt.

Gegen solche Idealisierung ist im Namen ihres eigenen Anliegens Einspruch erhoben worden. Die Potenzierung des Menschen zum souveränen Geschichtssubjekt ignoriert die Bedingungen der *conditio humana*: Das Plädoyer für die Anerkennung unaufhebbarer Kontingenz gibt sich nicht als Ausdruck von Resignation, sondern als Befürwortung menschlicher Freiheit. Der klassische Fortschrittsglaube scheint mit einem Selbstwiderspruch behaftet, der in Aporien führt

und intern nicht aufzulösen ist; nicht zuletzt darin wird man einen Grund des eigenartigen Schicksals moderner Geschichtsphilosophie sehen, die bereits wenige Jahrzehnte nach ihrer Entstehung ihren Kulminationspunkt erreicht und danach in eine Krise gerät. Das geschichtsphilosophische Projekt, in dem sich Selbstüberforderung und Verdrängung assoziieren, erweist sich als undurchführbar.

Indessen ist die Krise der Geschichtsphilosophie nicht gleichbedeutend mit einem Verschwinden der Geschichte, ist sie nicht eine Einbahnstraße in die Posthistoire. Ebensogut kann man in ihr eine Freisetzung des Geschichtlichen, die Bedingung eines unverzerrten historischen Bewußtseins sehen. Sind es doch dieselben Merkmale, welche die Geschichtsphilosophie überwinden sollte und die in einer anderen Sichtweise als Wesensbestimmungen von Geschichte gelten. Geschichtliche Existenz ist eine, die sich der eigenen Endlichkeit bewußt ist. Ihre Endlichkeit benennt eine Grenze nach zwei Seiten: als Schranke der Freiheit und Handlungsmacht und als Grenze einer vollständigen Rationalisierung der Welt. Geschichtlich existieren heißt, die Unhintergebarkeit der eigenen Faktizität und die Unüberwindbarkeit der eigenen Kontingenz anerkennen; historisches Verstehen ist ein Begreifen von Zusammenhängen, die nicht in restlose Transparenz und Vernünftigkeit zu überführen sind. In der geschichtlichen Welt durchdringen sich Notwendigkeit und Zufall, Freiheit und Zwang, Vernunft und Irrationalität.

Geschichte, von ihren metaphysischen Überhöhungen befreit, steht in innerer Affinität zum Mythos. Mythisches Bewußtsein bringt die Nichtautarkie des Menschlichen zum Ausdruck. Wenn das polemische Verhältnis der entstehenden Metaphysik zum Mythos nicht zuletzt daher rührt, daß dieser ungeschützt die Konfliktualität und Brüchigkeit der menschlichen Lebenswelt offenbart, die jene zu verhüllen sucht, so läßt sich Analoges für das Verhältnis von historischer Erfahrung und Geschichtsphilosophie sagen. Reale Geschichte ist der Bereich des Aufgeliefertseins und Scheiterns, der Bereich des Negativen, das nicht sein soll und das in der Fluchtlinie der Geschichtsphilosophie letztlich negiert wird. Wie sich in der Tiefenschicht des Mythos dessen geschichtlicher Gehalt verbirgt, so manifestiert sich im Geschichtlichen die Kontingenz, die der Mythos zur Sprache bringt. Wie es die Tragödie offen ausspricht – in welcher nach Nietzsche »der Mythos zu seinem tiefsten Inhalt, seiner ausdrucksvollsten Form« kommt⁴⁹ –, geht es

darin um die Situation des Menschen im Versuch des Standgewinns gegen eine übermächtige Wirklichkeit. Es ist die Situation des in Frage gestellten Menschen, nicht des souverän herrschenden und autonom handelnden Subjekts. Geschichtlich existiert der Mensch, indem er *in* der Geschichte ist und Geschichte erleidet, nicht nur handelnd Geschichte macht und gestaltet; abstrakt entgegengesetzt, ist Geschichte Widerfahrnis, nicht Handlung – ein begrifflicher Hiatus, der gerade in Zwitterfiguren wie der Geschichtsphilosophie, im Versuch, Geschichte zum Gegenstand eines Tuns zu machen und für sie nach Art eines Handlungssubjekts Verantwortung zu übernehmen, zu Unrecht übersprungen wird.⁵⁰ Allerdings kann diese abstrakte Trennung nicht als letztes Wort gelten: Auch darin bildet der Mythos eine Vorlage des geschichtlichen Selbstverständnisses, daß er das Bemühen um Überwindung dieser Trennung, das Leitideal einer Autonomwerdung des Menschen in seinem historischen Dasein vorführt. Gleichwohl bleibt die Endlichkeit und Gebrochenheit der gemeinsame Punkt, der die Affinität zwischen Mythos und Geschichtsdenken stiftet. Es ist eine Verwandtschaft, die sich nicht zuletzt in der gemeinsamen Gegnerschaft gegen Metaphysik und Geschichtsphilosophie äußert.

Die Korrektur der Leitbegriffe führt zu einer Revision der Ausgangskonstellation. Nicht mehr stehen sich einfach Mythos und Geschichte antithetisch gegenüber. Authentisches Geschichtsdenken steht im zweifachen Gegensatz sowohl zum (archaisch-metaphysischen) *Ursprungsmythos* wie zur *teleologischen Geschichtsphilosophie*. Es hat seine Wahrheit weder in der Rückkehr zu einem zeitlosen Ersten noch im Ausgespanntsein auf ein abschließendes Letztes, weder allein im Festhalten der Erinnerung noch in Entwurf und Erwartung. Beide Extreme, Ursprung und Ziel, verlieren im Horizont des Geschichtlichen ihre Festgelegtheit und metaphysische Fundamentalität. Sich von der ursprungsmythischen Verhaftung freimachen bedeutet, nicht ein Erstes suchen, das in seiner Identität mit sich den Sinn des Ganzen stiftet. Autoren wie Lévinas und Derrida haben für das radikale Entschwundensein des Ursprungs das Stichwort der »Spur« geprägt – Ausdruck dafür, daß der Ursprung immer schon vergangen, daß kein in sich festgelegter, identischer Grund je erreichbar ist. Historie als Erinnerung heißt Verwiesensein auf ein nie ganz Verfügbares, ein nie Präsen-tes und nie Gegenwärtig-zu-Machendes. In gleicher Weise entgleitet das Telos des Handelns und der Erwartung: Geschichtliches Dasein ist

einer offenen Zukunft zugewandt, die nicht in den Griff zu nehmen, nicht mit Bestimmtheit auszumalen ist. Auf beiden Seiten bedeutet Geschichtlichkeit das Aufsprengen der Identität, die Verunmöglichung reiner Präsenz und Selbstkoinzidenz. Geschichte haben heißt, auf das Gewesene wie auf das Kommende ausgespannt sein, zwischen einer Herkunft und einer Zukunft, die uns beide entgleiten.

Doch entspräche es einer reduktionistischen Sichtweise, in dieser Verfassung des Geschichtlichen nur die negative Seite zu betonen. Im Zwischenbereich zwischen Ursprungsmetaphysik und Teleologie definiert Geschichte eine positive Seinsweise. Die Charaktere der Endlichkeit und Nichttransparenz, die Unmöglichkeit der vollständigen Vermittlung und vollständigen Gegenwart sind die Kehrseite eines Erschlossenseins der Welt und des Einzelnen in der Geschichte, deren affirmative Bedingung Ricoeur, im Anschluß an Gadamer, als Zugehörigkeit qualifiziert.⁵¹ Der Mensch ist in der Welt und in der Geschichte und kommt zu sich in Vermittlung über sie: nicht in reiner Selbstpräsenz, sondern in einer verstehenden und interpretierenden Selbstaneignung, die zugleich Verstehen der geschichtlichen Welt ist. Entgegen einer idealistischen Bewußtseinstheorie ist das Subjekt nicht der Ausgangspunkt historischer Erkenntnis, der transparente Binnenbereich, der durch Integration des Fremden zu transzendieren wäre, sondern vielmehr Fluchtpunkt eines Verstehens, das aus der Welt zu ihm zurückkehrt. Der hermeneutische Zirkel liegt für geschichtliches Verstehen nicht allein in der Vorgegebenheit von Deutungen, sondern in der unhintergehbaren Dialektik von Selbstexplikation und Weltinterpretation. Subjektivität und Selbstbewußtsein tauchen auf inmitten einer sinnhaften Welt, in deren Sinnkonstitution sie eingreifen, doch deren Grenzen sie nie zu erkunden vermögen und die ihnen nie ganz zum Objekt wird – nicht weil sie immer unerschlossene Horizonte birgt, sondern weil ihr das Subjekt selber zugehört.

Solche Geschichtlichkeit vereinigt die Pole von Ursprungsbesinnung und Zukunftsausrichtung in sich. Ist Historie ihrem Grundzug nach Kultur der Erinnerung, so ist sie dies weder als Rückgang in einen absoluten Anfang noch als Festschreibung vergangener Geschehnisse und ihrer Wirkungen. Historie ist weder nur Konservierung noch kritische Zersetzung, sondern, wie Walter Benjamin exemplarisch dargelegt hat, Rettung: Sie interessiert sich für das im Gewesenen enthaltene Mögliche und Unentfaltbare, für das Unerledigte und Unfer-

tige, dessen Anspruch auf Erfüllung noch offen ist; in Applikation auf Menschheitsgeschichte bedeutet dies nach Benjamin die Forderung, sich freizumachen von der Reminiszenz dessen, was gleichsam von sich aus die Macht hat, Spuren zu hinterlassen und Geschichte zu stiften, und gegen die Einfühlung in die Sieger die Erinnerung des Leidens, der uneingelösten Hoffnungen und Versprechen wachzuhalten.⁵² Historisches Gedenken ist der revolutionären Tat verschwistert im Widerstand gegen das Bestehende. Zur Pointe des so revidierten Geschichtsverständnisses gehört, daß es die Gegenwendung zur ursprungsmythischen Versenkung nicht im Zukunftsentwurf, sondern innerhalb der Erinnerung, in der Freilegung ihres eigenen emanzipatorischen Potentials vollzieht. Solche Geschichtsreflexion teilt die Logik negativer Dialektik, die im Bestehenden die »immanente Differenz der Phänomene von dem, was sie von sich aus zu sein beanspruchen«, offenlegt und »das sich durchhaltende Feste« als schlechte Positivität verwirft.⁵³ Die entscheidende Option ist nicht die zwischen Gewesenem und Künftigem, sondern die – auf beide Zeitektasen anwendbare – zwischen Geschlossenheit und Offenheit. Innerhalb des Geschichtlichen manifestiert sich der Zwiespalt von Zwang und Befreiung, Unterdrückung und Rettung: Geschichte ist einerseits der Prozeß realer Ausschließung, Entfremdung und Verdrängung, historisches Gedenken andererseits das Bemühen um Wiederherstellung der Integrität, Heilung des Beschädigten, Offenhaltung des Abgeschlossenen. Auch in dieser Spannung zeigt Geschichte ihre Nähe zum Mythos, der sowohl den Zwang des Immergleichen vollstreckt, wie er die Negativität desselben (und damit auch den impliziten Protest gegen ihn) zum Ausdruck bringt.

Geschichte ist nicht einfach der Bestand, der aus der Sedimentierung der Fakten resultiert, sondern ein sinnhafter Überlieferungszusammenhang, in dem die Gegenwart gründet und der seinerseits nur über die je neue, transformierende Aktualisierung sein Bestehen hat. Beide Seiten sind dem Geschichtlichen gleichermaßen essentiell: der Rückblick auf das Vergangene, die unverfügbare, unhintergehbare Faktizität der Herkunft, und die kreative Neuerung und Eröffnung einer Zukunft, die nicht nur im Ausblick auf Kommendes, sondern in der Erinnerung selber ihren Ort hat. Das innovative Moment, das Benjamin als Aufsprengen der Kontinuität, als Einbrechen des Möglichen in die Verkettung des Notwendigen faßt,⁵⁴ eignet nicht nur der geschichtlichen

Tat, sondern ebenso dem historischen Gedenken. In radikaler Form wird hier die Überwindung mythischen Zwangs als Potential des Geschichtlichen in Anspruch genommen, gleichsam als interne Gegenkraft, durch welche sich authentisches historisches Tun und Erinnern der Verfestigungstendenz der Ereignisse widersetzt. Darin ist der zersetzende Effekt, den Foucault im Anschluß an Nietzsches »kritische Historie« zur Wahrheit über geschichtliche Erkenntnis erhebt,⁵⁵ nur die eine Seite, die für hermeneutisches Verstehen zugleich im Dienste ihres Gegenparts, der Sinnkonstitution und Bildung historischer Identität steht.

3. Geschichtsphilosophie und Metaphysik

Geschichtsphilosophie ist Denken über Geschichte und von der Geschichte her: Sie ist philosophische Reflexion auf das Geschichtliche, und sie ist ein Denken, das grundsätzlich geschichtlich, von der Geschichte her denkt. Geschichte ist ihr Thema und Horizont, wobei es zur Eigenart geschichtsphilosophischer Reflexion gehört, daß beides nicht auseinanderfällt, nicht zwei verschiedene Definitionen der Geschichtsphilosophie bildet: Sie denkt geschichtlich über Geschichte, und sie fragt, als historische Reflexion, nach dem, was Geschichte ist.

Geschichtsphilosophie heute ist philosophische Reflexion auf historisches Bewußtsein und historische Existenz. Damit sind nicht zwei getrennte Themen angezeigt. Geschichtsphilosophie ist Reflexion darauf, was es für den Menschen heißt, geschichtlich zu sein – in der Geschichte zu sein, Geschichte zu haben, Geschichte zu gestalten –; und dieses Geschichtlich-Sein ist ebensosehr eine Form des Seins wie des Erkennens, des Tuns wie des Verstehens. Es gibt kein geschichtliches Existieren ohne Bewußtsein von Geschichte; und es gibt kein Geschichtsbeußtsein ohne Sein in der Geschichte, keine Geschichtsaneignung aus einem ahistorischen Ort durch ein geschichtsfremdes Subjekt. Dieses Geschichtlich-Sein visiert eine heutige Geschichtsphilosophie jenseits der beiden Verfestigungen des Ursprungsmythos auf der einen, der teleologischen Geschichtsphilosophie auf der anderen Seite – jenseits jener beiden Formationen, deren Gemeinsamkeit in ihrer metaphysischen Verfassung liegt: Bildet die eine die Vorlage zur Metaphysik,

so baut die andere auf deren Grundlage auf. Im Horizont des Geschichtlichen verlieren Ursprung und Ziel ihren ontologischen Fundamentalstatus; als eigentliche Weichenstellung entpuppt sich die zwischen historischem Denken und Metaphysik.

Metaphysik ist die Transformation des Ursprungsmythos, ja, erst sie ist eigentlich die Verfestigung einer ursprungsmythischen Haltung, während der Mythos selber zugleich die Gegendimension der lebensweltlich-geschichtlichen Negativität enthält. Geschichtsphilosophie, die den Mythos beenden sollte, stellt sich in ihrer traditionellen Gestalt selber als letzter Mythos heraus, ihrerseits in Wahrheit ein Ursprungsmythos, der seine *arché* – nun nicht mehr als das Erste, sondern das Letzte – substantialisiert. Gegen solche Geschichtsphilosophie wendet sich ein nichtmetaphysisches Geschichtsdenken, das allererst zur Gegenkraft gegen die ursprungsmythische Verhaftung werden kann. Geschichtliches Dasein bleibt getragen vom Pathos des Freiwerdens, das im doppelsinnigen Bezug auf Herkunft – als Verwurzelung und Ablösung – impliziert ist.

Geschichtsdenken wird zur eigentlichen Gegeninstanz gegen die Metaphysik, die den Ursprungsmythos beerbt und perpetuiert. Der emanzipatorische Impuls historischer Existenz reflektiert sich im Element des Denkens nicht als Ideologie der Selbstermächtigung, sondern als Widerstand gegen Verdeckungen und Verdrängungen, die den Sinn geschichtlicher Prozesse entstellen und kulturelle Überlieferung zum Medium der Entfremdung statt der Selbstaneignung werden lassen. Historisches Denken ist wesentlich kritische Reflexion, welche entstandene Gebilde in ihrem Gewordensein, verfestigte Denkformen in ihrer Genese begreift: Solches Begreifen will die feste Schale aufbrechen und die Probleme sichtbar machen, die zu bestimmten Entscheidungen, zur Schaffung bestimmter Regelungen und Institutionen geführt haben, dabei aber auch die Kontingenz solcher Prägungen durchschauen, das Unerledigte in den Lösungen wahrnehmen, das von den faktischen Optionen Geleistete, aber auch das durch sie Unterdrückte, Ausgeschlossene und Verdrängte reflektieren. Als philosophische ist solche Reflexion wesentlich auch mit der Geschichte des Denkens befaßt; Geschichtsphilosophie wird darin zu einer Metareflexion über die Philosophie und ihre Denkformen. Darin ist sie wesentlich Metaphysikkritik, die die Grundbegriffe und tragenden Fundamente der Metaphysik auf das hin durchleuchtet, was ihnen vorausliegt und zugrunde liegt,

auf die existentiellen Motive und Probleme hin, zu denen metaphysische Denktypen Reaktionen und Bewältigungsversuche darstellen, aber auch auf das hin, was in solchen Denkformen abgewehrt oder verdrängt wird; zugleich ist sie als kritische Reflexion getragen vom Impuls nach Befreiung aus den Zwängen und Verfestigungen, mit denen metaphysisches Denken Wirklichkeit begreifbar machen und dem Menschen Sicherheit bieten will. In vielfachen Variationen hat neuere Vernunftkritik solche Konstellationen durchgespielt: Vor allem metaphysische Einheits- und Ordnungsvorstellungen sind als künstliche Festlegungen und zwanghafte Ausgrenzungen problematisiert worden. Im Horizont einer geschichtlich-kritischen Rückfrage hinter die festen Formen der Metaphysik zurück erscheinen diese nicht etwa als zu »fundamentalistisch« oder zu ursprünglich, sondern im Gegenteil als gesetzte Fundamente, die erst von dem her, was ihnen vorausliegt, zu begreifen sind.

Geschichte führt in diesem Rückgang nicht ins Bodenlose. Historische Reflexion erschöpft sich nicht in der kritischen Auflösung, sondern ist gleichermaßen Konstruktion. In historischer Besinnung versichert sich der Mensch der Grundlagen seines Denkens und Seins, gerade in Distanzierung von jenen Fundamenten, die sich selber als letzte, absolute und ansichseiende geben. Geschichtsphilosophie reflektiert jenen Zwiespalt im Geschichtlichen, der sich im Spannungsverhältnis von Geschichte und Historie offenbart: als Zwiespalt zwischen einer Realgeschichte, die immer auch Lebendiges unterdrückt, Sinn verzerrt, Vergängliches preisgibt, und der Kraft eines Gedenkens, das unerfüllte Ansprüche wachhält, Sinn restituiert, Vergangenen seine Würde wahrt, zwischen der Zerstörungsmacht der Zeit und der rettenden Kraft des Erinnerns. Dabei sind beide Seiten in der Erinnerung nicht voneinander getrennt, vollzieht sich die Herstellung von Ganzheit und Sinn in der Kritik am Falschen, als Moment »rettender Kritik«. ⁵⁶ Im Geschichtlichen begegnet der Mensch seinen Möglichkeiten wie seiner Begrenztheit.

Geschichtsphilosophie, philosophische Reflexion über unser Geschichtlich-Sein ist Aufklärung über diese Bedingung unseres Menschseins und unseres Erkennens. Ihre Aufgabe konvergiert mit dem Anliegen einer historischen Hermeneutik, einer Theorie des Verstehens als eines wesensmäßig geschichtlichen Sich-Verstehens. Sie fragt nach dem, was es für den Menschen heißt, geschichtlich zu sein und in der

Geschichte zu sein. Sie berührt darin zum einen die Zeitdimension, die Seinsweise des Menschen im Ausgespanntsein zwischen Vergangenheit und Zukunft; zum anderen die Sinndimension, die Selbstverständigung in der Aneignung und Erneuerung kultureller Traditionen; schließlich die Dimension des Handelns, sofern Geschichtsbilder als Hintergrund praktischer Einstellungen fungieren. Mit Geschichtsinterpretationen verbinden sich affektive Haltungen – von Hoffnung und Optimismus bis zu Resignation und Verzweiflung –, die für unser *Tun und Wollen einen konstitutiven Horizont bilden* (wie Kant die philosophische Vergewisserung über den Gang der Geschichte als »tröstende Aussicht« und Motivationsgrund politischen Handelns präsentiert hatte). Geschichtsbilder verknüpfen Selbstbeschreibung und Weltbeschreibung: Sich geschichtlich verstehen heißt auch, das eigene Wollen und Sein in eine reale Geschichte einfügen, die unseren Intentionen entgegenkommt oder zuwiderläuft. In den Horizont historischer Hermeneutik gehört eine Reflexion auf die konkrete geschichtliche Situiertheit unseres Seins und Denkens, eine Reflexion, die enger oder weiter gespannt sein, zwischen Zeitdiagnose und umfassender Geschichtsdeutung oszillieren kann. Wenn nach dem Ende der großen Erzählungen geschichtliches Philosophieren gewiß nicht mehr an die Bedingung gebunden ist, das Gesamtschicksal der Menschheit zu einer einheitlichen Sinnvision integrieren zu können, so gehört doch zu einem historisch reflektierten Denken die Selbstverortung in der Geschichte, gleichsam in korrigierender Anverwandlung der Hegelschen Überlegung, welche die Möglichkeit rationaler Geschichtsphilosophie durch die Fortschritte der Zeit gewährleistet sah. Nicht die Deutung der Ereignisse und Prozesse für sich genommen, wohl aber die Reflexion auf das Geschichtlich-Sein des Menschen, das die konkrete Situiertheit unserer Denkformen und Interessen einschließt, definiert die Aufgabe von Geschichtsphilosophie. Sie ist jene Verständigung über die Welt und den Menschen, für die das Bewußtsein der Geschichtlichkeit Ausgangspunkt und Horizont ist. In Konfrontation mit den ahistorischen Verständigungsformen der Metaphysik bedeutet sie keine Abschwächung des Erkenntnis- und Wahrheitsanspruchs, mit dem jene auftreten, sondern eine kritische Reflexion und Vertiefung.

Anmerkungen

- 1 Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Basel/Frankfurt am Main 1982, S. 12.
- 2 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1969ff., Bd. 19, S. 30: »Die mythische Darstellung, als älter, ist Darstellung, wo der Gedanke noch nicht frei ist. [...] Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts. Ist der Begriff erwachsen, so bedarf er derselben nicht mehr.« – Diese verbreitete Sichtweise ist nicht unbestritten: Andere Deutungen sehen in der Vorstellung des Mythos als Ursprung selber eine mythische Fiktion (bzw. ein Moment einer geschichtsphilosophischen Konstruktion): vgl. Walter Burkert, »Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen«, in: Fritz Graf (Hg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart/Leipzig 1993, S. 9–24, bes. S. 21; Andreas Cesana, »Zur Mythosdiskussion in der Philosophie« in: Fritz Graf (Hg.), a. a. O., S. 305–323, bes. S. 306f.
- 3 Aristoteles, *Metaphysik*, I.1, 981 b 28–29.
- 4 A. a. O., V.1, 1013 a 18–19.
- 5 Hesiod, *Theogonie*, 115.
- 6 A. a. O., 39.
- 7 A. a. O., 53, 915.
- 8 Ernst Cassirer, *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960, S. 284.
- 9 Vgl. Christoph Jamme, »Gott an hat ein Gewand«. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1991, S. 134; Jean-Pierre Vernant, *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*, Frankfurt am Main 1987, S. 199.
- 10 Carl Gustav Jung/Karl Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich 1951, S. 17.
- 11 Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris 1963, S. 35f., 138ff., 155.
- 12 Mircea Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Frankfurt am Main 1984, S. 24.
- 13 Analog in anderen Sprachen, z. B. »princeps / principium«: vgl. Klaus Heinrich, *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, Basel/Frankfurt am Main 1982, S. 130.
- 14 Vgl. Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, S. 142ff.
- 15 Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris 1983, S. 301.
- 16 Ernst Cassirer, »Die Begriffsform im mythischen Denken«, in: ders., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1956, S. 1–70 (50, 27, 33).
- 17 Mircea Eliade, *Die Schöpfungsmythen*, Zürich 1964, S. 17.
- 18 Claude Lévi-Strauss, *Der nackte Mensch (Mythologica II)*, Frankfurt am Main 1975, S. 714, 709f.; vgl. »Le temps retrouvé« in: Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962, S. 287ff.
- 19 Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, S. 324–357.
- 20 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke* Bd. 12, Frankfurt am Main 1970, S. 299.

- 21 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Werke Bd. 17, S. 100ff.
- 22 Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 1979, S. 298ff., 618.
- 23 A. a. O., S. 632.
- 24 Claude Lévi-Strauss überbietet diesen Ausblick zum Abschluß seiner Mythenanalyse noch durch den Ausblick auf die Menschheitsdämmerung: *Der nackte Mensch* (Mythologica II), Frankfurt am Main 1975, S. 816f.
- 25 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, Werke, Bd. 15, S. 108; Friedrich Hölderlin »Brot und Wein«, in ders., *Werke/Briefe/Dokumente*, München 1963, S. 120–125; Friedrich Wilhelm Josef Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt am Main 1989, Bd. 6, S. 358f.
- 26 Henri Frankfort u. a., *Alter Orient – Mythos und Wirklichkeit*, Stuttgart 1981, S. 242–270.
- 27 Vgl. Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), Wiesbaden, 5. Aufl. 1986, S. 228ff.
- 28 Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Basel/Frankfurt am Main 1982, S. 11, 28.
- 29 A. a. O., S. 27.
- 30 Paul Tillich, »Die sozialistische Entscheidung« in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. II, Stuttgart 1961, S. 227.
- 31 A. a. O., S. 233f., 239.
- 32 A. a. O., S. 239–243; Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona*, S. 25–27.
- 33 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, S. 75.
- 34 A. a. O., S. 22.
- 35 Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt am Main 1964.
- 36 Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, S. 48ff., 52.
- 37 Klaus Heinrich, *arbeiten mit ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*, Basel/Frankfurt am Main 1993, S. 192–201.
- 38 Exemplarisch der Ödipus-Mythos (etwa der von Sophokles inszenierte wiederholte Widerstand gegen das Wissenwollen und die Aufklärung des Verbrechens), dessen Tiefendimension Heinrich gegen die (ihrerseits exemplarische) strukturalistische Analyse bei Lévi-Strauss aufweisen will: a. a. O., S. 196ff.
- 39 A. a. O., S. 225.
- 40 A. a. O., S. 226.
- 41 Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 325.
- 42 A. a. O., S. 685.
- 43 Vgl. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, S. 161–182.
- 44 Einen besonderen Akzent legt Heinrich (wie andere Autoren) auf die weibliche Qualität des Stoffs (mater/materia) und damit auf die Abwehr der Geschlechtlichkeit in der etablierten Denkform, *arbeiten mit ödipus*, bes. S. 216ff.
- 45 Zur Differenz von Ursprung und Anfang vgl.: Massimo Cacciari, *Dell'Inizio*, Milano 1990, S. 13.
- 46 Walter Benjamin, *Tagebuch vom 7. 8. 1931 bis zum Todestag*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt am Main 1985, S. 442f.

- 47 Diesen Zusammenhang unterstreicht Jeanne-Marie Gagnebin, *Histoire et narration chez Walter Benjamin*, Paris 1994 (Kap. I: »Origine, original, traduction«, S. 17–51).
- 48 Vgl. Derridas Kommentar zu Benjamins Schrift »Die Aufgabe des Übersetzers«: Jacques Derrida, »Des tours de Babel« (1979), in: ders., *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris 1985; vgl. Jeanne-Marie Gagnebin, a. a. O.
- 49 Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München 1980, Bd. 1, S. 74.
- 50 Vgl. Hermann Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel/Stuttgart 1977, S. 69–81.
- 51 Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, S. 44 f.
- 52 Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1972, Bd. I.2, S. 691–705.
- 53 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966, S. 46.
- 54 Nach Stéphane Mosès ist die Idee dieses Übergangs »von einer Zeit der Notwendigkeit zu einer Zeit der Möglichkeiten« ein gemeinsames Merkmal der Geschichtsauffassungen von Rosenzweig, Benjamin und Scholem (*Der Engel der Geschichte*, Frankfurt am Main 1994, S. 20).
- 55 Michel Foucault, »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, S. 83–109.
- 56 Vgl. Jürgen Habermas, »Bewußtmachende oder rettende Kritik – Die Aktualität Walter Benjamins«, in: ders., *Kultur und Kritik*, Frankfurt am Main 1973, S. 302–344.